

## چیستی انسان در اعلامیه حقوق بشر از منظر ملاصدرا

عبدالخالق فصیحی<sup>۱</sup>، عسگر دیرباز<sup>۲</sup>

### چکیده

جستار حاضر، حول محور پرسش از چیستی انسان سامان یافته است. تحلیل و توصیف موضوع مذکور از منظر ملاصدرا، ما را به کیفیت خاص بودن انسان یا نحوه سهم داشتن آن از هستی توجه می‌دهد. این نحوه بودن، همان‌گونه که نشان می‌دهد انسان دو سر حلقه وصل هستی است، بیان‌کننده تعریف او از همین منظر نیز هست. انسان به‌مثابه دو سر حلقه وصل هستی، مقام ویژه‌ای در نظام هستی دارد که بر بنیان آن خدامحوری جایی برای انسان‌مداری نمی‌گذارد. در نگاه نخست، انسان مرتبه بالفعل یا ثمره کل سیر تدریجی وجودی به‌سوی کمالات معنوی است که بشر حالت بالقوه آن به حساب می‌آید. اما در نگاه دوم، انسان فقط بشر است و هیچ مرتبه‌ای جز این ندارد. این نگاه از حیث جهان‌بینی، بزرگ‌ترین چالش بشر امروز به حساب می‌آید؛ چون تمام مراتب متعالی متصور برای انسان را تحت شعاع علم‌گرایی دوره جدید به تعویق انداخته و آن را در مرتبه بشر محدود می‌سازد. قرائت این‌چنینی از انسان که در حقیقت "بشر بالفعل" و "انسان بالقوه" است، خواسته‌های انسان را بدون هیچ تعمقی به ژرفای وجودی آن در سطح مطالبات اجتماعی و شیوه‌های آزادانه زندگی تقلیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: انسان، حقوق بشر، ملاصدرا، خلافت الهی و خود بنیادی.

s.fasihi90@yahoo.com

a.dirbaz5597@gmail.com

۱. دانش‌پژوه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم



## مقدمه

پرسش از چیستی انسان، همواره مهم‌ترین پرسش فلسفی در کنار سؤال از اصل هستی در دو سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این پرسش، انسان را عمیق‌تر از چیستی نفس و مباحث مربوط به آن در کلیت نظام عالم وجود می‌خواند. از این‌رو سخن ارسطو مبنی بر اینکه انسان «حیوان ناطق» است (هانس دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸)، گرچه در جای خود یک نگاه ژرف و عمیق فلسفی است، ولی چنین تلقی‌ای بیش از اینکه چیستی انسان را در کلیت نظام هستی مشخص کند به یکی از بارزترین و متمایزترین صفات ذاتی انسان، یعنی ناطقیت او نظر دارد؛ چون حیوان ناطق در اصل بیان‌کننده تمایز انسان از سایر جانداران است تا گویای حقیقت انسان در قاب پرسش از چیستی آن.

بنابراین مقاله حاضر فارغ از نکات مطرح در مباحث نفس‌شناسی، در پی واکاوی چیستی انسان است تا از این طریق بتواند موضع اعلامیه حقوق بشر را در باب چیستی انسان مشخص نماید. همان‌گونه که ذکر خواهد شد، صدرالم‌تألهین انسان را حقیقت ممتد از طبیعت تا عالم اله می‌داند. نگاه این‌چنینی به انسان نشان می‌دهد که صدرالدین شیرازی چیستی انسان را فراتر از حد و رسم منطقی و عمیق‌تر از فصل ممیز آن در نظر می‌گیرد. چشم‌انداز روشن این نگاه چیست؟ آیا حقیقت ممتد بیانگر این واقعیت است که بین انسان و بشر نه آن‌قدر فاصله پرنشاندنی وجود دارد که از بنیان باهم قابل جمع نباشند و نه آن اندازه در سطح مترادف لغوی جای می‌گیرد که هیچ جنبه‌ای جز ترادف نداشته باشند و یا اینکه انسان و بشر نشان‌دهنده دو وجهی از یک حقیقت و بیان‌کننده مبدأ و مقصد یک امر حقیقی و واقعی است؟ از طرفی، اعلامیه جهانی حقوق بشر هم با طرح مسائلی چون آزادی و کرامت انسان مدعی است که بشر را در مجموعه همبسته جهانی آن در نظر می‌گیرد. پرواضح است که اعلامیه جهانی حقوق بشر بیش از اینکه با هدف شرح و بیان فلسفی از چیستی انسان به وجود آمده باشد، در اصل مصوبه مجموعه انسانی برای عبور از خشونت‌های سیاسی اجتماعی به‌مثابه راه‌حل‌های بشری رفع خشونت است. اما درعین حال، بسیاری از محققان

صاحب‌نام داخلی و خارجی اعلامیه حقوق بشر و مواد مندرج در آن را از زوایای مختلف فلسفی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، و ... ارزیابی و نقد کرده‌اند. رویکرد فلسفی به حقوق بشر رایج، ضرورت طرح پرسش از چیستی انسان را بیش از پیش تشدید می‌کند؛ چون رویکردهای غیر از این، انسان یا همان بشر را پشت تحلیل‌های جانبی گم کرده است، درحالی‌که ابتدا باید جایگاه خود انسان مشخص شود. از این جهت، هدف جستار حاضر این است که چیستی انسان را فارغ از مسائل حقوقی و اجتماعی، بررسی کند تا معلوم گردد اعلامیه حقوق بشر چه تعریفی از انسان دارد. اما برای اینکه موضع اعلامیه حقوق بشر به‌طور متمایزی مشخص گردد، لازم است نگاه گذرا به مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی درباره انسان از منظر مشهورترین متفکران جهان غرب، اعم از قدیم و جدید آن انداخته شود.

### ۱. انسان از دیدگاه اندیشمندان پیش از اعلامیه حقوق بشر

همان‌گونه که ذکر شد، هدف اصلی از طرح مباحث انسان‌شناختی از منظر متفکران پیشین و یا بازنگری مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی موجود درباره چیستی انسان این است که بدانیم اعلامیه حقوق بشر چه نگاهی به انسان دارد. به‌خوبی می‌دانیم که این بحث (انسان‌شناسی فلسفی) جزء اساسی‌ترین مباحث یک نظام فلسفی است و دیدگاه‌های عمیقی هم در این باره وجود دارد. به همین دلیل، لازم است پیش از اینکه پاسخ پرسش چیستی انسان را در طرح جهانی اعلامیه حقوق بشر جست‌وجو کنیم، مروری کوتاه به مهم‌ترین نگاه‌های فلسفی پیش از اعلامیه حقوق بشر داشته باشیم. در این صورت، پرسش ما از اعلامیه حقوق بشر صورت تخصصی‌تری به خود می‌گیرد؛ پرسشی که تاکنون یا مطرح نشده و یا کمتر به آن توجه شده است. سؤال این است که اعلامیه حقوق بشر در کنار دیدگاه‌های موجود دیگر چه نگاه هستی‌شناسانه‌ای به انسان داشته است؟ آنچه از مباحث و مجادلات مطرح‌شده پیرامون اعلامیه حقوق بشر حین تصویب و یا حتی قبل و بعد آن به دست می‌آید این است که در اعلامیه یادشده، چه سند شفافی جز سخن از کرامت انسان - که بازتاب‌دهنده هرچند تلویحی نگاه فلسفی یا حتی علمی درباره چیستی انسان است - وجود دارد و کسی هم چنین چیزی را به‌صورت جدی از اعلامیه حقوق بشر استنتاج نکرده است. با این فرض، بحث چیستی انسان را از منظر بزرگ‌ترین فیلسوفان پیشین آن هم به‌صورت گذرا پی می‌گیریم.

بدون شک، افلاطون و ارسطو مرجع هر پرسش فلسفی، از جمله چیستی انسان به حساب می‌آیند. «دیرکس» به نقل از افلاطون می‌آورد: «انسان ذاتاً موجود عقلانی است که در قفس بدن محبوس مانده است، درحالی‌که این منزلت انسان نیست» (هانس دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۳۹). می‌دانیم که عقلانی و عقلانیت، اشاره به بُعدی اصلی و شرافت وجودی انسان دارد و افلاطون هم آن را

حقیقت مستقر در روح می‌داند (فروغی، ۱۳۸۴، ص ۳۵). ممکن است بر حذر داشتن از ماندن در قفس بدن منعکس‌کننده نگاه اخلاقی و تربیتی افلاطون باشد. اما مسلماً پرسش از چیستی انسان هنوز به قوت خود باقی است. در جای دیگر هم از قول افلاطون گفته‌اند: «انسان بودن عمدتاً سهم داشتن در چیزی فراتر از امور انسانی و قرابت پیدا کردن با یک نظام مثالی هماهنگ، زیبا و الهی از عالم است که انسان به‌طور کلی معیار و محک حقیقی خود را از آن ناحیه کسب می‌کند» (دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۴۰؛ فروغی، ۱۳۸۴، ص ۳۵). این گفته به درستی مشخص می‌کند که نحوه سهم داشتن انسان از هستی، فراتر از آن چیزی است که در مباحث نفس‌شناسی دنبال می‌شود. روشن است که این مسأله (نحوه سهم داشتن انسان از هستی) نه ناظر به تعریف منطقی انسان است و نه نگاهی به ویژگی‌های آن در تمایز با سایر جانداران دارد. بلکه بیان عمیق فلسفی از چیستی انسان در پرتو کیفیت «بودن» و مساهمت آن در اصل هستی است؛ چیزی که تعریف واقعی انسان یا جایگاه هستی‌شناسانه آن را به شکل هرچه عمیق‌تر بیان می‌دارد.

حال، معنای سهم داشتن در چیزی فراتر از امور انسانی چیست؟ همان‌گونه که می‌دانیم، «مثل» بیان حقیقت امور در تفکر افلاطون است. قطع نظر از اینکه خود مثل از سنخ وجود است یا ماهیت، نکته مهم این است که ارتباط حقایق مادون به مثل به مثابه رب‌النوع آنها، شکل‌دهنده اصلی نحوه سهم داشتن آنها از هستی است. در اینجا پرسش قابل طرح این است که از کجا بدانیم افلاطون نحوه سهم داشتن انسان از هستی را در مثل‌وارگی آن می‌داند؟ خود افلاطون بیان کرده است که: «انسان زبده وجود و نخبه عالم است و او خود عالم صغیر است. عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده است» (همو، ۱۳۸۴، ص ۳۹). این زبده بودگی، همان نگاه اصلی افلاطون به حقیقت انسان و جایگاه آن در نظام هستی است؛ نگاهی که انسان را فراتر از ویژگی‌های متمایزکننده آن از حیث تجرد، مادی و یا فضیلت بعد نفسانی آن نسبت به بدن مادی‌اش می‌داند. پس زبده بودن عالم که بیان‌کننده نحوه سهم داشتن انسان از هستی است، پاسخ اصلی افلاطون در برابر پرسش از چیستی انسان است. به‌روشنی می‌دانیم که این زبده‌بودگی ذیل حقیقتی به نام مثل معنا می‌یابد و چنین ارتباطی، زبده بودن و مثل‌وارگی انسان را در یک تقاطع کاملاً هستی‌شناسانه جمع می‌کند.

در جانب دیگر، ارسطو انسان را حیوان ناطق، موجود مدینه‌ساز یا جانور سیاسی و مدنی بالطبع تعریف می‌کند (دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸؛ فروغی، ۱۳۸۴، ص ۵۸). در نگاه نخست، حیوان ناطق معروف‌ترین سخن ارسطو در پاسخ به پرسش از چیستی انسان است. اما با مراجعه به آثار او و کمی تأمل در آن، درمی‌یابیم که ناطقیت فصل‌میز انسان از سایر جانداران است، نه چیستی انسان در ارتباط با اصل عالم هستی. پس چیستی انسان را از دیدگاه ارسطو در چه مقوله‌ای جست‌وجو کنیم؟ با

توجه به این گفته ارسطو که "انسان تا وارد اجتماع نشده، ضمن اینکه دارای فصل ممیزی مانند حیوان ناطق است، اما معلوم نمی‌کند که انسان است یا دد (ارسطو، سیاست، ۱۳۷۱، ص ۶)"، به دست می‌آید که حیوان ناطق چپستی واقعی انسان را بیان نمی‌کند. اما ورود انسان به مدینه، آن هم در نقش سازنده مدینه و مقوم آن، به مثابه صورت نسبت به ماده ظاهر می‌گردد. از این رو ارسطو نحوه سهم داشتن انسان از هستی را تحت شعاع صورت به جای مثل بیان کرد. مشخص است که صورت در اندیشه ارسطو، حقیقت امور است؛ به گونه‌ای که بدون آن، سایر موجودات حتی سایه حقیقت هم به حساب نمی‌آیند و اصلاً هستی پیدا نمی‌کنند. حال، صورت به عنوان مقوم امور چه ارتباطی با سازندگی انسان نسبت به مدینه و یا حیوان سیاسی بودن آن دارد؟ از نگاه ارسطو خانواده، دهکده و قریه، همه موادی هستند که تحقق، فعلیت و یا قوام آنها، به صورت (یعنی جامعه یا پلیس (شهر)) بستگی دارد. قبل از تشکیل اجتماع، هستی بدون دخالت زبان، فرهنگ و جامعه، فاقد صورت و در نتیجه دارای هستی نامتعین است. اما پس از تشکیل مدینه، همه آن ناهستی‌ها یا مواد بالقوه به دلیل وجود صورت (یعنی جامعه) هستی یافته و معین می‌گردند. مدینه بستر اصلی مشق انسان است: «کسی که در جامعه مشق عدالت نمود عادل است و اگر فردی هم مشق ظلم کرد ظالم است» (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

بنابراین ارسطو به حکم اینکه فیلسوف است باید سهم انسان از هستی را جدا از صفات ممیزه آن (حیوان ناطق) بیان کند که در نهایت، او صورت را جایگزین مثل کرد. وی برخلاف افلاطون، باور داشت که حقیقت در قالب صورت قابل دست‌یابی است و صورت، همان غایت و کمال نهایی هر چیزی است که نسبت به مثل واقعی‌تر و نیز غیر انتزاعی‌تر می‌ماند. این جابه‌جایی انسان را از سایه‌پنداری به واقع‌نگاری مواد بالقوه تا پذیرش آخرین صورت عوض کرد. دلیل این سخن، همین تشخیص نحوه سهم داشتن انسان از هستی است که ارسطو آن را در ضمن صورت محقق دانست. صورت در اندیشه ارسطو، آخرین کمال هر چیزی است که با علت غایی گره خورده است: «غایت هر چیز وضعیت طبیعی آن است و طبیعت هر شیء کمال و خیر آن به حساب می‌آید» (هانس دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸). این خیر و یا صورت و غایت به معنای لاجله بر می‌گردد که در فلسفه عملی به خیر بشری تبیین گردید (گادامر، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶). پس کشف صورت یا جوهر نخستین، همان بیان سهم انسان از هستی در تفکر ارسطو است. در اینجا انسان در نقش واسطه نزول و صعود صورت‌ها از خیر مطلق تا هستی طبیعی ظاهر می‌گردد. آخرین خیری که انسان در آن تعریف می‌شود، همان جامعه یا دولت شهر است.

گذشته از این، دوره جدید پرسش از چپستی یا ذات امور را به چگونگی یا صفات اشیاء بدل کرد که به موجب آن واقعیت‌های فلسفی‌ای مانند مثل وارگی افلاطونی و یا ناطقیات ارسطویی به خودآگاهی ذهنی رخ نمایاند. می‌دانیم که سرآغاز این تحول بنیادین، دکارت قرار داشت. اصلی‌ترین

فراخوان دکارت هم تحقق خود بنیادی بود که تازه پا به دنیا گذاشته و انتظار می‌رفت که روزی کاملاً محقق شود (اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴ - ۱۵). آنچه دکارت از جایگاه آغازگر یک دوره فراروی بشر نهاد، اومانیزم بود که بعداً در کسوت خود بنیادی بشر تکمیل گردید. بنا به تفسیر هایدگر، بنیادی‌ترین پیام اومانیزم هم این است که: «همه چیز از دیدگاه انسان معنا پیدا می‌کند و همه چیز ابژه و مورد توجه و متعلق شناخت انسان می‌شود. فقط انسان سوژه، تعیین کننده است. موجودات جهان تصویر و تمثیلی از طرز تلقی انسان است. معنای موجودات همان می‌شود که انسان درمی‌یابد و عالم هستی همان می‌شود که انسان می‌خواهد» (دکارت، ص ۸۴). طبق این گفتار، به روشنی مشخص می‌شود که انسان محور عالم است و عالم هم مطابق با طرز تلقی او معنا می‌یابد، نه خارج از آن. در این طرز نگاه، کمیت و کیفیت باهم جا عوض می‌کنند و همه چیز، حتی انسان موضوع شناخت و در واقع به شیء وارگی تبدیل می‌شود. دکارت با طرح این پرسش که شناخت چگونه حاصل می‌شود، پرده از چرخش تفکر از وجود شناختی به چگونه آگاهی یا از هستی شناختی به معرفت شناختی برداشت. آنچه در این حیطه مورد اهتمام است، شناخت‌شناسی پدیده‌ها از منظر چگونه کار بست تکنیک‌های پژوهشی است تا چیستی انسان؛ چون به گفته دولوز: «دیگر انسان متناهی جایگزین لایتناهی گشته و اکنون در آن خدایی می‌کند» (دولوز، ۱۳۸۴، ص ۴۰). وجود، جوهر و ماده همه به اندازه تبدیل می‌شود و انسان می‌خواهد آن را به صورت دقیق بشناسد. شناخت دقیق هم فقط از طریق اندازه‌گیری تجربی میسر است تا با تفکر و تأمل در آفاق عالم. معنای این گفته، نفی حقیقت نیست، بلکه حقیقت همان می‌شود که انسان می‌خواهد و یا برای اشیاء تعیین می‌کند (دکارت، ص ۸۵). پیامد نظری گفته‌های فوق این است که دیگر انسان یا همان بشر، نه به ژرفای حقایق عالم راه دارد و نه زحمت چنین تأملی را به خود می‌دهد؛ چون علم تجربی همه راه‌های منتهی به هستی واقعی امور را که در اثر ژرفکاوی‌های فلسفی به دست می‌آید، بسته است.

اما در عین حال، انسان در تفکر دکارت موجودی است که جهان را در ذهن خود تصویر می‌کند و به آن معنا می‌دهد (همو، ص ۸۵). تعریف یادشده، عصازه قضیه کوجیتوی دکارت است که بیان کرد: «من فکر می‌کنم، پس هستم» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۷). پس از دکارت، آنچه کم‌کم به مسأله اصلی تبدیل شد، مسائلی از قبیل آزادی، قدرت و کیفیت زندگی بود نه چیستی انسان. اما با این حال، دویارگی جهان به نومن و فنومن توسط کانت، سوژکتیویته را به شکل اساسی بنیان نهاد و به طور اساسی بشر را در مقام خودبنیادی تثبیت کرد. فنومن یا پدیدارها هم در تفکر کانت به معنای نمود در مقابل ذات نیستند، بلکه نمودهایی مشروط به شرط پدیداری، یعنی زمان و مکانند (دولوز، ۱۳۹۶، ص ۱۶). وجود زمان و مکان به عنوان دو شرط اساسی ظهور اشیاء برای سوژه «ذهن»، ذات یا نومن به دلیل فقدان شرایط مذکور فراتر از قلمرو عقل باقی می‌ماند و کارکرد عقل هم فقط به محدوده نمودها

تحدید می‌گردد. در نگاه کانت، شناخت از آن جایی که محصول حس و فاهمه (کانت، ۱۳۸۷، ص ۶۵) است، درباره حقایقی فراتر از پدیدارها حتی نمی‌توان گفت که وجود دارد (هارت‌ناک، ۱۳۸۷، ص ۲۶) یا نه. حال که انسان نمی‌تواند به بنیادی ورای پدیده‌ها راه یابد، خودش بنیاد قرار می‌گیرد. به گفته دولوز: «چیزی که در سوپژکتیویته بازگشوده می‌شود و از خود فراتر می‌رود، خود سوژه یعنی انسان» است (دولوز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳). معنای فراز و فرود انسان این است که سوژه (انسان) نقش محوری در معنابخشی موجودات و حتی خود عالم هستی دارد. این مسأله در هگل به‌طور اساسی جابه‌جا گردید. آنچه هگل خدا می‌خواند، شوند روح مطلق یا روح سوپژکتیو است که شوند خود ما به حساب می‌آید (آلون بدیو، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰-۲۳۰). مارکوزه به‌نقل از هگل گفت: «وجود بشر در سر، یعنی در فکر او متمرکز است و با الهام از آن، جهان واقعیت را می‌سازد» (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴)؛ چراکه انسان از نظرگاه هگل «موجود اندیشنده یا خودآگاه (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۴) است. اما خود هگل به‌صراحت بیان کرد که: «انسان خودآگاهی است» (هگل، ۱۳۸۷، ص ۲۵). معنای اینکه انسان با الهام از آگاهی سوژه‌ای، جهان را می‌سازد این است که خارج از قلمرو شناخت انسان یا حتی چیزهای که تا هنوز متعلق شناخت او قرار نگرفته است، وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، برای ما معنایی ندارد. کاربرد اساسی نگرش انسان بنیاد، حوزه عمل یا کیفیت زندگی اجتماعی است؛ به قسمی که «دالمایر» اظهار داشت که قانون‌گذاری جز خود وی (انسان) وجود ندارد (فرد دالمایر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹ - ۲۲۰). همچنین بیان داشت که: «اما بشر موجودی انتزاعی‌ای که در بیرون از دنیا ساکن باشد نیست. بلکه بشر، بشر این دنیا، دولت و جامعه است» (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲). در این صورت به یقین می‌توان گفت که دوره مدرن به بنیانی جز خود انسان قائل نیست.

در کل، انسان دوره جدید بر این باور است که نسبت به تبیین و تفهیم جهان، هیچ نیازی به خداوند ندارد. اوج این نگرش الحادی در قرن هفدهم و هجدهم بود که انسان آن دوره قصد داشت جهان را بدون خدا بفهمد و بدون آن هم تبیین کند؛ جهانی که جز طبیعت، انسان، تاریخ و جامعه معنای دیگری نداشت و بشر مدرن می‌کوشید تا بدون خدا به رفاه و سعادت دنیوی دست یابد (جان موری، ۱۳۹۵، ص ۴۰۱). انقلاب جهانی کمونیسم، نشان‌دهنده گونه دیگری از انسان ملحد یا خود بنیاد فرا نوگرایی بود. در اینجا انسان فراتر از فهم و تبیین جهان، به تغییر آن هم می‌اندیشید. معنای جهان در این نگرش، کل نظام تولیدی و روابط بشری در چرخه همین نظام است، نه بالاتر از آن. بنا به آموزه مارکس، طبیعت و انسان دو چیز نیست، بلکه حقیقت تاریخی است که باهم وحدت یافته و از هم جدایی ناپذیرند؛ زیرا طبیعت هم محصول کار خود انسان است. انسان از نظر مارکس یک ماهیت نیست، بلکه صرفاً حضور آن در تاریخ و در واقع یک نوع جریان است که هر لحظه فعال و آزاد می‌گردد (همو، ۱۳۹۵، ص ۴۱۴).



از سوی دیگر، پوچ‌گرایان هم معتقدند تغییر هم هرگونه که باشد نمی‌تواند جهان را از پوچی خارج کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۴۱۳-۴۱۴). قبل از مارکس، دکارت خدا را ضامن قطعیت علم دانست و نفس هم حقیقتی بود که خدا و انسان را در چهارچوب همین قطعیت پیوند می‌داد. از دکارت که بگذریم، کانت مدعی شد که: «می‌توان از دینی در محدوده عقل عملی صرف سخن گفت» (آلن بدیو، ۱۳۹۴، ص ۲۲۹). روشن است که طبق این دیدگاه، هرگونه اظهارنظر در مورد چیستی انسان به حیث موجودی متعالی یا ورایی پدیدارها، فرافکنی نظری به حساب می‌آید. اما این پایان کار نیست؛ زیرا هگل آزادی مطلق را به‌عنوان آخرین تحقق امکان‌های بشری اعلام کرد. آنچه هگل [آن را] خدا می‌خواند، شوند مطلق روح یا ایده مطلق و امر مطلق به‌مثابه سوژه یا کلی انضمامی در جریان تاریخ است؛ همان شوند سوژکتیویته که می‌گوید شوند خود ماست و آشکارا خدا را در جریان تاریخ تکامل می‌بخشد (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۲۹-۲۳۰).

به همین دلیل، افرادی مانند سارتر به‌عنوان یک فیلسوف آگزیستانس بیان کرد که: «انسان هیچ چیزی جز آنچه از خود می‌سازد نیست» (هانس دیرکس، ص ۶۲). اما هایدگر اظهار داشت که: «انسان قائم به قیام ظهوری است. یعنی انسان آن موجودی است که از مبدأ مطلق وجود به‌واسطه مرحله و مقامی که در هویدایی و عیانی مطلق وجود دارد، گشوده نگه‌داشته شده است. وجودش در مطلق وجود، تعیین شده است. یعنی منطقه روشنایی وجود است» (ژان‌وال، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵ - ۲۲۶). حاصل اینکه سوژکتیویته یا آزادی مطلق و یا هم‌خودبنیادی بشر، نگرش غالب دوره مدرن در باب انسان است؛ به‌گونه‌ای که سخن از آزادی و برابری در اعلامیه حقوق بشر (گلن جانسون، ۱۳۷۷، ص ۹۰) معیاری جز خرد ابزاری خود بشر ندارند. هرچند نگارنده معتقد است که مسائلی چون آزادی در ساختار اعلامیه حقوق بشر، معنایی غیر از رهایی از خفقان سیاسی و انقیادهای شدید اجتماعی ندارد و فارغ از هر رویکرد عمیق فلسفی مطرح شده است. توافق جمعی متصدیان اعلامیه حقوق بشر مبنی بر اینکه ما کاری به ریشه‌های مابعدالطبیعی انسان، خرد و جنبه‌های حقوقی آن نداریم و به صفت انسانی خرد اکتفا می‌کنیم، مؤید همین نکته و روشن‌کننده خط‌مشی اصلی اعلامیه حقوق بشر است.

## ۲. انسان در اعلامیه حقوق بشر

مسائل مطرح‌شده در اعلامیه حقوق بشر، مانند دین، مذهب، نژاد، ملیت، قوم، و حتی خدا (گلن جانسون، ۱۳۷۷، ص ۹۰) نشان می‌دهند که این موارد نه تنها تکیه‌گاه‌های معنوی برای بشر نبوده، بلکه اصلاً از منابع خشونت به حساب می‌آیند. خشونت به‌عنوان تنها انگیزه طرح تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر و راه‌های کنترل آن، واقعیتی است که مجالی برای طرح پرسش از چیستی انسان

نمی‌گذارد و بشر را در وضعیت اضطرار زنده ماندن قرار می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد که اصلی‌ترین استراتژی اعلامیه جهانی حقوق بشر، صلح، هم‌گرایی، هم‌پذیری و زندگی عاری از خشونت در اجتماع با توجه به فجایع ناشی از جنگ جهانی دوم است، نه مسائل مهم فلسفی‌ای چون چیستی انسان در منظومه عالم هستی.

با توجه به نکات فوق به دست می‌آید که اعلامیه حقوق بشر بیش از اینکه فعالیتی در جهت بیان حقیقت فلسفی‌ای مانند تبیین از چیستی انسان باشد، راه‌حل سیاسی اجتماعی برای کنترل خشونت در جامعه است. شاهد این سخن، سی ماده مندرج در اعلامیه حقوق بشر است که جز شیوه‌های کنترل خشونت هیچ نگاه فلسفی یا حتی علمی را منعکس نمی‌کنند. در این میان، تنها ماده‌ای که سخن از کرامت انسان به میان می‌آورد، ماده اول اعلامیه حقوق بشر است که تحت عنوان کرامت انسان (مسیح، هیوا، ۱۳۹۱، ص ۱۲) فهرست شده است. اما می‌دانیم که کرامت در اینجا معنایی جز حرمت نهادن به انسان در برابر بی‌حرمتی‌های ناشی از خشونت‌های سیاسی - اجتماعی، خصوصاً جنگ جهانی دوم در بر ندارد. بنابراین، این به دست می‌آید که اعلامیه جهانی حقوق بشر، ایده‌ای جز تلاش جمعی برای ارائه راه‌حل‌های کنترل خشونت نیست. حال، انتظار اینکه اعلامیه حقوق بشر در واکنش به پرسش از چیستی انسان سر برآورده باشد، دور از واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی و حتی حقوقی آن روزگار است و فوق‌العاده می‌تواند ما را در دام تحلیل‌های فلسفی و علمی از یک سازوکار جمعی گرفتار نماید. با این حال، پرسش‌هایی مبنی بر اینکه بنیان انسان چیست و خرد را چه کسی به او داده است، در زمان تصویب اعلامیه حقوق بشر وجود داشت و اکنون هم تنها مستمسک قابل تأملی برای بررسی چیستی انسان در اعلامیه حقوق بشر به حساب می‌آید.

هنگام تصویب اعلامیه حقوق بشر، مجادله اصلی این بود که استناد انسان و بشر و نیز حقوق آن به خدا و یا طبیعت مشخص نشده است، در حالی که این مسأله یک مقوله اساسی و بنیادی است. ماده نخست اعلامیه حقوق بشر که حاوی سخن از عقل و وجدان آدمی است، این پرسش را برانگیخت که چه کسی عقل و وجدان را به بشر داده است؟ پس از گفت‌وگوی جدی بر سر استناد انسان، عقل و وجدان او به خدا و یا طبیعت، به نتیجه‌ای جز این نرسیدند که مواد اعلامیه حقوق بشر فقط بیان‌کننده یک سلسله راه‌حل‌های بشری برای ختم فاجعه انسانی است، نه حاصل نگاه‌های عمیق فلسفی، علمی و حتی دینی. از این رو اینکه ریشه‌های مابعدالطبیعی انسان و حقوق مصوب آن به کجا برمی‌گردد و چه کسی عقل و وجدان را به انسان داده است، به صفت انسانی آن اکتفا گردید (گلن جاسون، ۱۳۷۷، ص ۷۱). نماینده هلند «دکتر. ی. هه. روائن» در مجمع عمومی اظهار تأسف کرد که در اعلامیه حقوق بشر به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. وی معتقد بود که سرچشمه تمام حقوق بشر، خداوند است و نادیده گرفتن این پیوند در حکم جدا کردن

گیاه از ریشه است (همو، ۱۳۷۷، ص ۶۳). اما واقعیت این است که هیچ‌یک از طرز نگاه‌های فلسفی یا علمی درباره انسان، خرد و حقوق آن کارگر نیفتاد. بلکه اعلامیه حقوق بشر با تمام محتوای راه‌حل گونه خود بر اساس رأی اکثریت به تصویب رسید، بدون اینکه نیم‌نگاهی به دیدگاه‌های فلسفی پیشین یا جدید داشته باشد.

اما درعین حال، صاحب‌نظرانی مانند «هانا آرنت» معتقد است که اعلامیه حقوق بشر برآمده از رأی اکثریت نشان‌دهنده اوج خودبنیادی بشر است که حتی خود را آشکارا در عرصه قانون و یا قواعد زندگی اجتماعی نیز نشان داد. بنا به گفته آرنت: «این اعلامیه به معنای نه چیزی بیش و نه چیزی کم‌تر از این امر بود که از آن‌پس، بشر (نه فرمان خدا یا سنن و قواعد تاریخ) را باید سرچشمه قانون دانست» (هانا آرنت، ۱۳۹۲، ص ۲۴۱). هرچند تفسیر آرنت با توجه به وضعیت کلی اعلامیه حقوق بشر - که حاصل دوره مدرن است - درست و به‌جاست، اما باید توجه داشت که مسأله خودبنیادی بشر با در نظر داشتن وضعیت کلی جامعه غرب یک امر استنباطی از مواد اعلامیه حقوق بشر است؛ وگرنه موارد مشخصی که حتی اشاره تلویحی در این باره داشته باشد وجود ندارد. دلیل این مدعا، مجادله‌های نفس‌گیر و آخرالامر پناه بردن به سازوکارهای بشری به‌عنوان یک توافق یا قرارداد جمعی است. بنابراین می‌توان گفت که اعلامیه حقوق بشر در واقع یک قرارداد است تا حاصل نظریه‌های عمیق فلسفی. به همین سبب می‌بینیم که اعلامیه حقوق بشر، جدا از ریشه‌های تاریخی نظریات فلسفی درباره انسان و فارغ از اینکه انسان چیست و چه جایگاه در عالم هستی دارد به‌وجود آمده است. بله، می‌توان از خودبنیادی بشر به‌عنوان بستر اصلی تفکر دوره مدرن یاد کرد. اما واقعیت این است که مسأله اصلی اعلامیه حقوق بشر، ارائه راه‌های برون‌رفت از فضای مرگبار خشونت و رسیدن به صلح، همدلی و هم‌گرایی عمومی است، نه بیان فلسفی از چیستی انسان یا حتی مسأله کرامت و آزادی.

### ۳. انسان در تفکر ملاصدرا

در این جا شاید این پرسش ذهن خواننده را به خود مشغول دارد که چرا بحث از چیستی انسان در اندیشه صدرالمতالیهین شیرازی اکنون و اینجا مطرح می‌شود، و فلسفه این انتخاب چیست؟ سیر مباحث از نگاه اندیشمندان غربی قدیم و جدید و اعلامیه حقوق بشر تا ملاصدرای شیرازی، فلسفه جز این ندارد که چیستی انسان را در اعلامیه حقوق بشر به دست دهد. از طرفی، به‌خوبی می‌دانیم که نگاه صدرالمতالیهین نسبت به مسئله یادشده خواهی‌نخواهی، یک نگاه انتقادی است و این، ایجاب می‌کند که پس از تعیین نوع تلقی آن‌ها از انسان آورده شود تا به‌خوبی بتواند چالش‌ها و نقاط ضعف دیدگاه‌های مقابل را نمایان کند.

حال قبل از ملاصدراى شیرازی، قرآن به‌عنوان مبدأ و منبع اصلی و اساسی جهان‌بینی اسلامی، انسان را خلیفه خدا معرفی کرده است. این نوع نگاه به انسان، بازتاب‌های فراوان و بعضاً متفاوتی در اندیشه‌های فلسفی و عرفانی اسلامی داشته است. نگاه خلافت‌اللهی به انسان (بقره ۲، ۳۰)، نشان‌دهنده ژرف‌ترین جهان‌بینی اسلامی در باب چیستی انسان است. مطابق این دیدگاه، ابن عربی بیان کرد: «انسان، عالم کبیر و عالم، انسان صغیر است» (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸). مبنای استدلال وی این است که انسان تجلی همه اسماء و حقایق عالم وجود است (همان‌جا)، و لذا همه‌چیز در انسان جمع می‌شوند. بازهم ایشان اظهار داشت که انسان «عین الحق» یا «انسان العین» است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶). مراد از انسان العین، قرب فرایضی است که انسان به‌عنوان کون جامع به‌مثابه مردمک چشم به خود چشم در ارتباط با مبدأ هستی در نظر گرفته می‌شود. در این منطق، انسان نه در وجه خود بنیاد، بلکه اصلاً سمع حق، بصر حق و ید حق تعالی قرار می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۸). معلوم است که انسان در این نگاه خدامحور، دارای ظرفیت‌های وجودی‌ای چون آینه تمام‌نمایی است که هم حق تعالی در آن تجلی می‌یابد و هم مراتب هستی بدون هیچ کم‌وکاستی در آن مشاهده می‌شود. واضح است که چنین تلقی‌ای از انسان، ناظر به تعریف منطقی آن مطرح نمی‌شود و همین‌طور بازگوکننده برتری بُعد روحانی، یعنی نفس بر بدن نیست. بلکه چیستی انسان را در اصل حقیقت و وجود در نظر می‌گیرد.

گذشته از این، حکمت متعالیه پرسش را یک گام عقب‌تر برده و می‌پرسد: اصلاً چرا انسان مستحق خلافت الهی است؟ انسان دارای چه ظرفیت‌های وجودی‌ای است که مستحق چنین مقامی می‌گردد؟ صدرالمতألّهین به‌خوبی این پرسش را با طرح جامعیت انسان نسبت به عالم هستی و نیز دارا بودن شریف‌ترین مرتبه وجودی یعنی عقل، پاسخ داد: «در انسان حقیقتی بسان فلک و حقیقتی بسان ملک وجود دارد که به همین سبب، هم دنیا و آخرت را می‌سازد و هم مستحق خلافت الهی می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶). وی در وصف جامعیت انسان آورده است: «ذات انسان معدن آثار همه موجودات و مجمع حقایق همه آنهاست؛ به‌گونه‌ای که قوای تمام موجودات در انسان جمع بوده و معانی همه عالم هستی در وجود او به ودیعه گذاشته شده است» (همان، ص ۱۳۷). با توجه به سخنان فوق، اولاً به‌دست می‌آید که انسان جامع‌کونین است و انسان با دارا بودن چنین ظرفیت «جامعیت وجودی» در اصل هستی تنها موجودی می‌ماند که مستحق خلافت الهی می‌گردد. ثانیاً مازاد بر کون جامع، انسان دارای شریف‌ترین و با فضیلت‌ترین امکان وجودی است که حتی موجب می‌شود بالاتر از فرشتگان قرار بگیرد. ملاصدرا در توصیف این ظرفیت انسان می‌آورد: «بهترین قوه‌ای که انسان به‌واسطه آن مستحق خلافت الهی می‌گردد، قوه عقلیه است و شریف‌ترین صفاتی که مایه برتری انسان از فرشتگان می‌گردد، علم و حکمت» (همان،

ص ۱۳۸) است. می‌دانیم که علم و حکمت در تفکر ملاصدرا، اولاً با وجود یکی است و ثانیاً در اصل حقیقت با جود واحد به وحدت حقیقی‌اند. از این‌رو، آن علم و حکمتی که موجب ارتقاء انسان تا درجه استحقاق خلافت می‌گردد، نشان از بالاترین مرتبه وجودی انسان دارد. حاصل اینکه: ملاصدرا بنیان فلسفی خلافت الهی بودن را دایر بر دو مسأله جامعیت وجودی و قوه تعقل می‌داند. در واقع، ویژگی‌های وجودی یادشده، حاکی از نحوه سهم داشتن انسان از هستی است که در عین وابستگی مطلق به مبدأ آفرینش امکان ترقی آن تا درجه خلافت الهی و تشبّه میسر می‌گردد.

این امکان (کون جامع به‌عنوان ملاک استحقاق خلافت (همو، ۱۳۷۸، ص ۶۵))، امتداد وجودی انسان را از طبیعت تا الوهیت می‌خواند. در واقع کون جامع یا جامعیت وجودی و قوه تعقل، دو وصف متعالی‌اند که متعالی‌ترین مرتبه وجودی انسان را بیان کرده و اصلی‌ترین معیارهای استحقاق خلافت الهی (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۶۵۸) را به نمایش می‌گذارند. حال کون جامع چیست، پاسخ آن در حلقه‌وار بودن هستی از نظر ملاصدرا و کلاً حکمت متعالیه نهفته است. در این تصویر، هستی دارای دو سر حلقه است که یک سر آن را عالم طبیعت و سر حلقه دیگر را عالم قدس و عالم اله تشکیل می‌دهد. در این میان، انسان با دارا بودن وصف جامعیت و شرافت وجودی قوه عقلیه، این دو سر حلقه را به هم پیوند می‌زند که به‌نوبه خود متعالی‌ترین بیان فلسفی از چیستی انسان است. بنا به تعبیر علامه طباطبایی، «انسان موجودی است که مُلک و ملکوت را به هم پیوند زده است. انسان یعنی پیوند مُلک و ملکوت» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). به یقین می‌دانیم که این تعریف، چیستی انسان را فراتر از تعریف منطقی آن به خوانش می‌گیرد و بالاصاله نظری به مباحث منطقی آن ندارد.

اکنون ساده‌ترین پاسخ پرسش از چیستی جامعیت انسان این است که انسان در کلیت نظام هستی یک‌روی به طبیعت - مجموعه عالم طبیعی - دارد و روی دیگر به عالم قدس و الوهیت. نقش میانجی انسان میان مبدأ هستی و طبیعت و واسطه بین نور و ظلمت، نشان از سنخیتی دارد که رابطه خاصی را با دو طرف حلقه هستی موجب می‌گردد. آنچه انسان را با طبیعت مرتبط می‌سازد، نشأه طبیعی یا بشری و ظاهری او از نظر تشابه وجه خلقی آن است. انسان در این نشأه، روح عالم، غرض و غایت طبیعت است که همانند رابطه قوه و فعل، عالم به سبب فعلیت انسان قوام می‌یابد. طبق نگرش حکمت متعالیه، «همه موجودات، اعم از بسائط و مرکبات آن در وجود انسان جمع هستند و همه برای انسان خلق شده‌اند: «لاجل الانسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۷۴). عبارت «لاجل الانسان» بیان صریح و روشن این نکته است که انسان به‌عنوان هدف و غایت همه موجودات، قطب عالم امکان است. بر مبنای این دیدگاه، همه حقایق عالم با طی سلوک فطری یا وجودی به انسان ختم می‌شود و از این طریق به مبدأ وجود وصل می‌گردد. انسان در عین اینکه

غایت عالم است، خودش هم برای رسیدن به غایت بالاتر در حال حرکت تا اتصال به ملاً اعلام است (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷) که در نهایت این دو سر حلقه را به هم متصل می‌کند. از سوی دیگر، انسان دارای وجه حقی شدیدتر از هستی مادون است که از این طریق با عالم اله مرتبط است. این ارتباط جدا از وجود عین الربطی انسان، در وحدت جمعیه انسان به عنوان ظل وحدت جمعیه الهیه قابل مشاهده است (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۶۳).

نگاه «ظل الهی» به انسان، معنای عین الربطی و فقر وجودی آن را در اصل هستی بازگو می‌نماید. هرچند در این نگرش، کل ماسوی‌الله فقر محض هستند، ولی انسان به دلیل جامعیت و نقش پیونددهندگی دو سر حلقه هستی، جایگاه ویژه‌ای نسبت به کل موجودات عالم دارد. این نسبت به گونه واقعی و درعین حال دارای رمز و رازی است که موجب می‌شود انسان مثل الهی لقب بگیرد. «مثل» الهی بودن یکی دیگر از ادبیات فاخری است که ملاصدرا از دریچه آن رابطه خدا و انسان را بیان می‌کند. وی انسان را در سه قلمرو ذات، صفت و فعل، مثل الهی می‌داند (همان‌جا). مثل بودن انسان در این سه قلمرو، تأکید مضاعف بر جامعیت انسان است که در تفکر حکمت متعالیه به نسخه مختصر و منتخب کتاب هستی تفسیر شده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۷۷).

انسان به مثابه نسخه منتخب یا زبده و فشرده کتاب هستی، قلیل اللفظ و کثیر المعنی است (همان‌جا). این کثرت، کثرت عددی نیست، بلکه ناظر به سعه وجودی انسان در امتداد عالم طبیعت تا عالم اله مطرح می‌شود. به بیان صدر المتألهین، «انسان صراط ممدود است» (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۸). این صراط به وسعت کل عالم هستی یا بین دو عالم مُلک و ملکوت، ممتد به امتداد وجودی است و در نهایت، مُلک را رها می‌کند و به ملکوت می‌پیوندد. مسلم است که این نحوه بودن، با ویژگی‌هایی مانند حیوان ناطق بیان نمی‌شود و یا همچون ظرفیتی در گزاره حیوان ناطق جای ندارد. به همین دلیل، تفاوت اساسی انسان و حیوان در تفکر ملاصدرا تنها زیر عنوان حیوان ناطق بیان نمی‌شود، بلکه با مشخص شدن چیستی آن در نظام عالم و با برخورداری انسان از جوهر ملکوتی معین می‌گردد. صدر المتألهین بیان می‌دارد: «بأن مرجع هذه الإدراکات الظاهرة و الباطنة الی جوهر ملکوتی، و هو عین هویة الانسان و شخصیته و به یتیم شخصیتها بما شخصیتها» (همو، ۱۳۷۸، ص ۷۸). در این عبارت، هیچ اشاره‌ای مبنی بر اینکه انسان حیوان ناطق است نشده است. دلیل آن هم این است که حقیقت انسان در اندیشه ملاصدرا فراتر از حیوان ناطق بیان می‌شود و آن اینکه انسان دو سر حلقه وصل هستی است. از این نظر، انسان هرچه در طی حرکت جوهری به سمت ملکوتی‌تر شدن پیش برود، شخصیت یا هویت وجودی او نمایان‌تر می‌شود. پس برخلاف تفکر خودبنیادی بشر، چیستی انسان در اندیشه صدر المتألهین این‌گونه مشخص می‌شود که انسان دو سر حلقه وصل هستی است.

#### ۴. تفاوت انسان و بشر

آنچه از مباحث گذشته به دست آمد این است که نادیده گرفتن ریشه‌های مابعدالطبیعی بشر و به جای آن اکتفا به خرد ابزاری خود آن از یک سو و عین تعلق دانستن انسان به مبدأ هستی از طرف دیگر، تفاوت انسان و بشر را به شکل اساسی و نگاه عمیق فلسفی به همراه دارد. در واقع، اصلی ترین چالش اعلامیه حقوق بشر در ارتباط با قرائت غالب آن از انسان، همین نگاه تمام عیار بشر مدارانه از انسان است. این مسأله که انسان، بشر تام و کامل در دنیای طبیعی است و هیچ امکانی برای ارتقای بیش از این ندارد، مهم ترین نقطه برخورد نقادانه اندیشه ملاصدراى شیرازی با تفکر سهل انگارانه مدافعان حقوق بشر است. حل مسأله چیستی انسان و مبدأ عقل و خرد آن توسط رأی اکثریت و سخن صریح کمیته تدوین اعلامیه مبنی بر صفت انسانی خرد و عقل انسان، معنایی جز تمام دانستن انسان به مثابه بشر مستقل و خودکفا ندارد. در حالی که ملاصدرا این وجه از انسان را نشأه ظاهر «بشر» و پوسته انسان حقیقی می داند؛ چون بشر از نگاه ملاصدرا، مرتبه‌ای از مراتب انسان است که ناظر به مرتبه طبیعت یا عقل هیولانی، عقل منفعل و مرتبه جسمانیت آن مطرح می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۰)، نه تمام حقیقت آن. انسان در مرتبه طبیعت یا همان بشر دارای حقیقتی به مثابه صورت حیوانیت و ماده ملائکه است که در نهایت این امکان وجود دارد که یا به صورت ملائک علویه ترقی معنوی یابد و یا به همان وجه حیوانیت باقی بماند (همو، ۱۳۶۳، ۵۳۷) و این کاملاً یک امر محتمل الوجود است. پس انسان به اعتبار حدوث نخست یا مرتبه ظاهر، بشر است که در حقیقت آغازگاه مهمی برای تحول تدریجی وجودی و خروج از قوه بشری تا رسیدن به مقام انسانی محسوب می شود. تطور از عقل بالقوه تا عقل بالفعل، ممکن است نحوه مساهمت انسان از هستی را به یکی از اشکال یا انواع کثیره‌ای مانند انسان، مَلک، شیطان و یا درنده ظهور و بروز دهد (همان جا). ملاصدرا معتقد است که انسان در مرتبه طبیعت «بشر بالفعل و انسان بالقوه» است و رجوع به قرآن مبنی بر اینکه بیان کرده بود «قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف (۱۸)، ۱۱۰) و نگفت «انا انسان مثلکم»، یکی از مؤیدات دینی این ایده است. مماثلت بین نبی ﷺ و سایر نفوس، فقط در نشئه طبیعت یا مقام بشری معنا می یابد (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). وگرنه روشن است که از حیث درجات معنوی، اصلاً چنین مساهمتی معنا ندارد.

در جای دیگر، صدرالمتألهین مراتب وجودی انسان را با مقیاس درجات قرآن می سنجد و بیان می دارد: «و بالجمله: ان للقرآن درجات و منازل کما للانسان، و ادنی مراتب القرآن و هو ما فی الجلد والغلاف کادنی مراتب الانسان و هو ما فی الالهة و البشرة، و للقرآن فی کل مرتبة و مقام حمله یحفظونه و یکتبونه و لایمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدودهم و نزاهتهم و

انسلاخهم عن مکانهم او امکانهم والقشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشری من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البیانية والاحکام العملية والسیاسية الشرعية، و اما روح القرآن و سره و لبه فلا يدركه الا اولوالالباب...» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۴۰). این عبارت به روشنی بیان می‌کند: همان‌گونه که قرآن دارای مراتب ظاهر و باطن است، انسان هم عینا از چنین مراتب و منازل برخوردار است. آنچه در مرتبه ظاهر می‌بینیم، بشر به منزله نازل‌ترین مقام انسان است؛ چنان‌چه کتاب منظوم بین دفتین هم اشاره به ظاهر قرآن دارد، نه باطن آن. اما ظاهر یا همان بشر، امکانی است که در صورت هماهنگی نظری و عملی آن با شریعت سیر تدریجی و تحول وجودی انسان را تا مرتبه تشبّه به اله و فنای ذاتی، صفاتی و افعالی میسر می‌سازد. مطابق نگاه فوق، تنها در صورت خروج تدریجی وجودی انسان از حالت بالقوه یا بشری تا رسیدن به مرتبه بالفعل کامل یا اتحاد با عقل فعال است که مقام راستین انسان رقم می‌خورد. بنابراین واژه بشر فقط بیان‌کننده قشر و ظاهر انسان است و هرگز ظرفیت حمل اشاره به مرتبه تشبّه یا فنای فی الله را ندارد. به دلیل اینکه انسان دارای درجات و مراتب وجودی متفاوت است، تعریف منطقی آنکه در بر گیرنده همه مراتب باشد، دور از ساحت بیان منطقی و ساختار گزاره حیوان ناطق باقی می‌ماند. از این رو به دست می‌آید که حیوان ناطق تنها بعد ظاهری (بشر) انسان را پوشش می‌دهد؛ زیرا بشر به عنوان قشر و ظاهر، ظلال و مثل انسان نفسی اخروی و انسان برزخی نیز ظلال و مثل انسان عقلی (همو، ۱۴۲۸، ج ۹، ص ۶۲) است. البته همه این مراتب، ظهورات حقیقت واحدند، نه حقایق متباین و متکثر به کثرت عددی. به گفته صدرالمتألهین، «اینها همه از مقامات نفس هستند. مقام عقل و قدس، مقام نفس و خیال و مقام حس و طبیعت» (همان، ص ۵۵) است. مقام حس از نظر سیر صعودی، شأن و یا رقیقه مقام خیال و خیال هم رقیقه مقام عقل است. اما رقیقه، پوچ و بیهوده نیست، بلکه دارای کمال وجودی به قدر سعه وجودی همان مرتبه است. مراتب از حیث کمالات وجودی تودرتو هستند. یعنی کمال مرتبه اعلا در مرتبه ادنی به طور ضعیف و کمال ادنی در مرتبه اعلا به صورت اعلا تری تحقق دارد (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸). مطابق این نگاه، تمام حواس و قوای ادراکی و تحریکی که در مرتبه بدن مادی وجود دارد، در مقام عقل بر وجه عقلی بدون هیچ اختلافی جوهری، وجود ندارد: «فالانسان العقلی روحانی و جمیع اعضائه عقلیه موجوده فی ذلک الانسان بوجود واحد الذات کثیره المعنی و حقیقه؛ فله وجه عقلی و بصر عقلی و سمع عقلی و جوارح عقلی کلها ففی موضع واحد لا اختلاف فیها» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۹، ص ۵۶). نفس در اندیشه ملاصدرا در حین اینکه ذاتا عاقله است، متخیله و حاسه هم هست (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۸). ولی همه آنها در مرتبه عقل که مقام جمع است، بر وجه عقلی خالی از نواقص مرتبه بشری وجود دارند.



درواقع نفس یا روح به تناسب آمادگی و پذیرش بدن مادی افاضه می‌گردد تا معلوم شود تدبیر و مدیریت بدن تحت نظارت نفس انجام می‌گیرد: «فالنطفة الإنسانية عند تمام الإستواء والاعتدال تستحق باستعدادها نفساً يدبرها، ويفيض عليها الروح البشرى من جود الجواد الحق الواهب لكل مستحق ما يستحقه...، هذا بحسب النشأة الأولى للإنسان، ولك أن تعلم منه ومما سيجىء، قياس النشأة الثانية للروح الإنسانية، فإنه عند تسوية صفات النفس و تعديل ملكاتها و أخلاقها فى أوان الأربعين، تستحق لفيضان الروح الإلهية الذى هو من أمر الله و كلمته، والروح الإلهية الأمرية غير الروح البشرية النفسانية». اما به لحاظ کمالات و درجات وجود، انسان و بشر غير همنند و هر کدام ناظر به دو مرتبه متفاوت مطرح می‌شوند، ولى نفس در عين حال که نورى از انوار خداوند است، در قفس بدن و قالب تاریک طبیعت، گیر افتاده است: «والنفس فى الحقيقة نور أنوارالله المعنوية، من الله مشرقها، ومغربها إلى هذا القالب المظلم و...» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۴).

حاصل بحث اینکه انسان و بشر گویای صریح مراتب یک حقیقت ممتد به امتداد وجودی تحت عنوان ظل و ذی ظل است که به نوبه خود بیان متعالی از انسان متعالی به حساب می‌آید: «واعلم ان القوى القائمة بالبدن و اعضائه و هو الانسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها، و هى الانسان النفسى الاخرى، و ذلك الانسان البرزخى بقواه و اعضائه النفسانية ظلال و مثل للانسان العقلى و جهاته و اعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي و اعضائه و هيئته ظلال و مثل مثل لما فى العقل الانسانى، اما ان قوى الانسان الطبيعي الذى بمنزلة قشر و غلاف للانسان الحيوانى...». قواى قائم به بدن، همان انسان طبیعی است که ظلال و مثل نفس است و نفس این قوا را تدبیر می‌کند. خود نفس در مرتبه خیال، همان انسان نفسیِ اخروی و انسان برزخی است که با تمام قوا و اعضای نفسانیه خودش، ظلال و مثل انسان عقلى است. پس بدن طبیعی از حیث مرتبه وجودی، ظلال ظلال و مثل مثل برای آن چیزی است که در مرتبه عقلى انسانی وجود دارد. اما قواى طبیعی که به منزله قشر و غلاف تحقق دارند، اینها قواى انسان حیوانى اند. عبارت فوق، همان گونه که تفاوت انسان و بشر را به صورت بسیار عمیق بیان می‌کند، اعلامیه حقوق بشر را هم در این زمینه به چالش می‌کشد و یا مشکلات اساسی آن را برجسته می‌سازد. اساسی‌ترین مشکلی که نگاه اعلامیه حقوق بشر و متصدیان تدوین این سند جهانی و نیز قرائت غالب و رایج امروز از بشر و حقوق آن مواجه‌اند، همین نگاه زیست‌شناختی به انسان به مثابه بشر است؛ نگاهی که انسان را به عنوان یک موجود کامل و تمام یافته در مقام بشر خلاصه می‌کنند. از منظر ملاصدراى شیرازی هرچه به این مسأله بیشتر تعمق شود، به همان اندازه مشکلات یا چالش‌های آن هم عمیق‌تر نمایان می‌شود؛ چون در این طرز تلقی، انسان در مقام بشر تمام ظرفیت‌های خود را تمام شده

می‌پندارند و در نتیجه همه روزنه‌های سیر صعودی را بر روی خود بسته می‌دانند. در اینجا بنیادی‌ترین چالشی که از سر غفلت دست‌اندرکاران اعلامیه حقوق بشر خودنمایی می‌کند، همین نگاه سطحی و زیست‌شناخت‌شناسانه به انسان است. در آغاز، مدافعان حقوق بشر کوشیدند تا مهم‌ترین معضل (یعنی خشونت) را مهار کنند. اما هرگز پیش‌بینی نکرده بودند که روزی بشر با چه خلأ معنوی‌ای مواجه خواهد شد و در صورت امکان بازگشت، چه هزینه‌های گزافی پرداخت خواهد کرد! اما ملاصدرای شیرازی چنین خوانشی را از انسان صرفاً درک قشرگرایانه از مرتبه ظاهری آن می‌داند. او معتقد است انسان در مرتبه بشر هنوز انسان بالقوه است که خود ابتدایی‌ترین آغازی برای ارتقای وجودی آن به سوی مراحل متعالی معنوی است. بدیهی است که استراتژی نخست چنین رویکردی، نه تنها جست‌وجوی راه‌های زندگی سعادت‌مندانه که اصلاً تشبّه به خداوند است، برخلاف آن اهدافی که در اعلامیه حقوق بشر تحت عنوان آزادی از سر میل طبیعی افراد دنبال می‌شود.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که می‌دانیم، اعلامیه جهانی حقوق بشر یکی از دست‌آوردهای مهم بشر مدرن امروز در یک جامعه پسااستنتی است و اهداف مهمی مانند صلح و هم‌گرایی اجتماعی را تعقیب می‌کند. اعلامیه حقوق بشر و بندهای به‌ظاهر حقوقی آن، رویکردها و نگرش‌های مختلف و قرائت‌های متعددی را به خود اختصاص داده است. اما کم‌تر کسی این پرسش را مطرح کرده است که خود بشر چیست و چه جایگاهی در این سند جهانی دارد؟ بنابراین مقاله حاضر کوشیده است تا صرف‌نظر از نقد دیدگاه‌ها و قرائت‌های موجود و همچنین بازخوانی مجدد از جزئیات مواد مندرج در اعلامیه حقوق بشر، پاسخ مناسب برای پرسش فوق جست‌وجو کند.

این مسأله که ابتدا تا خود انسان و حقیقت آن مشخص نشده باشد حقوق یا مطالبات اجتماعی سیاسی آن مشخص نمی‌شود، امر بسیار حیاتی است. انسان در دوره قبل از تجدد، جایگاه ممتازی در منظومه عالم هستی دارد. نگاه فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو که قائل بودند انسان زبده عالم هستی یا حیوان سیاسی است، بازگوکننده همین مهم است. اما در عصر جدید، انسان محور عالم و ارباب سرنوشت خویش تحت عنوان سوژه خودبنیاد تعریف شده است. اما اعلامیه حقوق بشر و متصدیان تدوین آن، انسان را فروتر از هر نگاهی فلسفی یا علمی دیگر تا حد مقام بشر یا موجود زیست‌شناختی تنزل داده است. اساسی‌ترین مشکل حاکم، بر نگاه اعلامیه حقوق بشر این است که هیچ تعریفی علمی یا فلسفی از انسان ندارد؛ زیرا بار سنگین خشونت و فجایع بشری ناشی از آن موجب شده است که پرسش از چیستی انسان از بنیان به فراموشی سپرده شود و یا به‌وسیله رأی

اکثریت، از اساس کنار گذاشته شود. از این رو مواد فهرست شده در اعلامیه حقوق بشر یا بندهای مصوب آن، حقایقی جز خواسته‌ای اجتماعی و سیاسی بشر مدرن را بازگو نمی‌کند. مشکل بنیادین نگرش مذکور، آن گونه که از متن اعلامیه حقوق بشر (مانند آزادی تغییر مذهب و آزادی ازدواج) برمی‌آید این است که پایه حقوق بشر میل یا خواست‌های طبیعی افراد از جایگاه شهروندی آنان است. همان طور که می‌دانیم، تمایلات طبیعی افراد سیالند نه ایستا. یعنی افراد در شرایط مختلف خواست‌های متفاوتی دارند که طبق استراتژی اعلامیه حقوق بشر باید به آنها پاسخ مثبت داده شود. از این جهت می‌بینیم که جامعه جهانی یا به طور خاص، مدافعان حقوق بشر با مطالبات جدیدی، به خصوص قانون هم جنس گرایی و آزادی‌های بی حد و حصر دیگر مواجه‌اند. این گونه خواست‌ها، سازمان حقوق بشری را بر سر دوراهی بسیار حساس و سرنوشت‌سازی قرار می‌دهند؛ چون آنها یا باید چنین مطالباتی را نادیده بگیرند که در این صورت حقوق بشر را نقض کرده‌اند و یا در برابر این همه خواسته‌ای مشروع و نامشروع تمکین کنند که خود بزرگ‌ترین چالش بشر امروز بر مبنای حمایت از حقوق بشر به حساب می‌آید. در نتیجه نوع نگاه به انسان، حتی نسبت به مطالبات اجتماعی آن هم بسیار تعیین‌کننده است که چگونه باید سمت و سو پیدا کند.

در مقابل، ملاصدرا انسان را خلیفه خدا، مثل الهی، حلقه وصل هستی به مبدأ آن و صراط ممدود می‌داند. صراط ممدود، بیانگر کیفیت سهم انسان از هستی است که انسان و بشر را دو گونه یا دو جلوه از یک حقیقت می‌داند. در این نگاه، انسان و بشر به ترتیب نمایانگر دو وجه حقی و خلقی یک حقیقت هستند، نه جدا از هم یا تمام شده در مقام بشر صرف. بشر از نظر ملاصدرا شیرازی، امکان بالفعل برای رسیدن به انسان بالقوه است. مطابق این مبنای، سفر از طبیعت یا ظاهر و یا همان بشر، به حقیقت یا باطن و یا همان انسان، جزو اساسی‌ترین نگرش فلسفی صدرالمতألهین است که زیر نام حرکت جوهری بیان می‌گردد. در این نگاه، انسان در مرتبه طبیعت، بشر بالفعل و انسان بالقوه است. مقام بشری امکانی است که تطور و جودی از این آغازگاه تا مرتبه متعالی انسان، یعنی تشبیه به حق متعال ارتقاء می‌یابد. بنابراین انسان در تفکر صدرالمতألهین دو سر حلقه وصل هستی با وصف عین الربط و جودی آن است؛ چیزی که نه تنها اعلامیه حقوق بشر، بلکه هر نوع تفکر خود بنیادگرایانه یا زیست‌شناخت‌شناسانه به انسان را با چالش‌های عمیق هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مواجه می‌سازد. به موجب این تعریف، دست کم انسان درمی‌یابد که مقام خلافت الهی یکی از مهم‌ترین امکان‌های وجودی آن است. در جانب دیگر، بشرمداری که اعلامیه حقوق بشر آشکارترین نماد عمومی آن به حساب می‌آید، انسان را فقط به زندگی عاری از آشوب اجتماعی دعوت می‌کند و فارغ از آن هیچ نگاه متعالی‌ای درباره انسان ندارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام، (ج ۳). چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. ارسطو (۱۳۸۶). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه و تمهید صلاح الدین سلجوقی. تهران: نشر عرفان.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی.
۵. آرت، هانا (۱۳۹۲). افول دولت - ملت و پایان حقوق بشر، قانون و خشونت. گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران. ترجمه جواد گنجی. چاپ سوم. تهران: رخداد نو.
۶. جان کورتی موری (۱۳۹۵). «انسان بی خدای عصر نوگرایی و عصر فرنوگرایی»، ارغنون: «مجموعه مقالات». ترجمه هدایت علوی تبار. ش (۱۱ و ۱۲). چاپ پنجم. ص ۴۰۱-۴۲۸.
۷. جانسون، گلن (۱۳۷۷). اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: دوستان.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تحریر ایقاز النائمین (ج ۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳). فلسفه و انسان معاصر. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و توسعه علوم انسانی.
۱۰. دکارت، رنه (۱۳۷۶). فلسفه دکارت. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. بی جا: انتشارات بین المللی الهدی.
۱۱. دولوز، ژیل (۱۳۸۸). تجربه گرایی و سوبژکتیویته. ترجمه عادل مشایخی. تهران: نشر نی.
۱۲. دولوز، ژیل (۱۳۸۴). فوکو. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده. چاپ دوم. تهران: هرمس.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الهیة فی اسرار العلوم الکیالیة. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة (ج ۱). تعلیق و تصحیح و تقدیم سید جلال الدین الآشتیانی. قم: مطبوعات دینی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). اجوبة المسائل. به تصحیح عبدالله شکبیا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۵، ۹). الطبعة الثانية. الطلیعة النور.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). سفرنامه سلوک. قم: مطبوعات دینی.
۲۲. فرد دالمایر، سیاست مدن و عمل (۱۳۸۷). ترجمه مصطفی یونسی. تهران: نشر پرسش.
۲۳. فردریک، کاپلستون (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (ج ۲). ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۴). سیر حکمت در اروپا. چاپ دوم. تهران: زوار.
۲۵. قیصری، داود (بی تا). شرح فصوص الحکم. به تحقیق حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۲۶. گادامر، هانس کئورگ (۱۳۸۲). مثال خیر در فلسفه افلاطونی و ارسطویی. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
۲۷. مارکوزه (۱۳۸۸). خرد و انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.
۲۸. مسیح، هیوا (۱۳۹۲). سی ماده جدید اعلامیه حقوق بشر. تهران: بوستان.
۲۹. هانس دیرکس (۱۳۸۴). انسان شناسی فلسفی. ترجمه محمدرضا بهشتی. چاپ دوم. تهران: هرمس.