

عقل سرخ و حق سبز انسان‌شناسی اشراقی و حق انسانی

عباس منوچهری*

چکیده

مقوله «حقوق بشر» در بر دارنده دو مفهوم محوری «انسان» و «حق» و رابطه بین آنها است. منتهی، این رابطه، متضمن تأملات فلسفی و تئوریک بسیار است. با نگاهی انتقادی به فهم غالب از این رابطه، و مشخصاً به «فردگرایی تملیکی»، این مقاله به فهم متفاوتی از این رابطه می‌پردازد، و با استفاده از دو استعاره «عقل سرخ» و «حق سبز»، مبانی یک نظریه «حداکثری» از حقوق بشر را مطرح می‌کند.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، حق سبز، حق انسانی، سهروردی، عقل سرخ.

مقدمه

تعبیر معاصر از حقوق بشر امتداد سنت «حقوق طبیعی» است. حقوق بشر اغلب برخاسته از سرشت انسان در نظر گرفته می‌شود. این که همه افراد بشر صرفاً با وجود داشتن خود دارای حقوق بشر هستند و این حقوق را نمی‌توان از آنها سلب کرد، امتداد حقوق طبیعی است. بنابراین، در سنت حقوق طبیعی بین «انسان» و «حق» ارتباط برقرار می‌شود و توجه و تأکید بر ارزش‌ها، امتیازات و آزادی‌هایی است که ملازم طبیعت آدمی است. در همین باره، در پاسخ به چالش‌های نظری و عملی مطرح شده در باره حقوق بشر، ژاک دانلی قائل به «طبیعت اخلاقی» انسان به عنوان منبع حقوق بشر است (Freeman, 1994: 50). مایکل فریدمن نیز حقوق بشر را مبتنی بر طبیعت انسانی می‌داند که «در بر گیرنده عناصر اخلاقی، تاریخی اجتماعی و طبیعی است» به تعبیر وی، طبیعت اخلاقی که زمینه‌ساز حقوق انسان است، یک انتخاب اجتماعی از این ممکنات و توان‌های انسانی است و حداقلی را که ما به خود اجازه نمی‌دهیم به پایین‌تر از آن تنزل کنیم، تصریح می‌کند (فریمن، ۱۳۸۰: ۵۱).

بدین ترتیب، دانلی و فریمن از رابطه «حقوق انسانی» با «کرامت ذاتی شخص انسان» سخن گفته‌اند. چنین رابطه‌ای مستلزم یک انسان‌شناسی است که متضمن «انسان اخلاقی» باشد. این‌گونه انسان‌شناسی را می‌توان در آرای سهروردی و هایدگر یافت. موضوع این مقاله عرضه نظریه‌ای درباره «حقوق بشر» مبتنی بر چنین انسان‌شناسی است. در این باره، دو استعاره «عقل سرخ» و «حق سبز» برای «انسان‌شناسی اخلاقی» و «حقوق انسانی» به کار رفته‌اند. در اینجا، ابتدا رابطه دو مفهوم «انسان» و «حق» در سیر اندیشه غرب بررسی می‌شود و آنگاه تعبیری از «انسان اخلاقی» بر اساس آرای سهروردی و هایدگر عرضه می‌شود. سپس، مقوله «حق سبز» چونان «حق انسانی» مطرح خواهد شد.

انسان و حق در سیر اندیشه غرب

سنت نظری درباره «حق»، از «حق طبیعی» آکویناس تا حق قراردادی روسو و حق اخلاقی کانت، همگی مبتنی بر تعبیر معینی از انسان تدوین شده‌اند. در سیر اندیشه

درباره مقوله حق، با انسان می‌توان به سه نوع رابطه اسنادی^۱، اعطائی^۲ و تملیکی^۳ اشاره کرد.

۱. حق «اسنادی» در عصر کلاسیک

از نظر متفکران یونانی آدمیان طبعاً موجوداتی اجتماعی به شمار می‌آیند. زندگی اجتماعی لازمه رشد آدمی است و زندگی مطلوب قابل تحقق به شمار می‌آید. آنها معتقد بودند که در طبیعت و در نهاد آدمی برخی اصول غیرتاریخی، تغییرناپذیر و عقلانی در زندگی اجتماعی وجود دارد که هنجارهای لازم برای خواست و اراده آدمی را فراهم می‌کند. متفکران یونانی این هنجارها را اخلاقاً الزام‌آور می‌دانستند و معتقد بودند که هر موجود عاقلی می‌تواند آنها را تشخیص دهد. (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۶۰)

از طرف دیگر، یونانیان از سه واژه برای مفهوم «حق» استفاده می‌کردند: orthos= درست، alethos= حقیقی، dixaios= بجا، مناسب، عادلانه. در این مفاهیم، «حق» به تعریف انسان وابسته نبود و این دو مقوله در یک شبکه مفهومی و سیستم فلسفی دارای معانی و تعابیری مستقل از یکدیگر بودند. در عصر کلاسیک، بین کیهان (kosmos) و فضیلت (arête) ارتباط برقرار بود و فضیلت انسانی همچون نمونه‌ای از کیهان یا در انطباق با آن ممکن دانسته می‌شد. در این نگرش، جبر و اختیار مورد سؤال نبود و طبیعت انسانی در صورت تعلیم یافتن در جامعه (Polis) می‌توانست راه به سوی سعادت ببرد. با ظهور فلسفه در یونان، درستی - نیکی هر چیز بنا به طبیعت آن تعیین شد و برخلاف تفکر پیشا فلسفی‌ها، که بنا به سنت نیاکان، «درست» را چونان راه درست زندگی می‌پذیرفت، اعتقاد بر این بود که هر چیزی بنا به طبیعت خود درست است. «راه درست (اودوس اورتوس) یعنی حق طبیعی، خوی طبیعی، یا درستی طبیعی» (Dumont, 1992:73). افلاطون در دیالوگ کریتون^۴ حق بودن را به معنای درست یا «عادلانه» بودن تعبیر کرده است: «آنچه ما باید در نظر بگیریم این است که چه نسبتی با درست و نادرست داریم» (Plato:30).

ارسطو نیز از حق، تعبیر اسنادی داشت و آن را به معنی درست، عادلانه یا حقیقی مطرح می‌کرد. وی زندگی نیکو را کمال طبیعت بشری، یعنی «حق طبیعی» یا «نیکوئی

1. Attributive.
2. Relegative.
3. Possessive.
4. Kriton.

طبیعی» بر می‌شمرد. زندگی که منطبق با طبیعت یا غایت^۱ آدمی است، همانا زندگی در خورِ تعالی و تقوا، یعنی زندگی نیک است، نه زندگی برای لذت و خوشی. بنابراین، آن‌گاه که بشر کاری را که شایسته ماهیت اوست انجام دهد موجودی نیک است. (NE 1134-6, Politics 1253-a) و از آنجا که تمایز تن و روان وجه ممیزه انسان نسبت به حیوان در زبان و خرد متجلی است، غایت بشر این است که با تعقل بزید و عمل کند. (اشتراوس: ۱۴۶) در این صورت انسان بر حق است.

ارسطو «طبیعت» را به معنای «نهاد ذاتی یک چیز یا گروهی از چیزها» می‌داند. وی تعبیری فرجامی^۲ از «طبیعت» داشت و «حق» را به عنوان درستی از منظری فرجامی می‌بیند. وی طبیعت را «روندی رشد یابنده و شکوفا می‌فهمید،... روندی که نیروی محرک و گرداننده آن چیزی است که رشد می‌کند و تکامل می‌یابد، یعنی به مرحله‌ای می‌رسد که از دوران جوانه بودن در خود نهفته داشته است. انطباق با طبیعت همان روند رفتن به سمت فرجام شکوفا است. به تعبیر ارسطو انسان در روابط سیاسی متکامل می‌شود و بهترین امکان را برای یک زندگی خوب و موفق به دست می‌آورد (هوفه، ۱۳۸۳: ۴۳).

بر این اساس، هر فرد، گروه یا وضعیتی ممکن است «حق» یا «ناحق» باشد. در این چارچوب، حق، یعنی درستی و درست بودن، یعنی به حق بودن، یعنی زندگی درست. بنابراین، در پارادایم نظری کلاسیک، «حق» با «انسان» رابطه اسنادی داشت، یعنی تعبیر «حق بودن» یا «حق نبودن» به انسان اطلاق می‌شد. لذا، نظم اجتماعی منطبق با نظم طبیعی و با خصوصیات ذاتی انسان، می‌توانست، فراتر از سنن دولت شهرها، مبنای آرمانی یا طبیعی برای قانون باشد. (Dumont, 1992:73)

رواقیون اندیشه یونانی «نظم و هماهنگی و هدفمندی ذاتی طبیعت» را پذیرفتند و با طرح مقوله «قانون طبیعی» به معنایی جدید، زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه جدیدی درباره رابطه «انسان» با «حق» شدند. آنچه به عنوان «قانون طبیعی» در سیر اندیشه غرب شناخته شده است، تعبیری است که رواقیون برای نخستین بار آن را عرضه کردند. یکی از نخستین تعاریف «قانون طبیعی» را که به دوران روم باستان باز می‌گردد

1. Telos.

2. Teleological.

اولپیان^۱ عرضه کرد. در این تعریف، «قانون طبیعی» چونان قانونی که طبیعت به همه حیوانات تعلیم داده است، تعبیر شد.^(۱)

۲. «حق اعطائی» در قرون وسطی

نخستین متفکران مسیحی بسیاری از اندیشه‌های رواقیون در باره «قانون طبیعی» را پذیرفتند. در سنت حقوق الهی و فطری هم بین این دو ارتباط برقرار می‌شود. در قرون وسطی، مقوله حق در آرای ویلیام اوکامی، جان سالیسبوری و توماس آکویناس با تعبیری اعطایی مطرح شد. بر خلاف آنکه عموماً به ویلیام اوکام، کشیش فرانسیسکن (قرن ۱۴) به عنوان آغازگر فهم مدرن از حق اشاره می‌شود، نکته مهم این است که وی در دم مالکیت، که پس از وی به عنوان یک حق با اصل اصالت فرد عجین شد، سخن گفته بود. وی در مقابل اصرار پاپ برای تملک‌داری به دست فرقه فرانسیسکن اصالت را به فرد کشیش داد و در این باره از نگرش نومیالیستی که اصالت را به جز در مقابل کل می‌داد بهره برد. اوکام در عین اصالت بخشیدن به فرد، مالکیت را به عنوان منشأ انحطاط انسان مورد دم جدی قراژ داد (Dumont, 1992: 65).

در آغاز مسیحیت آگوستین آن را به عنوان سرشت انسان چونان وضعیت اولیه‌ای که هر چیز به طبع خلقت الهی داشته است مطرح کرد. در قرن هفتم ایزیدور سویل^۲ سعی کرد مفهوم «قانون طبیعی» را تعریف کند، و در قرن دوازده (۱۱۴۰) گراتیان^۳ تعریف عامی از قانون طبیعی داد:

قانون طبیعی آن قانونی است که در عهد عتیق و عهد جدید آمده است و بر اساس آن هر کس ملزم است که آنچه را که بر خود نمی‌پسندد بر دیگران روا ندارد (Ullman, 1970: 173-177).

بنابراین، برای گراتیان، «قانون طبیعت» همان «قانون الهی» بود. وی بر این اساس، اشاره می‌کند که قانون طبیعی با خداوند با خلق موجود عاقل آغاز شد. مارتین، فیلسوف کاتولیک، معتقد بود که پیشینه اندیشه حقوق طبیعی را بایستی در اصول اولیه مسیحیت جست‌وجو کرد. به نظر وی، «قانون طبیعی با حقوق و تکالیفی سر و کار دارد که برخاسته از اصول اولیه اجتناب از عمل بد و انجام عمل نیک است» (وینسنت،

1. Ulpian.

2. Isidore of Seville.

3. Gratian.

۱۳۷۱: ۱۶۳). سپس، توماس آکویناس، مفهوم قانون طبیعی عقلانی را مکمل قانون ناشی از وحی دانست و آن را جزئی از ذات تعلیمات کلیسا تلقی کرد. به گفته وی، «قانون طبیعی چیزی کمتر از مشارکت مخلوق عاقل در قانون ازلی نیست». بدین سان، «قانون طبیعی، به عنوان نظام عقلایی جهان و از جمله دولت تلقی شد که هدفش تأمین خیر و صلاح عمومی بود» (Ullman, 1970: 181).

۳. فرد مالک و حقوق بشر

در عصر مدرن تعبیر جدیدی از قانون طبیعی و تعریف جدیدی از انسان عرضه شد و نهایتاً در چارچوب «حق طبیعی»، «حق» و «انسان» متعلق یکدیگر شدند. بر خلاف اندیشه پیشا - مدرن که کل اجتماعی را مقدم بر فرد می‌انگاشت، این بار «فرد» اساس شکل‌گیری جمع به حساب آمد. تحول پارادایمی مدرن در تعریف انسان با هابز شروع شد. وی از نومی‌نالیسم و اتمیسم برای عرضه نظریه فردگرایانه خود در باب حق استفاده کرد. به نظر وی، «آنچه بیشتر اوقات، بر بیشترین تعداد از افراد بشر تسلط بیشتری دارد، عقل نیست، عاطفه است» (اشتراوس: ۲۰۱).

برای مدرن‌ها، تحت تأثیر مسیحیان و رواقیون، قانون طبیعی، بر خلاف قانون وضعی، در برگیرنده موجودات اجتماعی نیست، بلکه افراد را در بر می‌گیرد. نخستین تعبیر مدرن قانون طبیعی و رابطه آن با انسان را هابز عرضه کرد. به نظر وی، «مبانی قانون طبیعی را باید در خاستگاه‌های بشر یعنی در نخستین طبیعت^۱، یا، دقیق‌تر...، در طبیعت آغاز کار^۲ یافت» (همان: ۲۰۰).

پس از هابز، «قانون طبیعی» را با معنایی جدید در مفهوم «وضع طبیعی» مطرح کرد. در قرن هفدهم در آثار لاک و دیگران «حقوق طبیعی» منتج از «قانون طبیعی» منشأ اعمال محدودیت‌های اخلاقی بر افراد و حکومت‌ها شد. (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۶۴) با اتکاء به تعبیر جدید از «قانون طبیعی»، مقوله «حق» به معنایی کاملاً جدید، یعنی به معنای «تملیکی» مطرح شد، طبق این تعبیر جدید، «حق» متعلق به انسان، و آدمی، بنا به قانون طبیعت «صاحب حق» شناخت. لاک مشخصاً تعبیری دینی از طبیعت داشت که بیش از هر چیز به معنای فطرت و مخلوق خداوند انگاشته می‌شد. بر همین اساس وی آدمی را در وضع طبیعی تابع خصوصیات^۳ی که متکی بر فطرت اوست می‌دانست.

1. Pirma nature.

2. Primum nature.

بر همین اساس او «حق طبیعی» را امتداد فطرت انسانی که توسط خداوند در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده تعبیر می‌کند. لاک معتقد بود که همه افراد بشر در سرشت یکسان‌اند، و در قوه‌ها و قدرت‌های یکسان سهیم‌اند. وی بین خداوند، طبیعت، عقل فردی، قانون و تملک و حق بدینسان ارتباط برقرار می‌کند که:

خداوند میل قوی‌ای را برای حفظ زندگی و وجود داده است. ... عقل چونان صدای خداوند به ما می‌آموزد که این میل طبیعی را حفظ کنیم (Locke, 1965:86).
جان لاک تعریف معینی از حق عرضه نکرده است، اما نزد وی، هدف از تأسیس حکومت حفظ حقوقی چون حق زندگی، آزادی و مالکیت بود. به نظر وی، «این حقوق، حقوق فردی، ماقبل اجتماعی و خاص آدمیان است»، و «کسب، ترک، انتقال و سلب آنها ممکن نیست» (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۶۴).

منتهی، لاک بر خلاف دیدگاه قرون وسطی، مفهوم حق را در عین فطری بودن طبیعت آدمی، در «تملک» می‌دید.^(۲)

ما حق استفاده از موجودات زمینی را که لازم و مفید هستند برای وجودمان داریم. ... قانون طبیعت، صلح و حفظ همه نوع بشر را اراده کرده است. کودکان ... میل به داشتن چیزها برای خود دارند، آنها دارایی و تملک دارند، از قدرتی که این به آنها می‌دهد و از حقی که دارند در استفاده از آنها خوشحال‌اند... (حق از بین بردن) ... هر چیزی با استفاده کردن آن چونان بارزترین دارایی که انسان می‌تواند داشته باشد است^(۳) (Locke, 1965:39/41- 48, 85).

بدین ترتیب، در دستگاه نظری مدرن واژه «حق» جایی را که «فضیلت» در دستگاه نظری کلاسیک - پیشامدرن داشت، پیدا کرد. شخص، خانواده، اقتصاد... با حق داشتن مشخص شدند و بنیان زندگی جمعی با ابتناء به آن ساخته شد. لاک واضح‌تر از همه با «دارایی» چونان حق حیات و حق تملک آدمی یا حوزه شخصی خصوصی را مشخص کرد و دولت مدرن یا نظام سیاسی مدرن را در جهت حفظ این حقوق، سامان نظری داد.

در بطن رابطه تملیکی بین «انسان» و «حق»، رابطه وثیقی نیز بین مفهوم «حق» از یکسو و دو مقوله «قدرت» و «آزادی» برقرار شد. به عبارت دیگر، پیوند بین انسان چونان فرد مالک و حق، چونان آنچه متعلق به اوست با دو مقوله «قدرت» و «آزادی» قوام یافت. بدین ترتیب، در اندیشه مدرن، حق، قدرت، آزادی و تملک با یکدیگر عجین شدند. پیوند نظری بین حق و قدرت فردی به وضوح در آرای پوفندورف، اسپینوزا و

لاک بیان شد. به تعبیر پوفندورف: «حق» و «سلطه» یک چیزند، با این تفاوت که سلطه صرفاً به تصرف و استیلا صرف دلالت دارد و حال آنکه حق متضمن معنی مشروعیت است و باید از طریقی قانونی حاصل شده باشد (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۹۸).

این رابطه مفهومی در آرای اسپینوزا برجسته‌تر شد. در تعبیر وی حق چیزی نیست جز قدرت و توانایی، و «حق طبیعی» عین ضرورتی است که قدرت بر حسب آن کم یا زیاد می‌شود. بنابراین، حق طبیعی هر انسان حاصل قدرت اوست، به گفته وی: اساس فضیلت عبارت است از کوشش برای حفظ وجود خود. انسان هر چه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی وجود خود، بکوشد و بیشتر بر این کار توانا باشد به همان اندازه بیشتر فضیلت دارد ... حق هر شخص به وسیله فضیلت یا قدرت او تعریف می‌شود (همان: ۱۲۸).

لاک نیز بین «حق» و «قدرت» رابطه روشنی برقرار می‌کند:

همه افراد بشر در طبیعت عمومی، قوه‌ها و قدرت‌های یکسان هستند و باید در حقوق امتیازات عمومی شریک باشند (1965:67).

ارتباط بین «حق» با «آزادی» بیش از همه در استدلال‌های فلسفی کانت و هگل مدون شد. کانت در توضیح تمایز میان عالم اندیشه و عالم اراده، اندیشه انسان را عامل مدرکات و نظم آنها می‌شناسد، اما، معتقد است اراده انسان وی را قادر می‌سازد که هدف خود را برگزیند و مسیر امور را تغییر دهد. از نظر کانت، انسان، و کلاً هر موجود عاقلی، چونان یک غایت فی نفسه وجود دارد. از طرف دیگر، وی در فلسفه اخلاق خود محوریت را به اراده فردی می‌دهد و آزادی را چونان یک دارایی که متعلق به علیت اراده است می‌شناسد. وی این ویژگی را از جمله «قوانین اختیار» در مقابل «قوانین طبیعی»، نامیده است و «حق» را این گونه تعریف می‌کند:

حق عبارت است از هر عملی که یا بنا بر مبنای خرد و یا طبق قانون کلی، اختیار گزینش هر فرد با اختیار هر فرد دیگری هماهنگ باشد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲-۲۷).

انسان و حق در اندیشه مدرن متاخر و معاصر

تعابیر مدرن اما، در عین اثرگذاری آشکار، مورد نقد جدی نیز واقع شدند.^(۴) نقد روسو به «فرد تملک‌گرا» از جمله اولین چالش‌هایی بوده است که در مقابل تعبیر اصالت

فرد قرار گرفت. اگر چه این نقد در مسیر خاصی به نقد مارکسیستی از فردگرایی و نظریه حق مبتنی بر آن منتهی شد. روسو بین «حق مالکیت»، که از محورهای نظریه فردگرایانه «حق» بود، از یکسو، و حق حیات و آزادی، از سوی دیگر، تمایز جدی می‌گذارد:

حق مالکیت صرفاً مولود توافق و وضع بشری است و به همین دلیل هر کسی می‌تواند با مایملک خود هر چه می‌خواهد انجام دهد. اما در مورد موهبت‌های اصلی طبیعت، یعنی حیات و آزادی موضوع فرق می‌کند (Roussau, 1964: 141-142).

هگل نیز در عین حفظ میراث فکری کانت در دستگاه نظری-فلسفی خود، معتقد بود که جامعه مدنی و دولت محدودشدن آزادی طبیعی ما را ایجاب می‌کنند. وی از «طبیعی» در مقابل «معنوی» و «اجتماعی» استفاده می‌کند. هگل با این تعبیر که «حق طبیعی» (یا قانون طبیعی) به «وضع طبیعی» مربوط می‌شود (Naturzustand)، وضع طبیعی وضع خطا است (Unrechts) و حق و حقوق در جامعه محقق می‌شود. اما حق طبیعی نه به معنی بالا، بلکه به معنی اجتماعی، بر شخصیت آزاد مبتنی است. بر خلاف لاک و کانت، هگل وظیفه دولت را حمایت از حق (به مالکیت) نمی‌دانست. اما، حق دولت در نقض حق صوری یا نفی آنها محدود است. در قلمرو حق صوری، دارا بودن حق هیچ تکلیفی ایجاد نمی‌کند مگر اینکه احترام به حقوق دیگران را. در حالیکه در زندگی اخلاقی، هر کس فقط تا جائیکه تکلیفی دارد حقوق دارد (Inwood, 1993:89).

هگل تأکید می‌کند که عقلانیت ماهیتاً بین الاذهانی و اجتماعی است. وی در آخرین پاراگراف بخش مربوط به اراده آزاد استدلال می‌کند که افراد از توانایی‌های خلاقه خود برای تعیین اعمال خویش آگاه می‌شوند. افراد بر خواست‌ها و انگیزه‌های متنوع خود اعمال سلطه می‌کنند و آنها را در درون غایات و اهداف خاصی سازمان می‌دهند. هگل بر آن است که اگر فرد صرفاً به دنبال غایات کاملاً فردی خود می‌بود، جهان اجتماعی در نتیجه غلبه هوی و هوس از هم پاشیده می‌شد. وی در اینجا نه از هم‌رنگی و تطابق کامل با غایات از پیش تعیین شده و نه از ضرورت ترک اهداف خصوصی بی‌زبان دفاع می‌کند. با این حال استدلال می‌کند که باید غایات ارزشی مورد توافقی وجود داشته باشند که زندگی اجتماعی براساس آنها استوار شود. برای مثال می‌توان از اصل احترام به اشخاص و حقوق ایشان در خصوص رشد نفسانی یاد کرد. آزادی انضمامی وقتی وجود دارد که افراد از طریق چنین هنجارهای اجتماعی و عامی بر امیال و انگیزه‌های

خود نظارت کنند. افراد باید حقوق دیگران نسبت به رشد و تعالی خود خواسته ایشان را تصدیق کنند تا حقوق مشابه خود آنها نیز شناسایی شود. این استدلال متضمن حرکتی به سوی مفهوم مثبت آزادی است که می‌توان آن را به عنوان حق فرد نسبت به تعیین اعمال خویش در درون چارچوب هنجارهای اجتماعی تعریف کرد. علائق و منافع فردی نبود نمی‌شوند، بلکه در درون چارچوب جهان اجتماعی که تابع قواعد و هنجارهاست، قرار می‌گیرند. خصلت دلبخواهانه اراده فردی تحت انضباط چیزی قرار می‌گیرد که هگل آن را مقوله کلی انضمامی قواعد اجتماعی می‌نامد. این قواعد اجتماعی متضمن عقلانیت‌اند. عقلانیت چیزی نیست که فرد آن را ایجاد کند، بلکه به عنوان عملکرد یا هنجار عقلانی از جهان اجتماعی استنتاج می‌شود.

هگل بدینسان نظرگاه «آزادی مثبت» را می‌پذیرد و استدلال می‌کند که اراده آزاد مبتنی بر امر اراده شده است. باید میان «موضوعات اراده» یعنی علائق و منافع فردی و «موضوعات عقل» یعنی قواعد و هنجارهای اجتماعی سازشی حاصل شود؟ (وینسنت: ۱۳۷۱). وی با وجه تملیکی دادن به حق، وجه مدرن و فردی را حفظ کرد. او حق را چونان تجسم بلاواسطه آزادی، در تملک یافت، و مقولات آزادی، هویت فردی، قدرت و تملک را با آن پیوند زد:

چونان یک اراده آزاد من در آنچه مالکم موضوع خویشم و لذا، برای نخستین بار، یک اراده واقعی‌ام. این همان وجهی است که مشتمل بر مقوله دارایی است (Hegel, Para, 45). در امتداد سنت فکری روسو و هگل، هابرماس به سوژه محوری مدرن به عنوان خطای نظری بنیادین اشاره می‌کند. از نظر وی، مفهوم فردیت^۱ که از مفهوم atonom یونانی شکل گرفت دارای دو وجه هستی‌شناسانه و منطقی است، اما دچار پارادوکس بنیادین نیز هست. به نظر هابرماس، آرای فیخته به خوبی بیانگر این نکته است، به این معنا که ego یا سوژه همیشه به «دیگری» نیازمند است. از نظر هابرماس، سوژه محوری کانت نیز دارای مشکل مشابهی است. کانت می‌دید که حق انسان منفرد (single) باید به نظام حقوق متحول و متمایز شود تا از طریق آن هم آزادی هر عضو جامعه به عنوان یک انسان، و هم برابری هر عضو با دیگری، به عنوان یک سوژه شکلی عینی به خود بگیرد (Habermas: 103). اما: هسته اصلی نظام حقوقی مدرن را حقوق فرد می‌سازد. گشوده شدن فضای قضائی

1. Individuality.

برای دنبال کردن ترجیحات شخصی باعث می‌شود که حقوق فردی به شیوه‌ای کاملاً خط‌کشی شده شخص صاحب حق را از الزامات احکام اخلاقی یا احکام دیگر آزاد سازد. هابرماس، جهانی شدن و آینده دموکراسی، ص: ۱۶۵. اما ... فقط به دوش شرط سوزده‌های وضع طبیعی هابز به انتقال از وضع جنگ دائم به همکاری در لوای قانونی که از آنها می‌خواهد بخشی از آزادی خود را کنار بگذارند حاضر و ترغیب می‌شوند:

۱. از یکسو طرفین قادر به فهم اینکه رابطه اجتماعی مبتنی بر اصل تعامل به چه معناست باشند (Ibid:91).

۲. شرکت‌کنندگان در قرارداد اجتماعی باید قادر باشند به شکل دیگری هم از آزادی طبیعی خود بگذرند، آنها باید قادر به پذیرفتن نگرش اجتماعی «اول شخص جمع» (که هابز در نظریه خود دارد اما از آنها سلب کرده است، باشند). اما، ایراد هابز این است که یک نظام سامان یافته خودگرا^۱ را بر اساس صرف منافع آگاه هر فرد می‌گذارد (Ibid:92).

تغییر پارادایمی در نظریه حق

مفهوم مدرن حق در سیر تاریخی خود از «حقوق بشر» به «حقوق مدنی» و سپس به «حقوق اجتماعی» رسیده است. «حقوق بشر»، به همراه تحولات سیاسی - اجتماعی در اروپای مدرن وارد عرصه نظر و عمل شد. اما، در حال حاضر در هر دو عرصه دچار چالش‌های جدی نظری و عملی شده است. از طرف دیگر، در چارچوب جامعه مدنی مدرن، قدرت طبقات دارای مالکیت حفظ و تعمیق شده است و به آنها امکان استیلا بر مردم و زندگی روزمره آنها بخشیده است. بین برابری در عرصه سیاسی و عرصه مدنی رابطه یک به یک وجود ندارد و افراد عملاً نابرابرند. در نهایت امر، حقوق مدنی زمینه تأمین خواسته‌های طبقات مسلط بوده است (چاندوک، ۱۳۷۷: ۱۹۶).

حقوق اجتماعی نیز، هر چند با مطیع ساختن ساختار بازار با اصل عدالت اجتماعی منطبق قرارداد وارونه شده است و گروه‌های به حاشیه رانده اجازه یافته‌اند برای برخورداری از منافع منزلت و امتیازات شهروندی مبارزه کنند، در نهایت این حقوق در تصاحب و دخالت دولت فرار گرفته است (همان: ۱۹۸).

با توجه به نقصان‌های عملی این رهیافت‌ها، اکنون حقوق انسانی (یا حقوق مردم یا حقوق رهایی‌بخش) مطرح شده است. اکنون سخن از «حقوق انسانی» و «حقوق

1. Egoism.

اخلاقی» به میان آمده است. بحث نظری درباره حقوق بشر در بنیادی ترین وجه خود مستلزم توجه به «سرشت انسان» بوده است و اکنون نیز پرسش این است که مبنای انسان شناسانه «حقوق انسانی» چیست.

در پاسخ به چالش‌های نظری و عملی مطرح شده در باره حقوق بشر، ژاک دانلی مقوله «انسان اخلاقی» را مطرح کرده است (Freeman:50). به تعبیر وی، منبع حقوق بشر «طبیعت اخلاقی» انسان است. حقوق انسانی نه فقط برای زندگی و حیات بشر، بلکه برای حیات با عزت و شرف لازم‌اند... حقوق بشر از شرافت ذاتی فرد انسانی نشئت می‌گیرد. طبیعت انسانی که مبنای حقوق بشر قرار گرفته است، یک فرض اخلاقی است. یعنی، یک شرح و وصف اخلاقی از توان و استعداد بشری است.^(۵) طبیعت اخلاقی که زمینه‌ساز حقوق انسان است، یک انتخاب اجتماعی از این ممکنات و توان‌های انسانی است و حداقلی را که ما به خود اجازه نمی‌دهیم به پایین‌تر از آن تنزل کنیم، تصریح می‌کند. دانلی می‌افزاید، بستر و زمینه حقوق بشر مفهومی از طبیعت انسانی است که بر کرامت و ارزش ذاتی شخص انسانی مبتنی است. این فرض یک امکان اجتماعی بوده است و یک محاسبه و تبیین ذاتی خاص از حداقل نیازمندی‌های یک حیات شرافتمندانه است. بدین‌سان، دانلی در عین اینکه مفهوم حقوق بشر را بر یک موضع اخلاقی از کرامت ذاتی شخص انسان بنا می‌کند، از عرضه و تبیین هر گونه وصف از طبیعت انسانی خودداری می‌ورزد.

انسان‌شناسی اشراقی و حق سبز

به تعبیر ژاک دانلی، «حقوق انسانی نه فقط برای زندگی و حیات بشر، بلکه برای حیات با عزت و شرف لازم‌اند. حقوق بشر از شرافت ذاتی فرد انسانی سرچشمه می‌گیرد» و طبیعت انسانی که مبنای حقوق بشر قرار گرفته است، یک فرض اخلاقی است. یعنی، «یک شرح و وصف اخلاقی از توان و استعداد بشری است.» دانلی می‌افزاید، بستر و زمینه حقوق بشر مفهومی از طبیعت انسانی است که بر کرامت و ارزش ذاتی شخص انسانی مبتنی است. این فرض یک امکان اجتماعی بوده است و یک محاسبه و تبیین ذاتی خاص از حداقل نیازمندی‌های یک حیات شرافتمندانه است (فریمن، ۵۰). فریدمن نیز حقوق بشر را بیانگر «یک انتخاب اجتماعی» از یک تصویر و پندار

اخلاقی ویژه از توانائی‌های انسان «می‌داند. به تعبیر وی، چنین انتخابی مبتنی» بر تعبیری از حداقل‌های ضروری یک زندگی شرافتمندانه است (فریمن: ۵۱).

مفهوم انسان اخلاقی و حق انسانی نسبتی متفاوت از رابطه اسنادی و تملیکی بین انسان و حق برقرار می‌کنند. چنین رابطه‌ای می‌تواند مبتنی بر انسان‌شناسی اشراقی برقرار شود. انسان‌شناسی اشراقی تعبیر مدرن از انسان را تعبیری تقلیلی می‌داند و با تعبیر متفاوتی از انسان می‌تواند تمهیدگر «حق انسانی» با مشخصه‌هایی متفاوت از تعبیر مدرن «حق» می‌شود.

فردیت، اراده‌ورزی، غلبه بر چیزها، میل به تملک... هر یک به گونه‌ای انسان را به وجوه خاصی از وی، که ضرورتاً شاخص وجودی او نیستند، تقلیل داده است. لذا، نظریه‌های حق مبتنی بر چنین نگرشی نمی‌توانند فارغ از همین تقلیل‌گرائی^۱ باشند. در نتیجه، حقوق متصوره برای انسان مدرن، در عین ضروری (طبیعی، عقلایی، مطلوب) بودن، حداقل حقوق انسانی است.

انسان‌شناسی اشراقی معنای وجودی آدمی را در دستیابی به مقامی در عالم می‌بیند که متضمن رهائی اوست. این تعبیر با تعبیر انسان‌شناسانه ایده آلیسم آلمانی که رهائی و خود آگاهی آدمی را غایت تاریخ می‌بیند مشابهت دارد. انسان‌شناسی اشراقی، انسان را در تحول‌پذیری، تعالی‌پذیری، و تحقق وجودی و کمال‌یابی می‌داند. اما، برخلاف انسان‌شناسی ایده‌آلیستی، فردگرا نیست. مارتین هایدگر با استفاده از دو مفهوم نور طبیعی^۲ و بروز^۳ تعبیری اشراقی درباره انسان عرضه کرده است. چنین تعبیری، پیش از هایدگر در آرای اشراقی سهروردی با بیانی سمبلیک در دو مقوله عقل سرخ و پرواز آمده است. با توجه به تشابهات بین این دو نوع انسان‌شناسی و تضمیناتی که برای مفهوم «حق» در بر دارند، شاید بتوان «با استفاده از استعاره «سبز»، از مفهوم «حق سبز» به معنی «حقوق انسانی» سخن گفت. محور بحث «حق سبز» این است که در بطن حیات بشر در طول تاریخ، سلطه به صور گوناگون اعمال شده است، و تا زمانی که سلطه ورزی خصلت حاکم بر روابط میان آدمیان است «زندگی انسانی» ناممکن است. «حق سبز» امکان زندگی فارغ از سلطه میان آدمیان را بیان می‌کند. در اینجا، پس از بررسی رابطه

1. Reductionism.
2. Lumen naturale.
3. Entschlossenheit.

تعبیر مدرن انسان‌شناسانه با مقوله حق، مفهوم حق «سبز» به عنوان «حقوق انسانی» با ابتناء به انسان‌شناسی اشراقی سهروردی و انسان‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر مطرح شده است.

۱. انسان چونان «عقل سرخ»

سهروردی در انسان‌شناسی اشراقی خود، از استعاره «عقل سرخ» به عنوان تمثیلی برای «انسان» استفاده کرده است. وی قائل به سه عنصر در آدمی است: یکی روح یا نفس ناطقه که کلمه منور قدسی و ملکوتی است. دوم، جسم و جسد آدمی که هیولایی و ظلمانی است، و سوم روح حیوانی که حد فاصل این دو است و حکم واسطه در تأثیر این دو بر یکدیگر را بر عهده دارد. روح یا نفس ناطقه از طریق همین روح حیوانی است که در ملک تن تصرف میکند. این روح، در همه جانوران وجود دارد آن نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی، و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمده و به خدا نیز باز می‌گردد (عباسی‌داکانی، ۱۳۸۰: ۱۷۹). سهروردی قلب را همان نفس و روح می‌داند:

... قلب را نفس ناطقه انسانی خوانند ... و آن در تن آدمی نیست بلکه نظری از آن او به تن آدمی است و نظری به عالم ملکوت و او را روح هم خوانند و به زبان پارسی روان گویند و حکما نفس خوانند (همان: ۱۷۹).

به تعبیر وی، عقل امتداد یک خصلت خدایی است که انسان می‌تواند آن را در عین زمینی بودن به تناسب ظرفیت خویش کسب نماید.^(۶) طبق این تعبیر، انسان موجود مادی و زمینی صرف نیست، بلکه امتدادی وجودی است که از ازل تا ابد کشیده شده و امتداد یافته است. روح در سفر خود از ماوراء به دنیا تنها نیست، بلکه عقل نظری نیز او را همراهی می‌کند (همان: ۱۲۱). حقیقت روح انسانی، نوری مجرد است. نوری از انوار خداوند که ادراک کننده خویشتن خویش است. نوری محض که تنها تفاوت آن با انوار مقدس در دوری یا نزدیکی به نورالانوار یا نور مطلق یا خداست (همان: ۱۶۷). طبق این تعبیر، تاریخ بشر، تاریخ احساس غربت یا جدائی او از اصل خویش است. تجلیات گوناگون این احساس جدایی را می‌توان در تمامی ادیان و فرهنگ‌ها دید. تنها در دوره پس از رنسانس انسان غم غربت را از یاد برده و سپس در عصر مدرن آن را با درد تنهایی تعویض کرده است. سهروردی به تبع ارسطو، معتقد است که برای شناختن هر چیز شخص اول باید

«خود» را بشناسد ... در سطح عملی، «من» منبع تمام امیال والاست که در حجاب و سوسه‌های بعد برزخی انسان پوشیده شده است. در سطحی نظری، «من» سرچشمه معرفت‌شناسی اشراقی به شمار می‌آورد (همان: ۱۰۳). از نظر او همه موجودات بالطبع طالب کمالند، و این است دلیل «میل حیوانات به نور» (سهروردی: ۱۳۸۰: ۱۸۲/۳).

سهروردی، شاخص وجودی انسان را نسبت هستی‌شناسانه وی با خداوند می‌داند. در این تعبیر ثبوت هستی شناسانه بین خداوند و مخلوقات نفی می‌شود و هر چیز به میزان نوری که از خداوند - نورالانور - کسب نماید وجود دارد. به تعبیر سهروردی، به تعبیر سهروردی، روح انسانی در جریان هبوط بالهای خود را از دست می‌دهد و تا رویش بالها دیگر ناچار به سکونت در ربع مسکون فراق است (همان، ۱۳۱). در بینش عرفانی، آدمی در جریان خلقت از اصل خویش دور می‌شود و لذا سرگشته و بی وطن است:

ما از ماورالنهر (که تعبیری سمبلیک از اصل ماورایی آدمی است) آمده‌ایم، از نور مطلق، از دریای بی‌پایان نور مطلق، از ناکجا آباد (همان، ۱۱۹).

در عالم زندگی مشغله‌های عادی، در «غربت غربی» است، چه، خویشتن او در این مشغله‌ها گم می‌شود. اما، آدمی امکان گسستن^۱، یا به تعبیر سهروردی، «پرواز» برای رسیدن به خانه وجودی (کوه قاف) را دارد. در رساله عقل سرخ، مرد سرخ‌روی شرح می‌دهد که چگونه انسان در شکل آغازین خود سپید و نورانی است، اما وقتی با ظلمت جهان مخلوق آمیخته شد رنگ سرخ به خود گرفت (داکانی: ۱۰۸). گوهر شب افروز، که نخستین شیء آفرینش است، همان عقلی است که علت اشراق است. اما کاربرد اشتباه آن می‌تواند به نتایجی فاجعه‌آمیز بینجامد (همان: ۱۰۹).

اما، انسان به میزان تلاش خویش امکان قرابت به خداوند را، که همانا تحقق وجودی است، کسب می‌کند. آدمی با سکنی گزیدن در قرب، می‌تواند به وطن (سر منشأ) خویش باز می‌گردد. چنین سکنايي در سفر روحانی تجربه می‌شود. ضرورت هستی‌شناختی عروج روحانی در داستان‌های عرفانی سهروردی از زبان پرندگان، به تصویر کشیده شده است. در تعابیر عرفانی سهروردی پرواز و پرنده دو نماد وجودی انسان‌اند. هدهد در رساله لغت موران نمادی است از «جان به تابناکی گراییده و روان به روشنی رسیده» پرواز، شاخص وجود آدمی است، لذا عرفا از آن چونان حقیقت آدمی

1. Ecstasy.

تعبیر می‌کنند. هدهد که تمثیل رمزی برای «عقل مستفاد» یا ولی‌الله است وقتی که طلب مرغان را به داشتن پادشاه می‌بیند، «سیمرغ» را معرفی می‌کند. سیمرغ، تمثیل جست‌وجوی وجودی است: (همان: ۲۶۳)

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور

رسیدن به چنین طلبی از طریق یک سفر روحانی معطوف به جست‌وجوی وجودی ممکن می‌شود. سهروردی پرنده را به روح‌رهایی یافته از تن تأویل و تفسیر می‌کند (همان: ۲۶۴). وی «نفس» را موجودی می‌داند که در قوس صعودی دارای حرکت استکمالی است و در این سیر تکاملی از مرتبه استعداد محض و قوه هیولایی به مرتبه عقل مستفاد و نفس قدسی می‌رسد. وی به لحاظ اینکه نفس یک جنبه امکانی و یک جنبه وجودی دارد آن را مانند سکه‌ای دو رویه می‌داند که یک رویه آن به جهان قدس و رویه دیگر آن به سوی جهان حس است، و هر چه انسان بیشتر شرایط کمال نفسانی را آباد سازد آینه وجودش روشن‌تر می‌گردد و می‌تواند نقش‌هایی از جهان غیب را در خود مشاهده کند. این همان اشراق، یعنی تقرب آدمی به اصل (نور) خویش است (سهروردی، ۱۸۱/۱۷۱ و سعیدی: ۱۱۰).

۱. انسان چونان «امکان اصیل»

هایدگر معتقد است که در تاریخ تفکر غرب درباره «انسان» درست تفکر نشده است. به گفته وی تفکر متافیزیکی نتوانسته است انسان را در جایگاه واقعی خود ببیند و اومانیسیم مدرن نیز در امتداد متافیزیک به خطای مشابهی در مورد انسان دچار شده است: متافیزیک درباره انسان به جهت حیوانی آن و نه به جهت انسانی آن فکر می‌کند.^(۷) عالی‌ترین تعریف اومانستی از سرشت انسان هنوز ارزش خاص انسان را تجربه نکرده است.^(۸) آدمی موجودی است که در بودنش دل‌مشغولی بودن خود را دارد. او هستی - سرا (Dasein) است، یعنی آنجائی (Da) که هستی (Sein) حادث می‌شود. «آن بودن که هستی‌سرا می‌تواند به طریقی به آن مربوط شود، و همیشه به طریقی مربوط می‌شود، زیستمان نام دارد.» «هستی‌سرا به طریقی هست که بنا به بودن خود، چیزی چون بودن را می‌فهمد.» شیوه بنیادین زندگی آدمی، فهمیدن است. فهمیدن یعنی «از پس کاری برآمدن»، «در پی چیزی بودن»، قادر به انجام کاری بودن. در فهمیدن، چیزی که

آدمی قادر به انجام آن است یک چه نیست، بلکه «بودن چونان زیستن» است. آدمی همیشه خود را بر حسب ممکنات فهمیده است و خواهد فهمید. امکان یعنی آنچه نه هنوز واقعی و نه همیشه ضروری است. امکان فقط آنچه را ممکن است مشخص می‌کند بنابراین، زندگی از یکسو با «فرو فکندگی» در قید تعیین قرار دارد و از سوی دیگر با «فرافکنی» رو به سوی ممکنات دارد. به عبارت دیگر زندگی در عین حال پرتاب شدگی و ممکن بودن است.

به این معنا، آدمی سرای بودن^۱ و نور طبیعی^۲ است، چون او تنها موجودی است که ممکن بودن^۳ مشخصه اوست. در انسان، بودن امکان تجلی می‌یابد. چه بودن در زبان و زمان حادث می‌شود و آدمی موجودی زبانی و زمانی است. تفکر آدمی به زبان در آمدن بودن است. آدمی سخنگوی بودن است. برای چنین سخنگوئی آدمی باید به سخن بودن گوش فرا دهد. او «سرای بودن» است او «نور طبیعی» است. چون آشکارگر است. آشکارگری او به تبع دو چیز است: او نگران بودن است و او با فهم خود امکان‌ها را فرا می‌افکند.

این فرافکنی با تفسیر و نهایتاً زبان انجام می‌شود. تفکر هم امری زبانی است. پس معنای بودن با آشکارگری آدمی به روشنی می‌آید، به شرط آنکه آدمی مخاطب بودن باشد و نه سرور آن. در همین جا است که تعبیر هایدگر در مقابل تعبیر فردگرائی تملکی مطرح می‌شود. میل به سروری، که از میل به قدرت سرچشمه گرفته است مانع از آشکارگری آدمی می‌شود. با تملک بودنیا آدمی تجلیات بودن را به سلطه خود می‌کشاند و امکان تجلی را از آنها می‌گیرد. تفکر ابزاری هم به همین سان به جای آشکاری بودن آنرا به خفا می‌برد. اما، امکان زیستمانی^۴ دیگری برای هر آدمی وجود دارد که همان امکان اصیل است.^(۹) امکان اصیل در بروز است. بروز همانا فهمی است که فارغ از زیستن به تبع آنچه از پیش برای آدمی تعیین شده است زیسته می‌شود. چنین کاری با «میزبانی وجودی»^۵ ممکن می‌شود. میزبانی وجودی همانا اصالت وجودی آدمی و زیستمان اصیل است. در زیستمان اصیل، رابطه انسان با جهان پیرامون وی، یعنی با چیزها و دیگران، نسبت میزبانی وجودی است و نه قدرت بهره‌گیری از آنها.

1. Dasein.
2. Lumen naturale.
3. Seinkönnen.
4. Existenzial.
5. Gelassenheit.

با میزبانی وجودی معنای بودن امکان به روشنی در آمدن را می‌یابد، و حقیقت که همانا نامستوری است به آشکاری می‌آید. و این آنجا ممکن است که آدمی مخاطب بودن باشد. و بدین سان محمل حدوث بودن باشد. این حدوث همان معنای بودن است، معنای بودن ما چونان فرد و چونان نوع.

تا زمانی که بودن به آشکاری در نیاید در مستوری باقی است. لذاست که حقیقت همانا نامستوری^۱ است. اندیشه آن‌گاه که در جهت این نامستوری باشد محمل بروز و آشکاری بودن است. بنابراین، حقیقت همان آزادی است؛ چه، بودن در آن به آشکاری می‌آید. بدین معنا، اگر اندیشه در جهت حقیقت باشد محل نجات هم هست. بدین معنا، «میزبانی» محل نجات است چون در آن اندیشه با رهائی‌طلبی پیوند خورده است.

لذا، بر خلاف فهم مدرن از انسان، قدرت‌ورزی انسان نه تنها خصلت وجودی او نیست بلکه منشأ افول وی نیز هست. به عبارت دیگر، انسان جای اشراق (Lichtung) بودن است. اما، تعبیر مدرن از انسان درست در خلاف برقراری رابطه با بودن شکل گرفته است:

ارتباط مدرن و دگرگون شده انسان با طبیعت تهدیدی است بر وجود اصیل او و عاملی است برای فراموشی بودن. هیچ چیز برای او در جهان انتزاعی‌اش واقعاً حضور ندارد؛ لذا بزرگترین خطر هنگامی است که ناآگاهانه خود را با بیگانگی و بی‌ریشگی سازگار کنیم (اسمیت، ۱۳۸۰: ۳۷۵).

۲. حق سبز

«حق» از واژه عبری «حق»، یعنی «حکم» می‌آید و چونان «حکم وجودی» است که به تبع «انسان» به آشکاری می‌آید. آدمی چونان (هستی سرا) امتدادی است برای هستی، یا چونان پرتوئی از نورالانور، امتدادی است از نور مطلق. بنابراین، انسان نه در سرشت و نه در سرنوشت خود موجودی صرفاً زمینی-خاکی نیست. چنین انسان‌شناسی از نظر فلسفی حداقل‌گرا و از نظر عملی و نتایج حداکثر گراست. یعنی، تعبیری است که فارغ از بار فرهنگی مبنایی فرا استدلالی دارد. در عین حال، به نتایجی بیش از آنچه اکنون در نظر گرفته شده است چشم دارد.

انسان اشراقی واسطه نور است؛ چیزها به تبع وجود او در جهان به روشنایی

1. Aletheia.

می‌آیند. هستی سرا تا جایی که سخنگوی زبان و محمل بودن است، و عقل سرخ تا جایی که محمل نور و عقل قدسی است، واسطه عیان شدن است. هر انسانی چنین امکان وجودی را داراست. نقض این امکان نقض حق انسان بودن است. وجود آدمی متضمن (حق) است؛ چون وجه بنیادین وجود او امکان است. بدین معنا «حق سبز» همانا ادا کردن حق انسان بودن است. منظور از سبز همان ممکن است. انسان بودن یک حق امکانی است.

اصل اساسی در حق سبز این است که انسان‌ها از می‌توانند باشند نه در آنچه هستند. وقتی سخن از آنچه هست باشد هر انسان‌شناس آدمی را به گونه‌ای تعریف می‌کند و به تبع آن برابری در آنچه هست تعریف می‌شود. این ایراد ماهوی ندارد اما ناکافی است چون حق همانا «درست»، یا بدین معناست که هر چیز همانی است که اقتضای آن است، یعنی، انطباق با فرجام یا آنچه می‌تواند باشد. بنابراین، سبز نماد امکان فرجامی است.

بر این اساس، انسان موجودی امکانی است یعنی آنچه می‌تواند باشد از آنچه هست انسانی‌تر است. بنابراین امکان با برابری رابطه دارد که به حقوق بشر به معنای حقوق سبز ختم می‌شود. بنابر این حق سبز همانا حق بشری است که قایل به برابری در امکان برای آنچه هر انسانی می‌تواند باشد، است.

حق به این معنا، نه قدرت است نه تملک، نه تسلط است نه وظیفه. انسان بودن یک فرایند انتولوژیک است، نه یک وضعیت طبیعی - فیزیولوژیک یا سیکولوژیک، یا حتی صرفاً روحی - گرچه همه اینها را نیز در خود دارد. این فرایند هستمانی^۱ با وساطت «حق» چونان آنچه لازمه انسان بودن است سیر ممکن خویش را طی می‌کند و محقق می‌شود.

بنابراین، براساس انسان‌شناسی اشراقی، حق همانا امکان زندگی اصیل انسان است. اصیل بودن همانا مشارکت آدمی در انکشاف یا تجلی بودن است. حق، درستی است به معنای درست زیستن. حق تعلق داشتن است، اما تعلق آدمی به حقیقت بودن. بنابراین، حق، ادا شدنی است و اصیل زیستن ادای حق بودن آدمی است. اصیل بودن هم «حق بودن» است و هم «حق بودن». اصیل زیستن از طریق انکشاف خویشتن آدمی بر خود او، یعنی در بروز ممکن است. بروز مستلزم گسستن از خود از پیش داده است و تحقق

1. Ontologic.

آن همانا حق فراشدن، یعنی حق سبز است. سبز، اصیل بودن است و حق، امکان بودن. پس حق سبز، امکان اصیل بودن است. حق سبز یعنی زیستن در پرتو معنای بودن. فراغت از غلبه، سلطه و بهره‌کشی متضمن بروز میزبانی است، در پرتو بودن و محمل تحقق بودن یعنی مراقب بودن. مراقبت از بودن متضمن آزادی از غلبه میل به بهره‌کشی اقتصادی و اعمال میل و خواست فردی، گروهی، نژادی است. تسلط اقتصادی، سلطه سیاسی، تکنولوژی ویرانگر... بودن را به ویرانی می‌کشند. محافظت از بودن در مقابل چنین ویرانگری حق انسان بودن است.

بنابراین، انسان حق بودن چونان یک امکان دارد. چنین معنایی در مفهوم «میزبانی وجودی»^۱، که به معنای رابطه فارغ از سلطه با دیگران، چیزها و امور است، نهفته است. در این نوع رابطه با جهان به جای سروری، که همانا اعمال خواست قدرت است، چیزها آن‌گونه که خود هستند پذیرفته می‌شوند و نه آن‌گونه که پروژه‌های شخصی ما ایجاب می‌کند. بدینسان «خود»ی در آنجا اصیل است که با «دیگران» باشد؛ نه اینکه دیگران برای او باشند. بنابراین، حق بودن چونان حلقه وجودی بین «خود» و «دیگری» پیوند می‌زند نه اینکه با مانند قدرت فردی آنها را از یکدیگر بگسلد. از طریق رابطه صحیح با بودن انسان می‌تواند سکونت اصیل را در زمین تجربه کند، یعنی سکونتی که در آن انسان در اعراض از غلبه‌ورزی - رها از میل به سلطه و در میزبانی بودن‌ها زندگی می‌کنند. میزبانی وجودی، رابطه‌ای مخاطبیتی است. در مخاطبت امکان میزبانی وجودی برای دیگری فراهم می‌شود. در مخاطبت شنیدن وساطت می‌کند. شنیدن برخلاف دیدن در قرابت با منشأ صدا بهتر صورت می‌پذیرد.

بدین معنا، حق، همانا محقق شدن به گونه‌ای اصیل است. حق در وجود آدمی است و نه دادنی است، نه گرفتنی، نه داشتنی، نه طبیعی و نه الهی. حق تملک حقوق حداقلی است. لذا، نگرش اشراقی درباره انسان متضمن تعبیری حداکثری از حقوق بشر است که با تعبیر حداقلی که حاصل نگرش فرد محور مدرن است تفاوت دارد. برای تعبیر حداکثری از حقوق بشر می‌توان از استعاره سبز، که تمثیلی است برای رشد و تعالی استفاده کرد. یعنی اینکه انسان هنوز آنچه می‌تواند باشد، نیست. حق در معنای پیش مدرن چگونه بودن را تعیین کرده بود و در معنای مدرن داشتن را تعیین کرد. در تعبیر

1. Gelassenheit.

مدرن حق، با تعریفی که از انسان به صورت صریح یا ضمنی آمده است به آنچه متعلق انسان است پرداخته شده است. یعنی حق منوط به انسان شده است. اما در تعبیر اشراقی و زیستمانی سهروردی و هایدگر رابطه حق با انسان واژگونه می‌شود و حق منطبق می‌شود با امر تجلی بودن. یعنی انسان بودن به گونه‌ای که انسان می‌تواند باشد، منوط می‌شود به حقوق. چه، انسان موجودی است مقید به تقدم بودن بر خویشتن. این رابطه پیشینی حق تفسیر معنای بودن را برای انسان ایجاد می‌کند. بدین معنا، «حق» یعنی محمل تحقق «بودن»، یعنی مسئولیت مراقبه «هستی»، یعنی سپر بلای بودن، یعنی در جایی قرار گرفتن که بودن محافظت شود، یعنی برای بودن حق قائل شدن نسبت به خود. یعنی انسان آن گونه باشد که حق بودن را ادا کرده باشد. پس، حق سبز همانا حق اصیل زیستن برای ادای «حق بودن» است.

نتیجه‌گیری

مفهوم حقوق بشر در نهایت مفهومی مدرن است. هر چند پیشینه‌های نظری آن به دوران متاخر قرون وسطی باز می‌گردد. این مقوله در بنیاد خود پیوندی اساسی با مفهوم «انسان» دارد. تعبیر مختلف حق هر یک با ابتناء بر فهم معینی از انسان تدوین شده‌اند. در تعبیر مدرن حق، انسان در رابطه با جهان پیرامون صاحب حق است. حق حیات به خود انسان بودن و حق مالکیت به رابطه انسان با جهان باز می‌گردد، بنابراین، حق حیات، امنیت، برابری اجتماعی، آزادی سیاسی و مقابله سیاسی با ستم، حق رفاه، علاوه بر اینکه نمی‌بایست چونان موضوع تملک و دارایی انسان انگاشته شوند، بیانگر همه آنچه انسان بودن ایجاب می‌کند نیز نیستند. فردیت با حق نسبت تملیکی دارد، لذا ماهیت حقوق انسانی را مخدوش می‌کند و آن را تقلیل می‌دهد. در چنین تقلیلی حق دچار شیء‌شدگی^۱ و کالا شدگی می‌شود. در این نگرش گزاره اصلی برابر است با: «برای انسان چونان فرد مالک حقوق همانا دارایی اوست». در نگرش اشراقی، اما، انسان صاحب حق نیست، این حقوق به او اعطاء هم نشده‌اند، اساساً ثنویتی در میان نیست. لذا، در این نگرش، انسان خود چونان حق تجلی بودن و تحقق وجودی است. این نگرش حق را در رابطه عشق وجودی (منور - نورالانوار/Dasein-sein) و نه قدرت‌ورزی اراده انسانی می‌بیند.

1. Reified.

مقایسه دو نوع تعبیر درباره انسان، یعنی تعبیر مدرن و تعبیر استعلایی (اشراقی و هرمنوتیکی) به این نتیجه رهنمون می‌شود که انسان مدرن انسان تقلیل یافته است. فردیت، اراده‌ورزی، غلبه بر چیزها، میل به تملک...

هر یک به گونه‌ای انسان را به وجوه خاصی از وی، که ضرورتاً شاخص وجودی او نیستند، تقلیل داده است. لذا، نظریه‌های حق مبتنی بر چنین نگرشی نمی‌توانند فارغ از همین تقلیل‌گرایی^۱ باشند. در نتیجه حقوق متصوره برای انسان مدرن، در عین ضروری (طبیعی، عقلایی، مطلوب) بودن، حداقل حقوق انسانی است. علاوه بر اینکه بر برخی تعبیر، مثلاً حق تملک و آزادی چونان دارایی انسان تعبیر فرهنگی خاصی هستند که ضرورتاً شمولیت فرافرهنگی ندارد. پس، نظریه حق مدرن دو اشکال دارد:

۱. تقلیل‌گرا و حداقلی است

۲. خاص‌گرا و قوم‌گرا است

حق حیات، امنیت، مقابله با ستم، آزادی‌های سیاسی، برابر اجتماعی، از جمله حقوق انسان مدرن‌اند که اگر چه اساسی‌اند؛ اما حداقلی‌اند. انسان‌شناسی اشراقی، بر خلاف فردگرایی مدرن، تعادلی‌گراست. شاخص انسان در خصلت کمال‌یابی، تعالی‌پذیری، تحول و تحقق وجودی است. لذا، حقوقی که چنین انسان‌شناسی متضمن آن است حقوق حداکثری است. انسان محمل نور بودن است و مخاطب حدوث حقیقت. بدین لحاظ محق کمال و معطوف به محقق شدن است. در نگرش کلاسیک هر چیزی بنا به ماهیت (یا غایت^۲) خود عملکردی دارد. زندگی نیکو از یک روان برخوردار از هماهنگی و سلامت برمی‌آید. یعنی اینکه، زندگی نیکو آن زندگی است که در آن تمایلات بشری هر کدام در جای خود حداکثر رضایت و اقناع به خشنودی می‌رسند.

پی‌نوشت

۱. مفهوم قانون طبیعی را باید از مفهوم قانون طبیعت یعنی قوانین و الگوهای فرآیند طبیعی مورد علاقه علوم طبیعی تمییز داد. قانون طبیعی اصولاً به عنوان نظامی هنجاری تلقی شده است که یا با نوعی قدرت ماوراءطبیعی ایجاد و توصیه شده و یا در قوای تعقل و فردآدمی نهفته است (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

1. Reductionism.
2. Telos.

۲. مفهوم لاتین jus به معنی درست بودن چیزی در وضعیت معینی است و در حقوق روم هیچ‌گاه برای مالکیت به کار نمی‌رفت (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

۳. البته، تعبیر تملیکی از «حق» در ساختار فئودال الیته عملاً وجود داشت، اما فاقد پشتوانه نظری و فلسفی بود. در مورد مقوله حق مالکانه در قرون وسطی به آرای جان سالیسبوری و نیز تحلیل‌های ماکس وبر از جامعه فئودال در غرب در اثر معروف وی اقتصاد و جامعه - بخش سوم - مراجعه شود.

۴. ارتباط بین حق و آزادی فردی در بیانیه حقوق ۱۶۸۹ انگلیس، بیانیه حقوق ایالت ویرجینیای ۱۷۷۶، اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه، بارز است.

۵. حقوق بشر نشان دهنده یک انتخاب اجتماعی از یک تصویر و پندار اخلاقی ویژه از توانایی‌های انسان است که بر تعبیری از حداقل‌های ضروری یک زندگی شرافتمندانه مبتنی است. طبیعت انسانی چونان مبنای حقوق بشر، در بر گیرنده عناصر اخلاقی، تاریخی اجتماعی و طبیعی است (فریمن: ۵۱).

۶. و به تبع این رابطه امکان به آشکاری درآمدن دیگر موجودات را وساطت می‌کند.

7. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalita her und denkt nicht zu seiner humanitas hin. (Brief über den Humanismus. P. 322)

8. Die höchsten humanitischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. ibid, P.329.

۹. هایدگر از واژه اگزیستانس (existenz) برای «هستی آدمی» به طور اخص استفاده می‌کند. وی واژه اگزیستانس را به معنایی متفاوت با existencia که به معنای «هستی» است، استفاده می‌کند. اگزیستانس به معنای نوع خاصی از هستی، یعنی «وجود آدمی» است. به تعبیر هایدگر، existenz همان «برون زیستن» (ek-sistenz) است که مشخصه آدمی است. هایدگر منشأ existenz را در واژه ekstasis یونانی می‌داند که به معنای گسستن (rupture) است. آدمی «برون ریستنده» است چون «در عالم است» او «همیشه بخاطر چیزی» هست.

منابع

- اسمیت، گریگوری (۱۳۸۰) گذار به پسا مدرنیته، اصفهان، نشر پرسش.
- بیلفلدت، هینر (۱۳۸۰) «حقوق بشر غربی، حقوق بشر اسلامی»، ترجمه کمال پولادی، گزارش گفتگو، سال اول، شماره ۳.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، ترجمه ف. فاطمی / وحید بزرگی، تهران، نشر مرکز
- راسخ، محمد (۱۳۸۱) حق و مصلحت، تهران، طرح نو.
- سعیدی، حسن (۱۳۸۰) عرفان در حکمت اشراق، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران.
- عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۰) شرح قصه غربت غربی سهروردی، تندیس، تهران.
- فریمن، مایکل (۱۳۸۰) مبانی فلسفی حقوق بشر، در حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌الملل، ترجمه و گردآوری، نشر، ۱۳۸۰ تهران، مشخصات مقاله فریمن به قرار زیر است:
- Michael Freeman, "The Philosophical Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly* 16 (1994) 491-516.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹) متافیزیک اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۱) جهانی شدن و آینده دموکراسی، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.
- هوفه، اتفرید (۱۳۸۳) درباره عدالت، ترجمه ا. طبری، تهران، نشر اختران.
- Dumont, Louise. *Essays on Individualism*. Chicago University Press. Chicago. 19.
- Habermas, Jurgen (1992) *Between Facts and Norms*. Polity Press. London.
- Hegel G. W. (1967) *Philosophy of Right*. Oxford University press. London.
- Heidegger, Martin (1971) *Poetry, Language and Thought*. Trs. A. Hofstadter. Harper and Row.
- Heidegger, Martin. (1946) "Brief Uber den Humanismus", in *Wegmarken*. Klostermann. Frankfurt am Main.
- Locke, John (1965) *Two Treaties of Government*. Mentor. London.
- Inwood, Micheal (1993) *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Roussaue, J.J. "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men", in *The First and Second Discourses* (1964) St.Martin's Press. New York.
- Ullman, Walter (1970) *A History of Political Thought: The Middel Ages*. Penguin. London.

Archive of SID