

مقدمه

هر منظومه معرفتی - فرهنگی و حتی دینی که در ارتباط با انسان سخنی برای گفتن دارد، چه آن‌گاه که می‌خواهد جهان‌شناسی ارائه کرده و انسان را به عنوان یک پدیده بررسی کند (مثل انواع جهان‌شناسی‌ها و بسیاری از فلسفه‌ها) و چه آن‌گاه که مدعی است برای تأمین سعادت دنیوی او (به عنوان فرد یا جمع) برنامه‌ای ارائه می‌کند (مثل بسیاری از مکاتب اجتماعی و علوم انسانی و بعضاً مکاتب فلسفی) و چه زمانی که ادعای تأمین سعادت دنیوی و اخروی او را دارد (مثل تمام ادیان آسمانی) و چه هنگامی که مدعی ارائه معرفت‌ها و دانستی‌های بیشتر به انسان است (مثل انواع عرفان‌ها، انواع علوم تجربی مرتبط با ایجاد انسان و انواع فلسفه‌ها)، دارای نوعی انسان‌شناسی در درون خود است. این فرآورده‌های انسان‌شناختی ممکن است به عنوان طرحواره‌ای از انسان و به صورت برنامه‌ای کامل ارائه گردد (که در برخی ادیان و برخی فلسفه‌ها چنین است) و نیز احتمال دارد که بدان تصریح نشده باشد ولی با دقت در زیرساخت‌های سواضع فکری آن منظومه و شالوده‌سازه‌های نظری آن، قابل استنتاج و تعریف باشد. به هر روی، هر دو گروه ناگزیر از ارائه تفسیری از انسان هستند و تدقیق و بررسی انسان‌شناسی‌های هر یک از منظومه‌های پیش‌گفته کار داوری میان توصیه‌ها (در مجموعه‌هایی که «باید»‌های اخلاقی ارائه می‌کنند) و بینش‌افزایی‌ها (در مجموعه‌هایی که مدعی ارائه معرفت بیشتر در مورد انسان یا امور مربوط به او هستند) را بسیار سهل می‌کند و این‌گونه بررسی‌ها در علم انسان‌شناسی (عام) انجام می‌شود.

ضرورت پرداختن به انسان‌شناسی‌های فلسفی انسان‌شناسی به معنای عام، به چهار مشرب عمده تقسیم می‌شود که عبارتند از: انسان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی تجربی و انسان‌شناسی عرفانی. هر کدام از مشرب‌ها خود تقسیمات جزئی تری دارند؛ مثلاً، انسان‌شناسی فلسفی را در تقسیمی کلی می‌توان به انسان‌شناسی فلسفی غربی، انسان‌شناسی فلسفی شرقی و انسان‌شناسی فلسفی اسلامی تقسیم کرد که در این مقاله بدان خواهیم پرداخت.

انسان‌شناسی دینی نیز به تعداد ادیان موجود و حتی ادیان مردۀ جهان قابل تکثیر است. بنابراین، انسان‌شناسی دینی اسلام با انسان‌شناسی دینی مسیحیت و انسان‌شناسی دینی زرتشت تفاوت فراوانی با یکدیگر دارند؛ چرا که هر دینی دارای نگرشی خاص به مقوله انسان و تحلیلی ویژه از روحيات و رفتار وی و برنامه‌ای منحاز برای تکامل اختیاری اوست.



فلسفی انسان‌شناسی

درآمدی بر مباحثات انسان‌شناختی فلسفی

جعفر مرادی

اهداف مقاله

در این مقاله برآنیم که از بین چهار انسان‌شناسی عمده طرح شده، انسان‌شناسی فلسفی را مطرح کرده و به اجمال بررسی‌هایی را در آن زمینه انجام دهیم. ابتدا در بخش تاریخچه، پس از ارائه تفکیکی بین مجموعه مباحث انسان‌شناختی و علم انسان‌شناسی تاریخ پیدایش آن‌ها را بررسی کرده و در ادامه به روش تحقیق در فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی خواهیم پرداخت. سپس در بخش انواع انسان‌شناسی‌های فلسفی و در شکل «تطبیقی بین مکاتب فلسفی» به سه مجموعه از نظام‌های فلسفی (غربی، شرقی، اسلامی) پرداخته و در هر مجموعه پس از معرفی مهم‌ترین فلسفه‌هایی که در این علم سخنی برای طرح دارند به عنوان نمونه به یک یا دو مکتب خواهیم پرداخت. از بین مکاتب غربی اگرستانسالیسم و اومانسزم و از بین مکاتب شرقی، تاوئیسم (چینی) و دانتا (هندی) و از بین مکاتب اسلامی، حکمت متعالیه را برگزیده‌ایم.

در شکل دوم نیز پس از معرفی «انسان‌شناسی موضوعی» و بررسی اهمیت پرداختن به این سلسله از مباحث، رسالت دینی - اعتقادی‌مان و بهترین راه مواجهه با این سلسله بحث‌ها را به اجمال مطرح خواهیم کرد.

تاریخچه

انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان از نظر تاریخی به دو بخش عمده تقسیم کرد: الف. مباحث انسان‌شناسی فلسفی؛ ب. علم انسان‌شناسی فلسفی.^(۱)

الف. تاریخچه مباحث انسان‌شناسی فلسفی

این بخش از انسان‌شناسی فلسفی پیشینه‌ای به درازای تمدن بشری دارد. از قدیمی‌ترین سنگ‌نوشته‌ها و هیاکل تراشیده شده تا متون یر جای مانده از تمدن‌ها و فرهنگ‌های گذشته، نحوه‌ای از نگرش فلسفی به انسان قابل برداشت است.

در نیمه قرن پنجم پیش از میلاد پروتوگوراس سوفسطایی اصل عمده‌ای در باب انسان‌شناسی بیان کرد که می‌توان آن را اولین مبحث انسان‌شناسی فلسفی دانست.^(۲) او گفت: «انسان معیار همه اشیا است»^(۳) مدتی بعد سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) اصلی را که به گفته خود در معبد دلفی به او القا کرده بود به عنوان مقدمه تعالیم خود قرار داد و آن اصل این بود که «خودت را بشناس»^(۴) در کتب تاریخ فلسفه آمده است که سیسرون حکیم رومی (۱۰۶-۴۳ م) سقراط را کسی می‌دانست که فلسفه را از آسمان به زمین آورد. بیشتر مفسران عقیده دارند که مقصود سیسرون به احتمال زیاد این بود که سقراط نخستین فردی است که توجه انسان حقیقت‌طلب را از آسمان به زمین معطوف کرد

انسان‌شناسی تجربی نیز که به (Antropology) موسوم است، به دو بخش عمده انسان‌شناسی فرهنگی و انسان‌شناسی جسمانی تقسیم می‌شود. انسان‌شناسی فرهنگی به شناخت انسان در ابعاد فرهنگی از راه علوم تجربی می‌پردازد و زیر شاخه‌های متعددی دارد که «قوم‌نگاری» و «قوم‌شناسی» از مهم‌ترین آن‌هاست. انسان‌شناسی جسمانی نیز به شناخت انسان در ابعاد جسمانی می‌پردازد و زیرشاخه‌های بسیار فراوانی دارد.

اما انسان‌شناسی عرفانی علمی است که انسان را از منظر نظام‌های عرفانی در جهان بررسی می‌کند. در این دانش انسان از منظر عرفان اسلامی، عرفان مسیحی، عرفان کابالیسم (در یهودیت) و حتی انسان از دیدگاه عرفان‌های بدون خدا به تبیین و بررسی گذاشته می‌شود. از بین انواع انسان‌شناسی‌های ذکر شده، گونه عقلی و فلسفی آن به دلایل متعدد ارجح است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

الف. در جهان غیرمسلمانان، بهترین وسیله برای تبیین انسان، تمسک به استدلال‌های عقلی می‌باشد؛ زیرا پیش فرض قبول دین یا منظومه معرفتی عرفانی خاص را ندارد.

ب. در بین فلسفه‌های غربی و شرقی که اسلوب «بررسی منطقی» روش تحقیق در آن‌ها می‌باشد، بررسی و نقد ادعاهای انسان‌شناختی آن‌ها، جز با همان اسلوب ممکن نیست.

ج. با توجه به بالندگی فلسفه اسلامی و به ویژه حکمت متعالیه در دامن تعالیم اسلام، اگرچه نمی‌توان بین «داده‌های دین» و «فراورده‌های فلسفه» ادعای عینیت کرد ولی، دست‌کم، می‌توان گفت: استدلال‌های فلسفی در بسیاری از موارد با الهام‌گرفتن از متون دینی به مدد روش فلسفی آموزه‌های موافق با دین را اثبات می‌کند.

د. در روش‌های دیگر تحصیل معرفت مانند «تجربه» و «مکاشفه» محدودیت‌ها و ویژگی‌هایی وجود دارد که حصول نتیجه نهایی در رابطه با انسان در آن‌ها دور از دسترس بوده یا نیاز به کاوش‌های دقیق عقلی - دینی دارد.

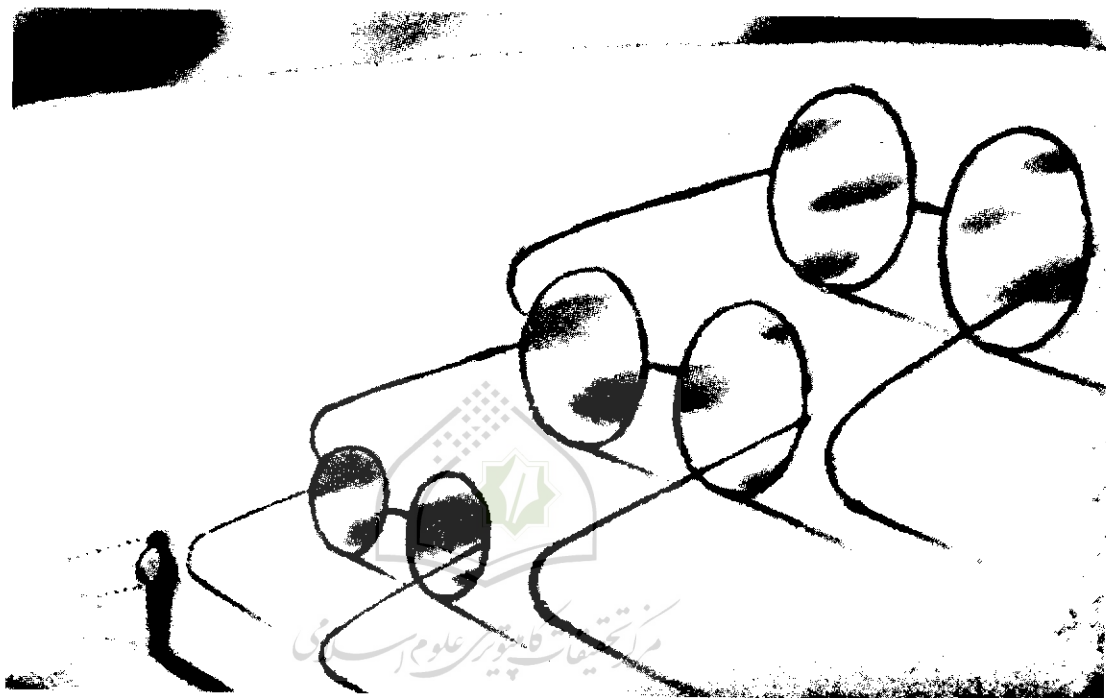
ه. روش دینی نیز اگرچه در دین حق، راه مصون و ایمنی می‌باشد، ولی کاربرد کاملاً درون دینی دارد. البته نقاط مهم و پرفایده‌ای نیز دارد که در بخش انسان‌شناسی دینی و در مقاله‌ای دیگر بدان خواهیم پرداخت.

در دین به معنای مطلق (شامل دین حق و سایر ادیان) نیز داده‌های دین، کاربردی کاملاً درون دینی (و برای متدیان خود) دارد.

و. در پرتو اشراق و الهام‌گیری انسان‌شناسی فلسفی اسلام از معارف دینی و به یمن زحمات فراوان فیلسوفان مسلمان، فلسفه اسلامی در مقایسه با تمامی فلسفه‌های غربی و شرقی تاب هم‌اوردی داشته و نظام منسجم و هماهنگ و تحسین برانگیزی می‌باشد.

و خودشناسی را مورد تأکید قرار داد. مباحث انسان‌شناختی پس از سقراط نیز در تعالیم افلاطون، ارسطو و فلوطین و فلاسفه اسکندرانی حضور دارد و این همه در حالی است که انسان‌شناسی فلسفی هنوز به عنوان یک علم مطرح نیست. پس از ظهور اسلام این مباحث در حوزه‌های «اسلامی» و «غربی» و البته به موازات مباحث انسان‌شناسی فلسفی هندی - چینی که سابقه‌ای بسیار کهن دارد، قابل پیگیری است. در زمان ائمه اطهار علیهم‌السلام که مراودات فرهنگی جهان اسلام با غربیان و پاره‌ای کشورهای دیگر

فلسفه اسکولاستیک (مدرسی) می‌باشد. در این دوران نیز که غربیان با ترجمه کتب مسلمانان به احداث کتابخانه‌ها و مدارس و تدریس دروس اشتغال ورزیدند، مقوله انسان همچنان به صورت «مبحث» باقی مانده و به «علم» مستقلی تبدیل نشد. علم‌ستیزی آموزه‌های کلیسا و برخورد تند با دانشمندان به اتهام ادعای خلاف دین کردن، گناهکار دانستن نوع انسان و سخت‌گیری‌های کلیسا که بعدها سبب واژنش عمومی نسبت به مذهب کاتولیک و پیدایش مذهب پروتستان گردید سبب گسترش بحث‌های انسان‌شناختی



موجب پیدایش نهضت ترجمه گردید و به ویژه منطق و فلسفه یونانی به عربی ترجمه شد طبعاً حاصل اندیشه‌ورزی یونانی نیز به دست مسلمانان افتاد و آنان این میراث را به خوبی پاس داشته و به نحو چشمگیری بالنده و غنی کردند. تأملات فلاسفه اسلامی درباره «حقیقت انسان، روح، نفس، کمال، سعادت و...» و تألیفات آنان برآیند این تلاش‌ها بود. بعدها که در تمدن اسلامی سه مکتب عظیم مشاء با محوریت شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ)، اشراق با مرکزیت شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ) و حکمت متعالیه با بنیانگذاری ملاصدرا الدین محمد قوام شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ هـ) به وجود آمدند، همچنان مقوله «انسان» از پررنگ‌ترین مسائل آن مکاتب می‌باشد (که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد). در شاخه غربی نیز این تأملات کم و بیش ادامه یافت. می‌دانیم که فاصله بین قرن ششم میلادی (همزمان با ظهور نبی مکرم اسلام) تا قرن ۱۶ در تاریخ اندیشه غرب به دوران جهل و ظلمت معروف است که در آن بجز در مواردی بسیار محدود به آثار علمی قابل توجهی بر نمی‌خوریم. از قرن ۱۰ م / ۴ هـ تا قرن ۱۴ دوران آباد کلیسا و

شد و سه عامل اصلاح مذهبی،^(۸) کشف میراث علمی یونان باستان و پیشرفت‌های تکنولوژیک که منجر به اختراعات و اکتشافات عظیم علمی گردید دگرذیسی فکری را سبب شد که بعدها تفکر افراطی اومانسیم را به وجود آورد و به تدریج انسان غربی که خود را از دین یا مذهب کاتولیک به کناری می‌کشید و از الزامات و حتی تصدیق دین خود را برکنار می‌دانست به اومانسیم گرایش پیدا کرد.^(۹)

ب. علم انسان‌شناسی فلسفی

پیدایش انسان‌شناسی فلسفی غربی را به عنوان یک «علم» می‌توان از فلسفه جان لاک (John Lock)، ارل شافتسبوری (Earl of Shaftesbury) و دیوید هیوم (David Hume) دانست؛ چرا که در فلسفه‌های خود شناخت نسبتاً قابل قبول، یک دست و منسجم و در عین حال، فیلسوفانه‌ای از انسان به دست داده‌اند.^(۱۰)

در عصر روشنگری (سده ۱۸) اندیشمندان این حوزه، علم انسان‌شناسی را به نحوی تعمیم داده و تعریف کردند که از ماهیت

فلسفی خود فاصله گرفته و به «انسان‌شناسی تجربی» نزدیک گردید^(۱۱) (توضیح آن در بخش تاریخچه انسان‌شناسی تجربی خواهد آمد).

در سده ۱۹ نیز پیشرفت علوم اجتماعی و تخصصی تر شدن زمینه‌های پژوهش اگرچه سبب عمق پژوهش‌های موضوعی و جزئی گردید ولی به همان میزان دید همه‌جانبه‌نگر و داوری نهایی را رو به تحلیل برد. در این دوران اقتصاددانان حیات فردی و اجتماعی را از منظر کار و تولید، روان‌شناسان از منظر تحلیل‌های روان‌شناختی و روان‌کاوی، جامعه‌شناسان از دیدگاه تعاملات اجتماعی و متخصصان علوم دینی از منظر سلوک عبادی و... بررسی کرده و فرآورده‌های علمی عظیم و در عین حال جزء‌نگرانه‌ای پدید آوردند. فرآورده‌های علوم تجربی نیز در تحلیل فلسفی نیازمند یک دست‌ساز، تنظیم و نتیجه‌گیری فلسفی بود تا به شناخت و معرفت جامع (و فلسفی) از انسان منجر شود.^(۱۲) این علم در سده بیستم پیچیدگی و گسترش بیشتری پیدا کرد. مکتب‌های فراوان فلسفی که برخی از آن‌ها ریشه در سده‌های ۱۸ و ۱۹ داشتند و برخی دیگر در فضای فکری قرن بیستم ظهور یافتند هر کدام تصویری از سیمای انسان ارائه می‌کردند. علم انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان نتیجه واژگونی ارزش‌های مطلق^(۱۳) در حیطة کلام دانست.^(۱۴) این دانش با فلسفه هستی‌شناسی (فلسفه وجود) از نوع عقلانی (Rationalistic type) آن مغایر است؛ زیرا انسان‌شناسی جزء (Singular) را بر انسان‌شناسی کلی (Universal) ترجیح می‌دهد. این فلسفه، فلسفه تجربی زنده انسان عینی است بی‌آنکه به جواهر هستی‌شناسانه رجوع کند. در انسان‌شناسی فلسفی غرب مفهوم «خود» اهمیت محوری دارد. این نگرش وظیفه خود را تعیین حقیقت در حد انسانی با برقراری سازش بین انسان و جهان فرهنگی و جهان طبیعی تعریف کرده است.

اگرچه در انسان‌شناسی فلسفی غربی، پیش‌فرض دین‌گرایی فطری یا خداباوری وجود ندارد ولی به نظر بسیاری از انسان‌شناسان فلسفی در این علم باید برای روابط انسان با خدا اهمیت ویژه‌ای قایل بود.

روش تحقیق

الف. روش تحقیق در فلسفه

با اینکه مفهوم فلسفه در تمدن اسلامی با معنای آن در تمدن غربی و فرهنگ هندی - چینی، تفاوتی فاحش دارد ولی هر سه دیدگاه مشترکاتی دارند که می‌توان آن‌ها را به عنوان قدر جامع نگرش فلسفی دانست. این مشترکات را می‌توان به طور خلاصه در امور ذیل تبیین کرد:

الف. نگرش عقلی - منطقی: تمام نحله‌های فلسفی عقلانی‌اند و

اثبات مدعیات خود را نه با ذوق، بلکه با برهان و دلیل انجام می‌دهند، اگرچه از علوم تجربی تأثیرپذیری دارند ولی مبتنی بر آن‌ها نبوده و دارای سیر عقلانی و ابزار منطقی برای اثبات مدعیات خود هستند.

ناگفته پیداست که به هر حال، در هر فلسفه‌ای ناگزیر از علم منطقی برای تبیین نحوه استدلال، بیان مغالطات و انواع روش‌ها برای کشف مجهول هستیم. به همین دلیل است که در حوزه فلسفه اسلامی به «منطق ارسطویی» و در حوزه تمدن غربی به «منطق‌های متعدد» و در حوزه فلسفه هندی به «نیا یا دارشانا»^(۱۵) برمی‌خوریم.

ب. نگاه جامع و کلی‌نگر: نگرش فلسفی عهده‌دار کشف و تبیین کلیت عالم و قوانین عقلی حاکم بر آن است، از این رو، نگرش آن باید جامع، کلی‌نگر و دارای انسجام و مقبولیت باشد.

ج. پاسخ به سؤالات اساسی انسان درباره رمز و راز هستی: روشن است که اصلی‌ترین سؤالات انسان در مورد اصل جهان، اصل انسان، فلسفه خلقت، بیان هدف و غایت زندگی و اموری از این دست است. علوم فلسفی (درجه یک) همواره درصدد پاسخ‌گویی به اصلی‌ترین پرسش‌های انسان هستند.

ب. روش تحقیق در انسان‌شناسی فلسفی

از آن‌رو که انسان‌شناسی فلسفی همانند سایر مقولات فلسفی مانند جهان‌شناسی، کیفیت‌پیدایش جهان، مبدأشناسی و معادشناسی (به معنای لغوی) از مسائل علم فلسفه می‌باشد، قاعدتاً همان روش تحقیق در باب انسان‌شناسی نیز معتبر است، یا این تفاوت که دغدغه خاطر در آن بر شناخت ساختار، ممیزه‌ها، مؤلفه‌های منطقی وجود آدمی، ابعاد انسان، سعادت و کمال او و مانند آن متمرکز می‌باشد. بنابراین، انسان‌شناسی فلسفی مجموعه کاوش‌های عقلی - فلسفی در حوزه شناخت دقیق تر انسان است.

انواع انسان‌شناسی‌های فلسفی

با تأمل و درنگ بین انسان‌شناسی‌های فلسفی انجام شده به دو نحوه متفاوت از تبیین‌های انسان‌شناختی برمی‌خوریم که با توجه به نحوه تطبیق، می‌توان آن‌ها را انسان‌شناسی تطبیقی بین مکاتب فلسفی و انسان‌شناسی تطبیقی موضوعی نامید.

۱. انسان‌شناسی تطبیقی بین مکاتب فلسفی

مهم‌ترین نظام‌های فلسفی موجود در جهان عبارتند از: ۱. نظام‌های فلسفی غربی؛ ۲. نظام فلسفی اسلامی؛ ۳. نظام فلسفی شرقی.^(۱۶)

از آن‌رو که موضوع این مقاله فلسفه تطبیقی نیست، از مقایسه

فلسفه‌ها چشم‌پوشی کرده و پس از معرفی اجمالی هر نظام با انتخاب یک یا دو مکتب در هر نظام و واکاوی آن‌ها، «انسان» را از منظر آن‌ها به بررسی می‌گذاریم:

الف. انسان از منظر نظام‌های فلسفی غربی

فلسفه‌های غربی از منظر حیات فکری به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند:

۱. فلسفه‌هایی که هم‌اکنون حیات فکری ندارند.
۲. فلسفه‌هایی که در عرصه علوم فلسفی حیات علمی -

فرهنگی دارند.

بخش اول از تقسیم را برای رعایت اختصار وامی‌نهیم و به بخش دوم می‌پردازیم. از این منظر، عمده‌ترین مکاتبی که در انسان‌شناسی فلسفی باید از نظر «موقعیت، تعریف و تبیین انسان» مورد مذاقه قرار گیرند «فلسفه‌های معاصر» هستند.^(۱۷) چهار جریان اصلی فلسفه معاصر که بایسته است نقش انسان در آن‌ها بررسی شود، عبارتند از:

۱. فلسفه‌های سیانتیستیک^(۱۸): گروهی از فلسفه‌های همگن هستند که شامل فلسفه‌های زبانی،^(۱۹) فلسفه‌های تحلیلی،^(۲۰) فلسفه‌های تجربی^(۲۱) و پوزیتیویسم منطقی می‌شوند.
۲. پدیدارشناسی^(۲۲): در آن به معارضه میان ایده‌آلیسم و رئالیسم و به بنیانگذار پدیدارشناسی ادموند هوسرل توجه می‌کنند که آرای وی در باب انسان جای درنگ فراوان دارد.
۳. فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم^(۲۳) یا فلسفه‌های وجودی: البته با توجه به تعدد تقریرات فلسفه‌های اگزیستانس باید، دست‌کم، چهار فیلسوف برجسته مورد تحقیق و مذاقه قرار گیرند تا منظر اگزیستانسیالیسم به انسان به وضوح ارزیابی و تبیین گردد. این فیلسوفان عبارتند از: ژان پل سارتر، گابریل مارسل و مارتین هایدگر.
۴. فلسفه‌های حیات^(۲۴): در آثار فینسوفانی چون برکسون و دیلتای مشهود است.

ما از میان همه فلسفه‌های پیش‌گفته به دو فلسفه مهم اگزیستانسیالیسم و اومانیسم به طور اجمال می‌پردازیم. اگزیستانسیالیسم را با توجه به حضور و حیات فلسفی در عرصه مجامع علمی و قرائت‌پذیری فراوان، و اومانیسم را به علت آنکه بسترساز اندیشه انسان معاصر غربی می‌باشد برگزیده‌ایم:

انسان در اومانیسم: اصطلاح اومانیسم از «اومانیتاس» به معنای بشردوستی مشتق شده است و آن را به انسان‌مداری و انسان دوستی ترجمه کرده‌اند. اساس اومانیسم بر ارزش‌گذاری به مقام انسان بنا نهاده شده است، انسان را معیار و میزان همه چیز و علایق انسانی را وجهه همت خویش قرار داده است. در شرایطی که انسان غربی دچار فشار شدید، اختناق و مبتلا به دادگاه‌های تفتیش عقاید و محاکمه و مبتلا به انواع ستم‌های اربابان کلیسا بود، موجود گناهکار و فاقد توانایی بود که نه تنها در این دنیا باید مطیع محض کلیسا باشد، بلکه برای نجات اخروی و بخشش



معاصی نیز ملزم بود که از کلیسایان درخواست بخشش کند، نهضتی به وجود آمد که جان‌های به ستوه آمده از فشار و اختناق را به شدت شیفته خود کرد و این نهضت موسوم به اومانیسم بود. اومانیسم قرائت‌های مذهبی و نیز غیردینی داشت. اگرچه اومانیست‌های مذهبی با نهضت اصلاح مذهبی و پردازش مکاتب جدید مسیحی (ارتدکس و پروتستان) به نجات دین مسیحیت کمک شایانی کردند، اما اومانیست‌های متحد نیز اندیشه انسان را از خدا به انسان و از آسمان به زمین معطوف کردند.^(۲۵) به دلیل نیاز شدیدی که به آزادی احساس می‌شد ربط وثیقی بین انسان غربی و جنبش آزادیخواهی آنان پدید آمد که اکنون بستر فکری انسان غربی را تشکیل می‌دهد.^(۲۶) مدعیات اومانیسم را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. انسان مدار و محور همه ارزش‌هاست.
۲. انسان معیار و ملاک همه ارزش‌گذاری‌هاست.
۳. انسان مالک هستی و استعداد‌های خود، موجودی آگاه و انتخابگر است.^(۲۷)
۴. انسان محصول محیط نیست، بلکه خالق محیط است.^(۲۸)
۵. دین در ستیز با خواسته‌های انسان است^(۲۹) (اکثر اومانیست‌ها).
۶. عقل انسانی رهبری بشر را به عهده دارد.^(۳۰)

۷. ارضای نیازها و لذت طلبی جسمانی هدف نهایی بشر است. البته - همچنان که اشاره شد - بین اومانیست‌ها گروهی خداپرست هم هستند که آن را منافی با ایمان دینی نمی‌دانند و مذاهب را حامی انسان و ارزش‌های انسانی می‌دانند، ولی ارزش انسان و آزادی او را «هدف» دانسته و شناخت خدا و قدرت او را به عنوان وسیله مطرح کرده‌اند و برای تقیید به تعالیم مذهبی نقش روپنایی قایل شدند. (۳۱)

ارزیابی: الف) امروزه گرایش به اومانیسم در غرب رو به تحلیل گذاشته و گرایش به عرفان و ایمان‌گرایی رشد داشته است. پس معلوم می‌شود پاسخ صورت مسئله «نیاز انسان» اومانیسم نبوده است.

ب) اومانیسم در پی آن است که حقیقت را به واقعیت فروکاهد و امور قدسی، متعالی و معنوی را به واقعیات غریزی، نیازها و امیال تقلیل بخشد. در چنین حیطه‌ای است که واقعیت هم رنگ می‌بازد و انسان واقعیت‌گریز به پوچی و نیهیلیسم خواهد رسید. (۳۲)

ج) این مکتب به کلی از آخرت انسان غفلت ورزیده است و پاسخ‌گوی عطش علمی انسان برای دانستن پایان کارش نیست.

انسان از منظر اگزیستانسیالیسم: از دید این مکتب همه موجودات دارای سرشت و طبیعت هستند و ماهیتشان بر وجودشان تقدم دارد و انسان تنها موجودی است که وجودش بر هویت او مقدم است و بدون طبیعت به دنیا می‌آید. انسان ابتدا به دنیا می‌آید و سپس با انتخاب خود هویت و طبیعت خود را ساخته و شکل می‌دهد، از این رو، غیر از انسان پدیده‌های دیگر قابل توصیفند، اما انسان چون بدون هویت به دنیا می‌آید قابل تعریف نیست. (۳۳)

کمال انسان در اختیار و آزادی اوست و انسان هرچه آزادتر باشد به کمال خود نزدیک‌تر است (بندگی و عبودیت الهی نیز ضد آزادی است). هر تعریفی از انسان با ماهیت خاص انسان را محدود می‌کند.

ارزیابی: الف) اگر مراد از بی‌ماهیت بودن انسان همان ماهیت به اصطلاح فلسفه است سخن باطلی است؛ زیرا هیچ موجودی غیر از واجب‌الوجود بی‌ماهیت نیست و ماهیت است که باعث تمایز موجودات از همدیگر می‌شود و اگر ماهیتی نباشد انسان‌ها از هم متمایز نمی‌شوند. و اگر مراد این است که انسان سرشت ثابتی ندارد و خودش سرشت و طبیعت خود را صورت می‌دهد تا حد زیادی قابل قبول است.

ب. آزادی و اختیار انسان مطلب قابل قبولی است، ولی اگزیستانسیالیست‌ها در آن افراط کرده و به «خود وانهادگی» (تفویض و نه اختیار) گرویده‌اند که از نظر اسلام (و براهین عقلی) همانند جبر مردود است.

ج. این مکتب می‌گوید: هر تعلق انسان را از خود غافل می‌کند و به آن چیز مشغول می‌کند. این دلمشغولی باعث بازماندن انسان از کمال و تعالی می‌شود و سبب می‌شود که او «آزادی مطلق»

را از دست بدهد؛ از این رو، باید به هیچ چیز دلبستگی و دلدادگی نداشت.

در پاسخ می‌گوییم: اگر خداوند به عنوان غایت سیر و کمال نهایی انسان ثابت می‌شود، دلبستگی به خدا در واقع دلبستگی به کمال نهایی خواهد بود. از این رو، در اینجا غفلت از خدا (کمال نهایی) باعث از خودبیگانگی و غفلت می‌شود؛ زیرا آن وابستگی، وابستگی خود به ناخود نبوده، بلکه وابستگی خود ناقص به خود کامل خواهد بود. (۳۴)

د. آن‌ها بین هدف و وسیله اشتباه کرده‌اند، آزادی برای کمال انسان است و کمال، هدف نهایی است ولی آزادی وسیله انتخاب انسان و نیل بدان هدف است. (۳۵)

ب. انسان از منظر مکاتب فلسفی شرقی

الف. هندوستان: هندوستان کشوری است با ادیان و مکتب‌های فلسفی بسیار فراوان و متنوع، از این رو، برای بررسی تطبیقی مقوله‌ای جزئی همانند «انسان» در بین مکتب‌های فلسفی متعدد، دشواری‌های علمی فراوانی وجود دارد که البته با توجه به اهمیت موضوع، ارزش علمی در خوری نیز دارد. برای آسان شدن بررسی‌های تطبیقی در مکتب‌های فلسفی توجه به تقسیم دوره‌های فلسفی اندیشه هندی سودمند است.

رادهاکریشنان تاریخ فلسفه هند را به چهار دوره بزرگ تقسیم کرده است که عبارتند از: ۱. دوره وادایی (۱۵۰۰ تا ۶۰۰ ق.م)؛ ۲. دوره حماسی (۶۰۰ ق.م تا ۲۰۰ ق.م)؛ ۳. دوره سوتراها (شروع از ۲۰۰ ق.م)؛ ۴. دوره مدرسی (از سده دوم تا قرن ۱۷ ق.م). (۳۶)

دوره اول که با استقرار قوم هندوآریایی در هند آغاز می‌شود و آغاز سرایش ریگ ودا (کهن‌ترین کتاب در تاریخ هندوستان) و سپس براهماناها می‌باشد، منبع مهمی در بررسی‌های تطبیقی فلسفی به شمار می‌رود.

دوره بعد که برهمنان و کاهنان استیلا یافتند براهماسوترا و اپانیشادها (ارزنده‌ترین اثر معنویت هندو) به عالم فلسفه تقدیم شدند. در این اثر مهم، نقش انسان ویژگی خاصی در جهان هستی دارد. «آتمان» ذات عالم صغیر دانسته می‌شود و «برهمن» (ذات منزّه از هرگونه تعینی) همان عالم کبیر است. برهمن منزّه از تعینات عینی و حتی ذهنی است و او را فقط می‌توان با صفات سبیه بیان کرد و نکته‌های فراوانی در انطباق آتمان (ضمیر انسان) و برهمن وجود دارد. (۳۷)

در این دوران دین بودا، دین جینیسم و پرستش و اسوداکریشنا، که بعدها به مذهب ویشنوی تبدیل شد، به وجود آمدند و افسانه‌های پوراناها که مجموعه عوام‌پستدانه اساطیر هندی بوده و از منابع مهم تحقیق در اندیشه هنگام هندی است تدوین گردیدند. (۳۸) در دوره سوم سوتراها نگارش یافتند. این

مجموعه فلسفی به صورت آیات و بیانات کوتاه است. همچنین در این دوره شش مکتب مهم ظهور یافتند که آثارشان به صورت سوتراها نگارش یافته بود: نیایا، وی شیشکا، سانکھیا، یوگا، می مانسا و ودانتا. (۳۹)

دوره چهارم (مدرسی - اسکولاستیک) برهه مشاجرات فلسفی فیلسوفان بودایی است و تا قرن ۱۷ (دوره افول فلسفه بودایی) ادامه می‌یابد. در مواجهه با مکتب‌های فلسفی هند و تشتت آن‌ها، در بررسی‌های تطبیقی انسان دچار حیرت و سرگستگی می‌شود، اما اصول مشترک ادیان و فلسفه‌های هندی فرایند پژوهش را بسیار سهل‌تر می‌کند. اگرچه در هندوستان ادیان و مکتب‌های خداپاور و خدا ناپاور، ذوقی و منطقی، متشرع و غیر متشرع و... وجود دارند ولی همگی به چندین اصل مهم معتقدند:

۱. فرضیه کارما: عبارت از آن است که نظام طبیعی در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است و انسان نتیجه رفتار و خلیات خود را در دنیا خواهد دید؛ به این صورت که پس از مرگ تأثیر لطیفی که توسط عمل و اخلاق خود در ضمیرش به جا گذاشته است جسم طبیعی او را تشکیل می‌دهد و او مجدداً به دنیا برخواهد گشت و انسان در هر زندگی محصول و نتیجه سلوک و اخلاق خود در زندگی پیشتر بوده و از محصولات آن استفاده خواهد کرد. اسارت در این چرخه زایش و مرگ قهری بوده ولی راه نجات به دست خود «انسان» است. (۴۰)

۲. مبحث آزادی: انسان در گردونه تناسخ و بازپیدایی در عوالم گرفتار آمده، و اساس عوالم رنج است. منشأ رنج دو نوع سرگردانی است: اول سرگردانی در گردونه تناسخ (بازپیدایی) و انتقال روح انسان در هنگام مرگ به کالبدی دیگر و دوم تأثیراتی که در زندگی بعدی از زندگی اولیه در ذهن خود انباشته است و تا هنگام مرگ تأثیرات پیشین بر حیات آدمی تأثیر می‌گذارند (۴۱) و چون هدف غایی حیات، نجات است باید به گونه‌ای زیست که از چرخه زایش و مرگ و تناسخ و بازپیدایی رها شد. در اینجاست که هریک از ادیان و مکاتب فلسفی راهی را برای خروج از رنج‌ها توصیه می‌کنند که عمده‌تاً مبتنی بر ریاضت، دل‌کندن از تعلقات دنیوی و خالی کردن ذهن از هر چیز است. (۴۲)

۳. جوهر ثابت: همه مکاتب فلسفی هندی به جز بودایی به جوهر ثابتی در پس مظاهر عالم معتقدند و آن را «آتمان، جیوا و یوروشا» می‌نامند؛ اصلی که ذاتاً پاک است و اوهام و پنداره‌های انسانی (maya) و نادانی (avidya) که عالمگیرند موجب کدورت آن می‌شوند. (۴۳)

۴. ادوار جهانی: می‌گویند: آفرینش در آغاز زمان واقع شده و ادوار انحطاط و اضمحلال را طی می‌کند و منحل شده به اصل رجوع می‌کند و از نو بنیان می‌شود و ادوار خلقت و انهدام تا ابد ادامه خواهد داشت.

بنابراین، انسان از دید مکاتب فلسفی هندی در چنبره جهانی که دارای نظم ویژه‌ای است گرفتار آمده، اعمال او در زندگی (دنیایی بعدی) او منعکس می‌شود، فطرتی پاک دارد که غبار گرفته می‌شود و باید با فراغت از نادانی و اوهام غبارهای آن را زدود. باید تلاش انسان ناظر به راهی (نجات) از چرخه زایش و مرگ باشد و به برهمن (شعوری منحاز و دارای خارجیت؛ در ادیان خداپاور) یا نیروانا (خاموشی مطلق و بی‌هیچ دغدغه؛ در مکاتب خداپاور) واصل گردد و این تنها راه نجات است.

انسان از دیدگاه فلسفه‌های هندی قدرت بر شناخت دارد و با



چهار سازوکار برای او معرفت حاصل می‌شود: ادراک، (۴۴) استنتاج، (۴۵) قیاس و تشابه، (۴۶) و علم لفظی. (۴۷) ادراک (شناخت حاصل از تماس مستقیم حواس با اشیا) از منظر مکاتب ایده‌الیستی، مثل مادیامیکا، یوگا پاروا و دانتا (۴۸) معتبر نیست و محصول توهم جهانی دانسته می‌شود ولی در منطق هندی و نیایادارشا (۴۹) معتبر است. (۵۰)

فرایند ذهنی استنتاج، ترتیب مقدمات برای حصول نتیجه به صورتات سیر از علت به معلول است و به سه قسم تقسیم می‌شود. قیاس، نیز علم به شیء است که با شیء دیگر که قبلاً حکمش را می‌دانستیم تشابه دارد. و علم لفظی در واقع علم حاصله از منبع موثق (علم نقلی) است. پس از ذکر مشترکات فکر فلسفی هندی با

عطف نظر به نقش انسان در آن اصول، به مکتب ودانتا یا حکمت الهی می پردازیم؛ حکمتی که اوج گرفته ترین و متعالی ترین فلسفه و حکمت هندی و نماینده تام آن است که توسط فیلسوفان فراوانی^(۵۱) بالنده و غنی شده است.

انسان در ودانتا^(۵۲) اساس حکمت ودانتا بر پایه اعتقاد برهمن و آتمان نهاده شده است. برهمن به معنای وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری تعالی است.^(۵۳) از سوی دیگر، همان حقیقتی است که بدان آتمان (ضمیر انسانی) گفته می شود. پس برهمن هم مبدأ عالم است که منشأ صدور موجودات است و هم لطیفه وجود انسان، و با شناخت «خود» انسانی به شناخت برهمن می توان رسید.^(۵۴)

بنابراین، برهمن در عین حالی که داخل همه موجودات است در خارج از موجودات هم هست. البته او در واقع محمل (ایزار حمل) موجود است و نه موجود در موجودات. از این رو، فرضیه همه خدایی^(۵۵) که شرق شناسان به حکمت و عرفان هندی نسبت می دهند بی اساس است؛ زیرا اگرچه برهمن همه چیز است ولی همه چیز برهمن نیست؛^(۵۶) چرا که پیوستگی جوهری با برهمن ندارند. انسان دارای عقل و نفس است و این دو مسبوق به ماده نیستند و در مکان و زمان معینی تعیین ندارند، با دوری از مبدأ ضعیف تر و با نزدیکی به مبدأ کامل تر می شوند، در مرحله صعود موجودات به مرتبه عقل پایان می پذیرند و در سلسله نزول به عالم عنصری و جسمانی ختم می شوند.^(۵۷)

آتمان (ضمیر انسانی) مانند رشته های نامرئی همه مراتب و درجات وجود را به هم پیوند می دهد، به همه عالم محیط است ولی رنگ تعیین به خود نمی پذیرد و از هر تغییر و تبدیلی منزّه است. انسان در سیر صعودی چهار مرحله را باید طی کند تا به کمال نهایی خود برسد.^(۵۸)

۱. مرحله اول هستی «بیداری» است؛ در این مرحله وجدان که به دنیای ناسوتی آگاه است باید بیدار شود.

۲. مرحله دوم هستی «رؤیا» است که مرتبه ای نورانی است. قلمروش عالم رؤیا بوده و از واقعیت های لطیف بهره مند می شود. به زبان رمز و نماد برای این مرحله هفت عضو (اعضای ناسوتی و عنصری) و نوزده دهان (۵ حس ظاهری، ۵ عضو فاعله، ۵ دم حیاتی و حس مشترک، عقل، خودآگاهی، و حافظه) بر شمرده اند.

۳. «خواب عمیق»؛ مرحله ای که انسان به خواب رفته میلی احساس نکند و خوابی نبیند. آگاهی های ناشی از مراتب دوگانه قبلی به صورت متجانس و جمعی درمی آیند. این مرحله، مرتبه عدم تشخیص و تفکیک ناپذیری عناصر متشکله دو مرتبه قبلی است و به آرامش و بی دغدگی منجر می شود.

۴. در این مرحله، انسان به هیچ چیز حتی آگاهی اش آگاه نیست. آگاهی انسان غیب مطلق می شود، استنتاج ناپذیر و

غیرقابل توصیف است، و اساس آگاهی مطلق (آتمان) است. این مرتبه فقط با سلب کیفیات قابل تغییر است؛ چرا که عمق مرتبه کمون و نهفتگی و تشخیص ناپذیری است. اما نفس انسان پیش از کشف و رسیدن به آتمان و زدودن غفلت ها «جیوا» نامیده می شود. غفلت هایی که باید زدوده شوند عبارتند از: ۱. قشر طعام؛ جسم مادی و عنصری؛ ۲. قشر دم حیاتی؛ ۳. قشر نفس و حس مشترک؛ ۴. قشر عقل؛ (سه قشر اخیر جسم لطیفند)؛ ۵. قشر وجد و شادی؛ جسم علة العلل است.^(۵۹)

مطلب مهم دیگر آنکه، علت خلاق شدن انسان فیاضیت هنرمندی است که بدون هدف و غایت و تنها به عنوان سرگرمی خود به عبث انسان (و جهان ماده) را آفریده است.^(۶۰)

ارزیابی:

۱. تشویق این فلسفه بر دل نبستن به دنیای فانی ارزش اخلاقی مطنوبی می باشد ولی این ارزش نباید به ضد ارزش (دل کندن از خانواده و فرزند و...) منجر شود.

۲. هیچ دلیلی بر تناسخ و چرخه زایش و مرگ مدام در این جهان وجود ندارد.

۳. رنج آور دیدن جهان نگرشی منفی به انسان (نسبت به جهان) می دهد و این حالت واقع بینی و تعادل شخصیتی را از انسان می گیرد.

۴. اگر برهمن ازلی است (آن چنان که در رساله چاندوگیای اپانیشاد آمده است)^(۶۱) پس متحد با او (آتمان) نیز باید ازلی باشد، در حالی که دلیلی بر ازلی بودن ضمیر انسان ها (نه دلیل عقلی و نه وجدانی و حضوری) در دست نیست.

۵. اینکه تنها راه تعالی و ترقی و اتحاد با آتمان که با برهمن متحد است راه های پیشنهادی مکاتب فلسفی هندی باشد (مثل بردن از همه لذت ها، ریاضت مطلق، دوری از اجتماع و...) دلیلی ندارد و راه های دیگر را نمی توان منطقاً نفی کرد.

۶. انسان در این مکاتب دغدغه ای نسبت به اجتماع و حتی خانواده خود ندارد، غرض او رهایی خودش است به هر صورتی که باشد و چنین انسانی نسبت به هموعان خود بی تفاوت است.

ب. چین: اندیشه فلسفی شرقی خاستگاه دیگری به نام چین باستان نیز دارد. این سرزمین دارای فلسفه هایی قابل توجه و با التفات درخور به اخلاق و فضیلت است. ما مکتب فلسفی تائوئیزم را به عنوان نماینده اندیشه فلسفی چین، برای بررسی برگزیده ایم؛ انسان از منظر تائوئیزم؛ تائوئیزم یا تائوگرای تائوئیسم را به نام لائوتسه مطرح شده است و قدیمی ترین منبع آن «تعالیم تائو» است که توسط بین هسی شاگرد وی که با سماجت، استاد خویش را همراهی می کرده تدوین شده است. «تائو» به معنای نظم اخلاقی و فیزیکی جهان یا راه عقل و خرد و یا راه فضیلت و زندگی صحیح می باشد و قانونی همیشگی و مطلق در

جهان هستی است. (۶۲)

انسان در تاوتویزم موجودی است که باید با دو اصل مهم به سوی کمال سیر کند: اول، تنظیم زندگی از درون و بیرون یا تائو و دوم اینکه با رفتار خود حایلی در برابر تائو ایجاد نکند. (۶۳) دانش و عمل برای انسان بی فایده و بیهوده است. انسان با عمل خود نظم طبیعت را از منطق بیرون می کند و ملزم است فقط در راستای جریان طبیعی خود حرکت کند تا به کمال برسد.

انسان مختار است و می تواند خود را به کمال رسانده یا به سختی بیندازد. انسانی که کامل شده آکنده از فضیلت است، از خویش خالی شده (تعینات و تعلقات دنیایی ندارد)، اهل کار و کوشش است، فروتن و گرگه گشای کار مردم است، تندخو نیست، جاه طلب نیست و بدی دیگران را نیز با نیکی پاسخ می دهد.

ارزیابی: این مکتب در مورد انسان نظرات و توصیه های تحسین برانگیزی دارد و برخی از مزایایش عبارتند از: توجه به خود و کنترل نفس اماره، تبعیت از قوانین هستی، توجه در خور به اخلاق و توجه به مرگ. اما اشکالات فراوانی هم دارد که عبارتند از:

۱. نفی کننده سازمان های اجتماعی و تمدن است و لائوتسه به خاطر نفی هرج و مرج به نفی تمدن نیز پرداخته است. (۶۴)

۲. بازگشت به خود با بازگشت به طبیعت حاصل نمی شود، بلکه با رجوع به فطرت حاصل می شود. لائوتسه بازگشت به طبیعت را اگرچه شامل طبیعت مادی و انسانی می داند ولی آن را در دوری از حیات اجتماعی جست و جو می کند. (۶۵)

۳. اینکه انسان کوچک ترین تعلق و توجهی به امور مادی دنیایی نداشته باشد انگیزه او را به علم و دانش و فن از بین می برد.

انسان از منظر مکاتب فلسفه اسلامی

در زمینه فلسفه در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی سه مکتب ظهور یافته اند. البته هدف در این مقاله تنها طرح فلسفه هایی است که هم اینک حیات فکری دارند، و نیز بررسی «مقوله انسان» و منظر آنان. ولی با این حال، معرفی اجمالی دو فلسفه دیگر در تمدن اسلامی، که روزگاری بس دراز اندیشه فلسفی و حتی دینی را تحت تأثیر خود قرار داده بودند، خالی از فایده نیست.

۱. فلسفه مشاء: فلسفه ای عقلی - استدلالی که در آن ابزار داوری علم منطق و داور صرفاً دلالت های عقل بدیهی و نحوه استدلال ارجاع نظریات بر بدیهیات در موضوع موجود بما هوموجود می باشد. نماینده تام این مکتب فلسفی که اصالت یونانی داشته و بن مایه های آن مکتب فلسفی ارسطو می باشد، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.

۲. فلسفه اشراق: فلسفه ای عقلی - شهودی است و ابزار داوری علم منطق با تبیینی بخصوص - که ریاضت نفس و توجه به نقش تربیت نفس را در ادراکات عقلی مهم می داند - می باشد و نحوه استدلال ارجاع نظری بر بدیهی در موضوع انوار وجودی است. یا وجود آنکه هر دو مکتب فلسفی مذکور عقلی می باشند ولی به علت اختلاف در مبادی (مثلاً ابتناء مشاء بر عقول عشره و ابتناء اشراق بر عالم انوار) و روش (در منطق با اندکی تفاوت) از چینش فلسفی متمایزی نیز نسبت به همدیگر برخوردار هستند. نماینده تام این مکتب و بنیانگذار آن در عالم اسلام که تحت تأثیر اندیشه های افلاطون بود، شیخ شهاب الدین سهروردی است.

۳. حکمت متعالیه: فلسفه ای عقلی - استدلالی برآمده از استدلال و شهود که مبادی منجاز و متفاوتی نسبت به دو فلسفه پیش گفته دارد و با این وجود، از محصولات فکری صحیح هر دو مکتب استفاده کامل، با چینش دقیق فلسفی، به عمل آورده است. در آن ابزار داوری علم منطق و نحوه استدلال نیز ارجاع نظری بر بدیهی می باشد. این مکتب یک نظام خاص فلسفی (و نه یک مجمع المکاتب) بوده، دارای اسلوب واحد و مشخصی است.

ما در این مقاله به عنوان فلسفه بالنده تر جهان اسلام به این مکتب پرداخته و «مقوله انسان» را از منظر بنیانگذار این مکتب صدرالدین محمد شیرازی به بحث می نشینیم.

انسان از منظر حکمت متعالیه (نظر ملاصدرا): پیش از ورود به بحث لازم است در مورد بنیانگذار این مکتب توضیح مهمی داده شود: اگرچه ملاصدرا به عنوان بنیانگذار یک مکتب فلسفی عمیق، چهره ای فلسفی - حکمی دارد، ولی این بدان معنا نیست که همه آراء وی در باب تفسیر جهان و انسان فلسفی می باشند، بلکه

وی به عنوان یک اندیشمند مسلمان آراء فراوانی متخذ از آیات و روایات نیز دارد و در جای جای کتبش آورده است که اساساً صبغه فلسفی ندارند و باید آن‌ها را در انسان‌شناسی دینی (متخذ از دین) بررسی کرد. (۶۶)

آراء فلسفی ملاصدرا در باب انسان: انسان دارای نفس است و تعلق آن به بدن امری طبیعی است و منشأ آن ویژگی‌ها و استعداد ماده و حرکت جوهری طبیعت است تا آن‌گاه که طبیعت در جهت کمال به درجه و مرتبه نفس نایل شود. نفس پس از عروج دیگر به این بدن باز نخواهد گشت، بلکه به بدن دیگر (اخروی) که متناسب با نشئه آخرت است تعلق می‌یابد. (۶۷)

نفس در بدن اگرچه جسمانیة الحدوث است، ولی دو کینونت دارد؛ کینونت عقلی که مربوط به وجود نفس قبل از تعلق به بدن است و کینونت نفسی که مربوط به تعلق به بدن است. (۶۸)

انسان به دلیل برخورداری از نفس ناطقه ویژگی‌هایی دارد که بدین وسیله از سایر موجودات طبیعت، به ویژه حیوانات، متمایز می‌شود. (۶۹)

۱. نطق ظاهری؛ سخن گفتن؛ ۲. تعجب؛ امری انفعالی که متبوع خندیدن است؛ ۳. زجر؛ انفعالی که متبوع گریستن است؛ ۴. خجلت؛ ۵. خوف و رجاء؛ عر ادراک معانی عقلی

نفس انسان دو رویه دارد: رویی به طرف بالا و جنبه عالی که بخش درونی آن است و به جهان ملکوت و عالم غیب راه دارد و رویی به طرف پایین و سافل که بخش بیرونی آن است و هر رویه نفس آثار ویژه خود را دارند. (۷۰)

بنابراین، انسان موجودی دو بعدی است که خیر و شر در او درآمیخته‌اند؛ نه خیر محض و فرشته‌وار است و نه شر محض و شیطان صفت. جنبه خیر مربوط به روح و نفس و جنبه شر مربوط به طبیعت و شهوت وی است. (۷۱)

از این رو، در برخورد با امور ممکن است یکی از چهار حالت ذیل را از خود بروز دهد:

۱. تمایل عقل و دوری شهوت (مثل بیماری‌ها، فقرها و رنج‌ها)؛ ۲. خرسندی شهوت و ناخرسندی عقل (مثلاً در گناهان)؛ ۳. رضایت هر دو (مثلاً در علم)؛ ۴. عدم رضایت هیچ‌کدام (مثلاً در جهل).

نفس انسان مقامات و نشئاتی دارد که عبارتند از: نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل. (۷۲)

اولین نشئه حس است که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری است. مظهر نشئه خیالی یا مثالی نیز حواس باطنی است و مظهر نشئه عقلی قوه عاقله بوده و کمالش در عقل بالفعل شدن است. اگر نشئه حس، دار قوه و استعداد است، دو نشئه دیگر دار فعلیت و تحصیل ثمراتند. (۷۳) نفس مبدأ همه

افعال است؛ زیرا از سنخ ملکوت است و وحدتی دارد به نام وحدت جمیع. (۷۴) این وحدت در عین بساطت، جامع همه مراتب نباتی و حیوانی و عقلانی است. نفس در مرتبه ذات خود هم عاقل است، هم متخیل و حساس و هم قابل نمو و تحرک. ملاصدرا این مطلب را چنین تبیین می‌کند: «النفس فی وحدتها کل القوی.» (۷۵)

تقسیم دیگری نیز برای مراتب نفس وجود دارد: اشاره (سوق دهنده به زشتی و بدی)، لوازمه (سرزنشگر نسبت به زشتی‌ها)، مطمئنه (بعد از فراغت از همه هوس‌ها حاصل می‌شود)، مهمله (نفسی که می‌تواند حقایق عقلی و معارف الهی را مشاهده کند). (۷۶)

ذات انسان دارای دو صفت اولیت (دنیوی) و آخریت (اخروی) است و وجودش مستمراً قوی شده و به واسطه حرکت جوهری در مراتب وجودی سیر استکمالی می‌یابد و همواره رویه آخرت دارد و مراتب گوناگونی دارد؛ مثل منازل سفر به سوی خداوند که برخی در دنیا (اختیاراً) و برخی در آخرت (اضطراراً) تحقق پیدا می‌کند. مراتب عنصری و نباتی و حیوانی انسان مربوط به دنیاست و منازل آن مثل قلب، روح، سیر، خفی و آنچه بعد از آن است همگی در آخرت می‌باشد.

۲. انسان‌شناسی موضوعی فلسفی

پس از مرور اجمالی مهم‌ترین مکاتب فلسفی غربی، شرقی و اسلامی و طرح مقوله انسان از میان متون فلسفی دینی آن‌ها، اینک به گونه جدیدی از مطالعات انسان‌شناختی تطبیقی فلسفی می‌پردازیم که اگرچه از سابقه کهنی برخوردار نیست، ولی پر فایده‌تر و از برخی جهات کارآمدتر از روش قبلی می‌باشد. در این روش، موضوع جزئی مورد مطالعه مشخص شده و مهم‌ترین آراء فلسفی فلسفه‌های جهان را در ذیل آن ذکر و بررسی می‌کنند. در این سبک عمده سخن روی قول و نه فلسفه‌ای که قائل بدان قول است معطوف بوده و چه بسا از فلسفه‌ای ضعیف و غیرمشهور قولی در آن ذکر شود ولی از فلسفه‌ای نیرومند و مشهور، بدان سبب که سخن مهمی در آن زمینه ندارد، ذکری به میان نیاید. نکته مهم دیگر در این گونه بررسی‌ها این است که با توجه به اینکه در یک فلسفه ممکن است در موضوعی مشخص چند موضع ناسازگار و یا مبهم مطرح گردد و یا جانبداری فیلسوف از فلسفه‌ای معین مورد تردید باشد، از این رو، در این بررسی‌ها به عنوان قائل قول، خود فیلسوف مطرح می‌گردد و نه فلسفه مورد جانبداری وی. نمونه‌ای از چنین بررسی‌هایی به همراه کلید واژه پرداخت هر

فیلسوف به بحث مورد نظر را از یکی از کتب معدود نگاشته شده با این سبک^(۷۷) ذکر می‌کنیم:

۱. موضوع: انسان و تفاوت با حیوان؛^(۷۸) یوهان گوتفرد: (توجه بر) خاستگاه زبان؛ آدولف پورتمان: انسان و بدن؛ آرنولد گیهلن: انسان و نهادها؛ هملوت پلنسر: خنده، گریه، لبخند.

۲. انسان موجودی روحانی؛^(۷۹) افلاطون: هماهنگی نفس؛ رنه دکارت: دستگاه خودکار عاقل؛ ماکس شلر: جایگاه انسان در کیهان؛ ژان پل سارتر: طرح، تصمیم، مسئولیت.

۳. انسان موجودی اجتماعی؛^(۸۰) ارسطو: انسان موجودی حکومت‌ساز؛^(۸۱) توماس هابز: انسان و شهروند؛ ژان ژاک روسو: پیشرفت در مقابل آزادی؛ کارل مارکس: کار، نوع، با خودبینی‌گانی.

۴. انسان موجودی منفرد؛^(۸۲) توماس آکوینی: شخص آزاد؛ ایمانوئل کانت: انسان، غایتی نفسی؛ ماکس شتیرنر: موجود، منفرد، متناهی، یگانه؛ تئودور آدورنو: فاعل خود قانونگذار.

۵. انسان موجودی طبیعی؛^(۸۳) پل تیری و هولباخ: ماشین انسانی؛ ارتور شوپنهاور: انسان و اراده؛ هانس فریدریش کارل گوتتر: ارزش آفرینی انسان شمالی؛ بورهوف اسکینر: انسان، یک ماشین.

انتخاب نوع انسان‌شناسی فلسفی برای بیان

مواضع

در مقایسه شکل اول بررسی‌ها (بررسی بین مکاتب فلسفی) با گونه دوم آن (بررسی به روش تطبیقی موضوعی) باید چند ویژگی را مدنظر داشت:

۱. در گونه اول بررسی‌ها به زیرساخت اقوال و مبادی موضع‌گیری‌ها اهمیت کافی داده می‌شود، از این رو، همواره فهم موضع با فهم همه جوانب و ارتباطات موضع با سایر معارف فلسفی صورت می‌گیرد.

۲. در گونه دوم بررسی‌ها به اختصار و به میزان مفید به مطالب پرداخته می‌شود. در این روش اگر عمق و موشکافی طریقه اول دیده نمی‌شود، ولی از وسعت و جامعیت خوبی برخوردارند.

۳. در شکل اول، بر فلسفه‌های مطرح تأکید می‌شود و جامعیت و وسعت بررسی چندان مطمئن نظر نیست.

رسالت ما

انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان به جد یکی از مسائل کلامی

جدید دانست و آن را در عداد مسائل مهم علم کلام جدید به شمار آورد. پدیده انفجار (و سرعت انتقال) اطلاعات ما را ملزم می‌کند که به تبیین دقیق «انسان از منظر فلاسفه اسلامی» پرداخته و در برابر شبهات وارده از سوی فلسفه‌های شرقی و غربی به مبانی دینی، عقیدتی‌مان (که شبهات قابل توجهی می‌باشند)، با بررسی‌های عقلی، پاسخگو باشیم. چه آن‌گاه که فلسفه اسلامی را منطبق بر شریعت و دین اسلام بدانیم و ادله فلسفی را مطرح کنیم و چه آن‌گاه که قایل به تفکیک بین مقوله فلسفه و وحی (و شهود) باشیم، در هر دو صورت به عنوان بهترین ابزار دفاع از انجام آن ناگزیریم؛ همچنان‌که آیه شریفه «خذوا جذرکم» (ابزار دفاعی خود را به دست گیرید) مؤید و مصحح چنین تعاملی است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- تفاوت علم و مبحث: مبحث مجموعه‌ای از اطلاعات در زمینه‌ای بخصوص می‌باشد و علم همان مجموعه است با کمیت بسیار بیشتر با موضوع واحد، هدف مشخص، تعریف واحد، غایت واحد و... برای اطلاع بیشتر ر.ک: مباحث ابتدایی علم منطقی - فلسفه علم و فلسفه علم تجربی.
- ۲- علی اصغر حلبی، انسان در اسلام و مکاتب غربی، ص ۱۱۶.
3. Man is measure of any things.
4. Know Your self.
- ۵- هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۷۳.
- ۶- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۲۲ و ۲۵.
- ۷- محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ص یک.
8. Reformation.
- ۹- علی اصغر حلبی، پیشین، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
- ۱۰- همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.
- ۱۱- همان، ص ۱۲۴.
- ۱۲- همان، ص ۱۲۵.
13. Theological absolutes.
- ۱۴- علی اصغر حلبی، پیشین، ص ۱۶۳.
15. Nyaya darsana.
- ۱۶- علت آنکه فلسفه‌های غربی را با عنوان نظام‌های فلسفی و فلسفه اسلامی و شرقی را با عنوان نظام فلسفی تعبیر کردیم آن است که نظام‌های فلسفی غربی چنان متشت و متکثرند که نمی‌توان همه آن‌ها را تحت عنوان واحدی به عنوان یک نظام جمع کرد، در حالی که در فلسفه‌های اسلامی و شرقی قدر جامع معقولی که نسبتاً همه آن‌ها را پوشش دهد وجود دارد، برای اطلاع بیشتر ر.ک: کتب تاریخ فلسفه.
- ۱۷- در مراکز آموزش عالی ایران، مبنای «معاصرت» فلسفه، آن است که فلسفه مزبور بعد از هگل طرح شده باشد: Post Hegelian Ph.
18. Seientistics Ph.

- ۵۳- همان، ص ۸۰۸ به نقل از شانکارا در تفسیر براهما سوترا.
 ۵۴- تقریباً شبیه است به «من عرف نفسه فقد عرف ربه».
55. Pantheisme.
- ۵۶- در فلسفه اسلامی هم گفته می‌شود «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (البته به حمل حقیقت و رقیقت) و لیس بشی: منها (به حمل شایع صناعی) و توجه به این دو حمل در این قاعده فلسفی بسیار مهم است.
- ۵۷- داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۸۱۷ و ۸۱۸.
- ۵۸- همان، ص ۸۱۶ تا ۸۳۱.
- ۵۹- پانیشاد: ... دانا آن است که این دنیا را ترک گوید و خویش را ورای محدودیت‌های قشر طعام و قشر دم حیاتی و قشر ذهن و نفس و قشر شادی قرار دهد. (ر.ک: داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۸۳۴).
- ۶۰- داریوش شایگان، پیشین، ص ۸۵۳.
- ۶۱- همان.
- ۶۲- عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۹۳ / همو، سیمای انسان کامل از دیدگاه لائوتسه.
- ۶۳- عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۹۶.
- ۶۴- همان، ص ۱۰۴.
- ۶۵- همان، ص ۱۰۴.
- ۶۶- مثلاً وی در رساله «سه اصل برای بیان اختلاف انسان‌ها» به آیه ۲۲ سوره زمر اشاره می‌کند: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه فویل للقاسیه قلوبهم من ذکرالله اولئک فی ضلال مبین» (ر.ک: ملاصدرا، سه اصل، ص ۷۳). این یک استدلال دینی است نه فلسفی.
- ۶۷- ملاصدرا، اسفار اربعه، جزء ۲ / ملاصدرا، سفر رابع، ج ۹، ص ۱۲۲ / ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۳۷۳.
- ۶۸- اسفار اربعه، جزء یک / سفر رابع، ص ۳۵۳.
- ۶۹- ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.
- ۷۰- عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۳۰۶.
- ۷۱- همان، ص ۳۰۰.
- ۷۲- همان، ص ۳۰۷.
- ۷۳- ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۳۵۱ و ۴۰۴.
- ۷۴- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۷ / ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۳۳۷.
- ۷۵- ملاصدرا، اسفار اربعه عقلیه، جزء ۱ از سفر رابع، ج ۸، ص ۲۲۱ تا ۲۳۰؛ سه برهان بر مطلب فوق اقامه کرده‌اند.
- ۷۶- ملاصدرا، عرفان و عارف نمایان، ص ۱۱۱.
- ۷۷- هانس وبرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی.
- ۷۸- همان، ص ۱۳ تا ۳۷.
- ۷۹- همان، ص ۳۹-۶۱.
- ۸۰- همان، ص ۹۹-۱۲۷.
- ۸۱- البته بین ارسطو شناسان درباره تعریف دقیق وی از انسان اختلاف نظر است، حیوان ناطق بودن انسان (و حتی حیوان اجتماعی بودن: طبری، انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی) نیز از ارسطو نقل شده است.
- ۸۲- هانس وبرکس، پیشین، ص ۱۲۹-۱۵۵.
- ۸۳- همان، ص ۷۱-۹۷.

19. Linguistic Ph.
 20. Analytic Ph.
 21. Empirical Ph.
 22. Phenomenology.
 23. Existentialism Ph.
 24. Lebens Ph.

- ۲۵- سیدحسین ابراهیمیان، انسان‌شناسی اسلام، آگزیستانسیالیسم، اومانیزم، ص ۹۵-۹۸.
- ۲۶- کسانی که بیشترین نقش را در پیدایش اومانیزم داشتند، عبارتند از: رنه دکارت (با محوریت دادن به وجود انسان در معرفت: من می‌اندیشم پس هستم)، باروخ اسپینوزا (با محوریت دادن به عقل آدمی برای فهم حقیقت)، ایمانوئل کانت (عدم لزوم انطباق معرفت انسانی با اشیای خارجی). و اینکه اشیاء باید مطابق معرفت انسان تنظیم شوند، ژان پل سارتر (انسان مرکزی به جای خدامرکزی) و... (سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۱۰۱-۱۰۳).
- ۲۷- سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۹۸.
- ۲۸- همان، ص ۱۰۰.
- ۲۹- همان، ص ۹۹.
- ۳۰- همان، ص ۱۰۰.
- ۳۱- همان، ص ۱۰۱.
- ۳۲- سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۱۰۴ و ۱۰۵ / تسوالله فانسیهم انفسهم: حقیقت (خدا) را از یاد بردند خدا هم واقعبیت (خودشان) را از یادشان برد. خدا فراموشی خود فراموشی، و خود فراموشی پوچی است.
- ۳۳- سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۸۷.
- ۳۴- فلاسفه در این باب می‌گویند: علت فاعلی از شیئی به شیء نزدیک‌تر است و قرآن کریم می‌فرماید: «نحن اقرب الیه منکم» (واقعه: ۸۵).
- ۳۵- سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۹۰ و ۹۱.
- ۳۶- داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۵.
- ۳۷- همان، ص ۱۶.
- ۳۸- همان.
- ۳۹- هر شش مکتب مذکور جزء مکاتب خدا باور (Astika) می‌باشند که به آن‌ها دارشانا (darsana) گفته می‌شود. در مقابل، سه مکتب: بودایی، جینیسم، چارواک خدا ناپااور (Nastika) می‌باشند.
- ۴۰- داریوش شایگان، پیشین، ص ۲۰.
- ۴۱- عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۵۰.
- ۴۲- داریوش شایگان، پیشین، ص ۲۲.
- ۴۳- همان، ص ۲۵.
44. Pratyaksa.
 45. anumana.
 46. upamana.
 47. Sabda.
 48. Vedanta.
 49. Nyaya darsana.
- ۵۰- داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۴۴۶.
- ۵۱- مثل کومارایلا، شانکارا و رامانوجا، واجاسپاتی میثوا، ویجینانا بهیکشو و...
 ۵۲- Vedanta، داریوش شایگان، پیشین، ص ۸۰۷.