



کارکردهای ماهیت انسان و نظریه پردازی در علوم انسانی اسلامی

محمد شجاعیان^۱

۱۴

دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۴
تابستان ۱۴۰۴

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳-۱۰-۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴-۰۶-۱۰

صص: ۹۷-۱۱۲

شابا چاپی: ۲۳۲۲-۵۵۹۹

رتبه علمی

ب

پژوهشی، صحت گواهی در:
JOURNALS.MSRT.IR

چکیده

سرآغاز علوم انسانی، تلاش برای فهم علل رفتار و عملکرد انسانها در عرصه های مختلف حیات است. اینکه انسان چگونه موجودی است و از چه خصلت های بنیادینی برخوردار است، مهمترین مساله برای دانشهای معطوف به انسان است. علوم انسانی، به این معنا برخواسته از تلاش های مختلف فکری و نظری در تاریخ حیات انسان برای پاسخ به این سوال محوری است. درباره ماهیت انسان چند مساله مهم و اساسی وجود دارد که هر نظریه ای در این زمینه باید پاسخی برای آنها داشته باشد. اولین مساله، موضوع خلقت انسان است پاسخ به این سوال مشخص کننده بسیاری از مواضع در زمینه موضوعات مربوط به ماهیت انسان و بویژه نظریه سعادت است که از آن حاصل می شود. مساله دوم، موضوع «مرگ» و سرنوشت انسان پس از مرگ است. بسیاری از فلاسفه از زمان افلاطون به بعد به نفع فنا ناپذیری شخصیت انسان، نظر داده اند. در مقابل، بسیاری از متفکران غربی بویژه در دوران مدرن، توجه خود را به این جهان معطوف و فراتر از آن را انکار کرده اند. ماده گرایی در مقابل معنویت گرایی، همچنین میزان آزادی انسان در انجام اعمال فردی و اجتماعی دو مساله مهم است که هر نظریه منسجم درباره ماهیت انسان باید به آنها پاسخ دهد. از آنجا که در متون دینی آموزه های بسیاری درباره موضوعات بنیادین مربوط به ماهیت انسان طرح شده، ایده وجود علوم انسانی نشأت گرفته از متون دینی، ایده ای کاملا موجه و مستدل است.

کلیدواژه‌ها:

ماهیت انسان، علوم انسانی اسلامی، نظریه پردازی، ماده گرایی، معنویت گرایی، تحول، علوم انسانی

مقدمه و بیان مسأله

اینکه انسان چگونه موجودی است و از چه خصلت های بنیادینی برخوردار است، مهمترین مسأله برای دانش ها و معارف معطوف به انسان در عرصه های مختلف حیات فردی و اجتماعی او است. علوم انسانی، به این معنا برخاسته از تلاش های مختلف فکری و نظری در طول تاریخ حیات انسان برای پاسخ به این سوال محوری است. انسان شناسی برای مکتب های الهی و همچنین مکاتب فلسفی، جزء مهمترین موضوعات هستند. (مطهری: ۱۳۹۳: ۵۱-۵۶) انسان شناسی به معنای شناخت بعد یا ابعادی از وجود انسان یا گروهی از انسانها (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۶) فراهم آورنده اصل موضوعه برای علوم انسانی است. به این صورت که دانش های مختلف در عرصه علوم انسانی و اجتماعی از انسان شناسی به عنوان یک مبنا برای تبیین علل رفتار و کنش انسانها در عرصه های مختلف زندگی استفاده می کنند. همانگونه که آیت الله جوادی آملی بیان کرده است: «انسان شناسی... از پیش فرضهای علوم مختلف نیز بوده و با تثبیت آن بسیاری از علوم انسانی و تجربی کارآمد خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵) بر این اساس، علوم انسانی و اجتماعی بدون شناخت انسان، به وجود نخواهد آمد. از سوی دیگر بدون اعتقاد به وجود فطرت و ویژگی های پایدار برای انسان، نمی توان از علوم انسانی به عنوان یک عرصه معرفتی سخن گفت. (فرند، ۱۴۰۰: ۲۷) مسأله اصلی نوشتار حاضر، بررسی جایگاه موضوع ماهیت انسان در نظریه پردازی های صورت گرفته در علوم انسانی است. در این زمینه تلاش می شود با مشخص کردن مفهوم ماهیت انسان به عنوان محوری ترین مفهوم در علوم انسانی، نشان داده می شود که چه زمینه هایی موجب می شود ماهیت انسان در علوم انسانی با اهمیت شود. در این میان به مباحث توحیدی و وحیانی و نقش تبیین ارائه شده از انسان در نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی نیز اشاره خواهد شد. بر این اساس سوال اصلی مقاله حاضر بررسی کارکردهای ماهیت انسان در نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی است. نوشتار حاضر به لحاظ روشی، رویکردی دلالت پژوهانه دارد. در روش دلالت پژوهشی، از یک ایده محوری به عنوان مبدا، نتایج یا استلزامات خاصی که به صورت دلالت منطقی برای یک نظریه یا مفهوم دیگر به عنوان مقصد قابل برداشت است، احصاء می شود. (دانایی فر، ۱۴۰۱: ۱۱۰)

۱. تنوع انسانها و ویژگیهای ماهیت انسان

انسان ها هم در مقایسه با یکدیگر، از اختلافات و تنوعات بسیاری برخوردار هستند. بخشی از تفاوت ها مربوط به جنبه های زیست شناختی انسان هاست. به این معنا که انسان ها به لحاظ زیست طبیعی خود با یکدیگر اختلافاتی دارند. به عنوان نمونه به لحاظ رنگ پوست، همه انسان ها شبیه به هم نیستند یا از لحاظ «قد» یا ترکیب صورت با یکدیگر فرق می کنند. اما همه اختلافات، صرفاً مربوط به جنبه های زیست شناختی نیست بلکه عرصه های دیگر از جمله خصوصیات اخلاقی و روحی انسان ها نیز با هم دیگر فرق می کند. برخی انسانها نرم خو و مهربان هستند برخی دیگر خشن و بد اخلاق. همچنین انسان ها از لحاظ آنچه که با ارزش می دانند، یعنی از لحاظ «نظریه خیر» با یکدیگر اختلاف دارند. برخی



ثروتمند شدن را ارزش برتر می دانند و برای رسیدن به آن تلاش می کنند و در این راه از رفاه و آسایش خود چشم پوشی می کنند تا به «ثروت» به عنوان خیر اخلاقی برتر و مورد نظرشان برسند. برخی دیگر، قدرت و سلطه بر دیگران را خیر اخلاقی می دانند و در این راستا تلاش می کنند. شهرت، رفاه، لذت، آزادی و حتی قرب و نزدیکی به پروردگار خیرهای اخلاقی متصور و ممکن هستند که می توانند مبنای رفتاری انسان ها قرار بگیرند. درباره مسائل مربوط به خلقت انسان و همچنین مسائل مربوط به مرگ و حیات بعد از مرگ نیز در میان انسان ها آراء و نظریات فراوانی به چشم می خورد.

اما آیا در این میان، مشابهت یا مشابهت هایی نیز وجود دارد؟ و آیا این مشابهت ها آنقدر با اهمیت هستند که ما را به سوی یک برداشت مشترک یا تقریباً مشترک درباره انسان ها، رهنمون شود؟ اگر پاسخ ما به این سوال منفی باشد، این بدان معناست که اساساً با یک «نوع» خاص از موجودات به نام انسان مواجه نیستیم بلکه با انسان های بسیار متنوع و متفاوتی از لحاظ زیست شناختی، اخلاقی و ارزشی مواجه هستیم که اشتراکات آنها آنقدر کم و بی اهمیت است که حتی نمی توان از یک یا چند خصوصیات مشترک یا تقریباً مشترک در میان آنها سخن گفت. اشتراکی که به عنوان یک نخ تسبیح یا حلقه وصل، بتواند انسان ها را با وجود تنوعات بسیار گسترده، در ذیل یک عنوان مشترک به نام «انسان» جای دهد. اگر چنین ایده ای را بپذیریم آن وقت امکان وجود دانش یا معرفتی درباره انسان به عنوان علم یا علوم انسانی از یک سو و همچنین موضوعی به عنوان «ماهیت انسان» از سوی دیگر، تقریباً متفی می شود. اما اگر معتقد باشیم برخی ویژگی ها، خصوصاً برخی ویژگی های اخلاقی و غیرزیست شناختی وجود دارند که می توان از آنها به عنوان خصوصیت مشترک همه انسان ها نام برد در آن صورت زمینه برای نزدیک شدن به مفهوم «ماهیت انسان» فراهم می شود. البته، این موضوع به لحاظ زیست شناختی چندان پیچیده نیست. انسان ها با وجود تفاوت ها، دارای برخی خصوصیات مشترک نیز هستند مثلاً اینکه همه روی دوپای خود راه می روند یا اینکه دارای دو گوش، دو چشم و دو دست هستند. موضوع مهم تر و البته مورد بحث در پژوهش حاضر، خصوصیات اخلاقی و اعتقادات و باورهاست. اعتقاد به وجود برخی خصوصیات مشترک میان انسان ها، هم فراهم کننده بنیاد نظری باور به ایده ای به نام «ماهیت انسان» است و هم مشخص کننده مقصود از این اصطلاح است. ماهیت انسان به این معنا عبارت است از همان خصوصیات مشترکی که همه انسان ها واجد آن هستند و به دلیل برخوردار بودن از آن است که تحت عنوان «انسان» قرار می گیرند. اگر بخواهیم به زبان فلسفی سخن بگوییم، باید گفت مقصود از ماهیت انسان، عبارت است از آن دسته از خصوصیاتی که انسان ها نه به واسطه تعیبات خاص اجتماعی و تاریخی واجد آن هستند، بلکه آن خصوصیاتی که به دلیل ساختار و هویت وجودی خویش از آن برخوردارند.

بر این اساس وقتی به عنوان نمونه گفته شود که انسان ها ماهیتاً خواستار زیبایی هستند مقصود آن است که ساختار وجودی و خلقت همه انسان ها به گونه ای است که نسبت به زیبایی گرایش و تمایل دارند. البته به این بدان معنا نیست که انسان نمی تواند به دلیل یا دلائل ثانوی از برخی زیبایی ها پرهیز کند. همچنین به آن معنا نیست که همه انسان ها، در

مصادیق زیبایی، نگرش یکسانی دارند. بلکه نشان دهنده یک خصوصیات عام و مشترک میان انسان هاست که بدون توجه به اینکه یک انسان مشخص در چه جامعه ای زندگی می کند و از چه نوع تربیت فکری و اخلاقی و تجربیات شخصی و اجتماعی برخوردار بوده است، در درون و در ساختار وجودی او قرار داده شده است. وقتی خودخواه بودن، مذهبی بودن، قدرت طلب بودن و مانند آن، نه به دلیل شرایط و زمینه های فرهنگی و اجتماعی، بلکه به دلیل برخی دعاوی در زمینه خصائص وجودی انسان به طور عام، به او اسناد داده شود، در واقع از اموری بحث شده است که مربوط به ماهیت انسان هستند.

بر این اساس، خصوصیتی که مربوط به ماهیت انسان شناخته می شوند، از خصیلتی «جهانشمول» (universal) برخوردار هستند. به این معنا که در هر کجا که انسان وجود داشته باشد، این خصائص و ویژگی ها نیز وجود خواهند داشت. (Berry, 1986: 58) مقصود از جهانشمول بودن خصائصی که به ماهیت انسان مربوط می شوند این نیست که انسان ها از ویژگی های کاملاً یکسانی برخوردارند یا باید برخوردار باشند و تنوع و تفاوتی میان انسان ها وجود ندارد. بلکه مقصود آن است که این تنوعات، موجب از بین رفتن خصوصیات مشترک و جهانشمول نمی شود. ویژگی دیگر امری یا اموری که به ماهیت انسان نسبت داده می شود آن است که «غیرانتخابی» هستند. این خصوصیات در ساختار وجودی او به ودیعه نهاده شده است و انسان در این زمینه نقش انتخاب گرانه ای ندارد. این خصوصیت موجب ضرورت هماهنگی برنامه های تربیتی در سطح فردی و سازماندهی های اجتماعی و سیاسی با امور مربوط به ماهیت انسان می شود. یعنی برنامه ها و تنظیمات فردی و اجتماعی، باید با خصائص ماهوی انسان هماهنگ باشد. (Berry, 1986: xiii) بحث ماهیت انسان، ارتباط وثیق و محکمی با موضوع «فطرت» دارد. ماهیت انسان غالباً بر اساس دعاوی مربوط به اقتضائات «فطری» انسان (inbred human propensities) تعریف می شود. (While, 2003: 2) در نتیجه امور مربوط به ماهیت انسان را می توان امور فطری دانست.

درباره ماهیت انسان، تلقی ها و برداشت های بسیار متنوعی در طول تاریخ اندیشه بشری، ارائه شده است. این اختلافات به حدی است که برخی از نویسندگان تاکید کرده اند: «در آستانه هزاره سوم، به توافق بیشتری از آنچه که آنتی ها در عصر سقراط و افلاطون درباره ماهیت انسان بدان رسیده بودند، نرسیده ام.» (Trigg, 1999: 183) علل مختلفی را می توان برای این اختلاف بسیار وسیع مطرح کرد. یکی از مهم ترین این علل آن است که موضوع ماهیت انسان، امری نیست که صرفاً مربوط به مطالعه و بررسی از طریق آزمایش باشد. به عبارت دیگر ماهیت انسان چیزی نیست که صرفاً به صورت تجربی (empirically) قابل کشف شدن باشد. بلکه ماهیت انسان و ارائه برداشتی از آن در درون و در چهارچوب زمینه متافیزیکی عمومی تر و وسیع تری مورد ملاحظه و توجه قرار می گیرد (plant, 1991: 23). به عنوان مثال، اگر ما بتوانیم به صورت تجربی ماهیت یک گیاه را مشخص کنیم آن وقت می توانیم از این امر، تبیین هایی درباره اینکه این نوع گیاه



برای رشد شکوفائی به چه نوع رفتاری نیاز دارد ارائه دهیم. می توانیم بگویم چه مقدار آب نیاز دارد، چه نوع خاکی لازم دارد، به میزان نور نیاز دارد و مانند آن. ما می توانیم از برداشتی درباره ماهیت گیاه که به صورت تجربی بدست می آید، رژیم رفتاری درباره آن را استنتاج کنیم و بگویم این گیاه اگر بخواهیم شکوفا شود باید از این رژیم تبعیت کند. اما درباره ماهیت انسان، موضوع متفاوت است. قطعاً یکی از رویکردهای ممکن و موجود آن است که او را یکی از گونه های حیوانی در میان گونه های بسیار زیاد حیوانات بدانیم و در واقع برای انسان، وجودی سراسر مادی و غیرمعنوی قائل شویم. اما در میان آندسته از اندیشمندانی که چنین رویکردی را نسبت به ماهیت انسان انتخاب کرده اند نیز درباره ویژگی های بنیادین انسان، اختلاف وجود دارد. این امر به نوبه خود، به این دلیل است که ارائه برداشتی از ماهیت انسان در درون و زمینه ای از امور متافیزیکی صورت می گیرد. به عبارت دیگر، برداشت ما از ماهیت آگاهی و معرفت، جهان و عالم وجود، ارزشهای مورد قبول و موضوعاتی از این دست، تعیین کننده تلقی ما از ماهیت انسان است. اگر ماهیت انسان، مانند ماهیت یک گیاه از طریق مطالعه صرفاً تجربی قابل دستیابی بود آنگاه اختلافات در این زمینه می توانست صرفاً جنبه روش شناختی (methodological) داشته باشد. اما اختلافات در این زمینه عمدتاً جنبه محتوایی (substantive) دارد. تفاوت میان برداشتی که انسان را مخلوق خدای قادر و متعال می داند و برداشتی که انسان را مجموعه ای صرف از اتم های به هم چسبیده می داند، فقط به دلیل اختلاف در روش شناسی های به کار گرفته شده برای فهم ماهیت انسان نیست. بلکه تفاوت اصلی در زمینه های متافیزیکی و قضاوت های وسیع تری است که درباره ماهیت عالم وجود، منشاء جهان، غایت آن و ماهیت معرفت و مانند آن وجود دارد. این تفاوت ها و اختلافات البته استلزامات و پیامدهای روش شناختی نیز می توانند داشته باشند اما صرفاً اموری روشی نیستند بلکه به اموری وسیع تر و گسترده تر که اساساً محتوایی هستند مربوط می شوند. البته این بحث، به آن معنا نیست که در مطالعات مربوط به انسان نمی توان از مطالعات تجربی استفاده کرد. کما اینکه در عرصه مطالعات مربوط به «انسان شناسی» به عنوان یکی از رشته های جدید، عموماً مطالعه انسان و شیوه های زندگی او در درون اجتماعات و اقوام مختلف در مقاطع مختلف تاریخی، بویژه در دوران ما قبل مدرن به صورتی اساساً تجربی صورت می گیرد. (کتاک، ۱۳۸۶: ۱۱ تا ۳۴) پیداست در همه این زیر شاخه ها از روشهای تجربی استفاده می شود. بحث ما در پژوهش حاضر درباره ماهیت انسان با انسان شناسی به معنای ذکر شده، کاملاً متفاوت است. بر همین اساس از اصطلاح «ماهیت انسان» استفاده شده است تا تفاوتش با اصطلاح «انسان شناسی» روشن تر باشد. در انسان شناسی به معنایی که ذکر شد از روشهای حسی و تجربی کمک گرفته می شود؛ موضوع مورد مطالعه نیز، انسان در یک جامعه و اجتماع خاص، یا در یک محیط زیست خاص است. بدین صورت که جنبه های مختلف حیات طبیعی و فرهنگی _ اجتماعی انسان ها در درون اجتماعات و جوامع قدیم و جدید به مدد روش های تجربی و عمدتاً مشاهده ای، مورد مطالعه قرار می گیرد. البته رشته انسان شناسی به موضوع «سیاست» هم می پردازد؛ همانگونه که به موضوعاتی مانند نژاد، وراثت،

تغذیه، زبان، جنسیت و جسم انسان می پردازد. در این امر که تحت عنوان انسان شناسی سیاسی (ریویور، ۱۳۷۹) یا انسان شناسی امر سیاسی (ارژه _ کولن، ۱۳۸۸) مطرح می شود، اشکال متنوع سازمان دهی سیاسی در اجتماعات مختلف بشری بررسی می کند. اما در هیچ یک از این مباحث، ماهیت انسان به معنایی ذکر شده مورد توجه قرار نمی گیرد. به این معنا که انسان بصورت کلی و بدون توجه به مقطع تاریخی و فرهنگی و هم چنین محیط زیستی که در آن واقع شده، مورد مطالعه قرار نمی گیرد.

۲. ماهیت انسان، موضوعی فلسفی

موضوع ماهیت انسان موضوعی اساساً فلسفی است. بدین معنا که به امور عام و کلی درباره انسان، قبل از آنکه تعیین یا تعیینات خاصی پیدا کند، می پردازد. مقصود از تعیین عبارت است از خصوصیت یا خصوصیاتی که خارج از ذات قرار دارند. پس مقصود از این که ماهیت انسان، بحثی فلسفی است آن است که به بررسی انسان به صورت کلی و نه انسانی که عضو جامعه خاص است یا در یک مقطع تاریخی یا زیست_ محیطی خاصی زندگی می کند، می پردازد. برخی از نویسندگان موضوع ماهیت انسان را فلسفی دانسته اند و در این میان تاکید اصلی خود را روش و شیوه ای که معمولاً فلاسفه از آن بهره می گیرند قرار داده اند. یعنی بر استدلال عقلی (rational argument) متمرکز شده اند: « ایده ها درباره ماهیت انسان، بر اساس ذاتشان، فلسفی هستند. آنها صرفاً نتیجه واقعه های مبتنی بر علم (تجربی) نیستند بلکه برداشت ها و تلقی هایی عمومی هستند که به واسطه استدلال عقلی بدست آمده اند. » (Trigg, 1999: 3) با این وجود، اگر همانگونه که لئو اشتروس، از فلاسفی سیاسی معاصر تاکید می کند، فلاسفه را معرفت نسبت به امور کلی و کل بدانیم، آنوقت مقصود ما از فلسفی بودن مباحث مربوط به ماهیت انسان و وضوح بیشتری می یابد. اشتروس در این باره تاکید می کند: «فلسفه به عنوان جستجوی حکمت عبارت است از پی جویی معرفت کلی... جستجوی معرفت درباره «همه اشیاء» به معنی جستجو برای معرفت نسبت به خدا، جهان و انسان. (Strauss, 1988: 11) بر این اساس، هرگاه بخواهیم درباره ماهیت اشیاء و از جمله انسان بحث کنیم، بحث ما اساساً فلسفی است زیرا ماهیت از عوارض و احکام موجود «بما هو موجود» است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳۳) به عنوان نمونه اگر حرکت یک جسم خاص مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد در این بحث در موضوع علم فیزیک قرار دارد اما اگر خود موضوع حرکت به طور کلی و نه حرکت یک جسم خاص مورد بررسی قرار گیرد موضوع اساساً یک موضوع فلسفی است. لذا در فلسفه، امور به صورت کلی مورد بررسی قرار می گیرند. بر این اساس، می توان برداشت هایی که از ماهیت انسان ارائه شده اما از منبع عقل انسان (human reason) بهره گرفته نشده، و از ابزارهای دیگری مثل وحی، شهود و یا حتی تجربی استفاده شده است، را برداشت های اساساً فلسفی دانست.

سوال عمده در اینجا آن است که آیا موضوع ماهیت انسان بحثی نظری است یا بحثی عملی؟ برخی از نویسندگان با تمایز قائل شدن میان مفاهیم نظری (theoretical concepts) و مفاهیم عملی (practical concepts) معتقدند مباحث



مربوط به ماهیت انسان، بیشتر یک پرسش و مسئله ای عملی است و کمتر جنبه های نظری دارد. (Berry, 1986: 29)

در اینجا، مدد گرفتن از فلسفه ارسطو می تواند به روشن شدن این سوال که «آیا موضوع ماهیت انسان، یک بحث نظری است یا عملی؟» کمک کند. یکی از جنبه های محوری و مسلط در فلسفه ارسطو، تحلیل ماهیت جوهری اشیاء است (essential nature of things) این ماهیت جوهری از طریق کشف کارویژه، هدف یا غایت شیء (telos) مشخص می شود. به نظر ارسطو، ماهیت جوهری انسان تفکر (think) یا تعقل (reason) است. هدف این تعقل، پی جویی و جستجوی حقیقت (the truth) است. در این میان نیز دو دسته از حقایق وجود دارند: حقایق نظری (truths of theory) و حقایق عملی (truths of practice). این مساله، همان موضوعی است که در فلسفه اسلامی و به تبعیت از ارسطو تحت عنوان حکمت یا فلسفه نظری و حکمت یا فلسفه عملی مطرح شده است. شاید علت اینکه برخی از نویسندگان تلاش کرده اند موضوع ماهیت انسان را از حیطه حقایق نظری یا همان حکمت نظری خارج و آن را جز حقایق عملی یا حکمت عملی جای دهند این بوده است که بر جنبه عملی و معطوف بودن آن بر کردار و رفتار انسان تاکید کنند تا بدین وسیله راه برای استنتاجات سیاسی و اجتماعی از موضوعات مربوط به ماهیت انسان هموارتر شود: «ارائه نظریه ای درباره ماهیت انسان عبارت است از طرح دعوی مشخص درباره رفتار انسان و لذا به همین دلیل است که ماهیت انسان یک موضوع سیاسی است.» (Berry, 1986: 33) اما به نظر می رسد این دیدگاه، مبتنی بر فهمی نادرست از حکمت نظری است. استاد مطهری در این زمینه تاکید می کند: «ممکن است ابتدا پنداشته شود که حکمت نظری عبارت است از حکمتی که باید آن را دانست در عمل به کار نمی آید... و حکمت عملی عبارت است از آگاهی بر اموری که در عمل به کار می آید... ولی این تصور باطل است. معیار حکمت نظری و حکمت عملی چیزی دیگری است. آنچه در اینجا می توان معیار برای حکمت نظری و حکمت عملی ذکر کنیم این است که حکمت نظری عبارت از علم به احوال اشیاء آنچنان که هستند یا خواهند بود. ولی حکمت عملی عبارت است از علم به اینکه افعال بشر (افعال اختیاری او) چگونه و به چه منوال خوب است و باید باشد و چگونه و به چه منوال بد است و نباید باشد... حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «شاید و نشاید»ها.» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۶۴-۱۶۳)

بنابراین به نظر می رسد موضوع ماهیت انسان، جزء مباحث حکمت نظری یا حقایق نظری است. اما آنچه در این میان مطرح است آن است که این حقیقت یا حقایق نظری، دارای پیامد ها و استلزامات هنجاری خاص نیز هستند. این استلزامات در واقع همان اموری هستند که جنبه های سیاسی _ اجتماعی موضوع ماهیت انسان را نمایان می کند: «ماهیت انسان پیامد های هنجاری دارد که امروزه، نوعاً به عنوان اخلاقی (moral) یا معنوی (ethical) توصیف می شوند. یعنی این که ماهیت انسان، درباره اینکه انسانها چگونه باید رفتار کنند پیامدهایی دارد که تکلیف مشخصی را بر ما تحمیل می کند. به عبارت دیگر، تلقی از ماهیت، کارویژه یا اهداف انسان، تلقی از شکوفایی اوست.» (White, 2003: 4)

۳. نظریات مختلف درباره ماهیت انسان

درباره ماهیت انسان، نظریه های فراوان وجود دارد که اغلب این نظریه ها، البته در تعارض با یکدیگر نیز هستند. این نظریه ها، به نوبه خود و به طرق مختلف حیات بشر را تحت تاثیر قرار می دهند. بعید است یک مکتب فکری جامع و کاملی وجود داشته باشد که در آن اظهار نظری صریح یا ضمن درباره ماهیت انسان صورت نگرفته باشد. به نسبت تنوع مکاتب فکری بشر در طول تاریخ، دیدگاهها و نظریات مختلفی در این زمینه وجود دارد. تلقی های مختلف از ماهیت انسان، به دیدگاههای مختلف درباره اینکه ما باید چه بکنیم و چگونه می توانیم این کارها را انجام دهیم می انجامد. ادیان الهی بویژه اسلام، بشر را مخلوق خدای متعال می دانند که از روح خود در او دمیده است. اگر خدای قادر متعال، ما را خلق کرده است، لذا او می تواند بگوید ما چه می توانیم باشیم و چه باید باشیم و ما باید در این زمینه از او باید کمک بگیریم. در مقابل، اگر ما محصول جامعه هستیم و می بینیم زندگی ما را ضایع بخش نیست در این صورت هیچ راهی وجود ندارد مگر اینکه جامعه انسانی، متحول شود و تغییر پیدا کند. اگر ما بنیاداً آزاد هستیم و نمی توانیم از ضرورت انتخاب فردی فرار کنیم باید این را بپذیریم و انتخاب هایمان را با آگاهی کامل در زمینه اینکه چه چیزی را باید انجام دهیم، صورت دهیم. (Stevenson & Haberman, 1998: 4) اگر متعهد باشیم محصول ژن هایمان هستیم و یا اینکه طبیعت زیست شناختی ما برای تعیین می کند که چگونه فکر کنیم و عمل کنیم باید بر اساس یک شیوه و انتظام خاصی رفتار کنیم. دیدگاههای مربوط به ماهیت انسان را می توان بر اساس معیارها مختلفی تقسیم بندی کرد یکی از این شیوه ها آن است که معرفت شناختی که در این نظریه ها بکار رفته است را مورد توجه قرار دهیم. بر این اساس می توان چهار رویکرد را از یکدیگر تمییز داد: رویکردهای عرفانی، رویکردهای فلسفی، رویکرد های تجربی و تاریخی و رویکردهای دینی. (گرامی، ۱۳۸۴: ۲۵) البته وقتی در این تقسیم بندی، بین رویکرد دینی با مثلاً رویکرد فلسفی تفاوت قائل می شویم، مقصود این نیست که این در رویکرد با هم ضرورتاً تعارضی دارند بلکه مقصود تفاوت روشی است که هر یک از این دو برای ارائه تعریفی از ماهیت انسان و خصائص بنیادین او، از آن بهره برده اند. در رویکرد عرفانی، بر شهود و دریافت های قلبی تاکید می شود. انسان در این عالم به همه امور علم حصولی دارد و صرفاً درباره حالات خود و خداوند، می تواند به علم حضوری دست یابد که نتیجه شهود و دریافت های قلبی است. علم انسان به اشیاء پیرامون خود از طریق صورت ها و تصاویری است که در ذهن او از آن اشیاء حاصل می شود در حالی که علم انسان به خودش نوعی دریافت و وجدان درونی است. در این رویکرد ماهیت انسان و خصائص بنیادین او از طریق کشف و شهود حاصل می شود. به همین دلیل، ادراکی اصیل محسوب می شود. دستیابی به چنین نظریه ای هر چند در عمل برای همه انسان ها ممکن نیست اما مهم آن است که به لحاظ نظری، این درون بینی و شهود برای همه انسانها میسر است و لو اینکه در عمل، شمار اندکی از انسان ها بتوانند به چنین حقایقی دست پیدا کنند. در رویکرد فلسفی، بر روش استدلال عقلی تاکید می شود. بدین صورت که ارائه



تبیینی از ماهیت انسان، از طریق عقل و تعقل صورت می‌گیرد. تقریباً همه فلاسفه بزرگ در جهان اسلام و بسیاری از فلاسفه در غرب به مدد عقل، برداشت‌هایی از ماهیت انسان را به صورت صریح یا ضمنی ارائه کرده‌اند. فلاسفه‌ای مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، بوعلی، ملاصدرا، هابز، لاک، کانت، هگل و بسیاری از فلاسفه دیگر را می‌توان در این دسته جای داد. البته در بحث‌های فلسفی در جهان اسلام، به تبعیت از فلاسفه یونان، معمولاً انسان را «حیوان ناطق» می‌دانند. (گرامی، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷). منبع سوم برای تبیین ماهیت بشر، علوم تجربی هستند. علوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی آگاهی‌های فراوانی در زمینه شناخت انسان ارائه کرده‌اند. در همه این علوم، روش مورد اتکاء مشاهده، حس و تجربه است. در برخی موارد از روش‌های آزمایشگاهی استفاده می‌شود و در برخی موارد از روش‌های باستان‌شناسی. ولی در همه اینها اساس همان تجربه است. یک منبع بسیار مهم دیگری در زمینه شناخت ماهیت شیوه «وحی» محسوب می‌شود که مبنای ادیان الهی است. ادیان الهی از آنجا که برای سعادت بشر نازل شده‌اند، در زمینه شناخت انسان، مباحث بسیاری را مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین موضوع ادیان پس از خدا، انسان است. ادیان الهی در زمینه مبدا، چگونگی و هدف آفرینش انسان و خصائص بنیادین او، سعادت و راه رسیدن به آن مطالب مهمی را برای بشر ارائه کرده‌اند (گرامی، ۱۳۸۴: ۲۹-۲۸) می‌توان تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز از نظریه‌های مربوط به ماهیت انسان ارائه کرد. از جمله اینکه می‌توان نظریه‌ها را به دو دسته کلی منکران و موافقان سرشت و ماهیت یکسان برای همه انسان‌ها تقسیم‌بندی کرد. مکاتبی مانند اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم و تاریخ‌گرایان از جمله منکران سرشت و ماهیت واحدی برای انسان هستند. (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

به نظر می‌رسد نفی طبیعت و ماهیت ثابت برای همه انسان‌ها، یکی از ویژگی‌های دوران معاصر، به ویژه در فضای تمدنی غرب محسوب می‌شود. در گذشته نظریه‌های مربوط به سرشت انسان، با وجود اختلافات بسیار زیادشان بر سرشت ثابت و تغییرناپذیر و غیرتاریخی حداقل برخی از خصائص انسان تاکید می‌کردند. اما در دوران معاصر تزلزلی درمساله طبیعت انسان رخ داد و ثبات و یکنواختی در این مفهوم کنار گذاشته شده و اندیشه «طبیعت تاریخی انسان» نضج گرفته است. در قرن نوزدهم، اندیشه تحولی داروین و فلسفه تاریخ هگل مطرح شد که اینها نیز برای طبیعت انسان، شانی تاریخی و در واقع غیرثابت قائل بودند. آراء مارکس و مکتب مارکسیسم را نیز باید در همین راستا ارزیابی کرد. اندیشه طبیعت تاریخی انسان در دوران معاصر، به اشکال مختلفی در نظریه‌های فلسفی و علمی نفوذ کرده است. سارتر از بزرگ‌ترین اندیشمندان اگزیستانسیالیست قرن بیستم نیز چنین دیدگاهی دارد. او اندیشه‌اش را با نفی هرگونه مفهوم ثابت و جوهری در باب طبیعت انسان آغاز می‌کند، به جای طبیعت انسان بر «موقعیت انسان» تاکید می‌کند و مساله موقعیت انسان را به دوره‌های تاریخی، پیوند می‌زند. (استیونسن، ۱۳۶۸: ۱۹۸-۱۹۷). از سوی دیگر، نظریه‌هایی که برای انسان، ماهیت مشترکی قائل هستند را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. آندسته از نظریاتی که معتقد به بد ذاتی و دیوسرشتی بشر هستند که در این زمینه می‌توان به دیدگاه‌های ماکیاول، هابز و اندیشه مسیحیت تحریف شده و آموزه «گناه نخستین»



اشاره کرد. دسته دیگر نظریاتی است که در مجموع به نیک سرشتی انسان اعتقاد دارند. فلاسفه الهی، ادیان توحیدی بویژه اسلام و اندیشمندانی مانند جان لاک را می توان در این دسته جای داد. (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

به عنوان نمونه ماکیاول که از جمله اولین فلاسفه سیاسی مدرن محسوب می شود، اعتقاد به یکسانی سرشت انسان ها در جوامع سیاسی مختلف و در همه زمان ها و مکان ها را دارد. این یکسانی سرشت به نظر ماکیاول موجب می شود که جنگ و ستیزه و حکومت قوی بر ضعیف، قانون اصلی حاکم در طول تاریخ جوامع مختلف بشری باشد. به این دلیل که انسان ها در رفتارهایشان اسیر عاطفه و احساسات و هوی و هوسها هستند. عشق به بدعت، مهر، ترس، مال درستی و جاه طلبی از جمله انگیزه و عواطفی است که بر رفتار انسان ها حاکم اند. ماکیاول هم چنین از انگیزه آزادی خواهی نام می برد و معتقد است انسان ها آزادی را برای آن می خواهند که فارغ از منع و دخالت دیگران به دلخواه خود زندگی کنند و در پی تحقق و آمال و آرزوهای خود باشند. اما چون انسانها برای اینکه بدین شکل مستقل باشند باید دیگران را از استقلال خود محرم کنند، آزادی خواهی عامل میل به فرمانروایی بر دیگران می شود. حتی کسانی که تنها زندگی می کنند و جز این، آرزو و هدفی ندارند سرانجام در پی تسلط بر دیگران بر می آیند. در نتیجه جنگ میان افراد و دولتها امری اجتناب ناپذیر است. از نظر ماکیاول، انسان ها، همه سرشتی یکسان دارند ولی این یکسانی سرشت موجب نمی شود که آنها همگی از عقل بهره مند شوند بلکه به این دلیل که انسان ها بویژه در اقدامات سیاسی خود فرمانبردار هوس ها و خواهش های نفسانی خود هستند و این هوس ها نیز چون از خود پرستی برمی خیزد، سرانجام انسان را به ستیزه و جنگ با هموعان خود می کشانند. (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۶۳-۱۶۰). بنابراین، به نظر او، سرشت انسان ها بگونه ای است که پیکار و جنگ را به جزیی اجتناب ناپذیر از تاریخ بشر مبدل کرده است. انسان ها برای بقاء باید با یکدیگر بجنگند و تحول تاریخ و تنوع اجتماعات و تصویب قوانین عادلانه و حتی پایبندی به اخلاق نمی تواند بشر را از این وضع منازعه و درگیری نجات دهد. ماکیاول معتقد است در این پیکار تاریخی، فقط توانگران و زیرکان پیروز خواهند شد و پایان کار رهبرانی که پابند ملاحظات اخلاقی باشند شکست و زبونی است. (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۶۳)

متفکری دیگری که دیدگاهی شبیه ماکیاول دارد و آراءش در تاریخ نظریه پردازی سیاسی بسیار با اهمیت است، توماس هابز است. او بینشی سراسر مادی از سرشت انسان دارد. به عقیده او، حتی عواطف و اندیشه های انسانی، ناشی از حرکت مغز و اندامهای دیگر اوست و «سرچشمه هر احساس، جسم یا شیئی خارجی است که بر اندام متناسب با هر حس تاثیر می گذارد» و موجب حرکت می شود. اندامهای انسان نیز در حکم ابزارهای دستگاهی خود کار هستند. (عنایت، ۱۳۷۷: ۲۰۷-۲۰۸) هابز از آنجا که هستی انسان را سراسر مادی و مکانیکی می داند، منکر آزادی و رفتار اوست و این امور را محکوم علل مادی و خارجی می داند. به نظر او، آدمیان بر اساس طبیعت خود، در تواناییهای بدنی و ذهنی باهم برابرند و این برابری طبیعی، در انسان ها امیدی برابر را برای نیل به غایات و اهدافشان فراهم می آورد. هر فردی در پی بقای



خویش است. به نظر هابز، علت وجود جنگ و ستیزه در میان انسان ها را باید در ماهیت آنها جستجو کرد: « در نهاد بشر سه علت اصلی برای ستیزه جویی می یابیم: نخست همچشمی، دوم بدگمانی، سوم خودپسندی.» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۶) خود پرستی ذاتی انسانها، موجب می شود ذاتاً جویای قدرت باشند. هابز در کتاب معروفش، لویاتان، در این زمینه تاکید می کند: « من میل عمومی آدمیزادگان را در درجه اول خواهشی دائم و بی قراری در جستجوی قدرت و باز هم قدرت می دانم. این میلی است که فقط با مرگ فرو می نشیند.» لذا میل به قدرت بر زندگی آدمی حاکم است و ارزش هر فضیلتی بر حسب سهمی که در تامین قدرت دارد سنجیده می شود. هابز نیز مانند ماکیاول، آدمیزادگان را اسیر عواطف و خواهشهای خویش می داند و رقابت آنها برای ارضاء این عواطف و خواهشها، آنان را تشنه قدرت بار می آورد و کینه توز و بدخواه یکدیگر می کند. در وضع طبیعی، یعنی در وضعی که قانون و دولتی در کار نباشد این دشمنی طغیان می کند و همه در برابر دیگران رفتاری را در پیش می گیرند که هابز آن را «جنگ همه بر ضد همه» می نامد. (عنایت، ۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۰)

از سوی دیگر، فلاسفه الهی که ویژگی ممتاز انسان را عقل او می دانند و از انسان به عنوان «حیوان ناطق» یاد می کنند تلقی مثبتی از سرشت انسان دارند. از این دیدگاه، عقل نیرویی است که قادر است همه امیال و گرایش های انسان را تحت کنترل درآورد و راهنمای انسان برای رسیدن به سعادت باشد. از نگاه ادیان الهی، انسان موجودی پاک سرشت است اگر انسان موجودی شرور و هدایت ناپذیر بود، ارسال رسولان و انزال کتب الهی و آسمانی کاری بیهوده بود. آزادی، تکالیف و ابتلا براساس نگاهی مثبت به سرشت انسان معنا پیدا می کند. از نگاه دینی، انسان خلیفه خدا، دارای کرامت ذاتی و مسجود فرشتگان است (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۲) به نظر می رسد آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره که که مطرح کننده گفتگوی خداوند با فرشتگان است، تایید کننده دیدگاهی مثبت درباره انسان و نیک سرشتی او از نگاه قرآن کریم است. خداوند در این آیات، سخن فرشتگان که انسان را موجودی نامطلوب، شرور و فاسد می دیدند را مردود اعلام می کند: «خدا به معترضین اینگونه جواب می دهد که شما نمی فهمید انسان را نشناخته اید... شما گرایش های حیوانی و طبیعی انسان را دیده اید ولی گرایش های معنوی و الهی انسان را ندیده اید من در انسان فطرتی قرار داده ام که به موجب آن به حسب طبع و میل خودش فارغ از هر گونه ایدئولوژی، گرایش به تعالی در ذات و سرشت اوست ... من در سرشت انسان ماده و بذر حق طلبی و حقجویی و حقیقت جوئی و عدالت خواهی و آزادی خواهی را گذاشتم.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۳-۵۲) با این وجود باید توجه داشت که اعتقاد به نیک سرشتی انسان را نباید به معنای نبود گرایش به شر و بدی در انسان دانست. این گرایشات نیز در کنار گرایش به خیر نیکی در انسان وجود دارد و در واقع انسان ترکیبی از این دو دسته گرایش است.

۴. معیار قضاوت درباره ماهیت انسان

وقتی با دیدگاههای بسیار متفاوتی درباره ماهیت انسان ها مواجه هستیم چگونه می توانیم تصمیم بگیریم که کدامیک درست و کدامیک نادرست است. اهمیت این موضوع وقتی جدی تر و در عین حال پیچیده تر می شود که بدانیم بسیاری

از معیارهایی که ما برای قضاوت درباره امور مختلف از آنها بهره می گیریم به برداشت ما از ماهیت انسان بازگشت دارند. حال چگونه و با چه معیاری می توان فهمید تلقی ما از ماهیت انسان صحیح و مطابق با واقع است یا خیر؟ و آیا اصلاً واقعیتی در این زمینه وجود دارد؟ همانگونه که گفتیم برخی از متفکران اساساً منکر ماهیت انسان شده اند و آن را تاریخی یا معطوف به زمینه های اجتماعی و فرهنگی دانسته اند. اگر معتقد باشیم در این زمینه معیاری وجود ندارد آنگاه به سوی راهی قدم گذاشته ایم که پایان آن کابوس نسبی گرایی مطلق می تواند باشد. اینکه انتظار داشته باشیم با گذشت زمان، دیدگاههای بسیار متعارض درباره ماهیت انسان به یکدیگر نزدیک می شوند با تاریخ نظریه پردازی های صورت گرفته در این زمینه ناسازگار است. به قول برخی از نویسندگان، در اوائل هزاره سوم، به توافق بیشتری از آنچه که آتنی ها در عصر سقراط و افلاطون درباره ماهیت انسان به آن استناد و استدلال می کردند نرسیده ایم. به همین دلیل وجود یکی از گرایشات فلسفی تاثیر گذار در جهان معاصر که اصطلاحاً «پست مدرنیسم» نامیده می شود و گرایشی نسبی گرایانه و ضد ذات گرایانه محسوب می شود، چندان تعجب آور نیست. (Trigg, 1999: 183) برخی محققان نهایتاً اعتراف کرده اند نمی توان پاسخ قانع کننده ای به این پرسش که معیار قضاوت چیست ارائه دهند. این پرسش که «ماهیت انسان چیست؟» یک پرسش ماهیتاً باز و بی پایان است و نمی توان از برداشتی از ماهیت انسان، انتظار زیادی داشت» (Berry, 1986: ۱۳۸، ۱۴۰) البته در میان برخی محققان راه دیگری را پیموده اند و معتقدند تا وقتی معیار یا معیارهای فرابشری تمسک نجوئیم این اختلافات و تعارضات غیرقابل رفع و پیوسته نیز رو به افزایش خواهد بود. به عنوان نمونه ارنست کاسیرو، فیلسوف و انسان شناس معاصر آلمانی در این زمینه تاکید می کند: «فقط از یک راه می توان به رمز طبیعت بشر پی برد و آن راه دین است.» به عبارت دیگر، معیار درستی یا نادرستی نظریه های مختلف درباره ماهیت انسان - که به شیوه های مختلف عقلی، شهودی و تجربی بدست آمده اند- «دین» و آموزه های وحیانی است. (گرامی، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۱) مزیت تمسک به دین و آموزه های وحیانی، وثاقت و اعتبار آنهاست. داده های دینی که از طریق وحی به ما می رسند کاملاً خطا ناپذیر است. در انسان شناسی وحیانی انسان منحصر به همین بدن مادی نیست بلکه جنبه متعالی تری به نام روح دارد که حقیقت وجودی اش است. در شناخت انسان، در مکتب وحی، هم به جنبه مادی و غریزی او توجه شده است و هم به جنبه معنوی و متعالی او. منحصر کردن انسان به عقل، دل یا بدن مادی او، در واقع ظلم به اوست. البته برای بدست آوردن چهره حقیقی انسان باید به این جنبه ها هم توجه کرد و یافته های علمی، عقلی و عرفانی به درک هر چه بهتر معارف و آموزه های وحیانی کمک می کند. اما سرکشتگی انسان معاصر، به این دلیل است که در مسائل اساسی بویژه در بحث ماهیت انسان، به منابع اصلی شناخت و معرفت در این زمینه که آموزه های وحیانی است، مراجعه نکرده است (گرامی، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۰)



۵. کارکردهای ماهیت انسان در نظریات علوم انسانی اسلامی

درباره ماهیت انسان چند مساله مهم و اساسی وجود دارد که هر نظریه ای در این زمینه باید پاسخی برای آنها داشته باشد. اولین مساله، موضوع خلقت و خالق انسان است (استیونس، ۱۳۶۸: ۱۹۰) پاسخ به این سوال مشخص کننده بسیاری از مواضع در زمینه موضوعات مربوط به ماهیت انسان و نظریه سعادت است که از آن استنتاج می شود. بعید است یک نظریه جامع درباره ماهیت انسان، خود را بی نیاز از پاسخی هرچند ضمنی و غیرمصرح به مساله خلقت و خالق انسان بداند. در برخی متون فلسفی بویژه در عرصه فلسفه اسلامی، موضوع خالق انسان با عنوان «مبدأ» مطرح شده است. در واقع مساله وجود خداوند به عنوان خالق، که شاید بتوان آن را موضوع فلسفی دانست باعث می شود که مذهب و اعتقادات مذهبی در مباحث مربوط به ماهیت انسان به عنوان یکی از موضوعات عمده مطرح شوند. (استیونس، ۱۳۸۴: ۱۹۳) مساله خلقت و هدفمندی خلقت با یکی از مهمترین مولفه های ماهیت انسان یعنی مساله سعادت انسان مرتبط است. بر این اساس، یکی از مهمترین کارکردهای برداشتی از ماهیت انسان، مشخص شدن نظریه سعادت است. نظریه سعادت در واقع تعیین کننده مهمترین هدف و غایتی است که انسان به منظور دستیابی آن، در حال تلاش و حرکت است. اهمیت نظریه سعادت برای نظریه پردازان علوم انسانی، صورت بندی غایتی است که هر نظریه عام و کلی در زمینه علوم انسانی به منظور نیل به آن هدف طرح می شود. به قول توماس اسپریگنر، همه نظریه ها معتقدند در صورت عمل به رهنمودهای آنها، با جهان بهتری مواجه خواهیم بود. (اسپریگنر، ۱۳۷۰: ۲۵) بر این اساس، یکی از کارکردهای ماهیت انسان برای نظریه پردازی در علوم انسانی و اجتماعی، مشخص کردن اهدافی است که نظریه ها با هدف رسیدن به آنها و ارائه جامعه مطلوب و مقصود، ارائه می شوند. نظریه سعادت انسان بخش مهمی از خلقت انسان و هدفمند بودن این خلقت است. همچنین ماهیت انسان، مشخص کننده نظریه معرفت شناسی است. نظریه معرفت و منابع شناخت نیز یکی از مهمترین سرچشمه های نظریه پردازی محسوب می شود. این موضوعات به نوبه خود با برداشتی از ماهیت انسان و ویژگی های بنیادین او مرتبط هستند.

مساله دوم، موضوع «مرگ» و سرنوشت انسان پس از مرگ است که البته ارتباط نزدیکی هم با مساله اول یعنی «مبدأ» دارد و در برخی متون فلسفی و کلامی با عنوان «معاد» نیز از آن یاد می شود. این واقعیت غیر قابل انکار که همه انسان ها، می میرند موضوعی است که بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه با آن مواجه هستند. بسیاری از فلاسفه از زمان افلاطون به بعد به نفع فنا ناپذیری حداقل بخشی از شخصیت انسان، نظر داده اند (Trigg, 1999: 2) در ادیان توحیدی، وجود حیات بعد از مرگ، یک مساله محوری است و بخش قابل توجهی از تعالیم این ادیان و بویژه این اسلام به این موضوع اختصاص دارد. در مقابل، بسیاری از متفکران غربی بویژه در دوران مدرن، توجه خود را به این جهان و حیات آن معطوف داشته اند و هر چیزی فراتر از آن را انکار کرده اند. با این وجود، بدون طرح تضمینهای استعلایی (transcendental guarantee)

درباره اهمیت حیات انسان، یاس و پوچ گرایی به راحتی در نظریه ماهیت انسان، وارد خواهد شد (Trigg, 1999: 2) بر این اساس، حتی دیدگاههایی که حیات این جهان را مورد توجه قرار می دهند و حیات پس از مرگ را منکرند، باید موضعی خاص، درباره مرگ اتخاذ کند و «نظریه مرگ» از جهت نیز در موضوع ماهیت انسان، نقش و جایگاهی با اهمیت دارد. پیدا ست که موضوع «مرگ» ارتباط نزدیکی هم با موضوع «خالق» دارد و از این جهت دقت و تفتن برخی فلاسفه اسلامی که کتابهایی با عنوان «مبدا و معاد» تالیف کرده اند را باید تحسین کرد. مساله سوم، مساله ماده گرایی در مقابل معنویت گرایی است. بدین معنا که آیا انسان صرفاً از ماده و جسم ساخته شده است و از عناصر غیرمادی و به اصطلاح روحی تهی است یا اینکه انسان موجودی متشکل از ماده و روح است؟ طبیعتاً ماده گرایان در زمینه «نظریه مرگ» و مبحث معاد دیدگاههایی را اتخاذ می کنند که با ماده گرایی مورد نظر آنها تناسب داشته باشد. در مقابل معنویتگرایان نیز به جاودانگی انسان و حیات بعد از مرگ و جایگاه برتر روح نسبت به ماده و جسم اعتقاد دارند. در این میان نظریه هایی که رویکرد معنوی دارند، به لحاظ معرفت شناختی، می توانند به منابع غیر مادی قائل باشند. وحی مهمترین منبع معرفتی است که معنویتگرایان می توانند به آن معتقد باشند. بر این اساس، یکی از کارکردهای مهم ماهیت انسان، برای نظریه پردازی، تعیین منبع یا منابع معرفتی است که در نظریه های معطوف به علوم انسانی نقش دارند.

مساله چهارم مساله جبر و اختیار است. به این معنا که آیا انسان ها در اعمال فردی و اجتماعی خود از آزادی انتخاب برخوردار هستند یا اینکه انتخاب ها، تحت تاثیر عوامل مولفه هایی است که خارج از کنترل و اختیار انسانها قرار دارند. اندیشمندانی مانند مارکس و فروید معتقدند انسان ها چندان هم آزاد نیستند. بنیان های اقتصادی جامعه یا عواملی در درون ذهن ما که از ما پنهان هستند، انتخاب های ما را تحت تاثیر کامل قرار می دهند. در مقابل مکاتبی مانند لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم از آزادی در انتخاب به عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار دفاع می کند. در ادیان توحیدی بویژه در مکتب اسلام نیز بحث جبر و اختیار به عنوان یکی از مهم ترین مسائل کلامی از قرون اولیه تاریخ اسلام، موضوعی بحث برانگیز بوده است و مکتب اهل بیت (ع) در این موضوع رویکردی بینابین اتخاذ کرده است. به نظر می رسد بررسی مناسب و تحلیل دقیق مسائل مربوط به جبر و اختیار، مستلزم تحلیل دقیق مفاهیمی مانند عمل، انتخاب، آزادی، علت، ضرورت و مانند آن است. (استیونس، ۱۳۶۸: ۱۹۱)

نتیجه گیری

همانگونه که از مباحث مطرح شده در این پژوهش می توان دریافت کرد، سرآغاز علوم انسانی، توجه و تلاش برای ارائه فهم و برداشتی منسجم از علل رفتار و عملکرد انسانها در عرصه های مختلف حیات فردی و اجتماعی و نسبت دادن آن به خصائص و ویژگیهای بنیادین انسان است. حتی آندسته از نظریاتی که به تاریخی بودن انسان و ویژگیهای محوری او اعتقاد دارند در واقع تاریخی بودن و زمینه محور بودن را به عنوان یک خصلت بنیادین برای انسان در نظر می گیرند. بر این



اساس، وجود علوم انسانی نشأت گرفته از متون دینی و ادیان توحیدی، ایده ای کاملاً موجه و مستدل است. بویژه آنکه در متون دینی مخصوصاً در دین اسلام مباحث بسیار قابل توجهی درباره خلقت انسان، سرنوشت انسان پس از مرگ، نیک سرشتی یا بد سرشتی او و همچنین موضوع جبر و اختیار وجود دارد. آنچه که مباحث ذکر شده می توان برداشت کرد آن است که مهمترین موضوع درباره ماهیت انسان، نظریه سعادت است. به عبارت دیگر در میان معیارها و مولفه های مختلفی که درباره ماهیت انسان وجود دارد، اساسی ترین موضوع، نظریه سعادت انسان است. این مساله نیز به نوبه خود از تبیین هدف از خلقت و حیات انسان نشأت می گیرد. نظریه سعادت انسان به عنوان مهمترین مولفه ماهیت انسان، مهمترین کارکرد را برای دانش های مختلف انسانی و اجتماعی دارد. این نظریه سعادت است که می تواند علت رفتارهای فردی و اجتماعی انسانها را تبیین کند. در واقع نظریه پردازان علوم انسانی و اجتماعی با بررسی دلالت های نظریه سعادت انسان در عرصه های مختلف سیاست، اقتصاد، فرهنگ و همچنین نقش آن در صورت بندی نهادهای اجتماعی و سیاسی، به نظریه پردازی در علوم انسانی و اجتماعی می پردازند. در این میان برداشتی که از متون دینی بویژه قرآن کریم درباره سعادت انسان وجود دارد، اساس نظریه پردازی در علوم انسانی اسلامی است. نظریه سعادت و خیر انسان در قرآن کریم و طور کلی در متون دینی (قرآن و روایات) هم ایده علوم انسانی اسلامی را موجه می سازد و هم محتوای آن را صورت بندی می کند.

منابع

- ۱) اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجائی. تهران: انتشارات آگاه.
- ۲) استیونسن، لسلی (۱۳۶۸). هفت نظریه درباره طبیعت انسان. ترجمه بهرام محسن پور، تهران: انتشارات رشد.
- ۳) اوژه، مارک. کولن، ژان پل (۱۳۸۸). انسان شناسی. ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- ۴) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن: صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: نشر اسراء.
- ۵) جونز، ویلیام تامس (۱۳۸۳). خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ویرایش دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶) دانایی فرد، حسن (۱۴۰۱). روش شناسی مطالعات دلالت پژوهشی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۷) رجبی، محمود (۱۳۸۰). انسان شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ویرایش سوم.
- ۸) ریور، کلود (۱۳۷۱). در آمدی بر انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- ۹) عنایت، حمید (۱۳۷۷). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: انتشارات زمستان.
- ۱۰) کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه، جلد پنجم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- ۱۱) کتاک، کنراد فیلیپ (۱۳۸۶). انسان شناسی: کشف تفاوت های انسان شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۲) گرامی، غلامحسین (۱۳۸۴). انسان در اسلام، قم: دفتر نشر معارف.
- ۱۳) مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). انسان شناسی قرآن، تهران: صدرا.
- ۱۴) مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). تکامل اجتماعی انسان، قم: انتشارات صدرا.
- ۱۵) مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). کلیات علوم اسلامی، جلد دوم: کلام، عرفان و حکمت عملی، قم: انتشارات صدرا.
- ۱۶) مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). کلیات علوم اسلامی، جلد اول: منطق و فلسفه، قم: انتشارات صدرا.
- ۱۷) فرند، جولین (۱۴۰۰). جوهره سیاست، ترجمه نورعلی نوری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۹) Plant, Raymond (1999). Modern political Thought. Oxford: Basil Blakwell.

۲۰) Stevenson, Leslie & David H. Haberman (1998). Ten Theories of Human nature. Oxford University press: New York. Third Edition.

۲۱) Strauss, Leo (1988). What is political philosophy? And other Studies. Chicago: The university of Chicago press.

۲۲) Trigg, Roger (1999). Ideas of Human nature: An Historical Introduction. Oxford: black well. Second Edition.

۲۳) Michael J. White. Political philosophy: An Historical Introduction Oxford: One world Publications. 2003.