

فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه؛

در مقایسه‌ی تطبیقی با «انسان یونانی» و «انسان مدرن»

مجتبی زارعی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

در یک تقریر کلی، تفاوت نحله‌های اندیشگانی را می‌توان به تفاوت «انسان‌شناسی» آن نحله‌ها ارجاع داد؛ یعنی می‌توان بنیان‌های اندیشه و مواجهات یک عالم فکری با جهان واقع را متعین از طرز تلقی آن اندیشه نسبت به مفهوم «انسان» دانست. لذا یکی از بهترین شیوه‌های تحلیل برای فهم تفاوت‌های نظام‌های اندیشگانی، مقایسه‌ی تطبیقی «انسان‌شناسی» آن‌ها و تعاریفی است که از مفهوم «انسان» به دست می‌دهند. در این مقاله سعی شده است تفاوت‌ها و تقابل‌های تعاریف «انسان» در سه اندیشه‌ی متمایز: «یونان باستان»، «اندیشه‌ی سکولار» و «حکمت متعالیه» مورد بازخوانی قرار گیرد. اما به دلیل موسع بودن هر یک از این سه حوزه، علاوه بر تقلیل بررسی به تفاوت‌های «انسان‌شناسی»، یک نماینده‌ی خاص نیز برای هر کدام از سه نظام اندیشگانی مذکور معرفی شده است که عبارتند از: افلاطون و فلسفه‌ی او در حوزه‌ی یونان باستان، سکولاریسم به عنوان گفتمان غالب اندیشه‌ی غرب مدرن، و آرای آیت‌الله جوادی آملی در حکمت متعالیه. بدین ترتیب، این مقاله به مقایسه‌ی تطبیقی فلسفه‌ی انسان‌شناسی در آرای افلاطون، گفتمان سکولاریسم و آیت‌الله جوادی آملی خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی:

یونان، سکولاریسم، حکمت متعالیه، فلسفه‌ی انسان‌شناسی.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

* استادیار اندیشه سیاسی اسلام، دانشگاه تربیت مدرس (Zare6565@yahoo.com).

مقدمه و چارچوب نظری

مبنای اصلی تمایز گفتمان‌های فلسفی مختلف را می‌توان به تلقی‌های گونه‌گون آن‌ها از مفهوم «انسان» برگرداند. استلزام هر گفتمان فلسفی، به‌دست‌دادن تعریفی از انسان است که این تعریف هم‌هنگام می‌بایست به چستی و چرایی هستی‌انسانی بپردازد. هر تعریفی از انسان - چه به‌صورت صریح و چه به‌صورت ضمنی - هم‌زمان به حقوق و قابلیت‌هایی که انسان از آن برخوردار است و همچنین مسئولیت‌ها و تکالیفی که جهت زیستن فراروی وی قرار دارد، خواهد پرداخت. هدف اصلی مقاله‌ی حاضر، بررسی این دو دلالت (حق و مسئولیت انسان) در فلسفه‌های انسان‌شناسی سه حوزه‌ی یونان باستان (با محوریت فلسفه‌ی افلاطون)، غرب مدرن (با محوریت اندیشه‌ی سکولار) و حکمت متعالیه است. در این مقاله از آنجایی که بر این باوریم اندیشه‌ی افلاطون در طول زمان دچار بسط و تحول شده و تحقیق در مورد هر مفهومی در اندیشه‌ی افلاطون مستلزم بررسی آن مفهوم در متن هر اثر به‌طور جداگانه و در عین حال در ارتباط با سایر آثار افلاطون است، جهت استخراج دلالت‌های انسان‌شناسانه‌ی افلاطون، دیالوگ «آپولوژی» را برگزیده‌ایم. در این دیالوگ سقراط به فلسفه‌ی وجودی انسان و فرجام او پرداخته است؛ از این‌رو چنین متنی بیش از سایر آثار افلاطون می‌تواند در راستای اهدافی که این مقاله برای خود ترسیم کرده است، به کار گرفته شود. در این بررسی، سقراط را با دو سوال فرضی «انسان چیست؟» (پرسش از فطرت انسانی) و «فرجام او چه خواهد بود؟» (غایت‌شناسی انسان) مواجه ساخته‌ایم. فرجام انسان سقراطی نامعلوم می‌نماید. پس از سقراط، فلسفه‌ی انسان‌شناسی اندیشه‌ی سکولار در غرب مدرن را مورد توجه قرار داده‌ایم و با تفکیک سه حوزه‌ی «امر سکولار»، «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم» به دلالت‌های انسان‌شناسی در هر یک از آن‌ها پرداخته و آن‌ها را با دو سوال پیشین مواجه ساخته‌ایم. در چارچوب «امر سکولار» انسان موجودی دارای عقل خودبسنده است و سعادت وی نیز به صورت کاملاً این‌جهانی و غیرمتعالی مورد تعریف قرار می‌گیرد. در این اندیشه، وجود عقل‌ابزاری به‌تنهایی برای نیک‌بختی انسان کفایت می‌کند و امر الهی مورد انکار قرار می‌گیرد. سکولارها هرچند به دو ساحت نیازهای زیستی و معنوی انسان توجه کرده‌اند، اما تلقی آن‌ها از نیازهای معنوی انسان، تلقی‌ای زیستی و غیرمعنوی باقی می‌ماند. اما حکمت متعالیه قادر خواهد بود که این خلأهای مفهومی در انسان‌شناسی افلاطونی و امر سکولار را پوشش دهد و هم‌هنگام با تعریف چستی انسان، فرجام او و نیازهای معنوی و روحانی‌اش را نیز مورد توجه قرار دهد. بررسی‌های یادشده قهراً منتج به تبلور فلسفه‌ی سیاسی سه حوزه‌ی مذکور نیز خواهد بود؛ چه این که انسان‌شناسی‌ها مؤید فلسفه‌ی سیاسی یک اندیشمند هم می‌باشد. در این مقاله، با

رهیافتی توصیفی - تحلیلی به خوانش این سه حوزه فکری و فلسفه‌ی انسان‌شناسی هر یک از آن‌ها خواهیم پرداخت.

انسان در فلسفه‌ی افلاطونی؛ خوانش دیالوگ «آپولوژی»

در مورد خوانش فلسفه‌ی افلاطون با محوریت آثار وی، تاکنون سه دیدگاه متمایز ارائه شده است. برخی بر این عقیده‌اند که اندیشه‌ی افلاطون را می‌توان ذیل عنوان یک کلیت منسجم صورت‌بندی کرد. این گروه، هرگونه گسستی در اندیشه‌ی افلاطون را منکر می‌شوند و بر این باورند که هر کدام از آثار افلاطونی را می‌توان به‌عنوان بخشی از یک نظام واحد مورد خوانش قرار داد.^۱ در مقابل گروه، عده‌ای دیگر بر این باورند که اندیشه‌ی افلاطون در خلال دوران حیاتش تحولی را از سر گذرانده است و با توجه به رویدادهای متفاوتی که برای وی به‌وقوع پیوسته،^۲ فلسفه‌اش نیز دچار رشد و تحولی مداوم بوده است (Straus, 1975). گروه سومی نیز بر این باورند که فلسفه‌ی افلاطون دارای نقاط گسستی است و هرگونه اهتمام در راستای استخراج ایده‌ای مرکزی که تمام آثار افلاطون به آن هم‌گرا شوند، تلاشی نافرجام خواهد بود (Morrow, 1993). پژوهش حاضر با ایده‌ی «اشتراوس» در مورد تحول مداوم فلسفه‌ی افلاطون هم‌دلی بیش‌تری دارد که ذکر دلایل این امر از کارویژه‌های مقاله‌ی حاضر خارج است. از این‌رو خوانش کلی افلاطون را منوط به بازخوانی هر اثر به‌صورت مجزا و درعین‌حال در ارتباط با سایر آثار می‌دانیم و بنابر چنین استلزامی که پذیرش ایده‌ی اشراوس در پی دارد، در این بخش درصدد برخواهیم آمد که مبانی انسان‌شناسی افلاطون را از خلال دیالوگ «آپولوژی» صورت‌بندی کنیم. انتخاب دیالوگ «آپولوژی» از آن‌روی صورت گرفته است که یکی از محوری‌ترین بن‌مایه‌های آن، تبیین فلسفه‌ی هستی و غایت‌شناسی زندگی انسان است و همین بن‌مایه دغدغه‌ی اصلی پژوهش ما به‌شمار می‌آید.

سقراط در دیالوگ «آپولوژی» رسالت خود را اوهم‌زدایی در مورد دانایی می‌داند. او بر این باور است که غالب مردمانی که دم از دانایی می‌زنند در حقیقت بر خطا هستند و اینان بهره‌ای از دانایی نبرده‌اند (آپولوژی، ۲۲). سقراط بر این باور است که «داننده‌ی راستین، جز خدا نیست» (آپولوژی، ۲۳) و از همین‌رو دانش بشر را «بی‌ارج» می‌داند (آپولوژی، ۲۳). فلسفه‌ی سقراط (با تأکید بر دیالوگ آپولوژی) جست‌وجوی مداوم حقیقت است (آپولوژی،

۱. به‌عنوان نمونه نک: Klosko, 2007.

۲. همانند سفر به سیراکیوز، برپایی آکادمی و... .

۲۹) و او هیچ نقطه‌ی انتهایی برای این «جست‌وجو» متصور نیست. در طول این دیالوگ، سقراط به این سوال که منتهای چنین جست‌وجویی به کجا ره خواهد برد، پاسخی نمی‌گوید و اگر وی را با پرسش فرضی «حقیقت چیست؟»^۱ مواجه سازیم، آن‌گاه تنها پاسخی که از او خواهیم شنید این است که «حقیقت» جست‌وجوی مداوم حقیقت است. انسان آرمانی مورد نظر سقراط کسی است که شیفته‌ی دانش باشد و تمام زندگی‌اش را در پی کسب حقیقت مصروف کند. انسان‌شناسی فلسفی سقراط لحنی سالبه دارد و تلاش به‌منظور استخراج احکام ایجابی از آن راه به‌جایی نخواهد برد. جستجوی سقراطی به‌منظور تشخیص آن‌چه «حقیقت» نیست، صورت می‌گیرد و حتی خود سقراط صریحاً اذعان می‌کند که از انتهای چنین مسیری آگاه نیست (آپولوژی، ۴۲، ۴۱، ۴۰). انسان‌شناسی فلسفی سقراط را می‌توان مبتنی بر پرسش مداوم از هستی و کنج‌کاوی بی‌پایان نسبت به آن دانست و دقیقاً از همین روی است که سقراط هیچ نظام ایجابی‌ای را صورت‌بندی نمی‌کند؛ به معنای دقیق‌تر می‌توان گفت که اندیشه‌ی سقراط از هرگونه نظام‌سازی‌ای سرباز می‌زند. مواجهه با چنین وضعیتی موجب برهم‌خوردن امنیت مردمان آتن خواهد شد؛ چراکه آدمی نیاز دارد تا از سرنوشتش آگاهی کامل داشته باشد و در صورتی که آینده‌ی پس از مرگش به وضعیتی نامعلوم محال داده شود، خاطرش مشوش خواهد شد و خود را در وضعیتی نامناسب خواهد یافت. از همین روی است که مردمان آتن سقراط را بر نمی‌تابند و به اتهام انکار خدایان شهر، و از دیگر سو از راه‌به‌در کردن جوانان، او را به مرگ محکوم می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که مردم آتن از سقراط متوقع بودند که برای سوال‌های بی‌پایانی که خود سقراط موجد آن‌ها بود، پاسخی ایجابی داشته باشد و این در حالی بود که سقراط در قبال پرسش‌هایی که مطرح می‌کرد و رویکرد سالبه‌ای که نسبت به مفاهیم ایراد می‌داشت، هیچ‌گونه پاسخ ایجابی‌ای ارائه نمی‌نمود.^۲ از سوی دیگر پاسخ سقراط نسبت به جهان پس از مرگ نیز نمی‌توانست روح ناآرام آتنیان را آرامش بخشد؛ چراکه سقراط خود نیز در این مورد دچار تردید است. در دیالوگ «آپولوژی» سقراط دو وضعیت متفاوتی که ممکن است پس از مرگ رخ دهد را برمی‌رسد. یکی از آن‌ها خواب ابدی است که هیچ رؤیا و کابوسی آن را بر نمی‌آشوبد و دیگری محسوس شدن با نیک‌مردان جهان است (آپولوژی، ۴۰،

۱. چنین پرسشی در طول دیالوگ مطرح نشده است.

۲. چنین رویکردی را می‌توان در دیالوگ‌های دیگری از قبیل دوستی (لوسیسی)، کتاب اول جمهور، اتوفیرون و... نیز مشاهده کرد.

۴۱ و ۴۲). غایت‌شناسی سقراط در مورد انسان از آن‌جایی که نمی‌تواند دلالت‌های اصلی به‌وجود آمدن انسان را مورد توجه قرار دهد و در مورد مقصد نهایی او نیز سکوت پیشه می‌کند (سکوتی که نتیجه‌ی منطقی انسان‌شناسی سقراطی است) طرحی کامل و جامع‌الشمول نخواهد بود. انسان به‌لحاظ فطری موجودی کمال‌گرا است و از همین روی درصدد است تا به رفیع‌ترین قله‌های معرفتی نایل شود و در نهایت شایسته‌ی رسیدن به مقام «اشرف مخلوقات» گردد.

سوالی که سقراط (به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت دیالوگ‌های اولیه‌ی افلاطون) از پاسخ دادن به آن ناتوان است (دلیل خلقت انسان و تعیین مسیر نهایی او) قرآن کریم به صریح‌ترین لحن پاسخ گفته است. از آن‌جایی که در ادامه‌ی مباحث قصد بررسی دلالت‌های معنایی این پاسخ را با توجه به مبانی حکمت متعالیه داریم، از این‌رو در این‌جا تنها به ذکر آیه‌هایی از قرآن کریم که در آن‌ها هدف آفرینش انسان و فرجام او مورد تأکید قرار گرفته است، می‌پردازیم. در آخرین آیه از سوره‌ی مبارکه‌ی طلاق آمده است:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيَتَلَمَّوهَا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَاهٌ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیه متذکر می‌شوند که فحوای آیه‌ی مذکور به «سیره‌ی نظری» توجه دارد؛ یعنی آفرینش این جهان برای عالم شدن انسان‌هاست که مردم موحد باشند و بدانند که خدای «علیم‌قدیر» بنیان‌گذار نظام آفرینش است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۶۳-۶۲). در همین راستا آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی مبارکه‌ی ذاریات نیز می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». این دو آیه مجموعاً بیان‌گر سیره‌ی نظری و عملی آفرینش، یعنی هدف آفرینش هستند. به‌بیان‌دیگر، نخست فرمود: ما نظام هستی را آفریدیم تا شما «عالم» شوید و سپس این که ما این نظام را خلق کردیم تا شما «عابد» شوید (همان، ص ۶۳). مبانی انسان‌شناسی‌ای که از این تفاسیر به‌دست می‌آید مبتنی بر یک نظام ایجابی است که توأمان غایت هستی و غایت انسان را مورد پوشش قرار می‌دهد.

انسان در تلقی سکولاریستی؛ فلسفه‌ی انسان‌شناسی «امر سکولار»

سخن گفتن در مورد سکولاریزم مستلزم در نظر داشتن سه حوزه‌ی معنایی متفاوت است. یکی از این حوزه‌ها مرتبط با «امر سکولار» است که یکی از اصلی‌ترین بنیان‌های معرفت‌شناختی مدرن است. دیگری «سکولاریزاسیون» به معنای فرایند سکولار کردن / شدن جهان است و سومی «سکولاریسم» به‌عنوان یک نگرش و جهان‌بینی (Casanova, in rethinking secularism, 2011, p:54). گرچه هر یک از این حوزه‌ها

هم‌پوشانی‌های معنایی متعددی با یک‌دیگر دارند، اما حوزه‌ی کاربردی هر یک از آن‌ها از دیگری متفاوت است. «امر سکولار»^۱ دلالت بر وضعیتی دارد که در آن جهان غربی با توسل به مبانی فرهنگی - انسان‌شناختی، الهیاتی - فلسفی و سیاسی - حقوقی‌ای که متعین از امر سکولار است، خود را از جهان پیش از خود که اساس آن را یک سامان مذهبی^۲ تشکیل می‌داد، متمایز می‌گرداند. «امر سکولار» را در دو حوزه‌ی دینی و سیاسی می‌توان مورد بررسی قرار داد. امر سکولار در حوزه‌ی دینی هرگونه اندیشه‌ی مذهبی را نفی می‌کند و به الحاد گرایش دارد؛ این در حالی است که امر سکولار در حوزه‌ی سیاسی الزاماً هم‌بسته‌ی الحاد نیست و بسا کسانی که خود را موحد می‌دانند، اما خواهان جدایی قدرت سیاسی از مبانی دینی هستند.^۳ در چارچوب «امر سکولار» معنای زندگی نه‌برآمده از مذهب، بلکه مرتبط با زیست مجرد این جهانی است و هیچ‌گونه اندیشه‌ی متعالی‌ای که بر زندگی آن جهانی انسان دلالت داشته باشد - به‌بانه‌ی غیرقابل اثبات بودن به‌لحاظ علمی - مورد پذیرش واقع نمی‌شود. درمقابل، «سکولاریزاسیون» دال بر یک جریان عینی است که به بررسی روند فراگیر شدن اندیشه‌ی سکولار در جهان می‌پردازد (Casanova, 2011, p: 55). و در نهایت، «سکولاریسم» یک جهان‌بینی و شیوه‌ی نگرش به هستی است که در خلال آن، مذهب و هرگونه گفتمان معنا‌ساز دیگری که بر خلاف مبانی علم مدرن باشد، از ارزش ساقط شده و هیچ کاربردی نخواهد داشت. ذیل مفهوم «سکولاریسم» انبوهی از ایدئولوژی‌های دوره‌ی مدرن را می‌توان طبقه‌بندی کرد که از آن میان می‌توان به لیبرالیسم، مارکسیسم، فمینیسم و ... اشاره کرد. با عطف توجه به این تفکیک سه‌گانه، از آنجایی که غرض ما در این بخش بررسی انسان‌شناسی سکولار و جایگاه انسان در اندیشه‌ی سکولار است، از همین‌رو کار را به بررسی «امر سکولار» در حوزه‌ی دینی - که در چارچوب آن، جهان دارای سامان مذهبی و جهان بدون سامان مذهبی از یک‌دیگر منفک می‌شوند - محدود خواهیم کرد؛^۴ چرا که وجود یا عدم وجود مذهب باعث گسست در تعاریف

1. the secular.

2. religious order.

۳. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *نسبت دین و دنیا* متذکر می‌شوند که این دو گروه درباره‌ی نکته‌ی محوری خروج دین از صحنه‌ی سیاست و حکومت و مسائل دنیوی و اجتماعی بشر مشترک‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۶).

۴. باید به این نکته اشاره داشته باشیم که امر سکولار، چه در حوزه‌ی دین و چه در حوزه‌ی سیاست دارای دلالت‌های هم‌پوشان بسیاری هستند؛ اما از آن‌جاکه در این قسمت سعی در بررسی آرای نظری امر

مرتبط با انسان و غایت او خواهد شد. یکی از مهم‌ترین گسست‌ها با توجه به «امر متعالی»^۱ صورت می‌پذیرد. در چارچوب «امر سکولار» هر گونه تعالی انسان نفی، و «امر مقدس» در مقابل «امر دنیوی» از صحنه خارج می‌شود. به لحاظ دینی هر امری که جنبه‌ی الهی و صبغه‌ی ربوبی داشته باشد، مقدس است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۸۹)؛ اما از آنجایی که وجوه الهی امور در «امر سکولار» نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند، از همین رو «امر مقدس» نیز از دستور بررسی خارج می‌شود.

از سویی دیگر تعریف انسان در هر قاموسی که باشد، هم‌زمان دو وجه مختلف را پوشش می‌دهد: «حق انسان» و «مسئولیت یا تکلیف او در قبال هستی». هر تعریفی از انسان که یکی از این دو وجه را پوشش ندهد، تعریفی ناقص به‌دست خواهد داد. هم‌چنان‌که پیش‌تر در مورد انسان‌شناسی سقراطی در دیالوگ «آپولوژی» متذکر شدیم، انسان از دیدگاه سقراط - در این دیالوگ - موجودی پرسنده است و حق پرسش و کنج‌کاوی عمیق نسبت به هستی همواره برای او محفوظ است. از دیگر سو همین انسان می‌بایست در جست‌وجوی حقیقت هستی برآید و هرچند که نیل به آن حقیقت برای وی متصور نیست (همان‌گونه که خود سقراط نیز به این حقیقت ناائل نمی‌شود) اما جست‌وجوی مداوم حقیقت تکلیف انسان سقراطی است. در اندیشه‌ی سکولاریسم وجود هر گونه مرجع غیراین‌جهانی که به اعمال انسان تعین ببخشد و هم‌زمان سامان‌بخش زندگی او باشد، به‌طور کلی نفی می‌شود. برای فهم پیش‌تر و بهتر مسأله، توجه به دیدگاه آیت‌الله مطهری در مورد انسان‌شناسی اگزیستانسیالیست‌های خداناباور مفید فایده می‌تواند باشد. ایشان در این‌باره دو گزاره را مطرح می‌کنند که می‌توان صحت هر دو گزاره را در مورد فلسفه‌ی انسان‌شناسی سکولار نیز مورد تأیید قرار داد:

«گروهی از اگزیستانسیالیست‌ها اعتقاد به خدا را از دو نظر مخالف مکتب خود می‌بینند. یکی از این جهت که اعتقاد به خدا را مستلزم اعتقاد به قضا و قدر و در نتیجه، تعلق و وابستگی (و خارج‌شدن از مدار وجود) می‌دانند که سلب‌کننده‌ی آزادی بشر است؛ دیگر این‌که این تعلق و وابستگی باعث ثبات طبیعت بشری است که در تناقض با اگزیستانسیالیسم است که این ثبات را نمی‌پذیرد و آن را ضد کمال می‌داند» (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۳۳۷ - ۳۲۵).

سکولار در مورد انسان‌شناسی داریم، از این‌رو تنها به بررسی امر سکولار در حوزه‌ی دینی خواهیم پرداخت.

1. the transcendence.

سکولارها بر این باورند که هر امری را که نتوان بر اساس علم تجربی مورد تأکید و اثبات قرار داد، می‌بایست از دایره‌ی بررسی خارج نمود؛ و از آنجایی که با کمک علم صرفاً تجربی قادر به درک و شناخت خداوند نخواهند بود، از این‌رو حضور الهی را به‌طور کلی منکر می‌شوند. آن‌ها بر این باورند که انسان، خود شخصاً و بدون توسل به هرگونه مرجع غیرانسانی قادر خواهد بود که آموزش را سامان بخشد. هر امری که در گفتمان سکولار نتوان نسبت به آن معرفت حاصل کرد (با تأکید بر این نکته که دستگاه معرفت‌شناسی سکولار مبتنی بر علم تجربی صرف است) موجب برهم‌خوردن نظم تجربی این گفتمان خواهد شد و سامان زیستی را به نظمی غیراین‌جهانی احاله خواهد داد که در این وضعیت سکولارها ناگزیر از پذیرش حضور الهی خواهند شد؛ به‌همین خاطر انسان را موجودی غیردینی و خودسامان‌بخش می‌دانند و هرگونه نظم غیراین‌جهانی را مغل آزادی انسان و سدی در مقابل امیالش محسوب می‌کنند. امر سکولار در حوزه‌ی دینی، وجود هرگونه مرجع الهی را که سامان‌بخش زیست آدمیان باشد، نفی می‌کند؛ از همین‌رو وجود دین را امری دست‌وپاگیر می‌داند که نه تنها هیچ کمکی به زیست این‌جهانی انسان نمی‌تواند بکند، بلکه به لحاظ عقلی و برهانی نیز غیر قابل توجیه می‌نماید. آیت‌الله جوادی آملی در همین مورد می‌نویسند:

«عده‌ای نیز [سکولارهای علم‌باور] بی‌نیازی خود را بر غنای عقل و اندیشه مبتنی کردند و کافی بودن آن را در حل همه‌ی مسائل بشری - هم‌چون اموری که دین به اظهارنظر درباره‌ی آن‌ها پرداخته است - اعلام داشتند. آنان عقل را عنصری دانستند که هر مشکلی را در زندگی حل می‌کند و آن را تکیه‌گاه مطمئنی ارزیابی کردند که می‌توان در همه‌ی زمینه‌ها از آن بهره گرفت. به‌بیان‌دیگر، این‌گونه وانمود کردند که پیش از این برای اظهار نظر در مورد مسائل مختلف باید منتظر دین می‌بودیم، ولی از این پس این کار به کمک عقل صورت‌پذیر است و هیچ محدودیتی برای چنین اظهارنظری وجود ندارد (۱۳۸۳، ص ۴۵).

تا این‌جا به‌صورت تلویحی دو وجه فلسفه‌ی انسان‌شناسی سکولار را از نظر گذرانیم:

- ۱- انسان موجودی خودسامان‌بخش و بی‌نیاز از مرجع الهی است؛
- ۲- انسان با عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این‌جهانی دست یابد؛ چون عقل ابزاری هر مشکلی را در زندگی حل می‌کند و تکیه‌گاهی مطمئن است.

در این مرحله استلزامات منطقی این دو انگاره را تبیین خواهیم کرد و به بررسی معضلاتی خواهیم پرداخت که در صورت صحت آن‌ها گریبان‌گیر انسان خواهد بود.

الف- انسان موجودی خود سامان‌بخش و بی‌نیاز از مرجع الهی است

قبل از پرداختن به عواقبی که پذیرش چنین انگاره‌ای می‌تواند در پی داشته باشد، می‌بایست تعریفی از نیازهای انسان ارائه دهیم و آن‌گاه به بررسی این امر بپردازیم که رفع آن نیاز، مستلزم کدام معارف و چه امکاناتی خواهد بود.

در غرب، اولین تلاش‌ها برای پرداختن به نظریه‌ای نسبتاً جامع در مورد صورت‌بندی «نیاز» از سوی موری (۱۹۳۸) به‌عمل آمد. موری و همکارانش فهرست جامعی از نیازهای انسان تهیه کردند. آن‌ها این کار را با تمایز مابین دو مجموعه از نیازها آغاز کردند. نیازهای اولیه که جنبه‌ی فیزیولوژیک دارد و نیازهای ثانویه که جنبه‌ی روان‌شناختی دارد. پس از موری، نظریه‌ی مازلو (۱۹۸۷) در تاریخ روان‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مازلو نیازهای انسان را به‌صورت سلسله‌مراتبی در پنج گروه شامل نیازهای: زیستی^۱، ایمنی^۲، عشق و محبت^۳، عزت نفس^۴ و خودشکوفایی^۵ طبقه‌بندی می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸). خودسامان‌بخش^۶ بودن انسان که در چارچوب «امر سکولار» مطرح می‌شود به‌این‌معناست که انسان قادر خواهد بود هر دو دسته از نیازهای خود را، اعم از نیازهای فیزیولوژیک و غیرفیزیولوژیک با توجه به قوانین بشری و سامان انسانی برطرف سازد.

آن‌چه از فحوای طبقه‌بندی نیازهای مختلف انسانی، که توسط متفکرین غربی انجام شده است برمی‌آید، تأکید آن‌ها بر نیاز به «معنای زندگی» است. آن‌ها بر این باورند که نیازهای زیستی و فیزیولوژیک مربوط به وجهه‌ای از زندگی انسانی‌اند که با زندگی سایر جانداران مشترک است و رفع آن‌ها مستلزم معنایی متعالی نیست؛ این در حالی است که نیازهای غیرزیستی (هم‌چون عزت نفس و خودشکوفایی در هرم سلسله‌مراتبی مازلو) مستلزم «معنا» می‌باشند. معنایی که قابل فروکاستن به صرف برطرف‌شدن نیازهای ابتدایی زنده‌ماندن نخواهد بود. جهت تقریب به ذهن می‌توان «معنا» را مترادف «هدف» استعمال کرد که در این صورت می‌توانیم بگوییم نیازهای اولیه‌ی زنده‌ماندن، هدفی جز خود (که

سیاست‌متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

1. Physiologic.
2. Safety.
3. Love.
4. Esteem.
5. Self Actulization.
6. Autonomy.

همان صرف زیستن در نباتی‌ترین شکل ممکن است) ندارند و نیازهای معنوی و غیرزیستی انسان، دارای هدفی متعالی و بیرون از خود می‌باشند. با این که در امر سکولار، بر این امر صحه گذاشته می‌شود که انسان قابل فروکاستن به صرف رانه‌های زیستی نیست و نیازهای دیگری از جمله نیاز به معنویت، زندگی او را به هم می‌آورد، اما شیوه‌ی محاجه‌ی امر سکولار با هر دو طبقه‌ی نیازها به یک صورت است؛ این در حالی است که انسان موجودی فطرتاً کمال‌گرا است و روح جست‌وجوگرش مادامی که به کمال مطلق دست نیابد، آرامش نخواهد یافت.

به‌عنوان نمونه، اگر نیاز به «خودشکوفایی» را در نظر بگیریم، این سوال مطرح می‌شود که نیاز به خودشکوفایی در چه مرحله‌ای متوقف می‌شود؟ اگر این نیاز را به‌صورت بالفعل کردن توانایی‌های انسانی در نظر بگیریم، آن‌گاه شاخصه‌های بالقوه‌ی انسانی که می‌توانند شکوفا شوند، کدام‌ها هستند؟

در آیه‌ی پانزدهم سوره‌ی مبارکه‌ی فاطر آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». انسان از آن‌جایی که موجودی «فقیر» است و به‌واسطه‌ی آن که فطرتاً در جست‌وجوی «غنا»ی مطلق است، مادامی که به منبع نهایی «غنا» دست نیابد، آرامش نخواهد یافت. اگر هر مرجع دیگری غیر از مرجع الهی بخواهد جایگزین روند سیر وجودی انسان به جانب کمال مطلق شود، این سیر وجودی را با معضله‌ی ناتمامیت مواجه خواهد ساخت؛ چرا که تنها خداوند است که «هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» است. کمال در وجود الهی به نهایت خود می‌رسد؛ همان نهایتی که روح و فطرت انسانی او را به‌جانب آن سوق می‌دهد. اگر نیازهای معنوی انسانی مستلزم معنایی متعالی‌اند، این نیازها مادامی که به نهایت آن تعالی دست نیابند، برطرف نخواهند شد؛ از این رو تأکید گذاشتن بر جنبه‌ی روحی و معنوی انسان، مستلزم حضور و وجود الهی است که در امر سکولار بر آن وقعی گذاشته نمی‌شود؛ لذا می‌توان گفت در امر سکولار نیازهای «معنوی» انسان به‌صورت «زیستی» مورد تبیین قرار می‌گیرند و این یکی از متناقض‌نماهای بنیادی فلسفه‌ی انسان‌شناسی سکولار است.

ب- انسان با عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این جهانی دست یابد.

در تعریف ماهیت عقل ابزاری چنین آورده‌اند:

«جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری، تسلط آدمی بر طبیعت است.

فرانسیس بیکن با رویکرد به این معنا در کتاب *نوارغنون* گفت که دانایی

توانایی است. ماکس وبر رفتارهای انسان غربی را که متأثر از عقلانیت ابزاری

است، کنش‌های عقلانی معطوف به هدف می‌داند؛ یعنی رفتارهایی که متوجه هدف‌های دنیوی قابل دسترس است. تکنولوژی، صنعت و بوروکراسی از آثار و نتایج غلبه‌ی این نوع عقلانیت شمرده شده است» (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۱).

عقلانیت ابزاری با اموری سروکار دارد که «متوجه هدف‌های دنیوی قابل دسترس» باشند. به عبارت دیگر، هرآنچه به لحاظ عینی و در این جهان نتواند «سود»ی را متوجه ما سازد، از ارزش ساقط و فاقد وجهی وجودی خواهد بود. عقلانیت ابزاری «ایمان» را مفهومی متنافر - و در حالت رادیکال‌تر، دشمن - با عقل می‌داند؛ هم‌چنان که آلدوس هاکسلی، نویسنده و فیلسوف شهیر بریتانیایی، ایمان را دشمن دانش می‌داند و می‌نویسد: «دانشمند، آموخته است که به توجیه عقلانی^۱ مبتنی بر صحت علمی معتقد باشد و نه توجیهی که برآمده از ایمان است» (Levine, 2008, p:100). آیت‌الله جوادی آملی گونه‌های انسان‌شناسی دوره‌ی مدرن را بر چهار نوع می‌داند که عبارتند از: تعریف زیست‌شناسانه‌ی انسان، تعریف روان‌شناختی انسان، تعریف جامعه‌شناختی انسان و تعریف دینی انسان. در تعریف زیست‌شناسانه «انسان، نوعی حیوان است». در تعریف روان‌شناختی «انسان، فاعل منفرد و آگاه است». در تعریف جامعه‌شناختی «انسان، عضوی واحد از یک نظام اجتماعی وسیع‌تر است» و در نهایت، در تعریف دینی «انسان می‌تواند همه‌ی گونه‌های پیشین باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۵). خودسامان‌بخش بودن انسان و بی‌نیازی او از مرجع الهی، که اولین انگاره‌ی «امر سکولار» است را می‌توان ذیل «تعریف زیست‌شناسانه‌ی انسان» طبقه‌بندی کرد. اتکای انسان به عقل ابزاری، که دومین انگاره‌ی «امر سکولار» است، ذیل «تعریف روان‌شناختی از انسان» طبقه‌بندی می‌شود. در این انگاره، انسان از آنجایی که موجودی «آگاه» است، می‌تواند نفع شخصی خودش را تشخیص دهد و تلاشش را مصروف کسب آن کند. «سعادت این جهانی» نیز در گرو نیل به اهداف شخصی است. شیوه‌ی زیستی که تمام مصادیق سعادت را در امور این جهانی جست‌وجو کند، الزاماً به «الحاد» گرایش پیدا می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی این نکته را چنین برمی‌رسد:

«تفکر الحادی غالباً در لفافه‌ی اغلاق و ابهام بیان می‌شود تا مخاطب چیزی

را نفهمد یا از فهم دقیق آن عاجز ماند» (۱۳۸۵، ص ۶۸).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

1. Justification.

در چنین وضعیتی «انسان» به هرآنچه در راستای «نفع» این جهانی‌اش نباشد با دیده‌ی شک و تردید می‌نگرد یا به عبارت دیگر، از فهم دقیق آن عاجز می‌ماند. آیت‌الله جوادی آملی در ادامه، مصادیق این شیوه‌ی اندیشه را این‌گونه جمع‌بندی می‌کنند:

«این طیف عظیم فکری [اندیشه‌ی الحادی و معطوف به صرف امور این جهانی] ... به واسطه‌ی بنگاه‌های بزرگ تبلیغاتی، تبلیغ و ترویج گردید که بر اثر آن، انسان غربی در دریای موج و متلاطم حیرت و سرگردانی غرق شده و به همه‌ی حقایق هستی - حتی به خالق خویش - با دیده‌ی شک و تردید می‌نگرند و به گفته‌ی یکی از اندیشمندان مشهور غربی، بشر امروز در غرب بیش از پیش محکوم به زندگی در افسون و اساطیر علمی، اجتماعی و سیاسی گردیده شده است» (پیشین، ص ۶۹).

اکنون باید ببینیم راهکار «حکمت متعالیه» در مقابل اندیشه‌ی غیرایجابی سقراط (در تعریف انسان) و هم‌چنین اندیشه‌ی سکولار (که انسان را بی‌نیاز از خدا و مسلح به عقل ابزاری جهت سامان امور می‌داند) چیست؟ به‌همین منظور ابتدا بنیان‌های نظری فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را با توجه به دو مفهوم «حق» و «مسئولیت»^۲ مورد بررسی قرار خواهیم داد و از همین معبر، اصول فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را استخراج خواهیم کرد.

انسان در تلقی حکمت متعالیه؛ فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

با نگاهی به آثار و اقوال برجسته‌ترین حکیم حکمت متعالیه می‌توان گفت که حکمت متعالیه همانا استکمال نفس انسانی به وسع آدمی از طریق معرفت به حقیقت موجود آن‌چنان که هست و اثبات وجودشان از طریق برهان می‌باشد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷)؛ وضعیتی که در آن تلاش می‌شود برای تشبّه به حضرت باری تعالی نظمی عقلی پدید آید (همان). به‌دیگرسخن، حکمت متعالیه حکمتی است که به همه‌ی اموری که به هستی و از جمله انسان مربوط می‌شود، نگاهی متعالی و غیرمتمدانی سامان دهد (مرتضی جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰).

1. Intrest.

۲. پیش‌تر ذکر شد که مسأله حق و حکم، از مهم‌ترین بنیان‌های هرگونه فلسفه‌ی انسان‌شناسی است.

در ابتدای آیه‌ی سی‌ام از سوره‌ی مبارکه بقره آمده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً»؛ در این آیه به انسان مقام خلیفه‌الهی اعطا شده است. علامه طباطبایی در تفسیر ارزشمند «المیزان» ذیل این آیه آورده‌اند:

«مقام خلافت همان‌طور که از نام آن پیداست، تمام نمی‌شود مگر به این‌که خلیفه نمایش‌گر مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند. البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که به‌خاطر تأمین آن‌ها، خلیفه و جانشین برای خود معین کرده؛ و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متصف به صفات علیائی از صفات جمال و جلال است و در ذاتش منزله از هر نقصی، و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است (جلت عظمته). و خلیفه‌ای که در زمین نشوونما کند... لایق مقام خلافت نیست؛ و با هستی آمیخته با آن‌همه نقص و عیبش نمی‌تواند آئینه‌ی هستی منزله از هر عیب و نقص، و وجود مقدس از هر عدم خدائی گردد. به قول معروف: تراب کجا؟ و رب الارباب کجا؟» (ج ۱، ص ۱۷۷).

خداوند در ذاتش منزله از هر نقصی است و انسان که به‌عنوان خلیفه‌ی الهی، که با تمام گوهرهای چنین سرشتی مفلور شده است، مکلف است چنین نمودی بیابد. هر فلسفه‌ی انسان‌شناسی‌ای موظف است به دو سوال «حق انسان کدام است؟» و «تکلیف او چیست؟» پاسخ گوید. انسان خلیفه‌ی الهی است مورد لطف واقع شده و ودیعه‌هایی در او نهاده شده است. آیت‌الله جوادی آملی در این مورد متذکر می‌شوند:

«آدمی مرکب از جسم و روح و مجهز به صفات عقل، نفس و جسم مادی است. ترکیب این صفات، موجب استحقاق بسیاری از حقوق و باعث تجمع کثیری از فضائل برای او شده است؛ چنان‌که او می‌تواند با بهره‌گیری از عقل، علوم زیادی را تحصیل [کند]...» (۱۳۸۵، ص ۲۸۵).

حق انسان در حکمت متعالیه این است که دارای ارزشی‌ترین حیات در طبیعت باشد. در مورد اندیشه‌ی سکولاریستی مشاهده کردیم که انسان به‌صرف تسلیح به عقل ابزاری، توانایی استحصال سعادت این‌جهانی را خواهد داشت و این عقل ابزاری، به‌اصطلاح، او را کفایت خواهد کرد. هرچند که در چارچوب امر سکولار بر ساحت معنوی انسان صحه گذاشته می‌شود، اما از آنجایی که در این اندیشه به فطرت انسان که همانا «خداجویی» و نیل به کمال مطلق است، توجهی نشده است؛ از این‌رو مواجهه با نیازهای معنوی انسان نیز از دیدگاهی «زیستی» خواهد بود. آن‌ها بر این امر تأکید دارند که یکی از نیازهای اساسی

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

انسان، نیاز به خودشکوفایی و بالفعل شدن استعدادهای اوست، اما سیر این فرایند از آنجایی که در آن «فطرت» انسان مورد توجه قرار نگرفته است، پوششی مختل خواهد بود. چراکه نیاز به کمال‌گرایی انسان تنها در صورتی مرتفع خواهد شد که انسان به کمال مطلق گرایش پیدا کند و این کمال مطلق نیز تنها در وجود الهی است که متجلی می‌شود. در حکمت متعالیه به انسان هم‌چون موجودی که از وجود الهی سرشته شده، نگریسته می‌شود و از این رو تعریف انسان منوط به وجود الهی است و انسان بدون تعریف شدن توسط خدای سبحان، نمی‌تواند خود را بشناسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). موجودی که تعریفش متعین از وجود الهی باشد، الزاماً دارای فقر بنیادی است و هستی او به آفرینش حق وابسته است (همان، ص ۱۰۱).

با این تفصیل، فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه مقدمه‌ای بر «خداشناسی» خواهد بود؛ از همین منظر است که زبان انسان‌شناسی در حکمت متعالیه لحنی الهیاتی پیدا می‌کند. اگر در انسان‌شناسی سقراطی جست‌وجوی غایت نهایی هیچ‌گاه به سرانجام نمی‌رسد و غایت انسان مبهم می‌نماید، و در اندیشه‌ی سکولار نیز انسان به یک سازه‌ی ارگانیک زیستی تقلیل داده می‌شود که حتی نیازهای معنوی‌اش نیز در ساحتی زیستی تبیین می‌شود؛ در انسان‌شناسی حکمت متعالیه انسان دارای مبدائی الهی است و فطرتش با وجود الهی مفطور شده است و از آنجایی که دارای فقر ذاتی است (این معنا را می‌توان در آیه‌ی ۱۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی فاطر جستجو کرد) در جست‌وجوی کمال مطلق برخواهد آمد. لذا خلافت‌اش در حوزه‌ی اجتماع و سیاست نیز استخلافی است؛ چراکه انسان به لحاظ فطری موجودی کمال‌گراست و وجود و هستی او امانتی الهی است که در نهایت می‌بایست به صاحب امانت بازگردانده شود. در همین راستا آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *انسان از آغاز تا انجام* می‌نویسند:

«انسان نظیر حباب است و نه عباب (سیل). حباب بر خلاف عباب، اجوف و میان تهی است. شیء تهی را «اجوف» و موجود پر را «صمد» می‌گویند. پس آب صمد است و کف بر روی آن اجوف؛ انسان نیز چنین است. اما فرق حباب با بشر این است که درون بشر پر است، بر خلاف حباب که درونش

۱. در این زمینه می‌توان به سخنان آیت‌الله جوادی آملی در سلسله نشست‌هایی تحت عنوان "سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه" رجوع کنید. بنگرید به: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام شریف لک‌زایی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷، صص ۷۴-۷۲.

خالی است؛ لیکن آن موجود والا که انسان را پر کرده و همه‌ی شئون انسان را دربر گرفته، امانت الهی است و اگر انسان بفهمد که حباب است و آنچه درون او را پر کرده، چیزی دیگر و امانتی در دست اوست، خواهد دانست که باید این امانت را به صاحبش بسپارد» (صص ۱۰۰-۹۹).

مسیر هستی انسانی در حکمت متعالیه، از آغاز تا انجام آن، مشخص شده است و انسان در این اندیشه دارای فطرتی خداخواه معرفی شده است. قرآن کریم فصل ممیز انسان از سایر موجودات دیگر را «تأله» انسان می‌داند؛ و این بدان معنا خواهد بود که از دیدگاه قرآنی، خداخواهی [انسان] مسبوق به خداشناسی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). خلائی که در فلسفه‌ی انسان‌شناسی سقراطی مطرح کردیم^۱ در حکمت متعالیه با ارجاع‌دادن تعریف انسان به تعریف خدا و در مسیر الهی قراردادن انسان برطرف می‌شود. از دیگر سو، مرجعیت عقل که در اندیشه‌ی سکولار مورد پذیرش واقع شده و انسان در سایه‌ی بهره‌مندی از آن خواهد توانست به سعادت دست پیدا کند و از مرجع الهی بی‌نیاز شود، در مبانی حکمت متعالیه به‌عنوان عطیه‌ای الهی محسوب می‌شود که انسان از آن‌جایی که خلیفه‌الله است، استحقاق بهره‌مندی از آن را در معنای استخلافی‌اش یافته است و از این رو، او از حیث منطقی نمی‌تواند خودبنیاد باشد و به‌تنهایی، نوع خود را به سعادت رهنمون سازد؛ چراکه فرجام انسان به‌طور کامل در این جهان متحقق نمی‌شود و تحقق تعریف انسان - در قاموس خلیفه‌الله - مستلزم ذات خدای سبحان خواهد بود. زیرا «هدایت پروردگاری که انسان‌آفرین و جهان‌آفرین و پیوندساز عالم و آدم است، متقن‌ترین رهنمود تفسیر انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

نتیجه‌گیری

در مقاله‌ی حاضر به تبیین این امر پرداختیم که ساحت‌های اندیشگانی مختلف به‌واسطه‌ی انسان‌شناسی‌های متفاوت از یک‌دیگر منفک می‌شوند. هر اندیشه‌ای موظف است در وهله‌ی نخست، چیستی انسان را مورد توجه قرار دهد و آن‌گاه فرجام او را نیز تصویر نماید. انسان در دایره‌ی هستی از حقوقی برخوردار است و هم‌هنگام جهت زیستن، مسئولیت‌هایی بر عهده دارد. در دیالوگ آپولوژی، چیستی انسان عبارت است از

۱. عدم معلوم بودن سرانجام انسانی.

«پرسش‌گری مداوم او از هستی». انسان سقراطی موجودی پرسنده و جست‌وجوگر است و اما فرجام او مشخص نیست. سقراط در دیالوگ آپولوژی دو وضعیت متمایز پس از مرگ را تصویر می‌کند، اما در مورد فرجام نهایی انسان صراحتاً سخنی نمی‌گوید. از سوی دیگر، در چارچوب امر سکولار، انسان موجودی زیستی است که تنها تفاوت او با سایر گونه‌های زیستی، بهره‌مندی از عقل ابزاری است. در امر سکولار عقیده بر این است که انسان با تکیه بر عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این جهانی (که تنها سعادت ممکن در اندیشه‌ی سکولار است) دست پیدا کند و از این‌رو نیازی به حضور الهی نخواهد داشت. امر سکولار بر نیازهای دوگانه‌ی انسان تأکید می‌گذارد و انسان را موجودی دارای نیازهای زیستی و معنوی می‌داند. نیاز به خودشکوفایی و بالفعل کردن استعدادهای انسانی، یکی از بخش‌های نیازهای معنوی انسان به‌شمار می‌آید که مورد تأکید امر سکولار نیز می‌باشد؛ اما از آنجایی که این اندیشه در مورد استعدادهای ذاتی انسان نیز رویکردی زیستی اتخاذ می‌کند، رضای این نیاز را نیز در گرو تحصیل نفع شخصی انسان می‌داند و به نیاز معنوی انسان نیز رویکردی غیرمعنوی دارد. در حکمت متعالیه، انسان در حوزه‌ی نظری و ساحت انضمامی به مرتبه‌ی خلیفه‌اللهی ارتقا می‌یابد و اگر از عقل هم بهره‌مند شده است، این عقل ودیعه‌ای الهی است که بدون توجه به منشأ الهی آن، نمی‌تواند موجب سعادت انسان شود؛ زیرا سعادت و سیاست‌گذاری در حکمت متعالیه پیوندی وثیق دارند. تعریف انسان در حکمت متعالیه متعین از تعریف وجود الهی است و به‌عبارت‌دیگر، فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را می‌توان در آمیختگی با خداشناسی دانست. در ساحت حکمت متعالیه، انسان دارای فقر ذاتی جاودانه‌گراست؛ از همین‌رو، رو به‌سوی غنای مطلق - که همانا ذات باری تعالی است - در صیروت است. مقصد و مبدأ انسان در حکمت متعالیه، وجود خداوند است و در این مکتب، انسان چون دارای وجودی از جنس وجود الهی است، استحقاق بهره‌مندی از مزایایی از قبیل «عقل و اندیشه» را پیدا کرده است؛ مزیتی که برای سایر جانداران متصور نیست. وجود انسان بنابر تلقی حکمت متعالیه، امانتی الهی است و از همین‌رو وجودش در نهایت به‌سوی صاحب امانت - همان‌جایی که از آن صادر شده است - باز می‌گردد.

منابع

فارسی:

۱. قرآن کریم
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه‌ی سکولاریسم)، تحقیق و تنظیم: علی‌رضا روغنی موفق. قم: نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۳). حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام، تحقیق و گردآوری و تنظیم: سید مصطفی موسوی تبار. قم: نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۰). تفسیر انسان به انسان؛ نظریه‌ی جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان. قم: نشر اسراء، ج ششم.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴). از عقل قدسی تا عقل ابزاری، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۶۶.
۷. دوره کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶، چاپ دوم.
۸. سلطانی، محمدرضا (۱۳۹۲). درآمدی بر شناسایی نیازهای انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر برتری نیازهای معنوی در سلسله مراتب نیازها، دو فصلنامه مدیریت اسلامی، شماره ۵، ص ۱۸.
۹. سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (۱۳۸۷)، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام: شریف لکزایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: حجه‌الاسلام محمدباقر موسوی همدانی، دوره‌ی ۲۰ جلدی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). انسان کامل. تهران: صدرا.
۱۲. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). صدالتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه: حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

انگلیسی:

1. Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; Antwerpen, Janathan. Rethinking Secularism, Oxford University Press, 2011.
2. Glen R Morrow, Platos's Cretan City, Princeton University Press, 1993.
3. Klosko, George, The Development of Plato's Political Theory, Oxford University Press, 2007.
4. Levine, Geotge, Realism, Ethics and Secularism – Essays on Victorian Literature and Science, Cambridge University Press, 2008.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

5. Plato, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus, Translated by Harlod North Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
6. Sraus, Leo, The Arguments and the Action's of Platos's Laws, Chicago University Press, 1975.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقیم