

## انسان‌شناسی فلسفی؛ مدخلی بر انسان‌شناسی ساختی

### نقد کتاب انسان‌شناسی فلسفی

سید حسین حسینی\*

#### چکیده

این مقاله به معرفی و نقد کتاب «انسان‌شناسی فلسفی» اثر «هانس دیرکس» می‌پردازد. نویسنده در این کتاب به گزینش متونی حاوی دیدگاه‌های آموزشی در ذیل موضوع بحث پرداخته که عمدتاً بدون تحلیل جامع و نظام‌مندی عمیقی طرح شده‌اند. در این مقاله، پس از اشاره به چهار سطح از انسان‌شناسی فلسفی نزد «دیرکس» و نقد آن، از اهمیت توجه به رویکرد جدیدی با عنوان «انسان‌شناسی ساختی» سخن رفته و ضمن بررسی تقسیم‌بندی انسان‌شناسی در ساختار کتاب، به الگوی پیشنهادی چهارجانبه در مواجهه انسان با خود، طبیعت، جامعه، و خدا اشاره شده است. در ادامه، با روش تحلیلی-انتقادی، به تبیین وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های انسان‌شناسی می‌پردازد و زمینه را برای نقد فلسفی آن‌ها فراهم خواهد ساخت. در این منظر، مهمترین یافته پژوهش آن است که؛ غالب رویکردهای انسان‌شناختی، به بُعد یا ابعادی از وجوه انسان توجه کرده و دچار بزرگ‌نمایی شده‌اند و در کمتر دیدگاهی می‌توان به تحلیل نسبت و ترابط تمامی قوای انسانی با یکدیگر دست یافت. این امر، نشان از اهمیت توجه به بنیادهای فلسفی و روش‌شناختی «انسان‌شناسی ساختی» دارد. این کتاب، از جهت افق‌گشایی علمی و پیش رو قراردادن پرسش‌های اصلی انسان‌شناسی، بسیار راهگشا است اما ارائه هر تعریفی از قلمرو و مصادیق انسان‌شناسی فلسفی، وابسته به تبیین «موضوع» و «روش» چنین رویکردی است و بدون

\* استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Drshhs44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

چشم‌انداز دقیقی از مولفه‌های آن، نمی‌توان به مرزهای روشنی بین سطوح چهارگانه انسان‌شناسی‌های مذکور نزد «دیرکس»، دست یافت.

**کلیدواژه‌ها:** انسان‌شناسی فلسفی، نقد، انسان‌شناسی ساختی، روش‌شناسی، فلسفه، دیرکس.

## ۱. مقدمه: درباره کتاب

کتاب «انسان‌شناسی فلسفی»<sup>۱</sup> اثر «هانس دیرکس» به گزینش متن‌هایی از شخصیت‌ها و نویسندگان جهانی ذیل عنوان انسان‌شناسی پرداخته که به بیان خود «دیرکس»، بیشتر حاوی دیدگاه‌هایی آموزشی برای دانش‌آموزان است تا تحلیل‌هایی فلسفی و نظام‌مند (ر.ک: دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۱ و ۱۲).

این اثر از یک پیشگفتار و شش فصل تشکیل شده و در هر فصل، چهار متن برگزیده آمده است و در پایان نیز پیشنهادهایی برای شیوه کار با متون و نیز فهرست نویسندگان و شرح حال بسیار کوتاهی از آنان اضافه شده است.

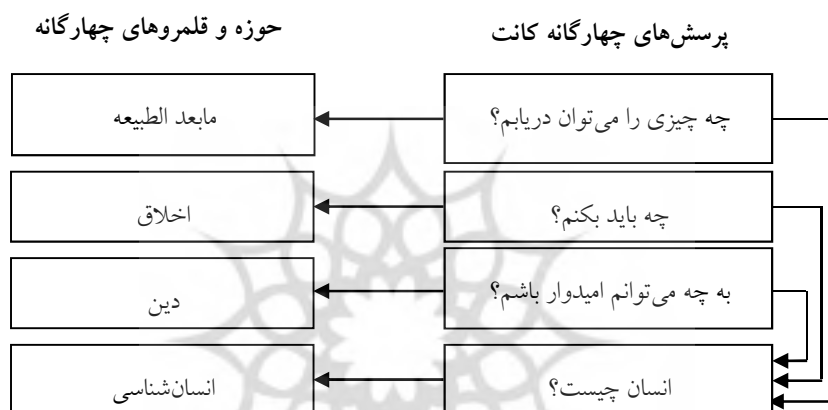
هر فصل با مقدمه مناسبی آغاز می‌شود که بیانگر ترتیب تاریخ و نظام موضوعی متون است و «دیرکس» نیز به درستی اشاره کرده که این مقدمه‌ها نمی‌توانند جای تفسیر و تحلیل متون را بگیرند بلکه صرفاً برای ایجاد تسهیلی در مطالعه تدوین شده‌اند؛ به این ترتیب که جایگاه هر یک از قطعات را در مجموعه آثار مؤلف یا بستری که در آن واقع شده و در فهم‌شان نقش تعیین‌کننده دارد، خاطر نشان می‌سازند (ر.ک: همان).

با این وجود اما، مترجم کتاب هیچ توضیحی درباره جغرافیای فکری گردآورنده کتاب یا جایگاه آن در میان آثار دیگری از این دست یا آثار دیگر وی نمی‌دهد؛ کاری که مناسب بود به وزن شیوه «دیرکس» در مورد متون منتخب انجام می‌شد تا خواننده با زمینه‌های کار علمی نویسنده نیز آشنایی کوتاهی پیدا می‌کرد.

## ۲. اصطلاح انسان‌شناسی فلسفی

«دیرکس» در پیشگفتار کتاب، پیرامون پیدایش دانش انسان‌شناسی، به نکته مهمی اشاره کرده که پدیدآمدن این رشته، حاصل توجه جدید انسان به خویشتن است و اینکه انسان در عصر جدید، خود را بیش از پیش مرکز تمامی موجودات («انسان‌مداری») می‌داند. وی در

اهمیت انسان‌شناسی فلسفی به دیدگاه مشهور «کانت» پرداخته که کار فلسفه در «مفهوم جهانی» خود، یافتن پاسخ به پرسش‌های چهارگانه است؛ یعنی: ۱- چه چیزی را می‌توانم دریابم؟، ۲- چه باید بکنم؟، ۳- به چه می‌توانم امیدوار باشم؟، و ۴- انسان چیست؟؛ پاسخ پرسش نخست برعهده مابعدالطبیعه؛ دوم، اخلاق؛ سوم، دین؛ و چهارم، انسان‌شناسی است؛ اما یافتن پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها برعهده انسان‌شناسی است زیرا سه پرسش نخست به همین پرسش اخیر وابسته‌اند (ر.ک: همان، ص ۲ و نیز ببینید: دورتیه، ۱۳۹۶، ص ۳۶۵ و ن.ب: کانت، ۱۳۹۷، ص ۱۵).



وی از «سقراط» و «کانت» یاد کرده و سپس از «ماکس شلر» به‌عنوان بنیانگذار مجدد انسان‌شناسی فلسفی در قرن ۲۰ نام می‌آورد و سپس درباره اهمیت این بحث به چهار جنبه متفاوت و در عین حال مرتبط اشاره کرده که درحقیقت چهار سطح از انسان‌شناسی فلسفی هستند یعنی:

۱. انسان‌شناسی‌های بخشی (Anthropodgien Sektorale)
۲. انسان‌شناسی‌های حوزه‌ای (Regionale Anthropologie)
۳. انسان‌شناسی‌های بنیادین (Fundamentale Anthropologie)
۴. انسان‌شناسی‌های اخلاقی (Ethische Anthropologie)

- انسان‌شناسی‌های بخشی، آراء مختلف فلسفی‌اند باتوجه به جنبه‌های متفاوتی که در مطالعه ماهیت انسان از آن جهت که انسان است، مورد بررسی قرار می‌دهند.

- انسان‌شناسی حوزه‌ای، تصورات انسان‌شناسانه‌اند که سنخیتی فلسفی داشته و مبتنی بر تجربه بی‌مقدمه و دفعی انسان از خویشتن (حوزه آگاهی‌های پیشینی انسان درباره خود او) است که همواره فردی و تاریخی باقی می‌مانند و نمی‌توانند تعمیم یابند.

- انسان‌شناسی بنیادین، نوعی از انسان‌شناسی فلسفی است که وحدت نهایی و بی‌بدیل و مطلق انسان را می‌کاود و در جستجوی مفهوم، ماهیت و تصور انسان به‌عنوان ساختاری بنیادین و غیر تاریخی است.

- انسان‌شناسی اخلاقی، فراتر از نیاز عقل نظری به نگرشی فراگیر و نظام‌مند (مانند سه قسم پیش)، به نیاز عقل عملی به برخورداری از الگوهای اخلاقی تعهدآور پاسخ می‌دهد. این انسان‌شناسی، حلقه اتصال انسان‌شناسی نظری به قلمرو اخلاق، سیاست، فلسفه تاریخ و فلسفه دین است (ر.ک: دیرکس، صص ۴-۱۰).

«دیرکس» از همین نقطه حرکت بین عالم نظر و دنیای عمل، نتیجه نهایی خود را اخذ می‌کند تا اثبات کند انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند هدف کامل فلسفه را برآورده سازد چراکه به قول وی وقتی انسان‌شناسی، این‌چنین؛ هم در پی فهم انسان باشد و هم به دنبال پابرجاماندن اخلاقی حیات انسان است، به فهم و تفاهم نظری و عملی انسان در عالم انسانی (که همان هدف فلسفه است) یاری رسانده است (ر.ک: همان، ص ۱۱).

اما در این میان، نکاتی پیرامون چند برداشت «دیرکس» قابل توجه به نظر می‌رسد:

اولاً، «دیرکس» می‌گوید: «انسان‌شناسی فلسفی حداکثر به لحاظ ارزشی در سطح بسیار انتزاعی انسان‌شناسی بنیادین، هنوز موضعی بی‌طرفانه دارد...» (همان، ص ۹)؛ حال آنکه مقصود وی از موضع بی‌طرف روشن نیست چراکه به لحاظ فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی، امکان تصویرسازی نظری توسط انسان و ترسیم‌های مفهومی خالی و خنثی از هرگونه جهت‌گیری بواسطه خود انسان وجود ندارد.

ثانیاً، در ادامه تبیین سطح چهارم از انسان‌شناسی، افزوده است:

انسان بودن تنها یک واقعه نیست، بلکه یک تکلیف است؛ و تنها یک تعیین خاص از وجود نیست، بلکه تعیین بخشیدن به خود (Selbstbestimmung) است. اما او برای تعیین بخشیدن به خویش، معیارها، ارزش‌ها و هنجارهایی (Norm) در اختیار ندارد که از پیش تعیین شده باشند؛ آنچه او در اختیار دارد، آفریده‌ها، انتخاب‌ها و تصمیمات خود اوست که سابقه پدیدآمدنشان در سنت‌های فکری فلسفی محفوظ است (همان)؛

حال آنکه از سویی، هرگونه تعین بخشی انسان، بدون معیار و ارزش و هنجار، (اصولاً) امکان و معنایی ندارد چرا که تصویرسازی انسان از خودش، از نقطه صفر و در عالم خلاء انجام نمی‌شود. از سوی دیگر، همین آفریده‌ها و انتخاب‌ها و تصمیمات خود اوست که بخشی از معیارها و ارزش‌های انسان را تأمین می‌کند. بنابراین منطقی‌تصور موضع بی‌طرف و خالی از جهت، ممکن نیست (ن.ب: پوپر، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸).

ثالثاً، در میان انسان‌شناسی‌های چهارگانه مذکور، جای خالی «انسان‌شناسی ساحتی» به چشم می‌آید؛ انسان‌شناسی‌ای که به تحلیل نسبت قوا و ساحت‌های وجودی انسان مبادرت می‌ورزد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۲ب). چنانچه پرسش‌های سه‌گانه «کانت» را به پرسش چهارم برگردانیم و به این سبب، بر اهمیت مطالعات انسان‌شناسی تأکید ورزیم، می‌توان گفت که غالب مسایل انسان‌شناسی بر مدار چگونگی تبیین و تحلیل ساحت‌های وجودی انسان و نحوه نسبت و ترابط آن‌ها با یکدیگر استوار می‌شود و بدین سان اهمیت و نقش انسان‌شناسی ساحتی در میان انواع مطالعات انسان‌شناسی‌های علمی تا فلسفی، بیش از پیش روشن خواهد شد.

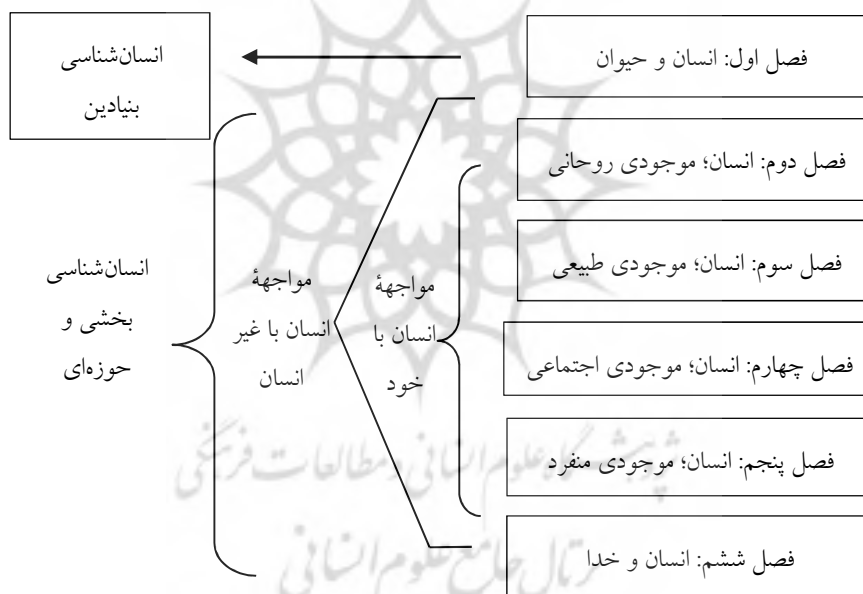
رابعاً، تقسیم‌بندی چهارگانه «دیرکس» را نمی‌توان جامع و دقیق دانست چراکه از سویی، جامع انواع طرح شده دیگر انسان‌شناسی‌ها نیست مانند: انسان‌شناسی ساحتی، انسان‌شناسی تربیتی، انسان‌شناسی انتقادی، و حتی انسان‌شناسی سیاسی، و غیره؛ و از سوی دیگر این اقسام، قسیم یکدیگر نیز محسوب نمی‌شوند چراکه این امکان وجود دارد که انسان‌شناسی‌های بخشی (با تعریفی که ارائه شده)، زیرمجموعه دو قسم دیگر و بالعکس انسان‌شناسی حوزه‌ای و یا بنیادین، زیرمجموعه انسان‌شناسی‌های بخشی قرار گیرند؛ مگر آنکه قصد «دیرکس» را تنها اشاره به جنبه‌های گوناگون از انسان‌شناسی دانسته و بر نکته‌ای که پیشتر اشاره کرده که این جنبه‌های چهارگانه، به دقت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند، تأکید ورزیم. در این فرض نیز کار وی را می‌توان بسیار کوتاه و ناقص دانست زیرا دهها صورت و جنبه دیگر از وجوه انسان‌شناسی قابل یادآوری بودند مانند موارد پیش‌یاد و یا انسان‌شناسی‌های دینی، فردی، اجتماعی، تاریخی، تطبیقی، تفسیری، فرهنگی، زبانی، شناختی، وجودی، جنسیت، شهری، قومیت، هنر، و توسعه.<sup>۲</sup>

### ۳. ساختار کتاب

اگرچه این اثر، نظم معهود کلاسیک را ندارد و باتوجه به هدف آن، چنین انتظاری هم نمی‌رود اما، ترتیب فصول بدون هماهنگی کلی هم نیست.

«دیرکس» در پیشگفتار می‌گوید فصل اول را به انسان‌شناسی بنیادین و فصول بعد را به انسان‌شناسی بخشی و حوزه‌ای اختصاص داده و انسان‌شناسی اخلاقی نیز از تمامی فصول قابل استنباط است. وی به توجیه دیگری نیز اشاره کرده که فصل اول و ششم، نشان‌دهنده انسان در میدان مواجهه و کشاکش با غیر انسان (حیوان و خدا) است و فصول میانی، به ابعاد چهارگانه مواجهه ضروری انسان پرداخته‌اند؛ یعنی: روح، طبیعت، جامعه، و فاعلیت که بیانگر ابعاد «انسان بودن» می‌باشند (ر.ک: دیرکس، ص ۱۲).

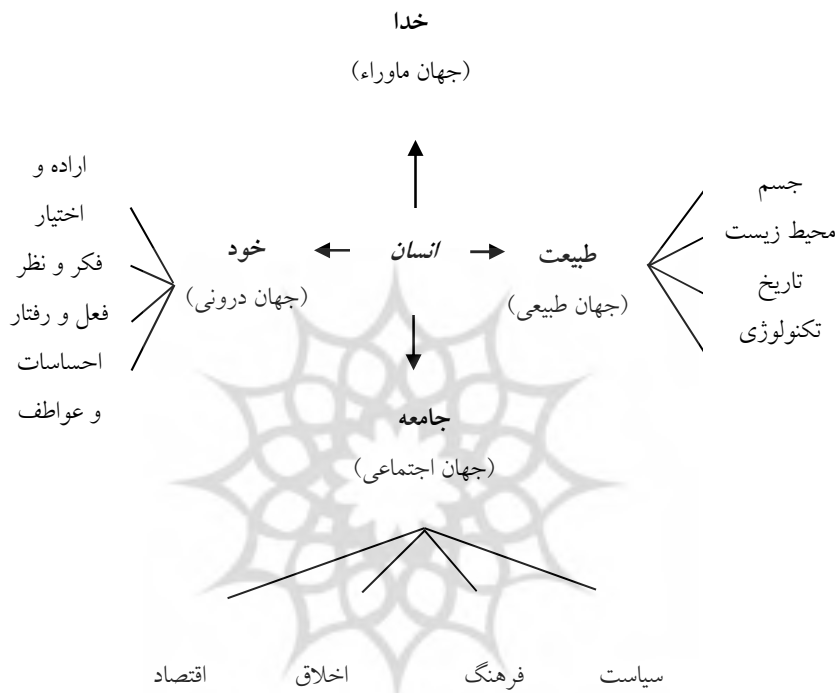
بدین ترتیب عناوین فصول کتاب عبارتند از:



اما «دیرکس» می‌توانست طرح خود را از مواجهه انسان با خود و جهان پیرامونش، دقیق‌تر و جامع‌تر ببیند و سپس بر مبنای آن به انتخاب کامل‌تری از متون مرتبط با مطالعات انسان‌شناختی در آثار صاحب‌نظران بپردازد. مناسب است نویسندگان بومی و پژوهشگرانی که در زمینه دین‌پژوهی و انسان‌پژوهی کار کرده‌اند با تکمیل چنین طرح‌هایی و با افزودن

متونی از اندیشمندان حوزه اسلام و ایران، به معرفی و ترسیم واقعی‌تری از چهره انسان بپردازند.

به‌عنوان نمونه می‌توان از چنین الگوهایی دفاع کرد و سپس انواع طبقات انسان‌شناسی‌ها را در زاویه آن جای داد:



#### ۴. وجوه تمایز انسان

مطالب فصل اول (انسان و حیوان) شامل این عناوین است:

۱. یوهان گوتفريد هردر: درباره خاستگاه زبان
۲. آدولف پورتمان: انسان و بدن
۳. آرنولد گهلن: انسان و نهادها
۴. هلموت پلسفر: خنده، گریه، لبخند

«دیرکس» در مقدمه این فصل، نقطه مشترک این متون را تحلیل ممایز انسان برای فهم مفهوم جامع انسانیت می‌داند، اما از سوی دیگر می‌توان رویکرد آنان به مسأله انسان را اینچنین خلاصه کرد:

- هر در: انسان به منزله موجودی ذی‌نقص یا رخنه‌دار که برای جبران کاستی‌های خود به‌ویژه متکی بر زبان و عقل خوداندیش است. تأکید وی بر عنصر آزادی عمل و حواس کلی‌تر از حیوانات است؛ «... تفاوت میان این دو به درجات یا افزون‌شدن میزان این قوا نیست بلکه به جهت‌دهی نوعاً متفاوت قوا و نحوه شکل‌گیری تمامی آنهاست» (همان، ص ۲۴).

- پورتمان: تکوین وجودی انسان، یک سیر تحول حیوانی نیست که در نقطه معینی به مرحله نهایی انسان‌شدن بیانجامد بلکه تمامی سیر تحول انسان، انسانی است و همه جزئیات آن به این شکل خاص از حیات تعلق دارد؛

... جزئیات تکوین وجودی ما تنها در این نسبت و با تعلق به مختصات ویژه انسانی معنا پیدا می‌کند. تنها در این نظام است که اجزاء یک کل می‌شوند...؛ وحدتی که درک ژرفای آن از جمله غامض‌ترین و اسرارآمیزترین مسایل علم است (همان، صص ۲۷ و ۲۸).

وی به تفاوت‌های جسمانی انسان و حیوان توجه دارد و تکوین وجودی انسان را به سنت آدمی و در قالب نظام هماهنگی متقابل با شکل زندگی اجتماعی انسان می‌داند یعنی نوع زندگی‌ای که دربرگیرنده فرهنگ و زبان به‌عنوان یک خصوصیت ذاتی انسان است.

- گهلن: انسان به‌عنوان جاننداری در معرض تهدید بین دو فشار از ناحیه بیرون (محیط زیست) و از ناحیه درون (قوای حیاتی)، قرار دارد تا به ثبات شبه‌غریزی در رفتار برسد. رفتار انسان، پیوندی است بین نامتعیین و پیش‌بینی ناپذیر بودن غریزه‌هایش با مسأله نهادها؛

نهادها در مقابل انسان‌ها از چیزی شبیه به قوه‌ای مستقل برخوردار می‌گردند، به‌طوری که با علم به جایگاه یک فرد در نظام اجتماعی می‌توانیم... رفتار او را پیش‌بینی کنیم. مقتضیات حرفه، خانواده، حکومت یا انواع جمعیت‌هایی که در آنها عضویت داریم نه تنها رفتارهای ما را تحت ضابطه خود می‌آورند بلکه حتی در احساس‌های ارزشی و تصمیم‌گیری‌های ارادی ما نیز دخالت می‌کنند... به لحاظ انسان‌شناسی، مفهوم «شخصیت» را تنها در پیوند تنگاتنگ با مفهوم نهادها می‌توان فهمید... (همان، ص ۳۱).



- پلسفر: انسان بودن همواره جریان نوپایی است از برقرار ساختن نو به نو تعادل در این عدم تعادل بنیادین انسانی که خنده و گریه، نماد آن است؛

خنده و گریه واکنش‌هایی‌اند در قبال حلا و مرزهایی که رفتار ما با آن برخورد می‌کند و اینها نمایانگر یک ناتوانی هستند... کاملاً ناشفاف و مبهم‌اند... و ما در این دو حالت مغلوب واقع می‌شویم...، موجودی که اساساً «برون‌مرکزی» نداشته باشد، هرگز با چنین وضعیتی روبرو نمی‌شود. به همین جهت حیوانات نه می‌توانند بخندند و نه می‌توانند گریه کنند... انسان در حال خنده و گریه، قربانی اوج برون‌مرکزی خویش است، درحالی‌که در لبخند، برون‌مرکزی بودن خودش را به نمایش می‌گذارد (همان، صص ۳۳-۳۷).

جدای از نقطه اشتراک این دیدگاه‌ها در وجوه ممایز انسان و حیوان که «دیرکس» بدان اشاره کرده‌اند، بهتر آن است این اشتراک را در وجه نگاه اجتماعی به ماهیت انسان بدانیم چرا که بدون این پیش‌فرض، محملی برای طرح این دیدگاه‌ها فراهم نمی‌شود. علاوه بر این، نگاه طبیعی و زیست‌محور و بعضاً مادی‌گرایانه شبیه آنچه در نظر «هردر» وجود دارد، در این متون موج می‌زند؛ به‌ویژه منظر مادی‌گرایانه «هردر» که منشاء دقت و حساسیت اوصاف حیوانات را، طبیعت قلمداد می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۲).

## ۵. موجود دوگانه

عناوین فصل دوم (انسان، موجودی روحانی) عبارتند از:

۱. افلاطون: هماهنگی نفس
  ۲. رنه دکارت: دستگاه خودکار عاقل
  ۳. ماکس شلر: جایگاه انسان در کیهان
  ۴. ژان پل سارتر: طرح، تصمیم، مسئولیت
- در مقدمه این فصل، سیر تحول نگاه به انسان از منظر یک موجود روحانی و نفسانی، در قالب دیدگاه‌های شخصیت‌های فوق بیان شده است.
- افلاطون: انسان، موجودی ذاتاً عقلانی که در یک «قفس» جسمانی مادی به‌سر می‌برد.

- دکارت: انسان، مجموعه دوگانه‌ای از یک نفس یا من غیر جسمانی خودمختار و یک ماده بی‌روح خودکار است. نفس انسان با نفس حیوانات از یک جنس نیست و

... نفس انسان به دلیل ماهیت روحانی‌اش کاملاً مستقل از بدن است و از این رو مقهور نبود شدن با فناى بدن نیست و چون دلیلی نیز جز این نمی‌یابیم که بخواهد موجب فناى نفس بشود، لامحال به این داوری می‌رسیم که نفس، فناپذیر است (همان، ص ۵۷).

- یشلر: ماهیت انسان بسیار فراتر از آن چیزی است که به هوش و قدرت انتخاب موسوم است بلکه واقعیت اصیل جدیدی است که اساساً قابل تحویل به «تکامل زیست‌طبیعی» نیست؛ اصلی که هرچند شامل مفهوم «عقل» می‌شود اما درکنار «اندیشیدن تصورات»، دربردارنده نوعی معین از «شهود» یعنی شهود پدیدارهای اولیه یا مضامین ماهوی و همچنین افعال ارادی (volitiv) و افعال عاطفی (emotional) نیز هست و این، همان «روح» (geist) است. مشخصه اصلی یک وجود ذی‌روح، رهاشدی وجودی اوست از اسارت جزء ارگانیکی؛ «... برای این اساس، یک موجود «روحانی»، دیگر اسیر غرایز و محیط زیست خود نیست، بلکه «رهاشده از محیط» و «گشوده در برابر عالم» (weltoffen) است» (همان، ص ۵۹). بنابراین «انسان، حیوانی است که اساساً می‌تواند از طریق روح خود در مقابل حیاتی که او را به شدت دچار تشویش می‌کند، با طرز خویشتن دارانه رفتار کند...؛ «انسان»، موجودی است که می‌تواند نه بگوید...» (همان). وی معتقد به دوگانه‌انگاری نسبی میان نفس و کنش حیاتی بود که در انسان به تعادل می‌رسد و مکمل یکدیگر می‌شود (انسان‌شناسی روحی).

- سارتر: «...فرضی به نام ماهیت انسانی وجود ندارد، زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند. انسان صرفاً آن‌گونه است که خود را تصور می‌کند... انسان هیچ چیزی جز آنچه از خود می‌سازد نیست» (همان، ص ۶۳). پس انسان عین آزادی انتخاب است اما آزاد بودن او همواره در ارتباط متقابل با آزادی دیگری است و آزادی هر دو همواره در بستر یک وضعیت عینی تاریخی است (انسان‌شناسی رادیکال).

در نتیجه، می‌توان چنین برداشت کرد که نوع نگاه اجتماعی به انسان در این چهار دیدگاه مشاهده می‌شود چرا که انسان را موجودی اجتماعی دانسته‌اند؛ اما تمایل به نگاه‌های الهیاتی را تنها در تعاریف «افلاطون» می‌توان دنبال کرد (ر.ک: همان، ص ۵۲) و دیدگاه‌های باقیمانده را در دسته‌بندی نگاه‌های ضد ماوراءالطبیعی یا غیر ماوراءالطبیعی جای داد (ر.ک: همان صص ۶۱ و ۶۳ و ۷۲).

از جانب دیگر، بهترین وجه اشتراک این دیدگاه‌ها، دوگانه‌انگاری انسان از جسم و روح است هرچند در نحوه توجه و اصالت‌دادن به یکی از این جنبه وجودی، تفاوت‌هایی به چشم می‌آید.

## ۶. جبرگرایی مادی

عناوین فصل سوم (انسان، موجودی طبیعی) شامل این متون می‌شود:

۱. پُل تیری دهولباخ: ماشین انسانی

۲. آرتور شوپنهاور: انسان و اراده

۳. هانس فریدریش کارل گونتر

۴. یورهوس ف. اسکینر: انسان، یک آزمایش

«دیرکس» در مقدمه این فصل، نگرش جبرپاورانه طبیعت‌گرای «دهولباخ» (در زمینه انسان‌شناسی) را به اراده ماده‌انگارانه معطوف به زندگی «شوپنهاور» و سپس نگاه نژادی «گونتر» را به دیدگاه «اسکینر» (که انسان را صرفاً وسیله‌ای در خدمت یک غایت یا نهاد پایدار می‌داند)، منتقل کرده و بدین ترتیب سیر انسان‌شناسی ماتریالیستی (ماده‌گرایانه) را بیان می‌کند که چگونه دوباره به نظریه ماشین‌انگاری انسان (جبرگرایی) از سوی؛ و طبیعت‌باز یافته انسان در یک نهاد پایدار از سوی دیگر، روی آورده است (ر.ک: همان، ص ۷۸). با این حساب، نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، جبرگرایی و نگاه تک‌بعدی مادی‌گرایانه است.

- دهولباخ: انسان چیزی جز محصول قانون‌مندی‌های طبیعی ماده و حرکت نیست.

... ماشین انسانی هر قدر هم شگفت‌انگیز و اسرارآمیز باشد و انواع فعالیت‌های بیرونی و درونی‌اش به نظر پیچیده بیاید یا حقیقتاً هم پیچیده باشد، تمامی آنچه در او رخ می‌دهد اعم از حرکاتش، دگرگونی‌هایش، حالات مختلفش و زیر و رو شدن‌هایش همواره تحت همان قوانینی صورت می‌گیرد که طبیعت برای تمام اشیاء وضع می‌کند. طبیعت،

موجب پیدایش اشیاء می‌شود، آنها را می‌پروراند، با توان‌هایی تجهیز می‌کند، رشدشان می‌دهد، مدت‌زمانی پایدارشان می‌دارد و سرانجام آن‌ها را منهدم یا با تغییر دادن صورتشان آن‌ها را تجزیه می‌کند (همان، ص ۷۹).

- شوپنهاور: انسان تابع یک اراده فاقد عقل، تخلف‌ناپذیر و نامتغیر است که تعیین‌کننده منش انسان است.

- گوتتر: انسان براساس معیار تعلقش به یک نژاد، مورد داوری و ستایش قرار می‌گیرد و جایگزین فرد می‌شود (انسان‌شناسی نژادی)؛ تکامل منطقی، ناب و ارزش‌آفرین حیات آلمانی تنها از درون خون و روح نژاد شمالی امکان‌پذیر است. برای ملتی که از مزیت شمالی بودن برخوردار باشد، سنت دیگری از ارزش‌های معنوی وجود ندارد...» (همان، ص ۸۹).

- اسکینر: ما هنوز نمی‌دانیم آنچه موجب انسان‌بودن انسان می‌شود چیست. وی انسان را موضوع یک تکنولوژی رفتاری تجربی قرار داده و آن را نوعی ساخت و کار و انگیزه و پاسخ می‌داند.

... انسان به این دلیل که نظام پیچیده‌ای است و مطابق قواعد معینی رفتار می‌کند، نوعی ماشین به حساب می‌آید، اما پیچیدگی او خارق‌العاده است... انسان از ناحیه محیطش کنترل می‌شود، ولی نباید فراموش کنیم که او این محیط را عمدتاً خود، ساخته و پرداخته است. به کمال رسیدن یک فرهنگ آزمون عظیمی است برای خودمهارى انسان ... (همان، ص ۹۸).

## ۷. انسان اجتماعی

اما در فصل چهارم (انسان؛ موجودی اجتماعی) با این متون روبرو می‌شویم:

۱. ارسطو: انسان؛ موجودی حکومت‌ساز

۲. توماس هابز: انسان و شهروند

۳. ژان ژاک روسو: پیشرفت درمقابل آزادی

۴. کارل مارکس: کار، نوع، باخود بیگانگی

«دیرکس» در مقدمه این فصل از وجوه مشترک «ارسطو» و «هابز»، در نگاه به انسان در بستر حیات اجتماعی سخن می‌راند و بر نظر «هابز» که توافق مدنی جامعه شهروندان را به

دلیل فرارفتن انسان از حالت طبیعی ویرانگرش، ضروری می‌داند، تأکید می‌ورزد؛ اما نظریه «روسو» را در سوی نگاه ایجابی تلقی می‌کند چرا که به بیان وی، با طرح نظریه «روسو»، پرتو نوی برخاستگاه و طبیعت انسان افکنده می‌شود و سپس نگاه «مارکس» به انسان را به‌عنوان راه‌حلی تازه برای معضل به میراث رسیده از «روسو» می‌داند؛ یعنی انسان کارگر (ر.ک: همان، صص ۹۹-۱۰۴).

در نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، همانا انسان به مثابه موجودی اجتماعی تلقی می‌شود اما می‌توان دیدگاه «مارکس» را در جبرگرایی مادی مسلک، با سه دیدگاه دیگر که به‌نحوی از نقش و فاعلیت انسان در جامعه و موجودیت اجتماعی خود سخن می‌گویند، جدا کرد. از سوی دیگر، دیدگاه «هابز» و «ارسطو» را می‌توان در دو سوی نگاه بدبینانه و خوش‌بینانه به انسان جای داد.

- ارسطو: انسان تنها موجود برخوردار از زبان و عقل است که همواره در کنش متقابل با دیگران به‌سر می‌برد (انسان به‌عنوان موجود سیاسی / حیوان مدنی)؛

... مدینه از جمله ساختارهای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت، جاندار مدینه‌ساز است... مدینه بالطبع بر افراد مقدم است، زیرا از آنجا که فرد نمی‌تواند به تنهایی نیازهای زندگی خود را برآورده سازد، همان نسبتی را با مدینه دارد که جزء با کل... بنابراین تمامی آدمیان طبعاً کششی به جانب اجتماع دارند... (همان: صص ۱۰۸ و ۱۰۹).

- هابز: انسان به‌عنوان گرگِ انسان؛ وی معتقد بود اگر انسان از بستر حیات مدنی - سیاسی‌ای که او را پایبند اخلاق می‌کند بیرون کشیده شود، درنده‌ترین تمامی موجودات است چراکه:

... این اصل متعارف (انسان موجودی است به حکم طبیعت، اجتماع‌پذیر)، به‌رغم شایع بودن اعتبارش، غلط است... حالت طبیعی انسان‌ها پیش از آنکه تمایل به گردآمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به جنگ و ستیز است... هماهنگی حیوانات فاقد عقل یک هماهنگی طبیعی است، اما توافق انسان‌ها بر قرارداد استوار است، یعنی توافقی مصنوعی است... پس نسبت فرد واجد بالاترین اقتدار در حکومت به این حکومت، نه نسبت سر به بدن، بلکه نسبت روح به جسم است... زیرا وظیفه سر، مشورت است ولی فرمانروایی با روح است (همان، صص ۱۱۰-۱۱۵).

- روسو: آزادی و برابری انسان به‌عنوان پیش‌فرض‌های اصلی انسان‌شناسی عصر جدیداند و انسان در آغوش طبیعت، هنوز در حالت ماقبل اجتماعی و ماقبل اخلاقی «خوب بودن» به سر می‌برد.
- مارکس: چون فردشدن انسان تنها در جامعه امکان‌پذیر است پس باید انسان از آغاز، موجودی از «نوع» موجودات اجتماعی باشد. انسان در کلیت خود، موجودی فعال، در کشاکش با طبیعت و موجودی خودساز است یعنی انسان کارگر علی‌الطلاق.

## ۸. شخص انسانی

عناوین فصل پنجم (انسان؛ موجودی منفرد) عبارتند از:

۱. توماس آکوینی: شخص آزاد
  ۲. ایمانوئل کانت: انسان؛ غایت نفسی
  ۳. ماکس شترنر: موجود منفرد، متناهی، یگانه
  ۴. تئودور آدورنو: فاعل قانون‌گذار
- نگاه به انسان به‌عنوان یک وحدت شخصی، با تفاوت‌هایی، در این چهار دیدگاه به‌چشم می‌آید و می‌توان رویکرد ارزش‌زدایی «شتیرنر» را در مخالفت تند با هر چیزی غیر از «فرد یگانه»، از سایرین جدا کرد.
- آکوینی: انسان نوعی وحدت عینی فردی حاصل از بدن و نفس و از ماده و صورت است یعنی: «... شخص، جوهر فرد طبیعت ذی‌عقل است...» و به همین دلیل بالضرورة دارای اراده آزاد است برخلاف اشیایی که فاقد شناختند و فعل آن‌ها مسبوق به حکم نیست و برخلاف حیوانات که از روی یک غریزه درونی طبیعی حکم می‌کنند و فعلشان همراه با حکم است، اما نه حکمی آزاد.
  - کانت: «شخص بودن» انسان، یک تعین بنیادین اخلاقی است که انسان به‌واسطه آن، نسبت به شخصیت خود، آگاهی دارد یعنی:

... موجودات عاقل، شخص نام دارند، چراکه طبیعتشان آن‌ها را به‌عنوان غایاتی نفسی (اصالی) از دیگر موجودات متمایز می‌سازد... بنابراین مضمون یک امر عملی باید چنین باشد؛ چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری

همواره غایت تلقی کنی و در همین حال هرگز آن را وسیله قرار ندهی» (همان، صص ۱۴۰ و ۱۴۱).

- شتیرنر: انسان موجودی یگانه است که با خودمدارشدنش از تمامی افراد انسانی دیگر فاصله می‌گیرد؛ «... شما به خودتان تعلق دارید تا آنجا که از همه چیز آزادید و آنچه به شما تعلق پذیرفته را خود قبول کرده‌اید...» (همان، ص ۱۴۶).
- آدورنو: «... گفتن اینکه انسان چیست، کاری مطلقاً ناممکن است... ما اساساً نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این انسان چه خواهد شد، آن هم از هر دو سو، یعنی از جنبه منفی هم چنین است...» (همان، ص ۱۵۱)؛ بنابراین انسان دارای خصوصیت تناهی فردی، قیاس‌ناپذیری، بی‌هماندی و توصیف‌ناپذیری است.

## ۹. انسان الهی

در فصل ششم (انسان و خدا) با این عناوین روبرو هستیم:

۱. آورلیوس آوگوستینوس: بی‌قراری دل

۲. لودویگ فویرباخ: خدا به عنوان آگاهی نوعی انسان

۳. ارنست بلوخ: خداانگاری در مسیحیت

۴. کارل یاسپرس: خدا به‌مثابه رمز (chiffer) وجود حقیقی

«دیرکس» در مقدمه این فصل به تفاوت انسان‌شناسی عصر جدید با عهد باستان و قرون وسطی اشاره کرده که انسان به تدریج جای خدا را می‌گیرد و او را تابع خود می‌کند و آورده که لازمه انسان‌شناسی جدید (چه خداگرا یا خداانگرا)، پرسش از خداست و سپس به مسیر تلقی از خدا در روح انسان، در دیدگاه‌های انسان‌شناختی پرداخته که از آن جمله، «آوگوستینوس» و نقطه مقابل آن، انسان‌شناسی افراطی «فویرباخ» و سپس با تفاوت‌هایی، «بلوخ» و «یاسپرس» است که از جریان اصلی اندیشه نقادی دین در عصر جدید پیروی نمی‌کنند (ر.ک: همان، ص ۱۵۷).

اما تفاوت‌های این چهار دیدگاه به قدری است که به‌سختی بتوان همه آن‌ها را در یک دسته جای داد؛ می‌توان نوع نگاه «آوگوستینوس» و «یاسپرس» را در میل به جنبه‌های الهی وجود انسان، با هم شریک دانست اما «باخ» در نقطه مقابل، نگاهی مطلقاً انسانی به دین می‌کند و «بلوخ» نیز رویکردی خوشبینانه به دین ندارد.

- آوگوستینوس: پرسش از خدا در «من» و در «ضمیر انسانی» برانگیخته می‌شود و قلب، درونی‌ترین هسته انسان است که در آن، عشق به خدا کارگر می‌افتد؛ «... خدا به ما نزدیک‌تر است و با ما قرابت بیشتری دارد و به همین سبب از همه اشیاء محسوس جسمانی آسان‌تر می‌توان او را شناخت» (همان، ص ۱۷۱).
- فویرباخ: وی در برابر دیدگاه آوگوستینوس، رو به انسان‌شناسی افراطی آورده و معتقد است این خدا نیست که انسان را به صورت خود خلق می‌کند بلکه انسان است که خدای خود را متناسب با خود می‌آفریند؛

... در نتیجه، موضوع و محتوای دین مسیحیت نیز موضوع و محتوایی کاملاً انسانی است. دین، دست‌کم مسیحیت، مواجهه انسان با خود اوست... پس ما ذات بیرون دنیایی، ورای طبیعی و فرا انسانی خدا را به اجزای ذات انسانی که اجزاء بنیادین آن‌اند تحویل کردیم... (همان، صص ۱۷۳ و ۱۷۵).

- بلوخ: نقد وی بر دین، نقدی بر برداشت نادرست کشیشانه از دین است که با طرح خصوصیت تسلی بخشی دین، منافع سلطه جویانه‌ای را دنبال می‌کند؛

بدین ترتیب، اعتقاد دین‌ستیزانه بلوخ به یک ملکوت مسیحایی خداوندی بدون خدا، به گونه‌ای ناهمساز به برقراری دوباره مابعدالطبیعه‌ای از امور ممکن، «ضمیر مکنون» و شدن و امیدوار بودنی منتهی می‌شود به گونه‌ای که می‌توان آن را ساختاری شبه دینی دانست (همان، ص ۱۶۲).

- یاسپرس: با نفی اندیشه نشستن انسان بجای خدا، این سوال را مطرح کرد که آیا اساساً می‌توان حقیقت انسان را در آنچه می‌شود درباره او دانست به نحوی شایسته شناخت یا اینکه او فراتر از آزادی است که به مثابه یک امر ممکن اجتناب‌ناپذیر، نسبت به آن، علمی حضوری دارد. «... خداوند برای وجود انسان نه متعلق یک دانش بلکه یک تجلی و ظهور وجود است...» (همان، ص ۱۸۵).

## ۱۰. نقد فلسفی

از آنجا که در این اثر با یک دیدگاه یا رویکرد واحد مشترکی روبرو نیستیم، بصورت طبیعی نمی‌توان به نقد فلسفی ابعاد یا اجزائی از یک ساختار فکری معین اقدام نمود؛ هرچند تمامی فصول یاد شده، بر محور انسان و مسائلی پیرامون آن سخن می‌گویند. از این رو بر مبنای



مقولات و مباحث طرح شده در متن کتاب، اشاره‌ای کوتاه به پاره‌ای نقدها و یا ابهامات محتوایی فلسفی در دیدگاه‌های پیش‌یاد خواهیم داشت:

#### الف - تفسیر مادی

«هردر»، از سوئی می‌گوید علت حقیقی بی‌نیازی طبیعت انسان به مهارت‌های غریزی حیوانات، هنوز به درستی شناخته نشده و تلاش برای تبیین آن‌ها هم ناموفق بوده و از سوئی، سرمنشاء غرایز حیوانی را فقط در طبیعت می‌داند (ر.ک: همان، صص ۲۰ و ۲۳) و از علل ماوراءالطبیعی، هیچ سخنی به میان نمی‌آورد.

جای این پرسش هست که اگر هنوز انسان در خصوص خودش (و حتی موجودات دیگر) شناخت درستی ندارد، چگونه می‌توان با قاطعیت حکم به نفی سرمنشاء آلهی داده و همه امور را به گونه‌ای مادی‌گرایانه تصویر کنیم؟ از طرف دیگر، وی در بیان تفاوت‌های انسان و حیوان، به تفاوت آزادی و اختیار انسان با غریزه اشاره می‌کند و از قوای طبیعت حسی و معرفتی نام می‌آورد، اما مهم‌ترین تفاوت‌های انسان در ابعاد روحی و جلوه‌های عاطفی و گرایشی انسان را بیان نکرده است.

#### ب - آزادی جبرگرایانه

انسان‌شناسی «سارتر» را انسان‌شناسی رادیکال قلمداد کرده‌اند که انسان را عین آزادی دانسته، اما آزادی در چهارچوب یک وضعیت عینی تاریخی. وی برای دوری از جبر تاریخی، اراده فردی را تحت ضابطه حقیقت «خیر» همگانی درمی‌آورد چرا که انسان را محکوم به آزادی می‌داند و به قول خودش نوعی اگزستانسیالیسم خداانگراست (ر.ک: همان، ص ۶۳).

با این وجود، فرضی که وی برای اندیشه اگزستانسیالیستی خود تصور کرده، یک فرض خیالی است. [وی می‌گوید:

... چنین اگزستانسیالیستی اعلام می‌کند که اگر خدا نباشد دست کم یک موجود هست که نزد او وجود، مقدم بر ماهیت است؛ موجودی که وجود دارد پیش از آنکه بتوان آن را از طریق هرگونه مفهومی تعریف کرد و این موجود، انسان، یا آن‌چنان که هایدگر می‌گوید واقعیت انسانی است... مقصود این است که انسان، نخست وجود دارد، با خود روبرو می‌شود، در عالم سر بر می‌آورد و سپس خود را تعریف می‌کند (همان، ص ۶۳)؛

چراکه هیچ دلیل منطقی نداریم که اگر خدا نباشد، انسان وجود می‌داشت؛ بر فرض هم که چنین بود، به چه دلیل نزد وی، وجودش مقدم بر ماهیتش بوده است؟ اگر به قول وی خیری بنام ماهیت انسانی وجود ندارد، زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند و انسان صرفاً آن‌گونه است که خود را تصور می‌کند و چنان خواهد شد که خود خویش را می‌سازد (ر.ک: همان، ص ۶۱)، پس چرا یک انسان، به‌گونه‌ای و دیگری، خود را به گونه دیگری ترسیم و تصور می‌کنند؟ چرا با همه اختلاف رسم‌ها و تعاریف اما، باز می‌توان وجوه اشتراکی پیدا کرد؟ اگر هیچ رسم از پیش تعیین شده‌ای وجود نمی‌داشت، آیا اصولاً انسان، امکان ارائه تصویری مفهومی از خود داشت؟

از سوی دیگر «سارتر» در توضیح اصالت فاعلیت یا سوژکتیویسم (نخستین اصل اگزیستانسیالیسم) و بیان اینکه انسان، خود را انتخاب می‌کند، می‌گوید؛ ما هرگز نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم و آنچه انتخاب می‌کنیم همواره خوبی است؛ حال آنکه تردیدی نیست که نمی‌توان مقابله جدی انسان با خوبی‌های دیگران و حتی خوبی‌های خودش را انکار کرد.

#### ج- انسان‌شناسی مکانیکی

اگرچه بعید است از دوره جدید و به‌خصوص پس از طرح دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی درباره انسان، جبر طبیعت‌گرایی پیراسته از خدا و ماشینی محض افرادی چون «دهولباخ»، طرفدارانی داشته باشد اما به هر حال دیدگاه انسان‌شناسی مدرن علمی و مکانیکی وی را می‌توان در کتاب نظام طبیعت که به «انجیل ماده‌انگاری» معروف شده، دنبال کرد (ر.ک: همان، ص ۷۲).

بی‌تردید در چنین رویکردهایی جایی برای آزادی و اختیار انسان نیست چراکه وی تصریح می‌کند: «در تمامی نمودهایی از انسان که از بدو تولد تا پایان زندگی‌اش تحقق می‌یابند تنها نتیجه علت‌ها و تأثیراتی ضروری را می‌بینیم که جملگی مطابق قوانین کلی طبیعت‌اند» (همان، ص ۸۰).

از ویژگی‌های قابل توجه نظریه «دهولباخ»، عمومیتی است که وی به شمولیت قانون‌مندی‌های طبیعی ماده و حرکت بر ابعاد وجودی انسان بار کرده و معتقد است این اصل، درمورد تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان و هم درمورد اندیشه و ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی او نیز صادق خواهد بود.

در این صورت و در چنین جبر طبیعی جامع و شاملی که انسان را جز وسیله و ابزار نمی‌داند، سخن از باید و نباید و تبعیت از قواعد دستوری متعارف جامعه و حرکات نوع‌دوستانه و یا حتی برتری مرتبت صیانت نفس جمعی، معنا و مفهومی ندارد! نهایت اینکه چنین جبرگرایی‌های محضی، به تیره و تار دیدن سرنوشت انسان و جامعه منتهی می‌شود که حالت نومیدی و تیره‌بختی و بی‌انگیزگی، باعث پایان‌دادن به زندگی و ادامه حیات خواهد شد؛ وی می‌گوید: «... آیا بدکاران، اگر خودشان به شرمساری و مجازاتی که برای آنان تعیین شده، پیشی می‌گرفتند، خوشبخت‌تر نمی‌بودند؟» (همان، ص ۸۳).

براساس استدلال «دهولباخ»، هیچ دلیلی بر پیشی گرفتن و اخذ تصمیمی برخلاف دست مطلق جبر و ضرورت طبیعی حاکم، وجود ندارد. علاوه بر اینکه گرچه وی این سخن را در مورد بدکاران بکار برده ولی بر مبنای منطق وی، نیکوکاران نیز همین سرنوشت را در پیش خواهند داشت چراکه اصولاً مرزگذاری بین بدکار و نیک‌کار در چنین حکومت مطلق ماشینی انسان واره‌ای، وجهی منطقی ندارد.

#### د- نفی اجتماعی بودن

«هابز» در نفی اصل اجتماعی بودن انسان می‌گوید: «... حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آنکه تمایل به گردآمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به جنگ و ستیز است، آن‌هم نه فقط جنگ، بلکه جنگ همگان با همگان» (همان، ص ۱۱۱).

در نتیجه و بنابر چنین فرضی، هیچ‌گاه اتحاد یا اتفاقی بوجود نمی‌آید که منشاء تشکیل جامعه شود؛ هرچند «هابز» از این دو واژه یاد کرده است (همان، ص ۱۱۴)؛ چرا که اتحاد و اتفاق، به حداقل مشارکت جمعی و یا اعتماد جمعی نیاز دارد. علاوه بر این، برخلاف نظر «هابز»، نمی‌توان چنین حکومت و جامعه شهروندی را مظهر اراده همگانی دانست. در این صورت، سخن وی که در هر حکومتی، یک انسان یا یک مجمع یا یک هیئت وجود دارد که به لحاظ حقوقی نسبت به آحاد شهروندان دارای اقتدار و حاکمیت است و می‌تواند به وضع و لغو قوانین و غیره، اقدام کند، طبیعتاً (چنین فردی، براساس مفروضات «هابز») مشروعیت نخواهد داشت چرا که اصولاً اتحادی همگانی بر مدار وی شکل نگرفته است.

از این گذشته، استدلالی که وی برای نفی اجتماعی بودن انسان آورده، کافی نیست. وی می‌گوید این اصل متعارف (انسان، به حکم طبیعت، موجودی اجتماع‌پذیر است) غلط بوده و خطایی است که از مشاهده بیش از اندازه سطحی طبیعت انسان نشأت گرفته است چراکه

علل گرد هم آمدن انسان‌ها نه به حکم ضرورت طبیعی بلکه صرفاً به حکم امکان رخ می‌دهد؛

... زیرا اگر انسان‌ها بالطبع یعنی صرفاً از آن جهت که انسان هستند دوست‌دار یکدیگر می‌بودند نمی‌توانستیم توضیح بدهیم که چرا هرکس به یک اندازه همگان را دوست ندارد، با آنکه همه آن‌ها به یک اندازه انسان هستند و یا اینکه چرا انسان به سراغ اجتماعی می‌رود که در آن بیش از سایر اجتماعات شأن و نفعش مراعات می‌شود. پس چنین نیست که انسان از آن جهت که اجتماعی است طبعاً به سراغ اجتماع برود، بلکه این کار را به این خاطر می‌کند تا به شأن و امتیاز برسد. خواسته اولیه او همین است و رفتنش به سراغ اجتماعات امری ثانوی است ... (همان، ص ۱۱۰).

«هابز» به این نکته توجه نکرده که دوستداری انسان‌ها نسبت به یکدیگر، یک امر عاطفی روانی و احساسی درونی است و دارای مراتب و تفاوت‌های بسیاری است. اینکه همگان، انسان هستند دلیل مستدلی نیست که میزان دوست‌داری انسان‌ها نسبت به هم، یکسان و در یک درجه و اعتبار باشد. لازم نیست همه انسان‌ها به یک اندازه دوست‌دار یکدیگر باشند؛ ولی حسن تعلق خاطر به هم می‌تواند یکی از دلایل تجمع انسانی شود هرچند این حسن نسبت به هر فرد و طرف تعلق آن متفاوت است یعنی نسبت به گوناگونی «متعلق» و «متعلق» و «تعلق»، فرق خواهد کرد. از این گذشته، نمی‌توان انکار کرد که یکی از انگیزه‌های تجمع انسانی، جلب منافع و امتیاز است ولی دلیلی هم بر انحصار به این علت در دست نداریم.

ه- انسان یا خدا؟

«شتیرنر» معتقد به آزادی بی‌قید و شرط «من» (شخص) و مخالف وحدت شخصیت انسان است؛ شخص بودن انسان به دلیل خود مدارشدنش است که از تمامی افراد انسانی دیگر فاصله می‌گیرد. وی انسان را، موجودی آزاد ندانسته بلکه او را موجودی یگانه می‌داند و از این رو می‌گوید هیچ چیز دیگری (خدا، طبیعت، خیر، برابری، وجدان) برای انسان ارزش نیست (رویکرد ارزش زدایی). «شتیرنر» به نوعی بی‌پروایی و لجام گسیختگی فردی مطلق در برابر جهان و جامعه رسید و انسان را فرد یگانه‌ای دانست که همه/هر چیز برای وی، مایملکی برای «مصرف‌شدن» بوسیله آن «فرد یگانه» هستند (ر.ک: همان، ص ۱۳۴).

تردیدی نیست که این دیدگاه، انسان را به موجودی کاملاً منفصل از سایر موجودات تبدیل می‌کند و نهایتاً سر از نوعی آنارشیسم مطلق انسان‌گرایی در خواهد آورد.

اگر به قول «شتیرنر»؛ چه اهمیتی دارد که این اندیشه‌ها، انسانی یا آزادمنشانه و یا شرّ دوستانه باشند؟، و اگر هیچ اندیشه و احساسی مقدّس نیست، و اگر هیچ مفهومی شناساننده من نیست، پس همه این احکام را درباره همین اندیشه «شتیرنر» نیز می‌توان جاری و صادق دانست و از آنجاکه خرسندی خاطر ما را فراهم نمی‌آورد، پس به حکم وی، باید آن را رها کرد! بدین ترتیب، وی براساس کدام مبنا و اصولی، دیگران را توجیه می‌کند که بارِ گران رسالت فرهنگ هزارساله را در باوراندن به اینکه به دنبال «انسان خوب» باشید، به زمین افکنید؟ و به دنبال خویشتن خویش باشید، و خویشتن خواه شوید، و هر یک «من»ی با قدرت بی‌پایان بشوید و خودتان را باز بشناسید؟! (ر.ک: همان، ص ۱۴۶).

بر بنیان اصل «موجود یگانه‌بودن انسان»، سخنان خود وی در این باره نیز پوچ و بی‌معناست، چه رسد که «شتیرنر» فرض هر موجود برتر از «من» (خواه خدا یا انسان) را نیز باعث تضعیف احساس یگانه‌بودن خود تلقی می‌کند!

با این مقدمات، وی انسان را در سه سلسله هستی نشانده و نهایتاً مشخص نیست چه توجیهی برای محدودیت‌ها، نواقص و ناکامی‌های فردی و جمعی و اجتماعی و تاریخی انسان دارد؟

و- خدای انسانی

در رویکرد «باخ» به موضوع خدا و دین، وی به این امور کاملاً وجهی انسانی داده و انسان را سرآغاز دین، میانه دین و پایان دین می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۷۵).

این اعتقاد که «خدای انسان همان‌گونه است که انسان او را می‌اندیشد و مراد می‌کند» (همان، ص ۱۷۲)، تقلیل افراط‌گرایانه مسأله خدا به مفهومی انسانی است که خدا را به مخلوق دست نشانده انسان تبدیل می‌کند.

چنانچه به بیان وی؛ آنچه برای انسان خداست، همان روح و نفس و قلب اوست و آنچه برای انسان، روح و نفس و قلب اوست، همان خدای اوست و تمامی اوصاف ذات الهی، همان اوصاف ذات انسانی‌اند (ر.ک: همان)؛ پس بایستی به یکسان بودن وجود انسان و خدا حکم دهیم و در این صورت، وی به چه دلیلی این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می‌کند؟

«باخ»، کاربرد مفهوم محدود لغت انسان را به گونه‌ای مطلق بجای مفهوم مطلق خدا گذارده و در این فرض، پرسش این است که چرا و چگونه از «خدا» نام می‌آورد؟؛ اگر عقیده به خدا، عقیده انسان به نامتناهی بودن و حقیقی بودن ذات خویش است و ذات الهی

همان ذات انسان است، آن هم ذات انسانی عینی در آزادی و نامحدودبودن مطلقش» (همان، ص ۱۷۵)، در این چارچوب دیگر اصولاً نیازی به شناخت انسان یا حتی طرح بحث یا پی‌جویی تفاوت‌های ذاتی میان انسان و حیوان (که «باخ» در آغاز بحث خود دنبال کرده) نیست؛ چه اینکه ذات مطلق نامحدود را نیازی به هیچ‌یک از لوازم چنین محدودیت‌هایی نخواهد بود.

#### ز- اهمیت انسان‌شناسی ساحتی

نکته پایانی و پراهمیتی که با مرور به این دست دیدگاه‌ها می‌توان بدست آورد این که هر رویکردی، به بُعد یا ابعادی از وجوه انسان می‌پردازد یا آن را بر دیگری ترجیح می‌دهد و از این رو به بزرگ‌نمایی پاره‌ای از مولفه‌ها دست زده است مانند: عقل یا روح یا جسم و یا اراده؛ و در کمتر دیدگاهی می‌توان به تحلیل جامع نسبت و نحوه توازن و ترابط تمامی قوای انسانی با یکدیگر دست یافت. این امر نشان از ضرورت توجه به مسأله بنیادین «انسان‌شناسی ساحتی» (Dimensional Anthropology) دارد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۷).

... کلید حل بسیاری از مسائل علوم انسانی، در مطالعات انسان‌شناختی و به‌ویژه، «انسان‌شناسی ساحتی (ان‌س‌ا)» است. اهمیت مطالعات انسان‌شناسی به دلیل آن است که بسیاری از مسائل اصلی و مبنایی قلمرو علوم انسانی، ریشه در نحوه طرح و تعریف انسان دارد و تحلیل اُمّ المفاهیم علوم انسانی به چگونگی تلقی هویت انسان باز می‌گردد؛ مفاهیمی مانند: علم، دین، تاریخ، تمدن، جامعه، فرهنگ، تربیت، و غیره؛ اما تحلیل و ترسیم هویت انسان نیز بدون تحلیل ساحت‌ها و قوای وجودی وی ممکن نیست و از اینجا وارد محدوده انسان‌شناسی ساحتی (ان‌س‌ا) خواهیم شد. انسان‌شناسی ساحتی به تحلیل چیستی ساحت‌های وجودی انسان می‌پردازد یعنی تحلیل ابعاد و توانایی‌ها و ظرفیت‌ها و به بیانی، مولفه‌های هویتی انسان و بررسی نسبت قوای وجودی با یکدیگر. این رویکرد معرفتی، از سه پرسش بنیادین سخن می‌گوید که عبارتند از: ۱- ساحت‌ها و مولفه‌های اصلی وجود انسان چیستند؟، ۲- مرزها و تفاوت مولفه‌های اصلی کدامند و با چه شاخصه‌هایی می‌توان این ابعاد را از یکدیگر تفکیک کرد؟، و ۳- نحوه ارتباط، تأثیر و تأثر و نسبت قوای انسانی بر یکدیگر چگونه است؟... (همان).

## ۱۱. نتیجه‌گیری

این اثر بیشتر به ارائه نمونه‌هایی از متون برگزیده در حوزه انسان‌شناسی‌های فلسفی پرداخته، آن‌هم بدون شرح و تبیین و تحلیل آن‌ها، حال آنکه به دلیل وجود ابهامات و گاه، تناقضاتی در آراء متفکرین منتخب، نیازمند تفسیر و تحلیل‌اند؛ مگر آنکه غرض توضیحی گردآورنده کتاب را در تهیه یک متن آموزشی، آن‌هم برای معلمان و دانش‌آموزان دوره‌های متوسطه، برطرف کننده چنین اشکالی بدانیم. اما به نظر نویسنده این سطور این امر می‌توانست غرض و هدف اصلی «دیرکس» را تکمیل و جهت دهد. با وجود اینکه کتاب، از نظام‌مندی قابل قبولی برخوردار نیست (که پیش‌تر اشاره شد) و از طرفی، جامع دیدگاه‌های مهم و بنیادین انسان‌شناختی غربی و شرقی هم نیست، اما از حیث افق‌گشایی علمی و پیش‌رو قرار دادن مسایل و پرسش‌های اصلی انسان‌شناسی، بسیار راهگشاست و خواننده را به سمت تفکر در قلمروهای جدیدی دعوت می‌کند. با این وجود، «دیرکس» به خوبی توانسته سیر وابستگی و ارتباط رویکردهای منتخب را در آغاز هر فصل بیان کند؛ هرچند به تحلیل قوت‌ها و ضعف‌های دیدگاه‌های انسان‌شناسی پرداخته است. بدین ترتیب کتاب موجود، یک متن کلاسیک درسی محسوب نمی‌شود اما می‌توان از آن به‌عنوان یکی از منابع مطالعه در حوزه انسان‌شناسی فلسفی در غرب، بهره برد.

در فضای کنونی جامعه علمی ما، ترجمه صرف آثاری از این دست جوابگوی نیاز مخاطبین تخصصی نیست و از این رو مناسب بود مترجم این متن یا مترجمین چنین آثاری، مواجهه‌ای انتقادی با مفاد و محتوای متون علمی داشته باشند؛ این امر زمینه را برای تحلیل چالش رویکردهای گوناگون و حتی فهم و تبیین آن‌ها آماده می‌سازد تا به این سبب، بتوان از برخورد و تضارب افکار و آراء، به نظریه‌های جدید و بومی برای حل معضلات جامعه یاری رساند.

تنها نقطه امتیاز این کتاب از جهات شکلی و صورتی، آن است که واجد قطع مناسبی هست؛ اما متأسفانه فاقد طرح جلد شکیل، صحافی مناسب، و یا چاپ قابل قبولی است و هرآینه، اغلاط چاپی نیز در آن مشاهده می‌شود مانند: ص ۱۵۷ و ص ۱۸۲ و غیره.

نتیجه آن که ارائه هر تعریفی از قلمرو انسان‌شناسی فلسفی وابسته به تبیین دقیق «موضوع» و «روش» چنین رویکردی است و بدون این، نمی‌توان مرزهای روشنی بین سطوح چهارگانه انسان‌شناسی‌های بخشی و حوزه‌ای و بنیادین و اخلاقی ادعایی مورد نظر «دیرکس» قرار داد. بنابراین بدون چشم‌انداز دقیقی از مفهوم انسان‌شناسی فلسفی و

مؤلفه‌های آن، نمی‌توان از مصادیق آن سخن گفت. الزاماً هر متن فلسفی که سخن از انسان و مسایل پیرامونی آن دارد، در دسته انسان‌شناسی فلسفی جای داده نمی‌شود. از سوی دیگر، یکی از حلقه‌های بسیار مهمی که در ذیل انسان‌شناسی فلسفی مورد توجه قرار نگرفته، ساختار «انسان‌شناسی ساحتی» است که به تحلیل نسبت قوا و ساحت‌های وجودی انسان می‌پردازد. «انسان‌شناسی ساحتی» بایستی بتواند ظرفیت‌ها، استعدادها و قوای اصیل وجودی انسان شامل چهار توانایی: اراده، فکر، احساس، و رفتار را به‌درستی از یکدیگر تفکیک کرده و سپس چگونگی داد و ستد آن‌ها را تحلیل کند (ر.ک: همان).

### پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب ترجمه‌ای است از:

Philosophische Anthropologie, Hans Dierkes, Philipp Reclam jun. Stuttgart.

۲. در این باره ن.ب: ترایتلووا، ۱۳۹۴، ص ۵؛ و ن.ب: حسینی، ۱۳۹۲ الف؛ و ن.ب: دورتیه، ۱۳۸۶، ص ۲۷؛ و ن.ب: حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۰؛ و ن.ب: جکسون، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳.

### کتاب‌نامه

پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۹) *اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.

ترایتلووا، یانا (۱۳۹۴) *انسان‌شناسی شناختی؛ گزیده‌ای از مباحث*، ترجمه لیلا اردبیلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جکسون، مایکل (۱۳۹۶) *انسان‌شناسی وجودی؛ بررسی وضع انسان؛ نه فرهنگ*، ترجمه اصغر ایزدی جیران، تهران، انتشارات تیسرا.

حسینی، سید حمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۵) *انسان‌کنش‌شناسی هرمنوتیکی*، تفسیری و انتقادی به مثابه مبانی انسان‌شناختی ویلهلم دیلتای، ماکس وبر، کارل مارکس، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسینی، سید حسین (۱۳۹۲ الف) *انسان‌شناسی انتقادی*، کارگاه آموزشی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ب) «علم دینی و انسان‌شناسی ساحتی»، چکیده مقالات کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



\_\_\_\_\_ (۱۳۹۷) «انسان‌شناسی ساحتی از منظر روش‌شناختی»، همایش انسان؛ پرسشهای امروز، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۶) *علوم انسانی گستره شناخت‌ها*، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، تهران، نشر نی.

دیرکس، هانس (۱۳۸۰) *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس.  
کانت، ایمانوئل (۱۳۹۷) *انسان‌شناسی از دیدگاه عملی*، ترجمه عقیل فوادى، تهران، انتشارات نگاه معاصر.

