



## بومی‌سازی علوم انسانی و ضرورت بازبینی مبانی انسان‌شناسی

سید مهدی ساداتی‌نژاد\*

### چکیده

در سال‌های اخیر، بحث بومی‌سازی علوم انسانی در محافل و مجامع علمی و دانشگاهی ما بسیار مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله، با تأمل در مبانی انسان‌شناسی، به موضوع بومی‌سازی علوم انسانی پرداخته است و از آنجا که بومی‌سازی علوم انسانی بدون بازتعریف انسان‌شناسی و مبانی آن امری ناممکن خواهد بود در این مقاله کوشیده شده است که این موضوع، به عنوان درآمدی بر بحث بومی‌سازی علوم انسانی، مورد کنکاش قرار گیرد. از نظر نگارنده، علوم انسانی موجود - که غالباً محتوای آن، در برخی از رشته‌ها، تقلیدشده از سنت دانشگاهی غرب است - بر پایه‌هایی از انسان‌شناسی استوار گردیده است که با عنوان اوما نیسم شناخته می‌شود و با تحولات به وجود آمده در غرب بعد از نسانس سازگار و با ساختارهای جامعه دینی ما ناسازگار است. بنابراین، بحث از بومی‌سازی علوم انسانی در ایران، بدون بازنگری در مبانی انسان‌شناسی غربی و عدول از آن امکان‌پذیر

\*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران - msadatinejad@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۱/۷/۱۷

نخواهد بود زیرا، بر اساس اندیشه اومانستی، انسان موجودی است که تعریف آن، از لحاظ زیستی، بیشتر با اندیشه داروین و، از لحاظ سیاسی - اجتماعی، با اندیشه‌های هابز و، از لحاظ اقتصادی، با اندیشه‌های لیبرالیستی و مارکسیستی سازگار است. لذا این مقاله بحث انسان‌شناسی اسلامی را، که محور بومی‌سازی علوم انسانی است، مورد تأکید قرار داده و ابعاد گوناگون آن را، بر اساس برداشت اسلامی، تبیین نموده است.

### واژگان کلیدی

علوم انسانی، بومی‌سازی، انسان‌شناسی، اومانسیم، لیبرالیسم و اسلام

### تبیین مسئله

انسان، از زمان تولد و در هر مرحله‌ای از زندگی‌اش، در پی کشف خود و محیط اطراف خود بوده است و، سرانجام، این برداشت‌ها و شناخت‌های اوست که شاکله شخصیتی او را می‌سازد، چنان‌که قرآن مجید نیز به این قانون کلیدی، در آیه ۸۴ سوره اسراء، چنین اشاره نموده است که «کل يعمل علی شاکلته».

از ابتدای تاریخ حیات بشر تا امروز، برای شناخت، برداشت‌های مختلفی وجود داشته است و انسان‌ها در قالب‌های مختلف فکری اندیشیده‌اند و، بر اساس برداشت‌هایی مختلف، خود و جهان پیرامون خود را تعریف و تفسیر کرده‌اند. از این رو، این واژه بسیار مهم و اساسی، یعنی انسان‌شناسی، به درازای عمر بشر قدمت دارد و با دامنه وسیعی از علوم - از حوزه جسم تا حوزه روان و علمی همچون جامعه‌شناسی، حقوق، علوم سیاسی، اقتصاد و مدیریت - در ارتباط است و جهت یافتن علوم متناسب با نوع پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که مکاتب مختلف به مفهوم انسان‌شناسی داده‌اند، چنان‌که تعریف جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد و سایر علوم انسانی در هر مکتب با آنچه در مکاتب دیگر مطرح می‌شود کاملاً متفاوت است و این تفاوت رهیافت‌های جدیدی را پدید آورده است؛ به همین دلیل است که گفته می‌شود انسان‌ها همان‌گونه که می‌اندیشند زندگی

می‌کنند. بنابراین، تردیدی نیست که مبانی انسان‌شناسی، مانند اساس و پی‌یک ساختمان، به نوع بنا شکل می‌دهد و، به مصداق ضرب‌المثل «از کوزه همان برون تراود که در اوست»، مبانی انسان‌شناسی است که مسیر اندیشیدن را در حوزه‌های گوناگون برای ما مشخص می‌نماید. به عبارت دیگر، هر درخت محصول خاص خود را تولید خواهد کرد و مبانی انسان‌شناسی به مثابه تعیین نوع درخت است.

بنابراین، دلیل تفاوت بینش سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افراد با یکدیگر تفاوت در رهیافت‌های فکری آنان است؛ در سایه جهانی شدن اندیشه‌ها و پیشرفت‌های دانش بشری و فراگیر شدن علوم و اندیشه‌های مختلف ایده‌های برآمده از جهان‌بینی‌های مختلف به اجتماعات گوناگون وارد شده و، همین موضوع، زمینه‌های اضطراب فکری و تناقضات اندیشه‌ای را برای بسیاری از جوامع به ارمغان آورده است؛ از این رو، اکنون دچار این مشکل شده‌ایم که باید آن‌گونه زندگی کنیم که نمی‌اندیشیم زیرا اندیشه‌ای غیر از اندیشه خودمان سبک زندگی را برایمان تعریف کرده است.

این، همان، بحث جهانی شدن اندیشه‌هاست که سبب شده است در این موضوع تردید وجود نداشته باشد که اندیشه برآمده از تمدن غربی و انسان‌شناسی غربی، در حال حاضر، زیربنای علوم گوناگون و جهان امروز ما را مهندسی ساخته و این امر، علاوه بر علوم مادی و تجربی، در حوزه علوم انسانی نیز چراغ راهنما گردیده است، به طوری که شاکله علوم انسانی ما برگرفته از غرب است و دانشگاه‌های ما نیز از همین آبشخور سیراب شده است؛ بسیاری از استادان ما، در رشته‌های علوم انسانی، بر اساس همان مبانی غربی فکر می‌کنند زیرا ابزاری که برای شناخت آموخته‌اند همان روش‌های غربی است و مبنای اظهار نظرهای آنان چنین است، در حالی که ما به جامعه‌ای با مختصات فکری دیگر تعلق داریم، که برای خود تعریفی متفاوت از انسان و انسان‌شناسی و علوم انسانی داشته و اهداف زندگی را به گونه‌ای دیگر ترسیم نموده است. به همین دلیل، با وجود اینکه چندین سال است درگیر مباحث بومی‌سازی علوم انسانی هستیم و علی‌رغم آنکه با وقوع انقلاب اسلامی و تحقق انقلاب فرهنگی سعی کرده‌ایم این

تفاوت با غرب را در سبک اندیشیدن برجسته نماییم، در عمل، به دلیل آنکه ساختار فکری ما در علوم انسانی غربی است، به ندرت توانسته ایم خارج از این چهارچوب اندیشه ورزی کنیم؛ بسیاری از تربیت شدگان دانشگاهی ما خارج از راه طی شده غرب را در علوم انسانی باور نکرده اند و هنوز عزمی ملی در بین بسیاری از نخبگان، برای متفاوت اندیشیدن، صورت پذیرفته است، لذا، اگر بخواهیم انقلابی واقعی در فضای علوم انسانی ایجاد کنیم، این امر بدون تحول در برداشت ما از انسان ممکن نخواهد بود. فرد ریگز، که یکی از دانشمندان مطالعه مدیریت در کشورهای توسعه نیافته است، در نوشته خود، از تعبیری تحت عنوان کشورهای منشوری استفاده نموده است؛ این تعبیر شاید بتواند وضعیت فکری و اندیشه ای ما را، در حوزه علوم انسانی، به خوبی نشان دهد. او معتقد است وقتی ما مقابل نور یک منشور قرار می گیریم خروجی ما شکست های گوناگون نور و بازتاب های متعدد و تجزیه آن است (Riggs 1916: 22)؛ علوم انسانی ما، در حال حاضر، بازتاب منشوری است که سر راه ما قرار داده شده است و این منشور مجموعه ای از تعاریف از انسان و غایات آن است، تعبیری غیر بومی که برداشت های ما از علوم انسانی بر اثر عبور از آن تغییر یافته و شکست های متناسب با این منشور را اخذ نموده است.

بنابراین، موضوع این مقاله بومی سازی علوم انسانی و ضرورت بازبینی مبانی انسان شناسی آن است و یافته های آن در افق گشایی مؤلفه های زیرساختی علوم انسانی، متناسب با الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، و دست یازیدن به این مؤلفه ها مؤثر خواهد بود. همچنین، این برداشت در نگاه ما به انسان شناسی، در نوع مطالعه و انتخاب هدف و وسیله رسیدن به هدف و چگونگی طراحی مدل های زندگی، و چگونگی مهندسی سیاست و اقتصاد و ساماندهی فرهنگی و اجتماعی بسیار تعیین کننده است.

### پیش درآمد بحث

سخن درباره انسان شناسی بومی با چند سؤال مهم آغاز می گردد که پاسخ به این

سؤال‌ها مسیر اندیشه را روشن خواهد نمود و بستر مناسب را، برای طراحی علوم انسانی بومی، فراهم خواهد داد. هر کدام از مکاتب بشری، به شکل خاصی، به پاسخ این سؤالات پرداخته‌اند و، در واقع، پاسخ‌های آنان به این سؤالات بوده که تمایز مکاتب را به وجود آورده است. با اهتمام به کلیت این موضوع، می‌توان مهم‌ترین این سؤالات را، با محوریت انسان، به شکل زیر بیان داشت:

انسان کیست و هدف از زندگی او در جهان هستی چیست و غایت او کدام است؟

آزادی و اختیار انسان در متجلی ساختن خواست‌ها و امیالش چگونه است؟

مفهوم تکامل در زندگی انسانی چیست؟

چگونگی پاسخ به این سؤالات اساسی مکاتب مختلفی را ایجاد نموده است که، هر چند شرح و بسط آن هدف غایی این مقاله نیست، رسیدن به مطلوب ما از علوم انسانی در جامعه ایرانی بدون توجه به پاسخ این سؤالات ممکن نخواهد شد.

آنچه ما امروزه با آن روبه‌رو هستیم برداشت‌های از پیش تعیین شده‌ای است که در دوره مدرنیته از انسان و زندگی او بیان شده و چنان، با انگاره‌های کاذب، لعاب علمی خورده است که گاه کمتر کسی جرئت ساختارشکنی در مصاف با آن را دارد و تلاش برای تغییر بنیادهای علوم انسانی برآمده از آن با اتهام غیرعلمی و غیرمدرن بودن مواجه می‌گردد.

ما - که با تشکیل یک نظام دینی در تکاپوی نگاهی جدید به زندگی انسانی بوده‌ایم و، به گفته میشل فوکو، از یک افق فرامدرن انقلابی را به ارمغان آورده‌ایم - در مواجهه با مؤلفه‌های ساختاری و شکل‌دهی به احتیاجات این مدل نو با ابزارها و امکاناتی روبه‌رو گردیده‌ایم که هرگز برای این مقصود طراحی نشده و، برعکس، برای ایجاد جامعه‌ای طراحی گردیده است که غایات آن با اهداف این نظام جدید همسویی ندارد؛ لذا، گرفتاری در تار و پود یک ساختار غیرهمگون میراثی است که ما، در طی سه دهه بعد از انقلاب، آسیب‌های آن را به خوبی در حوزه علوم انسانی، که نقشی کلیدی در مدیریت جامعه دارد، مشاهده نموده‌ایم. نتیجه آنکه، ما در صورت استغراق در این فهم پیشینی مدرن از انسان و علوم انسانی نخواهیم توانست به اهداف غایی نظام اسلامی

دست یابیم و در مسیر حرکتان همواره با چالش‌های درونی، به دلیل عدم اجماع فکری، روبه‌رو خواهیم بود زیرا هنگام تربیت نیروی انسانی - که والاترین امکان در هر نظام برای تعالی است - در معرکه‌ای گرفتار خواهیم شد که آموزش‌هایمان، از لحاظ مبانی شکل‌گیری، نسل جوانمان را به جایی خواهد برد که نمی‌خواهیم. این موضوع را تجربه موجود نیز، در موارد بسیاری، ثابت نموده است، به گونه‌ای که حتی بسیاری از افراد نسل سربرآورده از دامان نظام جمهوری اسلامی که بیشتر آن‌ها در نتیجه تربیت خانوادگی و جو غالب آموزشی و تبلیغی دوران طفولیت و نوجوانی دلداده‌تعالیم اسلامی، این کامل‌ترین مدل زندگی انسانی، هستند وقتی وارد فضای علوم انسانی می‌گردند دچار تردید و تشویش خواهند شد. دکتر سیدحسین نصر، در کتاب نیاز به علم مقدس، در ارتباط با این موضوع در نگاه جهانی، می‌نویسد: «سخن گفتن از امکان آینده‌ای خوش یا صرفاً آینده‌ای برای بشریت بدون تغییر بنیادین در برداشت از ماهیت انسان، که در حال حاضر مورد قبول همگان است، چیزی نیست مگر رویایی خیال‌انگیز و زودگذر» (نصر ۱۳۷۹ ب: ۹۳).

نتیجه آنکه برای نظام جمهوری اسلامی پرداختن به موضوع علوم انسانی و طراحی علوم انسانی بومی مهم‌ترین عامل بقا و تداوم است و از چنان جایگاهی برخوردار می‌باشد که با سرنوشت انقلاب و آینده نظام گره خورده است. اگر آنچه بدان اشارت رفت مورد وفاق باشد، اولین گام حرکت تعریف ما از انسان و پاسخ به سؤالات پیش‌گفته برای بسترسازی ایجاد علوم انسانی بومی خواهد بود و، آن‌گاه، جهت‌گیری ما در علوم اجتماعی، علوم سیاسی، اقتصاد، روان‌شناسی، حقوق، مدیریت و سایر حوزه‌های بشری، متناسب با تعریف جدید، تفاوت خواهد داشت.

### دیدگاه‌های فیلسوفانه درباره انسان و جهان در عصر مدرن

مهم‌ترین اتفاق عصر جدید تغییر در مبانی فلسفی اندیشیدن است و در پی این تحول همه چیز زندگی انسان تغییر کرده است. بنیاد این تحول در کتاب گفتار در روش رنه

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) گذاشته شده، گفتار در روشی که تاکنون دانش، عمل، تکنیک و سیاست را راه برده است. حال، تفاوت این گفتار با گفتارهای قبلی چیست؟ در ظاهر، شاید تفاوتی نباشد، نوشته‌ای مانند سایر نوشته‌ها، اما از لحاظ معنا این کتاب بنای زندگی بشر را به گونه‌ای دیگر رقم زد.

دکتر داوری گفتار در روش دکارت را چنین تبیین می‌نماید: «گفتار دکارت گفتار 'من فکر می‌کنم پس هستم' است، که سخن بیرون از وجود بشریت و از عالم بالا و عقل فعال به کسی القا نشده است. گفتار خودآگاهی است و این خودآگاهی نتیجه شناخت جهان خارج نیست زیرا، در نظر دکارت، روان آدمی با جوهر مادی مناسبت ندارد، بلکه علم او به خارج و جهان تجربی نیز با خودآگاهی حاصل می‌شود. دیسکور دکارت بنیاد نظم بخش فلسفه و علم جدید است و همه گفتارهای دیگر علم تجدد در سایه آن قرار می‌گیرد» (داوری اردکانی ۱۳۸۴ ب: ۶۲).

بیشتر پژوهندگان فلسفه بر این نکته توافق دارند که گفته دکارت، که «می‌اندیشم پس هستم»، سبب ساز ظهور دوره‌ای در تاریخ بشر گردید. از آن پس، من دکارتی یا من اندیشنده، از راه عرضه خود به عنوان شناسنده یا عامل دانش، مسئولیت اخلاقی و تغییر «خود» را به وجه محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت و این همان تحولی است که درون فلسفه رخ داد و زندگی را به گونه‌ای دیگر رقم زد. به همین دلیل، تعریف انسان از منظر فلسفی و غایت زندگی و هدف از آن در نظر فیلسوفان عصر جدید ماهیتاً با آنچه فیلسوفان قبل از مدرنیته مطرح می‌کردند متفاوت است.

در این مقاله، با توجه به طرح بحث بازنگری در مبانی انسان‌شناسی غربی و ضرورت بازگشت به ارزش‌های مبتنی بر دین در خصوص انسان، فقط برخی از دیدگاه‌های انسان‌شناسانه متأثر از مدرنیته را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### **تفسیر اومانستی از زندگی انسانی در عصر جدید**

نقطه آغازین و محوری در تحولات عصر جدید با نگاه متفاوت به انسان و جهان

هستی شروع گردید، که در ادبیات فلسفی و سیاسی با نام اومانیزم شناخته می‌شود؛ اومانیزم، در معنای اخص، به نهضتی اطلاق می‌شود که در سده چهاردهم، در اروپا، به وجود آمد و بیشتر حالت عصیان بر ضد رفتار و سلطه کلیسا و فلسفه قرون وسطایی داشت و انسان واجد کمال را با اهمیت می‌شمرد (دیویس ۱۳۷۸: ۱۷).

از اومانیزم تعاریف گوناگونی ارائه شده است، که برای نمونه می‌توان به تعریف ذیل اشاره نمود: «اومانیزم به نظریه‌ای گفته می‌شود که احترام به حیثیت و تکامل همه جانبه انسان و ایجاد شرایط مساعد برای زندگی اجتماعی او در مرکز آن قرار داشته باشد» (علی بابایی و آقایی ۱۳۶۹: ۹۵).

اومانیزم - به عنوان مکتبی که با اصالت بخشیدن به انسان، در مقابل خدا، بشر را مالک عالم و فرمانروای آن معرفی می‌کند - در واقع، خلاصه و عصاره وقایع بعد از رنسانس را حکایت می‌نماید، که مهم ترین شاخص تمدن جدید غرب تلقی می‌گردد. در این تفکر «انسان محور همه چیز است و همه چیز در خدمت انسان است». ممکن است گفته شود که در ادیان هم از مخدوم بودن همه چیز برای انسان سخن به میان آمده است؛ برای مثال، در قرآن کریم آمده است: «سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَمِيعاً (جاثیه: ۱۳)؛ همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است مسخر شما قرار دادیم». اما تمایز این دو در آن است که در اندیشه دینی همه چیز در خدمت انسان و انسان در خدمت خداوند است، ولی در تفکر اومانیزمی همه چیز در خدمت انسان است و انسان در خدمت هیچ کس نیست و خود جای خدا می‌نشیند. به طور کلی، می‌توان گفت که، در تمدن جدید، انسان اسم اعظمی است که همه چیز این تمدن از آن سرچشمه می‌گیرد و، در حقیقت، انسان به جای خدایی نشسته است که در قرون وسطی همه چیز به آن ختم می‌شد. تصویری که از انسان در این دوره مطرح می‌گردد با تصویر سابق کاملاً متفاوت است؛ در تصویر کلیسایی قرون وسطی، انسان موجودی گنهکار بود که ننگ گناه حضرت آدم را به دوش می‌کشید و حضرت عیسی برای کفاره گناه او به دار آویخته شد، اما در تفکر جدید انسان موجودی است فعال و دارای اراده، که قادر است برای نیل به تمناها و خواسته‌های خویش، با فکر و سعی خود، به نیازهایش جامعه عمل



بپوشاند. انسان موجودی آزاد است و می تواند برای به دست آوردن منافع خود، تا جایی که مزاحم دیگران نشود، اقدام نماید. در چنین تصویری از بشر و زندگی تاریخی او هیچ گونه بنیاد هستی شناختی (انتولوژیک)<sup>۱</sup> برای زندگی انسان وجود ندارد و زندگی بشر و کل اجتماع و تاریخ آن ایستاده بر خویش (قائم به ذات) یا، به تعبیر دیگر، خود بنیاد است. آنچه بنیاد همه اندیشه های انقلابی جهان امروز را تشکیل می دهد نیز جز همین تصور نیست که آنچه را که دست بشر، بنا بر نیازهای بشری و ضرورت تاریخی، بر پا کرده است می توان چنان از بنیاد دگرگون کرد که عالم و آدم از نو ساخته شود؛ این معنا و تعریف جدیدی است که ما امروز به نام غرب می شناسیم و در ادبیات سیاسی از آن به مدرنیسم تعبیر می کنیم. از نظر دکتر داریوش شایگان، مهم ترین اتفاقی که در عصر مدرنیسم به وقوع پیوسته است مسلط شدن شیوه تفکر تکنیکی است. او تفکر تکنیکی را نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی می داند (شایگان ۱۳۵۶: ۲۳۲):

۱. **تکنیکی کردن تفکر:** نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی یا فرایند تقلیل طبیعت به شیئیت اشیا
۲. **دنیوی کردن عالم:** نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، که سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی را از طبیعت سبب گشته است
۳. **طبیعی کردن انسان:** نزول از جوهره روحانی به سوانق نفسانی، که سلب همه صفات ربانی انسان ملکوتی است
۴. **اسطوره زدایی:** نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی و زمانی که تهی از هر معنای معادی است.

در این دوره تاریخی، ساحت خودبینی و خودپرستی بر ساحت های دیگر انسان غلبه کرده است و انسان، فرعون وار، فریاد انا الحق می زند و خود را، به جای خداوند، فرمانروای همه چیز می داند و بر این مبناست که معرفت و جهان بینی جدید شکل می گیرد. مسئله بسیار مهمی که در اینجا باید به آن توجه کرد نتایج حاصل از این تغییر

نگرش انسان در دوران جدید است. دکتر رضا داوری درباره این شرایط جدید معتقد است که در یک دوره تاریخی فلسفه، شعر، سیاست، حقوق، اقتصاد، رسوم و قواعد زندگی و آداب و اعتقادات و تشریفات اجزایی مستقل نیستند که بتوان یکی را از مجموع انتزاع کرد و به همان صورتی که بوده است نگاه داشت؛ غرب یک تمامیت است. ایشان، در مورد واقعیت غرب، معتقد است:

غرب قسمتی از زمین و دریا نیست. غرب یک واقعه است، واقعه ای که بشر، در تفکر و سیر به سوی حق، حجاب حق و حقیقت شده و این حجاب، یعنی وجود خود، را عین حق و حقیقت انگاشته است (داوری اردکانی ۱۳۸۴ الف: ۳۰).

طرح این مباحث بدین معناست که در تفکر جدید، بر اساس نوع نهاد بشر، باید یک نظام تربیتی تأسیس نمود و نفس این مسئله بیان کننده آن است که دیدگاه‌های سنتی برآمده از منابع دینی، که در عصر گذشته وجود داشته، قابلیت روایی خود را از دست داده است و، در این مقوله، از نو باید اندیشید و راه جدیدی را برای بشر امروز، در حوزه انسان شناسی، ترسیم کرد. تناقض بنیادی زندگی انسان، در روزگار کنونی، که نتیجه آن را عصر هیچ‌انگاری (نهیلیسم)<sup>۱</sup> می‌نامند، در همین نکته است که، به اعتقاد برخی فلاسفه، از سویی، انسان در چشم خود هرچه بیشتر بی‌ارج و بی‌معنا و بی‌اهمیت می‌شود و، از سوی دیگر، همه ارزش‌ها و معناها و غایات متوجه صورت نوعی انسان است (آشوری ۱۳۷۶: ۶۴)، در حالی که در اندیشه گذشته این سرگردانی وجود نداشت. این سلسله جداگانگی بینش شرقی و غربی را می‌توان به درازا کشید، ولی اگر بخواهیم خلاصه و فشرده سخن بگوییم، می‌توانیم آن را در دو مفهوم بگنجانیم: انسان از لحاظ جهان بینی غربی، به طور کلی، خودبنیاد انگاشته می‌شود و از لحاظ بینش شرقی هستی بنیاد.

---

۱. نهیلیسم (Nihilism) مکتبی فکری است که ریشه آن در یونان باستان بوده و تا دوران معاصر طرف‌دارانی داشته است. فلسفه نهیلیسم به انکار هستی و روح و رداموال و تملک و قانون و حقوق و همه چیز منجر می‌گردد. جهت اطلاع بیشتر، رجوع شود به غلامرضا علی بابایی و بهمن آقایی: *فکرهنگ علوم سیاسی*، ج ۲، ص ۸۱۹.

## معنا و مفهوم خودبنیادی انسان در اندیشه لیبرالیسم

لیبرالیسم محصول و نتیجه حوادث پس از رنسانس است؛ آنچه در رنسانس اتفاق افتاد بشر را وارد فضای عصر مدرنیته کرد. فهم سیر تکوین این جریان فکری، به طور مشخص از اندیشه‌های پیشینیان تاکنون، ما را با پشتوانه نظری این مکتب فکری - فلسفی بیشتر آشنا می‌گرداند. البته، واژه لیبرالیسم، در مقام نظام تفکر، در خلال قرن هجدهم بود که بیان مشخصی یافت. این دوره - مشهور به عصر روشنگری و عصر عقل - شاهد انقلابی فکری بود که تقریباً همه جهان را فراگرفت. در این دوره، متفکران مشهوری پا به عرصه گذاشتند که، با نفوذشان، اندیشه‌ها و نگرش‌های عصر خود را عمیقاً تغییر دادند، که برجسته‌ترین آنان عبارت بودند از: ولتر، روسو، دیدرو و منتسکیو در فرانسه؛ لاک، هیوم و آدام اسمیت در بریتانیا؛ گوته، لسینگ و کانت در آلمان؛ ویکو و بگاریا در ایتالیا و جفرسون، فرانکلین و پین در امریکا. آرای این اندیشمندان شامل نظامی از فلسفه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بود که، در قرن نوزدهم، لیبرالیسم نام یافت (شاپیرو و ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵). این متفکران غربی، در مجموع، برداشت جدیدی را از انسان و جهان، از منظر فلسفی، مطرح نمودند، که نتیجه آن معرفی انسانی خودبنیاد بود که می‌تواند، بریده از آسمان و تعالیم و حیانی، زندگی خود را، تنها بر اساس موهبت عقل، سر و سامان بخشد. در نگاه این فیلسوفان، انسان باید، بر اساس اختیار و اراده خود، به دنبال تغییر و تحول باشد و، با الهام از تجارب بشری، معضلات و مشکلات را از سر راه خود بردارد و زندگی جدید خود را شکل بخشد. با این برداشت از استقلال انسان و با تکیه بر عقلانیت خودبنیاد، تحولی اساسی و برداشتی جدید، در سه حوزه اساسی زیر، ایجاد شد، که بدون فهم آن شناخت لیبرالیسم، در حوزه انسان‌شناسی، ممکن نخواهد بود:

الف - اصالت فرد و جامعه ب - رابطه دین و سیاست ج - آزادی و دموکراسی.

### الف - اصالت فرد و جامعه

موضوع هر مکتب در مورد اصالت فرد و جامعه یکی از سؤالات مبنایی است، که در همه مکاتب مورد بحث قرار می‌گیرد و پاسخ به این سؤال است که جهت‌گیری آن مکتب را

در حوزه‌های گوناگون روشن می‌کند. پاسخ روشن لیبرالیسم، در بحث اصالت فرد و جامعه، بر اصالت فرد مبتنی است. این جوهره فردگرایانه، در تفکر غربی، با اندیشه‌های دکارت و جمله معروف او که «من فکر می‌کنم پس هستم» آغاز شد. پس از دکارت، بخش اعظم فلسفه، کم‌وبیش، بر مبنای همین فردیت و فردگرایی افراطی شکل گرفت و حتی برخی از مکاتب فلسفی، مانند مارکسیسم، در مغایرت با آن پدید آمد؛ بنابراین، جوهره فلسفی لیبرالیسم فردگرایی است. از دیدگاه لیبرالی، فرد بر جامعه و مصلحت فردی بر مصلحت اجتماعی رجحان دارد؛ اگر افراد دور هم جمع شوند و نهاد جامعه را تشکیل دهند، این نهاد باید مقاصد افراد را تامین کند. دولت نیز باید تامین‌کننده منافع و حقوق افراد باشد. در این مکتب، موجود انسانی مجزا از جهان و حتی افراد دیگر در نظر گرفته می‌شود و جهان و اجتماع نیز ظروفي برای تحقق فرد انسانی به شمار می‌آیند. در لیبرالیسم، به جای توجه به وجوه مشترک افراد انسانی، بر روی ممیزات فرد تکیه می‌شود. این فردگرایی، در مکتب لیبرالیسم، تا آنجاست که هیچ‌کس، جز خود فرد، نمی‌تواند منافع و خواسته‌های وی را درک کند و هیچ‌کس نیز نمی‌تواند به افراد بگوید که خواست واقعی آن‌ها چیست و، به اصطلاح، برای آن‌ها تکلیف تعیین کند؛ هر فردی بهتر از دیگران راه خود را تشخیص می‌دهد (نصری ۱۳۸۳: ۲۱). آنتونی بلاستر درباره این اصلی‌ترین شاخص لیبرالیسم، یعنی فردگرایی، می‌نویسد:

هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم «فردگرایی» است... فردگرایی لیبرال هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. این مفهوم فرد را واقعی‌ترین بنیادی تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. در این شیوه تفکر، فرد از هر لحاظ مقدم بر جامعه قرار می‌گیرد... فردگرایی هستی‌شناختی مبانی فلسفی لازم برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی را به وجود می‌آورد (بلاستر ۱۳۶۷: ۱۹).

از سوی دیگر، اندیشه فردگرایی، خود، جوهر نظریه حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و مباحث جدید حقوق بشر نیز بوده و مباحث آزادی، که در قرون اخیر اهمیت ویژه‌ای یافته است، محصول همین نگاه ۱۲ فردگرایانه به مسائل زندگی است.

## ب - رابطه دین و سیاست

از مبانی لیبرالیسم، در خصوص دین و سیاست، مفهوم سکولاریسم است، که از آن به عرفی‌گرایی یا جدایی دین از دولت تعبیر می‌شود؛ در اندیشه لیبرالی، دین حوزه‌ای کاملاً خصوصی است. علی‌رغم آنکه آرا و اندیشه‌های فیلسوفان لیبرال ضربات سهمگینی بر پیکر دین زده، اعتقاد و ایمان به مسیحیت همچنان جایگاه خود را حفظ نموده است و، حتی، برخی از فیلسوفان لیبرال، خود، معتقد به خدا و آخرت بوده و هستند. با وجود این، دین از نظر آنان صرفاً مسئله‌ای شخصی و تعیین‌کننده رابطه فرد با خداست. فیلسوفان لیبرال برای دین هیچ رسالت اجتماعی قائل نبوده‌اند و معتقد به جدایی آن از سیاست می‌باشند. لیبرال‌ها معتقدند دین به اقتصاد، سیاست، فرهنگ، حکومت، روابط بین‌الملل و حتی مسائل خانوادگی کاری ندارد و این عقل‌انسانی است که باید در این موارد اظهار نظر نماید. به عبارت دیگر، می‌توان چهار نوع رابطه را در زندگی تصور کرد، که بشر در هیچ لحظه‌ای از این چهار حالت جدا نیست: ارتباط با خدا، ارتباط با خویشان، ارتباط با هم‌نوعان و ارتباط با طبیعت. البته گاه ممکن است یک فرد در یک لحظه دو یا سه ارتباط داشته باشد؛ یعنی، هم با طبیعت مرتبط باشد هم با خدا. دین، که برای تبیین و قاعده‌مندسازی این ارتباط چهارگانه آمده است، در اندیشه دنیاگرا از ساحت روابط چهارگانه یا لااقل از ساحت ارتباط با انسان‌های دیگر و ارتباط با طبیعت خارج می‌شود و کسی که چنین اعتقادی داشته باشد سکولار است؛ این نوع نگاه به دین از مشخصات اندیشه لیبرالیستی است. نقطه آغاز این مباحث از نهضت اصلاح دینی و اقدامات لوتر و کالون شروع شد و، در ادامه آن، ماکیاولی، با تقدس زدایی، سیاست را، به طور کلی، از اخلاق منفک کرد. ماکیاولی، بر اساس استنباطی که از سیاست داشت، برای فراهم آوردن شرایط تحکیم دولت هرکاری را مجاز دانست و، به همین سبب، سیاست را از هرگونه جنبه مقدس‌عاری شمرد. برخی نقش ماکیاولی را درباره دین و سیاست این‌گونه بیان داشته‌اند: «ماکیاولی با کنار گذاشتن هرگونه آرمانی، که بر کارآیی اعمال قدرت خدشه وارد می‌آورد، سیاست را، بر اساس اخلاق

سودمندگرایی، از نو بنیاد نهاد. از زمان ماکیاولی به بعد ما شاهد جدایی سیاست از تقدس هستیم. تفکر ماکیاولی درباره سیاست مبنی بر نیاز به خودمختاری فرد است» (جهانگلو ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲).

### ج - آزادی و دموکراسی

مسئله مهم دیگر آزادی است. در اندیشه لیبرال گفته می شود که انسان موجودی آزاد است و این آزادی در قالب دموکراسی تأمین می شود. ساموئل هانتینگتون، در کتاب موج سوم دموکراسی، تعریف زیر را از دموکراسی بیان می دارد:

یک سیستم سیاسی زمانی دموکراتیک است که قدرتمندترین تصمیم گیرنده های جمعی آن به واسطه عدالت، صداقت و انتخابات دوره ای برگزیده شوند و، در این انتخابات، کاندیداها، آزادانه، برای به دست آوردن رأی، رقابت کنند و همه افرادی که به سن قانونی رسیده اند حق قانونی برای رأی دادن داشته باشند

(Huntington 1992: 7).

از لحاظ سیاسی، انسان جدید مدلی دموکراسی لیبرال را انتخاب کرده است؛ دموکراتیک بودن به نحوه به قدرت رسیدن فرد زمامدار و لیبرال بودن به نحوه اعمال قدرت او مربوط می شود. در این اندیشه، مؤلفه های زیر مورد توجه قرار گرفته است:

الف - مهم ترین مفهوم نظری اندیشه لیبرالیسم قرارداد اجتماعی است؛ بر اساس این مفهوم، حکومت مؤسسه ای مصنوعی است، که مردم آن را برای تأمین نظم و امنیت و تحصیل آسان تر حقوق خود ایجاد می کنند.

ب - جوهر لیبرالیسم تفکیک حوزه های دولت و جامعه و تمديد قدرت دولت در مقابل حقوق فرد در جامعه است. به طور کلی، لیبرالیسم مکتبی فکری است که فردیت را مبنا قرار می دهد و اصل را بر فرد می گذارد تا فضایی رقابتی برای رشد ابتکاری فرد و، در نهایت، به فراخور آن، رشد جامعه فراهم آورد. به همین دلیل، می توان گفت لیبرالیسم، از آغاز، کوششی فکری برای تعیین حوزه خصوصی (فردی، خانوادگی

و اقتصادی) در برابر اقتدار دولتی بوده است و نیز یک ایدئولوژی سیاسی از حوزه جامعه مدنی در برابر اقتدار دولت؛ از این روست که لیبرالیسم از دولت مشروطه و مقید به قانون و همچنین آزادی های فردی و حقوق مدنی، به ویژه مالکیت خصوصی، دفاع کرده است.

ج - از دیدگاه لیبرالیسم، هیچ حکومتی مشروع نیست مگر آنکه مبتنی بر رضایت و خواست حکومت شوندگان باشد. لیبرالیسم، برای حمایت از حقوق افراد و اقلیت ها، اهمیت بسیاری برای محدود کردن قدرت حکومت قائل شده است (شاپیرو ۱۳۸۰: ۵).

د - لیبرالیسم، به دلیل نگرش دنیوی خود، نظر پویایی به زندگی دارد و خواهان پیشرفت و ترقی انسان است و بر اساس همین اصل نیز می کوشد تا جهانی را که در آن زندگی می کنیم به مکانی بهتر تبدیل کند (همان: ۸). این بهتر بودن حاصل نمی گردد مگر در سایه اعتقاد به ارزش برابر همه انسان ها، استقلال اراده فرد، اعتقاد به عقلانیت و نیک نهادی انسان، تأمین حقوق طبیعی و سلب نشدنی، وضعی بودن نهاد دولت و محدود نمودن قدرت حکومت به قانون موضوعه و مبارزه با استبداد اعم از طبقاتی، توده ای، مذهبی و حزبی (بشیریه ۱۳۷۸: ۱۵).

ه - شاید بتوان گفت که در تبیین لیبرالیسم هیچ مفهومی مهم تر از مفهوم آزادی فردی نیست، تا جایی که حتی نام این مکتب فکری برگرفته از واژه آزادی است. از دیدگاه فلسفه سیاسی، لیبرالیسم، در معنای وسیع آن، فلسفه افزایش آزادی فردی تا حد ممکن و دشمن اصلی آن تمرکز قدرت است، که بیشترین آسیب را به آزادی فردی می رساند. از نظر لیبرال ها، دنیا بدون آزادی ارزش زیستن ندارد (شاپیرو ۱۳۸۰: ۴). در تأیید همین نگاه و رهیافت لیبرالی و در راستای جهانی سازی اندیشه ها، در سال ۱۹۴۸ م، اعلامیه جهانی حقوق بشر، با در نظر گرفتن مفهوم آزادی به عنوان مهم ترین رکن زندگی به سبک نوین، چراغ راهنمای مهندسی دنیای معاصر شد و، متعاقب آن، شرایطی در دنیای کنونی پدید آمد که این اعلامیه چونان وحی منزل، به ویژه در حوزه علوم انسانی، مورد توجه قرار گیرد و، با تدارک ابزارهای فشار در نظام بین الملل، مخالفت

با مفادی از آن هزینه‌های سنگینی در پی داشته باشد. این موضوع، امروزه، در بحث بومی‌سازی علوم انسانی اهمیت فراوان دارد زیرا ضروری است نسبت خود را، در بخش‌های گوناگون علوم انسانی، با مفاد این اعلامیه روشن سازیم و برداشت مستقلانه خود را از انسان و آزادی‌های او، متناسب با برداشت‌های دینی خود، دنبال نماییم؛ همچنین، بنیان تفکر، سیاست و اجتماع خود را بر آن استوار سازیم و، با افتخار و شهامت، از تقلیدزدگی از پارادایم‌های رایج تحمیل شده در حوزه علم‌رهای یابیم.

اینک، با توجه به مباحث پیش گفته و به منظور نشان دادن اهمیت مبانی انسان‌شناسی در شکل‌گیری اندیشه‌های جدید، از مجموع مکاتب مختلف فکری، برای نمونه، سه دیدگاه را در حوزه‌های سیاسی-اجتماعی، زیستی و اقتصادی، که در سپهر اندیشه او مانیستی امکان جولان دارد، به صورت موردی بررسی می‌کنیم و سپس اندیشه اسلامی را، در خصوص مبانی انسان‌شناسی، طرح خواهیم نمود.

### ۱. انسان‌شناسی‌هازی

یکی از مباحث مهمی که در اندیشه فیلسوفان مورد توجه قرار گرفته است نوع نگاه به سرشت انسان است. پیروی از هر کدام از دو دیدگاه نیک سرشتی یا بدسرشتی انسان آثار زیادی در ساختار و نظام فکری برآمده از آن خواهد داشت زیرا بسیاری از رویکردهایی که جهت‌گیری مکاتب موجود را در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی مشخص می‌نماید تابعی از اعتقاد به همین نظریه است. ژان ژاک روسو یکی از فیلسوفانی است که نیکی طبیعی بشر را مطرح می‌سازد. از دیدگاه روسو، انسان، در حالت طبیعی، دارای فطرتی نیک است که در نتیجه رسیدن به تمدن فاسد و تباه می‌شود. روسو در کتاب معروف خود با عنوان *میل این ایده را، به طور کامل، توضیح می‌دهد. وی می‌نویسد:*

«طبیعت انسان را نیک خلق کرده، ولی جامعه او را شریر تربیت کرده است؛ طبیعت انسان را آزاد آفریده، ولی جامعه از او بنده ساخته است؛ طبیعت انسان را خوشبخت بار آورده، ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره کرده است (روسو ۱۳۸۲: ۱۳). با وجود این، برخی



فیلسوفان، مانند هابز، دیدگاه روسو را، در خوش بینی به نهاد بشر، قبول ندارند و انسان را موجودی شرور می دانند.

توماس هابز می گوید: «نه تنها افراد انسان غم خوار هم نیستند بلکه در حقیقت نسبت به یکدیگر حکم گرگ های درنده را دارند و علت اینکه ظاهراً در صلح و صفای زندگی می کنند... قراری است که با هم گذاشته اند زیرا فهمیده اند که از دریدن و پاره کردن یکدیگر خودداری کنند و برای تأمین منافع شخصی به معاونت یکدیگر بپردازند» (فائده مقام فراهانی ۱۳۷۷: ۷۰). هابز همچنین در کتاب *لویاتان* می گوید که ذات انسان از دو عامل و پدیده اصلی ترکیب یافته است و اعمال و رفتار بشر از این دو منبع سرچشمه می گیرد و، در واقع، انسان و اعمال او چیزی جز این دو عامل و انعکاس های آن نیست: ۱. استدلال و تعقل ۲. تمایلات و تنفرت. به نظر هابز، دو عامل فوق بخشی از سرشت طبیعی بشر است و عامل دوم بشر را درگیر جنگ با دیگران می کند؛ لذا، پدیده جنگ همه علیه هم طبیعی است. تمایلات و تنفرت انسانی منجر به دو عامل می گردد: ۱. تلاش برای کسب قدرت ۲. ترس از شکست.

از طرف دیگر، بشر به دلیل وجود قوه استدلال و تعقل، به دنبال فرار از این حالت طبیعی است و از طریق قرارداد اجتماعی به ایجاد حکومت و وضع قوانین اقدام می نماید. به نظر هابز، انسان با ایجاد حکومت مرکزی تا حدی از دامنه قدرت طلبی و نزاع می کاهد نه آنکه به طور کامل آن را از بین ببرد. این حکومت مرکزی مانند لویاتان است. لویاتان، که سمبلی است از غول دریایی برگرفته از افسانه های یونان باستان، عامل اساسی ایجاد نظم و امنیت است و انسان، برای فرار از وضع طبیعی، باید به این لویاتان یا دولت، که بر اساس قرارداد اجتماعی به وجود می آید، تن دهد. هابز معتقد است که در درون اجتماعات بشری با تشکیل حکومت، تا حدودی، جنگ ها محدود می شوند، ولی در سیاست بین المللی و روابط خارجی هنوز جنگ همه علیه هم وجود دارد و این حالتی طبیعی است زیرا حکومتی مرکزی در صحنه بین الملل وجود ندارد (هابز ۱۳۸۷:

۱۵۷-۱۵۸). این نوع نگاه، در روابط بین الملل، رهیافتی واقعگرا به دنبال داشته است؛ امروز، در سیاست بین الملل، علی رغم طرح شعارهای ایدئالیستی، روح واقعی سیاست ابرقدرت‌ها چیزی جز همان نگاه انسان-گرگ-انسان<sup>۱</sup> نیست. با نگاهی به سیر تاریخی اندیشه‌ها می‌توان آثار این نوع اندیشه را بر علوم سیاسی موجود و نیز شکل‌گیری سیاست قدرت و عملکرد سیاسی بسیاری از ابرقدرت‌ها، در نظام بین‌الملل، رصد کرد. گرچه همواره سعی می‌شود، برای فریب افکار عمومی، با لعابی کاذب، چهره‌ای متمدنانه و صلح‌جویانه از سیاست بین‌الملل نمایش داده شود، در عالم واقع، سیاستی که بسیاری از ابرقدرت‌ها و سلطه‌گران، در جهان امروز، اعمال می‌کنند مبتنی بر همان نگاه هابزی به انسان و جامعه انسانی است، که هر ج و مرج بر آن حاکم است و هر کس قوی‌تر باشد خواست خود را بر دیگران تحمیل می‌نماید و ضعفا در دایره اراده اقویا محکوم‌اند.

## ۲. نظریه داروین و پیامد آن بر انسان‌شناسی معاصر

در سال ۱۸۷۱ م، چارلز داروین، با انتشار کتاب تبار انسان، نظریه تکامل انواع را در مورد انسان مطرح نمود. گرچه قبل از وی، در قرن ششم پیش از میلاد، آناکسیمندر، یکی از فیلسوفان یونان باستان، این فرضیه را مطرح کرده بود (کاپلستون ۱۳۸۰: ۳۵). این نظریه هیچ‌گاه، به اندازه‌ای که پس از اعلام نظریه داروین مورد توجه دانشمندان سراسر جهان قرار گرفت، مورد توجه واقع نشده بود. داروین، با ادعای ۲۵ سال تحقیق و جمع‌آوری مدارک و شواهد در اثبات نظریه خود، مدعی شد که انسان موجودی است که، در روند تکاملی زیستی و طبیعی خود، از حیوانی ساده‌تر به انسان ارتقا یافته و این حیوان ساده‌تر نیای مشترک انسان و میمون بوده است. به نظر او، میلیون‌ها سال پیش، حیوانی شبیه به انسان و میمون وجود داشته که در چرخه تکامل به دو گونه انسان و میمون ارتقا یافته است. داروین برای این حیوان هیچ شاهدهی، جز حدس و گمان، بیان نکرد و، از این رو، برخی این حیوان ادعایی را حلقه مفقوده داروین لقب داده‌اند (گرامی ۱۳۸۴: ۴۰).

متعاقب این نظریه، مباحث مختلفی میان مخالفان و موافقان آن، در مجامع علمی، مطرح شد و، علی‌رغم نقدهای فراوانی که به آن وارد شد، آثار این نظریه در نگرش به انسان و زندگی انسانی به جای ماند و غایتمندی، قداست و معنویت‌گرایی زندگی را برای معتقدان به آن متزلزل ساخت. مهم‌ترین پیامدهای این نظریه را، در حوزه انسان‌شناسی معاصر، می‌توان در سه موضوع بررسی کرد:

الف - بر اساس نگاه داروینیستی به انسان، بسیاری از تصریح‌های ذکر شده در متون مقدس ادیان الهی مبنی بر خلقت مستقل انسان از خاک مورد خدشه قرار می‌گیرد. از این رو، طرف‌داران ادیان با این نظریه به مخالفت برخاستند، چنان‌که در قرن نوزده میلادی مقامات کلیسا از مخالفان جدی این نظریه بودند. در بین اندیشمندان مسلمان نیز دیدگاه‌های گوناگونی در نقد این نظریه مطرح شد؛ برای مثال، علامه محمد تقی جعفری، در کتاب *آفرینش و انسان*، نظریه داروین را مورد نقد قرار داده و، با استناد به گفته زیست‌شناسان غربی، شواهد زیادی را بر غیر قطعی بودن نظریه تکامل داروین بیان داشته است (جعفری ۱۳۸۶: ۱۰۱). همچنین، سید حسین نصر، در کتاب *انسان و طبیعت*، می‌نویسد: «نظریه داروینیسم از ارکان جهان‌بینی ماتریالیستی است و با فروپاشی آن کل ساختاری که جهان جدید بر آن بنا شده است فرومی‌ریزد. به همین دلیل است که در غرب اجازه طرح پرسش‌های جدی در نقد نظریه داروین داده نمی‌شود» (نصر ۱۳۷۹ الف: ۷۰). او همچنین معتقد است که نظریه تکامل در بیگانه کردن علم با دین و ایجاد جهانی که می‌توان در آن سیر کرد و شگفتی‌های آفرینش را بدون کمترین احساس اعجاب و حیرت دینی مورد مطالعه قرار داد تأثیر جدی داشت (نصر ۱۳۸۲: ۳۰). عبدالکریم سروش نیز، در کتاب *دانش و ارزش*، به نقد نظریه داروین پرداخته است و معتقد است که این نظریه علمی نیست زیرا ویژگی‌های یک نظریه علمی را ندارد. نظریه علمی اولاً باید به صورت قضیه کلی مطرح شود، ثانیاً توان پیش‌بینی داشته باشد و ثالثاً ابطال‌پذیر باشد، ولی نظریه داروین هیچ‌کدام از این اوصاف را ندارد، بلکه صرفاً یک گزارش است (سروش ۱۳۵۹: ۵۹).

بنابراین، یکی از پیامدهای نظریه داروین نفی اعتقادات پیشینی در مورد خلقت انسان است. با وجود این، نباید این نکته را نیز از نظر دور داشت که برخی از اندیشمندان کوشیده اند مسئله خلقت انسان را، حتی با اصل پذیرش نظریه داروین، توجیه نمایند و مسئله خالقیت خداوند را، با فرض تکامل انواع، توضیح دهند. برای نمونه، هانری برگسون و تیار دوشاردن، از فیلسوفان بزرگ غربی، از نظریه تکامل گرایی خداپاوارانه دفاع کرده اند؛ به گفته هانری بیچر، اگر کل نظریه تکامل چیزی نباشد جز فرمان آهسته خداوند و اگر او در ورای باطن آن است، آن گاه، راه حل نه تنها طبیعی و آسان می شود که حیرت آور نیز خواهد بود (مک گرا ۱۳۷۸: ۵۷).

از اندیشمندان اسلامی نیز علامه طباطبایی، که در کتاب *ارزشمندالمیزان* دلایل گوناگونی را در رد نظریه داروینیسیم مطرح نموده و آن را بر خلاف ظواهر آیات قرآنی در خلقت انسان و غایت مداری و هدف از آفرینش انسان دانسته است، در پایان بحث خود می فرماید: «در صورت اثبات قطعی فرضیه تکامل، آیات قرآن بر طبق آن قابل تاویل اند (طباطبایی، ج ۱۶: ۲۵۵-۲۶۰ و ج ۴: ۱۳۹-۱۴۶). همچنین، آیت الله محمدتقی مصباح یزدی، در بحث سازگاری یا ناسازگاری نظریه داروین با تعالیم قرآنی، معتقد است، به فرض اینکه نظریه تکامل به قطعیت برسد، خلقت حضرت آدم یک معجزه و استثناست و بقیه انسان های کنونی از نسل اویند و این نظریه نافی خالقیت خداوند نیست (مصباح یزدی ۱۳۷۸: ۳۴۱-۳۴۹). هر دو دیدگاه اخیر در واکنش به این موضوع مطرح گردید که معاندان دین سعی می کردند، با تبلیغات وسیع، با تکیه بر اندیشه داروینیسیم، اصل خالقیت خداوند را نفی کنند، اما نظریات این دو شخصیت اسلامی نشان داد که این نظریه، حتی اگر اثبات گردد، نافی خالقیت خداوند نخواهد بود.

ب- از پیامدهای دیگر نظریه داروین تقلیل شأن و مقام انسان بود از موجودی که، به تعبیر قرآن، خلیفه خداوند بر روی زمین است به موجودی در عرض سایر موجودات، که در یک روند طبیعی تکاملی به وجود آمده است و بافته ای جدا از طبیعت نیست و، از این رو، و جو انسانی نیز تقلید عالم ۲ انسانی از عالم طبیعی است.

ج - بر اساس نظریه داروین بحث ارزش های اخلاقی نیز مورد خدشه قرار می گیرد زیرا اساس انسانیت بر روند چرخه تکاملی نهاده و از طبیعت ناشی می شود و اراده انسانی، در این فرضیه، مورد توجه قرار نمی گیرد. در نگاه داروینیستی، هدف مداری از خلقت انسان مورد توجه نیست بلکه خلقت انسان بر اساس یک علت فاعلی طبیعی و در یک چرخه کور و تنازع بقا، از بین انبوهی از موجودات خلق شده، ادامه می یابد.

### ۳. دیدگاه کارل مارکس و نگاه اقتصادی به انسان

مارکسیسم، بی تردید، یکی از مهم ترین جنبش های فکری قرن بیستم بود، که بر تاریخ و اندیشه سیاسی در کل جهان اثر گذاشت. این جنبش، در عمل، با وقوع انقلاب های کمونیستی، به نوسازی و صنعتی شدن بخشی از جهان و همچنین بروز تشنج و درگیری های نظامی گرم و سرد، در بیش از نیم قرن، منجر گردید و تحولاتی کم نظیر در ابعاد گوناگون زندگی بشر، به صورت مثبت و منفی، به ارمغان آورد، تا جایی که به مدت هفتاد سال تفکرات مارکسیستی در اغلب محافل روشنفکری مورد توجه و از جذابیت خاصی برخوردار بود.

ریشه و جوهر اندیشه مارکسیسم در تفکرات دانشمند و فیلسوف مشهور آلمانی، کارل مارکس، شکل گرفت، هر چند مفهوم مارکسیسم از آنچه خود مارکس مد نظر داشت بسیار فراتر رفت و مکتب هایی چون مارکسیسم انقلابی، مارکسیسم لنینیسم و مائوئیسم، مارکسیسم فلسفی و ایدئالیست هگل گرا، مارکسیسم انتقادی، مارکسیسم اگزیستانسیالیست و مارکسیسم ساختار گرا، هر کدام با طرف داران خاص خود، به نظریه پردازی پرداختند (بشیریه ۱۳۷۸، ج ۱ و ۲). گستردگی و تنوع افکار مارکسیستی، در زمان خود مارکس، به حدی رسید که مارکس، به دلیل همین فراروی های صورت گرفته از اندیشه هایش، گفته بود من مارکسیست نیستم (سابین ۱۳۵۱: ۳۴۳).

آندره پیتر، از شارحان اندیشه مارکسیسم، معتقد است که اگر مکتب مارکس را به اجزای اساسی آن خلاصه کنیم، چنین جلوه گر خواهد شد:

۱. به صورت یک دیدگاه کلی درباره تاریخ بشر، که به آن فلسفه مارکسی می توان عنوان داد

۲. به صورت یک کاربرد خاص از این دیدگاه کلی، در مورد رژیم سرمایه داری، که به آن اقتصاد مارکسی می توان عنوان داد

۳. به صورت یک پیش بینی در مورد وقوع اجتناب ناپذیر تغییرات اجتماعی، با تکیه بر تضادهای این نظام، که به آن انقلاب مارکسی می توان عنوان داد (پیتر ۱۳۵۸: ۱۴).

درباره اندیشه مارکسیسم، در حوزه انسان شناسی، مباحث فراوانی وجود دارد، که پرداختن به آن در وسع این مقاله نیست، اما تأثیری که این اندیشه بر کلیت مطالعات علوم انسانی داشته است - از آنجا که جوهر آن ماتریالیسم دیالکتیک است و هیچ نقشی برای خداوند در نظام خلقت قائل نیست - باروایت او مانیسیم کاملاً همسوست؛ مارکس نیز، مانند سایر او مانیسیت ها، آزادی، برابری و سوپراگتیویته را خصوصیات بنیادین انسانی می دانست و معتقد بود اراده انسان است که همه چیز را می سازد. از نظر مارکس، در جریان جبری<sup>۱</sup> حرکت تاریخ، انسان مامای تاریخ است و جز خواست او و شرایط برآمده از نظام اقتصادی چیز دیگری وجود ندارد و مدعاهای ادیان و مذاهب، در وجود سنت های الهی در تاریخ و سرنوشت انسان، امری مهم است و اساساً دین افیون توده ها و برآمده از دوران جهل انسان است. مارکسیست ها انسان را تابعی از روابط اجتماعی و روابط اجتماعی را تابع روابط تولید و نهایتاً ابزار تولید می دانند و کار و فعالیت انسان را غایت نفسی (اصالی) او قرار می دهند. بنابراین، در نگرش مارکسی به انسان، محوری ترین مسئله انگیزه اقتصادی و شرایط برآمده از آن است و انسان کمونیست بر اساس زیربنای اقتصاد اخلاق، سیاست و هر امر دیگر را تنظیم می کند. این نگرش به انسان و جامعه انسانی، علی رغم بی اعتباری اندیشه های مارکسیسم پس از فروپاشی شوروی، همچنان بر بخشی از مطالعات علوم انسانی در جهان حاکم است و در برخی مجامع بر آن پافشاری می شود.

## جایگاه انسان در تفکر اسلامی در مقایسه با انسان‌شناسی غربی

همان‌گونه که اشاره شد، در دوران مدرنیته تعریفی از انسان عرضه شد که با تعریف ادیان توحیدی از انسان همخوانی نداشت. در اندیشه‌های، ذات و سرشت انسان شر و انسان - گرگ - انسان معرفی شد. در برداشت داروینستی، جایگاه خلیفه‌اللهی انسان مورد خدشه قرار گرفت و در حد حیوانی مانند سایر حیوانات، ولی تکامل یافته‌تر، معرفی شد و در اندیشه مارکسیستی نیز، با نفی خداوند، انسان موجودی صرفاً مادی با انگیزه‌های اقتصادی تعریف گردید. به تعبیر دکتر نصر، همه مسائل و مشکلات ما از زمانی شروع شد که عنوان انسان به بشر تغییر کرد و آن روح مقدس در بنیاد انسان نادیده انگاشته شد (نصر ۱۳۷۹ ب: ۲۱). بدیهی است که وقتی این نوع نگاه عقبه نظریه پردازی در حوزه علوم انسانی باشد چه علمی، با چه محتوا و جهت گیری‌هایی، تولید خواهد شد. می‌توان گفت، ماحصل تعاریف جدید از انسان در سه جمله زیر خلاصه می‌گردد، که بدون تغییر در این برداشت‌ها سخن از علوم انسانی بومی برای ما ممکن نخواهد بود:

۱. قداست‌زدایی از وجود انسان و نگاه مادی‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه به او

۲. نفی ارزش‌مداری و فضایل اخلاقی در سرشت انسان

۳. خودبنیادی و خودمختاری انسان در دنیا

چنان‌که قبلاً توضیح داده شد، ورود به حوزه علوم انسانی با پیش فرض‌های سه‌گانه فوق‌علوم انسانی خاص خود را تولید می‌نماید، که ممکن است در جوامع باورمند به این بنیان‌های غیرمعنوی و غیرالهی نسخه‌ای پذیرفتنی باشد، اما در جامعه‌ای که ارزش‌های الهی و تعاریف دیگری از انسان و انسانیت در آن حکم فرماست نمی‌تواند راهگشا باشد.

اکنون، با توجه به پرسش‌های اساسی مطرح شده در آغاز مقاله، چیستی انسان از منظر اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد. *انسانی و مطالعات فرهنگی* در معرفت‌شناسی دوران ماقبل مدرن، در بررسی و شناخت پدیده‌ها، آن‌گونه که ارسطو نیز بیان نموده است، همواره چهار *علم اعظم انسانی* علت فاعلی، غایی، مادی و صورتی مورد

توجه قرار می گرفت، که این روش شناخت با معرفت‌شناسی اسلامی نیز سازگار بود، ولی مهم‌ترین اتفاقی که در دوره مدرنیته رخ داد، و به تبع آن مفهوم انسان‌شناسی نیز متحول شد، پرهیز و غافل شدن از دو مفهوم فاعلی و غایی بود. در دوران مدرن، ماده و صورت، یا به عبارتی چگونگی و نه چرایی، مورد توجه قرار گرفت و، از این رو، غایت خلاق

و عامل خلقت بی‌اهمیت تلقی شد. در این رویکرد به زندگی و جهان‌آفرینش، هدف از علم و دانش نیز کشف و شناخت ماده و صورت پدیده‌هاست و عوامل فاعلی و غایی آفریننده آن اهمیت ندارد، یا حداقل این دو علت فقط در بُعد مادی آن مورد توجه قرار می‌گیرد و عوامل ماوراءالطبیعی عمداً مغفول و حتی انکار می‌گردد؛ لذا، در طرح انسان‌شناسی بومی، بازگشت به علل فاعلی و غایی جهان‌هستی و خلقت انسان باید دوباره در کانون توجه قرار گیرد و بر اساس آن روح الهی، که در نظام خلقت دمیده شده‌است، هویت انسان بما هو انسان باز تعریف شود. اگر این مسئله مورد توجه قرار گیرد، هدف ما از آموزش رشته‌های علوم انسانی و کتاب‌هایی که برای آن می‌نویسیم و نیروهایی که، به همین منظور، تربیت می‌کنیم با آنچه امروز، در پی یک حرکت تقلیدی، از علوم انسانی غربی به عاریت گرفته‌ایم متفاوت خواهد بود. البته، اشاره به این موضوع، در برابر کسانی که اساساً با مفهوم بومی‌سازی مخالف‌اند، خالی از لطف نخواهد بود که، در بومی‌سازی علوم انسانی، آنچه تاکنون جامعه‌شناسان و عالمان علوم انسانی، بر اساس تجربه، در طول چندین قرن، با مطالعه و سخت‌کوشی، در صورت و ماده، کسب نموده‌اند هیچ‌گاه به طور کامل نفی نخواهد شد بلکه، در واقع، علل چهارگانه ارسطویی با نگاه توحیدی و الهی‌راهنمای عمل قرار خواهد گرفت و، در نتیجه، این نقصان برطرف خواهد شد.

با این روش، در نظام توحیدی اسلام، انسان خلیفه الهی و در راستای هدف آفرینش و مسئولیتی که خداوند به او سپرده‌است تعریف می‌شود و ماهیتی از اویبی و به سوی اویبی می‌یابد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ و چون



پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. «در این نگاه، ارزش انسان فراتر از یک وضع طبیعی است؛ انسان مسجود ملائک است و گل سرسبد آفرینش معرفی می‌شود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا (بر مرکب‌ها) بر نشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم. «این موجود، که خداوند با اوصاف پیش گفته از آن یاد نموده است، بیهوده آفریده نشده و در تفسیر جهان هستی جایگاهی ممتاز دارد؛ از این رو، اولین مسئله در انسان‌شناسی اسلامی توجه به علت فاعلی جهان هستی و هدف او از خلقت انسان و غایت‌مداری و هدف‌مندی زندگی بشر است. قرآن مجید، در آیاتی فراوان، به این موضوع اشاره نموده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان می‌کنید شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما بازمی‌گردید؟»

از این آیه و ده‌ها آیه دیگر نتیجه گرفته می‌شود که، بر اساس اندیشه دینی، انسان در مسیری در حال حرکت است که بخش کوچکی از آن بُعد مادی و این جهانی دارد و بخش عظیم و بی‌انتهای آن به عالمی دیگر متعلق است، که انسان با امکانات مادی و جسمانی هرگز نمی‌تواند پوینده آن راه باشد. صدر المتألهین، هم در کتاب *سفار اربعه* و هم در کتاب *شواهد الربوبیه*، بر این اصل تأکید می‌کند که نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. مقصود ایشان از این اصل این است که نفس انسان به حدوث بدن حادث می‌شود و، از پایین‌ترین مراتب وجود، حرکت استکمالی‌اش را آغاز می‌کند تا به سوی فعلیت و تجرد و اعلا مرتبه کمالی‌اش برسد (شیرازی ۱۳۸۲: ۲۶۴). بر این مبنا، تعلق نفس به بدن در ابتدای تکون ضروری و تشخیص به بدن است چراکه نفس، در ابتدای تکون و حدوثش، حکم طبایع مادی را دارد که نیازمند به ماده است، ولی، سرانجام، آنچه بقا دارد و پس از سپری شدن دوران محدود زندگی مادی و انتقال به عالم ملکوت باقی می‌ماند همان روح<sup>۲۵</sup> انسانی است که مجرد است و انسان، بادر

نظر گرفتن این بقای روحانی، در خصوص اعمال خود در این دنیای ناسوتی مورد سؤال واقع خواهد شد؛ قرآن مجید درباره این حقیقت می فرماید: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)؛ و آن‌ها را متوقف نمایید که آن‌ها مسئول‌اند. «همچنین، در آیه‌ای دیگر می فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛ همانا گوش و چشم و قلب، همه، مورد پرسش واقع خواهند شد.»

این نوع نگاه موجب می شود مبانی اومانیستی و لیبرالیستی از انسان نفی گردد. انسان موجودی رها شده و خودمختار نیست که بدون هیچ گونه مسئولیت الهی در زندگی عمل کند و زندگی او از خاک برآید و در خاک پایان پذیرد و، به همین دلیل، در اندیشه اسلامی، هدف و وسیله را توجیه نمی کند. بهره‌مندی انسان از قدرت و دانش دامنه مسئولیت او را توسعه داده است زیرا این دو موهبت‌هایی الهی است که به انسان عطا شده تا، به وسیله آن، رسالت خود را برای رسیدن به اهداف خلقت به انجام رساند و این رسالت چیزی نیست جز تعالی انسان، از طریق کسب معرفت بیشتر به خداوند، و پاسخ به آنچه پروردگار عالمیان در انگیزه خلقت مطرح کرده است که «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ؛ من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم» (شریف تستری: ۴۳).

دومین موضوع، در انسان‌شناسی اسلامی، آزادی و اختیار انسان است. در آیاتی از قرآن مجید، مسئله اختیار انسان مطرح و مسئولیت کار انسان به خود او واگذار شده است. در اسلام هر چند انجام برخی اعمال، به صورت تشریحی، حرام به شمار آمده و بر آن وعده عذاب داده شده است، تکویناً، فرد مختار است و از اراده و آزادی او چیزی سلب نمی گردد. قرآن کریم می فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس» و در آیه دیگری می فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶). ارزش انسان نزد خداوند به اراده و اختیار اوست و چون انسان با اراده خود راه نیک را انتخاب

می نماید دارای ارج و قرب الهی می شود و گرنه انسان مجبوری که محکوم به اجرای خواست های دیگران است هیچ گاه، به دلیل اعمالش، مورد ملامت یا ستایش قرار نمی گیرد.

اما این آزادی در فرهنگ اسلامی حریمی دارد و در یک مقوله بین الامرینی می توان از آن دفاع کرد. آزادی اسلامی نه با آزادی به معنای لیبرالیستی سازگار است و نه با نگاه جبری مارکسیستی به انسان و حرکت تاریخ زیرا قرآن می فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد» و از سوی دیگر می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)؛ در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی دهد مگر آنان، خود، حال خود را تغییر دهند». این آیات به اراده و اختیار و آزادی انسان اشاره می نماید که، بر اساس آن، «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» است.

سومین مسئله مهم، در انسان شناسی اسلامی، شکل گیری فطرت انسانی بر نیکی است و، بر خلاف دیدگاه هابزی، سرشت انسان بر خوبی بنا نهاده شده است. قرآن مجید می فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را، با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییر پذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی دانند.» این دیدگاه قرآنی نشان می دهد انسان دارای ماهیتی فطری و الهی است و همواره نفخه دمیده شده الهی را در وجود خود الهام بخش می یابد و، به طور دائم، این پیام الهی را با گوش جان و فطرتش می شنود که «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ ای انسان، حقا که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی نمود».

چهارمین نکته، در انسان‌شناسی اسلامی، کمال‌خواهی انسان است. بر اساس تفکر اسلامی، ایمان، علم، تفکر و عمل صالح موجب رشد و کمال انسان است و آیات کریمه قرآن این کمال‌جویی را، در ابعاد گوناگون، تبیین نموده‌است؛ برای نمونه، قرآن کریم، در مورد علم، می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (زمر: ۹)؛ آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟ تنها خردمندان‌اند که پندپذیرند». همچنین، در مورد جایگاه رفیع عالمان می‌فرماید: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (مجادله: ۱۱)؛ خدا رتبه کسانی را از شما که ایمان آورده و کسانی را که دانشمندانند، بر حسب درجات، بلند گرداند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است». قرآن کریم درباره ایمان و جایگاه آن در کمال انسانی نیز می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (سجده: ۱۸)؛ آیا کسی که مؤمن است چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند». همچنین، در مورد نقش عمل صالح در کمال انسانی، آیات سوره عصر کلیه انسان‌ها را در خسران می‌داند مگر آنکه ایمان آورده، عمل صالح انجام دهند. از سوی دیگر، قرآن کریم انسان‌ها را، به طور مرتب، به تفکر و اندیشیدن توصیه کرده و، در مواردی، عدم اندیشه‌ورزی را با تعبیری چون «افلا يتدبرون» یا «افلا يتفكرون» مورد نقد قرار داده‌است.

به طور کلی آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد کمال‌خواهی، بر اساس اختیار و اراده، می‌باشد. بر اساس متون اسلامی، کمال‌خواهی با ویژگی‌هایی مانند فضیلت‌دوستی، حقیقت‌دوستی، زیبایی‌دوستی و مطلق‌جویی در فطرت انسان نهفته شده و در خطاب قرآنی چنین مورد تأکید قرار گرفته‌است: «يا ايها الانسان انك كادح الی ربك كدحا فملاقيه (انشقاق: ۶)؛ ای انسان، به درستی که تو در حال تلاش برای رسیدن و ملاقات نمودن پروردگار جهانی». تلاشی که در این آیه شریف بدان اشاره شده‌است ناشی از همان حس کمال‌جویی انسان می‌باشد، اما مطلب اساسی در این کمال‌خواهی، همان‌گونه که از این آیه برمی‌آید، ارتباط کمال در تفکر اسلامی با مبدأ خلقت است

و تمام آنچه در مقوله کمال بیان شد مرتبط با خدا معنا می یابد؛ از این رو، انسان کامل، از نظر مسلمانان، پیامبر اکرم ﷺ و مدینه او مصداق مدینه فاضله است.

بدیهی است، نگاه به انسان با مبانی ای که مورد اشاره قرار گرفت تعاریف جدیدی را از زندگی و غایت آن و مسئولیت انسان نمایان خواهد کرد و علم استوار شده بر این مبنا شاخ و برگ و محصولی متفاوت را به ارمغان خواهد آورد. دکتر سیدحسین نصر، که اندیشمندی سنت گراست، در بیان تفاوت دو دیدگاه انسان شناسی غربی و انسان شناسی اسلامی، به دو مسئله روح الهی و هویت اشاره نموده است. ایشان در مورد مسئله روح الهی و غیبت آن از جهان، در دوران مدرن، می نویسد: «انسان ها برای آنکه با هم زندگی کنند از یک روح انسانی، خانواده انسانی یا دهکده جهانی واحد ... سخن به میان می آورند، ولی ناگزیرند که تنها به سخن گفتن از این آرمان ها راضی باشند. روح واحد، به عللی، از چنگ انسان متجدد گریخته است و، به دنبال خود، انبوهی از من های رقیب، خانواده های متخاصم و فروپاشیدگی کلی اجتماعی بر جای گذاشته است ... اما وحدتی که افراد خیراندیش در جست و جوی آن اند به دست نمی آید مگر از راه ارتباط با روح الهی، که فی نفسه واحد است و در بازتاب های زمینی اش کثیر ... فراموش کردن روح الهی و فقط به بازتاب های زمینی اش اکتفا کردن، لاجرم، به عالم کثرات، جدایی، افتراق و نهایتاً تعرض و جنگ می انجامد» (نصر ۱۳۷۹ ب: ۹۳). این واقعیتی است که انسان امروز نمی خواهد آن را باور کند و علت العلل بسیاری از مشکلات انسان امروز از آن ناشی می شود، چنان که امام خمینی علیه السلام، در نامه مشهور خود به گورباچف، به این موضوع اشاره می نماید که مشکل اصلی کشور شوروی سابق اقتصاد نیست؛ مشکل واقعی فراموشی خداوند و التزام به لوازم آن است.

موضوع اساسی دیگر بحث هویت است. بشر امروز، چنان که نصر به خوبی بیان نموده، از هویت تهی گردیده است: «مسائلی که انسان متجدد با آن روبه روست، همه، به علت واحدی، یعنی به زیستن انسان دون استعداد های خودش و به فراموشی هویت او، رجوع دارد. امروزه، آنان که در اوضاع و احوال انسانی و آینده انسان، با هر درجه ای

از عمق، غور کرده باشند متفقاً اظهار می کنند که اگر بشر بخواهد به زندگی خود ادامه دهد باید پاره‌ای از ویژگی‌های جدید و، در عین حال، کهن را در خود پرورش دهد، ویژگی‌هایی نظیر خویشتن‌داری، تواضع، نیکوکاری نسبت به همسایه - از جمله نسبت به جهان طبیعت -، سخاوتمندی، عدالت و جز اینها (همان: ۹۵). نتیجه این خواهد شد که یک جامعه‌شناس یا سیاست‌مدار تربیت‌شده در فرهنگ اسلامی، با این نگاه هویت‌مدارانه، مفهوم سعادت و کمال را در هدایت جامعه اسلامی فقط با معیارهای تجربه‌شده غربی دنبال نخواهد کرد و جامعه و نظامی را با محوریت ماده‌گرایی، رفاه‌زدگی، نفع‌طلبی و لذت‌طلبی آرمان واقعی و منتهای تمنای خود از علوم انسانی فرض نخواهد کرد.

### نتیجه‌گیری

در پی ریزی طرح علوم انسانی بومی، نکته بسیار مهم آن است که از کجا باید آغاز نمود. همان‌گونه که توالی مباحث این مقاله نشان می‌دهد، پاسخ به این سؤال با بازنگری در تعریف انسان و غایت و هدف از حیات او روشن خواهد شد. آنچه این مقاله در صدد تبیین آن است اهتمام به بازتعریف مبانی انسان‌شناسی، بر اساس بینش اسلامی، است. نگارنده معتقد است چالش ما با علوم انسانی مدرن ناشی از ناهمگونی آن با مبانی ارزشی جامعه دینی و متأثر از اختلاف در مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی است؛ از این رو، قبل از هر اقدام، باید تعریف صحیحی از انسان‌شناسی اسلامی به دست داد و سپس بنیان علوم انسانی را بر پایه آن استوار نمود. همان‌گونه که اشاره شد، در فلسفه اومانیستی، انسان محوری به جای خدامحوری نشسته و انسان موجودی خودبنیاد و خودمختار فرض شده است. این انسان، که در غرور دست یافتن به علم و دانش و استغنائی از هر چیز غوطه‌ور است، به بهانه عقل‌گرایی، دیگر خدا را بنده نیست و بدیهی است علوم انسانی‌ای که می‌خواهد راهبر جامعه‌ای باشد که انسانش چنین تعریفی از خود دارد ماهیتاً سکولار خواهد بود. به همین دلیل است که طراحی

این چنینی علوم انسانی نمی تواند پاسخ گوی نیازهای جامعه‌ای باشد که اصرار دارد اندیشه‌ خدامحورانه را مبنای تحلیل و تفسیر خود از جهان و انسان قرار دهد. این مقاله مدعی است باید اندیشمندان علوم انسانی در جامعه ایران، با باز تعریف مبانی انسان‌شناسی و لحاظ نمودن تعالیم قرآنی و روایی، اهداف و موضوعات علوم انسانی را، از نو، شناسایی نمایند. در این خصوص، باید در نظر داشت که هر چند، در این حرکت، استفاده از تجارب و یافته‌های علوم انسانی غربی، در مواردی که با آموزش‌ها و تعالیم دینی در تضاد و تعارض نیست، مانعی ندارد، گرانگه‌اشکل دهنده و هویت دهنده به این علوم، هنگامی که می‌خواهد برای یک جامعه اسلامی طراحی گردد و مباحث جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روان‌شناسی، مدیریت، حقوق و سایر رشته‌های انسانی را برای حل مشکلات به‌استخدام بگیرد، باید از معبر دین و غایات و ارزش‌ها و معیارهای کمال‌جویانه آن گذر کند. اگر چنین شد، ارتباط این علوم با دانش و قدرت به گونه‌ای دیگر تعریف خواهد شد و نتایج دیگری را به ارمغان خواهد آورد.

## کتابنامه

قرآن کریم.

آشوری، داریوش (۱۳۷۶). *ما و مدرنیت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

بشیری، حسین (۱۳۷۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران، نی، ج ۱ و ۲.

بلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز نشر.

پی‌یتر، آندره (۱۳۵۸). *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه شجاع‌الدین ضیائی، تهران، دانشگاه تهران.

دیویس، تونی (۱۳۷۸). *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.

جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶). *آفرینش و انسان*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه

محمد تقی جعفری.

جهانگلو، رامین (۱۳۸۱). *در جست‌وجوی آزادی*، ترجمه خجسته کیا، تهران، گفتار.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴ الف). *رساله در باب سنت و تجدد*، تهران، ساقی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴ ب). *ما و راه دشوار*، تجدد، تهران، ساقی.

- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۲). *امیل*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران، ناهید.
- سابین، جرج (۱۳۵۱). *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر، ج ۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹). *دانش و ارزش*، تهران، یاران.
- شاپیرو، جان سالوین (۱۳۸۰). *لیبرالیسم معنا و تاریخ آن*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶). *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیرکبیر.
- شریف تستری، قاضی نورالله بن محمد. *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تحقیق مصطفی محقق داماد، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ج ۱۶.
- علی بابایی، غلامرضا و بهمن آقایی (۱۳۶۹). *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، ویس، ج ۱ و ۲.
- قائم‌مقام فراهانی، سیدعبدالمجید (۱۳۷۷). *حقوق بین الملل و سازمان‌های بین‌المللی*، تهران، دادگستر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر*، تهران، سروش و علمی فرهنگی، ج ۱.
- گرامی، غلامحسین (۱۳۸۴). *انسان در اسلام*، قم، دفتر نشر معارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مک‌گرا، الیستر (۱۳۷۸). «مسائل علم و دین»، ترجمه پیروز فطوریچی، *نامه علم و دین*، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۹ الف). *انسان و طبیعت* (بحران معنوی انسان متجدد)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۹ ب). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میانداری، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه اسعدی، تهران، طرح نو.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳). *گفتمان مدرنیته*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- هابز، توماس (۱۳۸۷). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- Riggs, freed (1916). *Adminstration in Developing Countries*, Cboston, Houghton Mifflin.
- Huntington, Samuel P (1992). *The Third Wave Democratization in The Late*, Oklahoma, twentieth Century University.