

انسان‌شناسی از دیدگاه سید حسین نصر

اعظم قاسمی *

چکیده

نسبت بین سنت و تجدد و پاسخ به چالش‌هایی که تجدد برانگیخته است، از دغدغه‌های فکری دکتر نصر است. به اعتقاد وی، بدون فهم صحیح مبانی تجدد نمی‌توان در خصوص نسبت آن با سنت سخنی گفت و درک و فهم از انسان، یکی از مبانی مهم تجدد و در تعارض اساسی با سنت است. در مقاله حاضر، رویکرد وی به انسان‌شناسی مابعدالطبیعی با گرایش سنت‌گرایی پرداخته می‌شود. اهمیت این مبحث بدان جهت است که انسان‌شناسی مدرن و حتی پس‌امدرن عواقب سوئی به همراه داشته است که برخی از پیا مدهای آن همچون بحران محیط زیست، کل‌نوع بشر را تحت‌الشعاع قرار داده است. دکتر نصر با نقد و بررسی انسان‌گرایی و نه انسان‌شناسی مسیحی به تحلیل تغییر گرایش از خدا محوری به انسان محوری در تاریخ تفکر غربی می‌پردازد. وی با ذکر

* عضو هدیت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی . a.ghasemi@ihc.ac.ir

تاریخ دریافت: 89/1/15، تاریخ پذیرش: 89/5/30

ویژگی‌های اساسی انسان متجدد و انسان سنتی بر آن است که بین این دو گونه انسان‌شناسی تقابل برقرار است. او در نهایت پیامدهای سوء انسان‌شناسی متجددانه را تحلیل می‌کند و راه غلبه بر چالش‌های این حوزه را منوط به بازگشت به انسان‌شناسی سنتی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، تجدد، سنت‌گرایی، سید حسین نصر، خلیفه الله.

مقدمه

اهمیت موضوع انسان‌شناسی در منظومه فکری نصر

یکی از دغدغه‌های فکری دکتر نصر از آغاز تاکنون نسبت بین سنت و تجدد و پاسخ به چالش‌هایی که مدرنیته برانگیخته، بوده است. وی برخلاف بسیاری از متفکران که بدون در نظر گرفتن مبانی تجدد، سعی در سازگار کردن این دو مقوله را دارند و معمولاً هم این سنت است که به نفع تجدد عقب نشینی می‌کند، معتقد است بدون فهم صحیح مبانی تجدد نمی‌توان در خصوص نسبت آن با سنت سخنی گفت. وی به بررسی مبانی و ریشه‌های تجدد می‌پردازد و از این رهگذر بر مبحث کلیدی و مهم «انسان‌شناسی» تأکید می‌کند. به این ترتیب او بر این باور است که یکی از «مبانی مهم تجدد که در تعارض اساسی با سنت است درک و فهم از انسان است» (نصر، معرفت و معنویت، 1385: 325).

انسان‌شناسی در حوزه‌های مختلف مورد

پژوهش قرار می‌گیرد که از جمله می‌توان به انسان‌شناختی سیاسی، اقتصادی و دینی اشاره کرد. انسان‌شناختی دینی خود دارای گرایش‌های متفاوتی است که یکی از این گرایش‌ها، نگاه انسان‌شناسی به تئولوژی است. در این گرایش سنت‌گرایان و دین‌داران نگاه واحدی دارند و بر این باورند که انسان‌شناسی بخشی از خداشناسی است و شناخت انسان راهی است برای شناخت خداوند (دین‌پرست، 1387: 129-128).

رویکردی که دکتر نصر در بحث از انسان‌شناسی برمی‌گزیند مابعدالطبیعی با گرایش سنت‌گرایی است. زیرا وی معتقد است «حتی در علوم تجربی نیز نمی‌توان عینیت را محدود به مادیات و محسوسات کرد» (نصر، 1385 الف: 32) و این امر در انسان‌پژوهی بارزتر است. به این ترتیب حتی در بررسی انسان‌شناسی در غرب نیز رویکرد علمی و تجربی را به کار نمی‌گیرد. اهمیت این مبحث بدان جهت است که انسان‌شناسی مدرن و حتی پسا مدرن عواقب سوئی برای تمدن امروز غربی به همراه داشته است که برخی همچون بحران محیط زیست، کل بشریت را تحت الشعاع قرار داده است. به زعم وی بحران‌هایی که انسان معاصر با آن مواجه است ریشه در این مبانی دارد. برای رفع آن تنها راه چاره

بازگشت به سنت به طور اعم، و انسان‌شناسی سنتی به طور اخص است و تا این مبانی تغییر نیابد هیچ راه حل موجهی نمی‌توان برای بحران‌های معاصر یافت. در اصل این موضوع نمی‌توان تردید داشت که بهره مندی از میوه تجدد بدون در نظر گرفتن ریشه‌های آن خردمندانه نیست. این مسأله همچنان از جهات متعدد از چالش‌هایی است که جوامع سنتی با آن مواجه هستند و لذا کندوکاو در این خصوص می‌تواند به حل معضلات مهمی مدد رساند. در این مقاله تنها به کوشش نصر برای تحلیل مبانی انسان‌شناسی مدرن و انسان‌شناسی سنتی می‌پردازیم.

نگاهی گذرا به پیشینه تاریخی انسان‌شناسی در غرب

برای بررسی پیشینه تاریخی انسان‌شناسی در غرب نقطه آغاز را انسان‌گرایی با مبدئیت رنسانس لحاظ می‌کنیم (همان، 1386: 213). دلیل این امر آن است که هر چند از دیدگاه مسیحیت مفهوم انسان با «گناه نخستین» عجین است، با این حال انسان مسیحی در یک عالم خدامحورانه می‌زیست و حال آن که انسان‌گرایی دوران رنسانس بر انسان محوری بنا شده است (نصر، 1386: 236). به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان‌گرایی زاییده دوران رنسانس است و آنچه دکتر نصر در صدد نقد و بررسی آن

است انسان‌گرایی است و نه انسان‌شناسی مسیحی که به حوزه سنت تعلق دارد. تغییر گرایش از خدا محوری به انسان محوری در تاریخ تفکر غربی معلول عوامل مختلفی بوده است که وی به تحلیل آن می‌پردازد:

1. در دوران قرون وسطی متألهان مسیحی از سویی بین روح و جسم به طور مؤکدی تمایز قائل شده بودند و از سوی دیگر به جهت اعتقاد به عالم فرشتگان، وجه روحانی انسان که به عوالم والا تعلق دارد بسیار بیشتر از وجه جسمانی و زمینی او مورد توجه قرار گرفته بود. این مستند به این سخن مسیح (ع) بود که فرمود: «سلطنت من متعلق به این عالم نیست». بدین ترتیب همه مسائل مرتبط با زندگی دنیوی انسان از حوزه اختیارات دین به کنار رفت و چنین دینی تنها می‌توانست اولیا و زاهدان را بهره‌مند سازد و انسان‌ها دیگر برای سامان‌دادن زندگی دنیوی خود دست‌ورالعمل الهی نداشتند. بدین گونه راه بر دنیوی شدن انسان به طور کامل باز شد. این بی‌توجهی به بعد جسمانی انسان پاره‌ای از متفکران را به این نتیجه رهنمون کرد که به تغییر در مفهوم سنتی انسان بیندیشند. بدین سان انسان که در قرون وسطی دارای ماهیت دوگانه - نیمی فرشته و نیمی بشر-

بود، مبدل به موجودی شد که تنها پایبند به زمین بود. او آزادی به دست آورد اما این آزادی باعث شد او خود را از قید و بند الهی رها کند و در حقیقت نه تنها از جهت طولی برای او رشدی به همراه نداشت بلکه باعث افول و سقوط او شد. ادراک جدید از انسان در رنسانس به عنوان موجودی وابسته به زمین با انسان‌مداری (اومانیزم) و انسان‌گونه‌انگاری (تشبیه) این دوره پیوند دارد.

(Nasr, 1976: 37-38): نصر، 1385: (329-331) این گونه بود که تفکر مسیحی در دنیوی و سکولار شدن انسان، هر چند نه به طور مستقیم مؤثر بود.

2. انسان غربی از دوران رنسانس به بعد به سمت علم و فلسفه‌ای گرایش پیدا کرد که کاملاً با علم و فلسفه قرون وسطی متفاوت بود و افق‌های ذهنی و روحی که به روی انسان مدرن باز شد کاملاً با انسان سنتی متفاوت بود. غربی‌ها در این زمان به علم تنها با ملاحظه و جوه کمی گرایش یافتند. این به خلاف تفکر اسلامی بود که به بستر سنتی خودش راهبری می‌شد. (nasr, 1970:27)

3. وقتی معرفت سکولار شد به تبع آن انسان‌شناسی نیز از گرایش خدامحورانه به سمت گرایش انسان‌محورانه (که خود را

مستقل می‌پندارد پیش رفت) (Nasr, 1970: 27). تفسیر و تعبیری که دانشمندان لاتینی از اندیشه‌های ابن سینا و خصوصاً ابن رشد ارائه کردند در روند قداست‌زدایی از معرفت مؤثر بود. در حالی که فلسفه سینوی بر نقش قدسی معرفت و نیز اشراقات ملائک بر ذهن و فکر بشر تأکید فراوانی داشت به گونه‌ای که مبنای اندیشه‌های سهروردی و دیگر حکمای اسلامی گردید. توجه جهان غرب به ابن سینا تنها معطوف به رویکرد استدلالی او شد و از جنبه‌های دیگر غافل ماند. درک نادرست غرب از ابن‌رشد نیز بر این روند تأثیر به مراتب بیشتری داشت. این درست است که ابن‌رشد نسبت به ابن سینا رویکردی استدلالی‌تر داشته و جنبه قدسی و اشراقی او کمرنگ بوده است و با الهیات مسیحی قرن دوازدهم و سیزدهم سازگاری بیشتری داشته، لذا ظرفیت بیشتری برای دنیوی شدن نیز داشته است، ولی فهم افراطی غرب از او مسلماً چیزی نبود که خود ابن‌رشد بدان رضایت داشته باشد زیرا ابن‌رشد لاتینی فیلسوفی بسیار دنیازده‌تر و استدلال‌گراتر و تک‌بعدی‌تر از ابن‌رشد واقعی بود (نصر، 1385: 92-95).

4. در قرن سیزدهم با ظهور توماس آکویناس، فلسفه ارسطو بر فلسفه افلاطون غلبه یافت. آکویناس برای حفظ جایگاه

برتر کتاب مقدس امکان اشراق ذهن بشری از طریق عقل شهودی را غیر ممکن دانست و همه معرفت بشر را دارای منشاء حسی دانست. او اگرچه معتقد به هماهنگی بین عقل و دین بود و سعی کرد تا آنجا که ممکن است، فلسفه را با دین مسیحیت هماهنگ کند ولی در عین حال ضمن تاکید بیش از اندازه بر عقل استدلالی، عقل قدسی را که یک منبع وحیانی برای معرفت به شمار می‌رفت و انسان را به عالم الوهیت پیوند می‌داد به کناری نهاد؛ این امر زمینه ساز انسان‌شناسی نوین که مبتنی بر مفهوم انسانی بریده از عالم الوهیت بود، گردید (همان: 92-93).

با انکار عقل قدسی و شهودی، منبع معرفتی انسان برای دست‌یابی به حقیقت متکی بر عقل استدلالی فردی شد. این امر در یک فرایند تاریخی در نهایت منجر به جدایی کامل فلسفه و وحی شد. استدلال‌گرایی در این مقطع به معنای استفاده انحصاری از عقل استدلالی مستقل از عقل شهودی و وحی بود. بر مبنای این استدلال‌گرایی انسان واجد نوعی عقل استدلالی است که با عقل شهودی پیوندی ندارد. بدین ترتیب انسان با اتکا به فردیت مستقل و عقل استدلالی بدون توسل به اصل و مبدئی در ورای خویش واقعیت را فهم می‌کرد که این امر به تنزل انسان به

مرتبه فروتر از عقلانیت انجامید (نصر، 1386: 222؛ نصر 1385ب: 98-99).

بریدن از عقل شهودی و اتکا به استدلال‌گرایی صرف برای دست‌یابی به حقیقت نه تنها برای انسان یقین‌به‌ارمغان‌نیامورد بلکه از طرف پاره‌ای از متفکران دوران رنسانس این استدلال‌گرایی به چالش کشیده شد که نتیجه آن ظهور شکاکیت و لادری‌گری بود. هر چند ابتدای معرفت‌براستدلال عقلانی پیش از این دوران و در زمان تو ماس آکویناس صورت پذیرفته بود، اما به دلیل این که این فیلسوف عقل استدلالی را با وحی پیوند داده و هماهنگ کرده بود، در آن زمان شکاکیت مجالی برای بروز و ظهور نیافت ولی با ظهور رنسانس این شکاکیت، خود را آشکار کرد. توضیح این که انسان نوین برای کشف و فهم واقعیت تنها به استدلال‌های محض تکیه می‌کرد؛ به اصل و مبداء فراتر از خویش توجهی نمی‌کرد؛ برای دریافت حقیقت جایی را برای شهود عقلی در نظر نمی‌گرفت و خود را مستقل از آسمان و ملکوت می‌پنداشت. بر اساس این خوداتکایی و استقلال خویش را بتدریج آماده تصرف و تسخیر جهان و انسان غیر اروپایی کرد.

این استدلال‌گرایی محض که در درون ذات خود نوعی شک‌گرایی در درک واقعیت و

توانایی شناخت انسان برای این امر را به همراه آورد موجب می‌شد بشر نسبت به بسیاری از یقین‌ها تردید روا دارد. دامنه این تردید به اصول غایی و مبانی انسان‌شناسی نیز کشیده شد. شاید تنها چیزی که این انسان در آن شک نداشت توانایی‌اش بر تصرف عالم طبیعت و انسان‌های غیراروپایی بود. بدین ترتیب این کنج‌کاوی استدلال‌گرایانه که با تردید در یقین‌های قبلی همراه بود گرچه موجب شد بشر به اکتشافات فراوان علمی دست یابد، هزینه سنگینی را برای او بدنبال داشت؛ چرا که معرفت قدسی و حتی معنای امر قدسی را از او گرفت و عالم را از قداست تهی کرد. این انسان دیگر چیزی جز مخلوق زمین نبود و هیچ هدف دیگری جز استثمار طبیعت نداشت (نصر، 1386: 220-225).

دکارت با پی‌افکندن فلسفه‌ای مبتنی بر فاعل‌شناسی فردی سعی کرد این یقین بر باد رفته را با زیاده‌و‌لی تلاش‌وی نیز نتوانست گرهی از مشکل اصلی باز کند چرا که اولاً این یقین فردی به معنای گذر انسان از مفهوم سنتی «خود» - که وحی را مبنای یقین می‌داند به مفهوم جدید آن - که «خود» را مبنای یقین می‌داند - بود. ثانیاً یقین جدید فلسفی انسان را به استدلال محدود کرده بود. در واقع «وجود» به معنی یک

واقعیت کلی - که انسان نیز مرتبه‌ای از آن است، از بین رفت و وجودی فردی و بشری برای شناخت عینی عالم، معیار قرار گرفت (همان: 225-220؛ نصر، 1385ج: 196).

دکارت استدلال را معیار دانستن قرار داد و این امر راسیونالیسم اروپایی را به معنای واقعی به وجود آورد. یعنی او استدلال را پایه حقیقت حتی درک واقعیت قرار داد. پس از او فیلسوفان یکی پس از دیگری، هر چند نه تمام متفکران، در این مسیر پیش رفتند. هیوم و کانت عقل بشری را از درک حقایق نفس‌الامری عاجز دانستند که این خود زمینه‌ای را برای ظهور فلسفه‌های غیرعقلانی و در نتیجه افول انسان سنتی فراهم کرد. هگل با ابتناء دیالکتیک خود بر صیورت، تصور ثبات را که از ویژگی‌های اساسی مفهوم سنتی از انسان است به کنار نهاد و به این ترتیب فلسفه او به انسانی‌کردن الوهیت که آخرین مرحله از دنیوی شدن زندگی انسان متجدد است، منتهی شد (نصر، 1385ب: 333-331 نصر، 1385ج: 196).

در میان فیلسوفان غربی هر چند یانگ هم چون حکما و عرفای مشرق زمین به معنای وجود پی‌نبرد اما در عین حال یک نوع بعد متعالی را برای انسان حفظ کرد و در نتیجه ارزش‌هایی را برای انسان و جامعه انسانی قائل شد (نصر، 1385ج: 201).

5. ثنویت دکارتی به طور خاص یکی از علل

مهمی است که در اندجراف مفهوم سنتی انسان به سمت مفهومی جدید تأثیرگذار بود. مطابق با این نظریه انسان از دو جوهر متمایز روح و بدن تشکیل یافته که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. این دیدگاه در واقع به چالش طلبیدن و انکار انسان‌شناسی سنتی بود. زیرا بر اساس دیدگاه انسان‌شناسی سنتی سرشت انسان¹ برخوردار از مراتب متکثر در عین آگاهی درونی است و وحدت ذاتی او تجلی و ظهور وحدت حق است در حالی که دوگانگی دکارتی، به گونه‌ای همچون تثلیث مسیحی مستلزم تضاد و تعارض بود و به هیچ وجه نمی‌توانست نشانه و بازتاب وحدت حق باشد (همان: 343-344).

متفکران بعد از دکارت شیوه‌هایی را برای حل معضلات ناشی از ثنویت و تمایز بین جسم و روح در پیش گرفتند ولی همه آن راه‌حل‌ها همچنان در مسیر انسان‌گرایی بود چرا که در همه این مکاتب فکری جوهر نفس انسان امری مستقل انگاشته می‌شد و از ریشه الهی خود بریده بود (همان: 343-344؛ 1386: 171). به همین دلیل ابعاد بحران در برخی موارد گسترش یافت. زیرا نزد بعضی از فیلسوفان پس از دکارت تمامی فعالیت‌های زیست‌شناختی به ماده و

1) ذات انسان از سه جزء روح، جسم و نفس برخوردار است و نفس واسطه‌ای میان روح و جسم است.

حرکت تحویل شد در نتیجه بر بعد مادی انسان تأکید شد و بعد روحانی او به فراموشی سپرده شد (همان: 195). برخی دیگر از فیلسوفان در نقطه مقابل آنان به نقد تفسیر ماده باورانه ثنویت دکارتی پرداختند و به جای آن بر بعد غیرمادی آن یعنی نفس باوری تأکید کردند. این امر نیز سبب شد پدیده‌های نفسانی که خود تعبیری دیگر از دنیاگرایی و ماده‌گرایی بود جایگزین امور معنوی و دینی شود (نصر، 1385 الف: 124). بدین سان که هر دو وجه ثنویت دکارتی سبب شد مفهوم سنتی انسان به مفهومی متجدد تنزل یابد.

6. با ظهور انقلاب علمی در نگرش نسبت به عالم و انسان تغییرات مهمی به وجود آمد. در وهله نخست پیشرفت‌های شگرف علمی سبب عنایت بیش از حد به علم تجربی شد تا جایی که حتی به ساینسیسم یا علم پرستی انجامید. در نتیجه این اعتماد بیش از حد به علم، فیزیک نیوتنی از حد خود فراتر رفت و به عنوان الگویی برای انسان‌شناسی قرار گرفت. این الگو رویکرد مابعدالطبیعی نسبت به انسان را به رویکردی علمی - تجربی تقلیل داد (همان: 33). بدین ترتیب می‌توان گفت رویکرد عمل‌گرایانه و ابزارانگاران و توجه انحصارگرایانه به علوم تجربی از

ویژگی‌های دوران جدید است. با کمک علم جدید تنها نقشی که برای بشر باقی مانده بود فتح و سلطه بر طبیعت بود و این که طبیعت در خدمت نیازهای انسان به عنوان حیوانی که تا حدودی از عقل و تفکر استدلالی برخوردار است درآید (نصر، 1387 الف: 89).

7. عامل دیگری که در تبدیل انسان خلیفه الله به انسان متجدد موثر بود، هنر مدرن بود به گونه‌ای که انسان خود را که مخلوق خداوند بود با مصنوع دست خود یکسان می‌پنداشت و به جای الگوبرداری و اطاعت محض از خلقت خداوند به طبیعت‌گرایی روی آورد و درصدد بود در رقابت با خداوند دست به آفرینش زند (نصر، 1385 ب: 501-500).

عواملی که به اختصار بیان شد، در انتقال مفهوم انسان سنتی به مفهوم انسان متجدد موثر بوده‌اند. در حال حاضر گرایش غالب در غرب همچنان انسان‌گرایی است. یعنی برغم تفاوتی که بین مکاتب فکری پس از دوران رنسانس وجود داشت، مفهوم انسان به عنوان موجودی که جایگزین خدا بر روی زمین است؛ قدرت تصرف بر طبیعت را به طور نامحدود دارد؛ تقدیر خود و جامعه را در دست داشت؛ در همه این مکاتب مشترک است. (نصر، 1386: 235) به همین دلیل نصر با رویگردانی از این مکاتب به احیای سنت به طور اعم و انسان‌شناسی سنتی به طور اخص می‌پردازد. از

دیدگاه او حتی فلسفه فیلسوفانی چون هایدگر نمی‌تواند درمانی برای دردهای انسان امروزی باشد و شرقیانی که فلسفه او را همچون اکسیری نجات بخش می‌پندارند. در واقع آنچه خود دارند از بیگانه طلب می‌کنند و تنها درمان بازگشت به سنت اصیل است.

ویژگی‌های انسان نوین در دوران تجدد

همان‌طور که بیان شد انسان‌شناسی در دوران رنسانس از مفهوم سنتی خود به مفهومی نوین گذر کرد. انسانی که در دوران رنسانس متولد شد به طور بنیادین با انسان سنتی متفاوت بود. این ویژگی‌های اساسی و بنیادین را چنین می‌توان برشمرد:

1. خاستگاه انسان از آسمان به زمین انتقال یافت. یعنی انسانی که در قرون وسطی واسطه آسمان و زمین بود و با عالم فرشتگان در ارتباط بود به موجودی کاملاً زمینی بدل شد و از مبدأ الهی خود به طور کامل استقلال یافت. به این ترتیب انسان بر حسب فردیت، عقل، حواس و جسمانیت خود تعریف شد. ملاک انسانیت انسان همچون قرون وسطی دیگر ایمان به خداوند و جهان آخرت لحاظ نمی‌شد و ایمان امری مجزا از انسانیت محسوب می‌شد.

2. برخلاف دیدگاه سنتی که حیات و روح را در همه موجودات ساری می‌دانست در دیدگاه جدید انسان به عنوان تنها موجودی که

دارای نفس ناطقه در زمین است به شمار آمد. مطابق دیدگاه دکارتی تنها انسان است که مرکب از دو جوهر جسم و روح است و سایر موجودات فاقد جوهر روح هستند (همان: 220-221).

3. توجه انسان از آخرت به دنیا معطوف شد. انسان اروپایی دوران رنسانس ماهیت دوگانه انسان قرون وسطی را که نیمی فرشته و نیمی بشر بود از دست داد و کاملاً بشری شد اما بشری که یک مخلوق پایبند به زمین بود. در این مرحله انسان غربی به جای آزادی از قیود مادی به دنبال آزادی دنیوی و مادی بود. بر همین اساس اهتمام اصلی خود را معطوف به سلطه بر زمین و بازکردن افق‌هایی در جغرافیا و تاریخ طبیعی نمود (نصر، 1387 الف: 77؛ نصر، 1385 ج: 195).

4. با کنار گذاشته شدن مرجعیت کلیسا قوه استدلال عقلانی به عنوان منبع جدیدی برای یقین در نظر گرفته شد و در پی آن عقل شهودی به کنار نهاده شد. دکارت با اکتفا به فلسفه خود بر «من می‌اندیشم» بنای یقین را بر فاعل شناسا گذاشت و این امر به فردگرایی انجامید. زیرا خود فرد برای ساختن بنای معرفت کفایت می‌کرد و تنها لازم بود درون ذهن خود از مفاهیم واضح و متمایز فطری بهره بگیرد و از آن طریق بعد از اثبات نفس به اثبات خدا و در نهایت اثبات جسم بپردازد. به این ترتیب

فردگرایی و استدلال‌گرایی دو ویژگی مهم از انسان دوران متجدد محسوب می‌شد (نصر، 1386: 221).

5. برخلاف انسان سنتی که رو به سوی مبدأ یا مرکزی الهی داشت و از سرمدیت برخوردار بود انسان‌گرایی نوین زمانندی تاریخی را جایگزین این سرمدیت کرد. به این ترتیب پیشرفت نامحدود و تکامل مادی برای انسان نوین اهمیت اساسی یافت (همان: 226).

6. در رنسانس تصویری نوین از آزادی پدید آمد که می‌توان آن را ویژگی اساسی انسان‌گرایی رنسانس دانست. آزادی در قرون وسطی به معنای آزادی از بندهای مادی و خواسته‌های نفسانی بود. اما در رنسانس کسی انسان آزاد محسوب می‌شد که خود را از عالم ایمان مسیحی برهاند. ایمان مسیحی فرد را ملزم به تعبد دینی در برابر کلیسا می‌کرد و آزادی از این ایمان، آزادی از تعبد دینی را به همراه خود داشت (همان: 227-226).

7. ویژگی دیگر انسان رنسانس طغیان او در برابر خداوند بود به گونه‌ای که گویی خود را جایگزین خداوند بر روی زمین می‌دانست. مظهر این طغیان و عصیان در برابر خداوند هنر این دوران است. فی‌المثل می‌توان به میکل آنژ پیکرتراش و نقاش این دوران اشاره کرد که در معبد سیدستین انسان را به گونه‌ای تصویر می‌کند که گویی معادل خداست. انسان نوین با عصیان در برابر خداوند در صدد تسلط بر

طبیعت و حتی تسلط بر سایر انسان‌ها بود (همان: 232-233). او دیگر پایبند به سلسله مراتب هستی نبود و نه تنها سلطه بر طبیعت را حق خود می‌دانست، بلکه تسلط بر سایر انسان‌های دیگر را نیز از جمله حقوق خود می‌دانست. چرا که معرفت انسان نوین اصولاً ماهیتی دنیوی و سکولار داشت که مبتنی بر تسلط بر طبیعت بود و هیچ قانونی را که برای او حد و مرزی تعیین کند نمی‌شناخت (همان: 237-238).

انسان‌شناسی سنتی در تقابل با انسان‌شناسی متجدد

پیش از ورود به این بحث لازم است ابتدا توضیحی اجمالی از سنت داشته باشیم. نصر در آثار متعدد خود معنای اصطلاح «سنت» را بیان کرده است. به بیان وی سنت برخلاف آنچه از ظاهر این واژه استنباط می‌شود انتقال آداب و رسوم جاری از اسلاف به اخلاف نیست، بلکه شامل مجموعه اصولی می‌شود که تجلی خاصی از عالم الوهیت است. این اصول در شرایط زمانی و مکانی خاص برای افراد بشر اطلاق دارد. بدین ترتیب هر سنتی لزوماً قدسی است و علاوه بر ثبات دارای استمرار است (نصر، 1385 الف: 116).

انسان‌شناسی سنتی در همه گونه‌های آن در تقابل با انسان‌شناسی نوین است. مهم‌ترین ویژگی مشترک در دیدگاه‌های سنتی در خصوص انسان این است که انسان در عالمی خدامحور می‌زید در حالی که مهم‌ترین

مؤلفه انسان‌گرایی نوین، محوریت انسان است. در سنت‌های مختلف انسان در عالمی با یک مرکز مطلق و تحت سیطره الهی زندگی می‌کند. به همین دلیل حتی انسان - جهان محوری در انسان‌شناسی کنفوسیوسی نیز گونه‌ای خدا محوری محسوب می‌شود. در مقابل انسان و عالم در دیدگاه انسان‌شناسی مدرن فاقد مرکز است. زیرا سرشت این انسان ناپایدارتر از آن است که بتواند نقش مرکز را ایفا کند مگر این که انسان را به لحاظ سرشت خداگونه‌اش لحاظ کنیم که در این صورت به لحاظ ماهیت متفاوت از انسان مدرن است و بازگشت به دیدگاه سنتی در خصوص انسان است (نصر، 1386: 237-236).

از دیگر ویژگی‌های اساسی انسان سنتی می‌توان این امور را برشمرد: انسان سنتی مظهر الوهیت و لذا الگوی جهان است؛ هم نمونه اتم و اکمل خلقت است و هم هدف و کمال آن؛ او خدا و جهان را در صورت خویش نمی‌بیند بلکه در می‌یابد که واقعیت باطنی خودش مظهر و مجرای لوگوس یا صفات الهی است؛ او کلامه الله است و جهان به واسطه طبیعت باطنی او خلق شده است (نصر، 1385 ب: 334-335).

نصر به عنوان نمونه‌ای از انسان‌شناسی‌های سنتی از انسان‌گرایی اسلامی و انسان‌گرایی کنفوسیوس سخن به میان می‌آورد. در خصوص انسان‌گرایی اسلامی

در ادامه سخن خواهیم گفت ولی در مورد انسان‌گرایی کنفسیوسی لازم است به صورتی گذرا نکاتی بیان شود.

آیین کنفسیوسی به زندگی دنیوی انسان اهمیت می‌دهد اما از آنجا که حق قیمومیت بر انسان را از آن آسمان می‌داند، در جرگه انسان‌شناسی‌های سنتی قرار می‌گیرد. در این آیین انسان کامل، انسان خائف از آسمان است و به ماهیت اخلاقی خود پایبند است. خودسازی در این آیین مستلزم «خود» به معنای انسانی بریده از آسمان نیست بد که از حیث سرشت با آسمان متحد و مرتبط است و تنها در صورتی بشر می‌تواند به تهذیب نفس بپردازد که با آسمان و زمین هردو پیوند داشته باشد. یکی از تفاوت‌های انسان‌گرایی کنفسیوسی با انسان‌گرایی متجدد این است که در آیین کنفسیوس انسان ظرف مقدسی است که دارای کرامت و قداست است. برخلاف انسان‌گرایی نوین که مبتنی بر فردگرایی است نمی‌توان او را یک فرد یا صرفاً عضوی از یک نظام اجتماعی تعریف کرد (نصر، دین و نظم طبیعت. 1386: 241-238).

در انسان‌شناسی اسلامی تعبیری که دکتر نصر به کار می‌برد «انسان خلیفه الله» است که در برابر «انسان عاصی» قرار می‌گیرد (نصر، 1385ب: 325). انسان خلیفه الله در حقیقت انسانی است که می‌تواند همه

ظرفیت‌های وجودی که خداوند در او از ازل به ودیعت نهاده را به فعلیت و کمال برساند. پیامبران و اولیای الهی نمونه‌ای از انسان‌های کامل‌اند. انسان کامل به دلیل به ظهور رساندن همه استعدادهای بشری می‌تواند به عنوان الگویی برای حیات معنوی و معرفت باطنی سایر انسان‌ها باشد. بر این اساس انسان زمینی از طریق انسان کامل می‌تواند به وحی، سنت و امر قدسی دست یابد (همان: 335-336).

از دیدگاه اسلام انسان هم دارای عقل است و هم دارای اراده و قرآن بیشتر انسان را به عنوان موجودی عاقل مورد خطاب قرار می‌دهد. همچنین انسان دارای فطرتی خداجو و پاک است و برخلاف سنت مسیحی اراده با گناه نخستین مسخ نشده است. تصدیق توحید در فطرت انسان نهاده شده است. اسلام گناه نخستین را نمی‌پذیرد اما هبوط بشر باور دارد. به دلیل همین هبوط اراده انسان تابع هواهای نفسانی شده، لذا انسان برای رسیدن به رستگاری لازم است اراده خود را طبق مشیت الهی قرار دهد و این امر از طریق اطاعت از احکام شریعت میسر است (نصر، 1387 الف: 56-57).

وی سنت اسلامی را از آن جهت که اسلام دین خاتم است در میان سنت‌های دیگر ممتاز می‌داند. لذا بیان ویژگی‌های انسان

در سنت اسلامی در آثار او برجسته تر است. آنچه در پی می آید بیان ویژگی های انسان در سنت اسلامی است.

ویژگی های انسان در سنت اسلامی

1- انسان به عنوان خلیفه الله (قیم بر روی زمین)

نخستین و کلیدی ترین ویژگی انسان سنتی مفهوم انسان به عنوان خلیفه خداست (نصر، 1385ب: 325). در اسلام انسان جانشین خدا بر روی زمین و خلیفه الله است و به همین دلیل بر مخلوقات دیگر نوعی قیمومیت دارد (نصر، 1386: 237). با استناد به قرآن کریم: «از روح خویش بر او (انسان) دمیدم» و حدیث پیامبر (ص): «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید،» می توان به ویژگی خداگونگی و قداست ذات انسان پی برد. این سرشت خداگونه انسان با قوای عقل، احساس و اراده آشکار می شود (نصر، 1382: 18؛ 1385ب: 351-352).

انسان خلیفه الله، انسانی است که از بهشت به زمین خاکی هبوط کرده و تنها با تعالی می تواند دوباره به سمت مبدأ الهی خود ارتقا یابد و پیوند خود را با عالم الهی برقرار سازد. او هر چند در زمین زندگی می کند اما در بین سایر مخلوقات از جایگاه ممتازی برخوردار است؛ زیرا علاوه بر این که خود می تواند با آسمان پیوند یابد و به قدسیت دست یابد به دلیل این که ساکن زمین است وجود او واسطه ای بین

زمین و آسمان می‌شود و در نتیجه واسطه لطف و رحمت الهی نسبت به سایر موجودات عالم و تجلی بخش و حدت مطلق الهی که مبداء زمین و آسمان است می‌شود (همان: 361؛ 1382: 27).

وظیفه خلیفه الهی انسان از ذات او جدایی ناپذیر است و بر همین اساس سعادت انسان در آن است که زیست خود را بر طبق این سرشت تنظیم کند (نصر، 1385ب: 338-337) برخلاف انسان عصیانگر در برابر خدا که به تعبیر نیچه «مرگ خدا» را اعلام می‌کند و در واقع فرا رسیدن مرگ خود را اعلام کرده است؛ انسان خلیفه الله به دلیل وابستگی به حیات خداوند موجودی زنده و جاویدان است (همان: 360).

این خلافت ناشی از سه ویژگی برجسته در انسان است که آن‌ها به نوبه خود از سه صفت الهی ناشی شده‌اند: قوه عاقله که تجلی علم الهی است و انسان از طریق آن حق و باطل را تمیز می‌دهد و به سوی توحید می‌رود؛ اراده که ظهور صفت اراده الهی است و انسان به واسطه آن آزادانه میان حق و باطل یکی را برمی‌گزیند و کلام که می‌تواند پیوند میان خدا و بشر را به بیان آورد. اثبات ویژگی خلیفه الهی برای انسان به معنای نفی و جوه دیگر شخصیت او از جمله نسیان نیست. بلکه تأکید بر این امر است که انسان برغم داشتن ویژگی‌هایی از جمله فراموشی،

متابعت از هوی و هوس و... می‌تواند مظهر تجلی اسماء و صفات خدا نیز باشد (نصر، 1382: 17-18). مهم‌تر این که انسان تنها موجودی است که می‌تواند به عنوان بخشی از وجود، وجود مطلق و خدا را انکار کند. انسان عاصی در مقایسه با انسان کامل از مرکز دایره هستی به اطراف آن پرتاب شده و اسیر نیروهای مرکز‌گریزی است که او را به خود می‌خوانند. اما با این همه همچنان ظرفیت خلافت الهی را دارد و می‌تواند به اصل خویش بازگردد (نصر، 1385ب: 337؛ 1382: 30).

از سویی دیگر انسان هر چند خلیفه خدا بر روی زمین است اما این به معنای انسان‌وارانگاری خداوند نیست چرا که انسان بنده و آفریده خداوند است و توجه به همین ویژگی است که مانع از عصیان او در برابر خداوند می‌شود. انسان در مقام عبد خداوند باید مطیع مشیت الهی باشد اما در مقام خلیفه‌الهی پل میان ملک و ملکوت و واسطه‌ای است که مشیت خداوند از طریق آن در این جهان تحقق می‌یابد (نصر، 1387ب: 56).

2- انسان مسئول نزد خداوند

دومین ویژگی انسان که به نوعی لازمه خلافت الهی او است، مسئول بودن نزد خداوند است (نصر، 1385ب: 342-341). قرآن

کریم به پیمانی که پیش از خلقت انسان و به گونه‌ای فطری در تصدیق پروردگاری خداوند از او گرفته شده است اشاره فرموده است: «واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم علي انفسهم الست بربكم قالوا بلي شهدنا...» (اعراف/172-173). انسان با قبول «امانت ایمان» خداگونه می‌شود و باید به مسئولیت و تعهد خود پایبند باشد و به همین دلیل اشرف مخلوقات محسوب می‌شود و می‌تواند مقامی فراتر از فرشتگان بیابد گو این که در عین حال می‌تواند خدا را انکار کرده و خود را جایگزین او کند و به بدترین مراحل سقوط کند. انسان به دلیل مختار بودن و آزادی‌گریزناپذیر در برابر خداوند و حتی سایر مخلوقات مسئول است. در اسلام آزادی بدون مسئولیت وجود ندارد و اگر انسان تکالیف خود را در برابر خداوند نپذیرد هیچ‌گونه حقوق ذاتی ندارد. زیرا تنها پس از این که به فضل و عنایت خداوند انسان موجود می‌شود دارای حقوق می‌شود. به این ترتیب حقوق انسان در اسلام در شریعت مشخص شده است اما این حقوق بر مسئولیت و قبول تکلیف استوار است (نصر، 1382: 29؛ 1387: 60).

لازمه عمل به این مسئولیت که در لسان شرع «تکلیف» نامیده می‌شود این است که انسان نخست به لحاظ نظری با حقیقت

مطلق آشنا شود سپس بر مبنای اراده الهی که در شریعت او متجلی است عمل کند. بر اساس این دیدگاه تنها خداوند است که به طور حقیقی و کامل برخوردار از حق است و تنها امر اوست که مطاع است و حقوق انسان تنها در محدوده‌ای می‌تواند باشد که خداوند برای او تعیین کرده است (نصر، 1382: 31).

احساس مسئولیت در برابر خداوند نسبت مستقیمی با ویژگی خوف دارد. یکی از تفاوت‌های انسان سنتی با انسان عاصی در داشتن ویژگی خوف از خداوند است همچنان که بر اساس فرمایش پیامبر (ص) خوف از خدا سرآغاز حکمت است. به این ترتیب خوف از خدا و نوعی آخرت‌شناسی که با داوری خداوند در مورد عمل انسان بر روی زمین مرتبط است نیز اهمیت می‌یابد. در عرفان اسلامی خوف، عشق و علم همراه با هم هستند. شریعت انسان را ابتدا آماده می‌کند تا به عدالت و جلال خداوند آگاه شود و این آگاهی خوف و خشیتی سازنده را در آدمی پدید می‌آورد به گونه‌ای که هر چیز بیگانه با سرشت اولیه انسان را محو می‌کند (نصر، 1385 الف: 134-133).

3- سه جزئی بودن ذات انسان

انسان‌شناسی سنتی قائل به سه‌جزئی بودن سرشت بشری است. این سه جزء عبارت است از روح، نفس و بدن. سه‌جزئی بودن ذات انسان با ثنویت دکارتی مردود اعلام شد و پس از آن این نظریه دیگر نتوانست به

طور رسمی در فلسفه‌های غربی حضور داشته باشد. در حالی که در نگاه اسلامی انسان خلیفه الله و برخوردار از وجه الوهی است و وجودش دارای مراتب و بطون است. او نه سوژه محض و نه ابژه محض است، بلکه فراتر از همه این دوگانگی‌هاست. بدن انسان بر خلاف نظریه دکارت چیزی مغایر و متضاد با نفس و روح نیست بلکه افزون بر بدن مادی که بیرونی‌ترین و ظاهری‌ترین پوشش انسان است انسان متناسب با عوالم مختلفی که از طریق آن به سیر می‌پردازد دارای ابدان لطیف و روحانی نیز هست. به عنوان نمونه نفس انسان در عالم مثال به عنوان بدن او عمل می‌کند (نصر، 1385: 338 و 343-344).

بدن انسان به این معنای عام دارای سه جزء اصلی است: سر، بدن، دل. دل مرکز نامرئی بدن لطیف و بدن مادی است، نیز محل استقرار قوه عاقله است و جذب زمینی انسان را به مراتب وجودی بالاتر پیوند می‌دهد. در دل معرفت و وجود با هم تلاقی می‌کنند و متحد می‌شوند. سر و بدن همانند بازتاب‌های دل اند: سر که فعالیتش ذهنی است جلوه‌ای است از عقل دل و بدن هم ظهور وجود آن است. با این حال هم ذهن از وجود بهره‌مند است و هم بدن از عقل. البته انسان با عصیان در برابر خداوند این طبیعت خداگونه خود را فراموش می‌کند و از این ویژگی‌ها تهی می‌شود (همان: 347).

5- انسان مرتبط با خداوند و عالم ملکوت

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان سنتی ارتباط وی با امر قدسی و عالم ملکوت است. هر چند ملکوتی بودن انسان منحصر به داشتن قوه خیال و تخیل خلاق نیست اما قوه خیال در انسان که متعلق به عالم خیال متصل و ملکوت است این ارتباط را امکان پذیر می‌سازد. انسانی که مرتبط با عالم ملکوت است از کمال خویش به عنوان واسطه زمین و آسمان آگاه است (همان: 337-338؛ 349-350). این رابطه در هر دین و سنتی اهمیت دارد و هر دین بر جنبه خاصی از این رابطه تأکید می‌کند. چرا که انسان در قلمرو اصیل هستی ریشه دارد (همان: 339). در سنت اسلامی خداوند از حیث واقعیت مطلقش و انسان به لحاظ ذات و سرشت خداگونه‌اش در نظر گرفته می‌شود (نصر، 1382: 15-16). در این نگاه وجود خدا مطلق است و انسان در نسبت با خداوند معنا پیدا می‌کند. اسلام تحقق این رابطه را بر عقل، اراده و گفتار که تجلی سه صفت الهی است و در نتیجه بر تعادل و یقین مبتنی می‌سازد. برخلاف مسیحیت که ذات الهی از انسان محجوب است، در اسلام انسان است که از خدا محجوب است. عقل قوه‌ای الهی برای شناخت خداست و طریق، این معرفت است (همان: 15-16، 23، 48).

اصطلاح دیگری که در اینجا به کار می‌رود اصطلاح «ارض ملکوت» است که قرینه همان بدن مثالی است که پیشتر ذکر شد. انسان برطبق این دیدگاه متولد ارض ملکوت است و نه ارض زمینی. این زمین در برگیرنده زمین بهشتی و آسمانی است. برخلاف انسان عاصی که خود را متولد این زمین خاکی می‌داند و گذشته‌ای جز گذشته عالم طبیعت برای خود نمی‌شناسد (نصر، 1385ب: 345).

6- ثابت بودن انسان و نیازهای او

در این تفکر ذات و ماهیت انسان در دوره‌های مختلف خلقت برغم تفاوتی که به لحاظ نژاد، طبقات اجتماعی و ... دارد، دارای ثبات است (همان: 353-354). از ثبات ذات انسان ثبات برخی از نیازهای او را می‌توان نتیجه گرفت. نیازهایی که به ذات انسان مرتبط است از نیازهایی که متناسب با شرایط زمانی خاص برای او پدید می‌آید متمایز است. نیازهای سنخ اول ثابت و نیازهای سنخ دوم متغیر است (نصر، 1385الف: 118، 121). مصادیقی از نیازهای ثابت انسان که در ذیل می‌آیند عبارتند از:

الف: نیاز انسان به یقین

نیاز انسان به یقین امری ثابت است. البته نیاز به یقین تنها در عالم فلسفه

و تفکر یا دین خلاصه نمی شود بلکه شامل هرگونه معرفتی می شود. انسان از آغاز طالب معرفتی یقینی بوده است. متدینان مرجع یقین خود را از وحی اخذ می کرده اند اما با رنسانس و متزلزل شدن پایه های ایمان، انسان در طلب منابع دیگری رفت. این نیاز برای انسان مدرن همان قدر حیاتی است که برای انسان های پیشین این گونه بوده است. لادریگری، شکاکیت و حتی پوچگرایی در بین انسان های رخ می نماید که یقین خود را از دست داده باشند و مذکر مرجعیت معرفت قدسی باشند (همان: 118).

ب: نیاز انسان به عالم والا

یکی از ویژگی های انسان سنتی نیازمندی به عالم والا است. نیازمندی انسان به عالم والا و ملکوت را از این حیث می توان توجیه کرد که انسان در ذات خود نشانی از الوهیت و عالم والا دارد لذا تا به آن پیوسته نشود در وجود خود خلأئی را احساس می کند که زندگی دنیایی به هیچ وجه قادر به پر کردن آن نیست. آنچه می تواند این نیاز را برآورده کند عرفان است که بدون اسلام نمی توان به آن به طور کامل دست یافت. اسلام آخرین سنت قدسی در تاریخ است و عرفان اسلامی پرجاذبه ترین بخش اسلام است. این نیاز دقیقاً همان

ویژگی است که انسان متجدد و عاصی از آن بی‌بهره است انسان مدرن برای حل مشکلات خود چاره‌ای ندارد جز آن که یا به عرفان اسلامی و یا به سنت‌های شرقی دیگر رجوع کند (همان: 113-114، 117).

ج: نیاز انسان به وحی و شریعت الهی

انسان طبق نظر بسیاری از سنت‌ها از جمله سنت اسلام بر فطرت و عقل مبتنی است و نه بر اراده‌ای که پس از هبوط بر روی زمین به انحراف گراییده، با وجود این نمی‌تواند بدون کمک وحی طریق نجات را بیابد. مهم‌ترین دلیل نیاز انسان به وحی وجود موانعی بر سر راه عقل است که مانع عملکرد صحیح آن می‌شود. انسان بر صورت خدا آفریده شده اما همیشه در حال فراموش کردن این قوه و قابلیت است و نیاز به تذکر و بیداری دارد و به همین دلیل به وحی نیازمند است. خداوند در قرآن کریم یکی از اهداف نزول کتاب آسمانی را ذکر برای عالمین می‌داند. این یک تعلیم قرآنی است که انسان موجودی فراموشکار و اهل نسیان است و ارسال انبیاء نیز برای یادآوری فطرت خداجوی آن‌ها بوده است. در واقع پیامبران امری را که در انسان‌ها وجود دارد بیدار می‌کنند. از آنجا که نسیان نیز همچون الوهیت در ذات انسان سرشته شده است هیچ گاه از او جدایی‌پذیر نیست، لذا انسان همیشه و در همه حال

احتیاج به وحی و شریعت الهی دارد. نیاز انسان به دین بدون قید و شرط است به گونه‌ای که انسان بدون دین حتی انسانیت خود را از دست می‌دهد و زندگیش بی‌معنا می‌شود (نصر، 1382: 15، 24-25، 28)

انسان و توحید در نظر و عمل

انسان خلیفه الله هر چه را در عالم وجود است جلوه‌ای از حق تعالی می‌بیند و توحید برای او همه جا حضور دارد خواه در عرصه نظر و خواه در عرصه عمل. همه اعمال مسلمان رنگ توحیدی دارد و نیت او در همه اعمال، قرب بیشتر به خداوند است. به این ترتیب انسان علاوه بر شناخت عرفانی به لحاظ عملی نیز از طریق تهذیب نفس و انجام اعمال شریعت معنویت را در خود تحقق می‌دهد و شهود عرفانی و عمل صحیح مکمل یکدیگر می‌شوند، به این ترتیب در این انسان‌شناسی به دلیل حضور آموزه توحید ایجاد وحدت در روان آدمی امکان‌پذیر می‌گردد (نصر، 1385 الف: 129-128، 136-137، 157، 162، 167).

رابطه انسان با انسان‌های دیگر

همان گونه که پیش‌تر، بحث از انسان‌شناسی سنتی در تقابل با انسان‌شناسی متجدد به میان آمد، در سنت اسلامی همه انسان‌ها به یکسان دارای فطرتی خداجو هستند و قابلیت خلیفه

الهی را دارا هستند. و تنها برتری به این است که چه کسی این قابلیت را بیشتر به ظهور می‌رساند و به تعبیر قرآن تقوای بیشتری پیشه می‌کند. بدین ترتیب این انسان خود را برتر از انسان‌های دیگر نمی‌داند. اما انسان عاصی که دارای معیارهای الهی نیست ممکن است به دلایل مختلف خود را برتر از هم‌نوعان خود بداند یا قصد سلطه و استثمار آنان را داشته باشد. یا بر عکس ممکن است خود را فروتر از انسان‌های دیگر بداند و لذا سلطه انسان‌های فراتر را بپذیرد. ولی انسان خلیفه الله خود و سایر انسان‌ها را تنها عبد و بنده خداوند می‌داند و لذا هرگز یوغ بندگی انسانی دیگر را به گردن نمی‌اندازد و از طرفی ادعای الوهیت نمی‌کند و انسان‌های دیگر را به بندگی نمی‌گیرد (نصر، 1386: 241-236).

رابطه انسان با طبیعت

همان‌گونه که پیش از این گفته شد انسان به جهت ویژگی خلافت الهی در برابر خداوند مسئول است. طبیعت همچون امانتی از جانب خداوند در اختیار انسان نهاده شده لذا وی در برابر طبیعت مسئول است. طبیعت برای انسان سنتی تجلی آیتی از آیات الهی است. براین اساس هر چند مجاز به بهره‌وری از آن است اما در عین حال باید به خوبی در حفظ آن کوشا باشد. به

خلاف آن انسان عاصی خود را اصل این جهان می‌داند و هرگونه تصرفی را برای خود مجاز می‌داند. در دیدگاه انسان سنتی همه عالم از جمله طبیعت در حال تسبیح خداوند هستند و حیات در همه اجزاء و ذرات هستی از جمله طبیعت جاری و ساری است اما از دیدگاه انسان عاصی برگرفته از تفکر ثنوی، در طبیعت تنها با امتدادی بدون شعور سر و کار داریم. لذا این امتداد چون حیات ندارد، حقی هم ندارد. بدیهی است نوع رابطه ای که با یک موجود باشعور و حیّ برقرار می‌شود با نوع رابطه ای که با یک جسم صرف برقرار می‌شود کاملاً متفاوت خواهد بود (نصر، 1385 ب: 241-236، 361-360). بدین سان هر چند انسان قدرت دارد بر همه موجودات تسلط یابد اما به دلیل شعور و آگاهی، مسئولیت نیز دارد که از همه موجودات مراقبت کند. مسئولیت او از همه موجودات دیگر عظیم‌تر است.

پیامدهای سوء انسان‌شناسی نوین

انسان‌گرایی از آن جهت که انسان زمینی را مرکز همه موجودات جهان می‌داند و به دنیوی کردن انسان و در نهایت به مرتبه دون انسان می‌انجامد آثار زیانباری به همراه داشته است (نصر، 1386 ب: 237-234) در اینجا به پاره‌ای از این پیامدهای ناگوار که حدود پنج قرن بر تمامی جوانب تفکر غربی سیطره یافت و تا امروز هم

تداوم دارد اشاره می‌شود.

1. قداست‌زدایی از معرفت

قداست‌زدایی از معرفت از یک سو از جمله علل پیدایش انسان‌گرایی نوین بود ولی از سوی دیگر تداوم آن از پیامدهای ناگوار این نوع نگرش محسوب می‌شود. ابتدا علوم طبیعی بود که به این آفت گرفتار آمد و این فرایند در نهایت به الهیات نیز سرایت کرد. تجدد بر مبنای کاملاً انسان‌محورانه مبتنی است و حتی علم متجدد نیز چنین ماهیتی دارد. لذا انسان مدرن که خود را از مبداء الهی مستقل می‌داند طبیعی است در معرفت نیز خود را نیازمند به عقل قدسی و شهودی اهدا شده از جانب او نمی‌داند و عقل جزئی‌نگر و استدلالی خود را کافی می‌داند. البته نسبت دادن عقل استدلالی به انسان مسامحه‌آمیز است زیرا از دیدگاه مابعدالطبیعه‌دانان عقل استدلالی است و اصولاً وجود انسان به طور کامل از جانب خداوند است و انسان هرگز هیچ استقلالی در ذات، صفات و یا افعال ندارد. اما انسان عاصی به اشتباه خود را مستقل می‌پندارد و معرفتی را که از طریق عقل استدلالی و تجربه‌بدان دست می‌یابد معرفتی مستقل و بی‌نیاز از وحی و عالم

الوهیت می‌داند.¹ (همان: 134-237)

2. ظهور معنویت‌های کاذب معطوف به ناخرسندی ذاتی انسان از خودش

ثنویت دکارتی و واکنشی که جهان غرب به این ثنویت نشان داد در بروز انحرافات از جمله روی آوردن به عالم نفس موثر بوده است. در دوره معاصر گرایش‌هایی پدید آمد که با عصیان در برابر ماده باوری ثنویت دکارتی بر بعد غیر مادی یعنی نفس‌باوری و پدیده‌های نفسانی تاکید و آن را جایگزین امور معنوی و دینی نمود. در حالی که در سنت اسلامی مرحله نفس انسان لزوماً جایگاه مقدسی ندارد زیرا انسان حتی در این مرحله نیز می‌تواند در برابر خداوند عصیان کند. در نظریه سه‌جزئی بودن ذات انسان که پیش از این بیان گردید جزء نفسانی واسطه بین جزء جسمانی و جزء روحانی انسان است. در این عالم میانه است که فرشتگان و یا شیاطین ظاهر می‌شوند. البته به خاطر وجود نیروهای شیطانی، امکان خطای انسان در این مرحله وجود

1) مبحث معرفت از جمله مهم‌ترین مباحثی است که دکتر نصر در پاره ای آثار مهم خود بدان می‌پردازد و در مقاله‌ای به طور مستقل و مبسوط مطرح خواهد شد لذا در اینجا تنها به همین اشاره اکتفا می‌شود.

دارد اما از طرف دیگر به دلیل وجود فرشتگان در این عالم میانی، انسان می‌تواند به سمت مرکز الهی تعالی یابد. بدین ترتیب نمی‌توان همه مجردات را با امور قدسی و روحانی یکسان دانست.

بر طبق دیدگاه انسان‌شناسی اسلامی انسان طالب ذات نامتناهی است و هیچ یک از امور مادی و متناهی قادر به ارضاء این میل او نیست. مقام رضا حالت معنوی والایی است که تنها با وصول به خداوند حاصل می‌شود. انسان مدرن که با قطع رابطه با عالم الوهیت و مستقل انگاشتن خود نمی‌تواند به وصال نامتناهی دست یابد خلاء خود را با عالم نفس پر می‌کند. این گرایش در کنار گرایشی که امور مادی را با امور روحانی یکی می‌گیرد خطر ناک‌ترین اشتباه را در حیات دینی انسان متجدد به وجود آورده است. از دیدگاه سنت دینی اگر فردی از دنیای دینی بریده باشد، نمی‌تواند به عالم روحانی و معنوی رهنمون شود بلکه عالم معنوی‌ای که او در پی آن است چیزی جز عالم نفس سرکش نیست (نصر، 1385 الف: 127-123).

به این ترتیب اگر مطابق با ثنویت دکارتی همه مجردات یکسان انگاشته شوند و به تفاوت ماهوی نفس و روح توجه نشود نمی‌توان نیازهای معنوی انسان معاصر را پاسخگو بود. زیرا امر قدسی از روح کلی

صادر می شود و نه از . نیز تنها امر قدسی است به انسان این امکان را می دهد که فطرت خداگونه اولیه (فطرت قرآنی) خود را یاد آور شود و باز تنها امر قدسی صادر از روح کلی و نفس است که می تواند سرچشمه اخلاق، زیبایی شناسی به معنای سنتی کلمه، آموزه های مابعدالطبیعی و روش های متحقق شدن به حقایق باشد. بر این اساس تنها سنت الهی است که می تواند امروزه بشر را از تهدید تعالیم نفسانی برهاند.¹

1) هر چند ظهور عرفان های کاذب یکی از پیامدهای منفی انسان شناسی نوین است اما نصر دلیل فرعی دیگری را نیز عنوان می کند. به باور وی هر چند غربی ها به دلیل نیازمندی به معنویت به سنت های شرقی روی آوردند اما رویکرد و روش درستی را در پیش نگرفتند. در سنت های شرقی آموزش های شفاهی استاد به شاگرد از جایگاه ممتازی برخوردار است و این برای سیر در عوالم معنوی کاملاً ضروری است. اما در رویکرد غربی به مطالعه آثار عرفانی شرقی اکتفا می شود. در حالی که فهم ذهنی یک متن قدسی با زیستن بر حسب یک سنت کاملاً متفاوت است. این زیستن در سنت است که انسان را به سرمنزل مقصود می رساند و نه دریافت مفهومی و ذهنی. بنابراین دلیل بروز پاره ای از انحرافات در نیل به مقامات معنوی در غرب آن است که در یک جامعه سنتی افراد پس از طی مراحل مختلف و آموزش های متعدد می توانستند وارد حوزه عرفان شوند در حالی که در حال حاضر تعالیم مابعدالطبیعی و عرفانی سنت های گوناگون براحتی برای هر غربی قابل دسترس است. در این میان چون در یک سنت زنده زندگی نمی کنند

3. جایگزینی تخیلات با عالم خیال

انسان به دلیل همان سرشت خداگونه‌ای که دارد الوهیت در وجودش ریشه دارد. لذا چون نسبت به ذات قدسی و سرمدی در حرمان به سر می‌برد احساس حسرت دارد و برای ارضای میل درونی وصال به ذات مقدس روش‌های مختلفی را برمی‌گزیند. انسان سنتی با بهره‌مندی از عالم خیال که مرتبه‌ای مهم و اساسی از مراتب وجود است با عالم قدسی مرتبط می‌شود و این نیاز به نحو مطلوب برطرف می‌گردد ولی انسان عاصی به دلیل آن که عالم خیال را به کناری نهاده است چاره‌ای جز پناه بردن به رمان‌های روان‌شناختی و تخیلاتی که هیچ پشتوانه وجودشناختی و حقیقی‌ای ندارد - و صرفاً مبتنی بر جعل و تحمیل است - برایش باقی نمی‌ماند (نصر، 1385 ج: 327-328).

4. تخریب محیط زیست

انسان عاصی که برآمده از انسان‌شناسی

→

طبیعی است که خطرات و انحرافات زیادی آنها را تهدید می‌کند که بروز عرفان‌های کاذب یکی از آنهاست (نصر، 1385 الف: 130-123) اما نتیجه یکی است و آن این که با سنت زنده و انسان‌شناسی سنتی می‌توان از بروز عرفان‌های نوظهور جلوگیری کرد.

نوین بود و خود را مرکز موجودات می‌پنداشت و عالم را به دایره‌ای بدون مرکز تنزل می‌داد پیا مدهای مخر بی در طبیعت به جای گذاشت. این انسان برخلاف انسان سنتی که حوزه اختیاراتش محدود و در قبال خداوند نیز مسئول بود؛ خود را جایگزین خدا کرد و برای طبیعت نیز هیچ حقی قائل نبود (نصر، 1386: 237). این امر براحتی قابل تصدیق است که مشکل محیط زیاده تخریب رابطه انسان با طبیعت است ولی کمتر فردی توجه می‌کند که این امر خود معلول از بین رفتن رابطه بین انسان و خداست (Nasr, 1976, p 21) بدین سان تخریب محیط زیست یکی از عواقب سوء زندگی انسان عاصی بر روی زمین است. لذا انسان برای حل این بحران چاره‌ای جز بازگشت به سرشت خداگونه خود ندارد (نصر، 1385 ب: 327). از طرف دیگر علم متجدد برخلاف علم طبیعی سنتی فاقد مبانی مابعدالطبیعی است و لذا بین انسان و طبیعت بیگانگی ایجاد کرده و باعث بحران محیط زیست شده است (نصر، 1385 الف: 170).

5. جایگزینی نظریه تکاملی داروین به جای نظریه تکوین در انسان‌شناسی سنتی

هر چند نظریه تکاملی داروین می‌توانست به عنوان یک نظریه زیست‌شناختی محض محل

بحث و بررسی باشد¹ ولی روند شکل‌گیری این نظریه و بسط آن در غرب سرنوشت آن را به گونه‌ای دیگر رقم زد. برخی از اندیشمندان قرن نوزدهم سعی کردند با پیوند دادن نظریه تکامل با مبانی انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه مدرن این نظریه را به عنوان یک جهان‌بینی فلسفی مطرح کنند که نتیجه آن تقابل با انسان‌شناسی سنتی و بطور خاص انسان‌شناسی دینی بود. نتیجه این شد که بسیاری از متفکران قرن نوزدهم تصور کردند که بین دیدگاه سنتی و دینی از سویی و نظریه تکاملی داروین از سوی دیگر باید یکی را انتخاب کنند و چون در جهان متجدد تغییر مهم‌تر و با اصالت‌تر از ثبات تلقی می‌شد نظریه داروین را پذیرفتند.

از دیدگاه انسان‌شناسی سنتی مثل اعلای انسان در انسان کامل و جامع قرار دارد که آینه اسماء و صفات الهی و الگوی خلقت نخستین است. اما علاوه بر واقعیت انسان به عنوان یک نوع، فرد انسان‌ها نیز در قلمرو اصیل هستی ریشه دارند. بنابراین هر انسانی طی فرایندی که او را از ذات الهی جدا می‌سازد پا به

1) صرف نظر از مناقشات و انتقادات فراوانی که از سوی دانشمندان نسبت به این نظریه وارد آمده است.

جهان می‌گذارد و سرانجام به سوی او باز می‌گردد. در این دیدگاه خلق یک باره انسان، به معنای نوعی حضور انسان در مقام ذات ربوبی، نیز سایر مراتب متکثر واقعیت فوق جسمانی وی قبل از ظهورش بر روی زمین است. این آموزه که مبتنی بر تنزل وی طی مراتب وجودی گوناگونش در مرتبه است، در حقیقت دیدگاهی در باره ظهور انسان به دست می‌دهد که نه غیر عقلانی است و نه ناسازگار با واقعیات علمی.

حقیقت انسان مطابق با دیدگاه سنتی در چند مرحله شکل گرفته است: ابتدا در مقام الوهیت و به همین دلیل انسان دارای یک جنبه غیرمخلوق است. سپس تولد یافتن در لوگوس که در حقیقت الگوی نخستین انسان که در سنت اسلامی انسان کامل نامیده می‌شود. در مرحله سوم انسان در مرتبه کیهانی و به تعبیر قرآن کریم بهشت، خلق می‌شود. در این مرحله انسان واجد بدنی نورانی می‌شود. مرحله بعد فرود به بهشت زمینی است و بدن او در این مرحله دارای ماهیتی اثیری و تباهی ناپذیر است. آخرین مرحله تنزل به جهان طبیعت است که در آن واجد بدنی فنا پذیر می‌شود.

به این ترتیب تعالیم سنتی با اذعان به وجود مخلوقات دیگری قبل از انسان بر

روی زمین، انسان را به عنوان خلیفه الله در مرتبه اصیل هستی مقدم بر آن موجودات می‌داند و ظهور او بر روی زمین را نتیجه نزول واقعیتی می‌داند که پس از طی عوالم بسیاری به منزله موجودی خداگونه به زمین رسیده است. در نتیجه برخلاف تصور انسان‌شناسی متجدد، حقیقت انسان از نسل میمون نیست و این گونه نیست که با طی مراحل تکاملی و در روی زمین مبدل به انسان شده باشد بلکه برعکس انسان از همان آغاز دارای مرتبه انسانیت و خلیفه الهی بوده است اما پس از ارتکاب خطای نخستین به زمین هبوط کرده است (نصر، 1385ب: 339-343؛ 1387ب: 58).

جایگزینی نظریه تکاملی داروین با نظریه تکوین در انسان‌شناسی سنتی سبب شد که طبیعت ثابت و الهی انسان مغفول واقع شود و نیازهای ثابت انسان نیز به نیازهای عارضی و ظاهری تنزل یا بد در حالی که تکامل در ذات انسان و تکمیل مراتب و جودی وی در طول زمان معنایی نمی‌تواند داشته باشد (نصر، 1385الف: 118 و 120).

نتیجه‌گیری

1. دکتر نصر در پژوهش خود از رویکرد مابعدالطبیعی با گرایش سنت‌گرای بهره‌می‌گیرد و بخوبی از عهده تبیین انسان‌شناسی

- از دیدگاه سنت بویژه سنت اسلامی برمی‌آید.
2. در تحلیل نصر تنها وجوه فلسفی و تا حدودی عرفانی شناخت انسان لحاظ شده است.
3. پاره‌ای از ویژگی‌هایی که نصر در انسان‌شناسی اسلامی برشمرده، استنباط شده از بیان قرآن در خصوص انسان است نظیر: انسان خلیفه خدا بر روی زمین و انسان مسئول نزد خداوند؛ اما پاره‌ای دیگر از ویژگی‌ها نظیر سه‌جزئی بودن ذات انسان برگرفته از آراء حکماست. در حقیقت وی به مهم‌ترین آموزه‌های دینی و قرآنی در خصوص شناخت انسان توجه می‌دهد. البته ویژگی‌هایی که وی در بیان انسان بدان توجه کرده است با توجه به دغدغه‌های او بوده است.
4. به نظر می‌رسد می‌توان برخی از بحران‌های انسان معاصر از جمله بحران معنویت و بحران محیط زیست را با عطف توجه به انسان‌شناسی سنتی حل نمود.
5. نکته‌ای که توجه بدان حائز اهمیت است آن است که در بین انسان‌شناسی‌های سنتی به لحاظ ارزشی هرچند نصر، انسان‌شناسی اسلامی را در مقامی بالاتر می‌نهد اما سایر انسان‌شناسی‌های سنتی را نیز بهره‌مند از حقیقت می‌داند.
6. مطابق نظر وی انسان‌شناسی سنتی با انسان‌شناسی متجدد، مانعه‌الجمع است. یعنی پذیرش یکی از این دو مستلزم نفي

دیگری است.

منابع

- دین پرست، منوچهر 1387. سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، تهران: انتشارات کویر.
- نصر. سید حسین 1387 الف. انسان و طبیعت، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
- نصر. سید حسین 1386. دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- نصر. سید حسین 1385 الف. اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر. سید حسین 1385 ب. معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر. سید حسین 1382. آرمانها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- نصر. سید حسین 1387 ب. جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- نصر. سید حسین 1385 ج. معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- Nasr, Seyyed Hossein 1976. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Allen & Unwin.
- Nasr, Seyyed Hossein 1970. *Science and Civilization in Islam*, Preface by Giorgio Santillana, New York: New American Library.