

لوازم انسان‌شناختی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

با نظر به انسان‌شناسی فلسفی جدید

حسین هوشنگی *

چکیده

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی فی‌نفسه در حوزه حکمت عملی جای می‌گیرد، اما این نظریه لوازم انسان‌شناختی جدی و مهمی دارد؛ جدی است، زیرا این لوازم کاربردی و پردامنه هستند؛ مهم است، زیرا در مقایسه با انسان‌شناسی کلاسیک سنت فلسفه اسلامی، افق‌های جدیدی را در حوزه انسان‌شناسی عملی گشوده است. ماحصل انسان‌شناختی نظریه اعتباریات را می‌توان در این قالب صورت‌بندی کرد که: انسان موجودی اعتبارساز است. اعتبار علاوه بر این که خود از سنخ فعالیت ذهنی است، اساساً در حیطه فعالیت و عمل انسانی قرار می‌گیرد و از نوع ادراکات عملی است؛ لذا انسان در پس و پشت این نظریه، از حیث فعالیت و عمل مدنظر است. این انسان‌شناسی عملی برآمده از نظریه اعتباریات، به جهات گوناگون، امروزین و قابل‌مقایسه با نظریات جدید است. از مهم‌ترین وجوه فارق این نوع انسان‌شناسی جدید با انسان‌شناسی کلاسیک می‌توان این موارد را برشمرد: پسین، تجربی و عملی بودن. مؤلفه‌های اصلی عملی بودن عبارت‌اند از: تقدم طبیعت بر بعد نفسانی در انسان و استخدام‌گر بودن انسان. همچنین در پرتو اعتباریات، اجتماعی بودن، فرهنگی

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.
(h.hooshangi@yahoo.com)

بودن و سوژه بودن انسان هم در تعریف انسان راه می‌یابند و این همه در انسان‌شناسی فلسفی جدید هم مدنظر بوده است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، نظریهٔ استخدام، انسان‌شناسی عملی، فرهنگ.

۱. بیان مسئله

انسان‌شناسی بسته به خاستگاهش انواعی می‌یابد (مورفی، ۱۳۸۱: ۱۱). اگر منشأ یک انسان‌شناسی عقل، تجربه، وحی و خیال باشد، به ترتیب شاهد انسان‌شناسی فلسفی، علمی، دینی (الهیاتی) و در نهایت اسطوره‌ای خواهیم بود. در این مقاله، فقط به انسان‌شناسی فلسفی می‌پردازیم و انسان‌شناسی دینی و اسطوره‌ای مد نظر نیست. ولی انسان‌شناسی علمی در دو شاخهٔ علوم طبیعی و زیستی از سویی، و علوم اجتماعی و انسانی از سوی دیگر، تا آن‌جا که در انسان‌شناسی فلسفی اثرگذارند، محل توجه خواهند بود. انسان‌شناسی‌های برآمده از علوم طبیعی یا علوم انسانی و اجتماعی ناگزیر جامعیت ندارند و محدود به وجهی از وجوه انسانیت خواهند بود، و این «بخشی»^۱ بودن لازمهٔ محدودیت‌های روش تجربی و علمی است (دیرکس، ۱۳۸۰: ۴-۵).

انسان‌شناسی فلسفی^۲ یا انسان‌شناسی بنیادین^۳ متناسب با ماهیت فلسفی و عقلی خود، به دنبال شناخت جامع، کلی، ماهوی و همه‌جانبه از انسان است. این انسان‌شناسی عقلی و فلسفی به لحاظ روشی و معرفت‌شناختی می‌تواند پیشینی، لمّی و صرفاً باتکیه بر مبادی عقلی صرف و معطوف به حقایق ثابت، ضروری، کلی و یقینی، سامان و نظام یابد؛ یا پسین و تجربی باشد؛ یعنی عقل ناظر به یافته‌های علمی و جزئی و تجربی، انسان‌شناسی خود را محقق سازد. البته انسان‌شناسی نوع اخیر هنوز عقلی است؛ زیرا اگرچه مستفاد از تجربه است، ولی قابل‌تحویل به آن نیست. در سنت فلسفهٔ صدرایی از این عقل به عقل هابط و نازل تعبیر شده است. عقلی که معطوف به امور حسی و جسمانی جزئی است، و به امور متکثر و متغیر توجه دارد (ملاصدرا،

1. fragmentary

2. philosophical anthropology

3. fundamental anthropology

۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۱). در انسان‌شناسی پسینی بالطبع انسان در مرتبهٔ طبیعی و به‌مثابهٔ موجودی دارای نیازها، عواطف و احساسات بررسی می‌شود.

انسان‌شناسی فلسفی بر مبنای ساحت وجودی انسان، یک تقسیم دیگر را نیز می‌پذیرد: (۱) انسان‌شناسی نظری؛ که نوعاً پیشین است و انسان را در ساحت معرفت و شناخت و نظر بررسی می‌کند. در این گونه از انسان‌شناسی، انسان آرمانی (ایدئال در مقابل رئال)، کامل، مجرد و روحانی مد نظر قرار می‌گیرد؛ انسانی که در قیاس با خداوند و الوهیت تعریف می‌شود و نه در قیاس با سایر جانداران. حقیقت انسان در این نگاه، با مراتب عقل نظری او تعریف می‌شود و کمال نهایی او هم، کمال معرفتی، عقلی و معرفتی است. این کمال، کمال فردی و فارغ از زندگی انضمامی و تاریخی است؛ یعنی کمال انسانی، امری ابژکتیو و ناظر به کشف حقایق عینی است. این انسان‌شناسی را باید بیشتر در مبحث علم‌النفوس نظری فیلسوفان که در قالب قضایای کلی، ضروری و دائمی بیان شده، جستجو کرد.

(۲) انسان‌شناسی عملی؛ که شناخت انسان است از طریق وقوف به مبادی عملی انسان. اولویت دادن به ساحت عمل در شناخت انسان، بُعد اندیشگی و معرفتی و حقیقت-محور را به حاشیه می‌راند و در عوض، مقولهٔ اخلاق، اجتماع، آزادی، مسئولیت و تعهد، مرکزیت و محوریت می‌یابد. بُعد عاطفی و احساسات خاص انسانی از قبیل حیا، شفقت، نوع‌دوستی، مهربانی، محبت، ندامت، نومیدی و احساس حقارت مطمح نظر قرار می‌گیرد. این انسان‌شناسی نوعاً پسین است؛ زیرا انسان در ساحت عمل، انسان در مقام زندگی عینی و انضمامی است. قضایای مرتبط با این انسان‌شناسی از نوع مقبولات و مشهورات و آراء محموده است و وجه سوژکتیو دارند، یعنی دائرمدار نیازها و خواسته‌ها و نگرش‌های انسانی‌اند. در آن‌ها توجه و تمرکز بر وجه متغیر، تنوع‌پذیر، متکثر و تاریخی زندگی انسان است. این گونه انسان‌شناسی را در فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاست باید جست. اندیشه‌هایی که به دلیل عینی و انضمامی بودن، امروز در تعامل با علوم اجتماعی و زیستی و طبیعی نیز قرار دارند. امروزه در اندیشهٔ فلسفی جدید و معاصر این انسان‌شناسی عملی است که بیشتر محل توجه است. حال آنکه در فلسفه‌های کلاسیک، از جمله فلسفهٔ اسلامی، عمدتاً در تعریف انسان و ترسیم کمال او بر وجه عقلی و نظری انسان تأکید شده است. البته در این فلسفه‌ها تا آنجا که بر وجه

طبیعی (قوای نزوعیه و غیر معرفتی انسان)، وجه اجتماعی و مدنی (در اجتماع بودن، یعنی در کنش متقابل با دیگران بودن) و فعالیت استکمالی انسان توجه شده است، وجوهی از انسان‌شناسی عملی را می‌یابیم که عمدتاً در بخش حکمت عملی، فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. ولی این همه اولاً در مقایسه با انسان‌شناسی نظری بسیار حاشیه‌ای و پراکنده است؛ ثانیاً وجهه عملی انسان، طفیل و تابعی از وجه اصیل و نظری آن است و حداکثر انسان را در وصول به کمال نهایی و عقلی او یاری می‌رساند. به این ترتیب، در سنت فلسفه اسلامی اهتمام لازم به انسان‌شناسی عملی تحقق نیافته است و به همین دلیل، انسان‌شناسی جامع و بنیادینی که لاجرم باید مشتمل بر همه ابعاد انسانی، از جمله بعد عملی او باشد، دور از دسترس مانده است.

در میان فلاسفه و متفکران اسلامی، این علامه طباطبایی است که در کنار انسان‌شناسی نظری، متعالی و پیشینی خود، با ابداع نظریه اعتباریات، صریحاً یا تلویحاً، به انسان‌شناسی عملی نیز در ساحت تفکر فلسفی به جد اهتمام کرده است. علامه طباطبایی در کتاب *الانسان خود* که کتاب او در خصوص انسان‌شناسی است، دو بخش «الانسان ما قبل الدنيا» و «الانسان ما بعد الدنيا» را به انسان‌شناسی پیشینی و نظری اختصاص داده است. اما در بخش «الانسان فی الدنيا» که انسان در ظرف حیات دنیوی بررسی می‌شود، انسان به مثابه موجودی اعتبارساز تعریف می‌شود و بدین ترتیب عملاً وارد حوزه انسان‌شناسی عملی و پسینی می‌شویم (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۱-۴۷). واگوی ابعاد صریح و ضمنی این انسان‌شناسی عملی و بازسازی نظریه علامه بر اساس مؤلفه‌های قابل استنباط و اصطیاد از نظریه اعتباریات، هدف این مقاله است.

۲. انسان‌شناسی فلسفی جدید و معاصر

فلاسفه جدید و معاصر در موضوع انسان‌شناسی و در مقام متمایز ساختن اندیشه خود از آموزه‌های کلاسیک، از انسان به مثابه «من»^۱، خود^۲، و جان و روان^۳ یاد کرده‌اند (سالمن، ۱۳۹۷: ۹). با غلبه رویکرد پسین و تجربی در کلیت فرهنگ مدرن، خودبه‌خود فلسفه هم وارد میدان تعامل و تبادل

1. self
2. ego
3. psyche

با علوم جدید طبیعی، زیستی، اجتماعی و رفتاری شد و در نتیجه، وجه عملی هویت و حیات انسانی، جایگاهی محوری در تعریف انسان یافت. متعاقباً با فاصله‌گرفتن از نگاه کلاسیک نظری و روحانی به انسان، انسان‌شناسی با رویکرد عملی^۱، اخلاقی^۲ و پراگماتیک^۳ تحقق یافت.

در افقی فراتر از فلسفه، سه جریان فرهنگی در انسان‌شناسی جدید و معاصر حضور داشته است. جریان سنت ابراهیمی (شناخت انسان در پرتو داستان آدم و حوا، نفخه و خلیفه الهی بودن انسان)، سنت فلسفی یونان باستان (با اتکا بر مفاهیمی همچون لوگوس، نوس، فرونیسیس) و جریان علم نوین اعم از علوم طبیعی، زیستی، روان‌شناختی (نگاه از منظر تکامل داروینی). در دو فقرة نخست، غلبه با نگاه نظری است؛ اما بر جریان علمی، به تبع روش پسین و توجه به وجود طبیعی و انضمامی انسان، رویکرد عملی حاکم است. به دنبال دادوستد فلسفه جدید و علم، فلاسفه متمایل به این سمت سوق یافتند که انسان را به‌عنوان موجودی کنشگر و برسازنده خود، موجودی اخلاقی و موجودی سیاسی و مدنی در نظر آورند. در این جهت اندیشمندان بزرگی مانند کانت، فیشته، نیچه، مارکس و فروید آثاری با تمرکز بر انسان‌شناسی تألیف کردند. ماکس شلر اساساً آثاری مستقل در زمینه انسان‌شناسی فلسفی نوشت (Scheler, 1978 & Scheler, 2021).

در این آثار رویکرد عملی به انسان به‌خوبی آشکار است. کانت در کنار انسان‌شناسی استعلایی و عقلی خود که در آن نیز غلبه با نگاه عملی است (انسان سوژه‌ای فعال است که معرفت، اخلاق و ذوق، برساخته اوست و حیثیت عملی و اخلاقی در ساختار استعلایی او صدارت دارد)، تألیفی مستقل با عنوان انسان‌شناسی پراگماتیک دارد که البته تجربی و عملی است (Kant, 2006). حتی در ایدئالیسم به‌عنوان انتزاعی‌ترین فلسفه‌های جدید هم فلاسفه‌ای مانند فیشته و هگل، فلسفه را ناظر به موضوع و غایت آزادی و اخلاق می‌دانند (سالمن، ۱۳۹۷: ۵۷-۵۸ و ۶۵). وجهه همت کرکه‌گور، نیچه و مارکس و بسیاری از دیگر فلاسفه نیز عمل و اخلاق و پاسخ به سؤال چگونه زیستن بود. نیچه هرگونه ابتناء سعادت را بر کشف حقیقت نادرست می‌داند (سالمن، ۱۳۹۷: ۱۲۴). در فیلسوفان اگزیستانس بیش از همه، تأکید بر مبدأ عمل بودن انسان^۴ و اهمیت

-
1. practical
 2. moral
 3. pragmatic
 4. agent

ساحت عواطف و احساسات انسان را شاهدیم (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۲۴). در اندیشه مارکس، صریح‌تر از هر جایی، انسان موجودی کارگر است (دیرکس، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

غلبه گرایش عملی را در انسان‌شناسی دوره مدرن ذیل سه الگو می‌توان توضیح داد:

۱) عزیمت از نقطه حیوانیت و تعریف انسان بر اساس وجه تمایزش با سایر حیوانات؛ این که انسان راست‌قامت است، غریزه‌های ضعیف‌تر دارد اما تعقل، زبان و زندگی اجتماعی و حافظه قوی او جبران‌کننده غریزه ضعیف‌تر اوست. بر این اساس انسان را «homo compensator» یعنی موجودی جبران‌کننده دانسته‌اند. فلاسفه‌ای مانند هردر، پورتمان و گهلن از نقطه‌عزیمت مقایسه انسان با حیوان، انسان را با همین خصیصه جبران‌گری تعریف کرده‌اند (مصلح، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۳). در نظر هردر انسان به‌واسطه زبان و عقل خود، از سایر حیوانات متمایز می‌شود. وی انسان را به‌عنوان «مخلوقی خلاق»، موجودی می‌داند که با فعالیت، راه خود را می‌گشاید (برلین، ۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۰۲). گهلن راه‌گشایی انسان را با نهادسازی او پیوند می‌زند. او در کتاب *انسان، طبیعت و جایگاه انسان در جهان* بر آن است که تعقل انسانی منشأ ابداع نهادهایی مانند مدرسه، قانون، خانواده، بازار و کلیسا می‌شود. این نهادها با شکل دادن به احساسات، باورها و الگوهای عمل انسانی، مبنای تمشیت امور انسانی هستند (مصلح، ۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۲۹).

۲) رویکرد طبیعت-محور و تعریف انسان بر اساس بنیادی‌ترین محرک‌های طبیعی او. در این رویکرد، جسمانیت و طبیعت انسانی اصل گرفته می‌شود و بدین‌سان خودبه‌خود سر از نوعی فیزیکیالیسم و ماتریالیسم درمی‌آورد. طبیعت‌گرایانی همچون شوپنهاور (اصالت را به اراده معطوف به زندگی داده است) بر اصل صیانت ذات و غریزه بقاء به‌عنوان تمایل اصلی و غریزی و عملی، در تعیین هویت انسانی تأکید کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۷۰). نیز فیزیکیالیست‌هایی همانند دولامتری، و طرفداران داروین‌یسم فلسفی-اجتماعی و فلسفی-تاریخی و رفتارگرایانی مانند اسکینر (مکانیسم انگیزه و پاسخ را اصل می‌دانند)، از حامیان طبیعت‌گرایی‌اند و وجه عملی انسان را به‌گونه‌ای اولویت بخشیده‌اند (فیست و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۴۰-۶۴۱).

۳) رویکرد اجتماع-محور و مدنی و اجتماعی دانستن انسان. اگر انسان مدنی بالطبع یا حیوان اجتماعی و سیاسی باشد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۵)، در واقع بر وجه عملی هویت انسانی تأکید شده است؛ زیرا اجتماع بستر عمل دوجانبه انسانهاست و اجتماع مطلوب، حاصل فضایل عملی است.

در دورهٔ جدید فلاسفه‌ای مانند هابز و روسو این الگو را در انسان‌شناسی پی گرفتند. هابز انسان بیرون از اجتماع و بی‌بهره از فرهنگ را گرگ انسان می‌داند (بریه، ۱۳۸۵: ۱۸۳). بر انسان ماقبل اجتماع و فرهنگ، خودخواهی و تمایل به استثمار دیگران غلبه دارد. روسو هم اگرچه نگاه آسیب‌شناسانه به اجتماع انسانی دارد اما آن را امری ناگزیر می‌داند (روسو، ۱۳۸۱: ۱۲۲) و بدین قرار به وجه عملی انسان اولویت می‌دهد.

۳. نظریهٔ ادراکات اعتباری

علامهٔ طباطبایی با ابداع نظریه ادراکات اعتباری به نظر می‌رسد گامی مهم در تحول انسان‌شناسی کلاسیک برداشته است. وی با این نظریه در واقع با برجسته ساختن وجه عملی هویت انسانی، گامی مهم در مسیر انسان‌شناسی جامع (نظری و عملی) برداشته است. علامهٔ طباطبایی در این نظریه بر آن است که اعتبار فی‌نفسه فعل، فعالیت و تصرفی ذهنی است که برخاسته از نیازهای حیاتی و تمایلات نفسانی است و در مسیر وصول به غایاتی عینی و رفع نیازها و ارضای تمایلاتی، حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۰ و ۲۵۳). بدین ترتیب آشکار است که اعتبار از دیدگاه علامه اساساً در مقام فعل و فعالیت انسانی، جعل و ابداع می‌شود. و به همین دلیل است که به حاصل اعتبار، ادراکات عملی (و البته وهمی، غیرحقیقی و پنداری) گفته می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۱). در این دیدگاه، انسان در وهلهٔ نخست به‌منزلهٔ مبدأ عمل و نه فاعل شناسا لحاظ می‌شود.

اعتبار در نگرش علامه ربط و پیوند وثیقی با طبیعت و تکوین انسان دارد. فعالیت‌های انسان در جهت رفع نیازهای تکوینی و طبیعی بر پایهٔ ادراکات اعتباری صورت می‌گیرد؛ اعتباراتی مانند اعتبار وجوب، حُسن، مضر، مفید، خیر و شر. اساساً زندگی انسان محفوف و محاط به معانی وهمی است و انسان زندگی خود را بر اساس آن ادراکات و معانی اعتباری دنبال می‌کند. آن‌ها «متوسط بین ذات خالی از کمال وی و کمالات لاحق‌ه‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۷). انسان در این نگاه، موجودی ناقص است که از طریق فعل و عمل از قید طبیعت رها می‌شود و کمال می‌یابد. اما گیاهان بر اساس قوای فعال و طبیعی غذایی، نامیه و مولده زندگی می‌کنند.

انسان‌شناسی برآمده از نظریه اعتباریات، علاوه بر این که تجربی است، پسینی هم هست. در مقابل، انسان‌شناسی سنت فلسفی ما عقلی، پیشینی و به‌اصطلاح ایدئال و صوری است. در این نوع از انسان‌شناسی عقلی، از روزن‌گایت و نهایت کمال و تمامیت انسان (انسان کامل) و با تأکید بر وجه نظری و ادراکی و عقلی، از انسان و حقیقت او بحث می‌شود. حال آنکه رویکرد پسینی، حقیقت انسان را از نقطه صفر او و از جسمانیت و کف انسانیت دنبال می‌کند و بر ابعاد تکوینی، احساسی و عاطفی او تمرکز دارد. به تعبیر دیرکس، آن انسانی منظور است که به‌عنوان موجود ناقصی دیده می‌شود که می‌تواند از طریق عمل از قید طبیعت رها شود و به کمال و تکامل دست یابد و زمام زندگی خود را به دست گیرد (دیرکس، ۱۳۸۰: ۸). در رویکرد پسینی، اصل بر تغییر و تحول است حال آنکه در رویکرد پیشینی اصل بر ثبات است. در انسان‌شناسی پسینی، انسان نه فقط به‌مثابه فاعل شناسا، بلکه به‌عنوان عامل و مبدأ عمل مدنظر قرار می‌گیرد (دیرکس، ۱۳۸۰: ۱۰). این رویکرد پسینی منطقی در نظریه اعتباریات که خلاف‌آمد عادت و سنت فکری و فرهنگی ماست، از اسباب کشاکش و چالش و احیاناً عدم تفاهمی است که در خصوص این نظریه پدید آمد. علامه خود به اتخاذ روش پسینی در مطالعه اعتباریات در موارد مکرر اشاره کرده است. از جمله می‌گوید که اعتباریات را باید با این مورد تجزیه و تحلیل قرار داد: با سیر قهقراپی، با مطالعه جوامع بدوی و نوزادان، با بررسی اجتماعات سایر جانوران (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۸)، با تماشای «فعالیت‌های ابتدائی نوع انسان و بررسی تجهیزات طبیعت» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۵ و ۱۹۸).

۴. مؤلفه‌های انسان‌شناسی عملی علامه طباطبایی

گفتیم که انسان‌شناسی علامه طباطبایی، بر اساس نظریه ادراکات اعتباری، تفاوتی جدی با انسان‌شناسی سنت فلسفه اسلامی دارد. فشرده این تفاوت در بعد عملی بودن آن است. اما این جنبه عملی خود از مؤلفه‌های متعددی تشکیل می‌شود که در اینجا مهم‌ترین آن‌ها را برمی‌شمریم.

۴.۱. تقدم طبیعت

در انسان‌شناسی برآمده از نظریه اعتباریات، انسان متشکل از دو دستگاه طبیعت (نیازهای طبیعی و احساسات برخاسته از آن نیازها) و دستگاه نفسانی (اندیشه، اراده، خواسته و لذت) است. این دوگانه اشاره به تقسیم کهن و کلاسیک اذعان به دو حیثیت و خصوصیت طبیعی و نفسانی انسان

دارد. از نظر علامه «سازمان طبیعت و تکوین، متبوع و سازمان اندیشه، تابع و طفیل او است» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۰). دستگاه اندیشه و اراده برآمده از نیاز طبیعی، «باید سیر بشوم» را اعتبار می‌کند. «انسان برای جواز خوردن (حکم به لزوم خوردن) حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی لازم ندارد» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۱) و لذت هم، همان ارضاء آن نیاز و احساس است. پس ادراکات اعتباری و لزوم و وجوب فعل و احساس لذت متفرع بر تکوین است.

البته منظور از طبیعت، واقعیت انسان است و نه خصوصیت طبیعت مادی و این واقعیت تکوینی انسان، مشتمل بر خواسته‌ها و نیازهای غیرجسمانی هم هست؛ لذا منظور از اذعان به تقدم طبیعت، چیزهایی همانند ماتریالیسم، فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی نیست. هرچند در این نگاه، وجه طبیعی ناگزیر در محل توجه افزون‌تری در قیاس با دیدگاه کلاسیک قرار می‌گیرد.

انسان‌شناسی در تفکر سنتی فلسفی و به تبع آن، در شاخه‌های مضاف برآمده از فلسفه سنتی مانند فلسفه اخلاق، تربیت و سیاست، نوعاً معطوف است به انسان ایدئال، مجرد، روحانی و کامل. بدین‌سان ابعاد طبیعی و غیرمعرفتی انسان (مانند عواطف، احساسات، تمایلات و خواسته‌ها) و این‌که مبدأ عزیمت رشد و کمال انسانی از نقطه تکوین و طبیعت آغاز می‌شود، مغفول می‌ماند. هرچند در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی، این حقیقت در ساحت تفکر نظری فلسفی در اندیشه صدرای پیشاپیش عیان و بیان شده بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷)، ولی در استمرار این سنت فلسفی به قدر کفایت هنوز به لوازم آن اهتمام نشده است.

البته علامه ذیل نظریه اعتباریات خود با این اندیشه که انسان هویت و وجود واحد و واجد مرتبه طبیعت و نفس است، همراهی می‌کند و به‌صراحت از ابعاد نفسانی و جسمانی، به «دو مرحله» تعبیر می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۹). یعنی طبیعت (حواس پنج‌گانه، دستگاه تولید مثل و هاضمه و تنفس) و دستگاه نفسانی (شعور، اندیشه، میل، لذت و اراده) دو مرحله از یک حیات‌اند. این اندیشه وحدت‌گرایانه، طبعاً از الگوی دوگانه افلاطونی، بدن و روح، عبور می‌کند. علامه به‌صراحت می‌گوید انسان «یک واحد طبیعی است... پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع نموده...» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۴). در این بیان به‌روشنی نقطه آغاز و عزیمت را طبیعت دانسته است، ولی در تکامل و استکمال و اشتداد، احساسات و غایات معنوی را هم واجد

می‌شود. نکته مهم در این تلقی، نفی لزوم تقابل و تراحم دو بعد طبیعت و نفسانی و معنوی و نیز غایات طبیعی و کمالات روحانی است.

لذا توجه به وجه طبیعی و مادی انسان از اولین لوازم بین این نظریه است. چنان‌که نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس نیز عیناً این اقتضا را دارد. ولی واقعیت این است که تحت‌تأثیر تلقی و تصور ایدئال و عقلی از انسان این وجه در نظریه‌پردازی‌های متفکران سنتی کمتر مجال ظهور می‌یابد. گاهی هم به‌طور کلی در نظریات مرتبط با انسان (فلسفه اخلاق، تربیت، سیاست، اقتصاد، هنر و ذهن) نادیده گرفته می‌شود. توجه به بُعد طبیعی و جسمانی، عملاً توجه به نقص و کاستی‌ها و تحول و استکمال‌پذیری هویت انسانی است. اساساً دامنه فعالیت‌ها و غایات و کمالات موردنظر انسان در تناسب و تناظر با قوا و دستگاه‌های طبیعی او شکل می‌گیرد. همان‌گونه که تصور زاییدن صرفاً در پستانداران شکل می‌گیرد و پرندگان تصور و تمایلی به آن ندارند. لازمه دیگر، اهمیت ساحت نیازها و تمایلات در برابر ساحت اندیشه است. در نگاه عقلی و پیشینی، انسانیت انسان به عقلانیت و ضرورتی او احاله و ارجاع می‌شود. چنان‌که دکارت در «کوگیتوی» خود (می‌اندیشم، پس هستم)، این تقدم و اصالت ساحت اندیشه را به رخ می‌کشد. اما بنا بر نظریه اعتباریات باید گفت «من تمایلات و احساساتی دارم، پس هستم». بدین قرار بُعد غیرمعرفتی وجود انسان، برجستگی می‌یابد. قوه و دستگاه اندیشه، چنان‌که گذشت همچون وسیله‌ای است که تکوین، آن را در وجود انسانی تعبیه کرده است تا افعال او را سامان دهد و البته با تعیین مقاصد کمالی و استکمالی، او را به این غایات رهنمون شود. پس این وجود خاص انسانی است که در حوزه قوا و امکانات خود با به‌کارگیری ابزار اندیشه، اقدام به عمل می‌کند تا نواقص خود را مرتفع سازد. در این نگاه، دستگاه فکر تابعی است از خواست و عمل انسانی. ادراک و صور علمی انسان تحت‌تأثیر قوای تکوینی و طبیعی و نیازها شکل می‌گیرند و رنگ و صبغه آن نیازها را به خود می‌گیرند.

به نظر می‌رسد علامه با نظریه اعتباریات چه‌بسا قصد عبور از آن الگوی کلاسیک را داشته است. به این معنا که وجود خاص انسان با وجه فکری و ادراکی خود درصدد رفع نیازها و نواقص و وصول به کمال است. در این نگرش که نوعی تقدم طبیعت و وجود را مفروض می‌دارد و همه قوا از جمله عقل و ادراک در خدمت آن وجود و طبیعت هستند، دیگر نمی‌توان از تقدم وجه نظری و معرفتی سخن گفت. علاوه بر این، اصل توجه به تمایلات و احساسات در شناخت انسان

و امکانات او اهمیت به سزایی دارد؛ زیرا احساسات و تمایلات و گرایش‌های نفسانی و طبیعت، علائم و نشانه‌هایی هستند که از اوصاف، خصوصیات و قابلیت‌هایی در انسان حکایت می‌کنند. چون بدون این‌که امری در هویت و طبیعت انسان ریشه داشته باشد، نمی‌تواند تمایل یا احساسی را برانگیزد. البته پرواضح است این تمایلات و گرایش‌های نفسانی و تکوینی، صرفاً جسمانی نیست و نیازهای و گرایش‌های وجودی و معنوی هم بالوجدان برای انسان مشهود است. البته تعیین این‌که کدام‌یک از تمایلات، اساس و بنیان است برای سایر گرایش‌ها و این‌که کدام‌یک نوعی، مشترک و دائمی است و کدام فرهنگی و منطقه‌ای و موقت و زمانی و متغیر، نقش بلیغی در انسان‌شناسی ایفا می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۵).

۴.۲. انسان موجودی استخدام‌گر

اگر طبق نظریهٔ اعتباریات علامهٔ طباطبایی و رویکرد پسینی آن بخواهیم از خلال یک نگاه سلسله‌مراتبی میان تمایلات، به بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین تمایل و گرایش انسان اشاره کنیم، آن قطعاً طبیعت و گرایش استخدام‌گری است. انسان استخدام‌گر بالطبع است. یعنی استخدام، مقتضای بلاواسطهٔ طبیعت است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۵). جالب این است که علامهٔ طباطبایی این طبیعت و گرایش را به تمام موجودات و به‌ویژه جانوران نسبت می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۳). در انسان این گرایش طبیعی به استخدام اشیا، صرفاً به جهت رفع احتیاجات طبیعی خود نیست، بلکه رفع جمیع حوائج طبیعی و نفسانی خود را در استخدام دیگران دنبال می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۴). بر اساس تمایل طبیعی یادشده، استخدام اعتبار می‌شود: «واجب است هر چیزی را که در طریق کمال تو مؤثر است، استخدام کنی» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۵).

به نظر می‌رسد علامهٔ طباطبایی در یک نگاه فلسفی و راجع به کل موجودات طبیعت و از جمله انسان (چون جسمانیة الحدوث است) به بیان اصلی کلی پرداخته است. استاد مطهری اصل استخدام را چنان‌که از بیان خود علامه هم قابل استفاده است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۳) با اصل کوشش برای حیات (حفظ بقای خود) و اصل انطباق با محیط، پیوند می‌دهد (مجموعه نویسندگان، ۱۳۶۹: ۴۲۰). به دیگر سخن حفظ خود و بقای ذات، ریشهٔ استخدام است؛ زیرا انسان برای صیانت ذات، دیگر اشیا را به کار می‌گیرد. اسپینوزا هم پیش از علامه، غریزه و تمایل اصلی

و بنیادی را کوناتوس خوانده است که عبارت است از صیانت ذات و غریزه بقا (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۵۲). سایر امیال و عواطف بر گرده این صیانت ذات سوارند. فروید هم در پی جویی از سابق اساسی به دو غریزه زندگی و پرخاشگری می‌رسد (فروید، ۱۳۸۲: ۸).

بدین ترتیب، عقل و اندیشه و مسائل اجتماعی و اخلاقی به‌عنوان امور ثانوی، متفرع بر آن طبیعت و اعتبار استخدام است. این اعتبار وقتی به هم‌نوع خود هم می‌رسد «به هر طریقی که برایش ممکن باشد، آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۵). به دیگر سخن این اعتبار وجوب استخدام است که انسان را فراتر از حوزه شخصی او به سوی «دیگری» می‌برد تا کمال وجودی خود را در ساحت ارتباط با دیگران جستجو کند. اما از جهت طبیعی و فطری و لذا عمومی بودن این اعتبار، انسان باید بپذیرد همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران نیز به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۵) و همین نقطه آغاز اجتماع است. این تزامم منافع در بهره‌کشی از یکدیگر بعضاً کار انسان را به طغیان و فساد هم می‌کشاند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۶).

فطری و تکوینی دیدن استخدام‌گری مستلزم خودگروی و خودگزینی است. خودگروی هم به‌روشنی در تعارض با شکل‌گیری اجتماع تعاونی است. به‌عبارت‌دیگر، مستخدم بالطبع دانستن انسان مستلزم باور به گونه‌ای خودگروی و خودگزینی و خودمحوری است و تعارض خودگروی^۱ با اخلاق (شفقت، نوع‌دوستی و احسان) و ارزش‌های اجتماعی (عدالت و اتحاد) نیازمند بررسی است. علامه در جهت تدارک این مشکل یک راه‌حل دینی و فراتر از دست‌کوتاه عقل و تمهیدات انسانی دارد، البته با این پیش‌فرض که انسان کفایت لازم را برای حل اختلافات برآمده از طبع استخدام‌گر خود ندارد. چون استخدام یک‌جانبه راهی به دهی نمی‌برد، لذا ضرورت خدمات متقابل و بالتبع لزوم تبعیت از قانون و نظم پیش می‌آید. ولی از آنجاکه قوای علمی هم در استخدام طبع‌اند و طبیعت هم خودگزین است، ناگزیر عقل به ضرورت وحی می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۶-۱۹۷).

اما به لحاظ ضبط و مهار درونی و عقلی این غریزه و جهت تعدیل این خودگروی، علامه دو فقره را مطرح می‌کند؛ اول این که ایشان به نوعی حب به ذات را، حب به هم‌نوع هم می‌داند. این مسئله، یعنی لزوم عبور از خودگروی به دیگرگرایی، برای دیگر متفکران که حب به ذات، صیانت ذات و حفظ بقای خود را انگیزش ذاتی و اصلی انسان می‌دانند، نیز مسئله‌ای مهم است. اسپینوزا که صیانت نفس را انگیزه اساسی در عواطف و تمایلات انسان دانسته، تلاش می‌کند تا توضیح دهد در حالت آگاهی از اتصال به کل، صیانت نفس از خودخواهی فردی، تغییر ماهیت می‌دهد (راسل، ۱۳۶۸، ج ۲: ۷۹۰). دوم این که علامه اعتبار عدالت را مطرح می‌کند. گفتیم آنجا که متعلق استخدام، انسان است، تصرف دیگر یک‌سویه نیست؛ زیرا انسان همدلانه می‌یابد که هم‌نوعانش هم مانند او و به دنبال سود خود هستند و با توجه به عنصر همدلی، به نوعی سود همه را که مساوی عدالت است طلب می‌کند. روشن است که به این بیان، عدالت اجتماعی هم اقتضای اولیه طبیعت انسان نیست و اعتبار آن بر اساس اعتبار استخدام است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶).

خلاصه این که علامه در مسیر حل مشکل، حب ذات را در مرحله‌ای حب به هم‌نوع می‌داند؛ یعنی دیگری را خود انگاشتن و حب به هم‌نوع، انعکاسی از حب ذات باشد. عدالت هم از این بابت اعتبار می‌شود که برای سود خود باید سود دیگران را هم لحاظ کرد (سود دیگران را هم سود خود ببیند) و سود همگان در گرو رعایت عدالت است. پس خودگروی با عدالت منافات پیدا نخواهد کرد.

۳.۴. انسان موجودی اجتماعی

علامه طباطبایی بر اساس نظریه اعتباریات و رویکرد پسینی متخذ در آن، از دیدگاه کلاسیک و جافتاده «مدنی بالطبع» بودن انسان در فلسفه سنتی فاصله می‌گیرد. او در واقع دریافت متفاوتی از جامعه و تاریخ انسانی ارائه می‌کند. در دیدگاه کلاسیک که ارسطویی است، انسان حیوانی ناطق و البته مدنی و اجتماعی است و البته کمال انسانی نهایتاً در تکامل قوه ناطقه او و در شناخت حقیقت عقلی تحقق می‌یابد. اما این کمال در خلأ رخ نمی‌دهد، بلکه همواره در یک محیط اجتماعی فرادست انسان می‌آید یا البته از چنگ او می‌گریزد. این بستر اجتماعی است که کمال را ممکن می‌سازد یا از آن مانع می‌شود. این امر در مدینه محقق می‌شود که پای علوم مدنی به تعبیر فارابی یا فلسفه و حکمت عملی به میان می‌آید (دیرکس، ۱۳۸۰: ۹۹). البته در سیر تاریخ فلسفه اسلامی،

قید مدنی بالطبع بودن انسان را فارابی بیش از همه، جدی قلمداد کرد. ولی هرچه پیش‌تر می‌آییم، این مبنا کمتر محل توجه فلاسفه قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که در حکمت اشراق و متعالیه اساساً حکمت عملی به معنای مشایی یا وجود ندارد (چنان‌که در حکمت اشراق) یا از مفهوم متعارف خود خارج می‌شود و رنگ و بویی عرفانی می‌یابد. برای نمونه، ملاصدرا حکمت عملی را به مراحل چهارگانهٔ سیروسولوک عرفانی برمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۸). همهٔ این مباحث هم به شکل استطرادی و بدون اختصاص دادن باب یا کتاب مستقلی، محل بحث قرار می‌گیرد.

در مقابل، علامهٔ طباطبایی بر اساس رویکرد پسین خود در نظریهٔ اعتباریات، از دیدگاه تثبیت‌شدهٔ فلسفهٔ سنتی، مبنی بر مدنی بالطبع بودن انسان، فاصله می‌گیرد و به‌این ترتیب دریافت متفاوتی از شکل‌گیری جامعهٔ انسانی ارائه می‌دهد. او نمی‌پذیرد که انسان به‌حسب طبیعت و غریزه اجتماعی باشد (مجموعه نویسندگان، ۱۳۶۹: ۴۰۱). انسان در واقع مدنی بالتبع است. یعنی به تبع خوی و طبیعت استخدام به اجتماع روی می‌آورد. خود انسان با به رسمیت شناختن غریزهٔ استخدام در خود و البته در دیگر افراد انسان، ناگزیر سود خود را در فرض سود همگان دنبال می‌کند و این خود پایه و اساس روی آوردن به اجتماع و شکل‌گیری آن است. البته باید به این مطلب توجه داشت که علامه خود به‌صراحت انسان را مدنی بالطبع می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۸). ولی، برخلاف نظر مشهور فیلسوفان، منظور ایشان از بالطبع این نیست که اقتضای اولیهٔ طبیعت آدمی (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۵) باشد. یعنی معنایی که در دیدگاه پیش‌گفتهٔ کلاسیک منظور نظر بود. ایشان چنین دیدگاهی را نفی می‌کند. به لحاظ جسمی هم در عین اذعان به این‌که دستگاه تغذیه (مثلاً سینه مادر در پستان‌داران) و خصوصاً دستگاه تناسلی انسان، اجتماعی است، ولی این‌گونه نیازها، کلی و دائمی نیست و نمی‌تواند منشأ پای‌گیری و دوام جامعه باشد. پس چنین نیست که طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای راهنمایی کرده باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۷-۱۹۵). بدین قرار باید منظور علامه از «بالطبع» یا «بالطبع بودن مدنیت»، امر دیگری باشد.

طبق نظریهٔ اعتباریات، در واقع این طبیعت استخدام است که منشأ اعتبار کردن وجوب استخدام می‌شود. فرد انسانی هم در مواجهه با دیگر انسان‌ها و وجود غریزهٔ استخدام آن‌ها، سود خود را در فرض سود همگان دنبال می‌کند. این امر به اعتبار اجتماع می‌انجامد. پس انسان در واقع مستخدم بالطبع و مدنی بالاستخدام است، چنان‌که علامه خود گاهی از مدنی «بالتبع» یاد می‌کند.

یعنی زندگی جمعی ذاتی نیست، بلکه به تبع خوی استخدام‌گری انسان است. علامه خود گاهی هم از این اصل به مدنی بالاجبار یا مدنی بالاضطرار یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۵-۴۶).

۴.۴. انسان موجودی فرهنگی

در دورهٔ مدرن، در انسان‌شناسی فلسفی، فرهنگ را از مقومات وجود انسان می‌دانند. در این رویکرد، انسان‌شناسی نقطهٔ عزیمت خود را دوگانه طبیعت - فرهنگ قرار داده است. به طور مشخص، از قرن شانزدهم میلادی، انسان‌شناسی نقطهٔ عزیمت خود را در طبیعت و افعال برخاسته از طبیعت انسان قرار داد. ادراکات و افعال انسانی را هم بر آن اساس تحلیل و تبیین کرد. بعدها در انسان‌شناسی فلسفی هم بحث را از انسان طبیعی آغاز کرد و در آن بیشتر بر وجود تمایز انسان از سایر موجودات تمرکز کرد؛ چیزهایی همانند روح انسانی، تفرد بشری و ادراکات ویژهٔ انسان. هردر و شیلر از پیشروان و مبدعان مباحث فلسفی دربارهٔ فرهنگ هستند. درعین‌حال، مباحث آن‌ها انسان‌شناسی فلسفی نیز به شمار می‌آید؛ زیرا هرگونه بحث دربارهٔ فرهنگ، بحث دربارهٔ انسان است. عکس این مطلب را نیز درست دانسته‌اند (مصلح، ۱۳۹۳: ۳۱۸).

انسان در فرهنگ متولد می‌شود و نشو و نما می‌یابد. فرهنگ، زیست‌جهان انسان است. انسان با فرهنگ از طبیعت جدا می‌شود و انسان طبیعی، انسان ماقبل فرهنگ است. چراکه طبیعت انسانی (نیازها، خواسته‌ها و تمایلات تکوینی - طبیعی)، جامع مشترک او با سایر جانداران است و با فرهنگ است که از طبیعت و سایر حیوانات جدا می‌شود. دقیقاً همین تقابل طبیعت و فرهنگ، نقطهٔ تکون مباحث فلسفی راجع به فرهنگ است (مصلح، ۱۳۹۳: ۲۸۳). روسو زندگی طبیعی را مقابل زندگی فرهنگی می‌گذارد و هردر فرهنگ را آفریدهٔ ثانی (توسط انسان) می‌داند، در مقابل طبیعت به‌عنوان مخلوق اول. از نظر کانت هم انسان حیوانی است که با عقل، تعیین خاص خود را یافته است و در جامعه موجودی فرهنگی و اخلاقی می‌شود. این فرهنگی و اخلاقی شدن در مفهوم انسانیت دخیل است و مقوم آن محسوب می‌شود. این‌گونه بیان از وجه تمایز انسان، تحت‌تأثیر رویکرد اومانستی صورت گرفته است. چراکه انسان به سبب فرهنگی که خود آفریده است، از دیگران و طبیعت (وضع اولیه و طبیعی خود) متمایز می‌شود؛ لذا هرچه انسان جهت

ابعاد فرهنگی و اجتماعی بیشتری داشته باشد (در حوزه‌های خانواده، اقتصاد، سیاست و...) از طبیعت دورتر می‌شود (مصلح، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۳).

در نتیجه، انسان طبیعی، انسان ماقبل فرهنگ است و امری است انتزاعی. فرهنگ عبارت است از آفریده‌ها، برساخته‌ها و الگوهای مفهومی و رفتاری معطوف به شکل‌دهی ارتباط انسان با محیط و انسان‌های دیگر. اعتباریات علامه از جهات گوناگونی با نظریه فلسفه فرهنگ گره می‌خورد. علامه نیز با آغازیدن از انسان طبیعی و نیازهای تکوینی او به اعتباریات (ضوابط و هنجارهای رفتار و نهادها و تفکرات اعتباری) می‌رسد. او صریحاً اعتباریات و تمدن (فرهنگ) را متلازم می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۲). علامه طباطبایی با فرض ناقص و بالقوه دیدن ابعادی از وجود انسانی بر آن است که انسان بنا به اقتضاء طبیعت و تکوین (قوا و جهازات طبیعی خود) و بنا بر احساسات برآمده از آن نیازها در مقام رفع آن نیازها و استکمال خود برمی‌آید. در این مسیر انسان به‌عنوان موجود آگاه و صاحب اندیشه، ادراکات اعتباری را برمی‌سازد. پس اعتباریات مشتمل است بر آفریده‌های او برای استکمال و رفع نیازهایش (همان موجودیتی که فرهنگ نامیده شده است). لذا در این دیدگاه انسان و رفتار او برآیندیست از طبیعت او و فرهنگ که زیست‌جهان اوست و تعریف انسان به موجودی اعتبارساز معادل می‌شود با انسان موجودی فرهنگی. بنا به نظریات فرهنگ، آنچه از انسان صادر می‌شود، مولود و برآیند تأثیر دوسویه طبیعت (نیازها، خواسته‌ها و تمایلات تکوینی-طبیعی) است با فرهنگ، به مثابه آفریده‌ها و ابداعات انسانی در مسیر رفع آن نیازها (مصلح، ۱۳۹۳: ۵۶).

از مباحث دیگری که قرابت قلمرو اعتباریات را با قلمرو فرهنگ آشکار می‌سازد، این نکته است که توجه به موجوداتی به نام فرهنگ، به تعبیر علامه طباطبایی، از نوعی سیر قهقراپی در انسان‌شناسی نشئت گرفته است؛ یعنی رفتن به نقطه صفر و کف انسانیت. در آنجاست که صرفاً با طبیعت انسان روبه‌رو می‌شویم که به‌عنوان موجودی طبیعی هنوز وارد مرحله فعالیت و تفکر و اعتقاد و ارزش و ضوابط رفتار (- اعتباریات - فرهنگ) نشده است. این موجود طبیعی، با قوا و جهازات و نیازهای تکوینی، مانند هر موجود دیگری فعالیت ذات دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۵). این فعل در درجه نخست صیانت از ذات خویش و کوشش در جهت نفع خود است. همچنین این حرکت در انسان همراه با علم و ابداعات فکری است. این علم و ادراک که منشأ استکمال است

همان علم اعتباری‌ست. البته علم حقیقی هم به شمار می‌آید که با واسطه، به استكمال این طبیعت یاری می‌رساند (همان). این دقیقاً یادآور دوگانۀ طبیعت و فرهنگ در نگاه اندیشمندان این حوزه است که از نظر آنان انسان در مراحل آغازین، از طبیعت شروع کرده و به تدریج به سوی صورت‌های فرهنگ استكمال یافته است.

۴.۵. انسان به‌عنوان سوژه

تاریخ فلسفه دوره مدرن را می‌توان تاریخ سوژه^۱ قلمداد کرد و علوم انسانی مدرن هم چنان‌که میشل فوکو گفته است، بر محور سوژه شکل گرفته‌اند (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۰۸). سوژه فاعل شناسایی است که غیر خود را ابژه و متعلق معرفت خود می‌داند. این متعلق و موضوع معرفت هم لاجرم مصبوغ به صبغه ذهن و محدودیت‌های آن است و مقدر به قدر و قالب‌های سوژه است، و از وراء مجرا و حجاب خواسته‌ها و تمایلات او تصور می‌شود. این سوژه به لحاظ عملی نیز طی سیر تاریخی خود، خودآیین‌تر شده است، به‌گونه‌ای که قانون حاکم بر خود و اجتماع را خود می‌گذارد، و خود نیز از آن تبعیت می‌کند. براین‌اساس، می‌توان فلسفه دوره مدرن را یکسره اعتباری دانست؛ زیرا نه فقط ادراکات عملی را، بلکه حتی ادراکات نظری را هم برخاسته از نگرش‌ها، تمایلات، ارزش‌گذاری‌ها، چشم‌اندازها و آمال انسانی می‌داند که در قالب‌های مقولی و ذهنی خاص انسان حاصل می‌شوند. بدین ترتیب این سوژه است که رنگ و انگ خود را بر هر شناخت نظری و عملی می‌زند. نوعی از ادراکات ما که به کار عمل و استكمال انسان می‌آیند و آن‌ها را ادراکات اعتباری می‌نامیم، دقیقاً این‌گونه هستند. اما هیچ اعتباری بدون حقیقت نیست و ادراکات اعتباری هم ناگزیر با ادراکات حقیقی ملازم‌اند. آگاهی به نیازها، اسباب تأمین‌کننده آن‌ها و روش‌های وصول به غایات، از جمله ادراکات حقیقی لازم در این جهت هستند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۲-۱۷۵). ولی همه این ادراکات حقیقی هم نه به‌خودی‌خود، بلکه به جهت اهداف استکمالی و عملی به کار می‌آیند. همچنین متناسب با نوع ارتباط میان قوای نفس و واقعیت و از منظر نیازهای انسانی تصور می‌شوند، و نه فارغ و مستقل از آن‌ها. علامه صریحاً می‌گوید «جز آنچه تجهیزات آن‌ها اقتضا می‌کند، چیز دیگری تصور نمی‌کنند» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۱). البته بیان علامه ناظر به

اندیشه‌های نظری مصبوغ به صبغه نیازها و احساسات و بالتبع جهان‌های متفاوت است: «مثلاً جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیردادن نمی‌کنند و اگر ببینند از آن التذاذ تصویری ندارند» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۱).

بنابراین، نظریه اعتباریات علامه به‌صراحت در حیطه ادراکات عملی، گونه‌ای درک و دریافت متناسب، متلائم و متأثر از تمایلات و ارزش‌گذاری انسان را تبیین و تأیید می‌کند. ما احساسات و عواطفی داریم که حاصل قوا و نیازهای درونی ماست (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۴) و به اعتبار احساسات، افعال خود را تصور می‌کنیم، به‌گونه‌ای که متعلق شهوت یا غضب باشند: «پس ناچار صورت ادراکی - احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۶). مثلاً بر اثر فعالیت قوه غاذیه خود، احساس گرسنگی می‌کنیم و در ذیل این احساس به ماده‌ای در خارج، لقب «خوردنی» و فعل را «خوردن» و خود را «خورنده» می‌بایم و می‌نامیم. بدین ترتیب در سه مرحله و مرتبه تصور، خود و فعل و متعلق فعل، رنگ و صبغه نیازها و احساسات انسانی را به خود می‌گیرد. اساساً حرکت به‌سوی واقعیت برای رفع نیازها و حرکت به‌سوی کمال با این تمهید ادراکی صورت می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۴).

این ادراکات عملی البته فارغ از ادراکات حقیقی نیستند؛ چون تشخیص کمال و آنچه رافع نیاز و نقص است از سنخ علوم حقیقی است. مثلاً در نیاز به آب و احساس تشنگی باید پیشاپیش آب را به‌عنوان مایه رفع تشنگی تجربه کرده باشیم. ولی همین آب را نه به‌عنوان ترکیب شیمیایی آن (H_2O)، بلکه به‌عنوان «رافع تشنگی» تصور می‌کنیم و صورت وجود را به آن عنوان برآمده از نیاز خود می‌دهیم (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۷).

از تحلیل علامه به‌خوبی مشخص است که زندگی و حیات عملی ما باعث می‌شود واقعیات و طبیعت را از روزن نیازها و عواطف خود درک کنیم؛ علامه در همین جهت هر موجود زنده را مرکز جهانی کوچک‌تر قرار می‌دهد که «موجودات دیگری به‌عنوان طفیل واحد جوهری نامبرده گرداگردش را فراگرفته و وابسته وی هستند و با مرگ او همه این جهان نابود می‌شود» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۱). ایشان به همین سیاق در «الانسان فی الدنيا»، هویت حیات انسانی را آمیختگی با اعتباریات می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۱-۴۷). نشئه دنیا ظرف امور اعتباری است. البته این نظام اعتباری و وهمی در ظل و ذیل یک نظام طبیعی (طبیعت انسانی) شکل گرفته

است که جز از روزن اعتباریات رؤیت نمی‌شود. ادراکات اعتباری دائماً به لحاظ کثرت احتیاجات، دامنه‌ای وسیع‌تر پیدا می‌کنند تا جایی که همه جوانب زندگی اجتماعی انسان را فرا می‌گیرند. بدین ترتیب لباس خیال بر قامت تمامی امور زندگانی او پوشانده و تمام شئون زندگی انسان به رنگ وهمیات آمیخته می‌شود. دوستی یا کرامت، رغبت یا نفرت ورزیدن، امیدوار و مأیوس بودن، نشاط و افسردگی داشتن، تحت تأثیر این اعتباریات است. حسن و قبح، وجوب و حرمت، نفع و ضرر، خیر و شر عناوین و «معانی خیالیه‌ای» است که اعمال، تحت لوای آن‌ها صورت می‌گیرد. باری؛ انسان همچون ماهی در آب اعتباریات شنا می‌کند و بیرون از آن توان ادامه حیات ندارد و می‌میرد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۷)؛ زیرا دنیا ظرف عمل برای بقاء و تکامل است. عمل هم تنها در سایه ادراکات اعتباری قابل تحقق است. از این مطالب به‌خوبی پیداست که انسان در نظامی از معانی خیالی و وهمی و اعتباری غوطه‌ور است و از روزن آن به زندگی و جهان می‌نگرد و فعالیت می‌کند. «پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیرقابل تغییری ندارند» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۶). این‌ها همه نوعی تفتن به فاعلیت و محوریت انسانی و نوعی توجه به وجه انسانی معرفت است که البته به حوزه ادراکات عملی محدود می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

بر انسان‌شناسی فلسفی در دوره جدید و معاصر، رویکرد عملی غلبه یافته است. انسان‌شناسی عملی فلسفی را در سنت اسلامی عمدتاً باید ذیل و ضمن حکمت عملی حکمای مسلمان جست. اما حکمت عملی و انسان‌شناسی عملی بعد از فارابی عموماً در حاشیه حکمت و انسان‌شناسی نظری و طفیل آن بوده است. بعد از قرن‌ها این علامه طباطبایی بوده که با ابداع نظریه اعتباریات هم روح و خونی تازه به پیکر حکمت عملی دمید و هم صریحاً و ضمناً بنیاد جدیدی را در انسان‌شناسی عملی پایه گذاشت. این وجه از اندیشه علامه در نظریه اعتباریات تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

ماحصل انسان‌شناختی نظریه اعتباریات را می‌توان در این قالب صورت‌بندی کرد که انسان موجودی است اعتبارساز. اعتبار علاوه بر این که خود از سنخ فعالیت ذهنی است (دادن حد چیزی به چیز دیگر)، اساساً در حیطة فعالیت و عمل انسانی قرار می‌گیرد و از نوع ادراکات عملی است؛ لذا

انسان در پس و پشت این نظریه، از حیث فعالیت و عمل مدنظر است. این انسان‌شناسی عملی برآمده از نظریه اعتباریات، به جهات گوناگون، امروزین و قابل‌مقایسه با نظریات جدید است: اولاً این‌که علامه آن را با رویکردی پسینی و تجربی به دست آورده است. از این‌رو به روی داده‌ها و یافته‌های علوم طبیعی - زیستی و اجتماعی و رفتاری گشوده است. ثانیاً به وجه طبیعی، تکوینی و اجتماعی وجود انسان عطف توجه داشته است بدون این‌که ابعاد دیگر وجودی انسان نفی شود. ثالثاً با ارائه یک اندیشه وحدت‌گرایانه به انسان، میان نیازها، تمایلات، خواسته‌ها، کمالات و غایات طبیعی و روحانی تقابل و تراحمی را ضروری ندیده است. این خود افق و زمینه مشترکی را برای گفتگو و تعامل با اندیشه‌های جدید و معاصر فرا روی ما گشوده است.

رابعاً این نظریه مستلزم نوعی اهتمام و عنایت به وجه فاعلیت انسانی و محوریت او و نیازها و تمایلات او در ادراکات عملی است. این شاید برای بار اول باشد که در تاریخ فلسفه اسلامی وجه سوژگی انسان مورد تأکید قرار گرفته است. هرچند علامه به‌صراحت در حیطه ادراکات نظری در همان سنت عقل‌گرایی واقع‌گرایانه سنتی می‌گنجد. خامساً با عطف توجه به شناخت انسان در ساحت عمل در قامت و تراز نظریه‌ای بدیع، علامه طباطبایی راه را برای ارائه یک انسان‌شناسی جامع و یکدست مشتمل بر همه ابعاد نظری و عملی انسان مهیا کرد.

منابع

- ارسطو (۱۳۹۰)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هفتم.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۹)، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم.
- بریه، امیل (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: انتشارات هرمس.
- راسل، برتراند (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- روسو، ژان زاک (۱۳۸۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلاترین، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- سألن، رابرت سی (۱۳۹۷)، فلسفه قاره‌ای (از ۱۷۵۰ به بعد: طلوع و افول خود)، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، تهران: انتشارات سمت.

- طباطبایی، علامه سید محمدحسین (۱۳۷۱)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱)، *رسالة الولاية*، ترجمه و شرح صادق حسن‌زاده، قم: انتشارات بخشایش.
- _____ (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم)*، تعلیقات و پاورقی مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲)، *تمدن و ملالت‌های آن*، ترجمه محمد مبشری، تهران: نشر ماهی، چاپ ششم.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳)، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- فیست، جس و دیگران (۱۳۹۵)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان، چاپ پانزدهم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه (جلد هفتم)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۶۹)، *یادنامه شهید آیت‌الله مطهری*، تهران: انتشارات صحیفه.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳)، *فلسفه فرهنگ*، تهران: انتشارات علمی.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة (جلد سوم)*، بیروت: دار احیاء التراث.
- مورفی، ننسی (۱۳۸۱)، *چیستی سرشت انسان (نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی)*، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Kant, Immanuel (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. ed Robert B. Louden: Cambridge University Press.
- Scheler, max (1978), *The Idea of Man*. Clyde Nabe (tr.), in Journal of the British Society for Phenomenology, 9: 184–198.
- Scheler, max (2021), *Cognition and Work: A Study Concerning the Value and Limits of the Pragmatic Motifs in the Cognition of the World*, Zachary Davis (tr.), Evanston. IL: Northwestern University Press.