

کارکردهای تفسیر انسان به انسان در اخلاق

پرستو مصباحی جمشید*

مریم سلطانی کوهانستانی**

چکیده

انسان‌شناسی از اهم مسائل فلسفی و بستری برای مباحث اخلاقی تلقی می‌گردد. در این پژوهش برای تبیین ماهیت انسان، سه تفسیر بیان شده است: «تفسیر انسان به طبیعت» که در دوره مدرنیسم جریان داشت و طبق آن انسان موجودی هم رتبه با طبیعت است؛ «تفسیر انسان به مثابه خدا» که برآمده از تحولات تکنولوژیکی دوره پست‌مدرنیسم است و حاکی از فراروی انسان از محدودیت‌های مادی و تحقق آرمان جاودانگی است و «تفسیر انسان به انسان» که مستخرج از اندیشه اسلامی می‌باشد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین جایگاه تفسیر انسان به انسان در کنار دو تفسیر دیگر و تعیین کارکرد این تفسیر در حوزه اخلاق، نگاشته شده است. یافته‌ها حاکی است با مبنا قرار دادن تفسیر انسان به انسان، مغالطات تفاسیر دیگر آشکار می‌شود و با رجوع انسان متشابه به انسان محکم، این مغالطات رفع می‌گردد. همچنین با این مبنا می‌توان لزوم اخلاقی بودن را استنباط کرد و میان فهم اخلاقی و وجوب عمل اخلاقی، لازمه‌ای برقرار کرد.

واژگان کلیدی

تفسیر انسان به انسان، تفسیر انسان به طبیعت، تفسیر انسان به مثابه خدا، اخلاق.

*. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت و مدرس دروس معارف اسلامی. (نویسنده مسئول) p.mesbahij@yahoo.com

** دکتری فلسفه غرب، دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۸

طرح مسئله

انسان‌شناسی هر مکتب برآمده از جهان‌بینی حاکم بر آن است و میان جهان‌بینی و شکل‌گیری تمام علوم، تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد؛ به این معنا که جهان‌بینی، مبدأ و منتهای علم را جهت می‌دهد و رشد علم نیز تغییر جهان‌بینی را به‌همراه دارد. رابطه میان اخلاق و جهان‌بینی نیز از یک‌جهت از نوع رابطه علوم جزئی با بینش کلی است و از جهت دیگر، اخلاق بر همه علوم سایه می‌افکند؛ درواقع همه علوم باید از منظر اخلاقی پاسخگو باشند. با نظر به اینکه میان اخلاق و انسان‌شناسی پیوندی ناگسستگی وجود دارد، می‌توان از این ایده دفاع کرد که مبنا بودن جهان‌بینی توحیدی یا الحادی در انسان‌شناسی، بر ساختار و عمل اخلاقی افراد تأثیر مستقیم دارد. در مسئله انسان‌شناسی در قرون اخیر، تغییرات مهمی به وجود آمده است که با تحلیل معنایی سه مفهوم کلیدی در معرفت بشر یعنی عقل، دین و علم می‌توان آن را نمایان کرد. در کنار تأثیرات انسان‌شناسی، نتایج اخلاقی این تحولات مفهومی نیز قابل توجه است؛ به گونه‌ای که هم با وضعیت اخلاق قبل از دوره مدرن متفاوت است و هم در مقایسه با اسلام که یک مکتب اخلاقی است، فاقد جنبه مشترک در «غایت» امور اخلاقی به حساب می‌آید. از این‌رو این پژوهش می‌کوشد تا تفاسیر مختلف از انسان را بررسی نموده و به مغالطات آنها بپردازد و نتایج اخلاقی آن را مورد کنکاش قرار دهد. پس از نقد تفاسیر انحرافی، از تفسیر انسان به انسان به قرائت علامه جوادی آملی، بعنوان پشتوانه نظری پژوهش استفاده شده است. سؤالات این پژوهش عبارتند از: چه تفاسیری از ماهیت انسان صورت گرفته است؟ مغالطات به‌کار رفته در تفاسیر انحرافی کدام‌اند و کدام با مباحث اخلاقی ارتباط مستقیم دارد؟ راه برون رفت از مغالطات چیست؟ و تفسیر انسان به انسان چه کاربردهایی در حوزه اخلاق دارد؟

الف) انواع تفسیر از انسان و نتایج اخلاقی آنها

یک. تفسیر انسان به طبیعت

برای ترسیم انسان‌شناسی دوره مدرنیسم، اصطلاح «تفسیر انسان به طبیعت» به‌کار رفته است. این تفسیر براساس غلبه جهان‌بینی مادی مأخوذ از تحولات کلان مفاهیم عقل، دین و علم به‌وجود آمده است. در دوره مدرنیسم، عقل خودبنیاد، دین شخصی شده و با علم مرجعیت یافته مجموعاً نگرشی را نسبت به انسان به‌وجود آوردند که می‌توان آن را بصورت تفسیر انسان به طبیعت تبیین کرد. انسان دوره مدرن، طبیعت و جهان را یکسان و یکنواخت می‌بیند و مراتب وجودشناسی در جهان قائل نیست؛ بلکه وجود را با طبیعت مساوق می‌داند. در انسان‌شناسی دوره مدرن، همواره بر مؤلفه‌هایی

مانند عقل‌گرایی، انسان‌مداری، آزادی و فردیت تأکید شده است. این مؤلفه‌ها حاکی از اصالت و اقتدار تام خرد بشری است که عینی‌ترین نمود خود را در قطعیت علم تجربی نشان داده است. در قرن نوزدهم به خصوص با نظریه تکاملی داروین، احترام به علم به اوج خود رسید و انسان از مقام خلیفه‌اللهی به هم‌رتبگی با طبیعت تنزل پیدا کرد و نئوداروینیست‌هایی چون داوکینز با تثبیت اخلاق ژنتیکی مبتنی بر تکامل، مطلق بودن ارزش‌ها و اتکای آن به دین را نفی کردند. از نظر داوکینز،^۱ زاین‌گایست^۲ یا روح زمانه اخلاقی، در جوامع تکامل یافته است؛ او این تکامل را به فرایندهای زیستی تقلیل می‌دهد. (Dawkins, 2006: 181-183)

در این پژوهش انسان‌شناسی این دوره از زاویه مهمی که کمتر مورد توجه بوده است، بررسی می‌شود؛ امری که بنیاد و اساس تغییرات دوره مدرن است و آن «حذف خدا باوری توحیدی از معرفی و شناخت انسان» است؛ یعنی عدم پرداختن به نحوه و میزان دخالت خداشناسی در انسان‌شناسی. در واقع در بطن مؤلفه‌های انسان‌شناسی مدرنیسمی، غفلت از باور توحیدی وجود دارد. برخی مؤلفه‌های بنیادی چون تمرکز بر توانایی انسان، نفی وجود هدفدار خلقت، شباهت انسان در آفرینش به سایر موجودات و رد برتری انسان در مقام خلیفه‌الله نسبت به طبیعت، نوعی خلأ معرفتی در حوزه انسان‌شناسی به وجود آورد و باعث شد زیر پای اخلاق و معنویت تهی گردد و حلقه اتصال علم، عقل و دین با امور والا قطع گردد.

اصل غفلت از جنبه شهودی این سه مفهوم و تأثیر آن در تعریف انسان، عواقب گران‌باری برای انسان در جستجوی معنا داشت. ایده علم‌گرایی، خردگرایی و سکولاریسم که ارتباط معناداری با یکدیگر دارند و به لحاظ ایدئولوژیک به حمایت از هم برمی‌خیزند، به ایده‌های غالب در این دوره تبدیل شدند و بر کل جریان معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی غرب اثر گذارند. در پی تقلیل نقش دین بعد از دوره رنسانس، قواعد اخلاقی مناسب خود را با دین قطع کردند و بر مبنای سکولاریستی بنا شدند. بدینی نسبت به دین توسط برخی از متفکران دوره مدرن مانند شوپنهاور به اندازه‌ای بود که به تعبیر نیچه باعث شد ایده خدا و اخلاق مسیحی و حتی اخلاق عقلانی کانت زیر سؤال رفته و ناشی از عدم اراده یا اراده منفی دانسته شود. (Owen, 1995: 89) در ادامه، نظریه‌های وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی و سودگرایی توسط فیلسوفان مطرح شدند و به تبیین نسبت انسان و اخلاق پرداختند. براساس این نظریات می‌توان ویژگی‌های اخلاق دوره مدرن را چنین برشمرد: غفلت از ساخت دینی اخلاق، بیش از اندازه عقل‌گرا یا جزء‌گرا کردن آن، اخلاق عینیت و مطلق باوری.

1. Dawkins.
2. Zeitgeist.

دو. تفسیر انسان به مثابه خدا

دوره پست‌مدرنیسم با نوعی ضرورت بازبینی و بازاندیشی در بنیان‌های اساسی مدرنیسم آغاز شد. بنیان‌هایی که زمانی با سرعت و قدرت پیش‌روی کرده بودند اینک از حل مسائل و پرسش‌های پیش‌روی انسان عاجز ماندند. تحول عظیم شناختی در حوزه طبیعت، کیهان‌شناسی و روان‌شناسی به نقطه پایانی خود رسید و تردید مهمی در خصوص کارایی و تمامیت این حوزه‌های شناختی که روزی عقل اومانیسمی سکندار آن بود، به وجود آمد؛ انسان پست‌مدرن به ضرورت بازبینی در تمام مؤلفه‌های وجودی و معرفتی، پی برد و درصدد خوانش مجدد این امور بر آمد. ضدیت با عقل و ویژگی این دوره است؛ مقصود دقیق از خردناباوری پست‌مدرنی این است که تمامیت و نهایی بودن تمام ایده‌های ممکن رد می‌شود آن هم نه فقط به دلیل گشوده‌گزاردن انتهای مسیر معرفتی انسان، بلکه به این دلیل که اساساً حقیقتی درست یا نادرست وجود ندارد؛ آنچه هست تأویل است و تفسیر. در کل، جستجو در خصوص «حقیقت» برای رسیدن به «عدالت» که آرمان مدرنیته بود، به‌زعم فیلسوفان پست‌مدرن، توهمی بیش نیست و رسالت عقل، پرداختن به همین عدم قطعیت‌ها و به عبارتی فلسفه احتمال‌ها است. در دوره پست‌مدرن علاوه بر عقل، علم نیز از اقتدار و مرجعیت ساقط می‌شود؛ صورت و قالب اجتماعی به خود می‌گیرد؛ درصدد ارتباط و گفتگو با طبیعت است و از تحمیل و تحکیم یافته‌ها بر آن خودداری می‌کند. نوعی نسبیت‌گرایی در این تلقی از علم وجود دارد. فایرabend^۱ با شعار «همه چیز ممکن است» (Feyerabend, 1984: 23) نگرش نسبی‌گرایانه نسبت به علم را به اوج خود می‌رساند.

هم‌سو با تغییراتی که در وضعیت عقل و علم به وجود آمد، دین نیز به معنویت تقلیل یافت و تعریف دین به مجموعه‌ای از اعتقادات و عمل به احکام و تجربه دینی غیر شخصی، مسدودکننده مسیر حرکت و تعالی انسان به فراسوی آنچه که هست، تلقی شد. این نگرش وضعیت متفاوتی را در قلمرو انسان‌شناسی موجب شد و انسان را از موجودی محصور در طبیعت به موجودی در رؤیای فراروی از طبیعت تبدیل کرد. با توجه به این بستر فکری، در این پژوهش اصطلاح تفسیر «انسان به مثابه خدا» برای انسان‌شناسی دوره پست‌مدرنیسم استفاده شده است؛ منظور از این اصطلاح این است که از آنجا که تحقق ایده جاودانگی، رویایی دیرینه برای انسان بوده است، انسان پست‌مدرن تلاش می‌کند این ایده را در همین دنیا تحقق بخشد. بدین منظور تمام توان فکری، علمی و فناورانه را به خدمت گرفته است تا بر محدودیت‌های مادی انسان غلبه نماید؛ محدودیت‌هایی که پیش از این تصور می‌شد جز موجود قادر مطلق توان رفع آن را ندارد.

1. Feyerabend.

تفسیر انسان به مثابه خدا، نمود انسان‌شناسی پست‌مدرنیسم است و تطور علم انسان‌شناسی، به صراحت گویای این ادعا است. در مسئله انسان‌شناسی یک انتقال معناشناختی مهم از قرون وسطی به دوره مدرن و از دوره مدرن به پست‌مدرن رخ داد. در ابتدا جایگاه انسان در میان مخلوقات ممتاز و منحصر بود؛ اما در گذر به عصر روشنگری، انسان از سرآمدی خلقت و هم‌وجه خدا بودن، به مقام تساوی با موجودات دیگر تنزل پیدا کرد و در دوره پست‌مدرن، انسان نه در مرکز عالم است و نه مطابق تفسیر ماتریالیستی و مکانیستی؛ بلکه با اینکه مهم‌تر از سایر مخلوقات است اما محور یقینی معرفت نیست. ویژگی مشترکی که فیلسوفان این دوره از قبیل فوکو،^۱ دریدا،^۲ لیوتار^۳ و بوردیو^۴ - که به‌عنوان انسان‌شناس معرفی شده‌اند - را واداشته است تا در ساختارهای واقعیت دخالت کنند و تعبیر و تفسیر متفاوتی نسبت به گذشته ارائه دهند. گرایش آنها به عبور از قابلیت محصورکنندگی علم و هنجارها و پارادایم‌های غیر منعطف علمی است. این تمایل، از فروریختن اعتبار تام و تمام علم نزد این متفکران ناشی می‌شود.

به تعبیر آدام^۵ تأثیر فیلسوفان ساخت‌زدا بر علوم انسانی، تغییرات در مناسبات اجتماعی و فرهنگی میان غرب و سایر فرهنگ‌ها و دگرگونی در کارکردهای پراگماتیک را به دنبال داشته و گفت‌مان انسان‌شناختی را با پرسش‌هایی جدی‌ای مواجه کرده و به تثبیت انسان‌شناسی به مثابه یک رشته علمی منجر گردیده است. (Adam, 1990: 10) از نظر آدام انسان‌شناسان پست‌مدرن برخوردار از یک رویکرد تجربی و عینی را به رسمیت می‌شناسند. نزدیکی انسان‌شناسی پست‌مدرنی به علوم طبیعی، نتایج قابل توجهی برای بعد روحی و مادی انسان دارد. قائل شدن به «ماهیت غیر ثابت انسان، آزادی واقعی و اهمیت حق حیات»، به‌عنوان مبنای انسان‌شناسانه پست‌مدرنیسم، جایگاه انسان را از «موجودی دارای دو بعد مادی و روحانی» به «موجودی مادی با قدرت فرامادی» تغییر می‌دهد. درواقع این جهان، پذیرای ماهیت چندگانه برای انسان است، یعنی ماهیت انسانی، ماشینی، حیوانی و فضایی. نکته قابل توجه که مرتبط با سیطره تکنولوژیک در حیات انسان معاصر است، شیء‌پنداری انسان است. بودریار^۶ می‌گوید انسان رسالت خود را از طریق ساخت و به‌کاربری شیء ایفا می‌کند. از نظر او شیء اساساً انسان‌گونه است و نسبت انسان با اشیا مثل نسبت انسان با اندام بدن خود است. (بودریار، ۱۳۹۳: ۳۴) طبق انسان‌شناسی پست‌مدرنیسم، ماهیت انسان نه از طریق هم‌افزایی بعد مادی و

1. Foucault.
2. Derrida.
3. Lyotard.
4. Bourdieu.
5. Adam.
6. Baudrillard.

روحانی، بلکه در بافت اجتماع یا به تعبیر دانشمندان سایبرنتیک، «در شبکه» شکل می‌گیرد. در واقع ماهیت انسان به صورت از پیش تعیین نشده، در حرکت و سیوروت، متفاوت و چندگانه لحاظ می‌شود و جوهر درونی انسان؛ محتاج شکل‌گیری و ظهور به وسیله روابط اجتماعی، تبلورات فرهنگ و اثرپذیری از زبان و گفتمان است. از نظر آنها قدرتی فراتر از انسان بنام عقل برتر، عقل مطلق یا خدا (با اوصافی که الهیات سنتی برمی‌شمارد)، وجود ندارد که دخالتی در نحوه حیات او کند. چنین موجودی، در فرض وجود داشتن، کدام خواسته برآورده نشده بشر را محقق می‌کند درحالی‌که جهانی که در اثر سیطره تکنولوژی به وجود آمده است، هر آنچه بشر تصور کرده یا ادیان با توصیف جهان دیگر، به سان رؤیایی دوردست برای انسان قرار داده‌اند، دارا است.

در حقیقت پشتوانه تفسیر «انسان به مثابه خدا»، دو امر است: نخست فلسفه پست‌مدرنیسم که با ساختارزدایی از ماهیت انسان آغاز گردید و تتمه آن اقرار به پایان تمام فراروایت‌ها یعنی پایان تاریخ، پایان انسان و مرگ واقعیت بود. این فلسفه با توسعه فناوری‌های جدید همراه شد و قلمروشناختی بشر را وارد مرحله دیگری کرد و حوزه جدید «پسانسان - گرایی»^۱ را منجر شد. در این حوزه، ترکیب انسان با ماشین (سایبورگ)^۲ برای از میان بردن محدودیت‌هایی چون مرگ و پیری، چشم‌انداز انسان است. پسانسان‌گرایی از این ایده شکل گرفته است که: «گونه انسان در بن‌بست تکامل است و باید فناوری‌ها را در هم آمیزد تا به «سطح بعدی»، تکامل یابد». (بل، ۱۳۹۰: ۴۷) لذا عامل دوم، تحقق زیست فناورانه یا سیطره تکنولوژی است که ناممکن را ممکن کرد و به تحقق ایده جاودانگی در بعد مادی و تجربه نامتناهی بودن انسان یاری رساند. دریفوس^۳ یکی از نظریه‌پردازان حوزه سایبرنتیک با توجه به این موضوع که هدف انسان پست‌مدرن خلاصی از محدودیت‌های مادی حیات است، می‌گوید: «هدف دراز مدت شبکه (سایبری) از نظر افراطی‌ترین طرفداران شبکه این است که زودتر بتوانیم از محدودیت‌های تحمیل شده از جانب بدنمان فراتر رویم». (دریفوس، ۱۳۸۳: ۱۷) طبیعی است که در این وضعیت، حیات فناورانه به حیات اجتماعی انسان معاصر، گره می‌خورد و انسان ماشینی، تعیین کننده مؤلفه‌های انسان بودن می‌باشد.

در اثر وقوع این تغییرات شناختی بنیادی در خصوص انسان‌شناسی، اخلاق دیگری رقم می‌خورد که با انسان‌شناسی پست‌مدرنی هم‌سو است. این هم‌سویی بیش از همه از طریق مهم‌ترین لرزش ایجاد شده در باور معنوی انسان یعنی دگرگونی در نگرش توحیدی یا حذف خدا و جایگزینی انسان

1. Post humanism.

2. Cyborg.

3. Dreyfus.

تکنولوژیک، روی داده است؛ مسئله‌ای که به صراحت در ساختارزدایی وجود دارد. به تعبیر تیلور^۱ «ساختارزدایی هرمنوتیک مرگ خداست». (تیلور، ۱۳۸۱: ۵۳۷) در این میان با حذف خدا از انسان‌شناسی، مسائل اخلاقی که طرح آنها عموماً با بررسی نسبت انسان با خدا همراه بوده است، در چه وضعیتی به سر می‌برند و به چه معنایی فروکاسته شده‌اند؟ با اینکه اخلاق در بستر انسان‌شناسی پست‌مدرنی در حکم وجه مشترک نیازهای بشری قرار دارد اما به اعتقاد اندیشمندان این دوره، در بند فرارویتهای غیر قابل دفاعی چون دین، عقل و علم قرار نمی‌گیرد. اخلاق پست‌مدرنی مناسبتی با برهان و استدلال عقلی، دخالت امور فراطبیعی یا منازعات علم و اثبات و ابطال آن ندارد؛ بلکه صرفاً درصدد معنابخشی به حیات انسان با مصادیق غیر سنتی است. گیبینز^۲ با نقض کلیت احکام اخلاقی می‌گوید: یک فرد پست مدرن می‌تواند یک آموزه ارزشی را از فمینیست‌ها بگیرد و با آموزه ارزشی دیگری که از لیبرالیسم اخذ کرده تلفیق کند و با تلفیق ارزش‌های قدیمی و جدید یا متناقض زندگی اخلاقی داشته باشد. (گیبینز، ۱۳۸۱: ۱۳۲)

پست مدرن‌ها دیدگاه‌های اخلاقی خود را با اعلام موضع در خصوص اخلاق سنتی و همچنین با نظر به تحولات انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به‌وجود آمده، مطرح کرده‌اند. آنها نسبت به اخلاق سنتی نگاه مثبتی ندارند مگر اخلاق یونانی با محوریت ارسطو و در تقابل با افلاطون. فوکو طرفدار این نوع از اخلاق است. اخلاقی که تجربی، درونی و نتیجه‌گرا است نه اخلاق قانونمند مدرنی یا مسیحی. از نظر فوکو «همه علوم انسانی مدرنیسمی زیر سایه تکنولوژی‌های انضباطی توسعه یافته‌اند» (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۷) و اخلاق هم مستثنی از آن نبوده است. از منظر دیگر، اخلاق هم مانند سایر حوزه‌های پست‌مدرنی اندیشه، خصایصی چون عدم اتکا به مرجعیت اخلاقی، بی‌اعتمادی به فرارویتهای، نسبیت و غیر عقلانی بودن پدیدارهای اخلاقی را دارد که مجموع آنها را از نگاه ایجابی می‌توان «اخلاق مسئولیت» نامید. این اصطلاح را دریدا بکار می‌برد و آن را در کنار مفاهیمی چون پذیرایی بی‌قید و شرط، دوستی، عدالت و دموکراسی، بدیل اخلاقی برای آرمان‌های روشنگری مثل رهایی و حقوق بشر قلمداد می‌کند. (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۱۶۴) جوهره اخلاق این دوره فرارفتن از قواعد زمانی و مکانی و تحقق اخلاق بر محوریت تشخیص و گزینش فردی است. فرام^۳ در باب رد مرجعیت اخلاقی می‌گوید: «مرجعیت مطلقه، استقلال روان‌شناختی و اخلاقی و توانایی فرد را برای فکر کردن و عمل کردن مطابق با عقل و وجدان خویش نقض می‌کند». (Fromm, 1986: 10)

1. Taylor.
2. Gibbins.
3. Fromm.

اصل یکی از نگرانی‌های مهم نظریه پردازان پست مدرن، کلی و مطلق شدن ارزش‌هاست. آن‌ها معتقدند «مطلق دانستن ارزش‌ها در واقع از بین بردن تفاوت‌ها و جلوه‌های گوناگون فرهنگی می‌باشد که خود موجب از دست رفتن تنوع حیات و زندگی می‌شود»؛ (حقیقی، ۱۳۷۹: ۲۳) لذا پست‌مدرنیست‌ها قبل از بحث درباره نسبی کردن ارزش‌های اخلاقی، دیوار آهنین علم، عقل و دین را فرو می‌ریزند تا معنابخشی اخلاقی را با آزادی کامل صورت دهند. با وجود آزادی مطلق، خروج از زیست بنده‌وار که مستخرج از نگرش غیر توحیدی به انسان است، روی می‌دهد و این راهکار پست‌مدرنی برای عبور از زندگی مقید به سمت زندگی مطلق است؛ درحالی‌که تجربه‌هایی از زندگی مقید در نگرش توحیدی، از طریق معاد میسر می‌گردد. در واقع انسان پست‌مدرن هرگز دغدغه انسان شدن یا به عبارت دیگر انسان کامل را ندارد بلکه با خارج کردن لباس بندگی از تن، ابتدا متوجه امکانات طبیعی و سپس متوجه امکانات نامحدود خود شده است و در صدد تحقق آن است. تعبیر «انسان به‌مثابه خدا» نیز از همین ایده نشأت گرفته است و به طور خاص به معنای فرا رفتن از قابلیت‌های ذهنی و مرزهای بیولوژیک بمنظور رسیدن به سطح بعدی از تکامل بشری است.

سه. تفسیر انسان به انسان

آنچه گذشت تبیینی از انسان‌شناسی دوره معاصر بود که با تفسیر انسان به طبیعت در دوره مدرنیسم و تفسیر انسان به‌مثابه خدا در دوره پست مدرنیسم تبیین گردید. نتایج اخلاقی این دو نگرش این است که اخلاق از اتکا به دین سرباز می‌زند و حضور مستقل دارد. اما تعریف سه مفهوم کلیدی عقل، دین و علم در نگرش اسلامی، منجر به نتایج متفاوتی از حیث انسان‌شناسی می‌شود و به تلقی دیگری در باب اخلاق می‌انجامد. با اینکه افراد بسیاری اظهار کرده‌اند که دین، عقل و علم تعریف متمایز و واحدی ندارند اما در بستر نظریه عقلانیت و حیانی - بعنوان نظریه منتخب - هر کدام از این مفاهیم به صورت مشخص دارای تعریف و جایگاه می‌باشند. در این نظام فکری، دین عبارتست از: «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۹) و در تعریف دیگر: «دین خضوع و انقیاد در برابر برنامه یا مقرراتی معین است... مفاهیمی مانند اطاعت، تعبد، محکومیت، مقهوریت، تسلیم، قانون یا جزا، معنای اصلی کلمه دین نیست، گرچه به آن نزدیک و از لوازم آن است». (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۸۳) طبق آموزه‌های و حیانی، دین موجودیتی ثابت دارد و نزد خداوند متعال همان اسلام است. همچنین بر مبنای نظریه عقلانیت و حیانی، «عقل همان علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض

یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد». (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۶) در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه معرفت دینی نسبت هر چهار قسم عقل یعنی تجریدی، نیمه تجریدی، عقل تجربی و عقل ناب با دین بررسی می‌شود؛^۱ عقل در قلمرو دین قرار می‌گیرد و از این طریق منزلت آن افزایش پیدا می‌کند. با توجه به تلقی مذکور از مفاهیم عقل، دین و علم، به بحث «تفسیر انسان به انسان» بعنوان یک نگاه دینی به انسان‌شناسی پرداخته می‌شود. این نوع تفسیر به‌عنوان یک طرح نو، اصول و مبادی‌ای دارد که در مقدمه کتاب *تفسیر انسان به انسان* از علامه جوادی آملی آمده است. مقصود از نو بودن طرح از دیدگاه مؤلف، مسبوق بودن به عدم نیست، بلکه کم سابقه نسبت به مباحث انسان‌شناسان است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۱) از نظر ایشان، انسان‌شناسی در سایر علوم از سه جهت نقش‌آفرینی می‌کند: ۱. مبادی همه علوم است، ۲. موضوع علوم انسانی است، ۳. غایت همه علوم است. (همان: ۷۲ و ۷۳)

از آنجا که موضوع اخلاق انسان است، «تعالی یافتن» به‌عنوان غایت عمل اخلاقی، در بستر انسان‌شناسی دینی جایگاه خود را می‌یابد؛ البته اخلاق دینی براساس تفسیر انسان به انسان یک چشم‌انداز متعالی است که به صورت کامل محقق نشده است و باید در راستای تحقق آن تلاش کرد. بدین منظور به انسان‌شناسی اسلامی و از بطن آن به اخلاق اسلامی پرداخته می‌شود.

طبق اصول مطرح شده توسط علامه جوادی آملی در کتاب مذکور، تفسیر انسان به انسان دارای حجیت است و بهترین و کامل‌ترین راه شناخت انسان است. علاوه بر آن شناخت انسان از این طریق بهترین راه شناخت خداست. ایشان از طریق مقدمات زیر به چنین نتیجه‌ای رسیده است: بهترین روش شناخت هر چیزی پی‌بردن از خود شیء به همان شیء است؛ کامل‌ترین معرفت درونی هر چیزی، ارزیابی اصول و فروع آن شیء و اشراف اصول آن بر فروع و ارجاع فروع آن به اصول است؛ انسان خلیفه خداست و معرفت خلیفه، نشانه شناخت مستخلف عنه است. به عبارت دیگر تفسیر انسان به انسان مبتنی بر پیش‌فرض‌های قابل اثباتی است از قبیل اینکه: «انسان متکامل بهترین خلقت را دارد؛ انسان توان فراگیری کل جهان امکان را دارد زیرا امکان اینکه مظهر بزرگ‌ترین نام الهی شود را داراست. انسان هر قدر هم که اوج بگیرد، از هویت خود خارج نمی‌شود و خروج از تعین ندارد؛ اینها حاکی از توانا بودن انسان بر تبیین ساختار هستی خویش است و این توانایی یکی از دو راز تفسیر انسان به انسان است.

۱. عقل تجریدی محض در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد؛ عقل نیمه تجریدی در ریاضیات؛ عقل تجربی در علوم تجربی و انسانی؛ عقل ناب در عرفان نظری. (جوادی آملی، ۲۵: ۱۰۵)

راز دوم این است که فطرت انسان معادل ندارد و قابل تحریف نیست؛ فطرت ظرافت، طراوت، و طهارت توحیدی دارد لذا فطرت ناب غیر خدا را نمی‌شناسد و به او نمی‌گراید». (همان: ۳۸ - ۳۶) این تبیین با ساختار ماهوی انسان انطباق کامل دارد و به تنهایی یک برنامه جامع تربیتی است به گونه‌ای که هیچ تبیینی از وضعیت انسان، توان هم‌رتبگی با آن را ندارد.

بر اساس تفسیر انسان، به انسان هویت انسان با این مؤلفه‌ها معرفی می‌شود: وابستگی وجودی انسان، مراتب چهارگانه وجود انسان (وجود مادی، مثالی، عقلی و الهی)، برخورداری از فطرت و طبیعت و اینکه حیات، علم و قدرت، ساختارهای وجودی انسان‌اند. (همان: ۱۹۱ - ۱۵۷) در تقریر این مؤلفه‌ها به کل معارف قرآنی در خصوص انسان نظر شده است لیکن بیش از همه، از این دو آیه برای معرفی انسان استفاده شده است:

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى. (قیامت / ۳۷)

آیا او نطفه‌ای از منی که در رحم ریخته می‌شود، نبود.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا. (نحل / ۷۸)

و خدا شما را از بطن مادران بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید و به شما گوش و چشم و قلب اعطا کرد تا مگر (دانا شوید و) شکر به جای آرید.

از طریق این آیات، انسان در اتصال و اتکای وجودی خود به خدای بی‌نیاز مطلق و همچنین به‌عنوان موجودی که هویت او برآمده از اوصاف کمالی و زوالی است، معرفی می‌گردد. مستنبط از تعابیر علامه جوادی آملی در خصوص انسان که مستخرج از نصوص دینی است، تقسیمات انسانی تا رسیدن به انسان کامل عبارتست از: انسان یا مرده (کافر) است یا زنده، انسان زنده خواب است یا بیدار، انسان بیدار بیمار است یا سالم، انسان سالم ناقص است یا کامل، انسان کامل نیز کامل‌تر یا کامل‌ترین است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۵۸) دو قسم آخر یعنی انسان کامل‌تر و کامل‌ترین، مصداق انسان محکم هستند و همه اقسام دیگر، انسان متشابه‌اند. ویژگی‌های انسان محکم «بیان و وزین» است و ویژگی انسان متشابه «ابهام و خفت» همچنین ویژگی‌های عمل محکم این است که «سدید، بنیان مرصوص و عروه الوثقی» است و عمل متشابه عملی که با «سهل‌انگاری، سست‌انگاری و تساهل و تسامح» صورت گیرد. (همان: ۲۵۹ و ۳۳۴)

وظیفه انسان، تشبه یافتن به انسان کامل از طریق متصف شدن به اوصاف انسان محکم و ملتزم شدن به عمل انسان محکم است. با این تفسیر از انسان، تکلیف حیات اخلاقی او نیز روشن می‌گردد زیرا اخلاق اسلامی ابتدا انسان را از منظر فلسفی تعریف می‌نماید، سپس راهکارهای اخلاقی ارائه می‌دهد.

از آنجا که بایدها و نبایدهای اخلاقی اموری تکوینی‌اند که منتزع از واقعیت هستند، کارکرد آنها زمانی درست خواهد بود که مبانی به درستی تبیین شده باشد.

ب) مغالطات تفسیر «انسان به طبیعت» و تفسیر «انسان به مثابه خدا»

با توجه به تبیین‌های به عمل آمده، تفسیر «انسان به طبیعت» و تفسیر «انسان به مثابه خدا» دو تفسیر انحرافی از انسان به حساب می‌آیند. ملاک قراردادن تفسیر انسان به انسان به عنوان تبیین دقیق از ماهیت انسان، می‌تواند مغالطات ایجاد شده توسط تفاسیر دیگر را روشن نماید. پس از بیان انواع مغالطات، به طور خاص به آنهایی پرداخته می‌شود که به حوزه اخلاق مربوط‌اند. با در نظر گرفتن هویت قرآنی انسان، انحراف از ساختار اصلی هویت، در دو عرصه نظری و عملی می‌تواند روی دهد: یکم. انحراف نظری که مربوط به حوزه اندیشه است و دخالت وهم و خیال باعث می‌شود وهم جایگزین عقل شود و دوم. انحراف عملی که مربوط به حوزه انگیزه است و در اثر شهوت، غضب و اغوای ابلیس درون و بیرون، هوس جایگزین عقل می‌شود. (همان: ۴۱) در چنین وضعیتی انسان، اخلاق دینی را نمی‌پذیرد زیرا عقل و تمایلات خود را در حوزه فکر و اراده، مختار مطلق می‌انگارد و ضرورتی برای مرجعیت دین در امور اخلاقی قائل نیست. برای اینکه معلوم شود انحراف چگونه و با چه فرآیندی به وجود می‌آید، به مغالطات چهارگانه‌ای که منجر به تلقی نادرست از انسان و امکانات او می‌شود، از زاویه تفسیر انسان به انسان پرداخته می‌شود:

مغالطه منطقی: قلمرو آن حوزه اندیشه است و ساز و کار آن به این صورت است که وهم توسط شیطان جایگزین عقل می‌شود، واهمه و اردات حس را می‌گیرد و مانع دستیابی آن به عقل می‌شود؛ نتیجه نظری و عملی آن این است که پندار استقلال در انسان شکل می‌گیرد، حق به صورت باطل جلوه می‌کند و عمل به رأی صورت می‌گیرد.

مغالطه عاطفی: قلمرو آن حوزه عواطف انسانی است؛ ساز و کار آن باطل جلوه دادن حب و بغض صادق و سپردن سکان عواطف، به حب و بغض کاذب است؛ نتیجه آن این است که رهبری عواطف به دست قوای طبیعی می‌افتد و جذب و دفع دروغین جایگزین حب و بغض راستین (فطری الهی) می‌شود.

مغالطه رفتاری: قلمرو آن حوزه تصمیم‌ها و اراده‌ها است. این مغالطه ریشه در مغالطات علمی یا عاطفی دارد؛ به این شکل که متشابهات علمی و عملی در تصمیم‌گیری عقل عملی تأثیر می‌گذارند و در نتیجه اراده انسان براساس شهوت و غضب شکل می‌گیرد.

مغالطه هویتی: قلمرو آن حقیقت انسان است؛ در این مغالطه هویت باطل جایگزین هویت حق

می‌شود و انسان تریبونی برای سخن و فعل شیطان می‌گردد؛ نتیجه این است که شرح کتاب حقیقت انسان، به غیر خدا سپرده می‌شود؛ حقیقت وجود انسان تحریف و تفسیر به رأی صورت می‌گیرد؛ نظام ارزشی تغییر کرده، اسرار انسان کتمان و امور بیگانه فطری پنداشته می‌شود؛ پلورالیسم انسان‌شناسی واقع می‌شود و نهایتاً اختلال در میزان انسانیت، احساس عطش کاذب، هوامداری، ادعای ربوبیت بر خویشتن و طبیعت و سقوط به ورطه کمتر از حیوانیت روی می‌دهد. (همان: ۳۵۶ - ۳۴۸)

از میان چهار مغالطه فوق، بر مغالطه سوم و چهارم تأکید می‌شود؛ مغالطه رفتاری مستقیماً به حوزه اخلاق مربوط می‌شود و مغالطه هویتی به کلیت وجود انسان مرتبط است؛ فهم نادرست از هویت، انسان‌شناسی متفاوتی را رغم می‌زند و به اندازه‌ای مهم است که کل تاریخ اندیشه را سمت‌وسو می‌دهد و به حوزه اخلاق نیز ورود پیدا می‌کند. پرداختن به نسبت میان مغالطه «رفتاری و هویتی» و «مباحث اخلاقی» در دو بخش مجزا صورت می‌گیرد:

یک. نسبت مغالطه رفتاری با امور اخلاقی

مغالطات رفتاری به مباحث معرفتی در اخلاق نظری و عملی مربوط می‌شوند، زیرا آنها در مغالطات علمی و عاطفی ریشه دارد. به این معنا که وقتی جهل معرفتی وجود داشته باشد، جهل عملی هم ایجاد می‌شود. جهل معرفتی در اثر مغالطه علمی به‌وجود می‌آید. از نظر علامه جوادی آملی «در بخش‌های عملی، جاهل یعنی غیر عاقل و در بخش‌های علمی، جاهل یعنی غیر عالم. اگر شهوت یا غضب زمام تصمیم‌گیری را از دست عقل عملی بگیرد، مصداق جهالت عملی است و چنانچه ظن و گمان و اندیشه باطل، زمام جزم را از دست عقل نظری بگیرد به جهالت علمی می‌انجامد». (همان: ۳۵۴)

شناسایی این مغالطات از طریق مبنا قرار دادن تفسیر انسان به انسان صورت گرفته است و به همین دلیل با تفاسیر انحرافی از انسان رابطه مستقیم دارند. در اصل این مغالطه از طریق اتکای نفس به خود و مبنا قرار گرفتن آن برای رفتار اخلاقی به‌وجود آمده است، نفسی که غیر متکی به وحی است، تابع شهوت و غضب و پیرو ظن و گمان است و این نشان‌دهنده فرماندهی نفس برای عقل است.

در تفاسیر انحرافی، عقلی که نفس را شناسانده است یا خودبنیاد بوده یا فاقد مرجعیت و در هر دو صورت، تابع نفس شده و به صدور عمل اخلاقی مبادرت ورزیده است. به عبارت دیگر انسان‌شناسی غیرتوحیدی بر مرجعیت نفس استوار است نه عقل و در دو دوره مدرن و پست‌مدرن، خلاء دین به‌عنوان پشتوانه اخلاق عامل این چرخش انسان‌شناسانه از توحیدی به غیرتوحیدی است. اگر چه در دوره مدرن برای دین، جایگزین‌هایی در نظر گرفته شد و گرایش‌هایی از قبیل اخلاق متکی به فضیلت، اخلاق متکی به عدالت، اخلاق متکی به قواعد، اخلاق متکی به حقوق یا اخلاق متکی به

وظیفه به وجود آمد که از طرف متفکرانی مانند ارسطو،^۱ هابز،^۲ لاک^۳ و کانت^۴ مطرح شد، از سوی اندیشمندان دیگر مورد انتقاد واقع شد و ضعف ایدئولوژیک این نظریات حتی با پذیرش مبنای آنها مشهود است و تبیین آن نقدها در این مقال نمی‌گنجد. در دوره بعد نیز عدم کلیت احکام اخلاقی و قداست‌زدایی از آن که ارمغان اندیشه نیچه‌ای به عرصه اخلاق بود باعث شد امور اخلاقی هم مانند جستجوی حقیقت فلسفی وابسته به شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی شده و آرمان‌نهایی بر زندگی بشر حاکم نباشد. در این تلقی از اخلاق، ملاک عمل اخلاقی مرتبط بودن آن با کاربرد و منفعت است؛ جهت‌گیری ارزشی وجود ندارد و هیچ چیز بر دیگری برتری ندارد و «انسان با در نظر گرفتن ترجیحات ارزشی شخصی به زندگی اخلاقی خود نظم می‌دهد». (گیبینز، ۱۳۸۱: ۱۳۲)

این به معنای فرماندهی هوای نفس - بخشی از وجود انسان که بی‌توجه به آغاز و انجام جهان است - بر انسان است. در این شرایط، تصمیم‌ها، اراده‌ها و رفتارهای اخلاقی انسان نیز تابع قوای نفسانی او می‌شوند. لذا درک معانی نفس در جهان‌بینی توحیدی و غیر توحیدی، گشاینده مسئله مغالطات رفتاری در حوزه اخلاق است.

دو. نسبت مغالطه هویتی با امور اخلاقی

مغالطه هویتی یعنی چیز دیگری را به جای اصل انسان در نظر گرفتن و فهماندن این مطلب که حقیقت وجودی او این است و اجبار بر اینکه فرد باید مطابق همین هویت جعلی رفتار کند. به تعبیری در این شرایط «انسان تربیون هویت دیگری شده است». (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۵۷) علامه جوادی آملی انسان را به کتابی تشبیه می‌کند که کاتب، خواننده و شارح دارد سپس می‌گوید: «انسان یک کتاب است که نیازمند شرح است. بهترین شارح، کاتب است. اگر انسان شرح حقیقت خود را به خدا واگذار نکند دیگران او را شرح می‌کنند و عهده‌دار خودشناسی و انسان‌شناسی جامع می‌شوند و بسان کتاب‌های آسمانی پیشین به تحریف آن و تفسیر به رأی دست می‌زنند... بر این اساس شرح خود شخصی و خود نوعی را از خداوند می‌خواهیم: قال رب اشرح لی صدری...». (همان: ۳۵۵)

با توجه به تعریف مغالطه هویتی می‌توان میان هویت و اخلاق از دو منظر ایجابی و سلبی ارتباط برقرار کرد؛ منظر ایجابی از طریق هویت سلیم و حقیقی است که دارای سه مؤلفه «علم، عمل و میل» است و سازنده ساختار وجودی انسان بوده و دارای نقش کلیدی در اخلاق است.

1. Aristotle.
2. Hobbes.
3. Locke.
4. Kant.

اخلاق نظری به حیطة علم و تنظیم قواعد عقلی برای تشخیص صدق و کذب در امور ورود پیدا می‌کند و اخلاق عملی به عرصه فعل و تنظیم قواعد رفتاری برای تشخیص خیر و شر در امور مربوط است. انفعالات و امیال با گرایش‌های انسان نسبت به حسن و قبح مناسبت دارد و هر کدام به نوعی در بستر هویت انسانی به ایفای نقش مشغول‌اند. انحراف زمانی صورت می‌گیرد که عرصه علم، میدانی برای فعالیت خرد انسانی به صورت مستقل می‌گردد و عرصه عمل تحت مدیریت شهوت و غضب است و امیال به کار تحریک انسان به امری که خیر نهایی او را در بر ندارد، مشغول می‌گردد. این همان تغییر نگرشی و کنشی است که انسان معاصر به آن مبتلا شده است.

ارتباط هویت و اخلاق از منظر سلبی از این جهت است که نتیجه مغالطه هویتی بردگی است نه آزادی؛ و بردگی در تقابل با اخلاق است. این تقابل از دو ناحیه برای انسان شکل می‌گیرد: نخست از بیرون، زمانی که اعمال فشارهای بیرونی به انسان آزاد، مانع گزینش‌های ارادی او می‌شود و دیگر از درون؛ زمانی که با تغییر و تحریف فطرت، اسارت نفسانی به وجود می‌آید و خود حقیقی مغفول می‌ماند.

بر اساس تفاسیر اول و دوم از انسان، تحریف از ساختار هویت به این صورت اتفاق می‌افتد که یا انسان موجودی در طبیعت و هم‌رتبه با سایر موجودات نگریسته می‌شود یا با خروج از محدوده انسانی، به ایده جاودانگی در این دنیا می‌اندیشد. در هر دو صورت هویت انسان خوانش نادرستی یافته است و آن به این دلیل است که بیگانه‌ای غیر از انسان درباره حقیقت جان او نظر داده و شارح حقیقت انسان شده است؛ یعنی انسان‌های دیگر یا شیطان عهده‌دار این تشریح گردیده‌اند و این تحریف را از طریق جابجا کردن کلمات کتاب وجود انسان و تفسیر به رأی انجام داده‌اند. البته می‌توان گفت که مسبب این امور شیطان است؛ او زمینه‌هایی را فراهم می‌کند تا عده‌ای آفرینش خدا را عوض کنند. این مطلب از آیه «یحرفون الکلم عن مواضعه» یعنی: کلمات خدا را از جای خود تغییر می‌دهند، (مائده / ۱۳) به دست می‌آید. به تعبیر علامه جوادی آملی این تغییر به معنی تعویض فطرت بشر نیست چون این تغییر شدنی نیست اما تغییر به معنای تضعیف و تحریف و تفسیر به رأی، شدنی است و انجام شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۵۷) از طریق استخراج مفهومی از نظریه علامه جوادی آملی، تحریف در سطح هویت را به صورت قیاس منطقی هم می‌توان تبیین کرد؛ زمانی که توالی چندین مقدمه در کنار هم، منجر به نتیجه «تضعیف و تحریف فطرت» می‌شوند. این مقدمات عبارتند از:

فطرت انسانی و دین آسمانی از کلمات ثابت الهی‌اند و «لا تبدیل لکلمات الله؛ سخنان خدا را تغییر و تبدیلی نیست»؛ (یونس / ۶۴) خدا انسان را با فطرت توحیدی آفرید؛ این آفرینش مطلقاً ثابت است و دگرگون نمی‌شود زیرا «لا تبدیل لخلق الله؛ هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد»؛ (روم / ۳۰)

غیر خدا هم آفرینش را تغییر نمی‌دهد چون قدرت این کار را ندارد و انسان به‌عنوان یک جلوه از هستی با بهترین وضع آفریده شده است؛ نتیجه مقدمات مذکور این است که فطرت انسان تغییر نمی‌کند و آنچه تغییر می‌کند تفسیر از انسان (تفسیر به رأی) است. طبق این بیان، تفسیر به رأی انسان‌شناسانه در دوره مدرنیسم، باعث هبوط انسان از جایگاه اشرف مخلوقات به موجودی هم‌رتبه با طبیعت شد. در دوره بعد نیز همراه با توسعه فناوری، تفسیری به‌وجود آمد که طی آن انسان می‌بایست بر تمام محدودیت‌های مادی خود در همین دنیا فائق آید و زمینه گرایش‌های مهمی چون فرا انسان‌گرایی را به‌وجود آورد. این سخن از ایهاب حسن^۱ که «ممکن است انسانیت به پایان برسد زیرا انسانیت به چیزی تبدیل می‌شود که باید به گونه‌ای گریزناپذیر آن را پسا انسان‌گرایی بنامیم»، (ایهاب حسن، به نقل از رشیدیان، ۱۳۹۳: ۱۶۳) ناظر به ظهور مرحله جدید از انسان‌شناسی است. پساانسان‌گرایی مسایل بسیاری درخصوص اینکه آنچه انسان را انسان می‌کند ذهن او یا بدن او یا ترکیبی از این دو است مطرح می‌کند و این مسائل به وضوح چالش هویت را به‌همراه دارد. با «تفسیر انسان به‌مثابه خدا»، تفسیر به رأی به صورت بی‌نیازی انسان از خدا، ادعای ربوبیت، تلاش برای پر کردن جای خدا در زندگی، تحقق ایده جاودانگی و درواقع جایگزینی هویت باطل به جای هویت حق نمایان می‌شود. به عبارت دقیق‌تر نمود مغالطه هویتی در عرصه اخلاق بصورت پیروی از هوای نفس با بکاربردن کلمه «آزادی» در معنای مطلق آن است.

ج) کاربست‌های اخلاقی تفسیر انسان به انسان

تفسیر انسان به انسان در عرصه نظر و عمل نتایج قابل توجهی داشته است. یکی از ثمرات آن در مباحث اخلاقی است که در سه محور به آن پرداخته می‌شود:

یک. رفع مغالطات رفتاری و هویتی

نخستین کاربرد تفسیر انسان به انسان در حوزه اخلاق، رهایی از مغالطات مطرح شده است. مغالطه رفتاری از طریق رفع مغالطه عاطفی و علمی برطرف می‌شود؛ زیرا منشا رفتارهای نادرست انسان یا تمایلات اوست که تحت تأثیر غضب و شهوت است یا جهالت علمی است که مرز میان حق و باطل را به هم ریخته و انسان را وادار به عملی می‌کند که در تشخیص درست یا نادرست بودن آن به خطا رفته است. اگر چه به دلیل ریشه داشتن مغالطه رفتاری در مغالطه علمی، تا حدودی تسلط و به‌کارگیری منطق لازم است اما راه حل اصلی، کسب معرفت نظری نیست؛ بلکه التزام به قواعد

1. Ihabhassan.

اخلاقی است. تنظیم رفتارهای اخلاقی در بستر دین، علاوه بر قواعد، نیازمند الگوهای اخلاقی است که با انسان کامل معرفی می‌شود.

اسلام برای الگوهای عینی اخلاقی اهمیت بسیاری قائل است و معتقد است انسان در انسان‌شناسی دینی، باید خویش را به قرآن (ارائه دهنده اوصاف انسان) و عترت (معرفی کننده انسان کامل) عرضه کند و به میزان نزدیکی به «انسان کامل» از گمراهی حاصل از تبعیت نفس رها شود. در واقع راهکار اصلی برای خروج از تمام مغالطات مطرح شده، عرضه کردن انسان به عقل منفصل یا رجوع متشابهات به محکمات است. اعتبار این سخن از قاعده زیر می‌باشد: «من رد متشابه القرآن إلي محکمه هدی الی صراطٍ مستقیم»، (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۱) هر که متشابه قرآن را به محکم آن ارجاع دهد، به راه راست هدایت شده است.

از نظر علامه جوادی آملی رفع مغالطه هویتی نیازمند انسان‌شناسی و خودشناسی است؛ لذا نخست باید به شناخت از اصول کلیدی خود نوعی و فروع خود شخصی رسید زیرا خودشناسی فرع بر انسان‌شناسی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۵۵) بایستی ابتدا هویت و ماهیت انسان شناسانده شود سپس جایگاه انسان در عالم براساس آن مشخص گردد. فهم این سخن روشن می‌کند که آن نگرش انحرافی که در دوره مدرنیسم به وجود آمد و انسان دارای قدرت تام تلقی شد، چگونه بر گزینش‌های اخلاقی او اثر گذاشت و منجر به بروز انواع مغالطات نگرشی گردید. جایگاه انسان، خلیفه‌الله بودن است اما تعیین این جایگاه بعد از تعیین ماهیت انسان صورت می‌گیرد و صفت کرامت است که به این جایگاه معنا می‌بخشد؛ زیرا انسان مؤمن، خلیفه الله است نه انسان ملحد. انسان در تعریف غیر دینی، عبد و در مقام تسلیم نیست بلکه مختار مطلق است و حتی رفتارهای اخلاقی اش متکی به عقل، فضیلت، سود یا ارزش‌دهی شخصی است و در آن صرفاً یک بُعد از ماهیت انسان در نظر گرفته شده است.

همچنین در خصوص افعال خطا، انگیزه‌های غیر دینی نمی‌تواند دلیل کافی برای عدم ارتکاب به گناه یا ترک عمل برخاسته از شهوت و غضب باشد. التزام به دین در امور اخلاقی کمک می‌کند تا عمل انسان از سلامت رفتاری و هویتی برخوردار باشد. ملاک سلامت رفتاری براساس تفسیر انسان به انسان عبارتست از اینکه مبنای کلام باید متقن و سدگونه باشد (قول سدید) و بهره‌مند از برهان علمی و اخلاص قلبی (بنیان مرصوص) تا رفتاری متناسب با آن بروز کند و در مسائل علمی و عملی تمسک به حبل متین، استوار، ناگسستنی و قابل اطمینان باشد (عروه الوثقی)؛ عمل اخلاقی واصب و خالص باشد نه ترکیبی از حق و باطل؛ مبنای عمل اخلاقی نیز عاری از تساهل و تسامح و ایهان و ادهان باشد. همچنین ملاک سلامت هویتی این است که تفسیر هویت در بنای نظری تربیت اخلاقی

به استناد عقل و وحی صورت گیرد؛ فطرت ناب تحریف نشده، منشأ هویت یابی برای متری باشد و از این مطلب مهم غفلت نشود که هویت حقیقی انسان، معرف شخصیت اخلاق‌پذیر اوست نه هویت دیگری. (همان: ۲۷۰ - ۲۵۹)

دو. لزوم اخلاقی بودن

همه انسان‌ها یا مکاتب فکری، اصل اخلاقی بودن را برای حیات انسان ضروری می‌دانند اما این الزام در بستر تفسیر انسان به انسان، براساس دو بحث ماهوی تبیین می‌شود که عبارتند از: «تشبه به ذات باری تعالی» و «معرفی قرآنی انسان». در قاعده تشبه به ذات باری، خداوند نخستین واضع و مجری اخلاق است و انسان باید اخلاق مدار باشد؛ زیرا انسان خلیفه خداست و کسی که جانشین دیگری می‌شود باید بیشترین شباهت را به او داشته باشد. این مطلب از این حدیث شریف که می‌فرماید «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۹) قابل درک است و به آن در کتاب مقدس مسیحیان نیز اشاره شده است. (Brantl, 1962: 50) پیامبر ﷺ و اهل بیت  که مصادیق انسان کامل هستند، بیشترین شباهت را به خداوند دارند و متخلق‌ترین افرادند؛ پس نوع انسان لزوماً باید اخلاقی باشد. در واقع حقیقت انسان متصف شدن به اسمائی الهی است؛ اسمایی که در کلیت آن میان ادیان توحیدی اشتراک وجود دارد و تخلق به اخلاق، عینی‌ترین جلوه آن است. اگر چه ظاهر عبارت «متصف شدن به اسمای الهی» عبارتی کلامی است، اما بیانگر حلقه مفقوده انسان دوره مدرن است. با توجه به اینکه به تصریح عقل فطری، انسان مرکب از جسم و روح است، انسان بودن آدمی نه فقط به ماهیت جسمانی و ذهنی او بلکه به ماهیت نفسانی اوست؛ نفسی که بارقه‌ای از نفس ملکوتی است. به تعبیر نصر «انسان بودن یعنی شناخت خویش و فراتر رفتن از خویش»؛ (نصر، ۱۳۸۵: ۳۹) این تعبیر ترجمانی گویا از حدیث نورانی پیغمبر ﷺ است که می‌فرمایند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» در حقیقت تفسیر انسان به انسان از طریق تأکید بر وابستگی وجودی انسان به خدا و نحوه خلقت او، لزوم اخلاقی بودن را اثبات می‌کند نه فقط از طریق کارکردهای عینی زیست اخلاقی.

مطلب دوم معرفی قرآنی انسان است - در این تفسیر، ماهیت انسان با الگوی قرآنی بررسی می‌شود و لزوم اخلاقی بودن از نگرش قرآن نسبت به انسان به دست می‌آید. در قرآن کریم انسان موجودی است که هم مورد نکوهش و هم مورد ستایش قرار گرفته است. چنین موجودی تنها با گزینه اخلاق‌مداری می‌تواند به سعادت برسد. اوصاف وجودی انسان در قرآن را در سه دسته وجودی، معرفتی و توصیفی می‌توان جای داد. اوصاف وجودی انسان عبارتست از خلقت نیکو، (تین / ۴) برخوردارگی از روح الهی (ص / ۷۲) و صاحب اراده بودن (انسان / ۳) که همه اوصاف ستایشی او محسوب می‌شوند

و موجودی ضعیف، (روم / ۵۴) کم صبر، (اسراء / ۱۱) در سختی (بلد / ۴) و خلق از ماده پست (مرسلات / ۲۰) که اوصاف نکوهشی بحساب می‌آیند. اوصاف معرفتی انسان عبارتست از داشتن ظرفیت علمی و قوت اندیشه (آل عمران / ۱۹۱) از یک طرف و پیروی از هوای نفس، (محمد / ۱۶) عدم خردورزی، (انعام / ۵۰) انکار آیات الهی (انعام / ۳۹) و لجاجت (مائده / ۱۰۶) از طرف دیگر. ویژگی‌های توصیفی انسان این است که مورد تکریم الهی است؛ (اسراء / ۷۰) هدایت شده است؛ صاحب وجدان اخلاقی است؛ با یاد خدا آرام می‌گیرد. (رعد / ۲۸) خلیفه خدا در زمین است (بقره / ۳۰) و از سوی دیگر دشمنی به نام شیطان (فاطر / ۶) و آرزوهای طولیل دارد؛ (نجم / ۲۴) نادان، (احزاب / ۷۲) ناسپاس، (عادیات / ۶) ستم پیشه، زیانکار، (عصر / ۲) کم ظرفیت، (معارج / ۱۹) سرکش، (علق / ۶) مجادله‌گر، (کهف / ۵۴) بخیل (اسراء / ۱۰۰) و مصر بر گناه است. البته ویژگی‌های نکوهشی به معنای ذاتا ناپسند بودن نیست، زیرا خلق الهی ناپسند نیست. منشأ اوصاف ناپسند انسان یا جهل علمی است یا جهل عملی.

جهالت علمی انسان در اخلاق نظری مورد بحث قرار می‌گیرد و آن زمانی است که عقل وظایف خود را به درستی انجام نمی‌دهد و وهم و خیال به جای آن مدبر امور انسان می‌گردند. جهالت عملی هم در اخلاق عملی مورد بحث قرار می‌گیرد و سیطره شهوت و غضب علت بروز آن است. مثلاً جزوع بودن ویژگی ذاتا منفی انسان نیست اما وقتی که در مورد مال و موقعیت به کار می‌رود، می‌تواند کاربرد منفی پیدا کند. اختلاف ظاهری میان این آیات ناظر به این موضوع است که «انسان آنها را در غیر مسیر صحیح و خارج از حد اعتدال به کار می‌برد. همچنین نکوهش‌ها نسبی است یعنی نسبت به برخی موجودات یا برخی جهات یا در سنجش با صفات خداوند به‌عنوان ویژگی منفی بیان شده‌اند». (پازوکی و طاهری، ۱۳۹۴: ۵۱) توجه به آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما به حقیقت راه را به او نمودیم حال خواهد (هدایت پذیرد و) شکر گوید و خواهد کفران کند»، (دهر / ۳) نشان می‌دهد که انسان موجودی مختار است و گزینش‌های درست یا نادرست، او را وارد وادی اخلاق می‌کند. درواقع فقط از طریق اخلاق‌مداری است که می‌توان در مقابل میل سرکش انسان ایستاد و مانع انحراف فطرت گردید و تعالی و تکاملی را که خداوند با قرار دادن این اوصاف در نهاد انسان در نظر داشته است، محقق نمود. اما در انسان‌شناسی مدرنی و پست‌مدرنی، این ترکیب جامع از اوصاف انسان که به ظاهر متعارض و در باطن نمایانگر حقیقت نفس آدمی است، مشاهده نمی‌شود؛ بلکه از اوصاف نکوهشی انسان به طور جدی غفلت شده است. ملکیان در توصیف انسان مدرن ده ویژگی بر می‌شمارد و در آن هیچ اشاره‌ای به اوصاف نکوهشی انسان نشده است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۴ / ۱۸ - ۱۵)

در باب اوصاف ستایشی نیز امکانات فطری انسان به مواردی چون استدلال‌گرایی و علم آموزی (صرفاً علم تجربی) تقلیل یافته است اما این توصیفی از همه ماهیت انسان نیست. غفلت از نقاط ضعف انسان در معرفی او باعث انحراف بینش‌ها، نگرش‌ها و رفتارها می‌شود. توصیف انسان به‌عنوان موجودی توانمند - که محدودیت‌های او صرفاً بیرونی‌اند نه درونی و طبیعی - علاوه بر اینکه حاکی از عدم شناخت صحیح انسان است، بر نگرش و رفتار اخلاقی انسان نیز اثرگذار است.

سه. برقراری تعادل میان نظر و عمل اخلاقی

در زندگی موقعیت‌های اخلاقی برای انسان به‌وجود می‌آید که تعیین‌کننده رفتار او در این مواقع، ملکات اخلاقی است که از قبل پروراند شده‌اند و در لحظه یا «آن» ظهور می‌یابند. اخلاق حاصله از دو تفسیر انحرافی انسان به طبیعت و انسان به‌مثابه خدا با تفسیر اسلامی از انسان در سه محور مبناء، مبدأ و غایت اختلاف دارند. مبنای اومانیسمی، مبدأ طبیعی و غایت غیر متافیزیکی انسان مدرن و پست‌مدرن با مبناء، مبدأ و غایت توحیدی اختلاف بنیادی دارند. اهمیت بررسی اختلاف آنها از این جهت است که امروزه با تغییرات فرهنگی و نگرشی انسان معاصر و تحول در سبک زندگی، گرایش به اخلاق پست‌مدرنی و مواجهه نسبی با ارزش‌ها به دلیل اینکه از نظر مدافعان این رویکرد، موجب احساس آرامش و آسودگی در زندگی شده و بر تنوع و جذابیت آن می‌افزاید، بیشتر است؛ هرچند که به گفته گیبینز باعث به‌وجود آمدن تفاوت، بی‌ثباتی، آشفتگی، ناهم‌خوانی و سنجش‌ناپذیری در ارزش‌ها شود. (گیبینز، ۱۳۸۱: ۱۳۸ - ۱۳۷) این نوع اخلاق‌ورزی که همراه با احترام به آزادی فردی، اصالت دادن به تمایلات نفسانی یا به عبارت دیگر همراهی با آنها و طبیعی جلوه دادن آن تمایلات، تفویض اختیار امور به نفس و رهایی از تکلفات اخلاق‌مداری نظام‌مند است را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد و آن «معقول و مطلوب جلوه دادن اطاعت از نفس» است؛ امری که در اخلاق دینی به شدت نهی شده است: «فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا...؛ پیروی هوای نفس نکنید تا مبدا عدالت نگاه ندارید». (نسا / ۱۳۵)

در واقع میان نگرش و کنش اخلاقی انسان معاصر، شکاف عمیقی ایجاد شده و همین باعث ایجاد نوعی خلا در امر تربیت اخلاقی شده است. امور اخلاقی مانند کمک به هم‌نوع، دفاع از کودکان و افراد مظلوم یا اعلام موضع در خصوص مردمان جنگ‌دیده، برخاسته از فطرت نوع‌دوست انسان است و هر فردی فارغ از موضع دینی‌اش، درستی یا نادرستی آنها را درک می‌کند. بداهت این موضوع در مرتبه «فهم اخلاقی» است اما صرفاً نگرش اخلاقی متکی به منبع وحیانی است که «وجوب عمل اخلاقی» را در تمام مواقع صادر می‌کند. مشاهده صحنه غارت زندگی مردمان بی‌دفاع

یا مرگ کودکان بی‌پناه، وجدان عمومی انسان‌ها را درگیر می‌کند اما صرفاً کسانی به دفاع از چنین مظلومانی برمی‌خیزند که نگرش اخلاقی آنها برخاسته از منبع متافیزیکی باشد. اینکه در برخی شرایط، جنگ، عمل اخلاقی باشد و صلح، عمل غیر اخلاقی تنها در یک سامانه معرفتی که دارای منبع وحیانی است، توجیه‌پذیر است.

انسان معاصر اگر چه نگرش وسیعی نسبت به بعضی امور پیدا کرده است و به شعار انسانیت می‌اندیشد اما در حیطه افعال اخلاقی بصورت محدود عمل می‌نماید. باورهای اخلاقی توحیدی می‌توانند در سطوح عینی حیات بشر، توازن و تعادل ایجاد نمایند و بر همراهی ایمان و عمل صالح تأکید کنند؛ به‌گونه‌ای که عرصه نگرش و کنش در فراخی وجود آدمی به یک اندازه توسعه یابند نه اینکه ایدئولوژی فربه شود و عمل ضعیف بماند یا بالعکس. به طور کلی درک اینکه انسان خلیفه‌الله است، هدف از خلقت او به فرمایش رسول اکرم ﷺ عبادت و احسان به خلق است و عالم محضر خداست، مواجهه اخلاقی انسان را متفاوت و متعالی می‌کند؛ (ذاریات / ۵۶؛ حدید / ۷) لذا برقراری تعادل میان نگرش و کنش اخلاقی از طریق شناخت انسان و رسالت او در بستر دین میسر می‌گردد.

نتیجه

در این پژوهش تفسیر انسان از دو منظر تاریخی و فلسفی مورد بررسی قرار گرفته و طبق آن سه تفسیر به‌دست آمده است. نخست، تفسیر انسان به طبیعت که در دوره مدرنیسم به‌وجود آمد و طبق آن انسان موجودی هم‌رتبه با طبیعت در نظر گرفته شد؛ تفسیر دوم در دوره پست‌مدرنیسم به شکل تفسیر انسان به‌مثابه خدا نمایان شد؛ به این معنا که انسان‌شناسی پست مدرنی به‌همراه تحولات تکنولوژیکی، آغازگر راهی شدند که در آن آرمان مهم انسان تحقق ایده جاودانگی و فراروی از امکانات مادی حیات بود. این دو تفسیر برآمده از نگرش خاصی نسبت به عقل، دین و علم بودند که زمینه انسان‌شناسی این دو دوره به‌حساب می‌آیند. تفسیر سوم، تفسیر انسان به انسان است که با قرائت علامه جوادی آملی بیان شده است و پشتوانه نظری این پژوهش محسوب می‌گردد. طبق این تفسیر، انسان از طریق خودش به بهترین شکل شناخته می‌شود؛ او خلیفه خدا و شبیه اوست؛ برخوردار از اوصاف نکوهشی و ستایشی بصورت توأمان است و شناخت او وابسته به عرضه شدن به انسان محکم است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد تفسیر انسان به طبیعت و انسان به‌مثابه خدا در اثر مغالطات رفتاری و هویتی به‌وجود آمده‌اند و با مبنا قرار دادن تفسیر انسان به انسان، می‌توان مغالطات مذکور را نشان داد.

با توجه به اینکه از بطن انسان‌شناسی، نظریات و گزینش‌های اخلاقی ناشی می‌شوند، رویکرد اخلاقی به‌وجود آمده از انسان‌شناسی دوره مدرنیسم و پست‌مدرنیسم متناسب با سایر حوزه‌های شناختی، رویکردی غیرتوحیدی است و مناسبت مبنایی و غایی با دین ندارد. نزد اندیشمندان مدرنیسمی معرفت نفس، معرفتی خودبنیاد است و عقل به تنهایی معرف انسان است. اخلاق برآمده از آن نیز خودبنیاد است و به عبارتی اخلاق متکی به نفس است. در دوره پست‌مدرنیسم به دلیل تسری نسبی‌گرایی در انسان‌شناسی، اخلاق نیز براساس ویژگی‌های برجسته‌ای چون نفی فراروایت‌ها و نقد خردباوری رقم می‌خورد. در هر دو نگرش، عقل تحت سیطره نفس و نفس محرک عمل ارادی است؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که جهل انسان‌شناسانه، جهل اخلاقی را به دنبال دارد و این موضوع موجب مغالطه رفتاری و هویتی شده است. کاربرد نظریه انسان به انسان به عنوان نظریه معیار در حوزه اخلاق، این است که اولاً از طریق رجوع انسان متشابه به انسان محکم، به رفع مغالطه رفتاری و هویتی می‌انجامد؛ ثانیاً لزوم اخلاقی بودن را از طریق دو قاعده «تشبه به ذات باری» و «معرفی قرآنی انسان» که شامل اوصاف ستایشی و نکوهشی می‌شود، اثبات می‌نماید و نهایتاً از طریق این نظریه است که می‌توان میان نگرش و کنش اخلاقی انسان تعادل برقرار نمود و «وجوب عمل اخلاقی» را پس از «فهم اخلاقی» در مسائل مهم بشری توجیه نمود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. بل، دیوید، ۱۳۹۰، *نظریه پردازان فرهنگ سایبری*، مانوئل کاستلز و دانا هاراوی، ترجمه مهدی شفیعیان، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴. بودریار، ژان، ۱۳۹۳، *نظام اشیاء*، پیروز ایزدی، تهران، ثالث.
۵. پازوکی، علی، صدرالدین طاهری، ۱۳۹۴، «ستایش و نکوهش در قرآن و تفاسیر»، *سراج منیر*، سال ۶، شماره ۲۰.
۶. تیلور، مارک سی، ۱۳۸۱، سرگردانی یک نا الهیات پست‌مدرن، ترجمه ابوالقاسم شکری، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، (مجموعه مقالات)، لارنس کهون، تهران، نشر نی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، *تفسیر قرآن تسنیم*، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.

۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۰. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، ۱۳۷۹، *مقدمه بر میشل فوکو فراسوی ساختگرایی هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۱۱. دریفوس، هیوبرت، ۱۳۸۳، *نگاهی فلسفی به اینترنت*، تهران، گام نو.
۱۲. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۹۳، *فرهنگ پست مدرن*، تهران، نشر نی.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، قم، الشریف الرضی.
۱۴. گبینز، جان آر، ۱۳۸۱، *سیاست پست مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
۱۵. نصر، حسین، ۱۳۸۵، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۱۶. نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، ۱۳۷۹، *گذر از مدرنیته؟*، ترجمه شاهرخ حقیقی، تهران، آگاه.
17. Adam, J. M., M. J. Borel, C. Calame, Kiliani, 1990, *Le Discours anthropologique*, paris, MeridiensKlincksieck.
18. Brantl, George, 1962, *Catholicism*, New York.
19. Dawkins, Richard, 2006, *The God Delusion*, Oxford: Oxford University Press.
20. Fromm E, 1986, *Man for Himself*, London: Ark Paperbacks.
21. Feyerabend, Paul, 1984, "Against Method," *The Thetford Press*, Ltd.
22. Owen, D, 1995, *Nietzsche, Political and Modernity*, London: Sage Publications.
23. Webster, Scott. 2004, "An existential framework of spirituality", *International Journal of Children's Spirituality*, Vol. .9, No. 1.