

تحلیل انتقادی گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب

qa.fekrat@gmail.com

mirsepah@qabas.net

قربنعلی فکرت / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اکبر میرسپاه / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱

چکیده

این واقعیت که انسان‌ها بیش و پیش از همه، راجع به چیزهای دیگر عطش دانایی داشته‌اند تا شناخت خودشان، شاید طنزآمیز و در عین حال اغراق‌آمیز به نظر رسد. اما از قضا تاریخ تفکر و علم بر آن مهر تأیید می‌نهد. این امر موجب شده که انسان‌شناسی به‌رغم اهمیت خطیرش، هنوز جوان و ناشکفته بنماید. با ظهور جهان‌نگری مدرن در غرب مسیحی، انسان‌شناسی نیز دچار دگرذیبی بنیادین گردید. گذار از انسان‌شناسی سنتی به مدرن در غرب، موضوع تحلیل‌های انتقادی نوشتار پیش‌روست. ما ضمن بررسی انتقادی اندیشه‌های سنتی انسان‌شناسی غربی - که عمدتاً صبغه فلسفی، دینی و اسطوره‌ای داشته‌اند - در باب، فرایند و چگونگی گذار آن به انسان‌شناسی مدرن / علمی را توصیف، تحلیل و نقد کرده‌ایم. در نهایت به اجمال، ضعف‌ها و کاستی‌های انسان‌شناسی مدرن را نشان داده‌ایم: فقدان تکرر روشی، تک‌منبعی بودن آن و از همه مهم‌تر، غیاب دستورالعمل اخلاقی، و ضعف آن در توجیه امر اخلاقی از مهم‌ترین خلأهای انسان‌شناسی مدرن است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی مدرن، انسان‌شناسی سنتی، تحلیل انتقادی، غرب مسیحی، گذار.

پاسخ به پرسش چستی و کیستی انسان و به تعبیر فنی‌تر، درک درست از ماهیت و هویت انسانی، یکی از کانونی‌ترین مباحث معارف بشری است. علی‌رغم همه پیشرفت‌های صورت‌گرفته در این زمینه، هنوز هم کلاف سردرگم «موجود انسانی» رازگشایی نشده است. شناخت علمی به دلایل مختلفی از جمله تکثر فزاینده رشته‌های آنکه به تکه تکه پاره شدن (تخصصی‌شدن) بی‌رویو حوزه‌های آن منجر شده است، به درک‌های منقطع و مثله‌شده، ناقص، متناقض و یک‌سویه از انسان رهنمون گردیده است. در سوی دیگر، گسسته شدن پیوند علم با درک فلسفی و معارف دینی نیز بر نقص و ناتمامی شناخت علمی از انسان انجامیده است. حقیقت این است که ما نیازمند بازسازی درک خود از علم و شأن شناخت علمی هستیم. علم که در بستر جهان سنتی، افق باز و گسترده‌ای از معارف حکمی، دینی، هنری، اسطوره و تجربی را شامل می‌شد، شوربختانه در دوران مدرن به شناخت تجربی تقلیل یافت. منطق شناخت تجربی، حسی ایجاب می‌کرد که همه چیز به ماده و محسوسات فرو کاسته شود. اما واقعیت این است که داده‌های تجربه حسی - که علم آنها را به‌مثابه داور نهایی بازمی‌شناسد - تنها می‌تواند بعد جسمانی و مادی وجود انسانی را به رسمیت بشناسد. انسان‌شناسی تجربی، بنا به اقتضای ذات و منطق حاکم بر آن، اراده آزاد و اخلاق و خیرخواهی و زیبایی و معنا را نمی‌تواند به صورت معنادار و منسجم بر پایه مبانی و مفروضات خود تبیین کند. از همین رو، بازگشت و توسل به حکمت فلسفی و معارف دینی، برای شناخت همه‌جانبه از وجود، بخصوص وجود انسانی شتاب گرفته است. اما این بازگشت، اگر توأم با خوانش دقیق و انتقادی از فرایندی که پشت سر گذاشته شده است نباشد، روشن است که ره به بیراهه می‌برد. ما برای دستیابی به انسان‌شناسی بایسته و شایسته، به تحلیل موشکافانه و انتقادی چگونگی فاصله‌گیری از انسان‌شناسی فلسفی و دینی به انسان‌شناسی علمی هستیم. از آنجاکه این فاصله‌گیری بدو و اساساً در غرب مدرن رخ داده است، هرگونه تحلیل و نقد جدی نیز باید معطوف به این حوزه فکری و تمدنی باشد. براین اساس، تحلیل و بررسی ما محدود به حدود این جغرافیای فکری است.

چستی و چرایی انسان‌شناسی فلسفی

پرسش‌های قابل طرح درباره موجود انسانی را به‌صورت کلی می‌توان در دو دسته قرار داد: دسته نخست، سؤالاتی هستند که کلیت موجود انسانی را به پرسش می‌گیرند و سعی دارند جایگاه و پایگاه او را در هرم هستی مشخص کنند. درحالی‌که سؤالات دسته دوم، ناظر به جنبه‌های خاصی از انسان‌اند. برای نمونه، پرسش‌هایی که یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس درباره انسان مطرح می‌کند، از این دسته‌اند. پرسش‌های نوع اول را با نگاه فلسفی و دینی می‌توان مورد بررسی و تأمل قرار داد و پاسخ داد. البته دین برخلاف فلسفه، افزون بر ارائه منظر کلی، می‌تواند نسبت به جزئیات نیز پرتوافکنی نماید. به‌رحال نگاه فلسفی و دینی می‌تواند چارچوب کلی نگرش نسبت به انسان را ارائه کند. سؤال‌های کلی همچون آیا انسان موجود صرفاً مادی است که فعالیت‌های روانی و ذهنی او قابلیت ارجاع به عوامل فیزیولوژیک دارد، یا بعد فرامادی

نیز دارد که فراتر از تبیین‌های زیستی، فیزیکی قرار دارد؛ اصولاً انسانیت موجود انسانی، در گرو کدام خاصیت یا خاصیت‌ها هستند؟ به تعبیر دیگر، چه نوع گرایش‌های در وجود انسانی فطری انسان‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه، ناگزیر از رجوع به اندیشه‌های فلسفی هستیم.

افزون بر این، اگرچه به لحاظ سیر تاریخی، تصویرهای اسطوره‌ای و دینی از انسان بر سایر برداشت‌ها تقدم دارد، اما چیزی که هست، نگرش فلسفی به انسان، به جهات پی‌افکنی، شاکله‌بخشی، مفهوم‌سازی، نظام‌مندی، روشمندی و کلیت‌مداری در مقایسه با نگاه اسطوره‌ای و دینی تقدم رتبی دارد. بدین ترتیب، چنان که دکارت گفته است: «... فلسفه به مانند درختی است که ریشه آن متافیزیک، ساقه آن فیزیک و شاخه‌هایی که از ساقه درمی‌آیند، چون دیگر علوم‌اند» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱)؛ باید اذعان کرد که برای شروع هرگونه بحث کافی و وافی به مقصود برای فهم انسان، انسان‌شناسی فلسفی اجتناب‌ناپذیر است.

تبارشناسی انسان‌شناسی فلسفی

یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه، که از زمان سقراط به این سو همواره و همه‌جا ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است، سؤال «من که / چه هستم» بوده است که در ذیل آن، سؤال «من چه باید بکنم» و سؤال‌های مشابه طرح می‌شوند. هانس دیرکس در کتاب *انسان‌شناسی فلسفی* پیشینه تاریخی این بحث را اینچنین خلاصه می‌کند:

به روایت گزنفون - نویسنده عهد باستان - سقراط نخستین کسی بود که دیگر به «طبیعت در کلیت خود» توجه نکرد و آنچه را «انسانی» و «مربوط به انسان» بود مدنظر قرار داد... اصطلاح «نظریه» در باب طبیعت انسان» و موضوع آن، در مفهومی که امروزه متداول است - به‌ویژه در آلمان - در قرن ۱۸ تا ۱۶ میلادی؛ یعنی در فاصله میان مکتب اومانیسم و عصر روشنگری پدید آمد و اصطلاح دقیق‌تر «انسان‌شناسی فلسفی» بعدها و در قرن ۲۰ در آثار ماکس شلر به کار رفت (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱). روشن است که تبارشناسی بدین‌سان محدود، ناظر به تفکر غربی است و دیگر سنت‌های فکری و معرفتی خارج از آن حیطه را به فراموشی می‌سپارد.

ایمانوئل کانت، که به‌درستی چهره اصلی تفکر مدرن محسوب شده است، کار فلسفه را در تراز جهانی‌اش، یافتن پاسخ به پرسش‌هایی می‌داند که در اصل انسان‌شناختی‌اند و بدین طریق، به نوعی خبر از دستور کار جدید برای فلسفه می‌دهد. سؤال‌های که مکرراً از او نقل‌قول می‌شود، بدین شرح است: ۱. چه چیزی را می‌توانم دریابم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ ۴. انسان چیست؟ (همان، ص ۲). او پاسخ به سؤال نخست را بر عهده متافیزیک، پاسخ به پرسش دوم را رسالت اخلاق، و پرداختن به سؤال سوم را وظیفه دین و تأمل و اهتمام راجع به پرسش چهارم را موضوع اصلی و پرسش کانونی انسان‌شناسی معرفی می‌کند. در نهایت می‌افزاید که در اصل پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها را می‌توان از انسان‌شناسی سراغ کرد؛ زیرا هر سه سؤال نخست به سؤال انسان چیست وابسته‌اند (ر.ک: همان، ص ۳).

ماکس شلر در این زمینه، به پیروی از کانت بر اهمیت انسان‌شناسی فلسفی تأکید کرد، اما او یک گام فراتر نهاد و نوشت:

می‌توانم با خرسندی مدعی شوم که مباحث آنچه انسان‌شناسی فلسفی نامیده می‌شود، امروزه در آلمان در کانون تمامی نظرات فلسفی قرار گرفته است و فراتر از دایره تفکرات فلسفی، به آرای زیست‌شناسان، پزشکان، و روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی راه یافته که دست‌اندرکار ترسیم تصویر جدیدی از موجودیت انسان‌اند (همان).

شلر، در بررسی مطالعات انسان‌شناسی، سه حلقه فکری را که نوعی توالی زمانی و تعاقب تاریخی در آن مشهود است، این‌گونه بیان می‌کند:

نخست حلقه فکری سنت یهودی - مسیحی با داستان آدم و حوا، آفرینش بهشت و هبوط انسان است. دوم، حلقه فکری یونان باستان است که برای نخستین بار در جهان، با طرح این دیدگاه که انسان بودن انسان به دلیل برخورداری وی از عقل، تدبیر، خرد و ذهن است؛ آگاهی انسان نسبت به خودش را به‌مثابه آن دانست که انسان در این عالم جایگاه ویژه‌ای دارد. سومین حلقه فکری که اینک مدت‌هاست خود به سستی در تفکر آدمی مبدل شده، حوزه اندیشه علوم طبیعی جدید و روان‌شناسی تکوینی است که انسان را محصول نهایی و بسیار متأخر تکامل در سیاره زمین می‌داند. ... این سه حلقه تصور از انسان هیچ تجانسی با یکدیگر ندارند و به‌این ترتیب ما از سه نوع انسان‌شناسی طبیعی، فلسفی و دینی برخورداریم که ارتباطی باهم ندارند، اما [هنوز هم هیچ] تصور منسجمی از انسان نداریم (ر.ک: همان، ص ۷).

صورت‌بندی ماکس شلر از مجموعه مباحث انسان‌شناسی، به‌رغم جنبه‌های مثبت و راه‌گشای نهفته در آن، نمی‌تواند کلیه مباحث مربوط به این موضوع را پوشش دهد. نخست اینکه، انسان‌شناسی اسطوره‌ای و زیبایی‌شناسانه در ورای آن باقی می‌ماند. افزون بر این، چنان‌که هایدگر در اثر هستی و زمان متذکر شده است:

در تعریف ذات هستنده‌ای که انسانش می‌نامیم، همواره پرسش از هستی این هستنده را نه تنها به دست نسیان سپرده‌اند، بل این هستی را چون آنچه «خودپیدا و بدیهی» است گرفته‌اند. ... مشکل انسان‌شناختی نیز از حیث بنیادهای تعیین‌کننده هستی‌شناسانه‌اش نامتعیین می‌ماند (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳).

او به‌درستی خاطر نشان می‌کند که «جای خالی بنیادهای هستی‌شناختی را نمی‌توان با گنجاندن انسان‌شناسی و روان‌شناسی در حیطه زیست‌شناسی عمومی پر کرد» (همان). بدین ترتیب، نتیجه می‌گیرد که:

این اشارت که انسان‌شناسی، روان‌شناسی، و زیست‌شناسی در برابر پرسش از نوع هستی هستنده‌ای که خود ما باشیم از پاسخ خالی از ابهام و به قدر کافی هستی‌شناختی و می‌مانند، به‌هیچ‌وجه متضمن حکمی علیه کار مثبت این عرصه‌ها نیست. اما از سوی دیگر باید مدام واقف بود که فرضیه‌های افزوده مشتق از مصالح تجربی هرگز نمی‌توانند پرده از این بنیادهای هستی‌شناختی بردارند، بلکه این بنیادها حتی آن‌گاه که مصالح تجربی صرفاً افزوده می‌گردند، همواره پیشاپیش آنجا هستند. اینکه پژوهش تحلیلی این بنیادها را نمی‌بینند و آنها را بدیهی می‌گیرند، بر این امر گواهی نمی‌دهد که این بنیادها پایه و اساس نیستند و به معنایی بن‌سوتر از آنی که هرگونه تز علم محصلی می‌تواند بود مسئله برنمی‌انگیزند (همان، ص ۱۶۴).

نویسندگان کتاب *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر* نیز خاطرنشان کرده‌اند، هر نظریه درباره طبیعت بشر باید دربرگیرنده این موارد باشد:

۱. درکی متافیزیکی از جهان و جایگاه بشریت در آن به‌عنوان پس‌زمینه؛^۲ نظریه‌ای در باره طبیعت بشر به معنای محدودتر که ادعاهایی کلی درباره انسان‌ها، جامعه انسانی، و وضع انسان مطرح می‌کند؛^۳ تشخیص برخی کاستی‌های نوعی در انسان‌ها و در باره اینکه در زندگی و اجتماع انسانی چه مشکلاتی ممکن است پدید آید؛^۴ نسخه‌ای تجویزی یا آرمانی که نشان دهد بهترین راه برای زندگی انسان کدام است که معمولاً در قالب توصیه‌هایی راهنما برای تک‌تک انسان‌ها و جوامع انسانی ارائه می‌شود (استوینسن و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

در پرتو آنچه گذشت، می‌توان گفت که فلسفه در پنج حوزه می‌تواند در تکوین انسان‌شناسی ما را یاری رساند: نخست آن بخش از مباحث فلسفی که به متافیزیک نامبردار است، می‌تواند چیستی، کیستی و چرایی انسان را در هرم هستی‌بازشناسد و مؤلفه‌های اصلی موجودیت انسانی را مورد بحث قرار دهد؛ امور عرضی را از جوهر و ذات تفکیک و به کم و کیف هریک بپردازد. علم‌النفس فلسفی و معرفت‌شناسی، از دیگر حوزه‌های تفکر فلسفی است که به صورت بخشی می‌تواند به مباحث انسان‌شناسی ورود کند. به‌همین ترتیب، فلسفه زبان نیز در سطح خاصی می‌تواند انسان‌شناسی را مدد رساند. فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی نیز که بیشتر ناظر به مباحث تجویزی و عملی است، می‌تواند به فهم و درک بهتر انسان و جامعه انسانی منجر شود. ارتباط این پنج حوزه اصلی مباحث فلسفی، با موضوع انسان‌شناسی بسیار فراتر از آن چیزی است که امروزه تحت عنوان فلسفه مضاف نامبردار است؛ زیرا این دومی را می‌توان بر سر هر موضوعی با قید و بندهای خاص و صرفاً در حد پرداختن به رئوس ثمانیه، روش‌شناسی و ایضاح مفاهیم به کار بست.

شالوده‌های متافیزیکی انسان‌شناسی

چنان‌که گذشت، هرگونه انسان‌شناسی راهگشا، مستلزم درک فلسفی از انسان است. درک فلسفی از انسان نیز باید بر مبنای متافیزیکی قوام یافته و ریشه در خاک متافیزیک داشته باشد. اما متافیزیک چیست؟ بهتر است پاسخ به این پرسش را با *ارسطو* آغاز کنیم که عنوان یکی از رساله‌هایش *متافیزیک* است. او در یک‌جا موضوع متافیزیک را بررسی علل نخستین (First causes) دانسته است (ر.ک: ماکبول، ۱۹۴۱) که در آن صورت، حداکثر الهیات می‌تواند موضوع راستین آن باشد. اما در جای دیگر، متافیزیک را متکفل بررسی وجود بماهو وجود (Being qua being) معرفی می‌کند (ر.ک: همان، ص T1). براساس این تعریف، متافیزیک بررسی همه اشیا موجود از حیث وجودی آنهاست. او در ادامه قید «شناخت نظری» را بر آن می‌نهد، تا بدین طریق علوم هنجاری را کنار نهداند. سپس، برای تفکیک متافیزیک از فیزیک و سایر حوزه‌های معرفتی داعیه‌دار شناخت حقیقت، تصریح می‌کند که موضوع این رشته، جوهر غیرمادی است (ر.ک: همان، ص E1).

حال که در فضای فهم هرچند کلی از این مفهوم قرار گرفته‌ایم، می‌توان گفت: متافیزیک در پاسخ به پرسش «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟»، گزینه‌های چندی را پیشنهاد کرده است: یکی اینکه بگوییم جهان تماماً از ماده (یا ماده در حال حرکت) تشکیل شده است. این نگرش ماده‌انگاری / ماتریالیسم نامیده می‌شود. این منظر، ویژگی‌های اشیای مادی، موجودات زنده و حتی افراد و جوامع را بر حسب ماده، مکانیسم‌های درونی آن و قوانین حاکم بر آن تبیین می‌کند. برای نمونه، هابز می‌نویسد:

عالم (و منظور من از آن تنها دنیا نیست که دوستارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان، یعنی کل وجود همه موجودات است)، مادی یعنی جسمانی است و دارای حجم یعنی ابعاد طول، عرض و عمق است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است. در نتیجه هر بخش از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست و چون عالم کل است، آنچه جزء آن نیست، هیچ است و در نتیجه در هیچ جا نیست. البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچ‌اند؛ زیرا آنها دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسم‌اند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۵۴۳).

در مقابل، ایده‌آلیسم واقعیت‌گایی را ذهنی یا روحی معرفی می‌کند. این رویکرد که با افلاطون، فلوطین، برخی از چهره‌های برجسته فلسفی قرون وسطا و در مجموع، با سنت‌های فلسفی - کلامی یهودی، مسیحی و اسلامی بازشناخته می‌شود، در هرم هستی ماده را حد نازل وجود تلقی می‌کند و اصل هستی را امر روحانی، فرامادی و دگرگونی‌ناپذیر می‌انگارد. در طلیعه دوران مدرن، دکارت به تجربه‌های درونی و ادراکات فطری پُر بها داد. گفته معروف او «می‌اندیشم پس هستم» (Cogito ergo sum)، نوعاً بیانگر اولویت هستی‌شناختی امر ذهنی بر امر مادی تلقی شده است. روشن است که ایده‌آلیست‌ها، گذشته از تقابل با عقل سلیم به لحاظ عملی نیز دچار مشکل‌اند، اما ماتریالیست‌ها نیز در رد خصلت متمایز امور ذهنی پای در گل مانده‌اند.

نارسایی‌های موجود در دو رویکرد مذکور، چشم‌انداز ثالثی را فراروی قرار می‌دهد که به دوگانه‌انگاری (Dualism) نام‌بردار شده است. این رویکرد اساسی در فلسفه، که آبشخور آن ادیان، شعور متعارف، واقع‌نگری و فطرت حقیقت‌طلب نوع انسانی آن را ایجاب می‌کند، نقاط قوت آن دو رویکرد دیگر را دارد؛ بی‌آنکه در مخمصه یک‌سویه‌نگری، فروکاست‌گری و چشم‌پوشی نسبت به سویه دیگر وجود، لایه‌های غیرمحمسوس هستی و فراسوی آینه وجود گرفتار آید، یا به گونه‌ای مجذوب حقایق غیرمادی شده باشد که از فرط آن، به انکار ماده و مراتب نازل وجود بیانجامد. این رویکرد را می‌توان با عنوان رئالیسم، رئالیسم انتقادی یا هر اسم دیگری که بتواند به درستی آن را بازنمایی کند، یاد نمود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴).

براساس نسخه دینی این رویکرد اولاً، هستی امر روحانی - مادی است. ثانیاً، جهان آفریده آفریدگار حکیم است. ثالثاً، خلق جهان و به تبع آن انسان، در راستای برآورده شدن هدف و با اهداف خاصی است. رابعاً، جهان امر شناخت‌پذیر است.

گونه‌های انسان‌شناسی

انسان‌شناسی‌ها نیز با تأثیر از متافیزیک، گونه‌های مختلف می‌پذیرند. تعریف انسان به‌مثابه موجود یک‌سویه مادی، ریشه در فیزیکالیسم و به تعبیر دیگر، ماتریالیسم دارد. دیدگاه مقابل، که می‌توان آن را یگانه‌انگاری ایده‌آلیستی، که متأثر از ایده‌آلیسم رادیکال است، معرفی نمود، کل هستی را امر روحانی یا ذهنی تلقی می‌کند (ر.ک. مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). برداشت سومی از انسان، آن را موجود روانی - تنی و به بیان دیگر، موجود دوبعدی فراهم آمده از نفس و بدن (ذهن - بدن) می‌انگارد که خود ناشی از متافیزیک دوگانه‌انگار است. *ناتسی مورفی*، برداشت چهارمی نیز از انسان به دست داده است: «سومین گزینه مربوط به ساحت وجودی انسان سه‌گانه‌انگاری (Trichotomism) نامیده می‌شود... سه‌گانه‌انگاری بر آن است که انسان‌ها از سه جزء تشکیل شده‌اند: بدن، نفس و روح» (همان، ص ۱۵).

بی‌آنکه خواسته باشیم همه دیدگاه‌ها و کمتر از آن، مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی غربی را در این زمینه استقصا کنیم، صرفاً به چند دیدگاه مهم و بنیادی را - که منظرهای بعدی پژوهاکی از آنها محسوب می‌شود - ذیل انسان‌شناسی سنتی غربی بیان می‌کنیم.

انسان‌شناسی سنتی غربی

مناسب است با دیدگاه *افلاطون* آغاز کنیم؛ زیرا همان‌گونه که کریستوفر روه بیان کرده است: «*افلاطون* احتمالاً نخستین اندیشمند یونانی است که نظریه منسجمی را درباره روح بیان کرد. *سقراط* درکی از آن دارد، اما نظریه‌اش کاملاً منسجم نیست، و همین امر در مورد سایر اندیشمندان پیش‌افلاطونی صادق است» (روه، ۱۳۹۳، ص ۷۰۴).

اندیشه‌های *افلاطون* طیفی گسترده از موضوعات را دربر می‌گیرد، به‌گونه‌ای که طبقه‌بندی آنها ذیل مقوله‌ها و موضوعات مشخص دشوار است. اما برای سهولت فهم و کلیت‌بخشی بدان، ناگزیر از انجام آن هستیم. *تاریخ فلسفه* *راتلج* اندیشه‌های او را ذیل متافیزیک و شناخت‌شناسی، اخلاقیات و سیاست زیبایی‌شناسی و روان‌شناسی طبقه‌بندی کرده است (ر.ک: تیلور، ۱۳۹۳، ص ۵۹۱-۷۳۵).

افلاطون در گام نخست، دلمشغول حل مسئله ثبات و تغییر بود. به تعبیر دیگر او، نسبت میان امور جزئی دگرگونی‌پذیر از یک‌سو، و الگوهای ثابت و خصوصیت‌های با قابلیت انطباق بر اشیا و افراد متعدد را در سوی دیگر، به بررسی گرفت تا در نهایت کلیت جهان را دریابد. از این رهگذر، به «نظریه مُثُل» و «ایده صورت‌ها» رهنمون شد. نظریه‌ای که اصالت و خلود را از آن امور مجرد و غیرمادی معرفی می‌کند و امور محسوس و مادی را معروض تغییر و تلاشی می‌انگارد. در این بین، معرفت‌شناسی *افلاطون* نیز تلاشی است در جهت توضیح و توجیه این ایده که متعلق معرفت، مُثُل / صور تواند بود و نه امور جزئی متغیر.

انسان‌شناسی *افلاطون*، که ملهم از هستی‌شناسی‌اش است، نیز به مسئله خلود و جاودانگی انسان در پس همه تغییرات ظاهری و جسمانی می‌اندیشد. در این میان، او بدن را به‌مثابه بخش مادی موجود انسانی معروض، فساد و فنا تلقی می‌کند، اما نفس انسانی، که از نظر او حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، امر جاویدان تلقی می‌شود.

چیزی آزرنده‌ای که از *افلاطون* تا دکارت ادامه یافته است، نحوه ارتباط میان آن دو است. بر همین اساس، مطابق یک تلقی، *افلاطون* از شاخص‌ترین دوگانه‌انگاران نخستین بازشناخته می‌شود.

افلاطون، برای ترسیم چگونگی ارتباط نفس و بدن، به یک‌سری تشبیهات و استعاره‌ها متوسل می‌شود: او در یک‌جا انسان را نفس روحانی محبوس در بدن فانی یا گرفتار آمده در گور جسم، توصیف می‌کند. در جای دیگر، نسبت نفس با بدن را همانند نسبت صنعت‌گر با ابزار دانسته است (ر.ک: وال، ۱۳۷۵، ص ۷۳۴). *افلاطون*، که نمی‌توانست دگرگونی جهان محسوس را انکار کند، ثبات را امر مربوط به مُثُل معرفی کرد. اما از آن‌جا که در منظومه فکری‌اش، وجود مثالین نفوس فردی از پیش انکار شده بود؛ زیرا مطابق دیدگاه صائب، *افلاطون* برای هرگونه یک مثال قائل بود، ناگزیر به این امر روی آورد که نفس انسانی به‌رغم اینکه خود امر مثالین نیست (چون در آن صورت باید یک نفس بیشتر نمی‌بود، حال آنکه نفوس فردی امری مسلم است)، اما به دلیل قرب به مُثُل، می‌تواند امر جاودانی باشد.

افلاطون با اینکه در برخی موارد نفس را امری بسیط معرفی می‌کند (یکی از استدلال‌های او برای خلود نفس مبتنی بر بساطت نفس است)، اما در محاوره جمهوری، تصویری پیچیده‌تر از نفس ارائه می‌کند. در این تصویر، بخش‌های برای آن شمرده می‌شود: نفس عقلی، نفسی که خاصه آن داشتن دل و شجاعت است و نفسی که ویژگی آن میل و شهوت است. در محاوره *فدروس*، نفس در هیئت رانندهٔ ارابهٔ که توسط اسب کشیده می‌شود، ظاهر می‌شود؛ یکی از آن دو اسب مطیع است (شجاعت) و دیگری، سرکش و چموش است (میل و شهوت). چنانچه ایدهٔ سه‌بخشی نفس را بپذیریم، در آن صورت با مشکل امر جاودانه مرکب مواجه می‌شویم. *افلاطون* در محاوره *فایدون*، زیبایی ترکیب را گویی دلیل بسنده برای جاودانگی قلمداد می‌کند.

اخلاقیات و سیاست *افلاطون*، افزون بر هستی‌شناسی عمومی او، متأثر از انسان‌شناسی او نیز می‌باشد. در این قلمرو، او تلاش می‌کند که نخست نشان دهد فضیلت یا برتری شخصیت به چه معناست و کدام شاخص‌ها را می‌توان همچون معیار فضیلت معرفی نمود. در گام دوم، مسئلهٔ کانونی توضیح و تفسیر مفهوم سعادت است. اینکه رابطه فضیلت و سعادت چیست؟ گو اینکه *افلاطون*، فضیلت عامل و فضیلت‌مندانه بودن یک عمل را با ارجاع به سعادت‌مند شدن عامل ارزیابی می‌کند. اما اینکه سعادت چیست؟ آیا سعادت مساوی با لذت است، یا زندگی قرین با آرامش و بی‌آلایش، یا زندگی متأملانه و یا مجموع اینها؟ از دیرباز، معرکه آراء بوده است.

افلاطون، به‌رغم اینکه فضایل فردی را از فضایل اجتماعی بازمی‌شناسد، اما به دلیل تصویر اندام‌واره‌ای که از جامعه، نوعاً فضایل فردی را به عرصه‌های جمعی نیز بسط می‌دهد. او توصیه می‌کند که در درون فرد باید خرد حاکم باشد، در جامعه نیز توصیه می‌کند که حاکمیت به فیلسوف - شاه واگذار شود. به تعبیر پرایس:

افلاطون عدالت را هم‌زمان از لحاظ اجتماعی و شخصی درک می‌کرد: در شکل بنیادی آن، قلمرو و سود آن در حقیقت درون جامعه است اما جامعه خود شخص است. سیاست و روان‌شناسی آینه‌های یکدیگر هستند. در نتیجه این سخن پیش‌یافتاده که عدالت برای جامعه خوب است، می‌تواند به این ادعا ترجمه شود که عدالت برای عامل فردی خوب است (پرایس، ۱۳۹۳، ص ۶۵۸).

در نقد دیدگاه *افلاطون* به اجمال می‌توان گفت: به نظر می‌رسد، تشبیهات و استعاره‌های به‌کارگرفته‌شده از سوی او، به خوبی از عهده ارتباط نفس و بدن بر نمی‌آید؛ زیرا هم تشبیه بدن به گور یا قفسی که نفس در آن گیر افتاده است و هم صنعت‌گر دانستن نفس و ابزار تلقی کردن بدن، هیچ کدام نسبت معقولی میان نفس و بدن برقرار نمی‌کند؛ نسبتی که بتواند تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را توجیه کند و در نهایت، انسان‌شناسی نارسای *افلاطون*، به تصویر نادرست از جامعه انجامیده است؛ جامعه به شدت طبقاتی و تمامیت‌خواه که فرد و حقوق فردی در آن انکار شده است. شایسته است کلامی عبرت‌آموز از *افلاطون* را در اینجا بیاوریم:

بزرگ‌ترین اصل این است که هیچ کس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگردد که خواه به انگیزهٔ حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند، بلکه در جنگ و صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند و حتی در کوچک‌ترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها به شرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شست‌وشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده باشد که چنین کند. در یک کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

ارسطو (۳۴۸-۳۲۲ ق م) خلف بلاواسطه *افلاطون*، به‌رغم تأثیرپذیری و نیز به این دلیل که جهانش با جهان *افلاطون* هم‌افق بود، برخی دیدگاه‌های افلاطونی را با صراحت یا به صورت ضمنی رد نمود. گفته شده که دیدگاه او نسبت به جهان و نیز انسان در مقایسه با آرای *افلاطون*، واقع‌بینانه‌تر و کم‌رازآمیز است. برای نمونه، او مفهوم «صورت» را در نظام فلسفی‌اش حفظ نمود، اما مضمون متفاوتی آن را یک‌سره کنار نهاد و آن را سوپهٔ دیگر اشیای مادی و زمینی قلمداد نمود (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۳۰). *ارسطو* از این ابائی ندارد که امور محسوس را متعلق شناخت معرفی کند؛ زیرا او اجسام محسوس را جوهر تلقی می‌کند و سپس پژوهش خود را به بررسی جوهر غیرمحسوس بسط می‌دهد و در نهایت، وجود صور افلاطونی مستقل را نفی می‌کند، و تحلیل ماده - صورت از جوهر ارائه می‌کند.

ارسطو مباحث انسان‌شناسی خود را در کتاب *در باره نفس* (پسوچه) ابراز نموده است. این کتاب، که مقدمهٔ عمومی بر جانورشناسی اوست، در گام نخست پسوچه را همچون «اصل حیات جانوری» معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱). این بدان معناست که پسوچه، مخصوص انسان نیست، بلکه به حیوانات و حتی گیاهان نیز می‌تواند منتسب شود.

به نظر می‌رسد که *ارسطو* تلویحاً به این نتیجه رهنمون شده بود که رابطهٔ نفس یک موجود زنده (گیاه، حیوان یا انسان) با بدنش، همانند رابطهٔ صورت و ماده است. نفس همچون ساختاری است که مادهٔ بدن از طریق آن گیاه یا حیوان شکل ویژه‌ای خود را می‌یابد. در نتیجه، *ارسطو* نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است» تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۸). اما کمال اول به چه معناست؟ در یک معنا، کمال یا فعلیت یعنی اینکه موجود X که واجد کمال Y است، توانایی انجام آن را داشته باشد، مانند علمی که شخص را حاصل است اما به کار نمی‌برد. در معنای دوم، کمال یا فعلیت مستلزم تحقق بالفعل است، همانند علم که به کار گرفته

شده است. منظور/ارسطو از کمال اول، همان معنای نخست است. بنابراین، موجود زنده به خواب رفته نیز همانند بیداری واجد نفس است.

به نظر می‌رسد ارسطو نفس را جوهر مستقل از بدن نمی‌داند، و قوای مختلف چون تغذیه، نمو، تولیدمثل، ادراک، تصور و عقل را ناشی از ساختار ویژه جسم و بدن مادی می‌انگارد. اما این برداشت با برخی اظهارات ارسطو در باب عقل هم‌خوانی ندارد. از آنجاکه او عقل را با تصور گره می‌زند، به نظر می‌رسد برای عقل نیز منشأ جسمانی قائل است و عقل فاقد جسم را رد می‌کند، اما در پارهٔ موارد سخنان او رازآمیز می‌شود و رنگ و بوی افلاطونی به خود می‌گیرد. گویا او عقل را برخلاف حافظه یا توان عشق‌ورزی، امر الهی‌تر و بسیط می‌انگارد که از خارج بدن بدان دمیده شده است. بر همین اساس، این قوه فعالیت‌هایی از خود به نمایش می‌گذارد که یک‌سره غیرمادی است. از سوی دیگر، قوه عقل و فعالیت‌های عقلی، امری است که در آن خدایان نیز شریک‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: عقل جوهر مستقل و نامیرا است.

در کتاب *دربارهٔ نفس*، ارسطو میان عقل فعال (سازنده) و عقل منفعل تمایز نهاده، توضیح می‌دهد که عقل فعال «در وضع مجرد خود به تنهایی همان است که هست و همین موجود مجرد است که نامیرا و ابدی است» (گالوپ، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). این بدین معناست که او دو سطح متمایز فعالیت عقلی را بازشناخته و در نتیجه برای هر یک قوه‌ای متفاوت متصور شده است. اما سازوکار این تمایز برای ما روشن نیست و همین مجال نظرورزی و بعضاً خیال‌اندیشی‌های عجیب و غریب در سراسر قرون وسطا و فلسفه‌های رازآمیز را فراهم نمود. عجیب اینکه هنوز پس از دو هزار سال این سخن ارسطو طنین به غایت امروزی دارد: «در ملاحظهٔ عقل و قدرت تفکر هیچ چیز هنوز روشن نیست» (همان).

در بستر متافیزیک کدایی و بر مبنای انسان‌شناسی خاصی که به اجمال توصیف شد، آموزه‌های اخلاقی، اندیشهٔ سیاسی و تصویر جامعه آرمانی ارسطو ارائه می‌شود. این گونه است که سعادت و خوشبختی تک‌تک افراد انسانی، در گرو فعالیت «عالی نفس»؛ یعنی «حیات اندیشمندانه» دانسته می‌شود؛ زیرا ارسطو کارکرد ویژه انسان و به تعبیری فعالیت مشخصه موجود انسانی را «عقلانیت» می‌انگارد. چنان‌که کارکرد ویژه چاقو بریدن است. در نتیجه از این منظر، هر فردی که حیات متأملانه داشته باشد، خوشبخت‌تر خواهد بود. از این رو سیاق جامعه‌ای که به گونه‌ای ساختار یافته است که امکان حیات اندیشمندانه به صورت حداکثری در آن فراهم است، جامعهٔ نیک و آرمانی خواهد بود.

آموزه‌های ارسطو به‌رغم واقع‌نگری، پابندی به اصول روش علمی و منطق پژوهش عینی، روشن است که نمی‌توانست یک‌سره فارغ از فرهنگ زمانه و روح تاریخی عصرش باشد. بر این اساس، اظهارات او دربارهٔ جهان فیزیکی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی، و دانش سیاسی او چه‌بسا برای عصر ما نامناسب و بیگانه با روح دوران به نظر آید. اما با این وجود اگر کاوشگر خوب و صبوری باشیم، بعید نیست که به گهرهای فراوان و دُر ناب دست یابیم. یک نمونه اخلاق مبتنی بر فضیلت او است که امروزه جهان پساکانتی را از نو، جادویی کرده است.

با اغماض از آراء مشائیان که در بسط آراء/ارسطو می‌کوشیدند، عرصه تفکر فلسفی پسارسطویی، شاهد ظهور مکتب کلیون، کلبی‌گری، شکاکیت، اپیکوریسم و رواقی‌گری بود. مشخصه‌های اصلی این دسته از افکار، وادادگی در مقابل وضعیت سیاسی - اجتماعی حاکم، خستگی و دلزدگی از تفکر نظری دربارهٔ انسان و جهان و نوعی انزواگزی و پناه جستن به جهان درونی بود. آموزه‌های فلسفی این دوران، که به عصر یونانی‌گری معروف است، بیشتر از جنس دانش عملی و حکمت زندگی بودند.

در آستانه گذار از عصر هلنی - رومی، به عصر مسیحی، نگرش نوافلاطونی، که چهره اصلی آن فلوطین (۲۰۴/۲۰۵ - ۲۷۰م) است، تفکر فلسفی غالب می‌نمود. سپس/گوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، در هیئت یحیای تممیددهنده، آموزه‌های افلاطون را با آموزه‌های الهیاتی مسیحیت درآمیخت، معجون فلسفی - الهیاتی که تا زمان *توماس آکوئیناس*، جریان فکری غالب را تشکیل می‌داد. سپس، با از راه رسیدن ترجمه آثاری از متفکران مسلمان (به‌صورت برجسته *ابن رشد* و *ابن سینا*) فلسفه ارسطویی احیا شد و *آکوئیناس* بخش عمده‌ای از نظام فکری ارسطویی را پذیرفت. براین اساس، می‌توان گفت: آرای فیلسوفان قرون وسطا، بجز افزوده الهیاتی آن، حاشیه‌هایی بر اندیشه‌های *افلاطون* و *ارسطو* است، و این دو سنت فلسفی عظیم، حتی اندیشه فلسفی - اسلامی و یهودی را نیز به شدت تحت تأثیر قرار داده بودند.

انسان‌شناسی مدرن

رسانس و تکوین نگرش نوین، که از منظر متفاوت و کاملاً جدید به میراث روم و یونان باستان می‌پرداخت، زمینه‌ساز شکل‌گیری فلسفه جدید و علم مدرن گردید که به نوبهٔ خود، به درک متفاوت از انسان و جامعه انجامید. در این دوران، به تعبیر *آنتونی کنی* فلسفه، که به باور بسیاری از مقام ملکهٔ علوم به ندیمهٔ علوم تنزل کرده بود، به‌واقع زهدان یا قابلهٔ علوم بود (کنی، ۱۳۹۸، ص ۳۰). بدین ترتیب، از مادر فلسفه و انسان‌شناسی‌های فلسفی مدرن، انسان‌شناسی علمی زاده شد. باری فرایند گذار از انسان‌شناسی فلسفی به علمی، فرایند خطی ساده و فراگیر نبود، بلکه فرایند تدریجی دو گام به جلو و یک گام به عقب بود که تاکنون نیز ادامه دارد. نخست ابهت و جلال چشمگیر شناخت علمی و دستاوردهای علوم، انسان‌شناسی فلسفی را به شدت تحت تأثیر قرار داد، به‌گونه‌ای که یافته‌های علوم در خصوص انسان و جامعه، به صورت غیرنقدانه مورد پذیرش واقع شد و رسالت فلسفه به توضیح برخی مفاهیم و حل مسائل زبانی، در عرصه‌های گوناگون فرو کاسته شد. البته در این میان، آگزستانسیالیسم در مقایسه با سایر رهیافت‌های فلسفی متفاوت می‌باشد و نوید ارائه دیدگاه نو، در بررسی انسان را به همراه داشت، اما این نگرش نیز در نهایت در دل آثار علمی، به‌ویژه روان‌شناسی هضم و جذب گردید. اما انسان‌شناسی علمی چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، نخست لازم است که اندکی دربارهٔ زمینه‌های معرفتی و فرامعرفتی پیدایش انسان‌شناسی مدرن تأمل کنیم.

علم مدرن پدیدهٔ غربی است. غرب مسیحی، به دنبال سلسله همبسته‌ای از تحولات فکری، سیاسی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی با رویگردانی از آموزه‌های مسیحیت و نگرش مسیحی به جهان، که الهیات مسیحی را با

فلسفه نوافلاطونی و بعدها ارسطویی درهم آمیخته بود، نخست جهان طبیعت را فارغ از آموزه‌ها و رهنمودهای دینی به مطالعه گرفت و در این مسیر، تحولات زیادی را رقم زد. دستاوردهای تکنیکی و نیروی خارق‌العاده‌ای ابزارسازی، موجب شد که غربی‌ها بخش اعظم از ربع مسکون را درنوردند. سنت و آموزه‌های دینی مسیحی، در پرتو درخشش و اقتدار علوم طبیعی، داعیه معرفتی خود در حیطه جهان طبیعت را به‌رغم مقاومت و تقلائی مذبوحانه در اذهان مردمان آن سامان از دست داد. اما دیرزمانی نپایید که برخی از نویسندگان و متفکران، سودای امکان علوم انسانی - اجتماعی را طرح نمودند. گو اینکه علی‌رغم شکوفایی اقتصادی، جهان‌گشایی، کنترل روزافزون بر طبیعت و نیروهای طبیعی، انسان غربی و جهان اجتماعی در غرب، دچار آشفتگی، بحران انسجام اجتماعی زوال اخلاق، فقدان معنا و در یک کلام، شاهد فروپاشی حیات اجتماعی بود. شرایط اجتماعی این‌گونه نابسامان نیز می‌تواند که متفکران غربی، کلید گنج سعادت و راهنمای راه نجات را در «رویکرد علمی» به انسان و جهان اجتماعی جست‌وجو کنند. در این میان، دانشمندان و کارشناسان انسانیت، به‌رغم تفاوت در نگرش و روش، تقسیم کار علمی را صورت دادند. آنان مطالعه فیزیولوژی انسان را دو دستی به عالمان علوم طبیعی واگذار گردید. بدین ترتیب، در گام نخست بدن انسان بود که همانند سایر حیوانات و موجودات زنده، در لابراتوارها و آزمایشگاه‌ها زیر ذره‌بین و تیغ جراحی دانشمندان سپرده شد. البته در این حوزه، پیشرفت‌های چشمگیری نیز حاصل شد؛ علل و عوامل بیماری‌ها شناسایی و روش‌های پیشگیری و درمان، یکی پس از دیگری به ارتقای سلامت و کاهش فزاینده مرگ و میر، بخصوص مرگ کودکان، و طولانی شدن عمر منجر شد. چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)، دانشمند معروف انگلیسی، به‌زعم خود برای نخستین بار توانست جایگاه مشخصی برای انسان در میان سایر رده‌های حیوانی اختصاص دهد. نظریهٔ تکامل او، یکی از چند نظریهٔ معروفی است که به تمرکززدایی از انسان در دوران مدرن رهنمون شد. نظریه او همسو با تن‌کردشناسی (physiolog) بود که برای شناخت مکانیسم بدن انسان، به تشریح حیوانات در آزمایشگاه‌ها مشغول بودند. در این میان، عصب‌شناسی حکم پلی میان تن‌کردشناسی و روان‌شناسی را یافت؛ نقطه تقاطع مهمی که علوم طبیعی و انسانی به هم می‌رسیدند. حال پیش‌تر دکارت، از اتصال روح بدن در غده صنوبری سخن گفته بود.

به‌هرحال، از آنجاکه موجود انسانی پدیده روانی، تنی است، این بُعد مرموز و ناشناخته، اما کانونی انسان - بُعد روانی و ذهنی - او نیز باید در دستور کار قرار می‌گرفت. براین اساس، به تدریج عوالم روح و ابعاد غیرجسمانی انسان نیز موضوع کاوش علمی قرار گرفت. البته دانشمندان تاکنون نتوانسته‌اند روح / نفس / ذهن را در بدن انسان ردیابی کنند. آنان به‌رغم پیشرفت‌های قابل توجهشان در عصب‌شناسی، ژن‌شناسی و... همچنان دنبال امر مجهول سرگشته‌اند.

به‌هرحال، این قلمرو، که هنوز حدود و ثغور مشخصی نیافته است، به دو بخش امور فردی و جمعی تقسیم شد. رویکردهای مختلف روان‌شناسی به امور فردی انسان بذل توجه دارد. این رشته با روش علمی، ذیل بررسی رفتار و فرایندهای ذهنی به هویت فردی و بررسی مکانیسم شخصیت، فرایندهای تکوین آن و الگوهای شخصیتی می‌پردازد. در قرن بیستم، چهار رویکرد عمدهٔ بررسی شخصیت پرنفوذ بوده است: روان‌کاوی، رفتارگرایی،

انسان‌گرایی و شناخت‌گرایی. رویکردهای فوق، به صورت ضمنی در خصوص ماهیت فرد انسانی، نگرش‌های خاصی را مفروض و براساس آن یافته‌هایشان را سامان داده‌اند. سؤال‌هایی از این دست که تا چه حد باورها، عواطف، امیال و احساسات و رفتار اختیاری معلول عوامل غیراختیاری‌اند و آیا انسان‌ها فرشته‌خو هستند و یا چنان‌که هابز گفته است، آنان گرگ یگدیگرند و آیا افراد انسانی همواره در حال تغییرند، یا نوعی ثبات شخصیت در آنها می‌توان یافت. اساساً ثبات شخصیت به چه معناست؟

رشته‌های مختلف علوم اجتماعی نیز که به ابعاد اجتماعی انسان معطوف‌اند در آغاز، در پرتو توفیقات خیره‌کننده علوم طبیعی، از روش‌های این علوم الگوبرداری کردند. کنت و اخلاش در فرانسه، انگلستان و به صورت محدود در آلمان و ایتالیا، با الهام از عالمان علوم طبیعی، روش‌ها، اصول و قواعد کاربسته در حوزه جهان طبیعت، را با جرح و تعدیل‌هایی در تبیین، پیش‌بینی، مهار و در یک کلام، شناخت جهان اجتماعی به کار بستند. مراحل آغازین، این نگرش در حوزه‌هایی از جهان اجتماعی با موفقیت‌ها و دستاوردهای همراه بود. تحقیقات دورکیه، در فرانسه، مارکس، در آلمان، پژوهش‌های جامعه‌شناسان آمریکایی در جامعه آمریکا، از سامنر تا پارسونز، توانسته بود به برخی پیش‌بینی‌ها، بینجامد و از روی برخی همبستگی‌های علی - معلولی در روابط انسانی پرده بردارند و بدین ترتیب، مبنای برخی سیاست‌گذاری‌های اجتماعی قرار گیرند. در حوزه‌های اقتصاد، روان‌شناسی اجتماعی، سیاست و... نیز پیشرفت‌های مشابه جامعه‌شناسی و حتی چشمگیرتر رخ داد.

علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی بسیار زودتر از آنچه انتظار می‌رفت، به محدودیت‌های روش علوم طبیعی در پژوهش‌های اجتماعی - انسانی رهنمون شد و بدین ترتیب سخن از تکثر روش به دلیل تفاوت کیفی موضوع رخ نمود. در نتیجه، علوم اجتماعی به‌رغم ادبیات غنی، نظریه‌های بدیع، گنجینه مفاهیم گسترده، ناگزیر از روش‌های گوناگون پژوهش و شیوه‌های مختلف توصیف، طبقه‌بندی، تجزیه و تحلیل، استدلال، تفسیر، تعلیل و تبیین گردید. گویا هنوز بر تکثر و تنوع دیدگاه‌ها و روش‌هایش فائق نیامده است. جورج ریتزر در ضمیمه کتاب *نظریه جامعه‌شناسی*، از این رشته به‌مثابه علم چند پارادایمی یاد می‌کند. او از سه پارادایم «واقعیت‌های اجتماعی»، «تعریف اجتماعی» و «رفتار اجتماعی» یاد می‌کند که هر یک سرمشق، روش یا روش‌ها، موضوع مطالعه و نظریه‌های مربوط به خود را دارد (ر.ک: ریتزر، ۱۳۹۵، ص ۹۰۲-۹۰۳).

چنانچه بخواهیم جهان‌بینی علمی در خصوص جهان و انسان را خلاصه کنیم، نمی‌توان سخنی فراتر از آنچه که جان ر. سرل در کتاب *ساخت واقعیت اجتماعی* متذکر شده است، بیان کرد:

علوم طبیعی امروزی برداشتی از مفهوم واقعیت دارند که بسیاری از خصوصیات آن هنوز هم محل بحث و جدل و مشکل‌آفرین است. مثلاً ممکن است کسی معتقد باشد که نظریه مهبانگ درباره پیدایش جهان هیچ پایه و اساس محکمی ندارد. اما دو جنبه از برداشت ما از واقعیت هست که محل دعوا نیست؛ یعنی به اصطلاح برای ما انسان‌های اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم اعتقاد به آنها حالت اختیاری ندارد. در عصر ما، یکی از شرایط که فردی تحصیل کرده به‌شمار آیم این است که از این دو نظریه آگاه باشیم: نظریه اتمی ماده و نظریه تکاملی زیست‌شناسی (سرل، ۱۳۹۶، ص ۲۳).

اگر مجاز باشیم که این نگرش را به جریان اصلی جهان‌نگری علمی نسبت دهیم، آن‌گاه می‌توان گفت: هستی در کلیت خود از ذرات فیزیکی (ماده) تشکیل شده است. سر، با وضوح هرچه تمام‌تر می‌نویسد:

استخوان‌بندی اصلی هستی‌شناسی ما از این قرار است: ما در جهانی زندگی می‌کنیم که تماماً از ذرات فیزیکی قرار گرفته در میدان‌های نیرو ساخته شده است. برخی از این ذرات، در قالب نظام‌ها یا دستگاه‌هایی سازمان یافته است. برخی از این نظام‌ها، موجودات زنده هستند و در برخی از این موجودات زنده، در طی فرایند تکامل، آگاهی پدید آمده است. به همراه آگاهی حیث‌التفاتی نیز پدید می‌آید؛ یعنی توانایی موجود زنده برای بازنمایی اعیان و امور جهان برای خویش‌تن (همان، ص ۲۴-۲۵).

البته پیداست که به‌رغم غلبه و نفوذ گسترده این رویکرد در مجامع علمی مدرن، در محافل آکادمیک منتقدان جدی نیز وجود دارد. برای نمونه، تامس نیگل در کتاب *ذهن و کیهان* مدعی است که داروینیسیم مادی‌انگاران متعارف هرگز نمی‌تواند موارد زیر را تبیین کنند: ۱. ظهور حیات به صورت شگفت‌انگیزی پیچیده از عالم بی‌جان بر روی زمین؛ ۲. رشد و تحول چنین تنوع شگفت‌انگیز اشکال کاملاً پیچیده حیات از حیات نخستین؛ ۳. ظهور موجودات آگاه از ماده فاقد شعور؛ ۴. وجود عقل و ارزش عینی و نیز موجوداتی که دارای چنین ظرفیت و قابلیت‌هایی هستند و مستعد فهم واقعیت و ارزش عینی می‌باشند و باارزش برانگیخته می‌شوند (ر.ک: نیگل، ۱۳۹۲، ص ۱۸).

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

چنان‌که نشان داده شد، سمت‌وسوی کلی تحقیقات و یافته‌های معاصر درباره انسان، همگرایی ظریفی را نشان می‌دهد. این همگرایی، اما به‌گونه‌ای نیست که انتظار چارچوب پژوهشی واحد را نوید دهد. انسان‌پژوهی معاصر، در میدان جاذبه سه نیروی عمده قرار دارد. در یک‌سو، گفتمان‌های جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی است که همواره عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را در تکوین عامل انسانی برجسته می‌کنند. در سوی دیگر، فیزیوبیولوژی و بیوژنتیک قرار دارد که برای جذب روان‌شناسی بسیار مستعد به نظر می‌رسد. پیشرفت‌های حاصله در مطالعات مغز و اعصاب، به این گمانه دامن زده است که شاید بتوان کل فرایندهای ذهنی را به واکنش‌های عصبی فرو کاست. افزون بر این، مساهمت‌ها، نظریه‌ها و رویکردهایی در حال شکل‌گیری‌اند که سعی دارند بصیرت‌های نهفته در دل رویکردهای علمی متعدد را تلفیق و ترکیب کنند. در نهایت، سنتز جامعی به دست دهند.

انسان‌شناسی علمی به‌رغم یافته‌های راهگشایش و همگرایی روزافزون دستاوردهایش، از آن‌جاکه مبتنی بر فلسفه مدرن است، گره‌های بسیاری را ناگشوده می‌گذارد و به شناخت یک‌سویه و سطحی از انسان می‌انجامد. فلسفه مدرن که جریان اصلی‌اش با آموزه‌های کانونی همچون مادی‌گرایی، اومانیسم، تجربه‌گرایی و مفاهیم مشابه بازناسی می‌شود، با تقلیل کل هستی به ماده و انرژی و تصادفی تلقی کردن پدیده حیات، شعور، عقل و امثال آن، در متن هستی فاقد شعور و احساس، در واقع آموزه «خلقت»، «تدبیر» و «هدف» را برای همیشه طرد می‌کند.

برایند چنین نگرشی این خواهد بود که «اصول اخلاق»، «معنا»، «حقیقت»، «زیبایی» و غیره امور اعتباری، نسبی و وابسته به سلیقه و ذوق معرفی شود. مساوی دانستن هستی به ماده و انرژی، مستلزم روش‌شناسی خاص خود نیز بود (روش‌شناسی تجربی)؛ بدین معنا که مشاهده تجربی روش بنیادین شناخت علمی تلقی شد. بدین‌سان، فلسفه مدرن از مدلل ساختن مفروضات خود عاجز است؛ عجزی که در انسان‌شناسی بیش از همه برجسته است.

بررسی اجمالی انسان‌شناسی علمی، بیانگر این است که هنوز وجود انسان برای دانش علمی کلاف سردرگم است. معماها و راز و رمزهای بسیاری بر سر راه شناخت همه‌جانبه از موجود انسانی وجود دارد. در حالی که به نظر می‌رسد، دانشمندان در حوزه‌های مختلف علوم تجربی به نظریه‌ها و قوانین علمی تثبیت‌شده دست یافته‌اند، اما در بررسی علمی موجود انسانی، آنان همچنان پای در گل مانده‌اند.

گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب، به‌رغم پیشرفت‌های حوزوی / بخشی، از چند جهت نارسا است: نخست اینکه، به‌لحاظ روش‌شناسی تک‌سویه و ازهمین‌رو، تنک‌مایه (سطحی) است. فهم همه‌جانبه از انسان می‌طلبد که هم‌زمان، روش‌شناسی‌های متعدد به کار گرفته شود. از سوی دیگر، جهان‌نگری علمی، به‌ویژه انسان‌شناسی مدرن، به شدت تک‌منبعی است. همچنین، انسان‌شناسی علمی به دلیل مرزهای برساخته خودساخته میان باید و هست، عاجز از توجیه اخلاق و فاقد هرگونه توصیه و امر هنجارین است.

براین‌اساس، می‌توان نظر ویتگنشتاین را جدی گرفت:

ما احساس می‌کنیم که حتی هنگامی که به همه پرسش‌های ممکن دانش پاسخ داده شده باشد، بازهم مسئله‌های زندگی ما همچنان دست‌نخورده باقی می‌مانند. البته در آن حال دیگر هیچ پرسشی هم باقی نخواهد ماند، و دقیقاً نه همین خود پاسخ است (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶). آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند (همان، ص ۱۱۵).

اگر بخواهیم «مسئله‌های زندگی ما» و مسائل وجودی ما «دست‌نخورده» و بدون پاسخ رها نشود، لازم است که تمامی منابع ممکن معرفت و همه روش‌های موجود برای شناخت، در انسان‌شناسی، بخصوص و در هستی‌شناسی، به‌صورت عام به کار گرفته شود. برای تحقق این مهم، می‌توان از صدرالمآلهین الهام گرفت؛ همو که پس از مراقبات و مکاشفات عرفانی «برهان»، «قرآن» و «عرفان» را در فهم هستی و انسان به‌صورت خلاقانه به کار بست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲).. به نظر می‌رسد که، در این ترکیب، رویکرد علمی حلقه مفقوده‌ای است که کلیه صور جهان‌نگری‌های سنتی و ایپستمه‌های معرفتی ماقبل مدرن، به یکسان از آن در رنج‌اند؛ اما با تأمل و تلاش فکری بیشتر و ژرف‌مندانانه‌تر به دست می‌آید که روش علمی را می‌توان ذیل روش برهانی صورت‌بندی نمود. البته اندراج روش‌های مذکور در منظومه سازوار، مقوله‌ای است که باید در جای خود بدان پرداخته شود. اما به‌صورت سربسته و کلی می‌توان گفت: روش‌های فوق با هم رابطه طولی می‌توانند داشته باشند و هر کدام در سطح خاصی کاربرد ویژه خود را دارند.

منابع

- ارسطو، ۱۳۶۶، *درباره نفس*، ترجمه علی محمد داودی، چ دوم، تهران، حکمت.
- استیونس، لیزلی و همکاران، ۱۳۹۶، *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر*، ترجمه میثم محمدمبینی، تهران، نشر نو.
- پرایس، آ. و. در: تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- پوپر، ک. آر، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- روه، در: تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- ریترز، جورج، ۱۳۹۵، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- سرل، جان، ۱۳۹۶، *ساخت واقعیت اجتماعی*، ترجمه میثم محمدمبینی، چ دوم، تهران، فرهنگ نشر نو.
- صدرالمطالین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، اشراف و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- کنی، آنتونی، ۱۳۹۸، *تاریخ فلسفه غرب (فلسفه باستان)*، ترجمه رضا یعقوبی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب پارسه.
- گالوپ، دیوید در: فورلی دیوید، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۲، ترجمه علی معظمی، چ دوم، تهران، چشمه.
- مورفی، نانس، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان: (نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی)*، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نیگل، تامس، ۱۳۹۲، *ذهن و کیهان*، ترجمه جواد حیدری، تهران، نگاه معاصر.
- وال، ژان، ۱۳۷۵، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
- وینگشتاین، لودویگ یوزف یوهان، ۱۳۷۱، *رساله منطقی - فلسفی*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر.
- هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۵، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.