

## مقایسه تطبیقی انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی (ره)

محمد اسماعیل عبداللہی<sup>۱</sup>

دکتر احمد عابدی<sup>۲</sup>

مرجان خانی<sup>۳</sup>

### چکیده

از مهمترین محورهای اندیشه کاستاندا به عنوان یکی از بنیانگذاران معنویت‌های نوپدید (شمن یا عرفان ساحری) نظریه او راجع به انسان کامل است. کاستاندا با تصویری که از ماهیت انسان مطلوب و ایده آل ارایه می‌دهد، مدل خاصی از نهایت فرجام بشر در عرفان خودساخته خویش ترسیم می‌کند. هدف از این تحقیق، نقد و بررسی مهمترین شاخصه‌هایی که کاستاندا برای انسان کامل معرفی می‌کند و تطبیق آن با نظریات علامه طباطبایی (ره) در عرفان اسلامی می‌باشد. کاستاندا می‌کوشد تا با استفاده از اصلاحات مثبت و ارزشی، معنا و مفهومی کاملاً غیر ارزشی و انسان محور ارایه دهد. او شاخصه انسان کامل را در عقل ستیزی، جنگجویی و استفاده از مواد روانگردان و بی‌اهمیت دانستن همه چیز می‌داند؛ که نتیجه آن انسانی بی بند و بار و در پی شهوت و بدون تعبد از فرامین خدا و رسولان الهی است؛ و در مقابل علامه طباطبایی با در نظر گرفتن عقل و سنت و تبعیت از فرامین الهی، انسان کامل عرفانی الهی ارایه نماید که دستمایه آن آیات و روایات و تعقل بشری می‌باشد.

### واژگان کلیدی

انسان کامل، کاستاندا، علامه طباطبایی، شاخصه‌های کمال.

۱. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب

Email: m.s.abdollahy@hotmail.com

Email: Abdie.ah@chmail.com

۲. دانشیار دانشگاه قم

Email: marjan\_khani@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد تصوف و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۹

## طرح مسأله

بی‌تردید شناخت انسان و ابعاد وجودی او یکی از مهمترین دغدغه‌های انسان در تمام طول تاریخ بوده است. نحله‌های مختلف فکری همیشه در صدد تبیین هر چه بهتر این موضوع برآمده‌اند. در این میان اختلاف دیدگاه بشری و الهی در مورد انسان، به نحوی اساسی قابل مشاهده است. در نگاه انبیای الهی انسان موجودی است که برای اهدافی متعالی خلق شده و فرجام او با پایان زندگی دنیایی به پایان نخواهد رسید لذا کمال متعالی روحانی او مهمترین هدف از خلقت او بیان شده است؛ اما در مقابل نحله‌ها و جریان‌های فکری بشری که امروزه تحت عنوان عرفان نیز شناخته می‌شوند، انسان را از یک دیدگاه بشری و بر اساس منافع دنیایی می‌شناسانند و در موارد متعددی نگاه آنها به انسان نشأت گرفته از فضای فکری حاکم بر منطقه جغرافیایی حضور صاحبان آن عرفان‌ها است. عرفان ساحری که موسس آن کارلوس کاستاندا<sup>۱</sup> مردم شناس معروف آمریکایی است از این جمله‌اند. از مهمترین محورهای اندیشه‌ای کاستاندا، نظریه او راجع به «انسان کامل» است. کاستاندا با تصویری که از ماهیت انسان مطلوب و ایده‌آل ارائه می‌دهد، مدلی خاص از نهایت فرجام بشر در عرفان خویش ترسیم می‌کند و همین مدل را، بهترین راه برای سعادت بشری توصیه می‌کند. از این رو با توجه به اینکه در چند سال اخیر این تفکر به چرخه علمی جامعه مسلمان ما نفوذ کرده است و محوریت این اندیشه با نظریه «انسان کامل» او می‌باشد، ضروری است تا این منظومه فکری در پرتو دیدگاه عارف و حکیم و مفسر متاله علامه طباطبایی (ره) مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد.

آثار کاستاندا به عنوان بازگویی واقعی زندگی ارائه شدند، اما منتقدان اعتقاد داشتند که

---

۱. کارلوس سزار سالوادور آراندای کاستاندا Carlos Cesar Salvador Arana Castaneda (زاده ۲۵ دسامبر ۱۹۲۵ پرو و درگذشته ۲۷ آوریل ۱۹۹۸) نویسنده پرفرودار آمریکایی کتاب‌های شمن‌باوری بود. دوازده کتاب وی که به ۱۷ زبان ترجمه گردیده و ۸ میلیون نسخه فروش داشته‌اند باعث ایجاد جنجال و توجه فراوان در میان علاقه‌مندان به فلسفه و مردم‌شناسی گردید. برخی آثار او عبارتند از: تعلیمات دون خوان ۱۹۶۸ حقیقتی دیگر ۱۹۷۱ سفر به دیگر سو ۱۹۷۲ افسانه قدرت ۱۹۷۴ دومین حلقه قدرت ۱۹۷۷ هدیه عقاب ۱۹۸۱ آتش درون ۱۹۸۴ قدرت سکوت ۱۹۸۷ هنر رویا دیدن ۱۹۹۳ حرکات جادویی ۱۹۹۸ چرخ زمان ۱۹۹۸ کرانه فعال بی‌کراچی ۱۹۹۹.

آنها ساختگی بودند. در ابتدا، و با حمایت آکادمیک و گروه انسان‌شناسی دانشگاه UCLA، کار کاستاندا مورد تحسین منتقدان بود. انسان‌شناسان برجسته آمریکایی مانند ادوارد اسپایسر (۱۹۶۹) و ادموند لیچ (۱۹۶۹) کاستاندا را ستایش می‌کردند. (Edmund. The New York Review of Books. 2010. p.123) همچنین بسیاری از سازمانها و انسان‌شناسان جوان مانند پیتر فراست، باربارا میرهوف و مایکل هارنر او را ستایش می‌کردند. در این میان اما علامه طباطبایی<sup>۱</sup> مفسر بزرگ قرآن کریم و از بزرگترین شخصیت‌های اسلامی با در نظر گرفتن عقل و سنت و تبعیت از فرامین الهی، انسان کاملی را در عرفانی اسلامی ارایه می‌دهد که دستمایه آن آیات و روایات و تعقل بشری می‌باشد. بی‌شک برخی آرای علامه در خصوص ابعاد و ساحت‌های مختلف وجودی انسان، در تاریخ مسبوق به سابقه بوده و علامه در صدد پرورش هر چه بیشتر آنها برآمده است. به طور مثال اعتقاد ایشان در مورد این که انسان به مثابه موجودی روحانی است، دیدگاه منسوب به افلاطون، و پیروان او می‌باشد. ایشان معتقدند انسان موجودی طبیعی است که گرایشی سنت‌ستیز دارد؛ زیرا در طبیعت، مفهوم معنوی خدا و روح، ازاله می‌شوند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به دهولباخ، داروین و فروید اشاره نمود همچنین نظر ایشان در مورد اجتماعی بودن انسان طرفدارانی دارد که از پیروان آن می‌توان به ارسطو، توماس هابز، ژان ژاک روسو و کارل مارکس اشاره نمود و اینکه انسان موجودی منفرد است؛ از پیروان این نظریه می‌توان توماس آکوینی، کانت و تئودر آدرنو را نام برد. همچنین اینکه انسان موجودی در ارتباط با خدا است؛ در این نگرش مفهوم انسان فقط در نسبت با خدا معنا می‌یابد. اگوستینوس، فوئرلباخ، ارنست بلوخ و یاسپرس از پیروان این نظریه‌اند.

---

۱. سید محمدحسین طباطبایی معروف به علامه طباطبایی (متولد ۱۲۸۱ در تبریز - وفات ۲۴ آبان ماه ۱۳۶۰ هجری شمسی) نویسنده تفسیر المیزان، فقیه، فیلسوف و مفسر قرآن، شیعه و ایرانی است. اهمیت وی به جهت زنده کردن حکمت و فلسفه و تفسیر در حوزه‌های تشیع بعد از دوره صفویه بوده است. به ویژه اینکه وی به بازگویی و شرح حکمت صدرایی بسنده نکرده، به تأسیس معرفت‌شناسی در این مکتب می‌پردازد. همچنین با انتشار کتب فراوان و تربیت شاگردان برجسته در دوران مواجهه با اندیشه‌های غربی نظیر مارکسیسم به اندیشه دینی حیاتی دوباره بخشیده، و در نشر آن در مغرب زمین نیز کوشید.

## انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی:

### شاخصه‌های انسان کامل از دیدگاه کاستاندا

سلوک در عرفان کاستاندا، همانند دیگر عرفان‌ها، دارای ویژگی‌ها و اهدافی است که در این قسمت به اختصار برخی از آنها می‌آید:

### اصالت ناگوال

اصطلاح ناگوال را انسان‌شناسان به معنای شمن یا جادوگر به کار می‌برند، یعنی کسی که می‌تواند به شکل یک حیوان و یا به طور مجازی طی آدابی جادویی و یا شمنیزم و یا مواد روان‌گردان (به عنوان مثال، پیوت و تاتوره)، به فرمی دیگر تغییر شکل دهد

(Castaneda. The Teachings of Don Juan. 1968. p.96)

مرشد در ادبیات عرفانی کاستاندا «ناگوال» نامیده می‌شود. نقش ناگوال در عرفان کاستاندا بسیار مؤثر و حیاتی است، به گونه‌ای که سالک بدون مرشد نمی‌تواند عمل موفقی را انجام دهد. اما وظیفه سالک برای شناخت و انتخاب ناگوال چیست؟ این موضوع، از توان شاگرد خارج است، زیرا تنها کسی می‌تواند ناگوال را بازشناسد که دارای ساختار انرژی همانند او باشد. در این صورت، خود او ناگوال و مرشد خواهد بود و نیاز به مرشد ندارد؛ بنابراین، شاگرد نباید در پی استاد برود، بلکه این استاد است که شاگرد خود را باز خواهد یافت و او را در چنبره حمایت و هدایت خویش قرار خواهد داد. (کاستاندا، ۱۳۷۷: پیش‌گفتار)

دون خوان معتقد است: صاحبان بصیرت در عهد جدید، با توجه به تجربیات خود، مناسب دیدند که طبقه‌بندی خویش را با سرچشمه اولیه نیرو، یعنی با یگانه فرمانروای جهان هستی، آغاز کنند و آن را به سادگی «خود کامه» خواندند. طبعاً بقیه مستبدان و قدرتمندان، به طور نامحدود در مرتبه‌ای فروتر از خود کامه جای گرفتند. در نتیجه آن‌ها را «خرده خود کامه» نام نهادند. (کاستاندا، ۱۳۷۴: ۳۱)

### عقل ستیزی

در عرفان کاستاندا، همانند بسیاری دیگر از عرفان‌ها، نه تنها عقل به عنوان فضل و کمال عارف معرفی نمی‌شود، بلکه مانع رسیدگی سالک به حقیقت ناب عرفانی است. در این عرفان، تفکرات عقلی-فلسفی، بزرگ‌ترین مانع در مسیر «کسب معرفت» و «توقف

گفتگوی درونی» است. از این رو، سالک فعالیت‌های عقل را متوقف کرده، صرفاً به تعالیم استاد عمل می‌کند. دون خوان می‌گوید: شمنان روحانی نیستند، اهل عمل‌اند. مردم آنان را عموماً نامعقول و دیوانه تلقی می‌کنند. آری، چنین به نظر رسند. برای آنکه همواره می‌کوشند چیزهایی را شرح دهند که نمی‌تواند توضیح داده شود. (کاستاندا) (چرخ زمان)، ۱۳۷۷، ص ۴۶) سالک مبارز، با عمل کردن زندگی می‌کند و نه با فکر کردن درباره آن، یا فکر کردن درباره چیزی که پس از انجام دادن عمل به آن فکر خواهد کرد. (کاستاندا) (حرکات جادویی)، ۱۳۷۷: ۱۳)

### جنگجویی

سالک برای رسیدن به معرفت همانند یک جنگجو عمل می‌کند؛ جنگجویی که به میدان جنگ می‌رود تا برای پیروزی تا آخرین نفس نبرد کند. دشمنان سالک در مسیر تحصیل معرفت و ادراک عبارتند از:

ترس؛ در اولین قدم، سالک تمامی دانسته‌های خود را فراموش کرده، خود را برای آموختن چیزهای جدید آماده می‌کند. در این لحظه، ترس از آموختن چیزهای جدید به وجود می‌آید. سالک خود را برای مبارزه با ترس آماده می‌کند؛ زیرا ترس ما را از رسیدن به معرفت منحرف می‌کند.

وضوح ذهنی؛ پس از شکست ترس، ذهن سعی می‌کند تا رسیدن به معرفت را آسان و تمام شده جلوه دهد، حال آنکه سالک در ابتدای راه است. او باید با وضوح ذهنی مبارزه کند و در مسیر تحصیل معرفت، صبور و ثابت قدم باشد.

### اقتدار (قدرت)

تنها راه رسیدن به حقیقت، هدف قرار دادن معرفت است. در نتیجه، سالک تمام توانایی خود را برای کسب اقتدار به خدمت می‌گیرد تا معرفت را مورد هدف قرار دهد.

کهولت؛ کهولت، تنها دشمنی است که خواه ناخواه بر سالک پیروز می‌شود، اما تلاش سالک، رسیدن به معرفت قبل از پیروزی کهولت است.

### شکارچی‌گری

سالک، یک جنگجو است که به نبرد دشمنان می‌رود تا به معرفت و ادراک دست یابد.

شگرد سالک جنگجو، الگو برداری از شیوه شکارچی گری است.

### جنون اختیاری

جنون اختیاری شیوه‌ای برای بی‌اهمیت دانستن همه چیز است. در آن زمان که کاستاندا در مورد چیستی جنون اختیاری استاد می‌پرسد، دون خوان می‌گوید: خوشحالم که پس از این همه سال، سرانجام، از جنون اختیاری من پرسیدی؛ اگرچه برایم کمترین اهمیتی هم نداشت، اگر هرگز نمی‌پرسیدی. با این همه، من بر آن شده‌ام که احساس شادی کنم. تو گویی برایم اهمیت داشتی که بررسی، یا مهم است که اهمیت بدهم. همین، جنون اختیاری است.

### اتحاد با روح جهان

سالک به کمک رؤیایی و کسب معرفت می‌تواند از همه چیز برتر شود و به قدرت عظیم طبیعت دست یابد. دون خوان می‌گوید: مرشدم، جادوگری با قدرت‌های عظیم بود. جنگاوری به تمام معنی بود؛ و اراده‌اش به واقع شکوهمندترین دستاورد او بود. اما انسان می‌تواند که از این هم فراتر رود. انسان می‌تواند دیدن را فرا گیرد. با فرا گرفتن دیدن، دیگر نیازی به این ندارد که مانند جنگاور زندگی کند یا جادوگر باشد. با فرا گرفتن دیدن، انسان هیچ و همه چیز می‌شود. شاید بتوان گفت که محو می‌شود، درحالی که به جاست. به اعتقاد من، این است زمانی که انسان می‌تواند هرچه آرزو کند باشد، یا هرچه آرزو می‌کند به دست آورد. اما چنین انسانی هیچ آرزو نمی‌کند و به جای آنکه با هم نوعانش چنان بازی کند که گویی بازیچه‌اند، با آن‌ها در دل جنونشان روبرو می‌شود. تنها فرق آنان این است که آنچه می‌بیند عنان جنونش را در اختیار دارد، در حالی که هم نوعانش چنین نتواند کرد. انسانی که می‌بیند، دیگر دلبستگی چندانی به هم نوعانش ندارد؛ زیرا دیدن، او را از هر آنچه پیش‌تر می‌شناخته، مطلقاً و ارهانده است. (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۹۰)

### انتخاب راه به کمک دل

سالک، تنها به واسطه پیروی از امر و نهی دل خویش، راه حقیقت را می‌یابد. دون خوان می‌گوید: من از آن رو شادم که نگاه کردن به چیزهایی را بر می‌گزینم که مرا شاد می‌کنند. پس آن‌گاه چشمانم کران مضحک آن‌ها را می‌قاپد و من می‌خندم. من این نکته را بارهای بی‌شماری به تو گفته‌ام: انسان باید راه خود را به کمک دل انتخاب کند تا

شادمان‌ترین و سرزنده‌ترین باشد. ای بسا که چنین کسی بتواند همیشه بخندد... بسیاری از اهل معرفت همین کار را می‌کنند. چه بسا که روزگاری به سادگی ناپدید شوند. مردم ممکن است چنین بپندارند که آن‌ها را به خاطر کارهایشان به دام انداخته و کشته‌اند، آن‌ها مرگ را برمی‌گزینند؛ چرا که مرگ برایشان اهمیتی ندارد. برعکس، من زندگی را برگزیده‌ام و خندیدن را نه از آن رو که برایم اهمیت دارند، بلکه به این خاطر که این گزینش، طلب و تمنای طبیعت من است (همان: ۹۵).

### بی‌اهمیت دانستن همه چیز

سالک در مسیر کسب معرفت همه چیز را بی‌اهمیت می‌داند و بی‌نیازی خود را از همه چیز ابراز می‌دارد. دون خوان می‌گوید: ما می‌آموزیم که درباره همه چیز فکر کنیم و بعد چشم خود را عادت می‌دهیم که به هر چیز نگاه می‌کنیم، چنان نگاه کند که ما فکر می‌کنیم. ما در حالی به خویشتن نگاه می‌کنیم که پیش از آن فکر کرده‌ایم که مهم‌ایم. پس ناگزیریم که احساس اهمیت کنیم! اما هرگاه انسان دیدن را فرا می‌گیرد، درخواهد یافت که دیگر نمی‌تواند درباره چیزهایی فکر کند که به آن‌ها می‌نگرد، و اگر نتواند به چیزهایی فکر کند که به آن‌ها می‌نگرد، همه چیز بی‌اهمیت خواهد شد (همان: ۹۳).

### به کارگیری حقه و نیرنگ

سالکی که در ابتدای راه، قصد رسیدن به معرفت شهودی را دارد، ممکن است در میان راه، در برخورد با مشکلات و سختی‌های سلوک و رؤیت جاذبه‌های زندگی مادی سست شود و یا از ادامه سیر و سلوک بازایستد. از این رو، ناوال متوسل به نیرنگ و حقه می‌شود تا به کمک آن بتواند سالک را در مسیر خود حفظ کند. بی‌گمان، زمانی فرا می‌رسد که سالک می‌یابد که گول خورده، اما نفس این کار بسیار مفید است؛ زیرا مؤید هدف اصلی، یعنی بقای سالک در مسیر یافتن معرفت و ادراک است.

دون خوان می‌گوید: معلّم من، ناوال خولیان، به همین شیوه به من حقه زد. او با استفاده از شهوت حرص من، به من حقه زد. قول داد تمام زنان زیبایی را که دور و برش بودند به من بدهد و نیز قول داد مرا با طلا بپوشاند. به من قول بخت و اقبال داد و من گول خوردم. از دوران بسیار قدیم به تمام شمنان مکتب من همین حقه زده شده است (کاستاندا (چرخ زمان)، ۱۳۷۷: ۲۸).

## مرگ

در عرفان کاستاندا، اعتقاد به مرگ، دارای جایگاه پراهمیتی است. دون خوان می‌گوید: مرگ، پیچ و تاب است. مرگ، ابر درخشانی در افق است. مرگ، منم که با تو صحبت می‌کنم. مرگ، تو و دفتر و دستکت هستی. مرگ، هیچ است، هیچ! مرگ، اینجاست و با این حال، اصلاً در اینجا نیست. (همان: ۶۲) مرگ هر شخص، همواره در کنار او و به فاصله یک بازو از شانه چپش قرار دارد و هرگاه مرگ، شانه چپ را لمس کند خواهد مرد (کاستاندا، ۱۳۸۱: ۴۹). فکر مرگ، سالک را وارسته می‌کند. چنان که دون خوان می‌گوید: تنها فکر مرگ است که انسان را به اندازه کافی وارسته می‌سازد تا آنجا که نمی‌تواند خود را به چیزی بسپارد. فقط فکر مرگ است که انسان را چندان که باید وارسته می‌سازد تا آنجا که نمی‌تواند خود را از چیزی محروم سازد. مردی از این گونه، باری، آرزویی ندارد؛ زیرا به شوری خاموش برای زندگی و همه چیزهای زندگی دست یافته است. او می‌داند که مرگش در کمین است و به وی فرصت نمی‌دهد که به چیزی دل ببندد، پس بی‌هیچ آرزویی همه چیز را آموزد (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۶۸). سالک، از مرگ خود آگاه است. چنان که دون خوان می‌گوید: کسی که راه جادوگری را می‌پیماید در هر خم راه با نابودی زودرس رو به روست و ناگزیر به فراست از مرگ خود آگاه می‌شود. بدون آگاهی از مرگ، چیزی نخواهد بود، جز انسانی معمولی که درگیر کارهای عادی است؛ انسانی فاقد توان و تمرکز لازم که عمر یکنواخت، او را بر روی زمین به قدرتی جادویی بدل کند. پس انسان، برای جنگاوری، باید پیش از هر چیز و به حق، از مرگ خود به فراست آگاه باشد. اما دلواپسی از مرگ ما را بر آن می‌دارد که به خود پردازیم و این مایه ضعف است؛ بنابراین، چیز دیگری که هر کس برای جنگاوری به آن نیاز دارد وارستگی است، تا فکر مرگ زودرس، به جای آنکه به صورت وسواس درآید، به بی‌تفاوتی بدل شود. (همان: ۱۶۸) کارلوس کاستاندا، مرگ دون خوان را چنین توصیف می‌کند: وقتی لحظه‌ای فرار رسید که دون خوان عملاً دنیا را ترک گفت، به نوعی درخشندگی بخار مانند رنگی مبدل شد. او انرژی ناب بود که به آزادی در جهان شناور گشت. در آن لحظه، احساسم در خصوص فقدان وی چنان شدید بود که می‌خواستم بمیرم. به آنچه دون خوان گفته بود اعتنا نکردم و



بی‌هیچ تردید و دودلی خود را به پرتگاه افکندم، اما به دلیلی که وصف ناپذیر است، نمردم (کاستاندا) (چرخ زمان، ۱۳۷۷: ۱۵۳).

### انسان کامل در دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی به‌عنوان فیلسوفی اسلامی و معاصر که با سبک فلسفی حکمت متعالیه، افزون بر قدرت تحلیل فلسفی و کلامی یعنی استدلال و برهان، مستند و مؤید به سنت وحی و کشف و شهود عرفانی است، مناسب‌ترین گزینه برای پردازش سیستمی جدید، نقادانه، تاریخ‌مند و پویا از هویت انسان است تا با ارائه و بسط آن براساس فهم دقیق وی از ماهیت انسان غربی و فرهنگ معاصر و نیز، دست‌مایه ناب ایشان از تفکر فلسفی و فرهنگ اسلامی، بتوان کثری و آفت تحلیل‌های مادی انسان را نمایاند. لازم است در بحث از ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه علامه طباطبایی به سؤالاتی چند پاسخ داده شود که اهم آنها از این قرار است:

- ابعاد وجودی انسان کدام‌اند؟

- نحوه تعامل‌ها چگونه است؟

- با وجود شئون متنوع وجودی، وحدت و ثبات انسان چگونه تبیین می‌گردد؟

- در صورت تعارض بین آنها، چه ساحتی مبنا قرار می‌گیرد؟

علامه، گرچه جزو متفکرین و انسان‌شناسان دینی بوده، معتقد است که بدون استمداد از آموزه‌های دینی هرگز نمی‌توان به شناخت حقیقت انسان نائل شد. وی در روش‌شناسی، معتقد به استفاده از تمام روش‌های چهارگانه است. مستند روش دینی، تفسیر‌المیزان و کتاب انسان از آغاز تا انجام، روش عقلی در آثار فلسفی وی نظیر بدایه و نهایه؛ روش مشهودی در کتاب رساله الولایه و روش علمی در تمامی آثار علامه مشهود است. دقت در انسان‌شناسی‌های فوق، مؤید این نکته است که هرکدام از آنها رویکرد خاصی به انسان داشته، از منظر ویژه‌ای او را بررسی، تحلیل و تعریف نموده‌اند. تقسیم‌بندی‌های فراوان دیگری در مبحث انسان‌شناسی از قبیل انسان‌شناسی کل‌نگر و جزء‌نگر، انسان‌شناسی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی، از قرن هیجدهم به بعد، به چشم می‌خورد که هیچ‌کدام نگاهی جامع، دقیق و کاربردی به انسان ندارند.

## ساحت‌های وجودی انسان از منظر علامه

علامه با نگاهی جامع و مبتنی بر آیات قرآن و روایات و مبانی فلسفی خود ابعاد وجودی انسان را دارای مراتب و جنبه‌های مختلفی می‌داند که عبارتند از:

### ساحت ادراکی (عقلانی، شناختاری)

(طباطبایی (رسایل توحیدی)، ۱۳۸۷: ۸۷)

شأن ادراکی یکی از شئون وجودی نفس است که وجود آن نزد علامه، امری فطری و آشکار، و معادل تمام حقیقت انسان است؛ چراکه او انسان را همان فطرت، و فطرت را معادل «عقل» می‌داند؛ یعنی انسان هم خود آگاه و هم ناآگاه بوده، حتی به خاطر نیروی فکری می‌تواند با اشیا رابطه تسخیری برقرار نماید.

او در این باره می‌گوید: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر، بر همه حوادث تا حدی احاطه دارد (همان، ۱۳۸۴: ۱/۴۵۲). در این باره او با استناد به آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵) معتقد است هویت حقیقی انسان فراتر از عالم ماده بوده، شرافت وی در همین فراروی از طبیعت و مفهومی «استعلانی» است.

در انسان‌شناسی علامه، بین ساحت عقلانیت و شناخت حقیقت، ارتباط منحصر به فردی برقرار است؛ به این معنا که جلوه واقعی حقیقت در آینه عقل است. در این نگرش، ساحت عقل، ساحتی بنیادی و «ساختار ساز» است و در کنار سایر ساحت‌ها نقشی کلیدی و وحدت‌بخش دارد. عبارت علامه درباره نسبت عقل و معرفت حقیقت، چنین است: عقل نظری، وظیفه‌اش، شناخت حقیقت هر چیز است (همان، ۱۴۰۴: ۲۵۶). علامه، شاخص اصیل زیست انسانی را «مرجعیت عقل» دانسته، معتقد است کیفیت حیات بشری در این ساختار به حاکمیت عقل در مقابل احساس است.

انواع کلی ادراک: وی در بادی امر، ادراک (علم) را به ادراک حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها می‌گوید: علم به یک شیء، یا بدون واسطه و مستقیم است و یا با واسطه صورت علمی (اعم از مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی) تحقق پیدا می‌کند. صورت اول را علم حضوری و دوم را حصولی می‌نامند (همان، ۱۴۰۵: ۲۵). درباره یقینی بودن و قطعی بودن ادراک حضوری، معتقد است: خطا در مرتبه ادراک، حکم و مقایسه با

خارج است. وجود خطا در خارج بالعرض است و علم حضوری قابل خطا نیست. علامه، ادراک (علم) حصولی را به چهار قسم یا ساحت تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی.

### ساحت الوهی (گرایش‌های فطری)

مهم‌ترین شاخص انسان‌شناسی علامه، نظریه فطرت و تبیین دقیق این ساحت است. در این ساختار، فطرت، همان الگوی سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تربیت، تکامل و سعادت اوست. وی براساس آموزه‌های اسلامی برای انسان سرشت و طینتی الهی و نیک قائل است که در آن، خیر و شر تعریف شده‌اند؛ یعنی هم جنبه اخلاقی، هم هستی‌شناسی و هم جنبه معرفت‌شناسی دارد؛ زیرا، کارکردهای ساحت فطرت در نگرش علامه عبارت‌اند از: یک. خویش‌شناسی: در این کارکرد می‌توانیم ضمن شناخت نیازها و استعداد‌های خود، برای شکوفایی آنها، برنامه‌ریزی نماییم.

دو. تنظیم روابط اجتماعی با دیگران: در این کارکرد، براساس اعتقاد به سرشت واحد (فطرت) انسان‌ها و اقتضانات خاص آن، می‌توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی مان با آنها را مشخص کنیم؛ چراکه در غیر این صورت، عملاً ارائه یک مدل ارتباطی خاص میسر نیست. سه. تعیین اهداف و برنامه‌های تربیتی: بر مبنای سرشت فطری در نگرش علامه، انسان موجود قانونمند و تربیت‌پذیری است که می‌توان براساس استعداد‌های ذاتی‌اش، شکل خاصی به او بخشید.

چهار. تعیین روش صحیح زندگی: از آنجا که اتخاذ روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی‌تواند در زندگی بی‌نهایت روش، پیش‌رو داشته باشد، گزینش معقول‌ترین آنها منوط به شناخت صحیح خودش است (همان مجموعه رسایل)، (۱۳۸۷: ۱۵۳).

مهم‌ترین مصادیق این ساحت، (معنوی) یعنی امور فطری عبارت‌اند از:

۱- حقیقت‌محوری: از دیدگاه علامه، گرایش به «حق» و واقعیت بیرونی، فطری انسان است؛ یعنی انسان ذاتاً واقع‌بین و «رنالیست» است. در واقع معتقد است: منطق تعقل، انسان را به سوی عملی تحریک می‌کند که حق را در آن ببیند (همان، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۷۴). براساس این

گرایش، علامه مبنای تفکر فلسفی را بر اصل «واقعیتی هست» نهاده، ذهن‌گرایی را باطل می‌شمارد. این گرایش در نگرش انسان‌شناسی وی، باعث می‌شود که انسان هرگز خود را حقیقت مطلق و خودبنیاد ندانسته، جزئی از دایره عظیم خلقت بداند.

۲- گرایش به کمال مطلق: طبق نظر علامه، کمال‌خواهی نه تنها ذاتی انسان، بلکه تکوینی تمام اشیاست؛ یعنی تمام ذرات عالم از نقص به کمال در حرکت‌اند. بیان علامه در این باره این گونه است: جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود که همیشه رو به کمال است، به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می‌دهد (همان، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۴۵). وی کمال واقعی انسان را «همان مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در او [خدا] فانی شدن می‌داند». همچنین از حس کمال‌گرایی انسان، نتیجه می‌گیرد که: «چنین عشقی (به کمال مطلق)، دلیل بر واقعیت داشتن کمال مطلق است و خدا، چیزی جز کمال و جمال مطلق نیست». و نیز معتقد است: هر حقیقتی که موجود است، مقتضی تمامیت خود، ذات و عوارض خود را دارد و این یک مقدمه‌ای است بدیهی و ضروری که فقط نیاز به تصور موجود کامل دارد.

۳- گرایش به هنر و زیبایی: یکی از گرایش‌های اصیل فطری، گرایش به هنر و زیبایی است. این گرایش از منظر علامه، موجب ربط و انسجام انسان به حقیقت خود می‌شود؛ یعنی نوعی هویت‌یابی و ملکوت‌شناسی است. علامه در این باره می‌گوید: «عشق و شهود قلبی، موجب ایمان انسان به حقیقت و واقعیت خویش به ذات باری تعالی می‌شود» (دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، ۱۴۱۸: ۵/ ۱۱۸). در نگاه علامه، گرایش به زیبایی، گرایش به دنیای معنوی و عبور از عالم کمیت است. انسان سرشار از جذبه و عشق است و نه با استدلال و برهان، بلکه با تسلیم و عشق در این وادی پای می‌نهد.

در ساحت زیبایی‌خواهی، زبان معنوی و باطنی انسان گشوده می‌شود و دلدادگی انسان به حقیقت مطلق فوران می‌کند. علامه در ادبیات عرفانی خویش، مصداق بارزی از این سرسپردگی است که در قصیده «کیش مهر» به وصف درآمده است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ص ۳۵). از آنجا که قلب انسان منشأ درک زیبایی است، علامه اهمیت زیادی به این مرکز

ادراکی داده، قلب را یک کانون معرفتی در کنار عقل معرفی می‌کند و معتقد است: هر کسی، دو کانون فهم و ادراک در خود دارد، عقل و قلب؛ با عقل به دنبال مصالح و مفاسد می‌رود و تمیز حق از باطل، و با قلب که می‌توان آن را ادراک سَری گفت، راهی برای ارتباط خویش با جهان هستی، علت پیدایش آن و عالم و تجاذبی بین آن و غایه‌الغایات برقرار می‌کند.

براساس تحلیل فوق، راه قلب، راه میان‌بر وصول به حقیقت است. عقل، ادراک آشکار و واقع‌بین انسان و قلب جاذبه نهانی و زبان مکنون انسان در پیوند با عالم خلقت است. از این رو با قلب، زیباتر و عاشقانه‌تر می‌توان با هستی ارتباط برقرار نمود و حرف زد. قلب در تعبیر زیبایی علامه: اولین تعقلگاه روح است؛ یعنی تمام ادراکات و احساسات ابتدایی مانند حب، بغض، بیم، امید، دعا، نفرین و... کار قلب است. سلامت و فساد این کانون، تأثیر مستقیم و پایداری روی سلامت عقل و روان آدمی دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲: ۳۱۶).

۴- گرایش به عبودیت (پرستش): از پایدارترین تمایلات وجودی نفس انسان، گرایش به پرستش، یعنی احساس خضوع و خشوع در پیشگاه خالق خویش است که به وجهی، اصیل‌ترین راه هدایت و سعادت انسان است. علامه معتقد است: ... و درحقیقت هم این کشش باطنی است که مذهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است (همان، ۱۳۸۷: ۹۶).

وی معتقد است: مسئله توحید، تنها در قضیه «خدا هست» خلاصه نمی‌شود؛ بلکه توحید یک جهان‌بینی است. یک نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش قرار می‌دهد. به طوری که فرد موحد در بینش، رفتار و کنش، در اعتقاد و عمل، «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است.

در منشور فکری علامه، مؤلفه‌های اساسی ساحت عبودیت عبارت‌اند از: ایمان، قلب و پرستش. عناصر ساختاری ایمان نیز عبارت‌اند از: ادراک، دل‌بستگی، اخلاق و عمل؛ یعنی وضع انسان متأله مقابل حقیقت مطلق، تنها یک ادراک صرف نیست، بلکه ادراکی است که وجود انسان را به هم می‌ریزد و تمام اعضا و جوارح او را به تصدیق و می‌دارد.

۵- احساس جاودانگی: در انسان‌شناسی علامه، انسان موجودی جاودانه است و هرگز با مرگ فانی نمی‌شود. او، خود، چنین می‌گوید: طبق جهان‌بینی قرآن، حیات انسانی، حیاتی است جاودانه که با مرگ قطع نمی‌شود و در نتیجه باید روشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاویدان او بخورد. این روش، همان است که قرآن، آن را دین می‌نامد که از نیروی عمومی و اقتضای کلی دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه گرفته است.

۶- معناخواهی (گرایش به معنویت): از دیدگاه علامه، جهان هستی ذومراتب و لایه لایه است. دنیا ظاهر و قشر بیرونی حیات است؛ ملکوت حیات مادی که عالم معناست، حیات واقعی است که گرایش به آن، فطری انسان است. او در این خصوص می‌گوید: اسلام نه زندگی مادی را حیات حقیقی انسان می‌داند و نه برخوردار شدن از مزایای آن را سعادت واقعی می‌شمرد. بلکه زندگی حقیقی انسان را حیاتی می‌داند که جامع بین ماده و معنا باشد؛ لازمه وصول به آن، این است که قوانین زندگی مبتنی بر فطرت باشد، نه بر احساسات؛ و دعوت خود را براساس پیروی از حق قرار دهد نه تمایلات.

در دیدگاه علامه، عالم معنا، عین حق و محیط بر عالم دنیا و زندگی مادی است. طبق نظر وی عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل، در طول یکدیگر و هر کدام علت و بطن دیگری‌اند. از این رو انسان مادام که در عالم ماده است، خواهان عالم مثال و از مثال، تمایل به عالم عقلانی دارد.

بر این اساس، حیات انسان، حیات واحدی است که دارای مراتب متفاوت تشکیکی است؛ یعنی بخشی از آن دنیوی و استمرار آن، حیات اخروی و ملکوتی است. از این رو وی مراحل حیات انسان را به سه مرحله قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا تقسیم می‌کند (همان، ۱۳۸۷: ۲۰).

۷- گرایش به مدنیت و حیات اجتماعی: علامه، انسان را به خاطر معلولیت و امکان فقری‌اش، هم در حیات فردی و هم در حیات جمعی محتاج و نیازمند می‌داند. از این رو مبنای «ساحت مدنیت» انسان را معلولیت و نیازمندی او، عدم توانایی‌اش در رفع احتیاجات، و تأمین تکامل و سعادت دانسته، در این خصوص می‌گوید: شرط رسیدن به غایت نوعی (کمال انسانیت)، زندگی اجتماعی است؛ زیرا انسان قوایی دارد که جز از طریق اجتماع به

کمال نمی‌رسند مانند: نرینه گی و ماده گی، عواطف و احساسات و... (همان، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۰)

علامه، افزون بر معلولیت انسان و نیازمندی او، غریزه استخدام را منشأ دیگر نیاز به حیات اجتماعی دانسته، معتقد است:

مقتضای طبع اولی انسان که منافع خود را می‌خواهد، این است که دیگران را در راه منافع خود، استخدام کند و از بهره کار ایشان استفاده نماید و تنها از راه اضطرار و ناچاری است که به اجتماع تعاونی تن می‌دهد.

بر مبنای دیدگاه یادشده، حیات اجتماعی، «حیاتی اعتباری» است نه اصیل؛ زیرا آنچه اصالت دارد، غریزه استخدام است. علامه، براساس غریزه حب ذات، استخدام و نظام اجتماعی، معتقد به دو نظام زندگی است: نظام جزئی و نظام کلی؛ تکامل وجود جزئی فرد منوط به تن دادن به قوانین نظام کلی، هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریح است.

### ساحت اراده و اختیار

نیروی اراده، یکی از شئون اصیل و مهم نفس و حیات آدمی است. انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده، تنها اوست که می‌تواند برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند؛ ولی در اصل اختیار، مجبور است. (همان، ۱۳۸۴: ۱/۵۵۳)

در این تحلیل بین شعور و اراده، سنخیت و قرابت برقرار است؛ به این معنی که ساحت اراده، لازمه ساحت ادراکی انسان است. گویا، انتخاب بدون ادراک معنا نداشته، اراده نیز، بدون شعور تجلی ندارد. علامه، دلیل آزادی تکوینی را «عدم اقتضای ذاتی انسان در انجام و ترک فعل می‌داند». (همان) یعنی انتخاب یکی از دو طرف فعل (انجام و ترک)، مقید به هیچ قیدی نیست؛ پس انسان ذاتاً مختار و آزاد است. ایشان معتقد به دو نوع آزادی است: آزادی تکوینی و آزادی تشریحی. لازمه آزادی تکوینی یک آزادی دیگر است و آن آزادی تشریحی (قانونی) است که در زندگی اجتماعی اش به آن متمسک می‌شود و از بین انواع سلوک اجتماعی، یکی را به دلخواه انتخاب می‌کند.

از دیدگاه علامه، انسان فاعل مختار است؛ یعنی ارزش عمل او، افزون بر دارا بودن حسن فعلی و فاعلی، باید ناشی از اختیار وی هم باشد. وی علم را منشأ صدور فعل اختیاری، و مبادی آن را «علم، شوق، اراده و نیروی محرکه می‌داند». در این ساختار

چهار جزئی، علم مسئول تشخیص سود و زیان و مصلحت فعل است؛ و شوق، موجب گرایش به فعل می‌شود. این دو، محرک قوه اراده انتخاب فعل خاص، و نهایتاً، قوای فعاله (عضلات) مجری فعل‌اند.

نکته شایان توجه اینکه علامه در تحلیل مبادی فعل اختیاری، آن را غیرارادی دانسته است؛ زیرا در غیر این صورت، منجر به تسلسل می‌گردد. دیگر اینکه وجود ساحت اراده، امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل بوده، صرفاً نیازمند اندکی توجه است. نکته بدیع‌تر اینکه، در تعامل مبادی فعل اختیاری، شاهد تعامل ساحت‌های وجودی انسان هستیم، یعنی وحدتی از ساحت ادراکی، ساحت تمایلات، ساحت اراده و ساحت عمل را عیناً می‌بینیم و این، خود، برهانی است بر تعدد ساحت‌های وجودی انسان.

### ساحت عمل

این بعد یکی از مهم‌ترین ساحت‌های وجودی انسان نزد علامه است؛ درحقیقت، عمل عرصه تحقق و تجلی محتوا و کیفیت ساحت‌های ادراکی و فطری است. عمل، تحقق اراده، خواست ادراکی و گرایش‌های فطری انسان است. وی در این خصوص معتقد است: عمل، مجموعه‌ای از حرکات و سکانات است که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود روی ماده انجام می‌دهد. (همان، ۱۳۸۷: ۱/۱۰۸) علامه، نیک‌بختی و بدبختی انسان در عالم آخرت را فرع بر زندگی دنیا و ملکاتی می‌داند که بدون عمل تحقق ندارند؛ زیرا بشر فطرتاً دوستدار زندگی خویش است و زندگی هم خالی از عمل، فرض و معنا ندارد (همان، ۱۳۶۴: ۱۲/۱۰) در ساحت عملی دو مقوله عقیده و اخلاق برای علامه بسیار مهم و تولیدی‌اند که هر دو از سنخ علوم عملی و فعل‌ارادی‌اند؛ ازاین‌رو وی معتقد است «ایمان، علم صرف نیست، بلکه علم، همراه با عمل به مقتضای آن است». (همان، ۱۳۸۴: ۳/۱۳)

### انسان فطری (معنوی)

علامه، انسان فطری را انسانی می‌داند که صبغه ملکوتی داشته، از تطاول هجوم غرایز در امان بوده، براساس فکر صائب و عمل صالح، دارای حیاتی ایدئال و بالنده است. انسانی است که قداست حریم دل خود را حفظ نموده و جز خدا را در آن راه نمی‌دهد. وی می‌گوید: انسان کامل، فقط خدا را می‌بیند؛ یعنی هم در افعال و هم در ملکات، صبغه الهی دارد. این انسان،



در نظامی زندگی می‌کند که کثرت هستی، تجلی وحدت مطلق است؛ یعنی کثرتی وجود ندارد. هرچه هست، همان ذات حق است و بس و مابقی اسماء، صفات و آیات او هستند. انسان کامل انسانی است که وجودش، «بیت الله» است. انسانی است که: طبع و غریزه‌اش، به‌طور کامل در اختیار فطرتش قرار دارد، یعنی امام او عقل و فطرت است، نه غریزه و طبیعت. انسان کامل از دیدگاه علامه انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت (فطرت)، از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است. او پس از این مسیر، هم به‌خوبی سخن می‌گوید و هم سخن خوب و پسندیده می‌گوید. امور زندگی وی، هدفمند می‌شود و در همه مسیرش، مقصود واقعی را پی می‌گیرد. انسان کامل، تجلی توحید و قطب‌نمای آن است؛ یعنی در نگرش، کنش و منش، تجلی حق و توحید است. علامه طباطبایی، چنین انسانی را انسان فطری یا معنوی می‌نامد و می‌گوید: انسان فطری، خوشبختی و سعادت خود را بازگشت به همان سرمنزل اولش می‌داند و باید فقط در برابر او خضوع نماید و عواطف انسانی را به مقتضای فطرت و تأیید عقل انجام دهد (همان، ۱۳۸۴: ۱۳/۳).

### بررسی و تحلیل

در بیان علامه، نفس ناطقه دارای قوا، شئون، مراتب و ابعادی است که می‌توان آنها را عرصه‌های نفس یا ساحت‌های وجودی نامید. روح از جهتی به‌خاطر اتصال به حقیقت مطلق، در صورت شکوفایی استعدادهای ذاتی، می‌تواند موجودی هزارچهره، با بی‌نهایت رویکرد و سبک زندگی باشد. از این رو نزد وی نمی‌توان به‌طور انحصار عقلی، عددی را برای ابعاد وجودی انسان برشمرد (همان، ۱۳۶۸: ۸۷).

اما در یک دسته‌بندی کلی، براساس ارکان شخصیت و هویت انسان از دیدگاه وی، می‌توان پنج ساحت اصلی را که عوامل سعادت و شقاوت انسان‌اند، برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت ارادی، ساحت عمل و ساحت الوهی (گرایش فطری)، که هرکدام، تأمین‌کننده بخش و نیازی از نیازهای اصیل انسان‌اند. در این مدل چندساحتی، انسانیت، معادل برآیند تمام ساحت‌های مزبور است.

در یک تقسیم‌بندی و نگاهی دیگر، می‌توان هفت ساحت را در انسان‌شناسی علامه برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت جسمانی، عقلانی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی که

هریک دارای رسالت و کارکرد خاص خوداند؛ و مدیریت تعادل ساحت‌ها هنگام تعارض، برعهده ساحت عقلانیت است. بعد عقلانی، چه در حوزه عقل نظری و چه در عقل عملی، ناظر به توانمندی‌های ذهنی و فکری است؛ یعنی انسان ذاتاً می‌تواند چیزهایی بفهمد و یا انجام دهد که موجودات دیگر قادر به فهم یا انجام آنها نیستند.

درحوزه عاطفی، انسان دارای عشق است که حیوانات فاقد آن‌اند. از جنبه اخلاقی، انسان موجودی است که نیک و بد را می‌فهمد و نیازمند آنهاست.

در ساحت اجتماعی، انسان به‌طور تکوینی، به ارتباط با دیگران تمایل داشته، در این تعامل اجتماعی، به کمال و در بسیاری از موارد به آرامش روحی می‌رسد؛ در ساحت هنری، انسان تکویناً دارای ذائقه‌ای است که می‌تواند اشیا را به زشت و زیبا و طیف وسیعی از مراتب بین آن‌دو مانند زیباتر، زیباترین و... تقسیم نماید؛ و از جنبه دینی، ذاتاً، موجود تقدیس‌گری است که نمی‌تواند بدون امر قدسی زندگی کند و امر قدسی هم به‌صورت عینی، و هم به‌صورت نمادین در زندگی انسان تجلی دارد. از نظر علامه، زندگی انسان سرشار از نماد بوده، موجودی نمادین است.

مهم‌ترین وجه تمایز انسان‌شناسی علامه با انسان‌شناسی‌های غربی، تحلیل فطری و طرح نظریه فطرت براساس آموزه‌های قرآنی و دینی است. در تبیین حیات فطری که از نظر علامه، مدل خطاناپذیر و ضامن شکوفایی و سعادت انسان است؛ خطا و انحراف راه ندارد.

در مقابل، جریانات معنوی متجدد، در بسیاری از موارد، تکیه بر تعلیم‌های عرفانی کهن زده‌اند. بسیاری از عرفان‌های نوظهور شرق و غرب، به شدت، متأثر از گرایش‌های عرفانی هندوئیسم، بودیسم و... هستند. در عرفان کارلوس کاستاندا، گزاره‌های عرفانی و آداب و رسوم قبایل سرخ‌پوستی به وضوح نمایان است، تا جایی که می‌توان گفت کاستاندا در تدوین عرفان خویش، خواسته یا ناخواسته، از تخصص دانشگاهی خود (مردم‌شناسی) به شدت تأثیر پذیرفته است؛ به عبارت دیگر، عرفان کاستاندا، به همان اندازه که اخلاقی - عرفانی است، پژوهشی در زمینه آداب و رسوم، فرهنگ، ارزش‌ها و عرف قبایل سرخ‌پوستی نیز هست.

عرفان کاستاندا، تبلوری از عرفان‌های ابتدایی طبیعت گراست. این بدین معنا نیست که

عرفان او عیناً همان عقاید کهن طبیعت گرایانه است. در واقع، برخی از آموزه‌های عرفان کاستاندا، متأثر از آموزش‌های ادیان طبیعت گرا و رسوم قبایل سرخ پوستی است، ضمن اینکه دیگر باورها، برگرفته از عقاید عرفانی شرقی و جریانات نوظهور متشابه است. مابقی، ذوق و تخیل ژرف ادبی کاستاندا در نوشتن این کتاب هاست، و البته، تازگی برخی از گزاره‌های عرفانی، که به اسم دون خوان در پاره‌ای از کتاب‌های او یافت می‌شود.

اما به راستی، هدف عرفان کارلوس کاستاندا چیست؟ آیا رسیدن به معرفت شهودی تنها هدف عرفان کاستاندا است؟ به نظر چنین می‌رسد. اما نکته در این است که آیا با کسب معرفت شهودی، سعادت انسان تأمین می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا می‌بایست معنای سعادت روشن شود؛ به عبارت دیگر، دستورات عملی عرفان کاستاندا، راه رسیدن به معرفت شهودی است، و کسب ادراک و معرفت شهودی، همان سعادت مطلوب معنا می‌شود. اما سؤال در این است که به راستی آیا انسان با کسب معرفت شهودی، به سعادت می‌رسد؟ سعادت هر چیز، رسیدن به خیر و کمال وجودی اوست، و سعادت انسان، به عنوان یک موجود متشکل از روح و جسم، رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی، بهره‌مندی از آن خیرات و کمالات و متلذذ شدن از آنهاست. فارابی، سعادت را چیزی جز «طلب کمال» نمی‌داند و سعادت را خیر معرفی می‌کند (فارابی، ۱۳۸۸: ۷۲). با این حال، آیا دستورات عملی عرفان کارلوس کاستاندا، منجر به وصول معرفت شهودی است؟ معرفت و ادراک شهودی تعریف شده در عرفان او، تا چه میزان ما را به سعادت می‌رساند؟ اینها از جمله سوالاتی است که نه کاستاندا و نا کتاب‌های وی پاسخی برای آن ندارند.

### نتیجه‌گیری

انسان کامل و آرمانی کاستاندا انسانی طبیعت گرا و دارای مشخصه‌های سرخ پوستی است که خود کامگی، عقل ستیزی، اتحاد با روح جهان، بی‌اهمیت دانستن همه چیزها و... از مهمترین شاخصه‌های اوست اما انسان کامل و مطلوب در نظام عرفانی علامه طباطبایی انسانی است که صبغه ملکوتی دارد، فکر صائب و عمل صالح دارد، وجودش بیت الله است، غریزه‌اش در اختیار فطرتش است، انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آزادیان، مصطفی، (۱۳۸۵ش)، *آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۴ق)، *مهر تابان*، چاپ اول، مشهد، علامه طباطبایی.
۵. خلیلی، مصطفی، (۱۳۸۲ش)، *اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی*، چاپ اول، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه.
۶. دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، (۱۴۱۸ق)، *شناخت‌نامه (مجموعه مقالات)*، چاپ اول، قم، دفتر نشر علامه.
۷. دیرکس، هانس، (۱۳۸۴ش)، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ اول، تهران، هرمس.
۸. سعادت‌فر، انسیه، (۱۳۸۷ش)، *انسان‌شناسی از دیدگاه مطهری و اریک فروم*، چاپ اول، قم، نشر معارف.
۹. موسوی مقدم، سید رحمت‌الله، مقاله: *ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی*، فصلنامه اندیشه نوین، ش ۲۷.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۴ش)، *ترجمه المیزان*، مترجم سیدمحمدباقر موسوی، چاپ اول، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷ش)، *روابط اجتماعی در اسلام*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (پاورقی، شهید مطهری)، چاپ ششم، تهران، صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ش)، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵ش)، *معنویت تشیع*، گردآوری محمد بدیعی، چاپ اول، قم، تشیع.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، *رسالة الولایه*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ سوم، قم، مطبوعات دینی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.

۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *تعالیم اسلامی*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *رسائل توحیدی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *نهایت فلسفه*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *نهایة الحکمه*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، *بداية الحکمه*، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. فارابی، محمد، (۱۳۸۸ش)، *السیاسه المدنیه*، تحقیق فوزی متری نجار، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
۲۹. فعالی، محمد تقی، (۱۳۹۰ش)، *آفتاب و سایه ها*، چاپ هشتم، تهران، نشر عابد.
۳۰. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۴ش)، *آتش درون*، ترجمه صالحی ادیب، چاپ اول، تهران، نشر شبانویز.
۳۱. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۷ش)، *چرخ زمان*، ترجمه مهران کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.
۳۲. کاستاندا، مارگارت رایان، (۱۳۷۷)، *سفر جادویی با کارلوس کاستاندا*، ترجمه مهدی کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۳. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۷ش)، *حرکات جادویی*، ترجمه مهدی کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۴. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۸۱ش)، *سفر به دگر سو*، ترجمه دل آرا قهرمان، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۵. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۸۲ش)، *حقیقتی دیگر*، ترجمه ابراهیم مکلا، تهران، چاپ اول، نشر دیدار.

۳۶. وارنوک، مری، (۱۳۸۰ش)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.

37. Leach, Edmund: *The New York Review of Books*. High School: 2010.

38. C.Castaneda: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington Square Press Publication;1968.