

شناخت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و دلالت‌های تربیتی آن

حمیده فروهرزاده*

دکتر رضاعلی نوری**

چکیده

نوشتار حاضر می‌کوشد مسئله نفس را از دیدگاه علامه طباطبایی با بهره‌گیری از شیوه توصیفی-تحلیلی، بررسی کند و مسائلی چون حقیقت نفس، تجرد نفس، مراتب نفس و رابطه نفس و بدن از دیدگاه ایشان را روشن سازد، سپس با توجه به دیدگاه‌های وی، برخی از دلالت‌های تربیتی آن را تبیین نماید. با توجه به مبانی نظری علامه در شناخت نفس، برخی از دلالت‌های تربیتی آن عبارت است از: اصالت بُعد معنوی انسان در برابر بعد مادی و تقدم رتبی تزکیه بر تعلیم، تأثیر تکوینی علم و عمل در سعادت یا شقاوت‌مندی نفس، تأثیر ژرف کنترل هواهای نفسانی و خواهش‌های حیوانی بر شکوفایی قدرت شگرف نفس، ارتباط وثیق ظاهر و باطن و لزوم آغاز اصلاح و تربیت از ظاهر به باطن و...

واژگان کلیدی: معرفت نفس، تجرد روح، نفس، تعلیم و تربیت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشگاه اصفهان

Email: forouharzadeh.h@gmail.com

Email: ??????

** عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۰/۷

مقدمه

در مسیر تکامل بشر، مسئله آموزش و پرورش در تمام ابعاد وجود آدمی از اهمیت خاصی دارد، و از دیرباز مسئله تعلیم و تربیت از دغدغه‌های اصلی انسان‌ها، به‌ویژه متفکران بوده است و در این زمینه تلاش‌ها و مطالعات بسیاری انجام شده است.

کیفیت ساحت‌های وجودی انسان از جمله مباحثی است که همواره ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. آنچه برخی فلاسفه یونان، همچون افلاطون و ارسطو، همچنین فلسفه مسیحیت و نیز فلاسفه اسلامی بدان قائلند این است که غیر از اعضاء و جوارح و بدن مادی، امر دیگری در باطن انسان‌ها است که بر احساسات، ادراکات، تعقلات، حرکات و سکنتات، فعل و انفعالات ارادی و غیره تأثیرگذار است و آن همان نفس و روان آدمی است. با توجه به این نکته، کسانی که تنها به تربیت جسم می‌پردازند، در حد طبیعت متوقف می‌شوند و حتی عقل را در خدمت جسم قرار می‌دهند. بر این اساس، مطالعه نفس، به عنوان یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های وجودی بشر ضرورت می‌یابد.

در میان مسائلی که در حوزه مباحث مربوط به علم النفس بیش از مسایل دیگر نظر اندیشمندان، به‌ویژه فلاسفه را، به خود معطوف ساخته است، حقیقت نفس، تجرد نفس، چگونگی ارتباط نفس و بدن و مراتب نفس بوده است که توجه به نتایج این نظرات و تحقیقات، موجب ایجاد شناخت متفاوتی از انسان می‌شود.

لازم است متذکر شویم که نظریه معرفت النفس علامه طباطبایی در بستر حکمت متعالیه و با استعانت از آیات و روایات متعدد پی‌ریزی شده است، از این‌رو، شایسته است پیش از تبیین معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی وی به طور کامل بازکاوی و تبیین شود، اما از آنجا که تبیین همه آنها در وسع نوشتار حاضر نیست، تنها اشاره‌ای مختصر به برخی از آنها می‌شود و به این نکته بسنده می‌کنیم که نظریه علامه درباره «معرفت نفس» بر مبانی متعددی چون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اتحاد عاقل و معقول»، «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس»، «حرکت جوهری» و «علم حضوری نفس به خویشتن» و... استوار است.^۱

مقاله حاضر کوشیده است با توجه به حقیقت، مراتب و اهمیت شناخت نفس از دیدگاه اندیشمند معاصر، علامه طباطبایی، به برخی دلالت‌های تربیتی این نوع شناخت اشاره کند.

۱. تبیین مبانی فلسفی یادشده علامه را در تعلیقه بر اسفار، ج ۸ و ۹، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴ و در نه‌ایة الحکمه مرحله حادی عشر ببینید.

امکان شناخت نفس

میان اندیشمندان نفس‌پژوه در اینکه آیا معرفت نفس یا خودشناسی امر ممکن است یا اساساً ناشدنی است، دو قول وجود دارد که عده‌ای آن را ممکن و شدنی می‌دانند و برخی شناخت نفس را ناممکن پنداشته‌اند. علامه طباطبایی با بیان حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (آمدی، بی‌تا، ص ۲۳۲)، به اختلاف دانشمندان اسلامی درباره امکان شناخت نفس اشاره می‌کند و استدلال معتقدی به عدم امکان شناخت نفس را که می‌گویند: این حدیث شریف، معرفت و شناخت نفس را تعلیق بر محال نموده است؛ زیرا امام می‌خواهد بفرماید شناختن نفس محال است، همان‌گونه که شناخت کامل و احاطه علمی بر خدای تعالی محال است، مردود دانسته است و جواب می‌دهد: اولاً، در روایت دیگری از امام نقل شده است که: «نفس‌شناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شما است»^۱ (آمدی، بی‌تا، ص ۲۳۲)؛ ثانیاً، در حقیقت حدیث مزبور عکس نقیض آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^۲ (حشر، ۱۹) است؛ ثالثاً، حدیث دیگری از امام علی (ع) نقل شده که حضرت فرمودند: «زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمال خود را خالص کند»^۳ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۲۳ق، ص ۷). بنابراین، علامه با توجه به آیات و روایات متعدد به این نتیجه می‌رسد که شناخت نفس یا خودشناسی امری است ممکن و روایت مشهور من عرف نفسه... شناخت نفس را تعلیق بر محال نکرده است.

گفتنی است از نظر علامه طباطبایی معرفت و شناخت نفس، نه تنها یک امر ممکن و شدنی است، بلکه بهترین راه برای شناخت خدا به شمار می‌آید. وی با اشاره به آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَيَّنَّ لَهُمْ أَنََّّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳) و نیز آیه «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات، ۲۰-۲۱) می‌فرماید: معرفت و سیر انفسی (معرفت نفس) از سیر آفاقی بهتر است؛ به جهت آنکه معرفت به دست آمده از سیر انفسی یک معرفت شهودی و به اصطلاح علم حضوری است که احتیاج به چینش مقدمه و قیاس ندارد، اما معرفت به دست آمده از راه سیر در آفاق (آیات زمینی و آسمانی خداوند) معرفتی است غیرشهودی که احتیاج به استدلال و قیاس دارد و به اصطلاح علم حصولی است و برتری علم حضوری بر حصولی بر کسی پوشیده نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۱).

۱. اعرافکم بنفسه اعرافکم بر به.

۲. نقیض جمله «فراموش کردند خدا را پس خدا نفس‌شان را از یادشان برد» این جمله است «فراموش نکردند خدا را پس خداوند هم نفس آنها را از یادشان نبرد»؛ یعنی عارف به نفس خود شدند و عکس نقیض این جمله چنین است: «اینها عارف به نفس خود شدند و نفس خود را فراموش نکردند پس خدا را هم فراموش نکردند» و این همان مضمون روایت است.

۳. الکتیس من عرف نفسه و أخلص أعماله.

حقیقت نفس

با وجود آنکه نفس یا همان چیزی که از آن به «من»، «تو» و... تعبیر می‌شود، برای همگان آشکار و بدیهی است، با این حال در اینکه حقیقت نفس چیست، میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. اما از دیدگاه علامه طباطبایی، «نفس» همان حقیقت انسان است و روح جزئی از انسان یا عارض بر انسان نیست. به دیگر سخن، علامه معتقد است تمام حقیقت و هویت انسان به روح اوست نه آنکه روح بخشی از حقیقت انسان باشد و همچنین از دیدگاه ایشان روح و جسم دو جوهر مستقل اند که هیچ‌کدام بر دیگری عارض نیست، بلکه با انسان اتحاد و یگانگی دارد، که این اتحاد مثل اتحاد جوهر و عرض نیست که قابل جدا شدن نباشد، بلکه نحوه‌ای اتحاد انضمامی است که به راحتی از هم قابل انفکاک هستند. ایشان ذیل آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، ۱۱) می‌فرماید: اینکه فرموده: «یتوفیکم؛ می‌گیرد شما را» و فرمود: «یتوفی روحکم؛ می‌گیرد جان شما را» دلالت دارد بر اینکه حقیقت انسانی که ما از آن به کلمه «من» تعبیر می‌کنیم، همان روح انسانی است و بس و چنان نیست که ما خیال می‌کنیم که روح جزئی از انسان است و یا صفت و یا هیأتی است که عارض بر انسان می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۰).

ناگفته نماند از نظرگاه علامه طباطبایی هرچند تمام حقیقت انسان به روحش است، اما با این حال انسان دارای دو جنبه است، یکی جسم و دیگری روح که اصالت با روح است؛ بنابراین، انسان نه جسم تنها است و نه روح تنها، بلکه تلفیقی است از تجرد و ماده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۹). به عبارت دیگر، روح امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است، و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

البته وی به پیروی از ملاصدرا معتقد است انسان در آغاز خلقتش یک جسم طبیعی بیش نبود که از بدو پیدایش صورت‌هایی گوناگون به خود گرفته است تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی را خلقتی دیگر کرده، به طوری که در آن خلقت جدید، انسان دارای شعور و اراده گشته است و کارهایی از او برمی‌آید که کار جسم و ماده نیست، چون شعور، اراده، فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم و امثال آن از کارهایی است که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زند. به عبارت دیگر، علامه معتقد است روح یا نفس در اول پیدایشش عین بدن بود که سپس با انشای جدید از جانب خدا از بدن متمایز می‌گردد و در آخر با مرگ بدن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲).

علامه در تفصیل این مطلب به تبیین انشای جدید یا همان خلقت جدید پرداخته و می‌فرماید:

منظور از انشای جدید صرف خلقت او نیست، بلکه منظور خلقت بدون سابقه او است؛ یعنی حتی در ماده هم سابقه نداشت و در ماده چیزی به نام انسان نبود. خداوند همان‌گونه که خلقت جسم و ماده بشر را سابقه‌دار می‌داند و از پدید آوردن جسمش تعبیر به خلقت می‌کند، وقتی به خود او می‌رسد از ایجادش تعبیر به «انشاء» و «خلق جدید» می‌کند.^۱ پس انسان سمیع و بصیر است و متفکر شدن مضغه به وسیله ترکیب شدن نفس بشر با آن مضغه، خلقتی دیگر است و سنخیتی با خلقت انواع صورت‌های مادی قبل، یعنی صورت خاکی و گلی و نطفه‌ای و علقه‌ای و مضغه‌ای ندارد، اینها همه اطواری است که ماده انسان به خود گرفته، و اما خود انسان دارای شعور در هیچ یک از این اطوار وجود نداشته، و شبیه به هیچ یک از آنها نیست و این همان انشا است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۶۳). لذا پس از تسویه، یعنی تنظیم اجزاء و نهادن هر چیزی در جای مناسب، نفخ روح بوده.^۲ بنابراین روح یا نفس انسانی همان بدنی است که خلقت دیگر به خود گرفته، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه شده باشد (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴-۱۵۵).

تجرد نفس

آیا نفس و یا روح آدمی موجودی است مجرد از ماده، یا نفس هم امری است مادی و جسمانی؟ علامه طباطبایی ابتدا در تبیین مفهوم نفس و تجرد آن می‌نویسد: «مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت «من، ما، شما، او، فلانی» و امثال آن از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نمائیم، و نیز مراد ما از تجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد» (همان، ج ۱، ص ۳۶۴). سپس در فرایند استدلال بر تجرد نفس اشاره می‌کنند که جای هیچ شک نیست که ما در خود، معنایی و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به «من» (همان، ص ۳۶۵). باز جای هیچ شک و تردیدی نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است. من و تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم، مادامی که شعورمان کار می‌کند، متوجهیم که من منم و هرگز نشده که خودمان را از یاد ببریم.

سپس علامه بیان می‌کند: حال باید ببینیم این حقیقت «من» در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده است؟ قطعاً در هیچ‌یک از اعضای بدن ما نیست، آن‌که یک عمر می‌گوید «من» در داخل سر ما نیست، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچ‌یک از اعضای محسوس و در

۱. وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (مؤمنون، ۱۲-۱۴).

۲. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي... (حجر، ۲۹).

حواس ظاهری ما نیست، همچنین در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده‌ایم، نیست. بلکه مائیم که وجودشان را از راه استدلال اثبات کرده‌ایم؛ به دلیل اینکه بارها شده و می‌شود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، به کلی غافل می‌شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائماً «من» در نزد «من» حاضر است، پس معلوم می‌شود این «من» غیر از بدن و غیر از اجزاء بدن است. و نیز اگر «من» عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا (مانند حرارت) خاصیتی از خواص موجود در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است، باید «من» نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد، با این که می‌بینیم این چنین نیست.

علامه یکی از شواهد این وجدان درونی را این چنین تبیین می‌کند: هر کس به این مشاهده، (که گفتیم آنی و لحظه‌ای از آن غافل نیست) مراجعه کند، و سپس همین مشاهده را که سال‌ها قبل، یعنی از آن روزی که چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمییز می‌داد، بیاد بیاورد، می‌بیند که «من» امروز، با «من» آن روز، یک «من» است و کمترین دگرگونی و یا تعددی به خود نگرفته، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده است؛ هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل، و هم از جهت سایر احوال و آثارش جور دیگری شده است. پس معلوم می‌شود «من» غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه‌ای نیمی از بدنش قطع شود، ولی «خود» او نصف نمی‌شود، بلکه همان شخص قبل از حادثه است.

همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد، می‌بیند که «من» معنایی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می‌پذیرد؛ چون به طور کلی ماده و هر موجودی مادی این‌گونه است، پس معلوم می‌شود نفس غیر بدن است، نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن، و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است (همان، ص ۳۶۵).

برای اینکه همه این نامبرده‌ها هرطوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم به تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد، در حالی که مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می‌کنم، هیچ‌یک از این احکام را نمی‌پذیرد. پس نفس به هیچ وجه مادی نیست و نیز این حقیقتی که مشاهده می‌کنیم امر واحدی می‌بینیم، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد، بلکه واحد صرف است، هر انسانی این معنا را در نفس خود

می‌بیند و درک می‌کند که او اوست، و غیر او نیست و دو کس نیست، بلکه یک نفر است و دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است. پس معلوم می‌شود این امر مشهود، امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچ‌یک از احکام لازم ماده در آن یافت نمی‌شود، از این مطلب نتیجه می‌گیریم پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلق به بدن مادی خود دارد، تعلق که او را با بدن به نحوی متحد می‌کند، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می‌نماید و نمی‌گذارد دستگاه‌های بدن از کار بیفتند و یا نامنظم کار کنند (همان‌جا).

بنابراین، در باور علامه طباطبایی نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن و احکامی غیر از احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر دارد که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد. پس نفس انسان غیر از بدن انسان است و موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد، بلکه با بدن ارتباط و علقه دارد و به دیگر سخن، با آن متحد است و به وسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند.

چگونگی رابطه نفس و بدن

بحث درباره رابطه نفس و بدن، یکی از قدیمی‌ترین مسائلی فلسفی است که همواره در کانون پژوهش‌ها و مطالعات فلسفی جای داشته است و فلاسفه هر کدام با توجه به مبنای جهان‌شناختی خود در مورد آن اظهار نظر کرده‌اند. در واقع، شناخت ساحت‌های مختلف وجود انسان و چگونگی ارتباط این ساحت‌ها با یکدیگر و علاقه و وابستگی نفس و بدن از دیرباز، ذهن کاوشگر فلاسفه را به خود مشغول کرده است. دقت در حقیقت دو ساحت اصلی وجود انسان یعنی نفس و بدن که حقیقتی کاملاً مجزا و متفاوت دارند، انسان را به این پرسش می‌رساند که در هم آمیختن دو جوهر متباین که یکی جوهر مجرد نفسانی و دیگری جوهر مادی جسمانی است، چگونه میسر است؟ آیا به راستی نفس و بدن دو واحد جداگانه‌ای هستند که به یکدیگر می‌پیوندند و از وحدت و اتصال آنها حقیقت مشترک واحدی تشکیل می‌شود؟

از نظر تاریخ فلسفه، درباره نفس دو نظریه معروف وجود داشته است. افلاطون و عده بسیاری از فلاسفه باستانی آن را حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و می‌گفتند که نفس یا روح، جوهری است قدیم که پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن به آن ملحق می‌شود و آن را تا لحظه توانایی همراهی می‌کند و پس از ضعف و مرگ بدن، به جای دیگری برمی‌گردد. این نظریه صددرصد یک نظریه ثنوی است؛ زیرا نفس و بدن را دو جوهر جدا و منفصل از هم و علاقه بین آنها را عرضی و اعتباری می‌داند، مانند علاقه و ارتباط راکب با مرکب. نظریه پیش گفته

به وسیلهٔ ارسطو در هم شکسته شد. ارسطو متوجه این نکته شد که در نظریه افلاطون و دیگران، به جنبهٔ وحدت و وابستگی روح و بدن توجهی نشده است. او معتقد شد رابطهٔ روح و بدن رابطه‌ای عمیق‌تر و طبیعی‌تر است و آن رابطه از نوع رابطه و علاقه صورت و ماده است، با این تفاوت که قوهٔ عاقله چون مجرد است صورتی با ماده است نه در ماده؛ بنابراین، در این نظریه، روح، جوهر قدیم نیست و حادث است که در ابتدا قوه و استعداد محض است که هیچ‌گونه معلوماتی ندارد. در فلسفه ابن‌سینا و مشاء نیز همین نظریه با تفاوت‌هایی منعکس شد و نظریهٔ معروف روحانیه الحدوث بودن نفس پایه‌گذاری شد (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

اما در حکمت متعالیه، بر اساس اصل حرکت جوهری ثابت شد، اولاً، نفس انسانی حادث است؛ ثانیاً، حدوث آن جسمانی است. علامه طباطبایی نیز به تبعیت از حکمت متعالیه درباره کیفیت رابطه نفس و بدن معتقد است انسانیت انسان به وسیله نفس تحقق می‌یابد و نفس افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی خود انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست، البته ابزار کار نفس در کارهای مادی؛ اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن کارهای خود را انجام می‌دهد. در واقع، نفس و بدن یک نوع رابطه اتحادی با هم دارند؛ لذا نام نفس را به بدن هم اطلاق می‌کنند درحالی‌که نفوس بشر غیر از بدن‌های آنان است و اسامی هم اسامی نفوس است نه بدن‌ها و اگر ابدان را به نام صاحبش می‌نامیم به دلیل اتحاد شدیدی است که بین آن دو است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸-۱۱۹).

همان‌گونه که در بحث حقیقت نفس بیان شد در باور علامه، روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بدون اینکه چیزی به آن اضافه شده باشد. در واقع، روح یک امر وجودی است که فی‌نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است، و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می‌شود (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

علامه معتقد است که انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را، خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت، کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زند، نیازمند است؛ پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده (یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده) به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۲).

بدین ترتیب با این بیان، علامه تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن، را روشن می‌سازد و بیان می‌کند که با فرارسیدن مرگ این تعلق و ارتباط قطع می‌شود، دیگر روح با بدن کار نمی‌کند، پس روح در اول پیدایشش عین بدن بود و سپس با انشایی از خدا از بدن متمایز می‌گردد و در آخر با مردن بدن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود.

در پایان می‌توان گفت بدن در قبضه نفس است و در حقیقت انسان دخالت ندارد. به همین جهت بدن انسان از حالات و تأثرات نفس متأثر می‌شود. انسان همواره متوجه این نکته است که حالات روحی که مربوط به نفس است بر بدن اثر می‌گذارد، مثل ترسیدن که مربوط به روح است ولی در بدن هم ظهور می‌کند.

مراتب نفس

با آنکه در فلسفه واژه روح غیر از واژه نفس کاربرد دارد، اما علامه طباطبایی نظر به آنکه بیشتر مباحث مربوط به شناخت نفس را با استناد به آیات قرآن مجید تبیین نموده است - هر چند از استدلال‌های فلسفی نیز بسیار بهره برده است - واژه روح انسان را مرادف با نفس آدمی گرفته است. در باور ایشان، واژه «روح» در قرآن به عنوان مبدأ حیات است و به تنهایی منحصر در انسان نیست و یک مصداق در انسان دارد و مصداقی دیگر در غیر انسان (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۳). روحی که در غیر انسان کاربرد دارد، مانند روح نباتی یا روح حیوانی، واژه «نفس» بر آن اطلاق نمی‌شود. اما روحی که در انسان مصداق دارد و از آن با واژه «نفس» هم یاد می‌شود دارای چند مرتبه است:

۱. روحی که متعلق به انسان می‌شود و خداوند متعال از آن به «نَفْسٌ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) تعبیر کرده است. در این تعبیر خداوند متعال کلمه «مِنْ» را آورده که بر مبدأ بودن دلالت دارد؛ یعنی مبدأ روح انسانی از روح الهی است و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به نفخ (دمیدن) کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴).

۲. روحی که مخصوص به مؤمنان است «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (مجادله، ۲۲).

۳. روحی که خاص انبیاء است. در اینجا باری تعالی روح را به کلمه «قدس» اضافه کرده که به معنای طهارت و پاکی است «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُّسِ» (بقره، ۸۷) این مرتبه از روح، بالاترین مرتبه روح است.

علامه طباطبایی اذعان می‌کند که به هر حال روح بشری، امری پیچیده، ناشناخته و نفح‌های الهی و دارای بُعد آسمانی است و تنها خداوند آن را می‌شناسد و حقیقت روح، فوق فهم و دانش بشر و سرّی از اسرار الهی است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۱).^۱

۱. در رد و یا قبول هر یک از اقوال و نظرات در این زمینه، علامه طباطبایی مباحث مفصلی در میزان بیان نموده‌اند که برای آگاهی بیشتر لازم است به آنجا مراجعه گردد. رک: میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۰۶-۲۱۰.

اما آنچه اهمیت دارد، این است که نفس و هویت انسانی، یک حقیقت بیشتر نیست و آن حقیقتی است که از آن به لفظ «من» حکایت می‌کنیم. هر قدر در ژرفای وجود خود تفکر و تعمق نماییم، در خود یک حقیقت بیش نمی‌یابیم، اما ظهورش در قوا و مظاهر مادی و جسمانی و هم‌چنین افعالی است که از او صادر می‌شود.

از این‌روست که در حکمت متعالیه مراتب وجودی نفس را به سه عالم کلی تقسیم می‌کنند که عبارتند از: ۱. مرحله قبل از تعلق به بدن و عالم طبیعت؛ ۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن؛ ۳. مرحله پس از عوالم طبیعت و مفارقت از بدن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶). نفس در هر یک از این مراحل، وجودی خاص با احکام و آثاری ویژه دارد. البته تعدد این مراحل به معنای تباین کامل آنها نیست، بلکه میان آنها نوعی رابطه وجودی و علّی و معلولی برقرار است؛ زیرا تفاوت حقیقی علت و معلول در کمال و نقص است. ناگفته نماند این دیدگاه در حکمت متعالیه بر یک اصل فلسفی مبتنی است که بر اساس آن هر معلولی در مرتبه علت تأمه خود حضور دارد.

بنابراین، راز اینکه انسان در خود وحدت بی‌شائبه‌ای را در تمامی حالات - چه در اوج عرفان و اخلاق و معنویات، و چه در شهوات و نفسانیات و مادیات - درک می‌کند، ذو مراتب بودن نفس است و اینکه نفس در عین وحدتش، همه قوا را نیز در خود دارد و بدن تنها جنبه ابزار و آلتی دارد که نفس برای رسیدن به مقاصد و هدف‌های خود آن را به کار می‌گیرد.

رابطه نفس با علم و عمل

در باور فیلسوفانی چون علامه طباطبایی با توجه به میانی نظری و فلسفی چون اصل «اتحاد عاقل و معقول»، علوم و صورت‌های نوعیه‌ای که در اثر تکرار عمل در نفس پدید می‌آید (و به اصطلاح ملکه نفس می‌شود)، نوعیت جدیدی از انسان به وجود می‌آورد. به تعبیر علامه صورت نوعیه‌ای که در اثر تکرار، ملکه نفس شود به مانند «فصل» برای «جنس» نفس می‌شود و «نوع» خاصی را به وجود می‌آورد؛ مثلاً تکرار عمل «ترس» یا «سخاوت» و امثال آن همانند فصل برای نفس می‌شود و آن انسان را نوع خاصی از انسان می‌سازد، مانند انسان ترسو، انسان شجاع، انسان سخاوت‌مند و... همان‌طور که فصل «ناطق» وقتی با جنس «حیوان» ضمیمه شود یک نوع خاصی از حیوان درست می‌کند که نامش انسان است و فصل «صاهل» اگر ضمیمه‌اش شود، نوع دیگری از حیوان به نام اسب درست می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

علامه همچین معتقد است افعالی که از انسان سر می‌زند، همان‌گونه که از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می‌کند و ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی نفس دارد، تأثیری متقابل در نفس هم دارد؛ یعنی افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن هم

اثر می‌گذارند. از دیدگاه علامه از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می‌شود: ۱. اصل سرایت صفات و اخلاق؛ ۲. اصل وراثت اخلاق و صفات. در اصل اول وجود صفات و اخلاق به وسیله سرایت در عمل و وسعت عرضی پیدا می‌کند و در اصل دوم بقای وجود آنها به وسیله وراثت، وسعت طولی می‌یابد. به عبارت دیگر، عمل آدمی مطابق و هم‌سنخ نفس او صادر می‌شود، هر قدر نفس دارای صفات کامل‌تری باشد عمل هم دارای کیفیت بیشتری از حُسن می‌گردد که این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار این‌گونه اعمال، ملکات فاضله (صفات نیک) رسوخ بیشتری در نفس پیدا می‌کند و در نتیجه صدور این‌گونه اعمال دوام و بقای بیشتری می‌یابد و این همان وسعت طولی است (همان، ج ۲، ص ۱۵۰).

این تأثیر تا حدی است که می‌توان گفت مربی نفس انسان، همان عمل اوست؛ عمل است که نفس را مطابق سنخ خود بار می‌آورد، عمل است که اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صنع برای آن بود مطابقت و سازگاری داشته باشد، نفسی سعید و نیکبخت به وجود می‌آورد و پاداش تمامی زحماتی که متحمل شده را در می‌یابد و در این راه خسران و ضرری نمی‌بیند (همان، ج ۶، ص ۱۶۶). بنابراین، از دیدگاه ایشان علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می‌دهد، که یا هم‌سنخ با سعادت او است و یا مایه شقاوت او. بنابراین، تعیین راه سعادت و شقاوت انسان و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورت‌ها است؛ زیرا انسان به واسطه اعمال صالح و عقاید درست برای نفس خود کمالاتی کسب می‌کند که تنها می‌تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد و نیز به واسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورت‌هایی درست می‌کند که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد و این باعث می‌شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار، مستقیماً به دوزخ و آتش درآید؛ چون صور نفسانی او جز با آتش نمی‌تواند رابطه داشته باشد، و این خود سیری است حقیقی نه اعتباری (همان، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۸).

دلالت‌های تربیتی شناخت نفس از دیدگاه علامه

از آنجا که مبانی اتخاذ شده در مسائل بنیادین «معرفت‌شناختی»، «هستی‌شناختی» و «انسان‌شناختی» در اصول تربیتی ارائه شده اهمیت بسزایی دارد و اصولاً در همه اصول تربیتی ارائه شده در نظام‌های تعلیم و تربیت، مبانی یادشده - به ویژه مبانی انسان‌شناختی - اهمیت و تأثیر فوق‌العاده‌ای دارد و با توجه به آنکه موضوع علوم تربیتی «انسان» است و شناخت چپستی و حقیقت انسان و اطلاع از ساحت‌های وجودی و مراتب نفس، دارای آثار تربیتی متعددی است، بر آن شدیم تا در نوشتار حاضر مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی را از منظر «معرفت نفس» یا

«خودشناسی» بررسی و سپس برخی از دلالت‌های تربیتی آن را بازکاوی نماییم. مهم‌ترین دلالت‌های تربیتی مبانی انسان‌شناسی علامه از منظر معرفت نفس، می‌تواند موارد ذیل باشد:

۱. اصالت بعد معنوی انسان در برابر بعد مادی

با توجه به اینکه در دیدگاه علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۰)، همهٔ هویت و حقیقت انسان به نفس اوست و نفس آدمی امری است مجرد از ماده (البته مجرد مثالی؛ یعنی ذاتاً مجرد است، ولی در مقام فعل جسمانی است) و اینکه سرّ امتیاز انسان نسبت به سایر مخلوقات به ویژگی‌های منحصر به فرد نفس آدمی برمی‌گردد، و اینکه نفس آدمی قابلیت بالقوه استکمال تا بی‌نهایت را دارد و نفس آدمی فناپذیر و ابدی است، این طرز تلقی و برداشت از حقیقت و چیستی انسان و ویژگی‌های او می‌تواند تأثیر شگرف و ژرفی را در پایه‌ریزی علوم و سیستم‌های تربیتی داشته باشد؛ برخلاف رأی و تفسیر ماتریالیستی از انسان که تمام حقیقت آدمی را در بُعد مادی خلاصه می‌کند و تمایز اصلی انسان را از سایر مخلوقات به ویژگی‌های فیزیولوژیکی می‌داند.

پُر واضح است اگر حقیقت انسان به ساحت مادی او خلاصه شود و نفس انسان چیزی جز خاصیت مادی و برابند فعالیت‌های جسمانی او نباشد، معتقدان به آن بر این باور خواهند بود که دانش‌های تجربی می‌تواند همهٔ عمق هویت انسان را نشانگر باشد، اما اگر حقیقت و هویت انسان به بُعد روحانی او باشد و بدن انسان به مثابهٔ ابزاری در اختیار نفس مجرد با ویژگی‌های منحصر به فرد و ابدی باشد، همهٔ علوم و دانش‌های تجربی تنها بیانگر بُعد مادی و مرتبه پایین وجود آدمی است و احتیاج به علوم فراتر از علوم تجربی، ملموس و واقعی خواهد بود. بنابراین، بر اساس مبنای یاد شده سیاست‌گذاران نظام تعلیم و تربیت شایسته و بایسته است محتوای برنامه‌های تربیتی را به گونه‌ای طراحی و تدوین نمایند که اصالت را به بُعد روحی و معنوی انسان بدهند و به نیازهای مادی به عنوان ابزار و وسیله (نه به عنوان هدف) بنگرند (علم الهدی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸).

۲. تربیت هم‌زمان جسم و روح

با توجه به مبنای نظری علامه درباره پیدایش نفس که معتقد است نفس با خلقتی جدید، از بدن به وجود می‌آید و نوعی اتحاد و یگانگی با بدن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴) و با توجه به اینکه علامه معتقد است نفس و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، باید در اصول تعلیمی و تربیتی، هر دو جنبه را در نظر داشت و از یکی غافل نماند. از این‌رو، همان‌گونه که صرف تربیت و پرورش بدن و امور مربوط به جسمانیت انسان، غیرکامل و ناقص است، صرف تربیت و

پرورش نفس و امور معنوی هم ناقص خواهد بود، بلکه بر اساس این مبنا، پرورشی صحیح و کامل خواهد بود که هم نفس و امور نفسانی را شامل شود و هم جسم و امور جسمانی را.

۳. تأثیر و تأثر نفس

همان‌گونه که در بحث رابطه نفس با علم و عمل گفته شد در مبنای علامه طباطبایی، شخصیت انسان تغییر‌پذیر بوده و انسان موجودی هم تأثیر‌پذیر و هم تأثیرگذار است به طوری که از شرایط و موقعیت‌های وراثتی، زیستی و طبیعی و از خانواده، مدرسه، دوست، معلم، وسایل ارتباط جمعی و همچنین از موقعیت شغلی، صنفی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرد و از مجموعه آنها شاکله و شخصیت او ساخته می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۵۰). البته روند تأثیر‌پذیری و تأثیرگذاری، ظاهر و باطن را در بر می‌گیرد. مقصود از باطن، افکار و نیت‌ها، انگیزه‌ها، آرمان‌ها و باورهاست و منظور از ظاهر، اعمال و رفتار ظاهری است که از آدمی سر می‌زند. البته ظاهر و باطن انسان پیوسته در تأثیر و تأثر متقابل‌اند و محصول این ارتباط متقابل، پیدایش طبایع ثانوی و خلق و خوی‌ها و ملکات و صفات است که در اعماق باطن و درون آدمی راسخ می‌شود و به سختی می‌شود آن را تغییر داد، اما با این حال نفس انسان از اقتداری برخوردار است که می‌تواند اخلاق، سجایا و ملکاتی را که تا به حال نداشته به دست آورد یا آنها را تغییر دهد و جان و دل را از خصلت‌های ناپسند پیراسته یا به زیورهای اخلاقی آراسته سازد. بنابراین، اصل امکان تأثیر‌پذیری و تأثیرگذاری به معنای عام آن، از پایه‌های اساسی تربیت به شمار می‌آید که از دلالت‌های مهم تربیتی به شمار می‌آید.

۴. توجه به تفاوت‌های فردی در امر تعلیم و تربیت

وجود اختلاف در استعدادها و توانایی‌ها از دیگر آثار شناخت نفس به‌شمار می‌آید. از نگاه علامه، انسان‌ها در این ویژگی مشترکند که هیچ‌یک چون دیگری نیست و هرکس در پایه و جایگاه معینی قرار گرفته و از ویژگی‌های درونی و بیرونی خاصی برخوردار است و توانایی‌ها و امکانات ویژه‌ای دارد: «استعداد افراد انسان در درک حقایق علمی و معارف حقیقی مختلف است، کسانی هستند که استعداد تفکر استدلالی را نداشته و با ذهن ساده خود در محیط کار و سطح مادی به سر می‌برند و کسانی هستند که تفکرشان استدلالی بوده و طبعاً نشاط خاصی در درک معلومات عمیق فکری و نظریات علمی دارند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲).

از دیدگاه علامه طباطبایی ریشه تفاوت‌های فردی به دو دسته از عوامل درونی و بیرونی وابسته است، منظور از عوامل درونی آن دسته از عوامل ارثی و تکوینی هستند که پیش از تولد، در شکل‌گیری ساختمان جسم و روان انسان مؤثرند و آن مواد و ترکیبات بدنی، نطفه و اجزاء

تشکیل دهنده آن و خمیره ذاتی انسان را شامل می‌شود و منظور از عوامل بیرونی مجموعه‌ای از عوامل محیطی و اکتسابی هستند که پس از تولد بر انسان و توانایی‌ها و قوای عقلانی او اثر می‌گذارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۶۰). حال بر اساس اینکه توانایی‌ها و استعدادها در ساحت اندیشه، عقل، علم و عمل مختلف و متفاوت است، باید در برنامه‌های تربیتی و آموزشی و در زمینه بهره‌گیری از معارف و علوم و فنون و در ساحت واگذاری مسئولیت و در مقام مسئولیت‌خواهی و تشویق و تنبیه و سرانجام در تمامی مراحل زندگی، به اختلاف و تفاوت استعدادها و توانایی‌ها توجه کافی مبذول گردد. از این‌رو، از تحمیل برنامه‌های آموزشی و پرورشی یکسان برای همه افراد، باید خودداری شود و با کشف توانایی‌های گوناگون در افراد گوناگون، بستر شکوفا کردن آنها فراهم آید (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

۵. ارتباط وثیق ظاهر و باطن و لزوم آغاز اصلاح و تربیت از ظاهر به باطن

با توجه به رابطه اتحادی نفس و بدن در دیدگاه علامه (۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴) و اینکه هم ظاهر از باطن تأثیر می‌پذیرد و هم باطن بر ظاهر شخص اثرگذار است، در پرورش و تربیت و ایجاد تغییر و تحول در «باطن» لازم است از امور ظاهری آغاز کرد یا این امکان را برای خود وی فراهم آورد تا از ظاهر شروع کند. اساساً در امور تربیتی ابتدا تدابیر لازم برای اصلاح ظاهر صورت می‌گیرد و این امر در نهایت به تشکّل باطن منجر می‌شود. همچنین اگر تغییری در باطن شخص رخ دهد، بر ظاهر وی نمودار خواهد شد؛ از این‌رو، برنامه‌ریزی‌های نظام تعلیم و تربیت در هر دو بخش از اهمیت یکسانی برخوردار خواهد بود.

نکته دیگر آن که گرایش‌ها و جنبه‌های بیرونی و اجتماعی انسان، همه ریشه در ذات و درون او دارد. از این‌رو، می‌توان گفت در واقع شناخت درون آدمی مقدمه شناخت جنبه‌های بیرونی می‌تواند باشد و همچنین خواسته‌ها و گرایش‌های ظاهری و بیرونی حاکی از احوالات درونی و باطنی آدمی می‌تواند باشد.

۶. تأثیر تکوینی علم و عمل در سعادت یا شقاوت‌مندی نفس

از دیدگاه علامه، افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن هم اثر می‌گذارند به طوری که علم و عمل هم‌سنخ با نفس می‌شوند و نوع خاصی از نفس به وجود می‌آورند. اینک با توجه به اینکه عمل آدمی مطابق و هم‌سنخ نفس صادر می‌شود و هر قدر نفس دارای صفات کامل‌تری باشد عمل هم دارای کیفیت بیشتری از حُسن می‌گردد، منزلت و جایگاه «عمل» در امر تربیت نفس آشکار می‌شود، به حدی که علامه معتقد شده است: مربی نفس انسان،

در واقع همان عمل اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۶۶). بنابراین، در امور تربیتی توجه ویژه به «عمل» از اهمیت بسزایی باید برخوردار باشد و به تعبیر بهتر تربیت بدون عمل اساساً تحقق عینی نخواهد داشت.

۷. اهمیت معرفت نفس در امر تعلیم و تربیت

از دیدگاه علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۹۳)، نزدیک‌ترین و مهم‌ترین امر برای انسان، نفس اوست. انسان پیش از تدبیر و تربیت دیگران، باید در پی تربیت خویش باشد و برای این امر لازم است خود را بشناسد.^۱ از این‌رو، خودشناسی و آگاهی بر اوصاف و قوای نفس و زوایای روح خویشتن، از اصول بنیادینی است که علامه اهتمام ویژه به آن دارد؛ بر این اساس، باید نخستین گام در تربیت، تربیت نفس باشد که کلید آن شناخت خویشتن است. فرد باید صفت‌ها و عادت‌های ناپسند خود را به طور کامل بشناسد و بر تمامی عیوب نفس احاطه کامل پیدا کند؛ بنابراین برنامه‌ریزی‌های نظام تعلیم و تربیت باید در جهتی باشد که امکان این مهم را برای متریبان فراهم سازد.

۸. لزوم توجه به مراتب نفس در امر تعلیم و تربیت

بر اساس اصل ذو مراتب بودن نفس، که علامه بدان معتقد است، برنامه‌ریزی آموزشی و تربیتی باید متناسب با هر مرتبه از مراتب نفس صورت گیرد؛ بنابراین، تربیت باید به گونه‌ای باشد که مرتبی را در سیر از موقع اولیه‌اش که در آن رفتاری خام و نارسا و غیرارادی دارد به سوی حالت کمالی که در خلقتش مقدر شده است و در آن حالت، در هر موقعیت دانسته رفتاری متناسب با آن از خود نشان می‌دهد، یاری کند (شکوهی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). علامه تصریح کرده است: سیاست‌گذاران آموزش و پرورش به گونه‌ای برنامه‌ریزی نمایند که تعلیم و تربیت با توجه به مراتب نفس از محتوای حسی آغاز و به محتوای انتزاعی و عقلانی ختم شود؛ چراکه «علم نظری و اکتسابی بشر یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است تمامی آنها از حواس پنجگانه سرچشمه می‌گیرند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۹). بنابراین، آمادگی متریبان در هر مرتبه از مراتب نفس اصل مهمی است که باید مدنظر مریبان قرار بگیرد. این آمادگی در همه زمینه‌های بدنی، عاطفی، عقلانی و اجتماعی مدنظر است (شریعتمداری، ۱۳۸۰، ص ۲۱-۲۰).

از میان اندیشمندان غربی ژان پیاژه از جمله کسانی است که به مرحله‌بندی در فرایندهای روانی قائل است. او این فرایندهای روانی را به مراحل که به لحاظ منطقی سلسله مراتبی را

۱. شعار خودشناسی مقدمه خداشناسی همواره در معارف دینی ما مطرح بوده است.

تشکیل می‌دهند، تقسیم کرده است و معتقد است: اکتساب هر مرحله مخصوص همان مرحله است، ولی نقطه آغازی نیز برای دوره بعدی به شمار می‌رود و مراحل قبلی به صورت قسمتی از مرحله بعدی در می‌آید (بیلر، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۹).

۹. توجه به تربیت افراد دارای نقص جسمانی (با تأکید بر اصیل بودن بعد نفسانی انسان)

بر اساس این مبنای علامه (۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۰) که تمام حقیقت و هویت انسان به نفس و روح اوست و بدن با آنکه اتحاد و یگانگی با نفس دارد، با این حال به مثابه ابزاری است برای نفس و اراده آن، این مطلب مهم و سرنوشت‌ساز به دست می‌آید که رشد و تکامل انسان، صرفاً منوط به جسم سالم نیست یا به تعبیر دیگر تکامل انسان اصلاً منوط به بدن و جسم او نیست. بنابراین، انسان‌هایی که جسم معلولی دارند یا جسم‌شان ناقص شده است، در امر تکامل و تربیت نباید نگرانی جدی و حقیقی داشته باشند؛ زیرا نفس و استعدادها بالقوه آن با نقص جسم از بین نمی‌رود، بلکه انسان‌هایی با نقص جسمی هم می‌توانند کارهای بزرگی انجام دهند و این نتیجه و نکته مهمی در تربیت، و روحیه بخشی و تشویق معلولان جسمی می‌تواند باشد.

۱۰. لزوم تدریجی بودن امر تعلیم و تربیت

با توجه به اینکه مراحل رشد مادی و معنوی انسان به صورت تدریجی و از مرحله ضعف به قوت می‌باشد، بنابراین، محتوای آموزشی باید در واحدهای معلوم و بر اساس نیاز و ظرفیت متربیان ارائه شود. علامه معتقد است اینکه آیات قرآن و دستوراتش به تدریج نازل شده است به جهت آن بوده که زمینه را برای امکان قبول دین و جای‌گیر شدن آن در دل‌ها فراهم آید. تذکر این نکته هم لازم است که سلوک از اجمال به تفصیل و رعایت تدریج در القای احکام خدا به سوی مردم جنبه ارفاق به مردم و حسن تربیت و رعایت مصلحت را دارد، نه جنبه مدهانه و سازش‌کاری که فرق بین این دو روشن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

۱۱. تقدم رتبی تزکیه بر تعلیم در امر تعلیم و تربیت

از نظر علامه (۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۶۵)، هرچند در مقام تربیت، تزکیه مقدم بر تعلیم است، اما در عالم تحقق و خارج، اول علم پیدا می‌شود، بعد تزکیه؛ چون تزکیه از ناحیه عمل و اخلاق تحقق می‌یابد، پس اول باید به اعمال صالح و اخلاق فاضله عالم شد و بعد به آنها عمل کرد تا به تدریج پاکی دل هم به دست آید. در واقع، تزکیه به این معناست که انسان را به رشدی صالح برساند، اخلاق فاضله و اعمال صالحه را عادت انسان کند و از طریق آن انسان را به کمال برساند و با

سعادت زندگی کند و با سعادت بمیرد. پس می‌توان نتیجه گرفت که تربیت «تقدم رتبی» بر تعلیم دارد و تعلیم «تقدم زمانی» بر تربیت دارد.

۱۲. اهمیت ریاضت نفس و ترک لذت‌های جسمانی در فرایند تربیت

علامه طباطبایی بر آن است که کنترل هواهای نفسانی و ترک لذائذ جسمانی و تن به ریاضت دادن، به طور موقت یا مستمر، قدرت شگرف نفس را آشکار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۸۱). از این رو، در امر تعلیم و تربیت باید تدابیری جهت کنترل هواهای نفسانی و خواهش‌های حیوانی و حتی ریاضت‌های معقول اندیشیده شود تا متریان متوجه قدرت خارق‌العاده نفس از بعد مجرد و روحانی خود باشند.

۱۳. مادام‌العمر بودن امر تعلیم و تربیت

نکته آخر اینکه با توجه به آنکه نفس مجرد است و فاقد زمان و مکان و اینکه نفس موجودی است ابدی و فناپذیر، به این نتیجه منتهی می‌شود که تعلیم و تربیت فرایندی است مادام‌العمر که به زمان یا مکان خاصی محدود نمی‌شود. بنابراین، یادگیری انسان شامل رسمی، غیررسمی و اتفاقی، در سراسر دوران زندگی روی می‌دهد و این یادگیری‌ها محدود به محیط‌های رسمی نمی‌شوند، بلکه همه مکان‌ها از جمله مدرسه، دانشگاه، خانه، محل کار، کتابخانه و... محل تعلیم و تربیت‌اند. همان حقیقتی که در متون دینی تعبیر به «ز گهواره تا گور دانش بجوی» آمده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله به صورت فشرده بررسی شد، به طور کلی نتایج ذیل به دست آمد که علامه اساساً تمام هویت و حقیقت انسان را به نفس می‌داند. او ضمن آنکه می‌پذیرد انسان حقیقتی مرکب از نفس و بدن است، با این حال بدن را در قبضه اختیارات نفس می‌داند، به طوری که نفس در امور مادی از بدن به مثابه یک وسیله و ابزار استفاده می‌کند، هر چند در امور غیرمادی و معنوی، بی‌نیاز از بدن و مستقل است. علامه طباطبایی معتقد به تجرد نفس از ماده است و نفس را به همین سبب حقیقتی ابدی و فناپذیر می‌داند. وی بر اساس مبنای فلسفی «حرکت جوهری»، معتقد است نفس با آنکه حدویش جسمانی است و از بدن منشأ می‌شود، با این حال در مسیر تکامل جوهری تجرد می‌یابد و می‌تواند مراتب عالی روح را درنوردد.

علامه معتقد است «نفس» امری است ذو مراتب، بدین معنا که در ابتدا نفس نباتی به بدن تعلق می‌گیرد، سپس نفس حیوانی و پس از آن نفس انسانی (نفس ناطقه) تعلق می‌گیرد؛ یعنی

انسان از زمان انعقاد نطفه تا هنگام تولد و از تولد تا مرگ به طور تدریجی مراحل به هم پیوسته‌ای را طی می‌کند. ایشان بر آن است که علم و عمل یا همان صور نوعیه‌ای که در اثر تکرار، ملکهٔ نفس شده‌اند به مثابه «فصل» برای نفس می‌گردند و از نفس، «نوع» خاصی به وجود می‌آورند. به تعبیر دیگر، از دیدگاه ایشان علم و عمل با نفس متحد شده و نفس را با خود هم‌سرخ می‌کنند و این حرکت نفس، سیری تکوینی و حقیقی است نه اعتباری و قراردادی؛ از این‌رو، ملکات و صفات اکتسابی نفس می‌تواند نفس را به سعادت یا شقاوت ابدی برساند.

مبانی نظری علامه طباطبایی در خصوص انسان‌شناسی از منظر معرفت و شناخت نفس، در شکل‌گیری مبانی تعلیم و تربیت اسلامی تأثیر ژرفی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها اصالت داشتن بُعد روحانی انسان در برابر بعد جسمانی اوست. از این‌رو، در تربیت و پرورش انسان‌ها مهم‌ترین بخش، تربیت بعد روحانی آنها خواهد بود و با توجه بر اصیل بودن بعد نفسانی انسان، از تربیت و رسیدگی انسان‌های ناقص‌العضو نباید غافل ماند. از نگاه علامه، با وجود آنکه اصالت از آن روح انسان است، با این حال مریدان تربیتی باید هم‌زمان به تربیت جسم و روح بپردازند و نباید از یکی از آنها غافل باشند؛ به جهت آنکه هر کدام از روح و بدن بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. از دیگر آثار تربیتی شناخت نفس از دیدگاه علامه، تأثیر تکوینی علم و عمل در سعادت یا شقاوت‌مندی نفس است که تأثیر بسزایی در برنامه‌ریزی تربیتی دارد و اینکه تزکیه و پرورش نفس بر تعلیم و آموزش تقدم رتبی دارد و چون علم و عمل در سعادت یا شقاوت نفس تأثیر تکوینی و حقیقی دارد، امر تعلیم و تربیت همیشگی و مادام‌العمر است.

همچنین با توجه به مبانی علامه در برنامه‌ریزی‌های تربیتی باید به تفاوت‌های فردی انسان‌ها توجه شود به طوری که برای همه استعدادها برنامه واحدی تنظیم نشود. نیز از مبانی نظری علامه به دست می‌آید که بین ظاهر و باطن انسان‌ها ارتباط وثیقی وجود دارد و لزوماً امر اصلاح و تربیت را باید از ظاهر به باطن آغاز کرد. همچنین در امر تربیت باید به مراتب نفس توجه ویژه داشت و اینکه امر تربیت و پرورش انسان‌ها باید تدریجی باشد. علامه طباطبایی در فرایند تربیت بر اهمیت کنترل هواهای نفسانی و ترک لذائذ جسمانی و ریاضت نفس اهمیت فوق‌العاده‌ای قائلند.

منابع

قرآن کریم.

- آمدی، عبدالواحد (بی‌تا)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، چ ۱، تهران: انتشارات علم.
- بهشتی، محمد (۱۳۸۷)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن؛ فیض کاشانی، چ ۱، ج ۵، تهران: سمت.
- بیلر، رابرت (۱۳۶۹)، کاربرد روان‌شناسی در آموزش، ترجمه پروین کدیور، چ ۲، ج ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی، چ ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). //در متن نیامده است. //
- شریعتمداری، علی (۱۳۸۰)، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شکوهی، غلامحسین (۱۳۸۳)، تعلیم و تربیت و مراحل آن، چ ۱۹، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ ۹، ج ۳، بیروت: دارالحیاء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ ۲، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه. //در متن نیامده است. //
- _____ (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، ج ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۳)، عرفان النفس، جمع و تحقیق الشیخ قاسم الهاشمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۶)، «فلسفه تعلیم و تربیت رسمی از دیدگاه اسلام»، نشریه شماره ۵۳۵، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، وزارت آموزش و پرورش.