

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال دهم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سر دبیر: دکتر مهدی ایزدی

جانشین سر دبیر: دکتر محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکتچی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده استاد دانشگاه تهران
عباس مصلائی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.sid.ir پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

امور توزیع و مشترکین: معاونت پژوهشی، اداره توزیع و فروش

فهرست مطالب به ترتیب حروف الفبا

- ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص ۳۷-۵
حامد شریفی نسب، سید محمد باقر حجتی، امید قربانخانی
- اولویت سنجی انفاق در قرآن و حدیث ۶۷-۳۹
رضا شکرانی، طاهره سادات سیدناری
- بررسی مبانی رجالی علامه شوشتری در قاموس الرجال ۹۰-۶۹
عبد الهادی فقهی زاده، مجید بشیری
- تأثیرات جریان مدینه محوری در گسترش و ترویج برخی قرائت قرآنی ۱۱۴-۹۱
محمد جانی پور
- تحلیل انتقادی منابع و مراجع تفسیری سلفیان ۱۴۵-۱۱۵
حمزه علی بهرامی
- تنوع معنایی عزم نزد مفسران و مترجمان قرآن کریم و ارزیابی گونه‌ها ۱۷۵-۱۴۷
احمد پاکتچی
- دعائم‌الاسلام از ورای دیدگاه‌ها ۲۰۴-۱۷۷
سید مجتبی حسین نژاد
- صحت احادیث «الکافی» از مقایسه و نقد دیدگاه سه حدیث پژوه معاصر ۲۳۰-۲۰۵
مهدی ایزدی، مهدی هادیان
- مبانی انسان شناختی علوم انسانی اسلامی در قرآن کریم ۲۶۲-۲۳۱
محمود کریمی بنادکوک
- مطالعه تطبیقی روش‌شناسی تفاسیر موضوعی «موضوع محور» و مکتب اثبات‌گرایی .. ۲۸۸-۲۶۳
محسن قاسم پور، مریم نظریگی

مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی در قرآن کریم

محمود کریمی بناد کوکی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۲

چکیده

برای تولید علم در هر یک از رشته های علوم انسانی ویژگی های انسان، ظرفیت های خاص او و عوامل تکامل و انحطاطش باید روشن شود. این ها همه می تواند در نوع، کیفیت و نتایج علوم انسانی اثرگذار باشد. به همین دلیل مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی با مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی اسلامی متفاوت است. علوم انسانی نشأت گرفته از غرب، نتایج و عواقبی را برای فراگیران و دانشمندان این کشورها خواهد داشت که در موارد زیادی با فرهنگ، دین، ارزش ها و هنجارهای جامعه اسلامی در تعارض است. برای حل این مساله، پژوهش حاضر بخشی از مبانی علوم انسانی را که به شناخت انسان و ویژگی های او مربوط می شود و می تواند دستاوردهای علوم انسانی را تغییر دهد و درعین حال در آثار موجود به طور نظام مند به آنها پرداخته نشده، با استناد به قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است. نوشتار پیش رو، با روش توصیفی تحلیلی و با بررسی دیدگاه چندین دانشمند معاصر از جمله امام خمینی و پیروان مکتب فکری علامه طباطبائی، شش مبنا را که از مهم ترین مبانی انسان‌شناختی در علوم انسانی اسلامی هستند و می توانند سرنوشت علوم انسانی موجود را تغییر دهند مورد بحث قرار می دهد.

واژگان کلیدی

علوم انسانی اسلامی، علم دینی، نهضت نرم افزاری، تحول علوم انسانی، مبانی انسان‌شناسی.

طرح مسئله

علوم انسانی که در دسترس ما است غالباً محتوای آن، تقلید شده و ترجمه شده از فرهنگ و سنت دانشگاهی غرب، و از نظر دین‌شناسی مبتنی بر سکولاریسم، از نظر انسان‌شناسی مبتنی بر اومانیزم و در عرصه معرفت‌شناسی، اساس و بنیادشان نسبی‌گرایی است. این علوم با تحولات به وجود آمده در غرب بعد از رنسانس سازگار، و با اهداف و ارزش‌ها و هنجارهای جامعه دینی ما ناسازگار است. علوم اجتماعی و انسانی، دانش‌های انتزاعی و خنثی نیستند، بلکه هدف آنها، تحلیل پدیده‌ها و تحولاتی است که به صورت عینی در فرد و جامعه اتفاق می‌افتد. در این حوزه، علم و ایدئولوژی هم بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و هم از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند.

بسیاری از یافته‌ها و پژوهش‌های فرهنگی، اجتماعی اقتصادی و روان‌شناختی که در حوزه علوم انسانی معروف شده‌اند، مواضع فلسفی و ایدئولوژیکی آنها بازتابی از همان دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و یا ایده‌آلیستی است و در واقع، این دو مکتب ابزارهای تحلیلی علوم انسانی اجتماعی غرب هستند و به هیچ‌وجه، جامع و جهان‌شمول محسوب نمی‌شوند.

بر اساس تفکر اومانیزستی، انسان موجودی است که الحاظ زیستی، بیشتر با اندیشه داروین، و از نظر سیاسی - اجتماعی، با دیدگاه‌های هابز، و از لحاظ اقتصادی با اصول و اندیشه لیبرالیستی سازگار است (ساداتی نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲).

در اینجا، این پرسش اساسی طرح می‌شود که آیا افراد و جوامع اسلامی نباید به تبیین عرصه‌ی نظری و معرفتی خود در قالب علوم انسانی و اجتماعی بپردازند؟ بدین ترتیب، آیا نمی‌توان ادعا کرد که انقلاب اسلامی دارای علوم اجتماعی خاص خود است؟ آیا جامعه مسلمان ایران که دارای تحولات و اوضاع و احوال تاریخی، اجتماعی، روانی مخصوص به خود است، نباید الزاماً دارای هویتی مستقل در علوم انسانی اجتماعی باشد؟ انقلاب اسلامی ایران بیش از هر چیز یک انقلاب فرهنگی است. اگر بخواهیم فرهنگ و روح انقلاب که عامل بقای آن است همچنان استوار بماند باید بر

ارزش‌ها و جهان‌بینی خاص اسلامی بنا گردد و مهم‌ترین حوزه معرفتی که این رسالت را بر عهده دارد علوم انسانی است.

بر همین اساس، مقام معظم رهبری استخراج مبانی علوم انسانی از قرآن کریم را از راهبردهای اساسی در تولید علوم انسانی اسلامی دانسته‌اند.

پیشینه تحقیق

مطالعاتی که تاکنون در این حوزه به نحو عام صورت گرفته به چند دسته تقسیم می‌شود: موضوع دسته اول قلمرو دین است که دیدگاه‌های مختلف در زمینه نوع معارف و آموزه‌های دین، جامعیت یا عدم جامعیت آن، و شمول یا عدم شمول دین بر علوم انسانی و طبیعی را مورد بررسی قرار می‌دهد مانند کتاب *درآمدی بر قلمرو دین* تألیف حسنعلی علی اکبریان، و *قلمرو دین* نوشته عبدالحسین خسروپناه.

دسته دوم به رابطه علم و دین پرداخته است مانند کتاب *رابطه علم و دین* تألیف محمد تقی مصباح یزدی، و *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی* تألیف علیرضا پیروزمند.

دسته سوم ماهیت علم دینی و تعاریف آن را مورد بحث قرار داده است مانند کتاب *علم دینی* تألیف سید حمید رضا حسینی؛ *از علم سکولار تا علم دینی* تألیف مهدی گلشنی؛ و *گامی به سوی علم دینی* تألیف حسین بستان. گاهی نیز پژوهشگران و مؤلفان این حوزه به صورت بسیار اجمالی و کلی و با رویکردی فلسفی به مبانی عام علوم انسانی اسلامی پرداخته‌اند که دسته چهارم از آثار تالیفی این حوزه را شامل می‌شود مانند *فلسفه تعلیم و تربیت معاصر* تألیف خسرو باقری، و *محمد عطاران؛ مبانی علوم انسانی اسلامی* تألیف احمدحسین شریفی؛ و *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی* نوشته محمدتقی مصباح یزدی.

دسته پنجم به آسیب‌شناسی علوم انسانی متعارف پرداخته است، کتبی مانند *آسیب‌شناسی نقادانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران* تألیف علی پایا، و *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم* تألیف علی اکبر اردکانی که بخشی از مبانی علوم انسانی غربی را مورد نقد قرار داده در این دسته جای می‌گیرند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، مبانی

انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی به‌طور خاص و با استناد به قرآن کریم و تفاسیر در هیچ‌یک از این آثار مورد بررسی علمی قرار نگرفته است.

۱. وجه نوآوری پژوهش

علوم انسانی رفتارها یا حالات انسان را بررسی می‌کنند و بر اساس آنها علوم دستوری را ایجاد می‌کنند و توصیه‌هایی برای سیاست، اقتصاد، اخلاق، خانواده، جامعه و... ارائه می‌دهند. روشن است که قبل از پژوهش در این علوم، سیر منطقی اقتضا می‌کند که مبانی هستی‌شناسی، دین‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی مورد پژوهش قرار گیرد. با توجه به نو بودن موضوع تحول در علوم انسانی و عنایت به این مطلب که نوعاً دانشمندان و استادان علوم انسانی ما با منابع علوم دینی و حوزوی آشنا نبوده‌اند، و از سوی دیگر علمای حوزوی و مفسران نیز آشنایی کافی با علوم انسانی متعارف نداشته‌اند پژوهش‌های انجام‌شده در نقد این علوم و چگونگی تحول در علوم انسانی بر اساس مبانی دینی، اندک و نارسا است و در بسیاری از موارد نیز به ثمره و نتیجه مطلوب نرسیده است.

کتاب و مقالاتی که تاکنون در این حوزه نوشته‌شده اولاً به مبانی عام علوم انسانی پرداخته‌اند و ثانیاً در بیشتر موارد رویکرد فلسفی و عقلی داشته‌اند. در این مقاله محور بحث، صرفاً مبانی انسان‌شناسی است و تلاش شده پژوهشی مستند به قرآن و متمرکز بر آموزه‌های قرآنی باشد، هرچند در مواردی باید زمینه‌های فکری و فلسفی نیز به‌عنوان مقدمه ورود به بحث مبانی تبیین شود. از سوی دیگر، با توجه به دغدغه جدی برخی از علمای معاصر همچون امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیه الله جوادی، و آیه الله مصباح که برداشت‌های قرآنی دقیق و لطیفی از آیات داشته و در حوزه علم دینی و علم انسانی نافع، بحث کرده‌اند، مقاله حاضر به بازتاب و بررسی دیدگاه‌های دانشمندان مذکور نیز در حوزه مبانی انسان‌شناسی پرداخته است.

پرداختن به مسائل انسان‌شناسی پیش از ورود به مسائل خاص هر یک از علوم انسانی از دو جهت ضروری است؛ نخست آنکه توصیف و تبیین پدیده‌ها و روابط انسانی مستلزم شناخت صحیحی از انسان و ابعاد وجودی او، جوانب اصلی و فرعی

وجودش و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های او است. از سوی دیگر علوم انسانی دستوری برای شکل‌گیری خود به شناختی کامل از حقیقت انسان و آغاز و انجام او نیازمند است. مقاله حاضر ضمن استخراج مطالب و داده‌های لازم از قرآن کریم و آموزه‌های آن در راستای مبانی علوم انسانی اسلامی، به تحلیل آنها می‌پردازد.

۲. چارچوب مفهومی

در این بخش مفاهیم علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی و مبانی تعریف خواهد شد:

۲-۱. علوم انسانی

از دوره رنسانس تاکنون همواره عنوان علم با روش تجربی در ارتباط تنگاتنگ بوده است و ملاک اصلی مرزبندی و دسته‌بندی علوم را در محور «روش = تجربه» تعریف کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۲). تجربه تنها راه درک عالم خارج محسوب شده، و تنها معرفت‌هایی را علم شمردند که به داوری تجربه تن دهد، و شناخت را به دو دسته «علمی» و «غیرعلمی» تفکیک کردند. این در حالی است که نه مقام داوری «تجربه» به علوم تجربی تعیین می‌بخشد و نه اساساً روش، معیار صحیحی برای مرزبندی علوم است (مصباح، ۱۳۸۲، صص ۳۶-۴۴). علوم انسانی علمی است که هرچند در غرب متأثر از روش تجربی بوده، درعین حال، به دلیل تنوع روش‌های آن، و نیز قلمرو متفاوت موضوعی، گونه دیگری از دانش‌ها در مقابل علوم تجربی محسوب شده است.

در باب تعریف علوم انسانی دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. ژولین فروند موضوع علوم انسانی را فعالیت‌های بشری می‌داند که این فعالیت‌ها متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیاء و نهادها و مناسبات ناشی از نهادها هستند (فروند، ۱۳۶۲، ص ۳). دیلتای معتقد است موضوع علوم انسانی، آثاری است که انسان آنها را ساخته یا خلق کرده، و غایت آن نیز فهم و توصیف مصنوعات انسانی است که به روش تفهیمی محقق می‌شود (رک: دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

برخی نیز علوم انسانی را به معرفت ناظر به انسان در آینه ذهن، زبان، رفتار و نهادها و ساختارهای اجتماعی مصنوع او تعریف کرده‌اند (آریایی نیا، ۱۳۸۸، ص ۳). با در نظر گرفتن تعاریف مختلف و جمع‌بندی آنها می‌توان علوم انسانی را چنین تعریف کرد: علوم انسانی علمی هستند که با استفاده از روش‌های عقلی، نقلی، شهودی، و نه صرفاً تجربی، به شناخت و مطالعه انسان بماهوانسان و به شناخت جوامع انسانی می‌پردازند و به تبع آن، بر انسان و جامعه انسانی نیز تأثیرگذار هستند. بنابراین در علوم انسانی حداقل دو دسته از مسائل وجود دارد: ۱. مسائل توصیفی که به تبیین و تحلیل پدیده‌های انسان می‌پردازد، ۲. مسائل توصیه‌ای و دستوری که به ارزش‌گذاری و توصیه درباره رفتارهای انسانی اقدام می‌کند.

۲-۲. علوم انسانی اسلامی

از دیدگاه اسلام، علم منشأ الهی و وحیانی دارد. وحی، راه شناخت و آگاهی مطلق است و دانش الهی، عالی‌ترین مرتبه دانشی است که ما می‌شناسیم. دانش دارای مراتب و درجاتی است که حد اعلای آن علم الهی، و نظام تکوین محصول همان علم است (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۵ و ۱۴۹). بهترین علوم آن است که به شناخت انسان و اصلاح او بیانجامد و راه سعادت را به روی انسان بگشاید (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) و بدترین علوم آن است که به اصلاح انسان کاری نداشته باشد و در دنیا متوقفش سازد. علم امری مقدس، اساس فضیلت‌ها و ریشه همه خوبی‌هاست (همان، ص ۴۳). علم ارزشمند علمی است که در انسان تأثیر بگذارد (همان، ص ۴۵) و اوج این اثرگذاری، خشیتی است که انسان دانشمند نسبت به خدا پیدا می‌کند (فاطر: ۲۸) و غیرعالم، به چنین مقامی نمی‌رسد. دغدغه اصلی علم دینی کشف واقع است و با بهره‌مندی از ابزارهای معرفتی مانند حس و تجربه در پرتو عقل نظری و وحی، در پی سامان دادن به آشفته‌بازار علم مدرن است.

با توجه به مفهوم علم و مراتب و مقاصد آن در اسلام، می‌توان گفت: علوم انسانی اسلامی علمی است که در بخش توصیفی، مبانی، روش‌ها، مسائل و اهداف آنها با مبانی، روش‌ها، مسائل و اهداف اسلامی سازگار باشد، و در بخش تجویزی علمی

است که هدف‌گذاری آنها در چارچوب ارزش‌های اسلامی، و همه توصیه‌ها و هنجارها و ارزش‌گذاری‌های آنها در خدمت اهداف و ارزش‌های اسلامی و توسعه قرب و عبودیت و انسانیت باشد (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۶).

۲-۳. مبانی

مبانی جمع مینا و در اصل به معنای ضمیمه سازی اجزا و مواد و عناصر خاص به یکدیگر به منظور پیدایش ساختار ویژه، باکیفیت و هیئت خاص است، و تفاوتی ندارد که آن ساختار مادی باشد یا معنوی (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱، ص ۳۴۴). هریک از دانش‌ها از جمله علوم انسانی افزون بر پیش‌فرض‌های بدیهی، مبتنی بر پیش‌فرض‌های بسیاری است که اگر بدیهی نباشند باید در علوم دیگر اثبات شوند. این پیش‌فرض‌ها را مبانی می‌نامند زیرا زیربنای دانش‌ها به شمار می‌روند.

مبانی دارای دو ویژگی هستند؛ اولاً در مورد علوم زیرمجموعه خود عمومیت دارند. ثانیاً به شکل قضایای حاوی «است» قابل بیان هستند. مقصود از مبانی همان مبادی تصدیقی اعم از بدیهی و غیربدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ش، صص ۶۵-۶۶). مبانی نقش بسیار مهمی در تولید و نتایج علوم انسانی دارد.

۳. جایگاه علوم انسانی

علم مراتب و درجاتی دارد و قله آن علم الهی است و بهترین علم آن است که به شناخت انسان و اصلاح او منجر شود (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۶ و ۲۳۲). چنین نگرشی به علم، ارزش و جایگاه ویژه علم دینی و علوم انسانی اسلامی را نشان می‌دهد. علوم انسانی به عنوان مغز افزار علوم، وظیفه رهبری و مدیریت علوم را بر عهده دارد. علوم انسانی بر سایر علوم احاطه دارد و به بیان دیگر سایر علوم به نوعی تابع علوم انسانی هستند.

اصولاً علوم پایه اساس علوم بشرند، و پشتوانه و سرمایه مهم علوم به شمار می‌روند، ولی علوم انسانی اسلامی، روح علوم، و علوم دیگر با کمک این علوم جهت

می‌یابند و در جنبه‌های معنوی انسان نیز نقش مهم و ارزشمندی ایفا می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، دیدار با نخبگان دانشگاهی کرمانشاه)

مبنای علوم انسانی غرب که در دانشگاه‌های کشور به صورت ترجمه‌ای تدریس می‌شود، جهان‌بینی مادی و متعارض با مبانی قرآنی و دینی است، درحالی‌که پایه و اساس علوم انسانی را باید در قرآن جستجو کرد. اگر این کار انجام شود پژوهشگران با استفاده از مبانی قرآنی و همچنین استفاده از برخی پیشرفت‌های علوم انسانی، می‌توانند بنای رفیع و مستحکمی را از علوم انسانی پایه‌گذاری کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸، دیدار با بانوان قرآن‌پژوه). بدین ترتیب جایگاه برجسته علوم انسانی نسبت به علوم دیگر و لزوم تحول در آن روشن می‌شود.

۴. مبانی علوم انسانی اسلامی

تفاوت علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی در دو اصل است؛ یکی در مبانی و دیگری در روش‌ها. در حوزه مبانی، علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی سکولار متفاوت است. این تفاوت‌ها را می‌توان در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، دین‌شناختی و ارزش‌شناختی هر یک از آنها مشاهده کرد. در این مقاله به تناسب موضوع، مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی با محوریت قرآن کریم و آموزه‌های آن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۴-۱. مبانی انسان‌شناختی

مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی بر اساس منابع و معارف اسلامی و به‌ویژه با استناد به آموزه‌های قرآن کریم عبارتند از: مرکب بودن انسان از جسم و روح، اختیار، تربیت‌پذیری، معرفت‌گرا بودن، جاودانگی، کرامت و فطرت، که در ذیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴-۱-۱. ترکیب جسم و روح در انسان

در میان اندیشمندان، سقراط (۳۹۹ ق) را می‌توان از اولین کسانی بشمار آورد که انسان را ترکیبی از جسم و روح می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹۱). سپس افلاطون (۳۴۷ ق)، نفس و بدن را دو حقیقت و دو جوهر می‌داند که ارتباط عرضی دارند (حجتی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۷؛ هرگنهان، ۱۳۹۰، ص ۶۹). اندیشمندان اسلامی نیز در پرتو آموزه‌های قرآن و سنت، قائل به دو ساحتی بودن انسان هستند. صدرالمآلهین معتقد است بدن از شئون و مراتب نفس است نه اینکه رابطه‌ای اضافی بین نفس و بدن برقرار باشد. همه قوای انسانی، اعم از نباتی و حیوانی، پس از افاضه صورت انسانی، جزو شئون نفس انسانی قرار می‌گیرند و از مراتب آن خواهند بود که تحت تدبیر نفس انسانی به حرکت خود ادامه می‌دهند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

خداوند انسان را تلفیقی از طبیعت و ماوراء طبیعت آفریده است و به همین دلیل است که عرفا از انسان به کون جامع تعبیر کرده‌اند. لبّ انسانیت همان روح مجرد و نفس ناطقه او است که از تجرد عقلانی و حیوانی برخوردار است. (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۳) و روح و جسم در این مقام با هم وحدت دارند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۵۵). بنابراین بدن طبیعی، نازل‌ترین مرتبه از مراتب انسان و مبدأ سیر و حرکت این موجود متحرک به سوی کمال در اثر تربیت انسان کامل است و سفر انسان از منزل طبیعت آغاز شده، به جایی می‌رسد که در وهم هیچ کس نمی‌آید (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۵).

روح از جمله مفاهیمی است که در علوم مختلف نظیر فلسفه، اخلاق و به‌ویژه در حوزه روانشناسی و علوم تربیتی، دارای جایگاه ویژه و نقش محوری است. این واژه در قرآن کریم ۲۱ بار تکرار شده و اکثر موارد در سیاقی مطرح شده که ارتباط مستقیمی با انسان‌شناسی ندارد (عبدالباقی، ۱۴۲۰ ق، ذیل روح)؛ از جمله به فرشته‌ای خاص (القدر: ۴ و المعارج: ۴)، وحی (الشوری: ۵۲)، فرشته‌ی وحی (الشعراء: ۱۹۳ و النحل: ۱۰۲) اطلاق شده است. اما در مباحث انسان‌شناسی قرآن، روح از جنس و سنخ امر، و امر تعبیر دیگری از «کن فیکون» است.

وجود بی‌درنگ و قطعی، ویژگی امر است. «و فرمان ما جز فرمان واحدی نیست که مانند یک‌چشم بر هم زدن است» (القمر: ۵۰). روح در ریشه معنایی خود، ظهور و جریان امر لطیفی است که مصادیق گوناگونی دارد مثل تجلی فیض، جریان رحمت و ظهور آن، ظهور مقام نبوت و ارسال نبی، جریان وحی، تنزیل کتاب و احکام، ظهور مظاهر پاکی و قداست، ظهور مظاهر حق و حکمت، تجلی نور و جریان حق (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۵۷).

با توجه به تعبیر آیه شریفه "مُؤْتَاةٌ خَلْقًا آخَرَ" آن مرتبه از خلقت و هستی که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد روح است. بر اساس دیدگاه اصالت روح، هدف اصلی تعلیم و تربیت اسلامی باید پرورش و استکمال روح باشد؛ و پرورش بدن نیز وسیله‌ای برای تکامل روح به شمار رود.

همچنین زمانی که میان خواسته‌های روحی و نیازهای بدنی تزاومی پیش آید، باید پرورش روح را در اولویت دانست. در نتیجه، آن دسته از علوم انسانی و نظریه‌های علوم انسانی که حقیقت انسان یعنی روح او را نادیده بگیرد، نمی‌تواند مدعی رساندن انسان به اهداف و آرمان‌ها و معارف مورد نیازش در جهت کمال باشد. براساس این مبنا، در تعیین اهداف و ساحت‌های تعلیم و تربیت - باوجود اصالت دادن به روح - نباید بدن را از یاد برد؛ چنان‌که هنگام شناسایی عوامل و موانع تعلیم و تربیت، از تأثیرگذاری دو بعد جسمی و روحی بر یکدیگر نباید غفلت کرد.

این اصل اثر خود را در همه علوم انسانی به‌ویژه در روانشناسی به‌وضوح نشان خواهد داد. مطالعه پدیده‌های روان‌شناختی در هر دو ساحت، در واقع نوعی توسعه در مطالعات و پژوهش‌های روان‌شناختی خواهد بود. همچنین، اگر روان‌شناس بخواهد هر دو ساحت وجودی انسان را مطالعه کند، با روش تجربی امکان‌پذیر نخواهد بود. به‌عنوان نمونه، عقل به‌عنوان یکی از قوای نفس، کارکردهای روان‌شناختی گوناگونی از قبیل کارکرد شناختی، انگیزشی و مهارگری دارد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ص ۶۵). این کارکردها با روش‌های تجربی قابل‌بررسی نیست. در نتیجه، پژوهشگر ناگزیر است از دالان تنگ روش تجربی گذر کرده، از روش‌های دیگری استفاده کند. این خود، نوعی توسعه در روش پژوهش است.

توجه به این ویژگی انسان موجب می‌شود تا در مطالعه رفتارهای انسان و پدیده‌های روان‌شناختی، و تحلیل و بررسی علل آنها دقت بیشتری شود. بنابراین، برای هرگونه تحلیل و تفسیر روان‌شناختی از رفتارهای انسان، لازم است ساحت‌های وجودی و مفروضات اساسی مربوط به ماهیت انسان موردتوجه قرار گیرد. با پذیرش این مبنا، گستره، هدف و روش پژوهش در دانش روان‌شناسی، علوم تربیتی و دانش‌های مرتبط با آنها متفاوت خواهد شد. برای نمونه، وقتی پژوهشگر به مطالعه رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان می‌پردازد، لازم است هر دو ساحت نفس و بدن را موردتوجه قرار دهد؛ توجه صرف به پایه‌های زیستی و نادیده انگاشتن ساحت غیرمادی، مانع از این می‌شود که پژوهشگر بتواند به تمام ابعاد وجودی انسان و شناخت هر دو ساحت او دسترسی پیدا کند و نتایج مطالعات وی، انسان‌بما هو انسان را نشان نمی‌دهد.

۴-۱-۲. فطرت

واژه‌ی «فطرت» تنها یک بار (الروم: ۳۰) در قرآن کریم آمده است، اما از محوری‌ترین واژگان در حوزه انسان‌شناسی اسلامی است. البته ریشه «فطرت» در قرآن کریم، ۱۵ بار و در ۱۴ آیه، در مورد خداوند و در حوزه‌ی آفرینش به‌کاررفته است (عبدالباقی، ۱۴۲۰ق، ذیل فطرت). مفهوم «فطرت» صرفاً به آفرینش به معنای عام ارجاع نمی‌دهد، بلکه به‌نوعی از آفرینش اشعار دارد که آمیخته با «هدایت» است، هدایتی که انسان را به «توحید» و نفی «شرک» رهنمون می‌شود.

دستگاه تکوین و تشریح هماهنگ هستند. آنچه در شرع وارد شده حتماً ریشه‌ای در فطرت دارد و آنچه در تکوین و نهاد آدمی است مکملی برای قوانین شرع خواهد بود. آن دو، بازوهای نیرومندی که به‌صورت هماهنگ در هم‌هی زمینه‌ها عمل می‌کنند. ممکن نیست در شرع دعوتی باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد. و ممکن نیست چیزی در فطرت انسان موجود باشد و شرع با آن مخالفت کند. حدود و قیود شرع برای رهبری فطرت و شکوفایی آن است. هدف مبارزه با فطرت نیست بلکه در

قالب شریعت آن را هدایت خواهد کرد. میان تشریح خدا و تکوین او تضادی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۳۵).

دین قیّم، بر ارتباط میان خلق تکوینی با دین، و انطباق آن با فطرت دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۱۳).

ایمان به اصول دین، عبادت، نیایش، تخلق به اخلاق و فضایل، همه در فطرت و سرشت انسان ریشه دارد و از همین رو مریبان الهی برای آنکه انسان را به نهایت شکوفایی و کمال ممکن خود برسانند، او را به فطرت خویش سوق می‌داده‌اند. در همین راستا امام علی (ع) می‌فرماید: خداوند پیامبرانش را مبعوث کرد تا از مردم پای‌بندی به میثاق فطرت را طلب کنند و نعمت‌های فراموش‌شده خداوند را به یادشان آورند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

از روایتی دیگر که در تفسیر آیه‌ی معروف به میثاق ذرّ آمده است، (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۰) چنین برداشت می‌شود که شناخت فطری خدا، نه شناختی حصولی و باواسطه‌ی مفاهیم، بلکه علمی حضوری و بی‌واسطه است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۷-۵۶).

امام خمینی (ره) توجه به فطرت و شناخت همه‌جانبه خویشتن را زمینه نیل به سعادت دانسته و می‌فرماید: «ای پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق و ای عاشقان محبوب بی‌عیب بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید و صحیفه کتاب ذات خود را ورق زنید، ببینید که با قلم قدرت، فطرت الهی در آن مرقوم است» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳).

آدمی دو فطرت الهی دارد: یکی تنفر از نقص و ناقص است، دوم عشق به کمال و کامل است. یکی اصلی ذاتی و دیگری تبعی ظلی است (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). انسان به‌حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی عاشق کمال تام مطلق است و شطر قلبش متوجه به جمیل علی الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است، و این از فطرت‌های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفضور کرده است (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷).

همه خواسته‌های فطری انسان از نگاه استاد مطهری در پنج مقوله می‌گنجند: فطرت حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، زیبایی‌طلبی، خلاقیت و نوآوری و عشق‌ورزی و پرستش. (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۵). انسان نیز با کسب علم و معرفت به دنبال همین اهداف است و هر هدفی برای علوم انسانی تعریف شود یا دستاورد و نتیجه‌ای برای این دانش‌ها در نظر گرفته شود که با این پنج مقوله فطری ناسازگار باشد در واقع با مبانی انسان‌شناسی که فطرت از مهم‌ترین آنها است در تضاد خواهد بود.

براساس این مبنا، طراحی و تدوین یک نظام مشترک تعلیم و تربیت و تأسیس نوعی علوم انسانی که تأمین‌کننده نیازهای مشترک و اساسی نوع انسان باشد، امری ممکن و مطلوب است. همچنین، هدف نهایی تعلیم و تربیت همه‌ی انسان‌ها امری واحد است؛ هرچند نیازهای خاص گروه‌های مختلف (ناشی از تفاوت‌های تکوینی یا اکتسابی) موجب پدید آمدن تفاوت‌هایی در برخی از اهداف میانی خواهد شد.

نیز در برنامه‌ریزی برای تعلیم و تربیت که در حوزه علوم انسانی اتفاق می‌افتد همواره باید این نکته را در نظر داشت که یکی از اهداف تعلیم و تربیت اسلامی، بارور کردن فطرت الهی انسان‌ها و زدودن غبار غفلت از آن است. علوم انسانی باید به گونه‌ای باشد که انسان را در زمینه‌سازی برای شکوفایی فطرت و استعداد‌های درونی‌اش توانمند سازد.

۴-۱-۳. کرامت

یکی از ویژگی‌ها و وجوه ارتباط انسان با خداوند، کرامت ویژه‌ی الهی نسبت به اوست، که به صورت تکوینی به او عطا شده است. کرامت در برابر دنائت و به معنای نزاهت و پیراستگی از پستی و فرومایگی است. عزت و برتری در «نفس یک چیز» بدون لحاظ استعلا‌ی آن نسبت به «چیزی که پایین‌تر» از آن است را کرامت می‌گویند. مفاهیم جود، سخا، عطا، گذشت، عظمت، نزاهت و پسندیده بودن از لوازم کرامت است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۰، ص ۴۶).

تکریم خداوند نسبت به انسان در دو فضای متفاوت از حیث زمان، وسعت فراگیری و چیستی آن تحقق می‌یابد. در فضای اول، کرامت منحصر به فرد یا گروهی از

افراد انسانی نیست، بلکه کرامتی است عام که بنی آدم را شامل می‌شود. صرف انسان بودن این کرامت را با خود همراه دارد: "به یقین فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را در خشکی و دریا سوار کردیم و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم" (الاسراء: ۷۰).

انسان در آغاز وجود نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد. این کرامت عام همراه با خلقت تکوینی و در مقایسه‌ی با سایر موجودات تحقق یافته است. از جمله شیطان: "گفت مرا خبر ده این کسی که او را بر من برتری دادی اگر تا قیامت مهلتم بخشی بی‌تردید فرزندانش را جز اندکی لجام می‌زنم" (الاسراء: ۶۲).

مقصود از تکریم انسان در این مقام، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد. و مراد از آن عقلی است که با آن حق را از باطل، خیر را از شر و منفعت را از ضرر می‌شناسد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

مراد از آیه، حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده است. در نتیجه، این آیه مشرکین، کفار و منافقین را شامل می‌شود زیرا اگر این‌گونه نمی‌بود و مقصود تنها انسان خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد. حال آنکه سیاق آیه منت نهادن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

اضافه روح انسانی به خداوند نیز به جهت تکریم و تشریف آدم است و اظهار این‌که وی مخلوقی شریف و عجیب است و او را شأن و مرتبه‌ای است که مناسبت دارد با حضرت ربوبیت و به جهت این است که حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرموده: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و نیز فرموده است: انسان مجموعه‌ای از عقل و شهوت است اگر عقل او بر شهوتش غالب شود از فرشتگان برتر است. (کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲۹).

بدین ترتیب، کرامت ذاتی همان است که نوع انسان را شامل شده و در همه انسان‌ها برابر است و در نتیجه آن، افراد بشر بر بسیاری از موجودات جهان برتری یافته‌اند "و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم" (الاسراء: ۷۰).

نوع دوم کرامت انسان، کرامت خاص و اکتسابی است که در طول زندگی و در مقایسه با سایر انسان‌ها کسب می‌شود و تجلی می‌یابد: "ای مردم در واقع ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را نژادها و قبیله‌هایی قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا خود نگه‌دارترین شماست. به راستی که خدا دانای آگاه است" (الحجرات، ۱۳).

در این آیه، هر آنچه را که ملاک تفاخر موهوم باشد نفی کرده و ملاک و معیار فخر واقعی را معرفی می‌نماید. اختلاف همه را به وحدت در ریشه‌ی آنها و کثرت تفاوتشان را به شناخت یکدیگر تعلیل فرموده است: "لِيَعَارَفُوا" و در پایان «تقوی» را ملاک کرامت و «متقی» را کریم معرفی کرده است.

بنابراین، می‌توان گفت اگرچه بنی‌آدم را خداوند گرامی دانسته و فرموده: "به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم" (الاسراء: ۷۰) اما پس از زندگی در این دنیا و طی شدن مراحل ابتلا و آزمایش، بسیاری از انسان‌های عادی را از حریم کرامت، بیرون می‌داند. از جمله آنان که با سیری واژگونه به سوی حیوانیت می‌شتابند و در اثر خوی حیوانی تا سر حد حیوان و حتی بیشتر از آن گمراه می‌شوند «...آنان جز مانند چهارپایان نیستند بلکه آنها گمراه‌ترند» (الفرقان: ۴۴)

و گروهی دیگر که در مکر و فریب و نیرنگ فعال هستند: «و این چنین برای هر پیامبری دشمنی از شیطان‌های انس و جن قرار دادیم...» (الانعام: ۱۱۲). بنابراین با جداشدن این دو گروه از صف تکریم شدگان الهی، انسان مکرم واقعی باقی می‌ماند. انسان‌های مکرم دو گروه خواهند بود: آنان که بر فطرت توحیدی خویش، همواره پافشاری و پایداری می‌کنند و آنان که به ندای پیامبران پاسخ مثبت می‌دهند و فطرت توحیدی خود را شکوفا می‌سازند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۲۷).

روشن است که کرامت اکتسابی با کرامت ذاتی در ارتباط است، و از همان کرامت ذاتی و استعدادهای فطری ویژه انسان نشات می‌گیرد و در پرتو تربیت صحیح و مجاهده به فعلیت می‌رسد. براساس این مبنا، باید با شناسایی ویژگی‌هایی که سبب کرامت تکوینی انسان‌اند، زمینه‌ی دستیابی به کرامت اکتسابی را فراهم ساخت. این رسالت علوم انسانی است تا هم مصادیق کرامت تکوینی را که با شناخت خالق و

صفات او ممکن می‌شود به انسان نشان دهد و هم روش‌ها و راهکارها و مقدمات اکتساب کرامت را در زندگی خانوادگی و اجتماعی به او بنمایاند. بدیهی است این روش‌ها صرفاً تجربی و عقلی نیست بلکه حوزه وحی و شهود را نیز شامل می‌شود و علوم انسانی نمی‌تواند در این مسیر از روش‌های فرا تجربی و فراعقلی به معنایی که گفته شد چشم‌پوشی کند.

۴-۱-۴. جاودانگی

اگر هویت حقیقی انسان را بنا بر دیدگاه ماتریالیست‌ها، بدن و جسم انسانی بدانیم، با مرگ، زوال انسانیت قطعی می‌شود. اما اگر اصالت را از آن نفس، یعنی ساحت غیرمادی بدانیم، با اضمحلال بدن، حقیقت انسان از بین نمی‌رود. حقیقت انسان زمانی از بین می‌رود که نفس آدمی زوال پذیرد. اگر ثابت شود نفس پس از مرگ باقی است، به لحاظ منطقی می‌توان گفت بقای نفس، ملازم با اثبات اصالت و تجرد (غیرمادی بودن) نفس است (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۳۷).

میل به جاودانگی از گرایش‌های فطری انسان است. هر انسانی با رجوع به وجدان و ضمیر خود، وجود این میل را در خود شهود می‌کند. تصور فنا و نابودی برای آدمی وحشت‌آور است. هر شخص تمایل دارد از حیات جاودان برخوردار باشد. شیطان برای فریب آدم و حوا از همین میل استفاده کرد و شجره ممنوعه را درخت حیات معرفی کرده چنین گفت: (آیا تو را به درخت جاودانگی رهنمایی کنم؟) (طه: ۱۲۰).

در قرآن کریم، آیات متعددی به حیات برزخی اشاره یا تصریح دارد. این دسته از آیات، شاهد روشنی بر اصالت روح هستند، به‌عنوان نمونه، آیاتی که حاکی از گفت‌وگوی برزخی انسان‌ها با فرشتگان در عالم برزخ و پیش از قیامت دارد. در این گفت‌وگوها، افراد با درک موقعیت ناگوار خود درخواست بازگشت به دنیا و جبران گذشته خود را دارند (غافر: ۴۵ و ۴۶؛ المؤمنون: ۹۹ و ۱۰۰؛ المنافقون: ۱۰).

همچنین از برخی آیات، که به مسئله مرگ انسان اشاره می‌کند، به روشنی می‌توان به اصالت روح پی برد. قرآن می‌فرماید: بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را به‌طور کامل می‌ستاند (السجده: ۱۱) «و خدا شما را آفرید، سپس شما را

تحویل می‌گیرد» (النحل: ۷۰). زمانی که مأموران الهی جان کسی را می‌گیرند، او را نابود نساخته‌اند، بلکه تمام حقیقت او را از عرصه‌ای به عرصه‌ی دیگر انتقال داده‌اند: «و اوست که بر بندگانش چیره و غالب است و همواره نگرهبانانی برای شما می‌فرستد تا هنگامی که یکی از شما را مرگ در رسد فرستادگان ما جانش را می‌گیرند و آنان کوتاهی نمی‌کنند» (الانعام: ۶۱). این در حالی است که جسم او هنوز بین ما وجود دارد. "توفی" در این آیات، به معنای گرفتن چیزی به طور کامل است. از آیات فوق، استنباط می‌شود آن چیزی که توسط خدا یا مأمور الهی (ملک الموت) گرفته می‌شود، غیر از جسمی است که در همین دنیا می‌ماند و سپس از بین می‌رود. در واقع، نفس که بر اساس آیات، به تمامه دریافت می‌شود، تمام حقیقت، من واقعی و هویت حقیقی انسان است و آلاً گفته می‌شد: با مرگ، جزء یا بخشی از شما گرفته می‌شود.

ما مرگ را می‌میرانیم، نه این که ما بمیریم. قرآن می‌گوید: «هر نفسی چشنده مرگ است (الانبیاء: ۳۵). یعنی جان هر فردی چشنده و مرگ چشیده شده است. معلوم است که ذائق و چشنده می‌ماند و مذوق و چشیده شده هضم می‌شود و از بین می‌رود. از این منظر آنچه در صحنه مصاف انسان و مرگ رخ می‌دهد همانا بقای انسان و زوال مرگ است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۷۹). مرگ را ما اماته می‌کنیم و موجود ابدی می‌شویم. آیه ۹۷ نساء که گفتگوی فرشتگان را با مردگان منعکس می‌کند بر بقای روح بعد از مرگ دلالت می‌کند.

انسان هنگامی سزاوار سجده فرشتگان قرار گرفت که روح الهی در او دمیده شد (الحجر: ۲۹). بر اساس این آیات، بخش اصیل وجود انسان روح اوست. روح که بر اساس قرآن به انسان دمیده شده در همه موارد با تعبیر "روحی" یا "روحنا" مستقیماً به خداوند نسبت داده شده است، و با چنین ویژگی، انسان خصلت خدایی پیدا می‌کند و جاودانه می‌شود.

آیه شریفه "چگونه خدا را انکار می‌کنید در حالی که مرده بودید و شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند سپس شما را زنده می‌کند سپس به سوی او بازگردانده می‌شوید" (البقره: ۲۸) دلالت بر این دارد که انسان جزئی از اجزاء کره زمین است و مابین با آن نیست، چیزی که هست از همین زمین نشوونما نمود و شروع به تطور و

صبروت در خویش کرد و مراحل را طی نمود، تا می‌رسد به آنجایی که خلقتی غیر زمین و غیرعادی می‌یابد. و این موجود در کنار خلقت جدید به کمالی جدید دست می‌یابد. آنگاه که در زمین به کمال خود نائل شد فرشته‌ی مرگ او را به‌طور کامل دریافت می‌کند.

سپس در کارنامه او حیاتی دیگر و پس از آن موت دیگری ثبت می‌گردد، که در حقیقت انسان جمیع این مراحل چهارگانه است و هر یک از این مراحل کلمه‌ای از کلمات وجودی او بشمار می‌آید. درحقیقت انسان حقیقی یکپارچه و ممتد و بدون خلل از خاک تا آسمان و حقایق نوریه الهی و رمز آشنایی با جمیع اسرار عالم وجود است.

از سوی دیگر خداوند متعال برای ارشاد، هدایت و به کمال رساندن بشر، تلقی انسان از گستره‌ی جهان آفرینش را تغییر داد «تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌شناسند و آنان از آخرت بی‌خبرند» (الروم: ۷). در این تفسیر، محدوده‌ی حیات انسان از دنیای فعلی به جهان دیگری گسترش می‌یابد که پس از مرگ انسان آغاز شده و تا ابد ادامه خواهد داشت. «این زندگی دنیا کالایی بیش نیست و در حقیقت فقط آخرت، سرای پایدار است» (غافر: ۳۹)، حیات واقعی در سرای آخرت است «و بی‌تردید سرای آخرت همان زندگی (واقعی و ابدی) است اگر اینان معرفت و دانش داشتند» (العنکبوت: ۶۴). آیات قرآن کریم را که به جاودانگی انسان اشاره دارند می‌توان به چهار دسته به شرح زیر تقسیم کرد:

۱. آیاتی که بر این حقیقت دلالت می‌کند که در فرایند خلقت انسان، چیزی به نام "روح" نقش کلیدی و اساسی دارد (المؤمنون: ۱۴؛ السجده: ۹؛ الحجر: ۲۹).
۲. آیاتی که مربوط به مسئله مرگ است و دلالت دارد بر اینکه زمانی فرامی‌رسد که جسم آدمی متلاشی می‌شود، اما چیزی به نام نفس از او باقی می‌ماند (الزمر: ۴۲؛ الانعام: ۹۳).

۳. آیات مربوط به شهدا: از این آیات به‌خوبی به دست می‌آید که شهدا، به‌رغم اینکه جسم مادی آنها متلاشی شده و از بین رفته، اما روح ایشان نزد پروردگار باقی و متنعم به نعمت‌های الهی است (آل عمران: ۱۶۹؛ البقره: ۱۵۴).

۴. آیاتی که نشان می‌دهد انسان‌ها پس از مردن، با خدا و ملائکه سخن می‌گویند (المؤمنون: ۹۹؛ یس: ۲۶ و ۲۷).

افزون بر این، اندیشمندان اسلامی، برای اثبات وجود نفس و ویژگی‌های آن، مانند تجرد نفس، اصالت، جاودانگی و ذو مراتب بودن آن، دلایل عقلی فراوان و شواهد تجربی و قرآنی و روایی بسیاری ارائه کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۴-۹۲؛ مصباح و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

براساس این مبنا، بدون توجه به زندگی اخروی نمی‌توان اهداف نهایی تعلیم و تربیت اسلامی را تعریف کرد. همچنین در جهت‌دهی به رفتارهای انسان، نباید هیچ‌یک از اعمال او را - هرچند خرد و بی‌اهمیت به نظر آیند - استثنا نمود؛ زیرا همه‌ی اعمال اختیاری انسان در شکل‌دهی به زندگی جاویدان او مؤثرند.

بر اساس مبنای جاودانگی، اهداف علوم انسانی باید به‌گونه‌ای تعیین شود که دانشمندان این علوم در پژوهش‌های خود، نفس را به‌عنوان جوهری مستقل و اصیل، محور مطالعات خود قرار داده، ظرفیت‌های موجود در آن را بشناسند، و قوانین حاکم بر نفس را کشف و مراحل رشد و تعالی آن را، در مراتب طولی و شئون عرضی توصیف و تبیین کنند.

۴-۱-۵. اختیار

انسان در قرآن کریم موجودی مختار محسوب می‌شود. آیات قرآن در این زمینه به چند دسته تقسیم می‌شوند: ۱. آیاتی که ناظر به بعثت انبیاست. بدون فرض آزادی و اختیار برای آدمی، بعثت انبیا لغو خواهد بود؛ چون اگر هدایت و ضلالت، ایمان و کفر و اطاعت و عصیان، مبتنی بر جبر باشد، دعوت به ایمان و اطاعت خدا از طرف پیامبران معنا ندارد. در برخی آیات، به‌صراحت به مختار بودن انسان اشاره شده است. ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد یا ناسپاس. (الانسان: ۳).

و بگو حق از جانب پروردگار است، پس هرکس که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند (الکهف: ۲۹). ۲. آیاتی که دلالت بر ابتلا و آزمایش انسان می‌کند. امتحان، زمانی معنای صحیح و عقلانی دارد که انسان مختار باشد (الانسان: ۲). ۳. آیاتی

که بر مسئول بودن انسان دلالت می‌کند (المدثر: ۳۵؛ صافات: ۲۴). ۴. آیاتی که حیات و هلاکت آدمی را بر اساس برهانی روشن می‌داند: تا کسی که باید هلاک شود با دلیل روشن هلاک شود و کسی که باید زنده بماند با دلیل روشن زنده بماند (الانفال: ۴۲).

بر اساس آموزه‌های قرآن، شخصیت انسان تنها با مجاهده و تلاش خودش شکل می‌گیرد. بر اساس قرآن کریم "هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد، و برای انسان بهره‌ای جز سعی و تلاش او نیست، و تلاش او به زودی دیده خواهد شد، سپس به او جزای کافی داده می‌شود" (النجم: ۳۸-۴۱).

از این آیه شریفه، دو نکته به دست می‌آید: نخست اینکه کوشش و تلاش انسان سازنده وجود اوست؛ دیگر اینکه هیچ چیز به اندازه تلاش خود انسان در شکل‌گیری شخصیت و سازندگی او نقش و تأثیر ندارد.

در مقابل، برخی از روان‌شناسان غربی که تأثیر جدی بر علوم انسانی غرب داشته‌اند در موضوع جبر و اختیار انسان، رویکردی جبرگرایانه دارند. فروید بر این باور است که کاری که ما انجام می‌دهیم، یا می‌اندیشیم، به وسیله نیروهای گریزناپذیر و نامرئی در درون ما رقم خورده است. وی معتقد است: آدمی دائماً در چنگال کشاننده‌ها، یعنی، محرک‌های درون‌زاد خود اسیر است و بسیاری از رفتارهای خود را تحت تأثیر عوامل ناهشیار انجام می‌دهد (شولتز، ۱۳۸۷، صص ۷۵-۷۶).

تأثیر عواملی چون جامعه، محیط و وراثت بر اعمال اختیاری انسان انکارناشدنی است؛ اما هیچ‌کدام از این عوامل، اختیار و آزادی انتخاب را به کلی از انسان سلب نمی‌کند و او را به دستگامی خودکار تبدیل نمی‌سازد. به بیان دیگر، عوامل یاد شده هرچند انتخاب برخی از راه‌ها را برای انسان دشوار می‌سازند؛ اما درنهایت، اراده و اختیار انسان است که سبب گزینش یک راه از میان راه‌های گوناگون می‌گردد و حتی می‌تواند او را به مقابله با عوامل مذکور وادارد. در قرآن کریم حکایت‌های عبرت‌آمیز فراوانی در این باره می‌توان یافت که داستان حضرت یوسف (ع) و آسیه همسر فرعون تنها دو نمونه از آنهاست.

از منظر اسلام، انسان موجودی مختار و مسئول است و سعادت خویش را خود طلب کرده و راهش را خود، آزادانه انتخاب می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۳ و ۵۰۱) زیرا

هدایت وی تکلیفی و تشریحی است، نه تکوینی و غریزی و اجباری (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۷۲).

فقط با پذیرش این مبنا می‌توان امکان تعلیم و تربیت اختیاری، و بهره‌برداری از علوم انسانی را در راستای رشد و تکامل انسان اثبات کرد. همچنین، با توجه به این مبنا، در فرایند تعلیم و تربیت اسلامی، باید به ایجاد و تثبیت این باور همت گماشت که اراده در مجموعه‌ی علل و اسباب فعل اختیاری عنصری اساسی است.

بر اساس این مبنا آن دسته از علوم انسانی اجتماعی مانند حقوق، جامعه‌شناسی و روانشناسی که گاهی نقش جامعه و محیط و وراثت را به قدری پررنگ نشان می‌دهند که تقریباً اراده و اختیار انسان را نادیده می‌گیرند باید مورد بازنگری قرار گیرند. علوم انسانی در واقع علم به پدیده‌هایی است که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند. از این رو دغدغه علوم انسانی بحث درباره فعالیت‌های غیرارادی انسان نیست. در نتیجه، این علوم پس از انتخاب آگاهانه، عقلانی، مسئولانه و اختیاری افراد و جوامع، نقش آفرینی خاص خود را در فرآیند زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی آنها خواهد داشت.

۴-۱-۶. تربیت‌پذیری

عوامل وراثتی و عوامل محیطی (طبیعت و تربیت) هر دو در شکل‌گیری شخصیت آدمی نقش دارند، اما نقش عوامل محیطی که در حوزه اختیار قرار دارد، برجسته‌تر است. شکل‌گیری شخصیت صرفاً در گرو رویدادهای گذشته و دوران کودکی نیست. زمان حال، اراده و اختیار خود انسان نیز در این فرایند، نقش اساسی دارد. همچنین، امکان تغییر یا اصلاح رفتار، و به تعبیر دیگر تربیت، با کمک خود فرد بسیار آسان‌تر خواهد بود.

اگزستانسیالیست‌ها، هدف تعلیم و تربیت را خدمت به انسانیت و آگاهی انسان از خود می‌دانند. از دیدگاه آنان، تربیت باید به انسان در پیدا کردن آگاهی لازم و درست از خویش یاری برساند. در این مکتب، رشد و گسترش آگاهی، فراهم آوردن فرصت برای انتخاب آزاد و اخلاقی، تشویق به خودشناسی و رشد و تکامل، احساس مسئولیت

شخصی، از مهم‌ترین اهداف تربیت به شمار می‌آید (رهبر و رحیمیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). اگرچه موضوع خودآگاهی، خودشناسی، و انتخاب آزاد و اخلاقی که در این دیدگاه مطرح شده، اصولاً با اهداف دینی همسو و سازگار است، با این حال وجه تمایز تربیت دینی و غیردینی، در تشخیص «خود» انسانی و تعیین محدوده آزادی و معیارهای اخلاقی انسان است.

در مکاتب و فرهنگ‌هایی که بر اساس اصالت ماده یا انسان‌محوری بنا شده، مقوله‌هایی همچون زندگی خوب، سلامت بدن، امنیت عاطفی و رشد عقلی، اهداف تربیت و علوم تربیتی محسوب شده و از عنصر اساسی تربیت انسان یعنی عنصر معنویت و ایمان به مبدأ و معاد، و فضایل و کمالات انسانی، کمتر اثری مشاهده می‌شود و به قول الکسیس کارل، «تعلیم و تربیت امروز با توجه به پرورش افراطی قوای عقلانی، تعالی روانی و معنوی را متوقف کرده است» (کارل، ۱۳۳۶، ص ۶۳). از دیگر سو، مکاتب و اندیشمندان علوم تربیتی خداباور و معنویت‌گرا، اهداف متعالی دیگری را در افق تربیت ترسیم کرده‌اند. فردریک مایر می‌نویسد: "جدایی ارزش‌های معنوی و فضایل اخلاقی از فرایند تربیت ممکن نیست. با این حال اغلب اوقات به این ارزش‌ها با کوته‌بینی می‌نگرند." (مایر، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۲۳).

انسان بر موجودات عالم طبیعت تأثیرگذار و از دیگر موجودات اعم از مادی و غیرمادی نیز تأثیرپذیر است. نگاهی گذرا به زندگی اجتماعی آدمیان و روابط آنها با یکدیگر نیز گویای آن است که انسان بر هم نوعان خود تأثیر می‌گذارد و از آنان تأثیر می‌پذیرد. این رابطه‌ی دوسویه، میان انسان و موجودات دیگر عالم طبیعت هم به چشم می‌خورد. انسان موجودی تغییرپذیر و تکامل‌پذیر است. همچنین براساس مبانی معرفت‌شناختی، انتقال بینش‌ها (یعنی بازآفرینی آنها در فردی دیگر) امری ممکن است. البته عوامل مختلفی می‌توانند این فرایند را در برخی از انسان‌ها دشوارتر یا طولانی‌تر از تعلیم و تربیت انسان‌های دیگر سازند. با این‌همه، ممکن است کسانی با مقدماتی اختیاری، این استعداد و قابلیت را از دست بدهند و برای مثال، رذایل اخلاقی را در وجود خود آن‌چنان راسخ کنند که امکان هدایت آنان وجود نداشته باشد. قرآن کریم در

همین باره تعبیر «مهر نهادن بر دل و گوش» و «پرده افکندن بر چشم» را به کار برده است. (البقره: ۷).

انسان از دیدگاه قرآن، موجودی مرکب از روح و بدن است (رک: الحجر: ۲۸ و ۲۹؛ ص: ۷۱ و ۷۲). روح امری غیرمادی یا مجرد است و بنا بر مبانی هستی‌شناختی، امور غیرمادی تغییری نمی‌پذیرند. با این‌همه، نکته‌ی درخور توجه آن است که این تغییرناپذیری مخصوص مجرداتی است که هیچ وابستگی و تعلق به ماده ندارند، نه موجودی چون انسان که برای انجام افعال خود نیازمند بدن است.

از سوی دیگر، موجودات مادی مانند بدن، و وابسته به ماده مانند روح، وجودی تدریجی دارند. این سخن به این معناست که کمالات جسمی و روحی انسان به تدریج و با گذشت زمان به دست می‌آیند. انسان در هر مقطع از حیات خود، دارای استعداد و قابلیت‌های خاصی است؛ چنان‌که کمالات طبیعی و اکتسابی به دست آمده در هر مقطع، آدمی را برای پذیرش کمالات بعدی آماده می‌سازند و او را تا مرحله دیدار "رب" و رضایت متقابل عبد و رب از یکدیگر پیش می‌برند (الفجر: ۲۸).

افزون بر این، کاربرد اسم الهی "رب" حدود هزار بار در قرآن کریم که بر ذاتی دلالت می‌کند که هم مالک و صاحب اختیار است و هم تدبیر کننده امور مملوک (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹) و تربیت بخشی از این تدبیر است نشان دهنده اصل تربیت‌پذیری و تربیت تدریجی و مستمر انسان است. از سوی دیگر، در فرایند رشد تدریجی انسان، وجوه تشابه و تمایزی میان مقاطع نزدیک به یکدیگر می‌توان یافت که براساس آنها مراحل چون نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و کهن‌سالی از یکدیگر تفکیک می‌شوند.

همین حقیقت گروهی از روان‌شناسان را بر آن داشته است که نظریاتی درباره‌ی مراحل رشد انسان ارائه دهند و گاهی برای این مراحل زمان‌های تقریبی نیز در نظر گیرند. در روایات اسلامی نیز نکاتی درخور توجه در این باره می‌توان یافت. (برای نمونه رک. مجلسی، ج ۱۰۱، ص ۹۴-۹۶).

از این مبنا برای اثبات امکان تعلیم و تربیت استفاده می‌شود. روشن است که اگر ویژگی‌های روحی و فکری و معنوی انسان تغییرپذیر نبودند، سخن از تعلیم و تربیت

بی‌معنا بود. یکی از مأموریت‌های علوم انسانی نیز که ایجاد تغییر و اصلاح در رفتار انسان‌ها است با اتخاذ همین مبنا امکان‌پذیر می‌شود. آنچه در علوم انسانی معاصر بیشتر مغفول واقع شده تغییر و اصلاح روحی و معنوی افراد است که اسلام به این تغییرات با استناد به مبنای تربیت‌پذیری اهتمام می‌ورزد.

۴-۱-۷. معرفت‌گرایی

انسان به اندازه فهم و شناخت خود به واقعیت راه می‌یابد. حکمت متعالیه دستیابی انسان به فهم واقع را از طریق حرکت جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم می‌داند؛ لذا برخلاف نظریه جمهور حکما که رأی به تجرید و انتزاع معقولات از طریق محسوسات و متخیلات می‌دهند، معتقد است انسان به واسطه حرکت جوهری خود از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی، و از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر، به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد. این سیر و سلوک زمینه‌ساز رسیدن به درجات عالی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳؛ جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

بدیهی است گرایش به معرفت و نیز نوع معرفتی که هر موجودی کسب می‌کند متناسب با مرتبه وجودی او است. بسیاری از فیلسوفان، انسان را دارای سه نفس دانسته‌اند: نباتی، حیوانی، و انسانی (ناطقه). در یکی از روایات منسوب به امام علی (ع) قسم چهارمی به نام نفس الهی نیز افزوده شده است. (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۸۴-۸۵) در روایاتی دیگر، از ارواح پنج‌گانه سخن به میان آمده که برخی از آنها مختص مؤمنان یا پیشوایان معصوم (ع) است. براساس این روایات، همه‌ی انسان‌ها در برخوردارگی از سه روح با یکدیگر مشترک‌اند: روح البدن (روح المدرج/ روح الحیات)، روح القوه و روح الشهوه. مؤمنان از روح چهارمی به نام «روح الایمان» نیز بهره می‌برند، و انبیاء و اوصیاء از روح پنجمی به نام «روح القدس» هم برخوردارند. شاید بتوان این ارواح پنج‌گانه را بر همان مراتب چندگانه‌ی نفس (نباتی، حیوانی و انسانی) تطبیق کرد؛ چنان‌که علامه مجلسی با اشاره به یکی از تفاسیر احتمالی این روایات می‌گوید: واقعیت آن است که هر انسانی بیش از یک روح ندارد، و اقسام یاد شده در

حقیقت مراتب طولی آن به شمار می‌روند، که گاه از آنها با عناوینی چون «قوای نفس» نیز یاد می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۵۳).

نفس انسان با وجود آن‌که امری واحد و یگانه است، به امور مختلفی می‌پردازد که برخی از آنها (همچون تغذیه) به مرتبه‌ی نباتی انسان مربوط‌اند و برخی دیگر (مانند دیدن و شنیدن، و خشم و خشنودی) به بعد حیوانی او تعلق دارند. بسیاری از آدمیان از این مراحل فراتر نمی‌روند و قدم در مرتبه‌ی انسانی نمی‌نهند. مرتبه‌ی انسانی خود درجات گوناگونی دارد که بالاترین آنها مختص اولیای الهی و پیشوایان معصوم است. گاهی نفس انسان در درجه‌ای از ضعف قرار دارد که تنها به پرورش بدن می‌اندیشد و جز خور و خواب، دغدغه‌ی دیگری ندارد؛ یعنی ظهور آن در حد نفس نباتی است. چنین انسانی، نامی بالفعل و حیوان بالقوه است.

گاهی از این مرحله می‌گذرد؛ به گونه‌ای که تنها به فکر تغذیه و تنمیه و آرایش نیست؛ بلکه مسائل عاطفی و نیز برخی امور اجتماعی مانند خدمت به دیگران نیز برای او مطرح است. در این صورت حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ هرچند ممکن است برخی آثار ضعیف حیات انسانی در او ظهور ضمنی پیدا کند. سپس با گذر از این مرحله و آشنایی با مسائل عقلانی، معارف الهی، عدل و احسان، وحی و رسالت، عصمت و ولایت و امامت و خلافت به منطقه‌ی انسانیت قدم می‌گذارد و دیگر برای او مرزی وجود ندارد؛ چون مرز بین انسان و لقای الهی نامحدود است. این درجات در روایات ارواح خمسسه، ارواح نام‌گرفته و آخرین درجه به روح القدس موسوم شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، صص ۴۷۵-۴۷۷). در همه این مراحل و مراتب، انسان به دنبال معرفت و معارفی متناسب با همان مرتبه است.

انسان همواره در پی دستیابی به کمال است. از آنجاکه او دارای حب ذات است و خود را دوست دارد، کمالات خود را نیز دوست می‌دارد و برای رسیدن به هر مرتبه از کمال، نیازمند معرفت خاص آن کمال است.

افزون بر این، علم در ذات خود نیز کمال است. انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه

دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۲۳؛ همچنین ر.ک. همو، ۱۳۷۳، صص ۱۲۷ و ۱۸۱-۱۸۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷ و ۲۸۸؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۲۰۵-۲۱۰).

انسان باید توانمندی ادراک و فهم حقایق و استدلال عقلی را در خویش، تا آن حد پرورش دهد که این پیغمبر درونی، بتواند با بهره‌گیری از آموزه‌های پیامبران و رسولان ظاهری (که واسطه فیض الهی برای همه ابناء بشر هستند) زمینه تعالی و رشد همه‌جانبه بشر را فراهم سازد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۹).

امام خمینی (ره) با توجه به فرموده رسول اکرم (ص) مبنی بر اینکه خداوند هیچ نعمتی را بین بندگانش بهتر از نعمت عقل تقسیم نکرده (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲)، توانمندی عقل را نعمت خدادادی و خاص اشرف مخلوقات دانسته که ارتقاء و ازدیاد ظرفیت آن، بر اساس حدیث «الْعُقْلُ عَرِزَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَ النَّجَارِبُ» (آمدی، ۱۳۷۳، ص ۳۲)، توسط علم و تجربه ممکن است و استفاده صحیح از این نعمت می‌تواند به کسب حقایق دنیائی و اخروی و در نهایت رسیدن به کمال منجر شود.

آیه شریفه "...و برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد تا سپاس‌گزاری کنید" (النحل: ۷۸) مهم‌ترین ابزار معرفت بشر را چشم و گوش (برای تحصیل علم حصولی) و قلب (برای تحصیل علم حضوری) می‌داند و البته انسان در بدو تولد از یک سری علوم غریزی و فطری برخوردار است. آیه مذکور به علوم اکتسابی و آگاهانه نظر دارد.

انسان معرفی شده به وسیله قرآن در معرض دریافت سه نوع علم و معرفت است که در نهایت، برآیند این سه جریان به استناد حاکمیت بخشی از آنها بر بخشی دیگر، هم از نظر معنایی و نظری او را به واقع رهنمون می‌گردد و هم در مسیر بالندگی و تکامل، انسان را به سمت قله مرتفع انسانی به حرکت درمی‌آورد.

این سه جریان عبارتند از: ۱. آنچه انسان از ابتدا نمی‌دانست و به تدریج به واسطه‌ی تجربه و با قیاس عقلانی شناخت. ۲. آنچه انسان در بستر تحولات جوهری نفس خویش چشید و شهود کرد. ۳. آنچه به واسطه قابلیت‌های افزوده‌ای که انسان تحصیل کرده بود به اراده‌ی خداوند به او تعلیم شد به گونه‌ای که حقایق نازل شده در این بخش

به هیچ وجه در دو بخش بالا قابل شناسایی و تعلیم نخواهد بود " و آنچه را هیچ گاه نمی دانستید به شما یاد می دهد" (البقره: ۱۵۱).

در این بخش از جریان علم، قرآن تأکید می کند که شما نمی توانستید آن را فراگیرید، زیرا این گونه حقایق علمی نیست که با بحث های تجربی و کاوش های بشری قابل اثبات و تحصیل باشد، چون از دسترس تشخیص تجربی و قیاس عقلانی و شهود نفسانی به دور است. "لم تکنوا" نشانه استمرار در گذشته و حال و آینده است. "لم تکنوا تعلمون" یعنی نه تنها در گذشته، بشر آن علوم را نمی دانست و نمی توانست آنها را یاد بگیرد بلکه حتی در صورت پیشرفت های فراوان علمی در آینده هم نمی تواند آن علوم را فراگیرد. این بیان اختصاص به فرد یا افرادی خاص یا مردم سرزمین معینی ندارد. تعبیر "لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ" همچنین بیانگر این نکته است که عقل بشر به هر اندازه از کمال هم برسد از ادراک همه عوامل مؤثر در سعادت انسان قاصر است. عقل سراج است نه صراط (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۰۵).

انسان قرآنی مجمع البحرین غیب و شهادت است، پس اقسام علم در وجودش به نهایت تلائم رسیده و هیچ گونه تداخلی با هم ندارد. در کنار این روش های سه گانه تجربه، عقل و شهود؛ نکته مهم این است که هیچ کدام از این ها منزله از خطا نیستند بلکه قابلیت خطا در آنها وجود دارد و از این جهت است که به انبیاء نیاز پیدا می شود و خداوند راه چهارمی را برای معرفت، به بشر ارزانی داشته که معصوم است و خطا در آن راه ندارد.

خداوند متعال دارای حکمت است و از آفرینش انسان هدفی را در نظر داشته و او را به خود وانگذاشته است. از این رو، انسان برای دستیابی به کمال، به معرفت هایی ویژه نیازمند است که بندگان برگزیده ی خداوند از طریق وحی دریافت می کنند و به دیگران می رسانند. از برخی آیات قرآن کریم نیز چنین به دست می آید که اگر پیامبران الهی نبودند، مردم می توانستند نارسایی ابزارهای عمومی معرفت را سبب گمراهی خود بخوانند و برای بی ایمانی خویش دلیلی فراهم سازند. به عنوان نمونه: «پیامبرانی که بشارت گر و هشداردهنده بودند؛ تا برای مردم، پس از فرستادن پیامبران، در مقابل خدا بهانه و حجتی نباشد؛ و خدا شکست ناپذیر و حکیم است» (النساء: ۱۶۵).

امام رضا(ع) نیز در این باره می‌فرماید: «لأنه لما لم يكن في خلقهم و قواهم ما يكملوا [يكملون] لمصالحهم و كان الصانع متعالياً عن أن يرى و كان ضعفهم و عجزهم عن إدراكه ظاهراً لم يكن بد من رسول بينه و بينهم معصوم يؤدي إليهم أمره و نهيته و أدبه و يقفهم على ما يكون به إخراج منافعهم و دفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه [من] منافعهم و مضارهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۴۰). از آنجاکه در آفرینش مردمان و نیروها و استعدادهای آنان، آنچه به‌طور کامل به مصالحشان برساند، وجود نداشت و آفریدگار برتر از آن بود که به چشم ظاهر دیده شود و ارتباط مستقیم با وی برقرار گردد چاره‌ای جز این نبود که فرستاده‌ای معصوم میان او و انسان‌ها واسطه شود و امر و نهی الهی را به ایشان برساند (ابن بابویه، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۲۷۳-۲۷۴).

از دیدگاه امام، تربیت همه‌جانبه بدون کمک از آموزه‌ها و معارف و حیانی میسر نیست. چه بسا عقل، خود نیاز به تصفیه دارد که به کمک وحی، درکش از لغزش مصون می‌شود. علاوه بر اینکه مواردی از حیطة درک عقل، بیرون است (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸). در واقع یک نوع خلاء در زندگی آدمی هست که انسان فردی و حتی اجتماعی نمی‌تواند به مدد عقل خویش آن را پر کند و به کمک وحی نیازمند است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۷۰ و ۷۱).

براساس این مبنا، علوم انسانی باید به‌گونه‌ای تعریف شوند که اولاً زمینه‌ساز شکوفایی مرتبه‌ی انسانی انسان و مراتب مختلف روح او از حیث معارف مورد نیاز وی باشند و ثانیاً این علوم در منبع و روش باید علاوه بر تجربه و عقل، وحی و شهود را نیز به رسمیت بشناسند. همچنین با توجه به مراتب طولی روح، باید برای تعلیم و تربیت انسان مراحل را در علوم انسانی در نظر گرفت و تناسب محتوا و نوع معارف علوم انسانی را با مراتب مختلف روح رعایت کرد.

نتیجه‌گیری

شناخت چیستی، ظرفیت‌ها و کمالات انسانی، و نقش و مأموریت علوم انسانی در رساندن انسان به این کمالات، منوط به معرفت مبانی انسان‌شناسی در علوم انسانی است. اگر بخواهیم به تبیین درستی از علوم انسانی برسیم و به این سؤال پاسخ دهیم که

هریک از این دانش‌ها چه نقشی در درمان رنج‌های مادی و معنوی انسان و تعالی و تکامل او دارد نخست باید بدانیم انسان چیست و به چه کمالی می‌تواند دست یابد. مبانی انسان‌شناختی می‌تواند اهداف، روش، گستره و منابع مطالعاتی را در پژوهش‌های هریک از شاخه‌های علوم انسانی و نیز در پژوهش‌های بین‌رشته‌ای دگرگون سازد. همچنین در مقام تولید علم، مراحل‌ی که باید محقق طی کند مانند طرح سؤال، فرضیه‌سازی، نظریه‌پردازی و درنهایت تولید علم متأثر از آن مبانی خواهد بود. سؤال‌های محقق ناظر به مبانی انسان‌شناسانه او است. اگر مبانی تغییر کند، سؤال‌ها و فرضیه‌های محقق و منابع مورد استفاده وی برای اثبات یا رد فرضیه‌ها نیز تغییر می‌کند و به تبع آن، در تولید علم نیز تحولی ایجاد خواهد شد. این بدان دلیل است که تولید علم محصول یک فرایند است که بخش مهمی از آن، سؤال و فرضیه‌سازی است. اصلاح و بازتدوین متون و مواد آموزشی دروس علوم انسانی در سطوح مختلف براساس مبانی مذکور نیز از آثار و نتایج پذیرش این مبانی خواهد بود.

اختیار، تربیت‌پذیری، مرکب بودن انسان از جسم و روح، معرفت‌گرا بودن، جاودانگی، کرامت و فطرت از برجسته‌ترین مبانی انسان‌شناسی است که در این مقاله مورد پژوهش قرار گرفته است. این مبانی هم در روش تولید علوم انسانی و هم در دستاوردهای نهایی این علوم و نیز شیوه‌های تعلیم و تربیت بسیار اثرگذار است و می‌تواند در ساخت تمدنی جدید همراه با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی نقشی عمده را ایفا کند. افزون بر این، مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی اسلامی می‌تواند نقاط ضعف و آسیب‌های مبانی علوم انسانی غرب را به ما نشان دهد و دستمایه‌ای برای نقد علوم انسانی معاصر باشد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه (۱۳۵۴)، تحقیق صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت.
- آریایی نیا، مسعود (۱۳۸۸)، *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۴۲۳ق)، التوحید، قم: موسسه النشر الاسلامی
- افلاطون (۱۳۸۲)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسین لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۲)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء
- _____، (۱۳۸۶)، تسنیم، قم: انتشارات اسراء
- _____، (۱۳۸۷)، سروش هدایت، قم: نشر اسراء.
- _____، (۱۴۱۷ق)، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء
- حجتی، محمدباقر (۱۳۷۳)، روان شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- خامنه ای، سید علی (۱۳۹۳)، لوح فشرده نرم افزار صهبا: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری، تهران: موسسه جهادی
- خمینی، روح الله (۱۳۷۳ش)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- _____، (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- _____، (۱۳۷۹)؛ صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- _____، (۱۳۸۵ش)، آداب الصلوئه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- دیلتای، ویلهم (۱۳۸۸)، مقدمه ای بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس
- رهبر، محمد تقی؛ رحیمیان، محمد حسن (۱۳۸۵)، اخلاق و تربیت اسلامی، قم: سمت.

- ساداتی نژاد، سید مهدی (۱۳۹۲) «بومی سازی علوم انسانی و ضرورت بازبینی مبانی انسان شناسی»، پژوهش های سیاست اسلامی، شماره ۱.
- شریفی، احمد حسین (۱۳۹۳)، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: آفتاب توسعه.
- شولتز، دوان (۱۳۸۷)، نظریه های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران: ارسباران.
- صدر الدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: اسماعیلیان.
- _____، (۱۳۷۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- عبد الباقی، محمد فواد (۱۳۶۴ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: اسماعیلیان.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲)، نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش.
- کارل، آکسیس (۱۳۳۶ش)، راه و رسم زندگی، ترجمه: پرویز دبیری، اصفهان: کتاب فروشی تأیید.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۳)، تفسیر منهج الصادقین، تهران: انتشارات علمی
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵)، اصول الکافی، تهران: المکتبه الاسلامیه
- گروهی از نویسندگان زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۰ش)، فلسفه ی تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)
- مایر، فردریک (۱۳۴۵)، تاریخ فلسفه های تربیتی، ترجمه: علی اصغر فیاض، تهران: بی نا.

- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث.
- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۴)، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- _____، (۱۳۸۹)، مشکات، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی و همکاران (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، فطرت، تهران: انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران.
- _____، (۱۳۷۷)، تکامل اجتماعی انسان، تهران: انتشارات صدرا
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- واعظی، احمد (۱۳۹۱)، انسان از دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات سمت.
- هرگنهان، آر، بی (۱۳۹۰)، تاریخ روان شناسی، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: بی نا.