

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸
صفحات ۳۰۵-۳۲۷ (مقاله پژوهشی)

بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی با اسلامی

مرضیه عبدلی مسینان^{۱*}، روح‌الله شاکری زواردهی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۱)

چکیده

مطالعه انسان به‌عنوان موضوع محوری علوم انسانی و پرداختن به مبانی انسان‌شناختی به‌مثابه اساسی‌ترین پیش‌نیاز تحول و تولید علوم انسانی اسلامی ضرورت و اهمیت دارد. پارادایم‌های رایج در علوم انسانی غربی با محوریت اصالت انسان، هر کدام توصیف خاصی از ماهیت انسان دارند. مکتب اثباتی با نگاه شیء‌انگارانه و مکانیکی به انسان، مکتب تفسیری با رویکرد اصالت معنایی و تمرکز بر فهم کنش‌های اختیاری انسان و مکتب انتقادی با اعتقاد به آزادی انسان و حاکمیت جبرهای تاریخی و اجتماعی محیط انسان را تعریف می‌کنند. در مقابل در رویکرد اسلامی، انسان موجودی با فطرت و سرشت الهی، دویعدی، مختار و دارای منزلت و کرامت ذاتی است، منزلتی که در طول خدامحوری معنا می‌یابد. برآیند مبانی انسان‌شناختی پارادایم‌های رایج در علوم انسانی، نگاه تجربی و مادی‌گرایانه غرب به انسان است که حاکی از اختلاف ذاتی و ماهوی آن با مبانی اسلامی در خصوص انسان است.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی، علوم انسانی غربی، مبانی.

بیان مسئله

اهمیت علوم انسانی و اجتماعی و نقش نرم‌افزارانه این علوم در فرهنگ‌سازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی و نیز عدم تناسب این علوم با باورها و ارزش‌های اسلامی و از طرف دیگر توجه به سطوح گسترده تأثیرگذاری مبانی فلسفی و نظری در شکل‌گیری، تولید و توسعه این علوم، از جمله تأثیر در نظریه‌پردازی، تفسیر یا ارزیابی نظریات علمی، کاربرد علوم و ... ضرورت بحث و تحقیق درباره مبانی و بنیادهای نظری علوم انسانی در قالب فلسفه علوم انسانی به‌عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف را بیش از پیش روشن می‌کند.

علوم انسانی علمی هستند که در گام اول، به شناخت و توصیف ابعاد مختلف انسان و کنش‌های او می‌پردازند و در گام دوم، با ارائه شناخت متعادل و متوازی از انسان و با توصیه و تجویز، به تغییر و اصلاح کنش‌های انسانی اقدام می‌کنند. از آنجا که هرگونه تحقیق، توصیف، توصیه و تجویزی در مورد انسان، ارتباط وثیقی با نوع نگرش مولد علم در خصوص انسان دارد، تدوین دانش‌هایی در رابطه با انسان که در حوزه مطالعات انسان‌شناسی جای می‌گیرد، بدون شناخت صائب و وافی از انسان و کنش‌های انسانی، دانش‌های سست‌بنیانی را نتیجه خواهد داد. علوم انسانی غربی به دلیل ابتدای بر مبانی غیردینی و بنیادهای سکولار به‌ویژه در مورد انسان، گرفتار کاستی است و تنها راه درمان این آسیب، بررسی این مبانی نظری، شناخت مواضع این آسیب‌ها و جایگزینی مبانی و بنیادهای فلسفی و نظری اسلامی با سکولار در جهت تفسیر اسلامی از نظریات و تولید علوم انسانی اسلامی خواهد بود. بی‌تردید توجه به نگاه سکولار غربی به انسان در کنار استفاده غافلانه از آن، ما را دچار آسیب‌ها و چالش‌های اخلاقی، فرهنگی و معرفتی خواهد کرد که امروزه غرب با آن روبه‌روست. پس در این جستار با مفروض دانستن ضرورت و امکان تولید علوم دینی و با اذعان به این امر که در حیطه علوم انسانی باید مفروضه‌های آن را عمدتاً از گزاره‌های متافیزیکی انسان‌شناسی دینی گرفت، با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی و تطبیق این مبانی اسلام با غرب خواهیم پرداخت.

مبانی نظری تحقیق

بهره‌گیری از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی بحث چون انسان‌شناسی و علوم انسانی، به تحلیل و واکاوی هرچه بهتر موضوع تحقیق منجر می‌شود؛ از این رو لازم است که ارکان مفهومی موضوع تبیین شوند.

مبانی

کلمه مبنا در لغت از ریشه «بنا» اشتقاق یافته و به معنای پایه، پی، نهاد، بنیاد و زیرساخت، بنیان، اساس، ابتدا و اول به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۱۲ - ۵۰۶؛ ابن فارس، ۱۴۱۰: ۳۰۳ - ۳۰۱).

مراد از مبانی در اصطلاح، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که علوم، نظریه‌ها و مسائل علمی، بر آن مبتنی هستند و داوری‌ها و موضع‌گیری‌ها در علم بر اساس آن شکل می‌گیرد. در تبیین مبانی و فرق آن با مبادی برخی از اندیشمندان، مبانی را اعم از مبادی دانسته و فقط به مبادی بعیده اطلاق مبانی کرده‌اند (رک: رشاد، ۱۳۸۹: ۱۴). اما برخی دیگر مبانی را بخشی از مبادی، آن هم نزدیک‌ترین بخش به مسائل علم دانسته‌اند و مبانی را این‌گونه تعریف می‌کنند: گزاره‌هایی توصیفی - تبیینی یا تجویزی مدلل هستند که در پاسخ به مطلب لم و چرایی آمده و موجه‌ساز و مشروعیت‌بخش مسائل و گزاره‌های علمند (کاظمینی، ۱۳۹۴: ۶۱).

انسان‌شناسی

دو اصطلاح «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» ترجمه انگلیسی و فرانسوی اصطلاحات «Anthropologie» و «Ethnologie» است که از نظر ریشه لغوی هم‌معنا و معادلند. اولی از ریشه یونانی «Anthropos» به معنای انسان و دومی از ریشه یونانی «Ethnos» به معنای قوم و مردم است. «واژه "آنتروپولوژی" برای اولین بار توسط ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش کند» (فرید، ۱۳۷۲: ۳).

هر شاخه‌ای از معرفت که به گونه‌ای، ساحتی از ابعاد وجودی انسان را بررسی کند، شایسته عنوان انسان‌شناسی خواهد بود. پس عنوان جامع انسان‌شناسی شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بُعد یا ابعادی از ساحت‌های وجودی انسان یا

گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (واعظی، ۱۳۷۷: ۱۳ - ۱۲). اما مقصود از انسان‌شناسی در این نوشتار، علم‌النفس فلسفی یا مباحث فلسفه ذهن یا انسان‌شناسی‌های مضاف مانند انسان‌شناسی فرهنگ، انسان‌شناسی شخصیت و انسان‌شناسی اخلاقی (که در عرض علوم انسانی قرار دارند) نیست، بلکه منظور از آن شناخت ابعاد وجودی انسان، شناخت طبیعت، استعدادها و قابلیت انسان، اختیارمندی انسان و ... است که مبنای علوم انسانی محسوب می‌شوند.

علوم انسانی

در باب ماهیت و چیستی علوم انسانی، دیدگاه‌ها و آرای گوناگونی مطرح است و بر این اساس، تعریف‌های متعدد و گوناگونی ارائه شده است که می‌توان آنها را از چند منظر بررسی کرد: تعریف‌های ناظر به موضوع، تعریف‌های ناظر به غایت، تعریف‌های ناظر به روش؛ تعاریف حقیقی یا تعریف‌های لفظی و ... ژولین فروند در کتاب «نظریه‌های مربوط به علوم انسانی» در یک تعریف موضوع‌محور پس از اذعان به ناتوانی در ارائه تعریفی فلسفی و معرفت‌شناختی از علوم انسانی می‌نویسد: «مراد ما از علوم انسانی معارفی است که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر، یعنی فعالیت‌هایی است که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا، آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست». به نظر وی اصطلاحات متعددی که در جهان غرب به این دسته دانش‌های بشری اطلاق شده است، مثل «علوم هنجاری» و «علوم توصیف افکار»، این اصطلاحات و نامگذاری‌ها تا حدودی معادل یکدیگرند؛ بر خلاف دو اصطلاح «علوم اجتماعی» و «علوم تاریخی» که فقط بخشی از قلمرو علوم انسانی را شامل می‌شوند (فروند، ۱۳۷۵: ۴ - ۳). اما برخلاف او ژان پیازه هیچ تفاوتی میان دو اصطلاح علوم انسانی و علوم اجتماعی قائل نیست و آن دو را معادل هم می‌داند. «نمی‌توان هیچ‌گونه تمایز ماهوی میان آنچه اغلب "علوم اجتماعی" نامیده می‌شود و آنچه "علوم انسانی" خوانده می‌شود، قائل شد؛ زیرا بدیهی است که پدیده‌های اجتماعی به همه خصوصیات انسانی، حتی فرآیندهای روانی - فیزیولوژیک وابسته‌اند و در مقابل علوم انسانی همه از جهت معینی، اجتماعی هستند» (فروند، ۱۳۷۵: ۱۸).

علوم انسانی غربی

علوم انسانی موجود غرب در دوران مدرنیسم و پسامدرنیسم مبتنی بر مبانی و شاخصه‌هایی چون: انسانمداری، عقل‌گرایی (عقل محاسبه‌گر و ابزاری)، ماتریالیسم، فردگرایی، سرمایه‌داری، دموکراسی لیبرال، تأکید بر حقوق افراد به‌جای تأکید بر تکالیف آنها، روشی نو و نیرومند برای طبیعت‌شناسی، فناوری جدید ماشینی، روش‌های جدید تولید صنعتی، پیشرفت بی‌سابقه (ساجدی، ۱۳۸۷: ۱۸۲ - ۱۸۱) است؛ از این‌رو علوم انسانی با وصف غربی به علومی اطلاق می‌شود که به لحاظ منبع، روش، غایت، موضوع و مسائل آن غربی باشد؛ بنابراین تعریف علوم انسانی غربی با یک رویکرد ترکیبی به علومی اطلاق می‌شود که مبانی، مسائل یا روش‌های آنها مبتنی بر تفکر غربی باشد. تفکری که دارای مبانی همسان و مشترکی چون اومانیزم، لیبرالیسم، سکولاریسم، ماتریالیسم و سوبژکتیویسم است و همه توصیه‌ها، تجویزها، هنجارها و ارزش‌گذاری‌های آنها در خدمت اهداف و ارزش‌های دنیاگرایانه و تأمین منافع مادی و جسمانی انسان باشد.

علوم انسانی اسلامی

اندیشمندان اسلامی ملاک‌ها و معیارهای متفاوتی برای اسلامی بودن علوم ذکر کرده‌اند؛ برخی علومی را اسلامی می‌نامند که در مرحله فرضیه‌پردازی از متون دینی بهره بگیرد (بستان، ۱۳۹۰: ۱۴۱). برخی دیگر معتقدند که باید پروژه تولید علوم انسانی اسلامی را از ایجاد تغییر در مبانی و بنیادها آغاز کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴) و برخی دیگر هر علمی را که از منابع شناخت مورد تأیید اسلام ارتزاق می‌کند، علم اسلامی می‌دانند (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۱۴۷ - ۱۴۲). گروه دیگری از متفکران در حوزه علم دینی با تأکید بر روش، علوم مستخرج از متون دینی به روش اجتهادی را علم دینی می‌شمارند (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۵). بعضی نیز مقوم اسلامیت علوم انسانی اسلامی را غایات دینی قلمداد می‌کنند (گلچین، ۱۳۸۳: ۲۷). با این اوصاف در تعریفی تلفیقی و با ملاحظه این ملاک‌ها، می‌توان علوم انسانی اسلامی را علومی دانست که مبتنی بر مبادی و مبانی دینی و اسلامی بوده و با استفاده از روش‌ها و منابع مورد تأیید دین و با هدف رشد و تکامل انسان، به تغییر و

اصلاح اندیشه و کنش‌های انسانی بپردازد و به عبارت دیگر مدیریت بهینه انسان و جوامع انسانی را در مسیر قرب الهی بر عهده بگیرد.

پارادایم‌های رایج در علوم انسانی

برخی پژوهشگران مانند اریکوسکی و برودی^۱ و چوآ^۲ با نظر به مفروض‌های معرفت‌شناختی، سه طبقه از پارادایم‌ها را معرفی می‌کنند که عبارتند از: اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی (M. D. Myers, 2009). هر یک از این رویکردها به تعبیر کوهن با پارادایم^۳ مشخص شده‌اند. همچنین کوهن بر این باور است که در هر زمانی، یکی از پارادایم‌ها بر جامعه علمی حاکم است. منظور از پارادایم، دستاوردهای علمی مورد پذیرش همگان است که برای یک دوره زمانی، الگوها، مسائل و راه‌حل‌ها را برای جامعه‌ای از کارورزان فراهم می‌آورد (کوهن، ۱۳۸۳: ۷۶).

مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی

مبنای عام و مشترک علوم انسانی انسان‌محوری یا همان اومانیزم است. گرچه مکاتب و پارادایم‌های مختلف علوم انسانی، دارای مبانی متمایز، مشخص و گاه متناقضی نسبت به یکدیگرند، همه آنها در یک مبنا مشترک هستند و آن بحث اصالت انسان یا انسان‌محوری است. توجه به انسان در سرتاسر تاریخ تفکر غرب دیده می‌شود. فردریک ادوردز، پژوهشگر اومانیزم، در مقاله جامعی و در یک تقسیم‌بندی کلی، مهم‌ترین جریان‌های اومانیزم را که در فرهنگ غرب، از گذشته تا حال وجود داشته‌اند، به گونه‌های اومانیزم باستان (کلاسیک)، قرون وسطایی، رنسانس، مدرن، روشنگری و معاصر خلاصه کرده است (edwards, 2000). گرچه مدل انسانمداری در غرب، شدت و ضعف، گستره و دامنه آن در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است (رک: کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲، شماره ۶۹) به اعتقاد بیشتر صاحب‌نظران «اومانیزم»^۴

1. Orlikowski & Baroudi
2. Chua
3. Paradigme
4. Humanism

از واژه‌های ابداعی سده نوزدهم میلادی است (McGrath; 2012: 42) که به‌عنوان مبنای عام و مشترک تمام مکاتب غربی از دیرباز تاکنون چنین تعریف می‌شود: «یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می‌شمارد و عمل موافق با این حالت و شیوه فکر». این معنای از اومانیسیم، یکی از مبانی و زیرساخت‌های دنیای جدید به‌شمار می‌آید و در بسیاری از فلسفه‌ها و مکاتب پس از رنسانس تا به امروز وجود داشته است (Luik, 1998, v.8: 528) و دارای اصول و مؤلفه‌هایی چون خردگرایی، طبیعت‌گرایی، فردگرایی، سکولاریسم، نسبی‌گرایی، آزادی، تسامح و تساهل است (رک: مدنی، ۱۳۹۳: ۱۳۵ - ۱۲۳).

در مکتب اومانیسیم، انسان ملاک هر خیر و شر و مرجع هرگونه ارزشگذاری است. سخن هیچ کس حتی خدا برای چنین انسانی مهم نیست و انسان، اهمیت بیشتری از خدا می‌یابد (دیویس، تونی، ۱۳۷۸: ۳۸؛ آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۸۳ - ۱۴۰) بنابراین، انسان به‌جای خدا قرار می‌گیرد که این خود پایه و مبنای سکولاریسم در علم است؛ زیرا هدف و نتیجه اصلی اومانیسیم، زمینی کردن و بی‌اعتباری دین و جدایی آن از علم محسوب می‌شود. در این رهگذر، انسان با طبیعت یکی می‌شود و هرگونه نیروی معنوی، بی‌اعتبار می‌شود و انکار خواهد شد (رحیمی بروجردی، ۱۳۷۰: ۱۲۰ - ۱۱۹).

در توضیح اومانیسیم به همین مقدار بسنده می‌کنیم و به بررسی مبانی انسان‌شناختی پارادایم‌های رایج علوم انسانی در ضمن آرای برخی چهره‌های شاخص آن می‌پردازیم.

انسان در پارادایم اثباتی

اثبات‌گرایان معتقدند که انسان‌ها ذاتاً منفعت‌طلب، لذت‌جو و منطقی هستند. جرمی بنتام^۱ و پس از او جان استوارت میل^۲ معتقد بودند که انسان چیزی جز حیوان منفعت‌طلب نیست. او ذاتاً سودجوست و هیچ چیزی جلو سودجویی او را نمی‌گیرد، مگر سودجویی دیگران و قدرتی برتر از آنان (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۶۱ - ۱۰۵۸) تصویر اثبات‌گرایان از انسان، به‌مثابه مدلی مکانیکی^۳

1. Jeremy Bentham
2. John Stuart Mill
3. Mechanical model of man

است که در آن اراده و آگاهی انسان نقشی ندارد و انسان‌ها به‌مثابه شیء خارجی و طبیعت بررسی و مطالعه می‌شوند و انسان‌ها تحت جبری عمل می‌کند که مبتنی بر قانون‌های علی و برخاسته از محیط خارجی است (ایمان، ۱۳۹۱: ۸۷ - ۸۴).

این نوع پارادایم انسان را فقط از بعد مادی می‌بیند و ساحت او را به ساحتی مادی تقلیل می‌دهد. آگوست کنت از مکتب اثباتی، انسان را حیوانی اجتماعی تلقی می‌کند. در تعریفی که کنت از انسان دارد، اجتماعی بودن فصل‌میز انسان نیست، بلکه اجتماعی بودن مراتبی دارد و صرفاً بالاترین درجات آن مختص به انسان است (INGRAM, 1901: 27). دورکیم که از جامعه‌شناسان معروف فرانسوی و از طایفه اثبات‌گرایان است، در تعریف انسان می‌گوید: «انسان، انسان است، تنها بدین جهت که متمدن است» (Durkheim, 1973: 150). با این بیان می‌توان گفت که امیل دورکیم اعتقاد داشت که فصل‌میز انسان از حیوانات دیگر، متمدن بودن انسان است. همان‌گونه که گذشت کنت اجتماعی‌تر بودن را فصل‌میز انسان و حیوان قرار داد و گویی دورکیم با قید «متمدن» این «اجتماعی‌تر» بودن را معنا می‌کند. وی در توضیح تأثیر جامعه بر اراده‌های فردی می‌نویسد: امور اجتماعی محصول جامعه‌اند، نه محصول فکر و اراده فرد، و دارای سه خصلت هستند: بیرونی بودن، جبری بودن و عمومی بودن. از آن جهت بیرونی شمرده می‌شوند که از بیرون خود فرد، یعنی جامعه بر فرد تحمیل می‌شوند و بیش از آنکه فرد وجود داشته باشد، در جامعه وجود داشته و فرد تحت تأثیر جامعه آن را پذیرفته است (رک، دورکیم، ۱۳۶۰: ۳۳).

کنت نیز در باب جبرگرایی با دورکیم هم‌نظر است. به نظر او نیز قوایی که مبدأ اراده‌اند، قوای انفعالی هستند. امور غیرانفعالی مانند عقل، نمی‌توانند منشأ اراده باشند. کنت معتقد است اراده به هیچ حالت فعالی در انسان اشاره نمی‌کند، بلکه صرفاً آخرین حالت میل است (INGRAM, 1901: 32).

انسان در پارادایم تفسیری

پارادایم تفسیری، با رویکردی اومانستی، اهمیت زیادی به آزادی انسان، آگاهی و فهم وی

می‌دهد. هایدگر یکی از متفکران آگزیستانسیالیست و فیلسوفان تفسیری بود که آوازه او پیش‌تر به مسئله هرمنوتیک برمی‌گردد. وی تحقیقات گسترده‌ای در زمینه انسان‌شناسی انجام داد. هایدگر انسان را «دازاین» و مهم‌ترین خصایل دازاین را سه اصل ذیل می‌داند:

۱. «انسان شیء نیست؛ یعنی قابل تعریف و پیش‌بینی نیست. وجود او منشأ معانی است. لذا مانند سایر آگزیستانسیالیست‌ها اصالت وجودی است و از مخالفان فطرت و ذات‌مندی انسان است...» (دیرکس، ۱۳۸۰: ۶۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۴: ۱۶۴)؛ ۲. انسان جوهر ثابت نیست؛ بلکه مدام در حال تحول است؛ ۳. انسان آزاد است و چگونگی هستی و ماهیت خود را از میان امکانات موجود انتخاب می‌کند (هام بلاک، ۱۳۶۸: ۱۳۶)

بدین شکل هایدگر دازاین را موجود واقع‌بودگی، پرتاب‌شده و مختار و زمانمند توصیف می‌کند. شاید بتوان گفت چون دازاین «می‌گذارد موجوداتی که برایش قابل دسترسند به نحو فی‌نفسه آشکار شوند» به‌خوبی می‌تواند معنای وجود را بازگشاید. چرا که وجود نیز آشکارا نامستور است و دازاین گشوده به این نامستوری است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۱۰). بنابراین هایدگر به‌عنوان یک فیلسوف تفسیری، به اختیارمندی انسان و معناداری کنش‌های انسانی معتقد است.

ماکس وبر از اندیشمندان پارادایم تفسیری نیز به انسان به‌عنوان کنشگری می‌نگرد که دارای آگاهی و شناخت است، او در علوم انسانی تفسیری خود در پی فهم و تحلیل کنش‌های انسانی است. تفسیر او از انسان در دو بعد ۱. توانایی رفتار روانشناختی و ۲. توانایی انجام دادن رفتار فیزیکی است. مراد وبر از رفتار روان‌شناختی آن سنخ رفتاری است که از یک پشت‌صحنه «معنایی» برخوردار باشد و به لحاظ علی این رفتار روان‌شناختی یا همان کنش رفتار برتر، حاکم و غالب انسان است و تنها این سنخ رفتار می‌تواند به جهان معنا بیخشد (Weber, 1968: 7).

انسان از آن حیث که اراده و اختیار دارد، مبنای علوم انسانی و اجتماعی وبر است. گستره معرفت و فهم انسان، متمایز از قلمرو ایدئال‌ها و ارزش‌های اوست. ارزش‌ها از اراده خلاق و رشد و تعالی بعد کاریزماتیک انسان برمی‌آیند. در واقع معرفت آفاقی و عینی

انسان بر دو قسم است، معرفت بیرونی که حاصل مشاهده و تجربه محسوب می‌شود و معرفت درونی که حاصل فهم برآمده از تجربه زیسته و وجود یک رابطه همدلانه با تجربه‌های انسانی و در عین حال توجه اساسی و بر به نقش بنیادین و اساسی این ارزش‌ها در شناسایی و درک گستره فهم انسان از واقع شایان توجه است (وبر، ۱۳۶۸: ۹۷). به اعتقاد وبر همین امر بنیان تمایز روش‌شناختی میان علوم انسانی و علوم طبیعی است. در واقع تفاوت رویکرد تفسیری با رویکرد پوزیتیویستی، برآمده از همین تلقی و دیدگاه وبر به انسان و دستگاه معرفتی اوست.

انسان در پارادایم انتقادی

رویکرد انتقادی معتقد است که انسان‌ها توانایی بالایی از خلاقیت و سازگاری دارند. انسان‌ها در موقعیت‌های اجتماعی - اقتصادی محدودکننده قرار دارند و یکدیگر را بر اساس توجیه موقعیت‌های موجود، به خدمت می‌گیرند. در این شرایط، عقاید توأم با فریب و نیرنگ (که ثمره آن آگاهی کاذب است) شکل می‌گیرند. کارکرد اصلی آگاهی کاذب، نتوان‌سازی انسان‌ها در درک صحیح از واقعیت است.

رویکرد انتقادی، در توصیف طبیعت انسان، دیدگاه اثباتی را به علت اینکه اراده انسان را نادیده می‌گیرد و آن را مقهور وضعیت‌ها می‌داند، به انتقاد می‌گیرد. از نظر دیدگاه انتقادی، رویکرد اثباتی، به شیء شدن انسان می‌انجامد که نتیجه آن بیگانگی انسان از خویش و نیروی خلاقانه خود است. انسان در این دیدگاه، با داشتن توانایی‌های پنهان و قدرت خلاقیت برتر، برای ایجاد تغییرات و قدرت انطباق با شرایط، میان جبر و اختیار قرار دارد. کسب معرفت از قانون‌های واقعی جهان که جنبه تاریخی دارد، سبب توانمندی انسان در تغییر وضع موجود، برای رسیدن به وضع مطلوب می‌شود (رک: ایمان، ۱۳۹۱: ۹۰ - ۸۹).

با توجه به مبانی مارکس (از سردمداران پارادایم انتقادی) به‌ویژه در مرام کمونیستیش انسان موجودی بی‌اراده و مقهور جبر تاریخ، مسئولیت‌ناپذیر و صرفاً مادی است. او شعار «از هرکس به مقدار توانش و برای هر کس به مقدار نیازش» سر می‌دهد، می‌توان انسان را از دیدگاه او «حیوان کارگر» تعریف کرد. انسان در مکتب مارکس موجودی مادی است که

هیچ‌گونه تجلی روحانی و معنوی در وجود او یافت نمی‌شود. وی معتقد بود: در زندگی مادی، شیوه تولید، تضمین‌کننده پویه زندگی اجتماعی، سیاسی و حقوقی است، چنانکه توسعه و تکامل سیاسی، حقوقی، مذهبی، ادبی و ... بر توسعه و تکامل اقتصادی متکی است (قدیری اصلی، ۱۳۷۲: ۱۵۳ - ۱۵۲).

انسان طبیعتی کاملاً اجتماعی دارد، به این معنا که مناسبات اجتماعی، تمامی طبیعت واقعی ما را شکل می‌دهد، نه فردی ... (رک: لسلی، استیونسون، ۱۳۶۸: ۹۳). از نظر مارکس، جریان اقتصادی با همه انرژی‌هایی که تولید می‌کند و نیز انرژی‌های ذهن انقلابی، باید جامعه را به سوی قانون عقل و حذف اسارت انسان در برابر نیروهای غیرعقلانی هدایت کند و در نهایت سروری انسان در تاریخ ثابت شود. انسان اجتماعی سرور و حاکم مطلق تاریخ و عالم خواهد شد (کهون، ۱۳۸۵: ۹۱؛ رک: صانع‌پور، ۱۳۸۱: ۱۴۵).

مارکس عنصر «کار» را به‌عنوان ویژگی خاص انسان می‌داند؛ زیرا انسان در قالب کار ویژگی‌های انسانی و از جمله آزادی خود را محقق می‌کند ... (رک: مارکس، ۱۳۷۷: ۱۱۹). وی جبرانگاری ماورای طبیعی را رد می‌کند، ولی جبر فلسفی و به تعبیر دقیق‌تر تاریخی و اقتصادی را می‌پذیرد و در عین حال عنصر اختیار را در حد کمک و زمینه‌سازی نسبت به تحول تاریخی قبول دارد. مارکسیسم بر این باور است که بر تاریخ، قانون‌های خاصی چیره است که انسان را تحت تأثیر خود می‌نهد، به‌گونه‌ای که وی نه‌تنها در ساختن تاریخ هیچ اثری ندارد، بلکه خود نیز تابع جبر تاریخ است (پی‌تیر، ۱۳۵۲: ۳۷).

مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی

در این بخش به اختصار به اهم مبانی انسان‌شناختی اسلام می‌پردازیم، یعنی صرفاً آن دسته از مبانی را ذکر می‌کنیم که تأثیر مستقیم و مهم‌تری در مطالعات انسانی و تحلیل کنش‌های انسانی دارند و قبول یا رد آنها چهره علوم انسانی را کاملاً تغییر می‌دهند.

دوساحتی بودن انسان

برخلاف دیدگاه اندیشمندان غربی در خصوص ساحات وجود انسانی که مبتنی بر

خصیصه تجربی، مادی‌انگارانه، نگاه تک‌بعدی به انسان است (چنانکه در تعریف آگوست کنت یا مارکس از انسان گذشت) در قرآن به دو بعد وجود انسان یعنی بعد جسمانی وی (ص: ۷۱؛ حجر: ۲۹ - ۲۸؛ طلاق: ۷ - ۶؛ سجده: ۸ - ۷؛ مؤمنون: ۱۴۱) که از خاک است و نیز بعد روحانی او (آل عمران: ۵۹؛ حجر: ۲۹؛ مؤمنون: ۱۴؛ اسراء: ۸۵) که حاصل دمیده شدن روح خدایی در اوست، اشاره دارد. این نگاه به انسان مورد اتفاق متکلمان و محدثان (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۰ - ۴۷؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸: ۱۰۴) و نیز فیلسوفان اسلامی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۰). گرچه در ارتباط با پیدایش روح و نفس انسانی آن، حکما دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند: نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۳۵۷؛ همان، ج ۱: ۵۱۴ و ۳۸۸)؛ نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۰۹؛ همان، ج ۸: ۳۵۴) و نظریه معیت پیدایش نفس و بدن (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸). با وجود این علاوه بر ادعان به بعد روحانی، آیات قرآن اصالت و هویت حقیقی انسان را به بعد روحانی آن می‌دانند نه بعد جسمانی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۷۸)؛

جایگاه و منزلت انسان

برخلاف نگاه اومانیستی از منظر انسان‌شناسی دینی، «انسان» منزلت و جایگاه ویژه‌ای در منظومه عالم هستی دارد. جایگاه مثبت و کمال انسانی در نظام هستی عبارتند از: کرامت ذاتی (اسراء: ۷۰)، خلیفه‌اللهی (بقره: ۳۰)، حمل امانت الهی (حجرات: ۱۳)، مسجود فرشتگان بودن (بقره: ۳۴) و امثال آن. این جایگاه با توحید و خدامحوری معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، انسان‌محوری دینی و توحیدی در طول خدامحوری معنا می‌یابد. مقصود از خلافت از جانب خدا این است که او با وجود خود، وجود خدا، با صفات و کمالات خود، صفات و کمالات خدا و با فعل و کار خود، افعال خدا را ترسیم کند و آینه خدایی شود. انسان خدایی، مسجود ملایکه قرار گرفته و جهان برای وی تسخیر شده است (جاثیه: ۱۳؛ ابراهیم: ۳۳) چنین انسانی مصداق حقیقی حامل امانت الهی می‌شود. علامه در تفسیر خود بعد از ذکر احتمالات مختلف در معنای امانت الهی، در نهایت یک معنا را صحیح دانستند

و آن اینکه مراد از امانت، کمالی است که از نظر پابندی به اعتقادات، عمل صالح و طی کردن راه کمال حاصل شود تا انسان از قعر ماده به اوج اخلاص برسد تا جایی که خداوند او را برای خود خالص کند، متولی او شود و تدبیر امرش را بر عهده گیرد؛ یعنی آن احتمالی که می‌تواند مراد از امانت باشد، ولایت الهیه است؛ زیرا در این کمال هیچ موجودی نه آسمان، نه زمین و نه غیر آن دو، شریک انسان نیستند. از سوی دیگر، چنین کسی تنها خداوند متولی امور اوست و جز ولایت الهی، هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت ندارد، چون خدا او را برای خود خالص کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۸۹).

نتیجه اینکه انسان در نظام هستی دارای منزلت و جایگاه ممتازی است؛ البته این امتیاز و برتری تنها از نوع استعداد و قابلیت‌های وجودی محسوب می‌شود و تا زمانی که از آن بهره‌برداری نشود، فضیلتی را به انسان نخواهد بخشید. از این‌رو با تکیه بر این کرامت ذاتی نمی‌توان از برتری همه انسان‌ها دم زد و با این شعار به وادی اومانیزم و انسان‌محوری غلتید. کرامت حقیقی انسان که وجه ممیز انسان از دیگر موجودات را تشکیل می‌دهد، کرامتی اکتسابی است که از طریق ایمان، عمل صالح، تقوای الهی و به فعلیت رساندن قوای نهفته در وجود انسان محیا می‌شود؛

تبیین ماهیت انسان

تعریف‌های گوناگون غرب از انسان (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۱۸؛ بیگدلی، ۱۳۸۸: ۳۲۴ - ۲۸۹) نشان از سردرگمی آدمی در شناخت درست خویش و کمال خویشتن دارد. این سردرگمی به حدی است که برخی از اندیشمندان غربی به‌کلی منکر سرشت مشترک انسانی شده‌اند و بحث از «چیستی انسان» را بحث مهم و بی‌سرانجامی می‌دانند (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۳۵) چنانکه ارنست کاسیرر (۱۹۴۵ - ۱۸۷۶) فیلسوف آلمانی، ضمن تشریح بحران خودشناسی انسان در سده بیستم، نظریات گیج‌کننده و اغلب تناقض‌آمیزی درباره انسان ارائه می‌کند (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۷۵). این همه نشان می‌دهد که بدون استمداد از وحی و سخن خالق انسان، بحث انسان‌شناسی به نتیجه مشخصی نخواهد رسید. اهمیت

موضوع زمانی بیشتر مشخص می‌شود که توجه کنیم بیشتر تعریف‌های یادشده، صرفاً توصیف وضعیت موجود نیست، بلکه به‌نوعی توصیه و تأیید آن است؛ چرا که بسیاری از اندیشمندان، ضمن تعریف انسان، کمال مطلوب او را همان می‌دانند که در تعریف آورده‌اند. به‌ویژه تعریف‌های بنتام، کنت و مارکس. اما نزد اندیشمندان معاصر اسلامی نه‌تنها تعریف‌های غرب از انسان دارای نقص و اشکال است، حتی تعریف کلاسیک و منطقی از انسان به «حیوان ناطق» نیز که فصل‌میز انسان و حیوان را در قوه ناطقه انسانی می‌داند، تعریف درخور انسان نیست. از این‌رو استاد جوادی آملی تعریف انسان به «حیوان ناطق» را تعریف کامل و جامعی از انسان نمی‌داند؛ زیرا این تعریف جامع افراد و مانع اغیار نیست و تعریف صحیحی از انسان نخواهد بود. تعریف جامع از انسان، به تعبیر ایشان «حی متأله» است؛ یعنی زنده‌ای که به‌سوی خداوند در حرکت است یا موجود زنده الهی‌اندیش (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۵۰). مبنای حی متأله بودن انسان در اندیشه اسلامی، فقر وجودی و نیازمندی ذاتی انسان در مرحله حدوث و سپس بقاست؛ یعنی انسان، همان‌گونه که در مرتبه تکوین، غنی بالذات، خودبسند و خودسامان نیست، بلکه فقیر بالذات است؛ در مقام تشریح نیز به‌تنهایی نمی‌تواند سعادت و کمال خود را تأمین کند.

بنابراین از نگاه اسلامی و بر اساس ویژگی‌های انسان که پیشتر گذشت، انسان موجودی دوئیدی و مرکب از جسم و روح است که هر یک از دو بُعد او، نیازها و علایقی را اقتضا می‌کند. از سوی دیگر، قوس صعودی و نزولی او شعاع بسیار گسترده‌ای دارد (تین: ۶ - ۴) برخلاف موجودات دیگر که هر کدام، حد معینی دارند (صافات: ۱۶۴) آدمی در طرف تکامل، می‌تواند به جایی برسد که در بُعد دنیوی، همه موجودات را به تسخیر خود درآورد و در بُعد معنوی، از فرشتگان نیز فراتر رود (نجم: ۹ - ۸) و در طرف سقوط و تباهی نیز، در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار گیرد (اعراف: ۱۷۸) و پیوسته در حال حرکت است (انشقاق: ۶). با این حال، او از نظر فطری، کمالجو و خداپرست (روم: ۳۰) بوده و حد مطلوب او آن است که جانشین خدا در زمین باشد (بقره: ۳۰) و این، با تربیت و تزکیه او در پرتو آموزه‌های وحیانی شدنی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۲۴۱ - ۲۳۹) و در غیر این صورت، و با نپرداختن به

بعد معنوی، از جایگاه بلند خود فرومی‌افتد و در دام تمایلات و لذت‌های مادی گرفتار می‌شود (نجم: ۹؛ اعراف: ۱۷۶) بدین سان، با توجه به تعریف استاد جوادی آملی از انسان، می‌توان گفت که انسان به لحاظ توصیف «موجودی با سرشت الهی، دو بُعدی، در حال حرکت و تربیت‌پذیر» است و به لحاظ مطلوبیت «جانشین خدا در زمین». برخلاف دیدگاه‌های اومانستی که او را در مقام نظر، به جای خدا و در مقام عمل، اغلب حیوانی منفعت‌جو و درنده‌خو معرفی می‌کنند (رک: علی تبارفیروزجایی، ۱۳۹۶: ۲۹۴)؛

اختیارمندی و آزادی

شکی نیست که مسئول بودن هنگامی معنا می‌یابد که اختیار و اراده وجود داشته باشد، از این رو، از دیدگاه قرآن کریم، انسان، موجودی دارای اراده و اختیار است و هرگز مسیر زندگی وی تحت تأثیر «جبر تاریخ» و «جبر محیط» دستخوش تغییر نمی‌شود. عامل اساسی سازنده تاریخ، محیط و زندگی انسان، دگرگونی‌هایی است که در اندیشه، اخلاق و شیوه زندگی او، به اراده و خواست وی پدید می‌آید.

بنابراین در انسان‌شناسی اسلامی، انسان نه مقهور جبرهای زیستی، اجتماعی، فیزیکی و طبیعی و ... است و نه مانند اومانست‌ها در آزادی و اختیار خود رها و بدون هیچ قید و بندی. در بینش اسلامی مالکیت مطلق خداوند و جانشینی و امانتداری انسان از یک‌سو و هدفدار بودن جهان و انسان از سوی دیگر، مستلزم مسئول بودن انسان خواهد بود (تکاثر: ۸؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۰۷ - ۴۰۵). نتیجه مستقیم مسئول بودن انسان، نفی آزادی‌های بی حد و حصر است، چرا که هر مسئولیتی، احکام و مقرراتی را برای آدمی ایجاب و وی را در برابر آن متعهد می‌کند.

آدمی بر اساس آموزه‌های وحیانی اسلام، بر سرشت اختیار آفریده شده است؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (انسان: ۳) یعنی انسان خود، باید راه سعادت خویش را ببیماید و این فصل ممیز او از سایر حیوانات است و هر موجود زنده‌ای که می‌خواهد راه رشد و تکامل را طی کند، نیازمند آزادی است. پس آزادی یکی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی و از جمله معنویات انسان و فراتر از جنبه‌های

حیوانی اوست. اما اسلام بر خلاف اندیشه‌های انسان‌گرایانه، آزادی مطلق را نمی‌پذیرد و دایره آن را محدود می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۶ - ۲۶۶)؛

ذات‌مندی و فطرت‌مندی

اگر در مسئله طبیعت و سرشت مشترک انسان‌ها به پاسخ مثبتی نرسیم و به کلی منکر مشترکات فراحیوانی انسان‌ها شویم، علوم انسانی به علوم حیوانی و زیستی فروکش خواهد کرد؛ در این صورت، علوم انسانی به مفهوم واقعی آن وجود نخواهد داشت و واژه‌ای بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا در این تصویر، انسان‌ها یا حیوانی پیچیده‌ترند که با توسعه همان علوم حیوانی و زیستی می‌توان به شناخت قانون‌های حاکم بر آنها و رفتارها و روابطشان نائل آمد یا هر انسانی، دنیایی جداگانه و نوعی منحصر به فرد است که نمی‌توان با بررسی نمونه یا نمونه‌هایی از آن و کشف و ارائه این نوع قانون‌ها و تشکیل منظومه‌های معرفتی مختلف در حوزه‌های مختلف انسانی (پایه‌ریزی علوم انسانی) را فراهم می‌کند؛ با این تعریف‌ها با انکار وجود سرشت مشترک میان انسان‌ها، نظام‌های تربیتی، حقوقی و اخلاقی توجیه محکم و پذیرفتنی نخواهند داشت (رک: واعظی، ۱۳۷۷: ۷۲ - ۷۰).

بنابراین برخلاف دیدگاه غالب اندیشمندان غربی در نفی ذات‌مندی و فطرت انسانی، بحث از فطرت، مهم‌ترین کلیدواژه فهم انسان‌شناسی اسلامی است. علاوه بر ادله برون‌دینی چون: ۱. دلیل وجدانی (هرکس با درونگری خودآگاهانه می‌تواند به پاره‌ای از شناخت‌ها و گرایش‌های پیشابرهانی و پیش‌آموزشی و فراتجربی خود اعتراف کند)؛ ۲. وجود قانون‌های جهانشمول (قانون‌های همگانی دال بر وجود ذاتیات مشترک میان انسان‌هاست)؛ ۳. وجود قانون‌های عام در حوزه علوم انسانی و اجتماعی (صدور هرگونه قانون عام علمی ثابت مربوط به کنش‌های انسانی، به همذاتی انسان‌ها منوط است)؛ ۴. تمسک به دستاوردهای مطالعات تجربی؛ ۵. اقتضای دعوت و رسالت فرااقلمی و فراتاریخی نبوی (لازمه جهانی و جاودانی بودن تعالیم دینی هماهنگی و متلائم بودن آن با ذات ثابت و مشترک انسان‌هاست) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۶ - ۲۷۷؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۳۷۸ - ۳۷۵)؛ نص و ظاهر آیات فراوانی چون: آیات تذکره (غاشیه: ۲۲ - ۲۱؛ مدثر: ۵۴؛ الذاریات: ۵۵)؛ آیات نسیان (حشر: ۱۹؛ توبه: ۶۷)؛ آیات میثاق

(اعراف: ۱۷۳ - ۱۷۲)؛ آیات فطری‌انگاری دین (ابراهیم: ۱۰؛ روم: ۳۰)؛ آیات التجاء و اجترأء (نحل: ۵۳؛ انعام: ۴۱ - ۴۰) و روایات فراوانی بر «فطرت‌مندی بشر» و وجود یک سلسله فطریات و نیز «فطرت‌نمونی آموزه‌های دینی» دلالت می‌کند، مثل صدوق در کتاب التوحید، تحت عنوان باب فطره الله (عزوجل) الخلق علی التّوحید (صدوق، ۱۳۸۷: ۳۳۱ - ۳۲۸)؛ همچنین مجلسی در بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۸۲ - ۲۷۶) و نیز حویزی در تفسیر نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۰۹؛ ج ۴: ۱۸۶ - ۱۸۵).

همچنین برخلاف رویکرد برخی دیگر از اندیشمندان غربی که موافق سرشت مشترک انسانی هستند، اسلام انسان را نه یکسره و ذاتاً خوب می‌داند و نه ذاتاً بد. از نظر اسلام انسان ذاتاً قوه و استعداد خوب یا بد بودن را دارد که با انتخاب و اختیار خود می‌تواند هر یک از این قوه‌ها را به فعلیت برساند؛ از این‌روی قرآن انسان را هم بی‌نهایت مدح (اسراء: ۲۶) و هم بی‌نهایت مذمت (اعراف: ۱۷۹) کرده است.

در مقام مدح، او موجودی برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین خداوند در زمین، نیمی ملکوتی و نیمی مادی، دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا و مسئول خویش و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم خیر و شر است و وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به‌سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود؛ اما جز به درگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد؛ ظرفیت علمی و عملیش نامحدود است؛ از شرافت و کرامتی ذاتی برخوردار است؛ ... (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۵۲). اما در مقام مذمت انسان می‌گوید: او بسیار ستمگر و نادان است (احزاب: ۷۲). او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است (حج: ۲۶)؛ او آن‌گاه که خود را مستغنی می‌بیند، طغیان می‌کند (علق: ۷)؛ او عجول است (اسراء: ۱۱)؛ او تنگ‌چشم و ممسک است (اسراء: ۱۰۰)؛ او مجادله‌گرترین مخلوق (کهف: ۵۴) و حریص آفریده شده است (معارج: ۱۹)؛ اگر بدی به او رسد جزع‌کننده است و اگر نعمت به او رسد، بخل‌کننده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۵۳). بنابراین اسلام انسان را واجد همه کمالات بالقوه می‌داند که باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید بر اساس اختیار و انتخاب خود را بسازد.

نتیجه‌گیری

مبانی انسان‌شناختی غربی در مقایسه با مبانی انسان‌شناختی اسلامی با وجود اشتراک لفظی در بعضی مفاهیم چون آزادی انسان، کرامت و منزلت انسانی و ... تفاوت ماهوی و افتراقات بنیادین دارند. گرچه در آرای انسان‌شناختی اندیشمندان غربی، با مفاهیمی چون سرشت واحد یا اختیار و آزادی یا منزلت انسان و کمال‌طلبی و ... برخورد می‌کنیم، با نگاهی اجمالی به این عناصر و مفاهیم متوجه می‌شویم که این اشتراک، چیزی بیش از یک اشتراک لفظی نیست. به‌عنوان نمونه گرچه غرب مدعی منزلت و کرامت‌بخشی به انسان است و در بدو امر به‌نظر می‌رسد که با انسان‌شناسی دینی (که در آن انسان اشرف مخلوقات است) اشتراک دارد، با اندک تأملی مشخص می‌شود که بین این دو نگاه تفاوت بنیادین وجود دارد. انسان‌محوری در اندیشه اسلام در چارچوب خدامحوری و توحید معنا می‌یابد؛ در حالی که انسان‌محوری غرب، در نگاه ماتریالیستی و طبیعت‌گرایانه ریشه دارد که نوعاً با حذف یا نادیده گرفتن خداوند، سازگاری بیشتری دارد.

بنابراین مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی به دلیل استخراج از منبع وحیانی با ویژگی‌هایی چون جامعیت، اتقان و وثاقت، عهده‌دار ارائه شناخت متوازن و متعادل از انسان به‌عنوان موضوع محوری علوم انسانی است تا زیربنای صحیح و مطمئنی برای علوم انسانی اسلامی ترسیم کند. در مقابل مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی غربی، بر اومانیسیم و نگاه مادی‌انگارانه به انسان مبتنی است و این نگاه تک‌ساحتی به انسان و غفلت از بعد فرامادی انسان، بر روش، ساختار و غایت این علوم تأثیر گذاشته و چهره متفاوتی از علوم انسانی را به تصویر کشیده است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
۱. آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
 ۲. ابن منظور (۱۴۰۸ ق). *لسان العرب*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ۳. ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۴. احمد بن ابن فارس (۱۴۱۰ ق). *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: الدار الاسلامیه.
 ۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، بی‌جا: النشرات الاسلامیه.
 ۶. افلاطون (۱۳۶۷). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۴، تهران: خوارزمی.
 ۷. ایمان، محمد تقی (۱۳۹۲). *روش‌شناسی علوم اسلامی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۸. _____ (۱۳۹۱). *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۹. بیگدلی، عطاء الله (۱۳۸۸). *مروری بر دیدگاه‌های مهم انسان‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هر یک*، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، به کوشش علی اصغر خندان، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
 ۱۰. بستان، حسین (۱۳۹۰). *گامی به سوی علم دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۱. پی‌تیر، آندر (۱۳۵۲). *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه شجاع‌الدین ضیاییان، بی‌جا.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *تفسیر انسان به انسان*، چ هشتم، قم: اسراء.
 ۱۳. _____ (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)*، چ پنجم، قم: اسراء.

۱۴. حسنی، حمید رضا؛ علیپور، مهدی (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد»*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). *تفسیر نورالقلین*، چ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۱۶. خاتمی، محمود (۱۳۸۷). *جهان در اندیشه های دیگر*، چ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۷. دورکیم، امیل (۱۳۶۰). *فلسفه و جامعه شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه، تهران: مطالعه فرهنگی ها.
۱۸. دیرکس، هانس (۱۳۸۰). *انسان شناسی فلسفی*، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران: هومن.
۱۹. دیویس، تونی (۱۳۷۸). *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲۰. رجبی، محمود (۱۳۸۰). *انسان شناسی*، چ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. رحیمی بروجردی، علیرضا (۱۳۷۰). *سیر تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا*، تهران: علمی.
۲۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹). *بررسی انتقادی مبادی پژوهی اصولیون مطالعه موردی مفهوم شناسی و جایگاه شناسی مبادی علم*، کتاب نقد، تابستان و پاییز شماره ۵۶ - ۵۵.
۲۳. راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران: کتاب پرواز.
۲۴. ساجدی، ابوالفضل و مشکئی (۱۳۸۷). *مهدی، دین در نگاهی نوین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. سوزنچی، حسین (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگی اجتماعی.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰ ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*،

- الطبعة الرابعة، بيروت: التراث العربی.
۲۷. صانع‌پور، مریم (۱۳۸۱). *خدا و دین در رویکردی اومانستی*، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۲۸. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ ق). *الاعتقادات*، تحقیق عصام عبدالسید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۹. _____ (۱۳۸۷). *التوحید*، تهران: مکتبه الصدوق.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۱. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۷۶). *علم دینی (ماهیت و روش‌شناسی)*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. فرید، محمد صادق (۱۳۷۲). *مبانی انسان‌شناسی*، تهران: منصوری.
۳۳. فروند، ژولین (۱۳۷۵). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
۳۴. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۲). *قرآن و معرفت‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. قدیری اصلی، باقر (۱۳۷۲). *کلیات علم اقتصاد*، چ هفتم، تهران: سپهر.
۳۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: نشر زوار.
۳۷. کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۲). *سیر تکوین انسانمندی در فلسفه غرب*، معرفت، شهرپور، شماره ۶۹.
۳۸. کاظمینی، سید محمد حسین (۱۳۹۴). *درآمدی تحلیلی بر منطق تدوین مبانی علوم انسانی اسلامی*، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، بهار، شماره ۶۲.
۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). *اصول الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه
۴۰. کوهن، توماس (۱۳۹۳). *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه عباس طاهری، تهران: قصه.
۴۱. کهن، لارنس (۱۳۸۵). *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ویراستار عبدالکریم رشیدیان، چ

- ۵، تهران: نشر نی.
۴۲. گلچین، مسعود (۱۳۸۳). مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی، امکان و عدم امکان و دلالت‌های آن در دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۳. لسلی، استیونس (۱۳۶۸). *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن پور، چ اول، تهران: رشد.
۴۴. لوفان بومر، فرانکلین (۱۳۸۰). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، چ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴۵. مارکس، کارل (۱۳۷۷). *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، چ اول، تهران: آگاه.
۴۶. مدنی، اصغر (۱۳۹۳). *بررسی مقایسه‌ای اومانیزم در اسلام و غرب*، تهران: رامان سخن.
۴۷. مجموعه مقالات و مصاحبه‌های برگزیده (۱۳۷۸). *رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی*، کتاب اول، چ اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). *تبیین مفهوم مدیریت اسلامی*، معرفت، شماره ۱۷.
۴۹. _____ (۱۳۹۱). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چ دوم، تهران: انتشارات مدرسه.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *جهان‌بینی اسلامی*، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: صدرا.
۵۱. _____ (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، تهران: صدرا.
۵۲. مجموعه مقالات (۱۳۹۱). *مبانی فلسفی علوم انسانی*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۵۳. مجلسی، محمد باقر (بی‌تا). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳). *تفسیر نمونه*، چ یازدهم، تهران: دارالکتب

الاسلامیه.

۵۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ اول، تهران: نشر نی.

۵۶. هام، بلاک، ه. ج (۱۳۶۸). *شش متفکر انگریستان سیالیست*، ترجمه محمد حسین حکیمی، تهران: مرکز.

۵۷. واعظی، احمد (۱۳۷۷). *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران: سمت.

۵۸. وبر، ماکس (۱۳۶۸). *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

59. Durkheim, emil (1973). *Emile Durkheim on Morality and society*, edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, The university of Chicago press.

60. edword; Fredrick (2000). *what is humanism*; in: the American humanist association.co, 2000.

61. INGRAM, JOHN K (1901). *HUMAN NATURE AND MORALS*. London: ADAM & CHARLES BLACK.

62. Luik, John C (1998). *Humanism*, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.) Volume 4, Routledge, London and New York.

63. M. D. Myers (2009). *Qualitative Research in Information Systems*, Association for Information Systems, Retrived Jan 19.

64. McGrath; Alister (2012). *Reformation Thought, an introduction*, wileyblackwell, edition.

65. Weber, max economy and society, edited by guenther roth and chaus wittich, new York: bedminister. 19