



علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی

سید احمد هاشمیان



اختصاصی پیام نور

اخبار دانشگاه

نمونه سوال و فایل های آموزشی
معرفی منابع دروس و فهرست حذفیات
آپلود مقاله های دانشجویی آماده



@bozorgmehr_ketab

❖ فصل اوّل ❖

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی

هدفهای آموزشی

روان‌شناسی، علمی کهن و ریشه‌دار است که در گذشته جزئی از اجزای فلسفه به‌شمار می‌آمد؛ که به‌مرور همچون علوم دیگر از فلسفه جدا شد و خود، به‌مثابه علمی مستقل، موجودیت یافت. ارتباط روان‌شناسی با فلسفه و موضوع روان‌شناسی جدید از مباحث عمده این فصل است.

هدف کلی

آشنایی با تاریخچه روان‌شناسی و چگونگی جدایی آن از فلسفه

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- تاریخچه روان‌شناسی علمی (کلاسیک) و چگونگی جدایی آن از فلسفه را شرح دهید.
- نارساییها و کاستیهای روان‌شناسی علمی را بیان کنید.
- مزیت روان‌شناسی اسلامی (علم النفس) بر روان‌شناسی علمی را توجیه کنید.
- مفهوم نفس را از دیدگاه قرآن کریم بیان کنید.
- معانی نفس و واژه‌های مترادف با آن (قلب، روح و عقل) را با استناد به آیات قرآنی

شرح دهید.

- مفهوم خودشناسی را از دیدگاه قرآن و روانشناسی جدید بنویسید.

مقدمه

دانش روانشناسی دارای تاریخچه طولانی و باستانی است، که آغاز آن را باید از زمان خودشناسی بشر و آشنایی او با کیفیات و حالات رفتاری خود از یک سو و شناخت محیط پیرامونی خویش و تأثیر متقابل این دو در یکدیگر در نظر گرفت.

این تاریخچه جنبه کاملاً فلسفی دارد؛ زیرا روانشناسی علمی (کلاسیک) چنانچه بعداً خواهیم گفت، دانشی نوین و جوان و در زمره علوم تجربی است که به مطالعه علمی رفتار می‌پردازد و از این جهت به‌رغم گذشته دیرپای خود، عمر بسیار کوتاهی دارد.

همان‌گونه که مطالعه و بررسی هر یک از رشته‌های دانش بشری را از لحاظ تحولات و دگرگونیهای تاریخی آن، باید از دوران باستان شروع کرد تاریخچه روانشناسی را هم از عصر ارسطو، بزرگترین مغز متفکر یونان باستان و سرآمد فیلسوفان عهد قدیم که حکمت و فلسفه را به‌گونه‌ای مدون به بشریت عرضه داشت باید در نظر گرفت. ارسطو کوشیده است تا معتقدات زمان خود درباره «روان» را در کتابی زیر عنوان انیمای گردآوری کند. بنابراین، آنچه فلاسفه و دانشمندان دیگر بعدها در این زمینه گفته و نوشته‌اند، در واقع دنباله اندیشه‌های ارسطو است که تحت تأثیر پیشرفتهای علمی دورانهای مختلف رنگ تازه‌ای به خود گرفته است.

اساساً اعتقاد بر اینکه آدمی از دو عنصر «روان» و «تن» به‌وجود آمده است از قدیمترین ایام تا عصر حاضر وجود داشته است. عنصری که پس از مرگ از بدن خارج می‌شود تا ابد جاویدان خواهد ماند «روان» و عنصری که پس از مرگ از هم متلاشی می‌شود و از بین می‌رود «تن». از نظر فلاسفه و علمای علم النفس بین این دو عنصر مناسبات و روابطی وجود دارد که در مباحث بعدی به تفصیل بدانها خواهیم پرداخت.

بدیهی است از نظر منطق علمی که روانشناسی جدید نیز از آن پیروی می‌کند، همواره چیزی می‌تواند قطعیت وجودی داشته باشد که آدمی بتواند آن را به کمک یکی از آلات حسی خود درک کند. بدین ترتیب در قالب روانشناسی علمی باید بتوان روان را هم به‌نحوی مورد مطالعه قرار داد و ماهیت آن را شناسایی کرد؛ ولی چنانچه می‌دانیم

حل این مسئله از دید علمی، میسر نیست؛ زیرا روان را به هیچ یک از آلات حس نمی توان شناخت و به ماهیت آن پی برد.

با توجه به آن چه گفته شد، می توان چنین نتیجه گرفت که هیچ یک از بخشهای گوناگون علوم روانی جنبه شناخت ماهیت روان را ندارد و پیشرفت و توسعه این علوم تنها می تواند یک سلسله رفتارهای انسان را بررسی، مطالعه و توجیه و تفسیر کند.

چنانکه می دانیم روان شناسی علمی یا روان شناسی تجربی به عنوان آخرین نوزادی که از بطن مادر یعنی فلسفه زاده شد و در قالب دانشی نوین و مستقل موجودیت یافت، عمری صد و چند ساله دارد. اما با تأمل و ژرف نگری در می یابیم که سابقه وجودی این دانش، بس دراز و طولانی است و به دوران یونان باستان برمی گردد.

در آن عصر، فلسفه، حکم مادر علوم را داشته و مجموعه ای از دانشهای بشری را در بطن خویش حمل می کرده که به مرور در طول تاریخ هر یک از این فرزندان دوران جنینی خود را طی کرده و قدم به عرصه وجود گذاشته است. علمی همچون: ریاضی، جغرافیا، موسیقی، نجوم، ستاره شناسی، پزشکی و مانند اینها در این راستا به صورت رشته های مستقل علمی موجودیت یافته و مسیر تکاملی خویش را پیموده اند.

علم النفس را در فارسی معادل با روان شناسی معنی کرده اند، که چندان دقیق و صحیح به نظر نمی رسد.

در عصری که گفته شد، فلسفه، مادر علوم به شمار می رفت، معمولاً در هر یک از کتابهای فلسفی یک باب یا یک بخش اختصاص داده می شد به موضوع «نفس» یا علم النفس که ضمن مباحث گوناگون درباره نفس، تعریف نفس و بیان ماهیت آن به عنوان محورهای اساسی بحث به تفصیل مورد تفحص قرار می گرفت و هر فیلسوف با توجه به دیدگاه فلسفی خویش دلایلی بر اثبات وجود نفس عرضه می کرد.

روان شناسی جدید به همین دلیل اسمی است بی مسمی؛ زیرا همان گونه که در تعریف آن آمده است، عبارت است از علم شناخت و مطالعه رفتار موجود زنده، یعنی آثاری که از موجود زنده سر می زند. بدین ترتیب همان طور که بعضیها گفته اند بهتر آن است که به جای استعمال واژه «روان شناسی» اصطلاح «رفتار شناسی» را به کار می بردند، در صورتی که رسالت شناخت نفس یا روان به شرحی که اشاره شد بر دوش علم النفس قرار گرفته است.

اصطلاح «روان‌شناسی نزد دانشمندان اسلامی» اگرچه ظاهراً برای ذهن انسان بیگانه و نامأنوس به نظر می‌آید؛ زیرا علم و دانش نمی‌تواند تحت تأثیر دین و مذهب خاصی قرار گیرد، همان‌گونه که عنوان کردن طبّ اسلامی یا شیمی مسیحی غیرقابل توجیه به نظر می‌رسد.

بدون شک اگر تعبیر گوناگون قومی و عقیدتی در روان‌شناسی قابل پذیرش باشند، دیگر روان‌شناسی نمی‌تواند در چهره یک علم اساسی و مستقل، در عرصه علوم متعارف عرض وجود نماید. برای برطرف کردن این ابهام ابتدا باید نگاهی به رویدادی تاریخی افکند که در قرن شانزدهم با عنوان رنسانس یا تجدید حیات علمی و فرهنگی در اروپا به وقوع پیوست و زمینه رشد و توسعه و استقلال شاخه‌های مختلف علوم فراهم شد و رشته‌های دانش بشری یکی پس از دیگری از فلسفه جدا شدند و روان‌شناسی نیز چنانچه در پیش گفته شد در اواخر قرن نوزدهم آخرین رشته‌ای بود که با اعلام موجودیت خویش مسیر رشد و تکامل خود را در پیش گرفت.

لازم به یادآوری است که با وجود پیشرفت چشمگیری که در طی یک قرن اخیر نصیب دانش روان‌شناسی شده و به‌رغم گسترش خیره‌کننده‌ای که در این علم پدید آمده و رشته‌های بسیاری از آن منشعب شده است این دانش هنوز راه دور و درازی را در مسیر تکاملی خود باید بپیماید؛ زیرا از یک سو روان انسان بسی مرموز و پیچیده است و از سوی دیگر، قیاس و تجربه، به‌مثابه دو رکن اصلی این علم، در واقع، ابزارها و ملاکهای محدودی بیش نیستند، لذا بسیاری از پدیده‌های روانی را نمی‌توان تابع آنها دانست.

به سخن دیگر، از وقتی که روان‌شناسی جدید در پی مطالعه فرآیندهای روانی، از اعتقاد به وجود نفس فاصله گرفت و از طرف دیگر روان‌شناسان به تبعیت از شیوه بررسی دانشمندان علوم طبیعی، از اعتقاد به وجود جوهر و حقیقت اشیاء روی گردان و منکر وجود حقایقی شدند که در ورای پدیده‌های طبیعی وجود دارند، در حقیقت اولین گام انحرافی در مسیر تکاملی این علم برداشته شد.

چنین طرز بینش و تلقی از مفهوم نفس و روان سبب شد تا روان‌شناسان جدید پدیده‌های مورد بررسی خود را تنها از جنبه بیرونی آنها بنگرند و در نهایت با برداشتی به قول ایشان علمی به تفسیر و توجیه این پدیده‌ها بپردازند.

این روند انحرافی متأسفانه تا آنجا ادامه یافت که بعضی از مکاتب روان‌شناسی

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۵

جدید بحث، شعور و احساس درونی را از عرصه مطالعات و تحقیقات خویش خارج کردند؛ زیرا این مسئله را با اسلوبها و ملاکهای علمی که از پیش پذیرفته بودند، ناسازگار و ناهمگون می‌دیدند؛ ولی حذف این موضوع از پهنه بررسیها و پژوهشهای روان‌شناسی دلیل آن نیست که شعور و احساس درونی وجود ندارد و باز این امر نمی‌تواند دلیلی بر نبودن آزادی و اختیار در انسان باشد، چون با قبول چنین قضیه‌ای، مقام و منزلت وی از حدّ یک پاره‌سنگ یا برگ کاغذی که باد آن را به هر سمت با خود می‌برد، فراتر نمی‌رود.

بدیهی است، چنین انسانی که موجودی است فاقد هرگونه سازندگی و توانایی و هیچ‌گونه سلطه و اقتداری و اراده و ابتکاری ندارد، هرگز نخواهد توانست به افقها و مدارج عالیت از حیوان و جماد دست پیدا کند و به کمال حقیقی برسد.

به‌همین سبب بعضی از مکاتب، دیگر روان‌شناسی، مانند: مکتب فارابی، ابن‌سینا، غزالی، صدرالمآلهین و دیگر مکاتب، عرصه را اولاً برای مطالعات حالات و احساسات درونی باز گذاشتند و فرصتی را برای این‌گونه بررسیها در روان‌شناسی فراهم آوردند که گرچه روش بررسی آنها با شیوه معمول در علوم طبیعی متفاوت است ولی موضوعات و مسائل مطروحه آنان، عموماً با موضوعات و مسائل عنوان شده در روان‌شناسی جدید هماهنگ و منطبق است و اختلاف اساسی با آن ندارد؛ و ثانیاً رهبران این مکاتب، میدان را برای مطالعه پدیده‌هایی که از حوزه علم اصطلاحی یا بهتر گفته شود حوزه روان‌شناسی علمی و تجربی بیرون است باز گذاشته‌اند و با طرح این مباحث در کتابهای فلسفی خود، چنانچه در پیش بدان اشاره کردیم مبحث نفسانیات را در قالب دانشی به‌همین نام یعنی «علم النفس» درباره‌اش به گفتگو پرداخته‌اند.

۱-۱ مفهوم نفس در قرآن کریم

از آیات متعددی که در قرآن آمده است به روشنی می‌توان دریافت که روح یا نفس که ملاک شخصیت واقعی انسان و جاودانگی اوست، از نظر مقام و مرتبه در افقی مافوق افق مادیات قرار گرفته است. روح یا نفس هر چند محصول تکامل جوهری طبیعت است، اما طبیعت در اثر تکامل جوهری که تبدیل به روح یا نفس می‌شود، افق وجودی و مرتبه واقعی‌اش عوض می‌شود و در سطح بالاتری قرار می‌گیرد؛ بدین معنی که از

جنس عالمی دیگر می شود که ماورای عالم طبیعت است، با مرگ، روح یا نفس به نشئه یا عالم دیگری که از سنخ نشئه روح است منتقل می شود و به تعبیر دیگر آن حقیقت مافوق مادی بازستانده و تحویل گرفته می شود.

گفتنی است که اگرچه کلمه «نفس» در قرآن کریم و احادیث بسیار به کار رفته است ولی درباره آن تعریف مشخصی به چشم نمی خورد و این بدان معنی است که واژه نفس در قرآن و احادیث، بر طبق مفهوم خاصی از میان مفاهیم مصطلح و متداول میان فلاسفه اسلام، علمای علم کلام و صوفیه، به کار نرفته است. به عبارت دیگر، فضای باز و گسترده ای برای تعریف نفس در برابر همه دست اندرکاران شناخت حقیقت آن وجود دارد.

۱-۱-۱ کاربرد و مفهوم واژه های چهارگانه در قرآن کریم

در قرآن کریم به ترتیب چهار واژه مترادف: ۱. نفس ۲. قلب ۳. روح ۴. عقل ذکر شده اند که همه این واژه های متنوع مربوط به نفس می شوند.

هر یک از واژه های فوق به ترتیب نمایانگر بعد مشخصی از ابعاد وجودی انسان است. با چنین نگرشی باید گفت که سخن قرآن درباره نفس سخنی است زیربنایی که مقام نخستین را احراز می کند؛ زیرا کلمه نفس در قرآن بیشتر از سایر واژه ها به کار رفته است و غالباً این کلمه بر انسان به عنوان یک موجود زنده دلالت دارد و به همین اعتبار در رأس بقیه واژه ها قرار دارد.

واژه قلب از این دیدگاه مقام دوم را احراز می کند و به مفهوم عنصری پذیرا و عاطفی به کار رفته است. واژه روح در قرآن، غالباً بر حقیقت مجردی دلالت دارد که اصل و ریشه الهی داشته و به گونه خاصی با انسان پیوند یافته است.

واژه عقل، عیناً در قرآن کریم به کار نرفته، ولی مشتقات آن مانند «نَعْلَم» و «یَعْقِلُونَ» در بعضی آیات ذکر شده است که مفهوم آن عبارت از فهم و تفکر است.

الف) نفس

این واژه در قرآن کریم با قالبهای مختلف به کار رفته و غالباً مفهوم آن عبارت از موجود زنده است؛ موجودی که دارای اصلی ثابت و همواره در حال تکاثر و تولید نسل و

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۷

واجد نیروی کسب و اشتها و غصب است و سرانجام باید نگران پاداش و یا کیفر اعمال خوب و بد خود باشد.

کلمه نفس در قرآن، مفاهیم دیگری نیز دارد که در زیر به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. نفس به معنای درون انسان، إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (رعد، ۱۱).

محققاً خداوند آنچه را در گروهی وجود دارد، دگرگون نمی‌کند، مگر آنکه آنها درون خود را دگرگون سازند.

۲. نفس به معنای اصل و بن انسان (اعراف، ۱۸۹) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ.

اوست که شما را از یک اصل و ریشه آفریده است.

۳. نفس به معنای انسان و شخص. لَا تَكْلَفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا. (بقره، ۲۳۳)

هیچ کسی جز به اندازه توانایش تکلیف نمی‌شود.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که کلمه نفس واژه عام و فراگیری است که بر تمام ابعاد وجودی انسان دلالت دارد و مفهوم آن محدود به ذات مدرک و متفکر نیست.

ب) قلب

واژه قلب نیز به صورتهای مختلف در قرآن کریم به کار رفته است؛ ولی از نظر کثرت استعمال مرتبه آن بعد از نفس قرار دارد.

به طور کلی می‌توان گفت که غالباً مفهوم و معنای قلب در قرآن به جای مفهوم وجدان و عقل آدمی به کار رفته و به همین سبب قلب، به عنوان محور و اساس فطرت سلیم و کانون عواطف گوناگون اعم از عواطف خوشایند و ناخوشایند معرفی شده است.

۱. قلب به مفهوم کانون فطرت سلیم. يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ

بِقَلْبٍ سَلِيمٍ. (شعراء، ۸۸ و ۸۹).

روزی که مال و فرزندان سودی نمی‌رساند، مگر آنکه خدای را با دلی سالم و روانی

پاک ملاقات کند.

نفسی
قلب

۲. قلب به معنای کانون تفکر و استدلال و ایمان. وَ مَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ (تغابن، ۱۱) و آنکه به خداوند ایمان دارد، پروردگار دل او را رهبری می کند.
۳. قلب به مفهوم کانون آلودگیها. وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ. (بقره، ۲۸۳). شهادت را کتمان نکنید و اگر کسی آن را کتمان کند قلبش گناهکار است.
۴. قلب به عنوان کانون عواطف گوناگون. وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافِقَةً وَ رَحْمَةً. (حدید، ۲۷). در دلهای کسانی که او را پیروی کردند مهر و رحمت قرار دادیم.
۵. لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ. (آل عمران، ۱۵۶). تا خداوند آن را حسرتی در دلهایشان قرار دهد.

ج) روح

- با وجود آنکه کلمه روح در قرآن کریم، در موارد اندکی به چشم می خورد، ولیکن از نظر مفهوم از تنوع بیشتری برخوردار است.
۱. واژه روح به معنای عامل افاضه حیات از جانب خداوند. ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ. (سجده، ۹)
- سپس او را برداخت و از روح خود در آن دمید.
- نکته قابل توجه آن است که در قرآن کریم کلمه روح در هر کجا به مفهوم فوق به کار برده شده به صورت مضاف بر خداوند اضافه شده است، مانند، روحی، روحنا، روحه.
۲. واژه روح به مفهوم وحی. يُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. (غافر، ۱۵).
- به فرمان خود روح (وحی) را بر هر کسی از بندگان که بخواهد القاء می کند.
۳. واژه روح به معنای فرشته حامل وحی. قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ. (نحل، ۱۰۲)

بگو ای پیامبر که روح القدس آن را (قرآن را) به امر پروردگارت فرود آورد.

نکته مهم دیگر این که کلمه روح با تمام مفاهیمی که قرآن کریم بدانها اشاره کرده است به مفهوم بدن تنها و یا به معنای بدن توأم با روح که مجموعاً عبارت از انسان است و

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۹

یا به مفهوم جنبشهای درونی به کار نرفته است؛ در صورتی که واژه نفس در قرآن چنان مفاهیمی را در بردارد، و این امر نمایانگر آن است که روح و نفس در منطق قرآن دارای دو مفهوم متفاوت با یکدیگر هستند. نفس طی ز است . جامع تر است .

(د) عقل

چنانچه قبلاً اشاره شد، واژه عقل با این قالب و ساختار به هیچ وجه در قرآن به چشم نمی خورد. لکن مشتقاتی از ریشه عقل در قرآن کریم به کار رفته که در همه موارد نمایانگر وجود عنصر و کانون تفکر و اندیشه در انسان است:

۱. وَ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا (بقره ۷۵).

و سخن خداوند را می شنوند و پس از آن که آن را درک کردند تحریف می کنند.

۲. وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. (ملک، ۱۰)

و گفتند اگر ما می شنیدیم (گوش شنوا داشتیم) و یا فکر می کردیم در میان اهل آتش نبودیم.

دعای - قلب - روح - عقل

۱-۲ خودشناسی در قرآن کریم

اینک که به مفهوم نفس و مترادفات آن در قرآن کریم تا حدودی پی بردیم بجاست که به مسئله خودشناسی از دیدگاه قرآن نیز اشاره مختصری بکنیم. و با تکیه بر سخن گرانمایه پیامبر اکرم (ص) که در این رابطه می فرماید: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ «هر کس خود را بشناسد، خدای خود را هم خواهد شناخت» اهمیت خودشناسی انسان را، به مثابه عامل اساسی رسیدن وی به کمال حقیقی و سعادت ابدی باز شناسانیم.

در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که فطرت وجودی انسان و حالات گوناگون روان او را متذکر شده و علل و عوامل انحراف و بیماری دل و همچنین راههای تهذیب و تربیت و درمان روان آدمی را نشان داده است. بدیهی است از کتابی که برای هدایت و راهنمایی و تربیت و آموزش انسان نازل شده است، انتظار پرداختن به چنین مسائلی می رود.

آیاتی که در این خصوص (روان انسان) در قرآن کریم وجود دارند به منزله

نشانه‌هایی‌اند که انسان برای شناختن «خود» و خصلت‌های گوناگونش می‌تواند از آنها راهنمایی بجوید و برای دستیابی به روشی درست و به‌منظور تهذیب و تربیت نفس خویش توسط آیات مزبور ارشاد شود.

از این رهگذر، انسان می‌تواند به کمک حقایقی که قرآن درباره سرشت و صفات و حالات روانی و مراتب نفسانی وی بیان کرده است به ساختن «شخصیت» خویش به شکلی درست راهنمایی شود و همچنین انگیزه‌های اصلی محرک رفتار آدمی و عواملی را که در هماهنگ کردن شخصیت و ایجاد بهداشت روانی او تأثیر به‌سزایی دارند، شناسایی کند. بی‌شک این امر می‌تواند مسیر راهی را به‌سوی علم روان‌شناسی هموار کند که نتایج و حقایق به‌دست آمده درباره شناخت علمی انسان با شناخت حقیقی بر گرفته شده از قرآن هماهنگی و تطبیق داشته باشد، همان قرآنی که سخن آفریدگار انسان است و به اسرار طبیعت و آفرینش مخلوق خود دانایتر است.

۳-۱-۱ روان‌شناسی و رابطه آن با خودشناسی

چنانکه پیش از این گفته شد، روان‌شناسان جدید به‌دلیل این که در تحقیقاتشان، روش علوم تجربی را به‌کار می‌گیرند خود را در چارچوب بررسی آن بخش از پدیده‌های روانی که امکان مشاهده و بررسی موردی آنها وجود دارد محصور می‌کنند و از تحقیق و کندوکاو درباره بسیاری از پدیده‌های مهم روانی که در محدوده مشاهده و آزمون تجربی نمی‌گنجند دوری می‌کنند. به‌همین سبب آنان کار بررسی درباره خود «نفس» را از حوزه تحقیقاتی خویش کنار گذاشتند؛ زیرا روان چیزی نیست که بتوان آن را دید یا به آزمایش گذاشت؛ و باز به‌همین دلیل بود که آنها بررسی‌های علمی‌شان را فقط به «رفتار» انسان که قابل مشاهده و ارزیابی است محدود کردند.

از جمله پیامدهای گرایش استفاده از روش علوم تجربی در پژوهش‌های روان‌شناسی این بود که در این تحقیقات، گرایش‌های ماتریالیستی (ماده‌گرایی) که همه پدیده‌های روانی را ناشی از فعالیت‌های فیزیولوژیک می‌دانند، حاکم شود.

ماتریالیست‌ها، اصولاً به انسان به چشم یک حیوان می‌نگرند و در این روند تا بدانجا پیش می‌روند که حتی تحقیقاتشان را در مورد رفتار حیوان، دروازه طبیعی ورود به حوزه مطالعه و بررسی رفتار انسان می‌دانند.

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۱۱

آنان از این واقعیت که میان ذات و حقیقت انسان (بعد معنوی) و ذات حیوان تفاوت اساسی وجود دارد، غافل مانده‌اند و این مسئله مهم را در تحقیقاتشان، تقریباً به‌طور کامل به‌دست فراموشی سپرده‌اند.

این مسئله چنان باعث افزایش پژوهشهای چشمگیر در روان‌شناسی شد که این علم، انواع رفتارهای سطحی و غیر مهم انسان را در بر گرفت. اما از سوی دیگر، از بررسی بسیاری از پدیده‌های رفتاری مهم انسان که شامل جنبه‌های دینی، معنوی و ارزشهای والای انسانی و مآلاً خودشناسی آدمی می‌شود غفلت ورزید.

روان‌شناسی جدید از تحقیق درباره مسئله «محبت» در برترین شکل انسانی‌اش و به دور از جنبه‌های جنسی که اتفاقاً تحقیقات روان‌شناسان جدید، اغلب همین جنبه محبت را در بر می‌گیرد، باز ماند و نتوانست تأثیر اعتقاد به خدا و ایمان به او را در رفتار انسان و یا مشکل درگیری و کشمکش میان انگیزه‌های مادی و معنوی او را بررسی و شناسایی کند.

گفتنی است که بعضی از روان‌شناسان معاصر به این مطلب توجه و اعتراف کرده‌اند که دست روان‌شناسی جدید از بررسی و تحقیق در جنبه‌های معنوی انسان کوتاه است.

از جمله این افراد روانکاو معروف اریک فروم در این باره چنین می‌گوید: «روان‌شناسی جدید به‌جای این که روشهای تازه‌ای برای بررسی مشکلات مهم انسان ایجاد کند غالباً به مسائل ناچیزی که حل آنها با روش علمی موهوم هماهنگی دارد توجه می‌کند، بدین‌ترتیب توجه و اهتمام روان‌شناسی تاکنون به سازوکارها و عوامل سازنده واکنشها و غرایز انسان بوده و به پدیده‌های اصلی روانی، مانند: محبت، عقل، شعور و آگاهی و ارزشهایی که انسان را کاملاً از موجودات دیگر متمایز می‌سازند، توجهی نکرده است.»

در سالهای اخیر تعدادی از روان‌شناسان به اهمیت بررسی جنبه‌های درونی و معنوی انسان توجه کرده و تلاشهایی را برای بررسی برخی از پدیده‌های روانی مانند تله‌پاتی و توهم آغاز کرده‌اند؛ اما این کوششها همچنان در آغاز راه است و هنوز به‌نتایج دقیقی که بتوان آن را با اطمینان به مجموعه اطلاعات دقیق بشر درباره روان انسان افزود نرسیده است.

بی تردید همه این مسائل گویای آن است که ما نیاز به همت و تلاش بیشتری در زمینه بررسی میراث اسلامی خویش داریم و این کار را باید با تکیه بر قرآن به مثابه مطمئن ترین منبع آگاهی بشر و سپس با استفاده از احادیث شریف نبوی و در مرحله بعد با مطالعه و تفحص در سیر تکاملی اندیشه ها و تحقیقات روانی فلاسفه و اندیشمندان اسلامی دنبال کنیم و از این طریق به شناخت صحیح مفاهیم و کیفیات و مراتب نفس با استفاده از آثار و نوشته های این بزرگان دست یابیم و به خودشناسی یا انسان شناسی حقیقی نایل شویم. و این جمله بازگشتی است در روان شناسی به اصل خویش یعنی همان «علم النفس».

۱-۲ نفس در نهج البلاغه

با بررسی و تعمق در آیات قرآن کریم می توان دریافت که هدف محوری آفرینش بروز کمال انسان و ظهور انسان کامل است.

از این دیدگاه، جهان مادی «خانه گذار» و به تعبیر امام علی (ع) ممر و معبر است و جهان باقی «خانه قرار» و به تعبیر دیگر «مقر و مستقر» است و دین (شریعت) دستورالعمل عبور از این مبدأ بدان مقصد است. از این رو پیام های الهی در قالب آیینها و شریعت های گوناگون در طی اعصار و زمانهای تاریخی توسط پیامبران عظیم الشان به گوش جان انسانها رسیده است، تا از مسیر کمال خویش منحرف نشوند و از نیل به مقصد باز نمانند.

از اینجاست که براساس «قاعده لطف»، پیام آوران بسیاری در طول تاریخ از طرف خداوند برگزیده شده اند، و باز بر پایه همان قاعده جانشینان و اوصیایی برای این مربیان بشری معین شده اند تا پس از آنها سرپرستی و رهبری امت را برعهده گیرند.

کتاب نهج البلاغه در واقع نمونه و نماینده تام و تمام سیره و حکومت علوی است.

گشت و گذاری در این اثر جاویدان آشکارا نشان می دهد که دو عنصر دین و اخلاق در آیین مقدس اسلام عناصری عینی و وجودی اند و نه ذهنی و انتزاعی. به سخن دیگر، این عناصر از یکسو در عینیت زندگی انسان، الزامات و تعهداتی را به بار می آورد. و از سوی دیگر، حقوقی در تعامل فرد با جامعه ایجاد می کند.

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۱۳

به گفته مولی (ع) خداوند به انگیزه اخلاص و بر پایه اندیشه‌های توحیدی، حقوق مسلمانان را در جایگاه بایسته و قرارگاه شایسته خود قرار داده و نهادینه کرده است. به همین سبب؛ لازمه مسلمانی آن است که روابط انسانی، حقوق شهروندی و سلامت و امنیت اجتماعی آنان دچار چالش نشود و نظم و انتظام بنیادین جامعه با اختلال و نابسامانی روبه‌رو نشود. به همین جهت واژه‌هایی، همانند: دین، شریعت، ایمان و اخلاص را باید گونه‌ای تعریف کرد که همگان بتوانند در همه زمانها و مکانها با وجود هنجارها و نابهنجارهای مختلف سیاسی و اجتماعی و در دل طوفانها و بحرانها، وظایف دینی خویش را انجام دهند و حیات اجتماعی خود را سامان بخشند، و از این رو است که از دین اسلام به «شریعت سمحه» یعنی راه و رسم آسان دینداری تعبیر شده است.

کتاب نهج البلاغه بحق پس از قرآن سرچشمه صاف و گوارای معارف الهی است؛ به گونه‌ای که همه پیروان این دین حنیف می‌توانند از آبشخور حیات بخش آن سیراب شوند. آری نهج البلاغه دریای بی‌کرانه‌ای است که هر غواصی با فرو رفتن و کاویدن در آن لؤلؤ و مرجان و صدف دلخواه خود را به چنگ می‌آورد.

کلامی که پس از کلام خدا و رسول وی، شریف‌ترین، فصیح‌ترین، بلیغ‌ترین و حکیمانه‌ترین گفتارها را در پهنای تاریخ در همه عرصه‌ها به انسان هدیه کرده است. از جمله بخشهای نهج البلاغه حکمت‌هایی است که از زبان دربار حضرت جاری شده و ما در اینجا در ارتباط با بحث حکمی «نفس» به نمونه‌هایی از گفتارهای حکمت آموز آن جناب در پیرامون نفس اشاره می‌کنیم و مطالب خود را به زیور گوهرهای ناسفته برگرفته از وحی می‌آراییم.

۱-۲-۱ اهمیت نفس و تکریم و تعظیم آن

به‌طور کلی می‌توان گفت که شیوه و مشی امیرالمؤمنین (ع) در رهبری و برخورد با افراد جامعه، پرورش گوهر نفس آنان و فعلیت یافتن نفس انسانهاست، به نحوی که کرامت و شرافت نفس ایشان مصون و محفوظ بماند؛ زیرا ریشه و مایه همه زشتیها و کاستی‌های منشی و اخلاقی و نابهنجاریهای شخصیتی آدمیان را باید در دون پایگی و سفلیگی آنان جستجو کرد. امیرالمؤمنین علی (ع) در همین زمینه می‌فرماید: مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ

هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاهُ. «آن کس که نفس خویش را بزرگ و توانمند بدارد و کرامت و عزت خود را حفظ کند، زشتیها و رذیلتها نزد او ناچیز و پست جلوه کند» (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹).

آن بزرگوار در جای دیگر می فرماید: وَ أَكْرَمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَاقَتْكَ إِلَى الرَغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاظَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا «شخصیت خویش را از هر پستی و سفلگی و از هرگونه خواری پاس و مصون بدار، اگرچه تن دادن به آن تو را به مال و منال رساند؛ زیرا در این صورت هیچ چیز شخصیت از دسته رفته ات را جبران نخواهد کرد». (نهج البلاغه، نامه ۱۳۱).

امام عارفان در هشداری دیگر می فرماید: وَ لَا تَجْعَلْ عِرْضَكَ غَرَضًا لِنَبَالِ الْقَوْلِ. «آبروی خود را در تیررس گفتارهای تحقیرکننده و خردکننده مردمان قرار مده». (نهج البلاغه، نامه ۶۹)؛ در جای دیگر می فرماید: ثُمَّ لَيْكِنْ أَثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَلُهُمْ بِمُرَّ الْحَقِّ لَكَ.... «و باید برگزیده ترین وزیران نزد تو ای مالک وزیری باشد که سخن تلخ حق به تو بیشتر بگوید و کمتر ترا در گفتار و کردارت که خدا برای دوستانش نمی پسندد بستاند. و همکاران و مشاوران خود را از میان کسانی برگزینند که اهل فکر و ذکر و دارای رأی و نظر صائب بوده و جسارت ابراز و اظهار آن را داشته باشند.

مصادق روشن چنین منطقی سیره نظری و عملی خود امام است. آنجا که در پاسخ سخنان ستایش آمیز مردی از نیروهای جنگی (صفین) فرمود: إِنَّ مِنْ أَسْنَخِفِ حَالَاتِ الْوَلَاةِ عِنْدَ صَالِحِ النَّاسِ أَنْ يَظُنُّ هُمْ جُتَ الْفَخْرِ وَ يَوْضَعُ أَمْرُهُمْ عَلَى الْكِبَرِ: «زشت ترین خوی و خصلت در نگاه و پیشگاه صالحان آن است که پنداشته شود ایشان گرایشی به فخر فروشی و نمایشی از سر کبر و غرور دارند» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

حضرت علی (ع) در امر به تقوا و مبارزه با نفس اماره در قسمتی از نامه خود به مالک چنین می فرماید: أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَإِيَّائِهِ طَاعَتِهِ، وَاتِّبَاعُ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ: مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ، الَّتِي لَا يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا، وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا، وَأَنْ يَنْصُرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ؛ فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ؛ قَدْ تَكْفَلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ، وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ، وَأَمْرَهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ، وَيَرْعَى عِنْدَ الْجَمْعَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَارَةً بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ. (و) لحداوند امر می کند بنده خود را به پرهیزکاری و ترس از او و برگزیدن فرمان وی و پیروی از آنچه در کتاب خود (قرآن کریم) به آن امر فرموده از واجبات و

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۱۵

مستحبات، که کسی نیکبخت نمی شود مگر به پیروی از آنها و بدبخت نمی گردد جز به زیر بار نرفتن و تباه کردن آنها و امر می کند که خداوند سببان را به دل و زبان یاری کند؛ زیرا خداوندی که برتر است ضامن شده است که یاری کننده خود را یاری کند و ارجمند دارنده اش را ارجمند دارد. و باز او را فرمان می دهد که نفس خویش را در هنگامه شهوات و خواهشها سرکوب کند؛ زیرا نفس به بدی وامی دارد، مگر کسی را که خدا رحم فرماید» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

مولی الموحّدين علی (ع) از منظر نفس ستیزی، ستم گریزی و حفظ حقوق مردمان بر پایه جهان بینی توحیدی، و کرامت نفسانی و مرتبت ولایی خویش همان گونه که در سیرت عملی خود نشان می دهد. انسانی است کامل، زیباگرا، آرمانگرا، حق جو و ظلم ستیز، و از این رو جور و ستم را در هر لباسی و در هر چهره ای و در هر موضعی و به هیچ بهانه ای بر نمی تابد. داستان برخورد مولا (ع) با عقیل نمونه ای برای اثبات این ادعا است:

وَاللّٰهُ لَآنْ أُمِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا أَوْ أَجَرَ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ، وَغَاصِبًا لِّشَيْءٍ مِنَ الْخَطَامِ، وَكَيْفَ أَظْلِمُ أَحَدًا لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبَلَى قَفُولَهَا، وَ يَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولَهَا؟ «سوگند به خدا اگر شب را بیدار بر روی خار سعدان (گیاهی است دارای خار سرتیز) و دست و پا و گردن مرا در غله های بسته بکشند، محبوب تر است نزد من از اینکه خدا و رسول را در روز قیامت ملاقات کنم در حالی که بر بعضی از بندگان ستم کرده و چیزی از مال دنیا را غصب کرده باشم، و چگونه به کسی ستم کنم برای نفسی که با شتاب به سوی کهنگی و فرسودگی باز می گردد (زود از جوانی و توانایی به پیری و ناتوانی مبدل می گردد) (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۵).

در مورد خضوع نفس در برابر خداوند قاهر و قادر مطلق و فروتنی با بندگان خدا دیدگاه علی (ع) به گونه ای است که والی در جایگاهی بیگانه از مردم و دور از اجتماع و در هاله ای از قدس قرار ندارد؛ بلکه با مردم همگون و هماهنگ است و در خدمت به ایشان از هیچ تلاشی دریغ ندارد و هیچ چشم داشتی را در این راستا جز رضای پروردگار برای خود نمی شناسد. بنابراین اولین ویژگی او تواضع و فروتنی و خاکی بودن اوست، دومین ویژگی والی نرمخویی و رام بودن در برابر مردم است.

توده مردم سبب قوام جامعه اسلامی و سنگر محکم دفاعی با دشمن اند؛ و به عبارت دیگر، هزینه آنها بر والی بسیار کم و مدد آنها بسیار فراوان است. والی باید در هر لحظه در یاد خدا باشد و تنها خویش را بنده و فرمانبر خدا بداند. خداوندی که مالک هستی است و هستیهای دیگر زائیده اراده و خواست او هستند و هیچ گونه وجودی جدا از واجب الوجود از پیش خود ندارند.

مولی الموالی حضرت علی (ع) در همین ارتباط چنین می فرماید و وَالْبَانِ را این گونه اندرز می دهند: وَإِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَبْهَةً أَوْ مَخِيلَةً، فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طُمَاحِكَ، وَيَكْفُ عَنْكَ مِنْ غَرَبِكَ، وَيَقْبِي إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ! «و هر گاه سلطنت و حکومت برایت عظمت و بزرگی یا کبر و خودپسندی پدید آورد، به بزرگی پادشاهی خداوند که فوق تو است و به توانایی او در مقابل خود به آنچه از جانب خویش بر آن توانا نیستی بنگر که این نگریستن کبر و سرکشی تو را فرو می نشاند و سرفراری و گردن کشی را از تو باز می دارد و عقل و خردی که از تو دور گشته به سوییت بر می گردد.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲-۲-۱ معرفت نفس (خودشناسی) از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع)

حدیث زیر از کتاب/ نشان از بی نشانها/ تألیف علی مقدادی/ نقل شده است: کمیل بن زیاد می گوید از امیر مؤمنان علی (ع) درخواست کردم که نفس مرا باز شناساند. فرمود ای کمیل مقصودت کدام نفس است؟ عرضه داشتم مگر جز یک نفس در من است؟ فرمود ای کمیل در آدمی چهار نفس است، نفس نامی نباتی، نفس حسی حیوانی، نفس ناطقه قدسی و چهارم نفس کلی الهی. و هر یک از این چهار قوه را پنج قوه و دو خاصیت است. نفس نامی نباتی قوای پنجگانه زیر است:

قوه ماسکه، جاذبه، هاضمه، دافعه و مرئیه، و دو خاصیت آن، یکی خاصیت افزایش و دیگر خاصیت کاهش است.

این نفس از «کبد» برانگیخته می شود و شبیه ترین چیزها به نفس حیوانی است.

اما نفس حیوانی را پنج قوه است به شرح زیر:

قوه شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی و بساوایی و آن را نیز دو خاصیت است،

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۱۷

یکی رضا و دیگری غضب، و شبیه ترین چیزها به نفس درندگان و وحوش است. پنج قوه نفس ناطقه قدسی، عبارت اند از: فکر، ذکر، علم، حلم و هشیاری، این نفس از چیزی منبعث نمی شود و شبیه ترین چیزها به نفس فرشتگان است، و نزاهت و حکمت دو خاصیت آن است.

اما نفس کلی الهی دارای پنج قوه است:

اول، هستی در نیستی، دوّم، نعمت در سختی، سوم، عزّت در خواری، چهارم، فقر در حالت غناء و پنجم، صبر در بلاها، و دو خاصیت آن: حلم و کرم است. مبدأ این نفس، پروردگار عالم است و به او نیز باز می گردد. خداوند در قرآن کریم می فرماید و «و نفحنافیه من روحنا» یعنی از روح خودم در آدم دمیدم. و همچنین این آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» یعنی ای نفس، خشنود و پسندیده به سوی پروردگار خود باز گرد.

عقل در میان همه این قوا قرار گرفته است تا هر کس از خوب و بدی سخن گوید، آن را با ترازوی عقل بسنجد.

هر فیلسوفی براساس سیستم فکری و ذوق فلسفی خویش فصلی از کتاب و نوشتار خود را به مبحث نفس (روان) اختصاص می داده است.

کهن ترین کتاب و اثر مدوّن در زمینه نفس مربوط به ارسطوست که «انیمّا» نام دارد و آنچه فلاسفه و دانشمندان پس از او گفته و نوشته اند عمدتاً از وی اقتباس کرده اند که از این گروه فلاسفه اسلامی را می توان نام برد که جملگی آنها در تعریف نفس از ارسطو پیروی کرده اند.

ویژگی اساسی فلاسفه یونانی و اسلامی آن است که علاوه بر بحث از آثار و مظاهر نفس (روان) درباره ماهیت نفس نیز گفتگو کرده اند. ولی همان گونه که می دانیم روان شناسی به مثابه علمی (کلاسیک) تنها به بررسی و مطالعه آثار و نمودهای روان یعنی (رفتار) اکتفا کرده است و از این رو، شاید مناسبتر باشد به جای روان شناسی آن را رفتارشناسی بنامیم.

در سالهای اخیر بعضی از روان شناسان جدید به اهمیت بررسی جنبه های درونی و معنوی انسان پی برده اند و تلاشهایی را در زمینه بررسی برخی از این پدیده ها همچون «تله پاتی» آغاز کرده اند؛ اما این کوششها همچنان در آغاز راه است که بی شک باید

تکمیل شود.

خلاصه

دانش روان‌شناسی تاریخچه دیرینه‌ای دارد این علم همانند دیگر علوم در طی دوره‌ای چندین هزار ساله در بطن «فلسفه» به‌عنوان مادر علوم جای داشته و سپس همانند علوم دیگر از آن جدا شده و در جهت استقلال، رشد و تکامل خودگام برداشته است.

خودآزمایی ۱

۱. سابقه تاریخی روان‌شناسی (علم النفس) و چگونگی پیدایش روان‌شناسی علمی (کلاسیک) را شرح دهید.
۲. وجه امتیاز اساسی روان‌شناسی اسلامی (علم النفس) را در مقایسه با روان‌شناسی علمی بیان کنید.
۳. مفهوم نفس را از دیدگاه قرآن کریم شرح دهید.
۴. معانی نفس، قلب، روح و عقل را از نظر قرآن کریم بیان کنید.
۵. دیدگاه قرآن و روان‌شناسی جدید را درباره «خودشناسی» توضیح دهید.
۶. کدامیک از روان‌شناسان معاصر به نارسایی روان‌شناسی جدید اعتراف کرده است؟
الف) ثورندایک
ب) ویلیام جمیز
ج) پاولف
د) اریک فروم
۷. کدامیک از گزینه‌های زیر صحیح است؟
الف) واژه روان‌شناسی دقیقاً به مفهوم شناخت روان است.
ب) در علم النفس شیوه تحقیق بر پایه مشاهده و تجربه استوار است.
ج) واژه روان‌شناسی دقیقاً به مفهوم شناخت روان نیست. ✓
د) شیوه تحقیق در علم النفس و روان‌شناسی یکی است.
۸. واژه علم النفس را در فارسی معادل با واژه معنی کرده‌اند که ... به نظر نمی‌رسد.
روان‌شناسی
۹. از آن هنگام که روان‌شناسی علمی از اعتقاد به خود فاصله گرفت اولین گام برداشته شد.

۱. کلیاتی درباره علم النفس از دیدگاه ... ۱۹

۱۰. این سخن زیبا که می‌گویند: «آبروی خود را در تیررس تحقیر دیگران قرار مده» از کیست؟

الف) پیامبر گرامی اسلام (ص) ب) حضرت عیسی (ع)

ج) حضرت امام صادق (ع) د) حضرت علی (ع)

۱۱. خداوند حکیم براساس پیام‌آوران را برای راهنمایی بندگان برگزیده است.

فصل دوم

۲. آراء و عقاید فلاسفه اسلامی درباره نفس

هدفهای آموزشی

در این فصل درباره علم النفس به مثابه دانشی دیرپا و تاریخی گفتگو به میان آمده و توضیح داده شده است، که فلاسفه اسلامی، همانند: کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی، اصول و مبانی اولیه علم فلسفه را از فلاسفه یونانی اقتباس کرده و در بحث مربوط به نفس از افلاطون و ارسطو پیروی کرده‌اند.

بیشتر این دانشمندان در خلق آثار و تألیفات خود کتاب النفس ارسطو را الگوی کار خود قرار داده و به همان شیوه وی مسائل نفس را بازگو کرده‌اند.

هدف کلی

آشنایی با اصول آرا و عقاید دانشمندان و فلاسفه بزرگ اسلامی، همچون کندی، فارابی، ابن سینا، غزالی در بحث نفس.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- نحوه شکل‌گیری و سیر تکاملی دانش روان‌شناسی کهن و «علم النفس» را توضیح دهید.
- دلیل همبستگی و اشتراک نظر دانشمندان و فلاسفه اسلامی را با فلاسفه یونانی در مسائل اساسی «نفس» بیان کنید.

- وجه یا وجوه اختلاف اصلی بین فلاسفه اسلامی و فلاسفه یونانی را در مسأله «نفس» مقایسه کنید.
- ویژگیهای کتاب فیـون و جمهوریت را نام ببرید.
- نفس را از دیدگاه کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی تعریف کنید.
- نظریه اعتقاد به وجود نفس را بیان کنید.
- نظریه غزالی را درباره اثبات وجود نفس ذکر کنید.

مقدمه

در عصر و دوره‌ای که فلسفه یونان به زبان عربی برگردان شد، همزمان با آن کتاب النفس ارسطو نیز به زبان عربی ترجمه شد.

ارسطو از نظر مسلمین صاحب عنوان و مقام «معلم اول» است و شخصیتی است که همه علوم و معارف به او منتهی می‌شود.

فلاسفه اسلامی از کتاب النفس ارسطو الگو و سرمشق گرفته و به موازات همین الگو و نمودار کتابهایی در علم النفس تألیف کرده‌اند؛ ولیکن نتوانسته‌اند از خط سیری که ارسطو در علم النفس و روان‌شناسی مشخص کرده بود، جز در موارد معدودی که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد پای خود را فراتر یا فروتر نهند. همان‌گونه که ابن سینا در کتاب النفس ^{بوعلی} الشفاء و نیز در نوشته‌های دیگر خود راجع به علم النفس از جمله در کتاب النجاة به موازات گفته‌های ارسطو بحث کرده است.

۴ بوعلی

در واقع می‌توان گفت که بافت فکری ابن سینا و دیگر فلاسفه‌ای که از او پیروی کرده‌اند، درباره نفس و طبقه‌بندی آن، به نفس نباتی و حیوانی و انسانی و تقسیم حواس و ادراکات و سایر قوای نفسانی، همان بافت ارسطویی و بر روال نظریه وی مبتنی است.

ابتکارات و نوآوریهای ابن سینا در روان‌شناسی، در واقع به نوعی توضیح و تحلیل مشخصی محدود است که پیرامون مسائل فرعی و جنبی این علم انجام گرفته است.

بدیهی است این توضیح و بررسیها نمی‌توانست موجب دگرگونی بنیادی در اصول و مبانی روان‌شناسی ارسطویی شود.

البته این بدان معنی نیست که ابن سینا به مثابه یکی از بزرگترین فلاسفه و اندیشمندان عالم اسلام در روان‌شناسی و علم النفس، طرحی نو و تازه نیفکنده باشد؛ زیرا چه کسی

می‌تواند انکار کند که ادله ابن سینا درباره جوهریت نفس و انفصال و تجرد آن از بدن از جمله براهین و ادله بدیع و تازه و قابل توجهی است که نه تنها فلاسفه پس از وی را تحت تأثیر قرار داده و به تبعیت از خود واداشته، بلکه عده‌ای از مهمترین فلاسفه غرب و از جمله دکارت را مجذوب خویش کرده است.

فلاسفه اسلامی همچنین پاره‌ای از آرا افلاطون درباره نفس و روان را ملاک اندیشه‌های خود قرار داده‌اند. محققان اسلامی با نظریه‌های افلاطون در مسائل مربوط به نفس آشنایی داشتند. فلاطون کتاب فیدون نزد مسلمین فادن و کتاب جمهوریت که آن را المَدینة الفاضلة می‌نامند، از کتابهایی اند که دانشمندان اسلامی با آنها آشنایی دارند.

این دو کتاب در واقع عبارت از یک سلسله مباحث روانشناسی یونانی است که با طرز نگرش فلاسفه و متفکران یونان درباره جان و جهان، دارای پیوند دقیق و عمیقی است؛ ولی با سبک بینش و روش مطالعات اسلامی در زمینه علم النفس و روانشناسی و در نهایت با جهان بینی آن چندان تناسب و هماهنگی ندارد؛ گرچه بررسیهای روانی محققان و فلاسفه اسلامی در حدّ برخی از اصول و مبانی، احیاناً با سبک مطالعات فلاسفه یونان هماهنگی دارد.

نفس بانی، انشائی، حیوانی + حره حسیه و عقلی

۱-۲ کندی، پروا ارسطو بقا نفس، فاد نفس نفس
ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی در مسئله نفس تابع رأی ارسطو و فلاسفه پیرو مکتب او است.

از کندی تعدادی کتاب و رساله به جای مانده که از جمله آنها، رساله‌ای است به نام القول فی النفس و دیگری کلام الکندی فی النفس که از بررسی این دو رساله می‌توان به نظریه‌های وی در مورد نفس پی برد.

کندی در تعریف نفس چنین آورده است:

نفس نخستین استکمال جسم طبیعی بالقوه ذی حیات است، که عیناً همان تعریف نفس ارسطویی است.

کندی در بیان طبیعت نفس چنین می‌گوید: «نفس جوهری بسیط، روحانی و الهی است که طول و عرض و عمق ندارد، بلکه نوری است از انوار الهی.»

وی زندگی در این جهان را همچون کاروان در حال عبوری می‌داند که به سوی قرارگاه اصلی خویش یعنی عالم اعلی و شریف رهسپار است، و ارواح پس از مرگ بدانجا منتقل می‌شوند. از اینجا معلوم می‌شود که کندی صریحاً به بقای نفس اعتقاد دارد. همچنین کندی به «خلاص» نفس نیز معتقد است. منظور وی از کلمه خلاص، همانا خلاص شدن نفس و تصفیه و تزکیه کامل آن است.

وی می‌گوید: نفسی که از بدن و جسم خارج می‌شود آلودگی دارد، لذا شایستگی ورود به عالم اعلی را ندارد؛ این نفس باید طی مراحل گوناگون پالایش یابد؛ بدین ترتیب که بعضی از نفوس ابتدا به فلک قمر می‌روند، پس از پاک شدن به فلک کوکبی و سپس بالاتر می‌روند و همچنان مدارج کمال را طی می‌کنند تا به فلک اعلی می‌رسند و در آنجاست که از همه آلودگی‌ها رها و بی‌نهایت پاک و پاکیزه می‌شوند و در نهایت، به عالم عقل وارد می‌شوند و به سرچشمه نور مطلق که همان نور خداوندی است می‌رسند و در آنجا در پرتو عنایات خاص خداوندی نفس انسان توان تصرف در اموری را پیدا می‌کند که بی‌نهایت برایش لذت‌بخش است.

کندی برای نفس قوای مختلفی را می‌شناسد که مهم‌ترین آنها قوة حسی و قوة عقلی است. قوای دیگر نفس که عبارت‌اند از: مصوره، غاذیه، نامیه، شهویه و غضبیه بین دو قوه یاد شده قرار گرفته‌اند.

همه این قوا متعلق به نفس‌اند؛ ولیکن وسیله ظهور این قوا عمدتاً «دماغ» است که محل و جایگاه همه قوای نفسانی است (دماغ آلتی است بین حس و عقل).

برخی از قوای نفس آلهای ثانوی دارند، مانند: چشم، گوش، بینی، زبان و اعضای لامسه که بعداً به تفصیل درباره آنها به بحث خواهیم پرداخت.

کندی در رساله الکلام فی النفس به تطبیق آرای افلاطون و ارسطو از جمله در مسئله اتصال نفس به بدن می‌پردازد و سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد که بین این دو فیلسوف در این مورد اختلافی وجود ندارد.

۲-۲ فارابی = افلاک نیز نفس دارند، نفس را هم بسط مغزی در هم صورت جسم خامیه

ابونصر محمد بن فارابی در تقسیم‌بندی نفس، علاوه بر نفس انسانی، حیوانی و نباتی معتقد است که افلاک نیز نفس دارند که بدان نفس فلکی گفته می‌شود. وی می‌گوید حقیقت نفس

صیوانی
انسان
نبات
افلاک
صیوانی با نفس

فلکی با نفوس سه گانه یاد شده تفاوت دارد، اما این نفس تا حدودی با نفس ناطقه انسانی متجانس است.

فارابی همچنین عقیده دارد که حرکت دَوْرانی فلک سماوی، ناشی از وجود همین نفس فلکی است که پیوسته ادامه یافته است.

فارابی نیز در تعریف نفس پیرو ارسطو بوده است. وی در تعریف نفس چنین می گوید: نفس، نخستین استکمال جسم طبیعی آلی بالقوه ذی حیات است.

هر چند فارابی به تبعیت از ارسطو، نفس را صورت جسم خوانده است ولی در این مسئله به طور کامل تابع او نیست؛ زیرا از یک طرف همانند ارسطو، نفس را صورت جسم می نامد و از سوی دیگر، هماهنگ با فلاسفه اسلامی (الهی)، نفس را، جوهری بسیط، روحانی و مباین با جسم معرفی می کند دلایلی که فارابی بر بساطت و روحانیت نفس اقامه کرده است، به شرح زیر است:

۱. نفس درک معقولات می کند؛ بنابراین نفس در حکم ظرف و معقولات به منزله مظلوف نفس هستند و به طور مسلم ظرف و مظلوف باید با هم سنخیت داشته باشند. بنابراین اگر معقولات که جزء معانی مجرد هستند در نفسی که مجرد و بسیط نیست و دارای ماده و جسم است جای بگیرند، باید مانند اجسام، دارای شکل و مقدار باشند و دیگر معقولات مجرد نباشند.

۲. اگر نفس در آلتی غیر از خود نفس قرار گرفته باشد، هیچ گاه نمی تواند، بدون درک آن آلت، خود را درک کند؛ زیرا لازم است برای درک آن آلت، واسطه و آلت دیگری در کار باشد و این مسئله به تسلسل منتهی می شود که چنانچه می دانیم هم دور و هم تسلسل هر دو باطل اند.

از سوی دیگر، این امری است بدیهی که موجودی که بتواند ذات خود را درک کند موجودی است ذاتی؛ یعنی ذاتش متعلق به خودش است و هر موجودی در آلت دیگر وجود پیدا کرده باشد، ذاتش متعلق به غیراست؛ و ما به یقین می توانیم دریابیم که نفس بدون نیاز به آلت و واسطه قادر است خود را درک کند، و این خود دلیلی است بر تجرید و بساطت نفس.

۳. نفس قادر است اضداد را با هم درک کند؛ بدین معنی که تصور مفاهیم متضاد مانند، روشنی و تاریکی، آب و آتش، هم زمان برای نفس مشکلی پیش نمی آورد؛ در صورتی

که اگر نفس ماده و جسم باشد، جمع اضداد در آن غیر ممکن است.

۴. نفس (عقل) به نسبتی که جسم و بدن فرسوده و ضعیف شود، برعکس قوی و نیرومند می شود. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که نفس با تباه شدن و از میان رفتن جسم و بدن مادی، که موجب حدوث و تکثر و تعین نفس، در دوران حیات بود، بعد از مرگ و فنای جسم باید باقی بماند.

فارابی رأی افلاطون را که گفته است نفس پیش از بدن وجود دارد و بعداً در آن حلول می کند نمی پذیرد؛ بلکه وی قایل به حدوث نفس است و می گوید این حدوث آن گاه رخ می دهد که ظرف نفس، یعنی بدن قابلیت پذیرش نفس را داشته باشد. بدین ترتیب، جائز نیست که گفته شود نفس قبل از بدن موجود بوده و یا از بدنی به بدن دیگر انتقال پیدا کرده است. فارابی نفوس را از لحاظ بقا و فنایشان به سه دسته تقسیم کرده است؟

۱. گروهی که سعادت را شناخته و برای رسیدن به آن تلاش کرده و به آن رسیده اند.

۲. دسته ای که سعادت را شناخته اند ولی از آن رو برگردانیده اند؛ در نتیجه، گروه اول به سعادت جاوید رسیده و دسته دوم شقاوت ابدی را نصیب خود کرده اند.

۳. گروه سوم کسانی اند که سعادت را نشناخته و به درجه عقل مستفاد - که بعداً توضیح آن خواهد آمد نرسیده اند؛ این گروه خود را همچنان در حصار عالم مادی زندانی کرده و توان شکستن دیواره ماده و عروج به عالم معنی و حقیقت را پیدا نکرده اند.

فارابی برای نفس حیوانی که انسان نیز به عنوان یکی از انواع حیوان دارای این نفس است خواص و قوایی را برمی شمارد و اضافه می کند که نوع حیوان دارای نفسی است که اعمال خود را توسط اعضا و اندامهای بدن انجام می دهد؛ با این تفاوت که انسان علاوه بر آن، از قوه دیگری نیز برخوردار است به نام «عقل» که این قوه در انجام دادن اعمال خود نیاز به اعضا و اندامهای جسمانی ندارد.

الف) فارابی آن گاه قوای نفس نباتی را نام می برد که عبارت اند از: ۱. قوه غاذیه ۲. منمیه ۳. مولده که هر یک از این سه قوه در خدمت نفس انسانی اند.

قوای نفس حیوانی در واقع محرک اعضای بدن هستند و عمل این قوا توسط اندامهای گوناگون بدن انجام می شود؛ برای مثال، قوای ظاهری توسط اعضای مربوط به حواس پنجگانه به فعلیت در می آیند نظر تفصیلی فارابی درباره قوای نفس در مباحث آتی خواهد آمد.

(نفس واحد و بسیط است) کثیر یومر کثیر = ارسطو، غزالی، فارابی، ابن سینا
۱-۲-۲ دیدگاه فارابی درباره وحدت نفس = پیرو ارسطو = نفس واحد و بسیط و غیر قابل

پیش از آن که به رأی فارابی درباره وحدت نفس اشاره کنیم بجاست که به سابقه تاریخی این مسئله نظری بیفکنیم.

به طور کلی باید گفت که آرای فلاسفه و متفکران، عموماً پیرامون این مسئله که آیا نفس عبارت از حقیقتی بسیط و غیر قابل انقسام و یا مرکب و قابل انقسام است متفاوت به نظر می رسد.

بعضی از فلاسفه به وحدت و بساطت نفس معتقدند و می گویند: تجزیه و ترکیب به خود نفس هیچ گونه ارتباطی ندارد؛ بلکه این تجزیه و ترکیب به تعدد و تنوع قوای نفس مربوط می شود و این بدان معنی است که نمی توان نفس را مرکب از اجزاء دانست و آن را ترکیب و تجزیه کرد. ارسطو و اکثر متفکران اسلامی، همچون ابن سینا، فارابی، غزالی، این نظریه فوق را پذیرفته اند و لذا نفس را واحد و بسیط می دانند:

«النفسُ فی وحدتِه کُلّ القوی وَ فعلُها فی فعله قَد انطوی»^۱

دسته ای دیگر از فلاسفه، به انقسام نفس به اجزای متعدد قایل اند که هر یک از این اجزا دارای نقش جداگانه در رفتار انسان است، و یا اینکه برخی از اجزای نفس نسبت به برخی دیگر از لحاظ نتیجه امر متفاوت اند. افلاطون و رواقیان را می توان از طرفداران این نظریه به شمار آورد که نفس را مرکب از اجزا می دانستند.

فارابی چنانچه گفته شد در مسئله وحدت نفس پیرو ارسطوست. وی صریحاً می گوید: هر جسم دارای یک نفس است و هر نفس دارای قوای متعددی است که به وسیله آلات و ابزار جسمانی عمل می کنند.

فارابی در زمینه وحدت نفس و تعدد قوای آن، با رعایت ترتیب این قوا به نگارش فصل ویژه ای پرداخت.

از دیدگاه فارابی نفس تدریجاً کار خود را از قوایی که برای به انجام رساندن خواسته های نفس در خدمت آن گماشته شده اند آغاز می کند و به قوایی که وظیفه آنها ادراک است می رسد؛ و در نهایت از این رهگذر انواع نفس نباتی، حیوانی و انسانی موجودیت پیدا می کنند. در این میان قوه عاقله و نیرویی که وظیفه ادراک را ایفا می کند ویژه انسان است.

۱. مظلومه سبزواری: نفس در عین وحدتش حاوی همه قوای خود است و فعل قوای او در فعل خود نفس مندرج و منظور شده است.

چنین به نظر می‌رسد که فارابی به نظریه «تدرّج» ارسطویی، یعنی ترتیب داشتن قوای نفس متکّی بوده است تا بدین وسیله رأی خویش را درباره وحدت نفس به تأیید برساند. فارابی در کتاب خود به نام أهل المدينة الفاضله بیان می‌کند که با وجود آنکه قوای نفس متعلّدند، اما خود نفس پدیده‌ای واحد است.

او در همین کتاب توضیح می‌دهد که چگونه قوا یا اجزای نفس در اثر پیوند با یکدیگر کلّ واحدی را تشکیل می‌دهند.

به عقیده فارابی قوای نفس به گونه‌ای ترتیب یافته‌اند که هر قوه‌ای برای طبقه پایینتر از خود در حکم صورت و برای طبقه بالاتر از خود حکم ماده را دارد. برای مثال، قوه حسّاسه برای قوه متخیله به منزله ماده است و قوه متخیله صورت قوه حسّاسه به‌شمار می‌رود. قوه متخیله برای قوه ناطقه در حکم ماده است و لذا قوه ناطقه صورت قوه متخیله است و اما قوه ناطقه در واقع صورت همه قواست و به همین دلیل قوه ناطقه برای قوای دیگر ماده واقع نمی‌شود. حساسه حاسه متخیله حاسه ناطقه بدین ترتیب، همه قوای نفس مظاهر و نمودهای مختلف و پیوسته حقیقت واحدی‌اند که همان نفس انسانی است.

ملکی، تأثیر و سیوانی و سیرا النفس انسانی
۳-۲ ابن سینا = ج ۱، ص ۱۸۰، جرح و تعدیل، به آرای افلاطون و ارسطو

شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا نیز همانند فلاسفه پیش از خود در مسئله نفس تابع ارسطو است و به همان ترتیب که فارابی دخل و تصرفاتی در مفهوم صورت نفس به‌عمل آورده است، ابن سینا هم بدان‌سان تعریف ارسطو را جرح و تعدیل می‌کند؛ به نحوی که نظریه ابن سینا درباره تجرّد و روحانیت نفس، به آرای افلاطون نزدیک می‌شود. ابن سینا در این مورد چنین می‌گوید: پس اینکه می‌گوییم نفس صورت جسم است، هدف آن نیست که نفس منطبق در جسم و یا با جوهر هر جسم متحد است. به همین دلیل است که نفس انسانی، به‌ویژه، دارای جوهریت و استقلال در وجود است و از لحاظ ماهوی و جوهری، متفاوت از بدن است؛ و چنانکه می‌دانیم این سخن، در واقع تعبیری از رأی افلاطون است؛ و اگر با نظریه ارسطو از آن جهت که ارسطو، نفس را کمال بدن می‌داند موافقت دارد، اما در اینکه بدن در تعریف نفس به معنای خاصی مطرح است، با نظریه ارسطو متفاوت است. این تغییر جهت دادن ابن سینا نتیجه اثرپذیری او از فارابی است.

ابن سینا از نظر نگرش به تعریف ارسطو راه جدیدی را طی می کند؛ زیرا او اجسام

طبیعی را بررسی و آنها را از نظر قوای فعاله به دو نوع تقسیم می کند.

۱. قوایی که تسخیری و جبری عمل می کنند. *طبیعی نفس تسخیری و جبری حیوان*

۲. قوایی که با قصد و اختیار و اراده کار می کنند. *نفس در جهت اهداف انسانی هدف*

نفس طبیعی، نام و عنوان قوای فعالی است که بر سبیل تسخیر و اجبار، عمل یک *نفس* بعدی انجام می دهد.

نفس نباتی، نام قوای فعالی است که به طور تسخیری، افعال چند بعدی را انجام

می دهد. اما *نفس انسانی*، نام قوای فعالی است که بر سبیل اختیار، فعلی را در جهت یک هدف انجام می دهد.

انسان، در رابطه با مفهوم نخستین نفس، با حیوان و نبات مشترک است و در جهت

مفهوم دوم، با فرشتگان، وجه اشتراک دارد.

۲-۳-۱ علم النفس یا روان شناسی شفا

علم النفس شفا، شاید مهمترین بخش از مجموعه شناس است که ابن سینا به پیروی از شیوه

ارسطو، در آن درباره نفس به بحث پرداخته و نفس را چنین تعریف کرده است:

نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، که همان تعریف ارسطو از نفس است.

ابن سینا در نخستین مقاله علم النفس که از پنج فصل زیر تشکیل یافته است:

۱. اثبات نفس و بیان حد آن

۲. یادآوری آرای قدما در حقیقت نفس

۳. در اثبات جوهر بودن نفس

۴. در اینکه اختلاف کارهای نفس برای اختلاف نیروهای آن است.

۵. در شمار قوای نفس و دسته بندی آنها

در اثبات وجود نفس چنین می گوید: ما در میان اجسام دسته ای را می بینیم که تغذیه و

تولید مثل و حرکت همراه با اراده دارند؛ اما این امور برای این دسته از اجسام، از جهت

جسم بودن آنها نیست، و گرنه باید همه اجسام در این خواص شریک باشند؛ پس ناچار

باید بپذیریم که در ذات این اجسام، برای این کارها مبادی دیگری هست؛ بنابراین، آنچه

مبدأ صدور کارهایی است که پیوسته به یک روال نبوده و از روی اراده است آن را «نفس»

می‌نامیم. ابن‌سینا در آخر نتیجه می‌گیرد که نفس حقیقتی است که حیوان و نبات به یاری آن موجود بالفعل می‌شوند. در بخشهای آتی کتاب براهین اثبات وجود نفس را از قول ابن‌سینا بازگو خواهیم کرد.

ابن‌سینا ترجیح می‌دهد که نفس را «کمال» بدانیم تا «صورت»؛ چون هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست. به اعتقاد او نفس را کمال بدانیم مناسبتر از آن است که آن را «قوة» بنامیم؛ زیرا پاره‌ای از امور صادره از نفس از باب حرکت و دسته‌ای از آنها از باب احساس و ادراک است.

احساس از نیرویی از نفس صادر می‌شود که مبدأ فعل و انجام عمل شمرده می‌شود و حال آنکه، ادراک از جهتی است که دارای مبدأ قبولی است.

ابن‌سینا، در ادامه این بحث توضیح می‌دهد که از کمال دانستن نفس «جوهریت» یا «عرضیت» نفس ثابت نمی‌شود و دلیل جداگانه‌ای بر جوهر بودن آن لازم است. بنابر اعتقاد حکیم، کمالات دو دسته‌اند: اصلی و عارضی، یا کمال اول و کمال دوم. کمال اول آن است که برای کار خود به غیر از خویش، نیازمند دیگری نباشد و کمالات دیگر را بتوان به آن منسوب کرد مانند ذات شمشیر که اگر از آن گرفته شود دیگر شمشیر نیست. کمال دوم آن است که تابع و عارض کمال اول باشد؛ مانند، برندگی شمشیر که تابع خود شمشیر است و همچنین افعال حیاتی موجود زنده که پیرو و تابع وجود جان در بدن‌اند.

با عنایت به تعریف دو نوع کمال، نفس کمال اول است؛ بنابراین، برای اجسام غیرطبیعی، یعنی اجسام صناعی که ساخته دست بشر است، مانند میز و صندلی کمال نخواهد بود؛ بلکه این کمال خاص اجسام طبیعی است.

ابوالبرکات بغدادی، به جای کلمه آلی در تعریف نفس، بالقوة ذی حیات را آورده و نفس را چنین تعریف کرده است «نفس کمال اول طبیعی است برای جسمی که بالقوة دارای حیات باشد» (دانا سرشت، ص ۵).

افقام رازی پس از نقل عقیده ابوالبرکات، نفس را چنین تعریف کرده است: «نفس کمال اول طبیعی است برای جسم آلی که بالقوة قبول حیات کند» (دانا سرشت، ص ۵).

ابن‌سینا می‌گوید: نفس در حکم «صورت» شیئی در حیوان و نبات و اعضا در حکم «ماده» شیئی‌اند؛ به همین دلیل علمی که به صورت چیزی حاصل شود، از علم به ماده آن شیئی بالاتر است. وی سپس می‌افزاید: بر همین اساس رأی ما بر آن شد که نخست از

«نفس» بحث کنیم.

او معتقد است که بحث علم النفس باید شامل، نفس نباتی، حیوانی و انسانی، با هم باشد، نه اینکه از هر یک از آنها در یک کتاب مستقل بحث شود. وی در توجیه این مطلب به دو دلیل زیر اشاره می کند:

۱. اجزای این علم به هم مربوط است و چنانچه در علم واحدی از آنها بحث نشود فهم مطلوب مشکل می شود.

۲. نبات و حیوان در نفس نباتی که دارای (نمود و تغذیه) است مشترک هستند. حکیم به این پرسش محتمل خواننده که اگر اعمال حیاتی بدن، فرایندهایی مانند دیدن، شنیدن و یا افعالی نظیر اینهاست، پس چگونه می توان به این حیات، «نفس» اطلاق کرد، زیرا این اعمال نتیجه وجود منبع و سرچشمه حیات در بدن است و تا روحی در ما نباشد این کارها از بدن ساخته نیست. آنچه از حیات در بدو امر نیز تصور می شود، همین اندازه است و اگر پا را فراتر بگذاریم و بگوییم مقصود از حیات این است که برای افعال حیاتی سرچشمه ای در ما موجود است که حیات آفرین است با این گفته، جدالی نداریم، و مقصود ما از نفس شامل همین قول است، ولی به طور عموم مقصود از حیات در تصور مردم، بیشتر بیان جنبه تجدید پیاپی لحظات زندگی است که ضمن اعمال تن پیدا می شود.

ابن سینا نفس را به معنای وسیع آن مبدأ حرکت می داند و همه کائنات را دارای نفس می داند وی به سه نفس: فلکی، نباتی و حیوانی معتقد بوده است و سرانجام از «نفس انسانی» نام می برد؛ و پس از اثبات وجود نفس، به شرحی که قبلاً بدان اشاره کردیم، به این نکته اشاره می کند که نفس جوهری است واجد که دارای قوای مختلف است و افعال گوناگون دارد.

او سپس به بیان قوای نفس می پردازد و اضافه می کند که نفوس موجودات به تدریج که آنها راه کمال را بپیمایند از قوای بیشتر و کاملتری برخوردار می شوند.

حکیم بر پایه همین اعتقاد، برای نفس نباتی سه قوه را در نظر می گیرد:

۱. غاذیه (برای بقای فرد)؛
۲. نامیه (برای کمال فرد)؛
۳. مؤلده (برای بقای نوع). و در آخر برای نفس حیوانی نیز به دو قوه دیگر قایل است. یکی قوه «مدرکه» و دیگری قوه «محرکه». وی برای نفس انسانی هم قوه ای به نام «عقل»

می شناخت که آن را به «عقل عملی» و «عقل نظری» تقسیم می کند.

از تقسیم بندی نفس که در بالا بدان اشاره شد، به روشنی می توان دریافت که حکیم «عقل» را که اختصاص به انسان دارد، در برابر نفس حیوانی قرار می دهد و ویژگی هایی را برای آن ذکر می کند، که اهم آنها یکی آن است که نفس می تواند آماده و مستعد دریافت معقولات باشد و علوم را درک کند؛ درحالی که نفس حیوانی از این خاصیت محروم است و فقط قادر به درک جزئیات است؛ دوّم این که عقل یا نفس پس از فنای جسم و مرگ بدن از میان نمی رود بلکه زنده و جاویدان می ماند.

حکیم به رابطه بین نفس و بدن توجهی خاص مبذول می دارد و معتقد است که جنبه های دوگانه وجود انسان، یعنی ابعاد مادی و معنوی، بدنی و نفسانی با یکدیگر بستگی دارند.

گفتنی است که فلاسفه ماده گرا (مادیون) نفسانیات را متفرع از بدنیات، پنداشته اند و برعکس، جمعی دیگر از آنها (الهیون)، اصالت را شأن اختصاصی نفس (روح) پنداشته و بدنیات را منبعث از آن دانسته اند.

ابن سینا نفس و بدن را لازم و ملزوم می داند و معتقد است که تغییراتی که در هر یک از این دو قسمت یا دو جنبه وجود روی دهد قسمت یا جنبه دیگر را بی خبر نمی گذارد؛ و شدیداً روی آن اثر می گذارد. و این همان چیزی است که در روان شناسی جدید، از آن با اصطلاح «پسیکوفیریک» یا «روان تنی» یاد می شود.

نکته دیگری که ذکر آن بجاست اینکه گروهی از فلاسفه قدیم یونان، همچون فیثاغورث، افلاطون، و از متأخرین، مانند، دکارت و بسیاری دیگر از حکما، نفس و بدن را دو ماهیت متمایز و غیرمتجانس پنداشته و در واقع بدن را زندان و قفس نفس انگاشته اند، نفسی که در تعارض با بدن می کوشد از این زندان بگریزد و رها شود. ابن سینا با طرح مسئله «اتحاد نفس و بدن» کوشیده است این مشکل را از میان بردارد.

وی می گوید، نفس و بدن دو ماهیت متمایز از هم نیستند، بلکه جوهر واقعی، همان نفس است که بدن را حقیقت می بخشد و به حرکت در می آورد. وی این گونه استدلال می کند که نفس جوهر است نه عرض؛ زیرا اگر نفس عرض بود با جدا شدن آن از بدن، صورت نوعی (شکل و هیأت انسانی) از دست نمی رفت؛ در صورتی که برعکس، هنگامی که حیوان یا انسان از نعمت حیات محروم شود فوراً به صورت لاشه در می آید.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که کالبد و تن در سایه وجود جان در این کالبد به درجه استکمال و تمامیت می‌رسد، و نقصان در آن راه نمی‌یابد؛ و به همین سبب گاهی از نفس به کمال تعبیر کرده‌اند.

چنان که می‌دانیم ارسطو معتقد به ارتباط و پیوند جوهری و ماهوی و ذاتی میان نفس و بدن بوده است؛ زیرا نفس و بدن از نظر ارسطو برابر با یک حقیقت واحدی است که عبارت از «انسان» است. چنین نظریه‌ای را جز عده کمی از فلاسفه و دانشمندان اسلامی نپذیرفته‌اند.

۲-۳-۲ اختلاف نظر ابن سینا با ارسطو در مسئله اتحاد نفس و بدن

ابن سینا در مسئله اتحاد بین نفس و بدن، از این جهت که نفس، صورت بدن است تابع ارسطو است؛ اما همان‌گونه که قبلاً گفته شد، شمار اندکی از فلاسفه اسلامی پیرو نظریه ارسطو در این مسئله بوده‌اند؛ زیرا این نظریه سرانجام از انکار بقا و خلود نفس سر برمی‌آورد و این امر با اصول و مبانی عقیدتی اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه و دانشمندان اسلامی مبیانت دارد.

نفس از نظر ارسطو عبارت از صورت بدن است که بدون بدن، وجود و تحقق نمی‌یابد و نفس صرفاً، عبارت از نوعی کمال برای یک امر بالقوه است که دارای استعداد پذیرش خاصی است.

ابن سینا به پیروی از فلاسفه اسلامی، در این نظریه ارسطو تغییر مهمی داده است. بدین معنی که او اتحاد بین نفس و بدن را بدین لحاظ که نفس صورت بدن و کمال آن است می‌پذیرد، و این مسئله را که نفس اموری را که جنبه مادی دارند توسط بدن انجام می‌دهد. مسلم می‌داند، ولی به این اعتبار که می‌تواند بدون وساطت و یاری بدن، نیز مصدر کارهایی، همانند: «درک کلی» و یا «معقولات» شود و بعد از مرگ تن همچنان باقی بماند، آن را از بدن مجزا می‌شمارد.

حکیم به پیروی از ارسطو، همانند فارابی و دیگر فلاسفه هم مذاق او به واحد بودن نفس اعتقاد دارد، نظریه بعضی از فلاسفه را که قایل به وجود نفوس متعدد حسّی، ادراکی، غصّی و شهوی اند رد می‌کند.

ابن سینا در این باره چنین می‌گوید:

نفوسی که در درجه و مقام پایینتر قرار گرفته‌اند به نفوس عالیتر بستگی دارند. هنگامی که در یک جسم مرکب تناسب و هماهنگی به درجه معینی برسد. نیروی حیات بخشی که عبارت از «نفس نباتی» است در جسم به وجود می‌آید. و زمانی که این تناسب و تعادل به درجه کاملتری برسد، «نفس حیوانی» پدیدار خواهد شد. و آن‌گاه که به مرتبه باز هم بالاتر برسد، «نفس انسانی» شکل خواهد گرفت. آن چنان، که در پیش گفتیم، نفس که جوهری مجرد و مفارق است، بعد از فناء جسم باقی و پایدار می‌ماند و سرانجام به عقل فعال و زندگی در عالم معقولات متصل می‌شود. ابن سینا بدن را علت نفس می‌داند؛ اما تعلق نفس به بدن را تعلق معلول به علت ذاتی نمی‌داند. به همین دلیل وی معتقد است که پس از تباهی و فناء تن، نفس باقی خواهد ماند؛ زیرا بدن به طور عرضی علت نفس است، بدین معنی که آن‌گاه که بدنی حدوث پیدا کرد که آمادگی و صلاحیت پذیرش نفس را داشت، آن بدن وسیله اعمال نفس و مقرر فرمانروایی نفس می‌شود.

و اما علت ذاتی نفس، «عقول مفارق» اند؛ یعنی عقلی که در خارج از ماده وجود دارند. حکیم با این بیان چنین نتیجه می‌گیرد که حلول نفس با حدوث بدن مقارن و همزمان است، بنابراین، با هم ملازمه دارند و وجود یکی قبل از دیگری نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. وی می‌افزاید که ارتباط نفس و بدن، مثل رابطه زندانی و زندان نیست؛ بلکه یک شوق طبیعی این دو را به هم پیوند می‌دهد.

با خرابی و نابودی تن همه قوای حیوانی (ظاهره و باطنه) که بین انسان و حیوان مشترک‌اند، زایل و فانی می‌شوند؛ زیرا افعال قوای حیوانی، فقط به وسیله اعضای بدن امکان تحقق دارند.

۳-۳-۲ تأثیر متقابل نفس و بدن از نظر ابن سینا

چنانکه قبلاً ملاحظه شد، هر یک از دو جزء «نفس و بدن»، از لحاظ طبیعت و حقیقت و سرانجام خود با جزء دیگر متفاوت است؛ ولی سخن در این است که آیا میان این دو، پیوند و علاقه‌ای وجود دارد یا نه، و آیا یکی از آنها متأثر از دیگری است و یا هر دوی آنها در هم تأثیر می‌گذارند یا خیر؟

چنین اشکال و ابهامی از دیرباز، اذهان فلاسفه را به خود مشغول کرده است و به‌ویژه فلاسفه‌ای که میان حقیقت نفس و روان آدمی با تن و جسم وی، فرق می‌گذارند آن دو را

متفاوت از یکدیگر و مباین از هم تلقی می کردند.

ابن سینا، از جمله فلاسفه اسلامی است که در این باره سخن گفته و به بهترین وجه از عهده توجیه مطلب برآمده است. وی چنانکه قبلاً اشاره شد، نفس را مبدأ حرکت و کمال آلی می داند و آن را در کشور تن حاکم و فرمانروا می شناسد. بدین ترتیب همه حرکات بدن، چیزی جز نفس نمی تواند باشد.

حکیم در این بحث تا آنجا پیش رفته است که می گوید: از آنجا که نفس در بدن، که مادی است، منطیع «سرشته شده» نیست، یعنی مانند مهر یا چاپ که بر یک صفحه کاغذ بزنند و نتوانند را آن از کاغذ جدا کنند، نفس در ماده (بدن) قرار نگرفته است، بنابراین می تواند بدن را از مقتضای طبیعتش برگرداند و هر نوع بخواهد در آن تصرف کند. نکته قابل ذکر اینکه تصرف و تأثیر نفس، تنها محدود به بدنی نیست که نفس در آن قرار گرفته است، بلکه از آنجا که نفسها ذاتاً یکی اند، بنابراین، امکان دارد که نفس در بدنی هم که متعلق به آن نیست تصرف کند و در آن وارد شود.

حکیم همچنین عقیده دارد که اگر نفس از علایق مادی به دور مانده و در طبقه نفوس قویه آفریده شده باشد تأثیرش از اختصاص به بدنهای مادی تجاوز می کند و می تواند طبایع دیگر را تحت تأثیر خود بگیرد و آنها را قویتر کند.

ناگفته نماند که حکیم از اهمیت و تأثیر بدن بر نفس نیز غافل نیست. قبلاً گفته شد که از دیدگاه فلاسفه اسلامی، نفس جوهر مجرد بسیط روحانی است، و آثار و قوای نفس به وسیله اندامها و اعضا و جوارح بدن بروز می کنند و نشان داده می شوند؛ برای مثال، ظهور قوه غاذیه، قوه نامیه و قوه شهویه، جز به وسیله آلتی که برای اعمال این قوا پیش بینی شده است تحقق نخواهد پذیرفت و این آلت جز بدن که مرکبی است برای نفس چه می تواند باشد؟ ابن سینا در رابطه با مسئله تأثیر متقابل نفس و بدن در کتابهای خود به ذکر مثالهایی پرداخته است که به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم.

وی در کتاب قانون، در رابطه با بیماری سر و دماغ (بیماریهای روانی که منشأ آنها ضایعات و اختلالات عضوی و مغزی است)، در آنجا که از اندازه سر، یعنی کوچکی و بزرگی آن و تأثیر آن بر احوال دماغ و سیستم روانی سخن می گوید به تفصیل توضیح می دهد که چگونه از شکل و هیأت خلقت سر، بر احوال مغز و روان می توان پی برد.

حکیم پس از آن در همان کتاب، در زمینه اختلالات حافظه و اختلالات ذهنی و

هذیان و پراکنده‌گویی به بحث می‌پردازد و یادآور می‌شود، که در همه این موارد، علت و منشأ اولیه این بیماریها یا در خود دماغ ظاهر شده و یا به تبع عضو دیگری علیل شده و یا آسیبی از خارج به آن وارد شده است.

از مجموع این مثالها که در کتابهای حکیم بسیار دیده می‌شود می‌توان دریافت که وی به تأثیر بدن در نفس و حالات نفسانی و روانی، توجهی عمیق مبذول می‌دارد و از طرف دیگر واکنشهای جسمی و بدنی را در مقابل محرکهای خوشایند یا ناخوشایند، در نظر می‌گیرد و می‌افزاید که با نشاط نفس، جسم نیز شاداب و سرخوش است و اگر نفس مکدر باشد بدن نیز به تبع آن بیمار می‌شود.

گفتنی است که حکیم در این بررسیها و پژوهشها، از شیوه خاص خویش بهره جسته است. آخرین نکته‌ای که در این بحث بجاست یادآوری کنیم آن است که ابن‌سینا در طرح این موضوع، یعنی توجیه تأثیر متقابل نفس و بدن، صرفاً در مقام آن نیست که رابطه و تأثیر این دو را در هم به نوعی اثبات کند. هر چند این ارتباط، بیشتر یک جانبه و طرف غالب نفس باشد که تن را همچون مرکبی در اختیار خود گرفته است؛ بلکه برعکس، او برای این رابطه دو جانبه اهمیت به‌سزایی قایل است و معتقد است همان‌گونه که نفس با شوق طبیعی و سرشار متوجه بدن است و به تمهید و تیمار آن می‌پردازد بدن نیز متقابلاً پر از مهر نفس و در خدمت نفس است و در وضع و حال آن تأثیر کلی دارد. نخستین و شاید مهم‌ترین خدمت نفس به بدن این است که موجب هستی او شده است. زیرا اگر بدنی با چنان ویژگی وجود نداشت هرگز نفسی با چنین تعینات به‌وجود نمی‌آمد. پس همان‌گونه که گفتیم بدن علت عرضی نفس است و به آن تعین و تشخیص می‌دهد.

۴۳۲ غزالی

محم‌الدین محمدبن احمد طوسی، مکنی به ابوحامد، نظریه‌های خود درباره نفس را در آثارش ابراز داشته است. غزالی گرچه در بیان مسائل مربوط به نفس، از آرا و عقاید ارسطو، فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا متأثر شده، ولی گاهی به دیدگاه فلسفی افلاطون در بحث نفس نیز گرایش نشان داده زیرا آن را با مبانی اعتقادات اسلامی خود موافق‌تر دانسته است.

غزالی در موضوع علم النفس (روانشناسی) دارای روش مبتکرانه و تازه‌ای است. وی ضمن تعریف این علم، علوم را به دو بخش تقسیم کرده است:

۱. علوم مکاشفه (نظری)، که روان انسانی را از لحاظ اینکه جوهری مجرد از ماده و شریف‌ترین جزء جواهر انسان است زیر عنوان «علم به حقیقت قلب» بررسی می‌کند.
۲. علم معامله، که نفس و روان را از زاویه فعالیت و جنبش و آثار آن زیر عنوان «علم به احوال قلب» مطالعه می‌کند.

لازم به یادآوری است که معنی چنین تقسیمی آن نیست که غزالی میان نفس و روان و اعمال جوارح و اندامهای انسان جدایی می‌بیند؛ بلکه غزالی اصرار دارد که میان اعمال روانی و اعمال بدنی انسان پیوند و ارتباطی وجود دارد؛ زیرا این دو نوع اعمال و رفتار روی هم رفته فعالیت‌های انسان را تشکیل می‌دهند.

علوم مکاشفه، راجع به نفس، از این دیدگاه مطالعه و بررسی می‌کند که نفس عبارت از موجودی قائم بالذات است و دارای اصل و ریشه و سرشت خاص و فرجامی ویژه است. غزالی در این گونه مطالعات و بررسیها به تقلید از فلاسفه پیش از خود گرایش دارد، چون نمی‌خواهد در نظام بنیادی و سیستم اساسی که آنان بر پا و برجای گذاشته بودند اختلالی به وجود آید.

ناگفته نماند که غزالی پاره‌ای تغییرات یا اصلاحاتی در این نظام به وجود آورد و آن را بازسازی کرد؛ اما چنانچه گفته شد، اساس آن را برهم نزد.

غزالی، همان‌گونه که در بحث «علوم مکاشفه» یادآور شدیم، نفس را جوهر و حقیقتی روحانی و مجرد از ماده می‌شناسد که ویژگیهای سرشتی خود را داراست.

وی بر پایه اعتقاد خود به وجود نفس در مقام اثبات آن برآمده و در این زمینه با بعضی از فلاسفه قدیم یونان، همچون: افلاطون و عمدتاً با فلاسفه اسلامی، به‌ویژه ابن‌سینا، هم عقیده بوده و در استدلال‌های مربوط به اثبات وجود نفس از نظریه‌های ابن‌فلسوف بلندپایه اسلامی تبعیت کرده است.

۲-۴-۱ آرای غزالی درباره انواع نفس = صورت دراز مرکب، معنی ماده باطنی نمی‌ماند

غزالی در تعریف نفس نباتی می‌گوید: این نفس، کمال نخستین جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که تغذیه، نمو و تولید مثل می‌کند و این همان تعریف نفس است که ابن‌سینا در کتاب النجاة خویش آورده است (غزالی، معارج القدس، ص ۱۹).

وی درباره نفس حیوانی چنین می‌گوید: نفس حیوانی عبارت است از: کمال نخستین



جسم طبیعی آلی از آن جهت که آن جسم مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است که این تعریف نیز با تعریف ابن سینا در کتاب النجاة تفاوتی ندارد (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۲۷۵-۲۷۶).

و اما رأی غزالی درباره نفس انسانی چنین است: نفس انسانی عبارت است از: کمال نخستین جسم طبیعی آلی، از آن جهت که امور کلی را درک می کند و همچنین با اختیار عقل و استنباط رأی دست اندرکار اعمال می شود که این تعریف هم با تعریفی که ابن سینا درباره نفس انسانی کرده است عیناً مطابقت دارد (غزالی، معارج القدس، ص ۱۹).

غزالی اگرچه در بسیاری از آرای خویش، با فلاسفه یونان و اسلام همراه است و ظاهراً آگاهیهایی وی از فلسفه یونان از طریق ابن سینا به دست آمده است؛ زیرا فصول کاملی از مبحث نفس کتاب النجاة ابن سینا را عیناً نقل می کند و هر چند او اساساً در تعریف نفس، از ابن سینا و در نهایت از ارسطو پیروی کرده است، اما او در عین حال عقیده ارسطو را که ضمن آن نفس را «صورت» جسم می داند مردود می شمارد. به عقیده او صورت بعد از فناء ماده باقی نمی ماند. چون نفس ناطقه جوهری روحانی و مغایر با بدن است؛ بنابراین، نمی تواند صورت جسمانی داشته باشد.

غزالی در توجیه این مطلب می گوید: مقصود ما از «نفس» آن قوه که طالب غذاست یا آن قوه ای که محرک شهوت و غضب است و یا آن قوه ای که در قلب ساکن است و موکد حیات و رساننده حس و حرکت است نیست؛ زیرا کلیه این امور نمودهای روح حیوانی است، بلکه منظور ما از نفس، جوهر کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز و رؤیت ندارد.

۲-۴ اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن چه در حال تحول است و عاقل سر درگس غزالی

غزالی در بیان مغایرت نفس با جسم و بدن از عقیده ابن سینا پیروی می کند و چنین می گوید: ما می بینیم که اجسام نباتی تغذیه می کنند، نمو می کنند، تولیدمثل دارند، ریشه و شاخه می زنند و این معانی اگر به جسم مربوط باشند. لازم می آید که همه اجسام این چنین باشند؛ در صورتی که این طور نیست و بعضی اجسام این ویژگیها را ندارند.

در مورد انسان نیز مشاهده می کنیم که همه خواص مربوط به نبات و حیوان در او هست، اما از آن جهت که انسان قادر است چیزهایی را درک کند که از حیطه حواس

خارج اند از این رو، از حیوان و نبات متمیز می شود.

نفس، جزئیات را از طریق حواس پنجگانه و کلیات را توسط مشاعر عقلی، درک می کند. گرچه انسان از لحاظ حواس با حیوان شریک است ولی از حیث مشاعر عقلی با حیوان تفاوت دارد.

غزالی برای اثبات وجود نفس یکی از مهمترین و مشهورترین دلایل ابن سینا را اقتباس کرده است که در این عبارت خلاصه شده است: برهان استمرار با این بیان: «جسم یا جسد همواره در معرض تحول و دگرگونی و زیاده و نقصان است، ولی چون نفس بسیط است و از اجزا ترکیب نشده است بنابراین هیچ گونه تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد و پیوسته به حال خود باقی است، تو می دانی که نفس از آن زمان که بوده هیچ تبدلی نیافته ولی بدنت و صفات آن همواره در تبدل بوده است؛ زیرا اگر بدن متبدل نمی شد نمی توانست تغذیه کند، و به بدن ما بدل ماتیحل برساند، بنابراین نفس تو از جنس بدنت نیست و صفات بدن را ندارد» (غزالی، معارج القدس، ص ۲۷).

دیگر ادله و براهینی که غزالی از ابن سینا نقل و بازگو کرده است عبارت اند از: برهان طبیعی^۱ برهان پسیکولوژی عقلی^۲، برهان رجل طائر (برهان انسان معلق)^۳، این برهان که نفس جایگاه معقولات است.^۴

غزالی، اگرچه در اثبات وجود نفس از برهانهای عقلی بهره می جوید اما این بدان لحاظ است که او درک می کند که با همه افکار و اندیشه ها مواجه است؛ و چون او خود را

۱. علت و سبب حرکت و دگرگونی در برخی از اجسام، یعنی جانداران به سبب جسم بودن آنها نیست؛ زیرا اگر چنین بود، باید کلیه اجسام در حرکت باشند و حال آنکه در بسیاری از آنها حرکت مشاهده نمی شود. از این رو، حس و حرکت ارادی که در بعضی از اجسام (جانداران) دیده می شود به لحاظ نیرویی است که در ورای جسم وجود دارد؛ و این نیرو همان «نفس» نامیده می شود (غزالی، معارج القدس، ص ۲۷).

۲. چون ادراک عامل امتیاز بین موجودات دارای درک و فاقد درک است، ناگزیر باید گروهی از آنها علاوه بر بعد جسمانی خود، از نیرویی دیگر نیز برخوردار باشند تا به وسیله آن ادراک برایشان حاصل شود و این نیرو باز هم، چیزی جز همان «نفس» نیست (غزالی، معارج القدس، ص ۲۷).

۳. اگر فرض کنیم انسان در هوای آزاد و معتدل و در فضای عاری از هر گونه اصطکاک معلق شود و در این حال وی بتواند در مسیر تفکر و اندیشه اش، خود را از هر چه محسوس است برهاند و آزاد کند. باز هم نمی تواند در مسیر تفکر و اندیشه اش، خود را از اندیشه موجودیت خویش برهاند و این خویش خود که انسان در هر شرایطی وجود آن را نمی تواند انکار کند، «نفس» است (غزالی، معارج القدس، ص ۱۳).

۴. نفس درک معقولات می کند و معقولات، معانی مجردند. اگر معقولات در جسم حاصل شوند باید مانند جسم دارای مقادیر اشکال و اوضاع شوند و دیگر معقولات مجرد نباشند؛ بنابراین، ظرف معقولات باید از سنخ خود آنها و غیرمادی باشد که همان نفس است (غزالی، معارج القدس، ص ۲۷).

یک معلم می‌داند. از این رو، خویشتن را موظف می‌داند تا به تکلیف خود در استدلال بر وجود نفس، از طریق برهان عقلی - برای کسانی که خواهان چنین براهینی اند - عمل کند؛ در صورتی که غزالی شخصاً معتقد است که مسئله اثبات وجود نفس از جمله قضایایی است که مربوط به حدس و ایمان است. به همین علت وی علاوه بر استدلال و برهانهای عقلی، به برهان دینی نیز توسل جسته است. با این بیان که خطابه‌ها و تکالیف دینی متوجه حقیقی است که دارای وجود و هستی است و هرگز به امری که معدوم و فاقد هستی است تعلق نمی‌گیرد.

خطابه‌های دینی نفس را جوهر مجرد از جسم و ماده می‌داند؛ زیرا در دو شکنجه اگرچه بر بدن وارد می‌شود ولی احساس آن به سبب وجود نفس است. نفس را شکنجه دیگری است که این شکنجه ویژه خود نفس است؛ مانند: خواری و ذلت و حسرت و درد و فراق و جدایی (غزالی، معارج القادس، ص ۲۰).

۲-۴-۳ طبیعت نفس از دیدگاه غزالی^{نفسی}، نه عرض نه طول

غزالی همانند اکثر فلاسفه اسلامی، مانند، کندی، فارابی، ابن سینا، نفس را جوهری قایم به ذات خود می‌داند. وی در بیان این مطلب چنین می‌گوید: نفس نه جسم است و نه عرض برای جسم، و طول و عرض و عمقی برای آن وجود ندارد. همچنین، حرکت و سکون و رنگ و طعم و امثال آنها بدان راه ندارد.

آنچه بدان راه می‌یابد اموری مانند: علم، قدرت، اراده، کرامت و نظایر آنهاست. نفس بدن را به حرکت در می‌آورد ولی بدن را مس و لمس نمی‌کند.

نفس جوهری است قایم به ذات و تعلق آن به بدن از نوع تعلق تدبیر و تصرف در بدن است و از نوع حلول نیست؛ یعنی این تعلق و پیوند همچون تعلق صورت به ماده و یا عرض به جوهر نیست. همچنین این تعلق از نوع ارتباط انسان با لباس و جامه‌اش نیست.

پیش از این اشاره کردیم که غزالی قایل به روحانیت و تجرد نفس است، با این توضیح که میان دو مفهوم نفس فرق می‌گذارد؛ بدین معنی که نفس طبق یکی از آنها مادی است و آن عبارت از روح حیوانی است و طبق مفهوم دیگر، نفس، جوهری است روحانی. نفس طبق مفهوم اخیر، همان چیزی است که غزالی به روحانیت و تجرد آن اشاراتی

دارد.

نفس با چنان مفهومی که غزالی تجرد و روحانیت آن را مطرح می‌کند، از واهب‌الصّور افاضه می‌گیرد و آخرین مراتب عقول در عالم ملکوت است.

این نفس از لحاظ نخست «عقل نظری» و از لحاظ دوم، «عقل عملی» نام دارد. غزالی نه تنها بر جوهریت نفس تأکید کرده، بلکه دلایلی نیز بر روحانیت آن آورده است که برخی از آنها ریشه شرعی دارند و پاره‌ای دیگر براساس نظریه‌های فلاسفه پیشین ما به‌ویژه ابن‌سینا، استوار شده است.

غزالی با استناد به آیه شریفه: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، می‌گوید روح جزئی از جمله قدرت الهیه و آن از عالم امر است (سوره اسراء، آیه ۸۵).

به اعتقاد غزالی روح به معنای «نفس ناطقه» و یا به مفهوم لطیفه‌ای است در انسان که عالم و مدرك است و همان حقیقتی است که خداوند متعال در آیه بالا بدان اشاره فرموده است.

از نظر غزالی روح با چنین مفهومی دارای تمام صفات و خصوصیات نفس ناطقه است. از این رو، در توصیف آن می‌گوید: این روح، نه جسم است و نه عرض، بلکه جوهری است ثابت و لایزال که فساد و اضمحلال و فنا و مرگ بدان راه ندارد.

این روح از بدن جدا می‌شود و در انتظار بازگشت به آن به سر می‌رود و صلاح و فساد بدن از ناحیه اوست.

(۱) نفس، ظرف و جایگاه معقولات

۲-۴-۱ ادله غزالی بر تجرد و روحانیت نفس. (۲) برهان استوار

۱. نفس، ظرف و جایگاه معقولات است.

۲. برهان استمرار

چنانکه دیدیم غزالی دو برهان بالا را در بحث اثبات وجود نفس ذکر کرد؛ و در اینجا نیز همان براهین را برای اثبات تجرد و روحانیت نفس به کار گرفته است که چون قبلاً به شرح آنها پرداختیم، از تکرارشان خودداری می‌کنیم.

۳. ادراک بلاواسطه ذات و بطلان تسلسل آلات.

این برهان را که باز غزالی بر تجرد نفس اقامه کرده است در وجوه زیر می‌توان تلخیص کرد:

۱. نفس ذات خود را درک می‌کند، برخلاف جسم که نمی‌تواند ذات خویش را درک کند.

۲. نفس هم ذات خود و هم ذات غیر خود را بدون ابزار و واسطه درک می‌کند.
۳. نفس، درک خود را نیز درک می‌کند؛ به عبارت دیگر، نفس می‌شناسد و قابل شناسایی است و می‌شناسد که شناسایی می‌کند؛ در صورتی که معرفت و شناسایی از خواص اجسام نیست و ماده نیز نمی‌تواند چیزی را درک کند. شرح این برهان نیز که فارابی برای اثبات بساطت و روحانیت نفس از آن استفاده کرده است، در جای خود داده شد و نیازی به تذکر مجدد آن نیست.

۴. با فرض جسم بودن نفس، استدلال بر ارتباط آن با بدن محال است.
اگر نفس جسم باشد، از دو صورت بیرون نیست. یا حال در بدن است یا خارج از بدن. اگر خارج از بدن باشد، پس چگونه در بدن اثر می‌گذارد و در معارف عقلی تصرف می‌کند. و اگر حال در خود بدن باشد باز هم از دو صورت بیرون نیست، یا حال در تمام بدن است و یا حال در برخی از اعضای بدن و اگر حال در تمام بدن باشد باید که چون بخشی یا عضوی از بدن جدا و قطع شود نفس نقصان یابد، و از عضوی به عضو دیگر منتقل شود. و یا با امتداد اعضا، نفس نیز امتداد یابد و با فاسد شدن آن اعضا و یا لاغر شدن آنها، نفس هم به یک سو رود و یا لاغر شود و درهم فشرده شود.
بدیهی است که همه این فرضها از نظر کسی که دارای فطرت و غریزه سلیم و مستقیم و پاکیزه از شوائب خیال و پندار است، باطل و محال است.
و اگر نفس در قسمتی از بدن حلول کرده باشد این بخش یا بالفعل قابل انقسام و تجزیه است، و یا با لمس قابل انقسام و تجزیه است در این صورت نفس برحسب تجزیه اجزای بدن، باید منقسم شود تا به کوچکترین جزء برسد، که محال بودن این فرض نیز بدیهی است، زیرا چگونه ممکن است نفسی که جایگاه معارف عقلیه و وجه امتیاز انسان بر دیگر حیوانات و مستعد برای رسیدن به کمال حقیقی و لقای خداوندی است این چنین وضعیت و حالی داشته باشد.

۴-۵-۲ حدود نفس از نظر غزالی

در مقدمه باید گفت که متفکران و فلاسفه اسلامی درباره قدیم بودن یا حادث بودن نفس با یکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف بدان علت بوده است که قرآن کریم در این باره نظریه مشخصی نداده و درباره آن سکوت کرده است. از این رو، شیوه برداشت دانشمندان اسلامی

در این مسئله سه نوع نظریه زیر را به بار آورده است.

۱. عده‌ای از متفکران که اقلیتی را تشکیل می‌دهند به «ازلیت» و قدیم بودن نفس نظر داده‌اند.

۲. دسته‌ای از متفکران اسلامی و اهل حدیث، که اکثریت را تشکیل می‌دهند، معتقدند که نفس حادث است.

۳. گروه سوم، از اظهارنظر درباره این مسئله، خودداری کرده‌اند؛ چون می‌دیدند که خداوند ضمن آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» حقیقت نفس را مخفی و غیرقابل شناخت اعلام فرموده و معرفت آن را از حیطه درک عقل آدمی پنهان و دور نگاه داشته است.

غزالی معتقد است که نفس قبل از جسم در جسم موجود نیست، و آن‌گاه که جسم برای پذیرش نفس آمادگی پیدا کرد خداوند تعالی، قوه‌ای را که همان روح یا نفس باشد در بدن ایجاد می‌کند. غزالی با استناد به آیه بالا می‌افزاید: حدوث روح بشری متوقف است بر استعداد نطفه همان‌گونه که حدوث صورت در آینه متوقف است به روشنی آینه، هر چند که صورت قبل از روشنی آینه موجود باشد.

۲-۵-۱ ادله فلسفی غزالی بر حدوث نفس

گرچه براهین و ادله فلاسفه اسلامی، به‌ویژه ابن‌سینا و غزالی در این مسئله شواهد زیادی به هم دارند ولی دلایل و توجیهات غزالی وسعت و جاذبه بیشتری را در بردارد، که ذیلاً به یکی از ادله غزالی اشاره می‌کنیم.

وی می‌گوید: اگر ارواح و نفوس قبل از اجساد^۳، موجود بودند یا باید این ارواح، متکثر و متعدد باشند یا واحد.

ادله و براهینی که در این زمینه وجود دارد، ناظر به بطلان وحدت و کثرت ارواح است. بنابراین وجود ارواح قبل از اجساد، باطل خواهد بود.

دلیل محال بودن وحدت ارواح آن است که، ارواح پس از تعلق به بدن، یا بر وحدت خود باقی می‌مانند و یا متکثر و متعدد می‌شوند. شک نیست که وحدت یا کثرت آنها پس از تعلق به بدن محال است. از این‌رو، وجود و حدوث آنها قبل از بدن محال خواهد بود.

محال بودن وحدت ارواح پس از تعلق به بدن برای آن است که با علم بدیهی و

ضروری می‌دانیم. مثلاً، آنچه را زید می‌شناسد ممکن است عمرو، آن را بدان‌گونه نشناسد؛ و حال آنکه اگر جوهر عاقل، یعنی روح (نفس) در هر دو یکی بود، اجتماع متضادین یا نقیضین در دو فرد مذکور محال می‌نمود؛ چنانکه اجتماع متضادین درباره زید تنها نیز محال است.

فرضیه کثرت نفس، به قبل از تعلّق به ابدان نیز محال است، زیرا نفسها، یا متمائل و کاملاً همانند یکدیگرند و یا متخالف و متفاوت از هم هستند؛ و در هر دو صورت کثرت نفس محال خواهد بود. تمائل و همانند بودن نفس قبل از تعلّق به بدن، از آن لحاظ محال است که وجود مثلین در یک اصل، محال است. به همین لحاظ وجود دو سیاهی در یک محل و وجود دو جسم در یک مکان معین و مشخص محال است. همچنین تغایر و تفاوت نفس، قبل از تعلّق به بدن نیز محال است؛ زیرا تغایر بر دو قسم است:

۱. تغایر مربوط به نوع و ماهیت است، مانند تغایر آتش و آب.
۲. تغایر مربوط به تغایر عارضی است؛ یعنی تفاوت در عوارض است که هیچ دخالتی در ماهیت ندارد؛ مانند: آب گرم و آب سرد.

غزالی آن‌گاه ادامه می‌دهد که: تغایر ارواح بشر با معیار و مقیاس نوع و ماهیت، محال است؛ زیرا این‌گونه ارواح از لحاظ حدّ و حقیقت متّفقاند و از یک نوع‌اند: چون حدّ و حقیقت انسان عبارت است از «حیوان ناطق» که متّفقاً و بدون هیچ تفاوتی شامل تمام ارواح بشری می‌شود و سرانجام نتیجه می‌گیرد که: اختلاف و تغایر ارواح با معیار عوارض نیز محال است؛ زیرا عوارض یک حقیقت، آن‌گاه مختلف می‌شود که به اجسام تعلّق گیرد و دارای نوعی از انتساب به اجساد و اجسام باشد. و واضح است که نفس قبل از تعلّق به بدن هیچ پیوند و انتسابی با اجسام ندارد؛ بنابراین، اختلاف ارواح قبل از تعلّق به ابدان نیز محال خواهد بود. پس چنانکه در ابتدا گفته شد فرضیه وجود ارواح قبل از اجساد و ابدان باطل است؛ و نفس حادث است (غزالی، معارج القدس، ص ۱۱۱-۱۱۳).

۲-۴-۶ خلود نفس از دیدگاه غزالی

در ابتدا بجاست یادآوری شود که نظریه خلود و بقای نفس، در تاریخ فرهنگ و تفکر بشری، نقش مهمّ و مؤثّری را ایفا کرده است و تأثیر بلیغ این نظریه را بر روی رفتار فردی و اجتماعی جوامع انسانی در طول تاریخ نمی‌توان انکار کرد. ادیان آسمانی، همگی، براساس نظریه بعثت و رستاخیز و جزای اخروی، نظریه خلود

را به رسمیت شناخته‌اند.

فلاسفه اسلامی، در مسئله خلود، یعنی بقای نفس به دو دسته تقسیم می‌شوند.

۱. گروهی مانند: کندی، ابن‌سینا و غزالی که قایل به خلود و بقای نفس هستند.
 ۲. دسته‌ای دیگر، همچون: فارابی و ابن‌سینا که دارای موضع و وجهه نظریه‌های مبهم و پیچیده‌ای هستند علت تناقض‌نمایی در آراء فارابی پیرامون این مسئله، همان علاقه و گرایش شدید او به ایجاد توافق و سازش میان افلاطون و ارسطو بوده است. از این‌رو، محققان تاریخ فلسفه درباره فارابی و داوری درباره او دچار اختلاف نظر شده‌اند.
- گروهی او را مؤید و طرفدار بقای نفس معرفی کرده‌اند و عده‌ای وی را قایل به فنای نفس برشمرده‌اند. فارابی خود، گاهی مطالبی را بیان می‌کند که ضمن آن مؤید بقای نفس است و گاهی آرا و نظریه‌های او چنان است که نقطه مقابل آن یعنی فنای نفس را تأیید می‌کند.

اما نظریه ابن‌رشد درباره مسئله خلود همانند نظریه ارسطو و فارابی، غامض و دشوار و مبهم به نظر می‌رسد. از این‌رو، وی کوشیده است که این مسئله را از دایره مباحث عقلی بیرون براند؛ البته با این توجیه و یا این برداشت که مسئله بقا و یا فنای نفس از جمله مسائلی که در حل اشکال آن، به جای عقل، نقل را مفیدتر می‌داند و اضافه می‌کند که از نظر او برای عقل عرصه و مجال سودمندی وجود ندارد.

بنابراین، ابن‌رشد در بحث خلود نفس، براساس نظریه شخصی خود، مطلبی را عرضه نمی‌کند، بلکه سخن خود را با اتکاء به اصحاب شرایع و الهام از طرف آنها اظهار می‌دارد که با رأی او نیز هماهنگی دارد. ابن‌رشد

این رأی عبارت از این است که «نفس انسانی» باقی و پایدار است و دارای سعادت و نیکبختی و شقاوت و بدبختی است و عقل را برای اثبات چنین مطلبی، دخالتی نیست، بلکه شرع و دین می‌تواند بیانگر آن باشد.

۲-۱-۶-۱ ادله غزالی بر اثبات خلود نفس

دلایل غزالی، برخی فلسفی است که عمدتاً از ابن‌سینا اقتباس کرده است و بعضی دیگر، ادله شرعی است که در زیر به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. فناپذیری نفس. غزالی می‌گوید: ما نمی‌توانیم چیزی را به «عدم» توصیف کنیم

مگر آن‌گاه که قابل و پذیرای عدم باشد. اگر نفس قابل عدم و فنا شدن باشد یا این قابلیت در طبیعت آن وجود دارد و عدم یک امر ذاتی برای نفس است و یا اینکه قابلیت عدم در نفس، به سبب اختلال در شرایط وجود آن است، و یا عدم نفس از اراده خالق و آفریننده آن نشأت می‌گیرد.

با توجه به تقسیم‌بندی فوق، عدم و فناء نفس نمی‌تواند از صفات ذات آن باشد؛ زیرا مطلب بدانجا کشیده می‌شود که نفس در دو زمان باقی نماند، درحالی‌که چنین چیزی راجع به نفس محال است. نیز نمی‌تواند، نفس به گونه‌ای باشد که بقای آن مشروط به شرایطی تلقی گردد، زیرا قبلاً گفتیم موجودی که قایم بالذات است نیاز به شرط ندارد و سرانجام این نظریه که نفس با اراده خالق آن معدوم می‌شود نیز باطل است؛ زیرا اراده خالق و موجد نفس جز از طریق خبر و گزارش فرستادگان خداوند متعال و انبیاء او به دست نمی‌آید؛ درحالی‌که همین رسولان به ما گزارش داده‌اند که نفس معدوم نمی‌شود.

۲. برهان بساطت نفس. بر این اساس که نفس، موجودی، بسیط و مجرد و مفارق از ماده است اگر موجودی چنین باشد امکان ندارد که فساد و انحلال بدان راه یابد و فاسد یا فانی شود. فنا عبارت است از انحلال ترکیب و چنین چیزی جز در اجسام مرکب امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، نفس منحل نمی‌شود و آنچه انحلال نمی‌پذیرد باقی می‌ماند. پس نفس باقی است (غزالی، معراج القلندس، ص ۱۳۱).

۳. برهان تجرد و روحانیت نفس. این برهان در حقیقت به برهان بالا می‌پیوندد و مکمل آن به‌شمار می‌رود. و آن عبارت از این است که نفس از عالم «امر» است و نوعی رابطه و پیوند با بدن دارد؛ بدین معنی که علاقه و ارتباط نفس با بدن از نوع ارتباط «تدبیر و تصرف» است.

بدین ترتیب، نفس از نظر بقا و فنا به بدن متعلق است و نه مرتبط، بنابراین با فانی شدن بدن فانی نمی‌شود.

۴. براهین شرعی خلود نفس. براهین شرعی غزالی، در درجه اول شامل آیات قرآنی است که معنای خلود نفس از آنها استنباط می‌شود که برای نمونه می‌توان آیات زیر را ذکر کرد: وَلَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ: گمان مبرید آنان که در راه خدا کشته می‌شوند، مردگان‌اند، بلکه آنها زنده‌اند و در نزد پروردگارشان، روزی می‌خورند (سوره آل عمران، آیه ۱۶۹).

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ. به کسانی که در راه خدا کشته می شوند مگویید مردگانند، بلکه آنان زنده اند (سوره بقره، آیه ۱۵۴).

و نیز حدیث نبوی که می فرماید: ارواح الشهداء فی حواصل الطیر خصر تسرح فی ریاض الجنة: ارواح شهداء در حوصله ها و چینه دانه های پرندگان سبز قرار دارد که در بهشت به چرا و دانه خوردن مشغولند.

۲-۴-۷ سرانجام نفس از نظر غزالی

غزالی (معرفت) را اساس و پایه سعادت می شناسد ولی کمال آن را بعد از مرگ می داند وی سپس اضافه می کند. که وقتی روح حیوانی به کمال رسید خداوند متعال نفس را به صورت یک جوهر لطیف روحانی که «عالم بالقوه» است، ایجاد می کند که در سرشت و نهاد او علم و آگاهی به امور وجود دارد و به خالق و آفریدگار خود پیوند می یابد و این نفس در تمام اجزای جسم و تن آدمی پراکنده می شود.

نفوسی که به امور ماده و مشاغل بدن عشق می ورزند، بعد از مرگ نمی توانند به مقام وصل یعنی لقاء الله برسند. بنابراین، از این بابت احساس رنج و ندامت خواهند کرد. اما چون رنج و ناراحتی آنها به سبب امری عرضی است نه ذاتی، پس پشیمانی آنها هم دوام نمی یابد؛ بلکه با ترک افعال ناپسند خود، ناراحتیشان کم کم رو به زوال می رود و محو می شود. و نفس ایشان تزکیه می شود و به سعادت ویژه خود می رسند. نفوس ساده که معرفت کسب نکرده اند، پس از مرگ در صورتی که خود را به (آلودگیها) نیالوده باشند خداوند بر آنها رحمت خواهد آورد و در (سایه کرم) پروردگار در آسایش به سر خواهند برد. نفوس آلوده که اصرار بر پلیدیها و زشتیها ورزیده اند و از فطرت الهی خود کاملاً بریده اند و با جهالت و تعصب کور منکر حقایق الهیه شده اند پس از مرگ، اشتیاق کسب معرفت و سعادت در آنها پایدار خواهد ماند؛ اما آلت و اسباب رسیدن به آن را در اثر شقاوت و آلودگی نفس از دست خواهد داد و در رنج و حسرت دایم به سر خواهند برد و در دوزخ ابدی مأوی خواهند کرد.

به اعتقاد غزالی مرگ عبارت از نابودی و تباہ شدن نفس نیست، آن گونه که ملحدان و منکران شریعت الهی می پنداشتند، که نفس با مرگ آدمی فانی می شود، و به همین سبب حشر و نشر و فرجام نیک و بد آدمی را باور نداشتند (غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۴۷۷).

بلکه از نظر غزالی مرگ، نوعی دگرگونی و تحوّل در حال روح انسان است و ذات روح پس از مفارقت از جسد، باقی و پایدار می ماند، و فقط از رهگذر مرگ، رابطه آن در زمینه تصرف و تدبیر جسد، گسسته می شود؛ زیرا جسد پس از مرگ، از حیطة اطاعت نفس و تسلط آن خارج می شود.

خلاصه

فلاسفه و دانشمندان اسلامی، اصول و مبانی فلسفه را به طور اعمّ و نظریه های مربوط به «نفس» را به طور اخصّ از فلاسفه یونانی، به ویژه افلاطون و ارسطو اقتباس کرده اند. آنها هر چند در مباحث نفسانی با نظریات افلاطون آشنایی داشتند و با نوشته های وی مثل کتاب فیدون یا (فادن) و کتاب جمهوریت یا (المدينة الفاضله) مانوس بودند، اما در تعریف رسمی (کلاسیکی) نفس تابع ارسطو شده اند. ارسطو در تعریف نفس می گوید: نفس عبارت از: کمال نخستین جسم طبیعی، بالقوه ذی حیات است.

فلاسفه اسلامی همچون: کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی به تبعیت از ارسطو، نفس را به همین گونه تعریف کرده اند؛ ولی از آنجا که ارسطو برای هر جسم طبیعی قایل به کمال شده است و دیدگاه کلی او در مسئله نفس، دیدگاهی مادی است. از این رو، آنان در این قضیه تا حدی با او همراهی کرده اند؛ چه در غیر این صورت ایشان به رغم اعتقاد اسلامی خود، باید وجود «روح» را که طبق آیات قرآنی پدیده ای غیرمادی و الهی است انکار می کردند، به همین لحاظ این گروه از فلاسفه به منظور شکستن این بن بست در مقابل تعریف رسمی نفس، یعنی همان تعریف ارسطویی، به تعریف جداگانه ای از نفس پرداختند، که عبارت بود از: جوهر مجرد بسیط روحانی و مباین با جسم.

بدین ترتیب، فلاسفه اسلامی در تعریف رسمی نفس از ارسطو پیروی کرده و در بحث نفس به معنای روح الهی بر پایه اصول اعتقادی خود به معرفی نفس همت گماشته اند.

خودآزمایی ۲

۱. نام دو کتاب ابن سینا را که در آنها از «نفس» بحث کرده است ذکر کنید و مآخذ آنها را

نام ببرید. مقالات اشراق، عتبات

۲. آراء و عقاید فلاسفه اسلامی درباره نفس ۴۹

۲. کتاب فیثون (فادن) و جمهوریت (المدينة الفاضله) از تألیف کیست و ویژگی آنها

چیست؟ اخلاص

۳. فلاسفه اسلامی در مسئله نفس عموماً تابع چه کسی بوده‌اند و تعریف کلاسیکی نفس را عیناً از وی اقتباس کرده‌اند؟

۴. تعریف کلاسیکی نفس را بیان کنید.

۵. فلاسفه اسلامی در برابر تعریف کلاسیکی نفس کدام تعریف ویژه را از نفس عرصه کرده‌اند؟

۶. نظریه «اتحاد نفس و بدن» از کیست؟ آن را شرح دهید. ارسطو روح در خود است

۷. مهم‌ترین و مشهورترین دلیل غزالی را که برای اثبات وجود نفس از قول ابن سینا نقل کرده است شرح دهید. چنان است

۸. ادله غزالی را در مورد حدوث و خلود نفس بیان کنید.

۹. کدام گزینه مفهوم درست «کمال اول» را می‌رساند؟

الف) تابع و عارض کمال دیگری باشد. ب) برای کار خود نیازمند دیگری نباشد.

ج) خاص اجسام غیرطبیعی باشد. د) خاص اجسام صناعی باشد.

۱۰. اختلاف نظر ابن سینا با ارسطو به کدام یک از موارد زیر مربوط است:

الف) نفس صورت بدن است و بدن افعال خود را از نفس می‌گیرد.

ب) نفس صورت بدن است و بدن افعال خود را توسط بدن انجام می‌دهد.

ج) نفس صورت بدن است ولی می‌تواند اموری را بدون واسطه بدن انجام دهد.

د) نفس صورت بدن است و افعال بدن توسط نفس صورت می‌گیرد.

۱۱. نفس از نظر ارسطو عبارت از می‌باشد. لذا بدون تحقق نمی‌یابد.

۱۲. به اعتقاد غزالی مرگ عبارت از است، بلکه مرگ نوعی است. انسان است.

فصل سوّم

۳. نظریه‌های دانشمندان و فلاسفه اسلامی درباره

«قوای نفس»

هدفهای آموزشی

در این فصل نظریه‌های برخی از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی درباره قوای نفس، بازگو شده و محورهای اساسی در تقسیم‌بندیهای قوا ترسیم شده است.

فلاسفه اسلامی در تبیین انواع قوای نفس و از جمله در طبقه‌بندی عقول، تقریباً اتفاق نظر دارند، و اختلاف آنها عمدتاً در شیوه و قالب بیان این قواست و نه در درک حقیقی ایشان از قوای نفس: به نظریه معرفت دو تن از فلاسفه اسلامی و نظریه معرفت در روان‌شناسی جدید نیز در این فصل اشاره شده است.

هدف کلی

آشنایی با دیدگاههای فلاسفه و دانشمندان اسلامی درباره قوای نفس و ویژگیها و نقش هر یک از این قوا در احساس، ادراک، و تعقل و تفکر آدمی و آشنایی با نظریه معرفت از دیدگاه فلاسفه اسلامی و مکاتب فلسفی و روان‌شناسی.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- نظریه‌های فلاسفه اسلامی درباره قوای ظاهره و باطنه نفس را بیان کنید.
- نظریه‌های فلاسفه اسلامی را با آرای روان‌شناسی جدید درباره فرایندهای حسی و ادراکی دستگاه شناخت مقایسه کنید و توضیح دهید.

- قوه عاقله و مراتب عقل را تشریح کنید.
- عقل عملی و عقل نظری از دیدگاه ابن سینا را بازگو کنید.
- عقل بالملکه و عقل هیولایی را مقایسه کنید و توضیح دهید.
- انواع قوای نفس را از نظر فارابی نام ببرید.
- گوهر مفارق و ارتباط آن با عقل را مشخص کنید.
- عقیده طرفداران مکتب رفتار را در زمینه نظریه معرفت بیان کنید.
- آرای غزالی، افلاطون و ارسطو را در ارتباط با معرفت تعریف و مقایسه کنید.

۱-۳ کندی = حاسه متوسطه عاقله
صوره عاقله غلبه سیفیه
غلبه غفیه

کندی قوای نفس را به ترتیب زیر طبقه بندی کرده است.

(= الف) قوای حاسه. که آلهای این قوه، همان اعضای حواس پنجگانه (بصره، سامعه، لامسه، ذائقه، و شامه) است.

این قوه صور محسوسات را که در ماده آنها قرار دارد درمی یابد؛ و از ویژگیهای آن این است که قدرت ترکیب صورتها را ندارد؛ برخلاف قوه مصوره، که بعداً درباره آن توضیح خواهیم داد.

از خصوصیات دیگر قوه حاسه آن است که فقط می تواند صورت جزئی اشیا را درک کند، منظور از صورت جزئی، صورتی است که قابل لمس بوده و دارای، رنگ و شکل و طعم و آواز و بوی باشد و به عبارت دیگر هر صورتی است که دارای ماده باشد.

از نظر کندی قوه حاسه همان نفس است، ولیکن نسبت این قوه با نفس مانند نسبت یک عضو به یک جسم نیست، بلکه قوه حاسه ذاتاً خود نفسی است. و در اینجا در واقع «حاس و محسوس» یک چیز بیشتر نیستند.

صوره + عاقله + غفیه + سیفیه
قوه غلبه

(ب) قوای متوسطه. که یکی از انواع آن، قوه مصوره است.

قوه مصوره همچنان که در بالا اشاره شد، قوه ای است که قادر است صور جزئیات را در غیاب ماده در ذهن ایجاد کند. برای مثال، صورت یک کوه را که در معرض دیدمان نیست می توانیم تصور کنیم؛ در صورتی که در قوای حاسه این چنین نیست و باید چشم ما که آلت قوه حاسه ما است صورت محسوس، یعنی شکل و منظره آن کوه را در وقتی که ما به تماشای آن رفته ایم در کوه واقعی (ماده) دریافت کند.

۳. نظریه‌های دانشمندان و فلاسفه اسلامی ... ۵۳

همچنین قوة مصوره از قدرت ترکیب برخوردار است. یعنی قادر است صورتهایی را که در می‌یابد با یکدیگر ترکیب کند؛ برای مثال، انسانی را که سری چون گاو دارد و یا اسب بال‌دار و مانند اینها. قوة حافظه: از دیگر قوای متوسطه به‌شمار می‌رود، و نقش آن حفظ و ضبط صورتهایی است که قوة مصوره به او می‌دهد. کلیه محفوظاتی که ما داریم، منشأ آنها به‌همین قوة بازگشت دارد. قوة غضبیه و شهویه: نیز از جمله قوایی است، که کندی از آنها نام برده و بر روی هم هر دو را قوة «غلبیه» نامیده است.

قوة غلبیه نقش برانگیختگی در آدمی را ایفا می‌کند و به امور مهم توجه او را جلب و به انجام آنها وامی‌دارد. قوة شهویه: همان قوة‌ای است که آدمی را در جهت شهوات و تمایلات او رهبری می‌کند. ناگفته نماند که «نفس» هر دو قوة غضبیه و شهویه را زیر نظر قرار داده و از رسیدن آنها به تمنیات و خواسته‌هایشان در مواردی جلوگیری می‌کند.

ج) قوة عاقله. قوة‌ای است که صور اشیاء را مجرد از هیأت آنها درک می‌کند. کندی تقسیم‌بندی «عقل» را این چنین آورده است.

۱. عقل بالفعل = عقل مجرّد از هیأت اشیاء (عقل عاقله)

۲. عقل بالقوة = عقل حسی

۳. عقلی که در نفس از قوة به فعل درآید. = صورتهای نوعیه اشیاء است.

۴. عقلی که آن را «عقل دوم» نامیده است. = عقول جزئیّه اند. = نفوس را که در کمال می‌رسد.

عقل بالفعل، عقول مجرّدند که عقول جزئیّه از آنها به انسان افزوده می‌شود. کندی عقل بالقوة را همان نفس دانسته است. وی معتقد است که نفس عاقل بالقوة است و تحت تأثیر عقل اول به فعلیت می‌رسد.

وی در توضیح قسم سوم «عقلی که در نفس از قوة به فعل درآید» چنین می‌گوید: منظور از این عقل، همان صورتهای نوعیه اشیاء هستند که در پاره‌ای از موجودات به مرتبه نفس می‌رسند و بعد به عقل فعال اتصاف می‌یابند، یعنی به مدد عقول مجرّد از قوة به فعل درمی‌آیند.

منظور کندی از «عقل دوم» عقول جزئیّه‌ای هستند که نفوس را کمال می‌بخشند. کندی معتقد است که از بین قوای نفس «دو قوة از همه مهم‌ترند» یکی «قوة حسی» و دیگری «قوة عقلی» قوای متوسطه میان این دو قوة قرار دارند. (همانجا)

غاذیه مرتبه مدرسه
غضبیه مرتبه مدرسه
شهوویه مرتبه مدرسه
۲-۳ فارابی

فارابی قوای نفس را به انواع زیر تقسیم می‌کند.

۱. قوة منمیه: که بین نبات، حیوان و انسان مشترک است و نقش آن، نمّو دادن به موجود زنده و حفظ بقای نوع و نگهداری آن است.

وی می‌افزاید از جمله قوای منمیه، به ترتیب قوای زیر را باید به‌شمار آورد:

«قوة غاذیه» برای بقای فرد

«قوة مریئیه» برای تربیت و کمال فرد

«قوة مولده» برای بقای نوع

۲. قوای محرکه: یا شوقیه که شامل دو قوة شهویه و غضبیه است که موجب

انگیزش آدمی برای رسیدن به چیزی یا فرار از آن می‌شود؛ مانند: دوستی، خوشحالی و یا دشمنی و افسردگی.

آدمی به کمک این قوة، خطرات و ضررها را از خود دور می‌کند و در مقابل آنچه به سود و مصلحت اوست جستجو می‌کند و به آن می‌رسد.

۳. قوای مدرکه: به ترتیب شامل قوای زیر است:

(الف) قوای حساسه، که قبلاً درباره آن توضیح داده شد، و از گیرنده‌های خارجی (حواس پنجگانه) تشکیل شده‌اند.

(ب) قوای مخیله، که شرح آن در بحث قوة مصوره داده شد، و وظیفه آن حفظ و نگاهداری صورت محسوسات، پس از غیبت آنها از دامنه و حیطه حس است و قادر است بعضی از صورتها را با یکدیگر چه در خواب و چه در بیداری، ترکیب کند.

(ج) قوة واهمه: که قوة‌ای است با این ویژگی که آن چیزی که از محسوس به حس در نمی‌آید، قادر است، ادراک کند. همچنان که گوسفند با دیدن گرگ، دشمنی او را به خود درک می‌کند و می‌گریزد.

(د) قوة حافظه (ذاکره): که در پیش درباره آن سخن گفتیم و وظیفه‌اش این است که آنچه قوة واهمه به او می‌دهد در خود ضبط و نگهداری می‌کند.

(ه) قوة ناطقه: در سایه این قوة ادراک معقولات و تصور کلیات برای انسان حاصل می‌شود و آدمی به مدد همین قوة صناعات و علوم را فرامی‌گیرد.

۳-۲-۱ عقل از نظر فارابی

موضوع عقل را شاید بتوان از مهمترین مسائلی دانست که فکر فارابی را به آن مشغول داشته است. وی پیرامون موضوع عقل، رساله‌ای نگاشت که به نام «رسالة العقل» مشهور است. فارابی بیشترین اهتمام و کوشش خود را در پرداخت و تبیین، عقلی که «ارسطو» در کتاب «نفس» از آن بحث کرده مصروف داشته است.

فارابی عقل ارسطویی را به چهار مرحله تقسیم کرده است که در زیر بدانها اشاره

می‌کنیم:

الف) مرحله عقل هیولایی یا عقل بالقوه. عقل هیولایی عبارت از نیرویی در نفس

است، که از آن در امر انتزاع ماهیت امور استمداد می‌شود.

فارابی در توجیه بالقوه بودن این عقل می‌افزاید. عقل که در مراحل ابتدایی به‌طور طبیعی در انسان پدیدار می‌شود در واقع هیأتی است در ماده که برای قبول تصاویر «معقولات» آمادگی دارد، این هیأت بالقوه همان «عقل بالفعل» است و در این مرحله «عقل هیولایی» نامیده می‌شود.

فارابی در رأی خود درباره این مرحله از عقل، در حال تردید میان دو نظریه قرار گرفته است. نظریه‌ای که «اسکندر افروдіسی» براساس آن میان این عقل و نفس حیوانی انسان جدایی می‌بیند و رأی «تامسپیوس» که بر مبنای آن، عقل هیولایی دارای ذات و ماهیت خاصی است. فارابی کوشیده است میان این دو نظریه، نوعی هماهنگی و سازش برقرار کند. که حاصل این تلاش آن شده است که عقل به مفهوم نخست با معانی و مفاهیم، متحد می‌شود و به مفهوم دوم، عقل پیش از آنکه با این مفاهیم، اتحاد یابد، موردنظر است.

ب) عقل بالفعل یا عقل بالملکه. که عبارت از همان عقل هیولایی است؛ با این تفاوت که معقولات بالفعل، از طریق اتحادش با صور عقلیه موجود در اشیاء در این عقل حاصل می‌شود؛ و این معقولات از رهگذر فعالیت عقل در این مرحله از حالت امکان و استعداد به حالت ادراک و فعلیت می‌رسد.

ج) عقل مستفاد. این عقل عبارت است از همان عقل بالفعل که معقولات مجرد را

درک کرده و در نتیجه دارای توان ادراک صور مفارق از ماده شده است.

فرق میان معقولات مجرد و صور مفارق از ماده در این است که معقولات، نخست در مواد وجود دارد و پس از آن از مواد، انتزاع و تجرید می‌شود؛ اما صور مفارق عبارت از صوری است که همواره مجرد از ماده بوده است.

بدین ترتیب، عقل مستفاد، نوعی از عقل فعال است؛ زیرا به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند معقولات را بدون واسطه از ناحیه عقل فعال دریافت کند و در تعقل خود از ماده بی‌نیاز شود. با نگاهی عمیق به مفهومی که فارابی از عقل مستفاد به دست می‌دهد می‌توان دریافت که عقل انسانی از نظر فارابی سه مرتبه یا درجه دارد. با این بیان که پایستریترین مرحله آن، عقل مادی یا عقل هیولایی و یا عقل بالقوه است. این عقل برای عقل بالفعل در حکم ماده است.

در مرتبه دوم عقل بالفعل قرار دارد که در مقابل عقل هیولایی در حکم صورت است و در مقابل عقل مستفاد در حکم ماده است.

در بالاترین درجه، عقل مستفاد جای دارد که در مقایسه با عقل بالفعل به منزله صورت و در مقایسه با عقل دیگری که «عقل فعال» نام دارد، در حکم ماده است.

صورتی است مفارق و مجرد از ماده، که اساساً نه در ماده بوده است و نه در ماده خواهد بود.

فارابی از این عقل به «روح الامین» تعبیر می‌کند؛ همان‌گونه که عقول را «ملائک» می‌نامد و نیز افلاکی را که عقول در آن جای دارند «ملأ اعلی» نام می‌نهد.

عقل فعال که به جهتی عبارت از همان عقل بالفعل است با عقل مستفاد همگون است، و لیکن عقل فعال حقیقتی است خارج از نفس و در فلک قمر جای دارد و شبیه آفتابی است که الوان و رنگهای مختلف را از حالت «بالقوه» به مرحله «فعلیت» می‌رساند. وقتی ما ترتب موجودات را در مقایسه با عقل فعال در نظر می‌گیریم، این موجودات در ترتب خود از عقل بالفعل آغاز می‌شوند. زیرا عقل فعال، کاملترین موجودات را به ترتیب کمال فزونی‌تر آنها تعقل می‌کند و کارش را از معارف مجرد آغاز می‌کند.

ولی آن زمان که موجودات را بر حسب درجات معرفت و براساس اتصال و پیوند عقل با حیات در زندگانی مادی و بدنی مرتب می‌کنیم، این ترتیب نخست از محسوسات آغاز می‌شود و به ترتیب به مجردات منتهی می‌شود.



۳-۳ ابن سینا

قوای نفس را به ترتیب زیر طبقه‌بندی کرده است:

قوای مدرکه، قوای محرکه، قوای عاقله

قوای مدرکه شامل (حواس ظاهره و قوای باطنه) است.

۱. حواس ظاهره عبارت‌اند از: لامسه، باصره، سامعه، شامه و ذائقه.

حکیم در حواس ظاهره بیشتر روی «حسن لامسه» تکیه می‌کند و درباره حسن لامسه می‌گوید قوه لمس یک قوه نیست؛ بلکه چهار قوه است، که هر یک را مورد حکم و ادراکی است جدا از موردی که برای دیگری است.

وی سپس می‌گوید اموری که لمس می‌شوند عبارت‌اند از «حرارت و برودت» «رطوبت و یبوست» «خشونت و ملایمت» و «ثقل و خفت». بدین ترتیب ابن سینا برای لامسه قوایی بیشتر از ارسطو قایل شده است.

۲. قوای باطنه مرکب از پنج قوه به شرح زیرند.

الف) حسن مشترک. حسن مشترک نخستین قوه از قوای باطنه است و آن قوه‌ای است که در تجویف اول مغز جای دارد و ذاتاً همه صورتهایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد و به آن می‌رسند پذیرا می‌شود.

گاهی دو حسن توسط یک چیز متأثر می‌شوند؛ برای مثال، چشم انسان، شکل مستطیل کبود رنگی را می‌بیند، سپس آن را با دست خود لمس می‌کند و نرمی و صافی را در آن احساس می‌کند. به عبارت دیگر، حسن مشترک، صور گوناگون و مختلفی را که توسط حواس ظاهره از محسوسات به ذهن می‌رسند می‌پذیرد و آنها را درک می‌کند و احیاناً از حسّی به حسن دیگر منتقل می‌کند. از این رو، به کمک این قوه است که ما از بوی یک چیز، متوجه طعم آن می‌شویم.

بنابراین از آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که کار اصلی حسن مشترک در واقع همان فرآیندی است که امروزه در روان‌شناسی «ادراک حسّی» نامیده می‌شود.

ب) قوه خیال (مصوره). ابن سینا در تعریف قوه مصوره می‌گوید: قوه‌ای است که «خیال» نام دارد و آخرین محلی است که صورت محسوسات در آن استقرار می‌یابد و آن روی آن

که به سوی محسوسات است «حسّ مشترک» است.

حسّ مشترک آنچه را که حواس ظاهره به آن رسانیده‌اند. برای نگاه داشتن به قوه «مصوره» می‌رساند و قوه مصوره هم آن صور را حفظ می‌کند و نگاه می‌دارد (دانا سرشت، ص ۱۷۵).

همچنین کار این قوه آن است که صورت‌هایی که از حسّ می‌گیرد و معنی‌هایی که توسط «وهم» دریافته به همدیگر می‌آمیزد و پراکنده می‌کند.

اگر این قوه را عقل به کار گیرد «قوه مفکره» و اگر مورد استعمال «وهم» قرار گیرد «قوه متخیله» نامیده می‌شود. بنابراین قوه متخیله با این تعریف، شباهت زیادی به «تخیل اختراعی» در روان‌شناسی جدید دارد.

حکیم به نقش حسّاس و وسعت دایره عمل این قوه توجهی خاص مبذول داشته است و چنین می‌گوید: از شأن این قوه آن است که بر دو خزانه «مصوره و ذاکره» نظارت دارد و صور موجوداتی را که در آنهاست سرکشی و کنترل می‌کند.

وی همچنین می‌افزاید که نفس از دو راه و به دو وجه، قوه متخیله را از کار خاص خود باز می‌دارد.

وجه اول هنگامی است که نفس به حواس ظاهر اشتغال یابد و قوه مصوره را صرف حواس ظاهر کند و این نیرو را به طرف محسوساتی که از حواس ظاهر در آن وارد می‌شود حرکت دهد، تا اینکه قوه مصوره تسلیم قوه متخیله مفکره نشود و در نتیجه «متخیله» از کار مخصوص خویش باز می‌ماند.

وجه دوم وقتی است که نفس این قوه را در کارهای خاصه به آن از قبیل تمیز و فکر استعمال کند که این وجه خود به دو قسم تقسیم شود.

۱. نفس بر قوه متخیله استیلا یابد و این قوه را با حسّ مشترک ترکیب کند و در جهتی که هدف و مقصود صحیح نفس برآورده می‌شود آن را به کار گیرد.

۲. نفس نیروی متخیله را از تخیلاتی که با موجودات خارجی مطابق نیست باز دارد و فعل این قوه را، برای مدتی باطل و عاطل کند و دیگر برای متخیله این امکان وجود نداشته باشد که بتواند با شدت به کار تشبیه و تمثیل بپردازد.

نکته آخری را که در رابطه با قوه متخیله می‌توان ذکر کرد این است که تصوّراتی که اذهان ساده و موهوم‌پرست از موجوداتی خیالی، همچون «دیو» یا «پری» دارند و همچنین

مضامین بکر نویسندگان، شعراء و نظریه‌های بدیع حکماء و فلاسفه و اختراعات بشری ریشه در همین قوه متخیله یا بهتر گفته شود «تخیل اختراعی»، دارند.

سوان ص ۱۵۰

(ج) قوه وهم یا واهمه. قوه‌ای است که در تجویف (حفره) وسط دماغ قرار دارد و کار آن این است که معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است، درک می‌کند؛ مانند: احساس ترس گوسفند از دیدن گرگ که قبلاً بدان اشاره کردیم.

ابن سینا معتقد است که قوه وهم برای حیوان به منزله قوه عقل است برای انسان. وی در این باره چنین می‌گوید: گوئیم وهم بزرگترین قوه‌ای است که حاکم در حیوان است و به‌طور انبعاث تخیلی، بی‌آنکه این امر محقق باشد حکم می‌کند، مثل اینکه گاهی انسان از دیدن عسل چون شبیه «زهردان» است، بدش می‌آید و وهم او حکم می‌کند که «شهد» هم در حکم «زهر» است و نفس او این عقیده را پیروی می‌کند، هر چند که عقل این عقیده را تکذیب می‌کند (دانا سرشت، ص ۱۸۹).

ابن سینا، چگونگی کار قوه واهمه را چنین بیان می‌کند.^۱

چگونه وهم کار خود را انجام می‌دهد؟ «اکنون به بحث از قوه وهم برگردیم و گوئیم باید که شخص جوینده در این معنی بحث کند که قوه وهم، در صورتی که عقل با آن قرین نشود، چگونه، وقتی که حس، صورت معانی را درک می‌کند او می‌تواند، معنای آن صور را درک کند، بی‌اینکه هیچ یک از این معانی حس شوند و بی‌اینکه در همان حال بیشتر این معانی سود و زیان داشته باشند. گوئیم این کار را وهم از راههایی انجام می‌دهد. سبب ۵ - سبب ۶

۱. الهامات فائضه الهی که بر همه حیوانات بخشوده شده است، موجب این امر است: مثل حال طفل که تا از مادر زاییده می‌شود به پستان می‌آویزد. و مانند حال کودک که چون برخاست و خواست به زمین افتد، سبقت می‌جوید، به‌دست آویزی چنگ می‌زند و این کار جز، از غریزه‌ای که الهام الهی در طفل قرار داده است، نیست.

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان جانها و مبادی آن ارواح، پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست و این مناسبات غیر از

۱. در مفهوم (تجویف) ارسطو می‌گوید هیچ حیوانی نیست که میان مغز او حفره‌ای نباشد. ابن سینا سه تجویف برای مغز قایل شده است. ۱. تجویف نخستین محل قوه خیال ۲. تجویف دومین محل قوه تفکر ۳. تجویف سومین محل حافظه (دانا سرشت، ص ۱۹).

مناسباتی است که مانند به‌کار بستن عقل، گاهی روی دهد و زمانی رخ ندهد. با این الهامات، وهم بر معانی مخلوط به محسوسات، از اموری که سود و زیان دارد آگاه می‌شود. در نتیجه، هر گوسفندی از گرگ می‌ترسد، هر چند در عمر خود آن را ندیده باشد، و همچنین بسیاری از حیوانات، از شیر می‌ترسند و مرغان بی‌آنکه تجربه کرده باشند، از مرغان شکاری می‌گریزند. پس یکی از راههای وقوف «وهم» بر معانی جزئی غریزه است.

۲. راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد. یعنی حیوان را چون لذتی یا المی و سود و یا زیان حسّی رسید که مقارن با صورت حسّی بود، در مصوّره او صورت شیئی و آنچه را مقارن آن درک کرده است باقی می‌ماند و در قوّه ذاکره معنای نسبت بین این دو امر که درک شده است حکم بین آن دو مرتسم می‌شود و این امر را از راه تجربه به‌دست می‌آورد و بدین سبب است که سگها، از چوب و سنگ می‌ترسند.

۳. گاهی هم برای «وهم» احکام دیگری از راه تشبیه به‌دست می‌آید؛ بدین نحو که شیئی دارای صورتی باشد که با معنای وهمی در محسوسات، گاهی مقارن و زمانی جدا باشد، که با وجود این صورت، به معنای آن ملتفت و متوجّه می‌شود، و گاهی هم از این امر تخلف می‌شود. پس «وهم» است که حاکم بر حیوان است و حیوان در افعال خود به اطاعت این قوّه محتاج است (دانا سرشت، ص ۱۹۰-۱۹۱).

ذاکره (د) قوّه حافظه. ابن سینا: در تعریف قوّه حافظه که نام دیگرش (ذاکره) است چنین می‌گوید: قوّه‌ای است که آنچه را قوّه وهمیه از معانی محسوسه در محسوسات جزئی درک کرد در این قوّه حفظ می‌کند.

حکیم در وجه تسمیه این قوّه می‌گوید، از آنجا که توانایی بر حفظ مدرکات خود دارد «حافظه» نامیده می‌شود؛ و از این جهت که نیرویی است که صورتهای زایل شده را فوراً برمی‌گرداند، بدان «ذاکره» یا «متذکره» گفته می‌شود؛ ولیکن حکیم در کتاب اشارات لفظ حافظه را در مورد این قوّه به‌کار نبرده و متذکره را استعمال کرده است (دانا سرشت، ص ۱۸۹).

ابن سینا معتقد است، گاهی تعلّم از تذکر و حفظ آسانتر است، و زمانی برعکس حفظ کردن از تعلّم سهلتر است. از این رو، پاره‌ای از مردم دارای حافظه نیرومندند، و علت آن

خشکی مزاج ایشان است، که آنچه را از خارج دریافت از برمی‌کنند؛ ولی نفوس این قبیل مردم، برای افعال تخیلی و عرضه داشتن تخیل فرمانبردار نیست. و پاره‌ای از مردم برعکس‌اند. همچنین از میان توده مردم هر کس که بهتر اشارات را می‌فهمد زودتر، متذکر می‌شود، زیرا اشارات، آدمی را از محسوسات به معانی غیرمحسوس می‌رساند و کسی که اشارات را زودتر تعلق کند، زودتر متذکر می‌شود.

وی سپس ادامه می‌دهد که، کسی بیشتر حافظ است که دارای حرکت زیاد نیست و دارای مقاصد گوناگون و افکار پراکنده نیست؛ اما کسی که همت او مصروف به امور متعدد است و دارای حرکات زیاد است، خوب حفظ نمی‌کند (دانا سرشت، ص ۱۹۲-۱۹۳).

۳-۱ عقل از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا از معدود حکیمانی است در خصوص عقل، آرای مبسوطی دارد. این حکیم عقل‌گرای در یک تقسیم‌بندی کلی عقل را به دو گونه تقسیم کرده است:

الف) عقل نظری یا (قوة عالمه) عقل نظری قوة عالمه

ب) عقل عملی یا (قوة عامله) عقل عملی قوة عامله

حکیم در تعریف این دو عقل چنین می‌گوید:

قوة نخستین (قوة عالمه) نفس انسان را به نظر نسبت می‌دهد و «عقل نظری» نامیده می‌شود که کار آن تشخیص صدق و کذب در جزئیات است.

قوة دومین نفس را به عمل نسبت می‌دهد و «عقل عملی» نامیده می‌شود و حاصل کار آن تشخیص خیر و شر در جزئیات است.

اما در خصوص کلمه «عقل» و تعبیر و تعریفی که فلاسفه از این واژه کرده‌اند، باید گفته شود که حکما و فلاسفه از قدیم و گذشته‌های دور به این نکته واقف بوده‌اند که اعمال و فعالیتهای ذهنی تابع یک سلسله اصول و مبادی است که ذهن آدمی را برای درک حقایق و واقعیات اشیا رهبری و هدایت می‌کند.

چنانکه لایپنیتز، فیلسوف و حکیم نامدار آلمانی، گفته است، وجود این مبادی برای اعمال ذهن ما، همان‌قدر ضروری‌اند که وجود عضلات برای حرکت بدن و راه رفتن ضرورت دارد. وی توضیح می‌دهد که همان‌گونه که هنگام راه رفتن، شخص توجهی به عضلات و تار و پود بدن ندارد بر همین قیاس، او به دقت تفکر و تعقل نیز درباره این

اصول و مبادی توجّهی ندارد. حکماء و فلاسفه این مبادی را ثابت و تغییرناپذیر پنداشته و آن را به «عقل» تعبیر نموده و به سخن دیگر، مجموع قوای ذهن را که موجب تمیز و تشخیص و شناخت و تعیین می‌شود، «عقل» نامیده‌اند.

تعبیر دیگری که برای عقل از طرف این گروه به کار رفته است چنین است: ادراک عقلی دارای افرادی است که می‌توان از آن به «عقل» تعبیر کرد. روان‌شناسی جدید عقل را حاصل فعالیت ذهن می‌داند که در بنیادهای زیستی و محیطی ارگانیسم و عمل و اثر متقابل آنها ریشه دارد.

درباره مبادی عقلی و اصل و منشأ آنها از زمانهای دور تاکنون نظریه‌های مختلفی ابراز شده است که همه آنها را می‌توان در دو مکتب «اصالت عقل» و «اصالت تجربه» خلاصه کرد. اصحاب اصالت عقل، به وجود جوهری مستقل معتقدند که مبادی اولیه یا «عقلیه» از آن ناشی می‌شوند این مبادی اولیه شکل‌دهنده رفتار انسانی و تعیین‌کننده نقشها و افعال آدمی هستند. معروفترین این حکما در دوران قدیم، سقراط، ارسطو، و در قرون وسطی سنت آگوستین، کندی، فارابی، ابن‌سینا، سنت‌توماس و در اعصار جدید و معاصر: دکارت، اسپینوزا، لایبنیتز و کانت را می‌توان نام برد. اصحاب اصالت تجربه، مبادی اولیه شناخت و فرآیندهای ذهنی را ناشی از «حس و تجربه» می‌دانند.

حکیم برای عقل مراتب زیر را قابل شده است که عبارت‌اند از:

۱. عقل هیولایی = $\text{عقل} = \text{عقل}$

۲. عقل بالملکه = $\text{عقل} = \text{عقل}$

۳. عقل بالفعل = $\text{عقل} = \text{عقل}$ *برون بکلف و است بیداری عقل می‌دهد*

۴. عقل مستفاد = $\text{عقل} = \text{عقل}$

۵. عقل فعال

۶. عقل قدسی

الف) عقل هیولایی. که صرف استعداد معرفت و یا نیروی استعداد نفسانی است که انسان از رهگذر آن می‌تواند معقولات را باز یابد. برای مثال، قوه و استعداد موجود در کودک برای کتابت و نویسندگی، که او روزی کاتب و نویسنده شود از نوع قوه «مطلقه یا هیولایی» است.

عقل نظری در مرتبه ابتدایی خود که هنوز هیچ نقشی را نپذیرفته است. ولی بالقوه



استعداد قبولی هر نقش معنوی یا معقولی را دارد «عقل هیولایی» نامیده می‌شود. این مرتبه از عقل را از آن جهت «هیولایی» می‌گویند، که به هیولای نخستین که به ذات خود به هیچ یک از صور مصور نیست و برای هر نوع شکل‌پذیری استعداد و قابلیت دارد تشبیه شده است.

ب) عقل بالملکه یا عقل ممکن. عقل بالملکه، زمانی پدید می‌آید که نفس ناطقه از مرحله عقل هیولایی گام فراتر نهد و از قابلیت و استعداد محض خارج شود و به درک معقولات اولیه نایل شود.

پس آن‌گاه که در عقل نظری این مقدار از علم حصول یافت، یعنی توانست معقولات اولیه را دریابد، «عقل بالملکه» نیز نامیده می‌شود.

همچنین می‌توان این عقل را در قیاس با عقل هیولایی «عقل بالفعل» نامید؛ چون قوه هیولایی نمی‌تواند بالفعل چیزی را تعقل کند. از این رو، این مرتبه از نفس ناطقه را «عقل بالملکه» گویند. حکیم می‌افزاید: پس از آنکه این قوه، یعنی عقل بالملکه، در نفس ایجاد شد و معقولات اولیه برای نفس حاصل شد نفس از این رهگذر، برای اکتساب «معقولات ثانویه»، به وسیله قوه مفکره و یا حدس آمادگی می‌یابد.

حکیم سپس توضیح می‌دهد که معقولات اولی یا اولیه عبارت از اموری است که انسان بدون نیاز به اکتساب و فکر و یادگیری، آنها را باور می‌دارد؛ مانند این قضیه که کل بزرگتر از جز است. این عقل به منزله صورت برای عقل هیولایی است.

ج) عقل بالفعل. ابن‌سینا در کتاب اشارات عقل بالفعل را، عقل بالملکه نامیده است؛ زیرا این عقل هر گاه بخواند می‌تواند بدون تکلف و اکتساب یادگیری تعقل کند؛ یعنی صوری که ما آنها را «معقول اول» می‌نامیم برای نفس به هم می‌رسد.

بدین ترتیب، این قوه زمانی پدید می‌آید که عقل به یاری معقولات اولیه بدیهی به درک معقولات ثانوی که اکتسابی‌اند نایل می‌شود.

د) عقل مستفاد. از نظر حکیم عقل مستفاد، نوعی از فعلیت مطلق است؛ یعنی صور عقلی در این مرحله به وجود می‌آید و عقل مستفاد، این صور را بالفعل تعقل می‌کند و نیز تعقل و ادراک خود را، تعقل و ادراک می‌کند؛ به عبارت دیگر؛ نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات می‌پردازد و خود نفس می‌داند که بالفعل به تعقل آنها اشتغال دارد، و آن‌گاه که صورت و معانی را ادراک کرد، معقولات بالفعل در ذهن مشهود می‌شوند و جلوه خود را

باز می‌یابند.

ه) عقل فعال. عقل فعال از نظر ابن‌سینا، عبارت از حقیقتی است که عقل را از مرحله عقل بالملکه تا مرحله عقل بالفعل بالا می‌برد و به سخن دیگر، طی مراتب عقل را میسر می‌کند، همچنین عقل را از مرحله عقل هیولایی به عقل بالملکه تعالی می‌دهد. جنس حیوان و نوع انسان تا مرز عقل مستفاد پایان می‌گیرد و به متناهی اوج خود می‌رسد. نسبت و رابطه عقل فعال با نفوس انسانی، همانند نور آفتاب است با قوه بینایی. به نظر ابن‌سینا، نفس فقط دارای این استعداد است که می‌تواند «افاضات عقل فعال» را بپذیرد. حکیم معتقد است، افاضات می‌توانند در نفس باقی بمانند؛ اما باید هر بار در نتیجه اتصال نفس به «عقل فعال» افاضه جدیدی برای نفس پیش بیاید.

و) عقل قدسی. ابن‌سینا، علاوه بر عقول چهارگانه از نقشی که «عقل فعال» در پیمایش مراتب عقول یاد شده داشت یاد کرد که شرح آن گذشت.

حکیم در کتاب شفا از عقل دیگری نام می‌برد که آن را برترین مرتبه عقل می‌شناسد و آن عبارت است از «عقل قدسی» که به‌زعم حکیم، از جنس «عقل بالملکه» است ولی در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد و چنین نیست که همه مردم در آن شریک باشند؛ و کسانی به این مرتبه از عقل می‌رسند که قوه «حدس» در آنان بسیار شدید باشد؛ بدین معنی که از شدت صفا و شدت اتصال به «عقل فعال» و مبادی عقلیه، دائماً قوه حدس را به‌کار برند و صورتهایی که در عقل فعال است، دفعتاً در نفس آنها نقش بندد و به آنان افاضه شود.

قوه حدس در همه افراد یکسان نیست، حکیم در این باره چنین می‌گوید:

«چون این تفاوت به حدی منحصر نیست، بلکه دائماً زیادت و نقصان می‌پذیرد و در طرف نقصان به شخصی می‌رسد که هیچ حدس ندارد، پس باید در طرف زیادت هم به شخصی برسد که از همه مردم سریع‌الحدس‌تر باشد، و ممکن است که فردی از بنی‌آدم به شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلی، تأیید نفس شده باشد که دایم حدس استعمال کند و از عقل فعال، دایم‌القبول باشد و صورتی که در عقل فعال است، یا دفعتاً و یا قریب به دفعه در آن شخص مرتسم می‌شود. و این امر یک قسم و سهمی است از نبوت، بلکه برترین قوای «نبوت» است، و اولی این است که این قوه را «قدسی» نام نهند و این نیرو بالاترین و برترین مراتب نفس بشری است» (دانا سرشت، ص ۲۵۹).

۳-۲-۲ نظریه معرفت ابن سینا

چنانچه در بحث «عقل فعال» اشاره شد ابن سینا عقیده دارد که کسب معرفت، تنها با یاری همین «گوهر مفارق» میسر می‌شود.

اینک درباره این گوهر، که نیرویی شگفت‌انگیز در هستی آدمی می‌آفریند، بیشتر سخن خواهیم گفت. در اینجا پیش از هر چیز باید بدانیم که حکیم از «ادراک» چه تعریفی می‌کند. او در این باره چنین می‌گوید: «به عقیده من ادراک عبارت است از اینکه ادراک‌کننده صورت ادراک‌شونده را به نحوی از انحاء بگیرد و اگر ادراک شیئی مادی باشد، همین که ادراک‌کننده، ادراک‌شونده را تجرید از ماده کرد، ادراک حاصل می‌شود، ولی اقسام تجرید مختلف و مراتب آن متفاوت است. صورت مادی را از جهت ماده، احوال و اموری عارض می‌شود که بستگی به ذات آن ندارد، گاهی تجرید از ماده، تجرید از همه علایق و بستگیهای با آن ماده است، و زمانی تجرید از ماده، تجرید از پاره‌ای بستگیهای آن صورت با ماده است. گاهی هم نزع تجرید، نزع کامل و تجرید تام است و آن موقعی است که ذهن معنایی را از ماده و عوارضی که آن معنی از جهت ماده یافته تجرید کند (دانا سرشت، ص ۵۸-۵۹).»

بدین ترتیب تنها، تجرید کامل و تام است که درک «معقولات» را میسر می‌کند و این کار منحصرأ از «عقل» ساخته است. که همان‌گونه در پیش گفتیم، عقل برای درک معقولات باید از چهار مرحله عقل هیولایی، عقل بالمکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، بگذرد و سیر از جنبه این مراحل به مدد «عقل فعال» است.

۳-۴ غزالی

قوای نفس از نظر غزالی، زیر دو عنوان «ادراک حسّی و عقلی» مطرح شده است. غزالی در مقدمه این بحث یادآور می‌شود که منظور از تعدّد و تنوع قوای ادراکی این نیست که این قوا از یکدیگر و یا از سایر قوای محرکه و فاعله و قوای ویژه نفس آدمی جدا و مستقل‌اند. بنابراین، جنبشهای ادراکی دارای وحدتی متکامل و همبسته با یکدیگر هستند. این قوا به‌گونه مجموعه‌ای از وظایف ظاهر می‌شوند که در زمینه یک هدف که عبارت از وصول به معرفت اشیاء و معانی آنهاست جریان می‌یابند. غزالی درباره وحدت تمام قوای نفسانی و ارتباط آنها با یکدیگر، از کانونی به نام

«قلب» یاد می‌کند؛ قلبی که در سطح تشبیه او، در وسط و مرکز مملکت وجود انسان قرار گرفته است و مانند پادشاه در کشور خود است.

وی سپس این شبکه ارتباطی قوا را این چنین ترسیم کرده و آنها را «قوای باطنه» نامیده است. «قوة خیال» یعنی آن قوه‌ای که در قسمت جلوی مغز آدمی قرار دارد به منزله یک شبکه است؛ زیرا گزارشهای محسوسات نزد او فراهم و جمع‌آوری می‌شود.

«قوة حافظه» که جایگاه آن پشت مخ است و به منزله خزانه دار و بایگان اوست. همچنین قوای پنجگانه حسّی در حکم گزارشگرانی اند که اخبار و اطلاعات خود او در اختیار «قوة خیال» که به آن اشاره شد و پیک شبکه است قرار می دهند.

سپس غزالی به شرح هر یک از حواسب پنجگانه پرداخته است که از آنها با نام «قوای ظاهره» یاد می‌کند. «به نظم و ترتیب حکمت الهی در کیفیت آفرینش حواسب پنجگانه بنگر، که این حواسب آلات و ابزار ادراک هستند که «حسن لامسه» نخستین حواس ظاهره است. هدف خلقت این حسن در وجود آن است که اگر آتشی سوزان و شمشیری بران بدن تو را لمس کند آن را حسن کنی و از آن بگریزی.

پس از این مرحله، یعنی بعد از قوه لامسه به حس نیاز پیدا می‌کنی که بتوانی چیزهایی را که در دسترس تو نیست و از تو فاصله دارد درک کنی. لذا خداوند «قوه شامه» و بویایی را در تو آفرید که از مجرای آن می‌توانی بوی اشیاء را درک کنی و آنها را از هم دریایی. لامسه بویایی شامه

اما چون ممکن است جهت بویها را تشخیص ندهی که از کدام ناحیه است و چیست ناگزیری جوانب مختلف را بگردی. پس «حسّ یا قوّه بینایی» را در تو آفرید تا بتوانی اشیایی را که از تو بدورند بازیابی و جهت و سوی آنها را تشخیص دهی و به گونه‌ای مشخص، آهنگ سوزی آنها کنی و قصد آن جهت کنی. ولی اگر میان تو و آن اشیاء حجاب و مانعی وجود داشته باشد نمی‌توانی آن را رؤیت کنی و در نتیجه نتوانی از دست دشمن بگریزی، لذا خدای حکیم «حسّ سامعه و شنوایی» را در تو برقرار کرد تا صدای دشمن را از ورای مواقع دیدن بشنوی.

اما همه این حواس در صورتی که فاقد «حس ذایقه و چشایی» باشی نمی‌تواند تو را کاملاً بی‌نیاز کند و برای تو مفید باشد؛ چون منهای قوه ذایقه طعم مضر و نامناسب آن را نمی‌توانی تشخیص دهی (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۰۷).

چنانچه ملاحظه می‌شود، غزالی در بیان و توضیح هر یک از خواص پنجگانه، اگرچه به ترتیب و تسلسل آنها چندان عنایت ندارد، ولی به ترتیب (حواس ظاهره) و تسلسل آنها برحسب وظیفه‌ای که برعهده دارند توجه دارد.

غزالی قوای باطنه را نیز پنج قوه شمرده است که عبارت‌اند از ۱. حسن مشترک ۲. تخیل ۳. تفکر ۴. تذکر ۵. حفظ

الف) حسن مشترک. آن قوه‌ای است که در آن صورت چیزهایی که حواس ظاهره بدان می‌فرستند ترسیم می‌شود؛ چنان که صورت شیئی در آینه مرتسم می‌شود.

غزالی در توضیح بیشتر مطلب چنین آورده است «همه اینها، یعنی مجموع حواس ظاهری در صورتی که حسن دیگری که «حسن مشترک» نام دارد و محسوسات حواس پنجگانه تو به آن می‌رسد و در آن انباشته می‌شود وجود نمی‌داشت مفید و رسا نمی‌بود. چون اگر چنین حسی در تو آفریده نمی‌شد درک و باز یافتن امور برای تو به طول می‌انجامید.

وقتی تو امری را رؤیت و مشاهده کنی اگر حسن مشترک در تو وجود نمی‌داشت، نمی‌توانستی مضر بودن آن را درک کنی؛ مگر آن‌گاه که دوباره آن را بچشی؛ زیرا چشم فقط رنگ و زردی را می‌بیند، ولی تلخی آن را نمی‌تواند از مجرای دیدن تشخیص دهد. پس با چه نیرویی می‌توانستی از تناول غذای تلخ خودداری کنی؟

حسن ذایقه نیز تلخی را درک می‌کند ولی نمی‌تواند زردی آن را تشخیص دهد، پس باید یک قوه و نیروی حاکم و داور دیگری در نهاد تو وجود داشته باشد که حکم کند که آن شیئی تلخ است و در نتیجه از خوردن آن خودداری کنی (غزالی، معارج‌القدس، ص ۴۸).

ب) خیال. چنانکه گفته شد به منزله خزانه حسن مشترک است؛ بدین معنی که آنچه را حسن مشترک می‌گیرد به قوه خیال می‌سپارد تا در وقت حاجت از آن استفاده شود؛ زیرا حسن مشترک فقط قوه قبول دارد نه قدرت حفظ، در صورتی که قوه خیال برعکس دارای قوه حفظ است و نه نیروی قبول.

ج) وهم. غزالی در تعریف قوه وهم می‌گوید: «نیرویی است که از محسوسات معانی و مفاهیمی را باز می‌یابد که محسوس نیستند، چنانکه یک گوسفند عداوت و دشمنی گرگ را به خود درک می‌کند. ولی این درک به وسیله چشم و قوه «باصره» پدید نمی‌آید، بلکه

به وسیله نیروی دیگری به هم می رسد که این نیرو برای چهارپایان همانند «عقل» است برای انسانها. (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۲۸۵).

به عبارت دیگر، «وهم، معانی و مفاهیم غیر محسوس را از محسوسات جزئی باز می یابد، مانند قوه ای که در گوسفند به داوری قیام می کند که باید از گرگ بگریزد و به بچه خود مهر ورزد.

د) ذاکره (حافظه). غزالی در تعریف ذاکره می گوید: قوه ای است که کارش نگاهداری و نگاهبانی آن سلسله از مفاهیم و معانی است که قوه وهم، آن را باز یافته است. پس ذاکره عبارت است از خزانه مفاهیم و معانی، چنانکه قوه متصوره حافظ صور و نقشها و خزانه و گنجور آنهاست (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۲۸۵).

برخی پنداشته اند که حافظه و ذاکره عبارت از یک قوه است و این «اصطلاح را به عنوان دو واژه مترادف علمی به کار می برند. غزالی به نادرستی چنین پنداری هشدار می دهد؛ زیرا به نظر او حافظه همه اموری را که بر حواس آدمی عبور و گذر می کنند در خود نگاه نمی دارد، بلکه می توان گفت که در مقابل هرگونه محسوسی، عنایت و اهتمام ندارد و در برابر هر صورت و نقشی متأثر نمی شود.

چه بسا ممکن است شخصی را ببینیم و صدای او را بشنویم و بدن و تن او را لمس کنیم و این احساسها، چنان سریع و بدون درنگ و توجه انجام می گیرد که همزمان با غایب شدن آنها، صورت و نقشهای آنها نیز از نظر ما غایب و زایل می شود.

حافظه حقیقی نیرویی نیست که از عهده تسجیل و تثبیت کامل همه جزئیاتی که ما بر آنها وقوف می یابیم برآید؛ زیرا چنین حافظه ای عبارت از رجوع تمام حالات روانی گذشته است.

بنابراین، حافظه نیرویی است با شاخه های متنوع که عوامل گوناگون و پراکنده ای در آن راه می یابند. به همین جهت است که قبول نقش و صورت غیر از حفظ و نگاهداری آن است. غزالی در رابطه با همین مطلب می گوید: «به همین جهت آن قوه ای که شخص از رهگذر آن، صورت و نقش را نگاه می دارد، غیر از نیرویی است که نقش و صورت آن را قبول می کند» (غزالی، میزان العمل، ص ۲۴). چنانکه باز هم می گوید: «معنی اینکه این قوه حافظه است این نیست که گنجور و خزانه معانی و مفاهیم است. البته تا آن گاه که این معانی و مفاهیم در آن باقی بماند، ولی وقتی که این معانی از برابر آن غایب شود و سعی

کند دوباره آن را برگرداند، باید چنین قوه‌ای را «ذاکره» نامید (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۲۸۵).

ه) تخیل. غزالی تخیل را چنین تعریف کرده است: تخیل قوه‌ای است که رسوم و نقوش محسوسات را در ما، پس از غایب شدن آنها از محیط احساس، حفظ کند و برخی از آنها را با برخی دیگر در حالت بیداری و یا در حال خواب، با ترکیب و تفصیلات خاصی ترکیب می‌کند، که برخی از این ترکیبات و تفصیلات صادق و مطابق با واقع است و برخی دیگر کاذب، و با واقع ناهمسان‌اند و با این حال، دارای حالتی است که در ظل آن، امر نافع و لذید را می‌شناسد و آن را درک می‌کند.

ابن‌سینا، چنانکه قبلاً گفته شد به تفصیل درباره‌ی این قوه به سخن گفته و راجع به وظایف آن بحث کرده و غزالی نیز طبق معمول هم در زمینه‌ی این قوه و هم به‌طور کلی در بحث قوای نفس از وی پیروی کرده است.

۳-۴-۱ عقل از دیدگاه غزالی؛ «معارج‌القدس»، «احیاء‌العلوم»
به‌طور کلی غزالی در آرای خود راجع به عقل از فلاسفه، به‌ویژه فارابی متأثر بوده است؛ گرچه خود به این مطلب اشاره نمی‌کند.

غزالی در بحث عقل از متکلمین نیز اثر پذیرفته است. وی در کتاب معیار‌العلم، تفاوت‌های موجود میان شماری از عقول را مشخص کرده است که عبارت‌اند از:

۱. عقل موردنظر متکلمین ۲. عقل نظری ۳. عقل عملی ۴. عقل هیولایی ۵. عقل بالملکه ۶. عقل بالفعل ۷. عقل مستفاد ۸. عقل فعال (غزالی، معیار‌العلم، ص ۱۶۲).

غزالی در کتابهای معارج‌القدس و معیار‌العلم عیناً از همان عقولی یاد می‌کند که پیش از وی فارابی و ابن‌سینا آنها را عنوان کرده‌اند.

وی در مبحث «العقل» کتاب احیاء‌العلوم از انواع چهارگانه‌ی عقول به‌صورت زیر نام می‌برد:

الف) عقل غریزی عبارت از عقلی است که به‌وسیله‌ی آن، انسان از حیوان امتیاز پیدا می‌کند.

ب) عقل به‌معنای علوم و معارف ضروری و بدیهی که از طریق حصول علوم و معارف ضروری در طفل ممیز به‌وجود می‌آید.

ج) عقل به مفهوم علوم و آگاهی‌هایی که از طریق تجارب و اوضاع و احوال به دست می‌آید.

د) نیرو و قدرتی غریزی که توسط آن قلب آدمی امور را شناسایی می‌کند و آنها را تشخیص می‌دهد و به قلع و قمع تمایلات می‌پردازد.

مراتب عقل از نظر غزالی با توجه به آنچه گفته شد، انواع عقول از نظر غزالی را می‌توان به ترتیب زیر مشخص کرد:

الف) عقل غریزی یا عقل هیولایی. عقل هیولایی را غزالی این چنین تعریف کرده است: قوه‌ای است برای نفس که به وسیله آن، نفس آماده و پذیرای ماهیت اشیایی می‌شود که مجرد از ماده‌اند و به وسیله همین عقل است که کودک انسانی از حیوان و انسان از سایر چهارپایان تمیز می‌یابد.

علت نامگذاری آن به عقل هیولایی از آن جهت است که آن را به هیولای اولی، که ذاتاً فاقد صورت است و خود نیز موضوع صورت است تشبیه کرده‌اند.

ب) عقل بالملکه. که غزالی در کتاب احیاء علوم الدین آن را «عقل ضروری» می‌نامد وی معتقد است که این عقل از طریق حصول مجموعه‌ای از «معقولات اولیه» ضروری به وجود می‌آید. مانند، حالت طفل ممیز و نوجوانی که به سن بلوغ نزدیک است.

رشد این قوه و استعداد لازم در مورد نوشتن و کتابت پس از آن است که او دوات و قلم و حرف را شناسایی کند؛ زیرا انسان از گاهوارگی بدین‌سان نیست. چون در طفل خردسال، جز قوه و استعداد مطلق که به مسافتی از عقل فاصله دارد، چیز دیگری از نظر این قوه مشاهده نمی‌شود (غزالی، معیار العلم، ص ۱۶۳).

این مرحله از عقل آدمی به نظر غزالی در علوم و آگاهی‌هایی که در ذات طفل به هم می‌رسد خود را می‌نمایاند، مانند علم و آگاهی به امکان ممکنات و محال بودن محالات، و علم به اینکه دو بیش از یک است و یک شخص نمی‌تواند در آن واحد در دو جا و دو مکان باشد.

ج) عقل مکتسب یا عقل تجربی یا (عقل بالفعل). غزالی در اساس تعریف خود از این عقل با ابن‌سینا تفاوتی ندارد. وی درباره این عقل می‌گوید: «از رهگذر آن، صور معقوله اکتسابی در پی معقولات اولی در نفس پدید می‌آید. منتهی این صور معقوله را مطالعه و بررسی نمی‌کند و بالفعل مراجعه‌ای با آنها ندارد؛ بلکه این صورت معقوله در ذهن او

همچون ذخایر و اندوخته‌هایی است تا هر وقت که بخواهد آنها را بالفعل مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.» (غزالی، معارج‌القدس، ص ۵۶).

غزالی در کتاب معیارالعلم دربارهٔ این عقل می‌گوید: «استکمال نفس به وسیلهٔ صور معقوله‌ای است که هر گاه بخواهد می‌تواند آنها را تعقل کند و بالفعل احضارشان کند.» (ص ۱۶۳). غزالی مرحلهٔ عقل مکتسب و یا (عقل بالفعل) را منتهی و نقطهٔ پایان درجهٔ تعقل انسان می‌داند؛ همان‌گونه که ابن‌سینا نیز دارای چنین دیدگاهی بوده است.

پس از مرحلهٔ عقل مکتسب یا عقل بالفعل، جز عقل مستفاد، مرحلهٔ دیگری برای تعقل وجود ندارد و خواهیم دید که عقل مستفاد، همان عقل مکتسب در حال فعلیت آن است.

(د) عقل مستفاد یا عقل قدسی. غزالی دربارهٔ این عقل می‌گوید: «ماهیتی است مجرد از ماده که بر سبیل حصول از خارج در نفس آدمی ارتسام می‌یابد».

وی در کتاب معارج‌القدس اشاره می‌کند که صور معقوله در عقل مستفاد حاضر و در دسترس است که عقل آن را بالفعل مطالعه و بررسی می‌کند و نیز درک و تعقل می‌کند که آن را بالفعل درک و تعقل می‌کند؛ و این عقل، همان «عقل قدسی» است. اینکه آن را عقل مستفاد می‌نامند از آن جهت است که عقل بالقوه صرفاً به وسیلهٔ عقلی که دارای فعلیت دایمی است از حالت بالقوه بیرون می‌آید؛ و اگر با عقل مستفاد، عقل بالقوه ارتباط و پیوند یابد و ارتباط و پیوند آنها با هم به گونه‌ای باشد که نوعی از صورت در آن بالفعل انطباق و ارتسام یابد باید این عقل و درک را مستفاد در خارج دانست (غزالی، معارج‌القدس، ص ۵۶).

(ه) عقل فعال. عقل فعال جوهر صوری است و ذاتش عبارت از ماهیتی است که ذاتاً و فی‌نفسه مجرد است.

وی سپس توضیح می‌دهد که تجرد آن به وسیلهٔ تجرید از ماده و علایق ماده نیست. که این تجرید به وسیلهٔ عاملی غیر از خودش صورت گیرد، بودن این عقل از آن جهت است که با همان بیان مذکور، جوهری است مجرد و کارش این است که از طریق اشراق خود، عقل هیولایی را از حالت بالقوه به حالت فعلیت منتقل و جابه‌جا کند.

۳-۴-۱ دلایل ضرورت وجود عقل از نظر غزالی

۱. عقل میزان و افزاز سنجش الهی در روی زمین است.

۲. عقل می‌تواند معقولات را درک کند.

۳. عقل داور و قاضی برای اشتباهات و لغزشهای حس است.
۴. عقل قصور و نارساییهای حس را جبران می کند.
۵. عقل به مثابه یک عامل اخلاقی قوی آدمی را به قلع و قمع شهوات ترغیب می کند.

عقل داور، قاضی، جبران کننده، لغزشها، اشتباهات

۳-۴-۲ نظریه معرفت غزالی

رای غزالی در نظریه معرفت به افلاطون نزدیکتر از ارسطو است.

ارسطو می گوید: روح صورت بدن است و روح قبل از بدن وجود نداشته و پیش از حلول در جسم معرفتی نیندوخته است.

افلاطون: معتقد است، روح زمانی داخل جسد می شود که از معارف، «عالم مثل» آکنده است.

غزالی برای نفس دو جنبه قابل شده است.

۱. جنبه ای از نفس که رو به «ملا اعلی» دارد.

۲. جنبه ای از نفس که به جانب «علم دانی و سفلی» گرایش دارد.

وی سپس می گوید: نفس سفلی و پست که بر عالم سفلی مسلط می شود، به آلهای جسمانی متوسل می شود؛ زیرا برای تصرف در این عالم باید به همین آلهای و افزارهای جسمانی و مادی توسل جوید، و در این حالت افعال نفس در مواضع دهگانه در جسم بروز و ظهور پیدا می کند.

پنج نوع، بر، حس، دانی، سفلی

این مواضع دهگانه عبارت است از حواس پنجگانه ظاهری و قوای پنجگانه باطنی (خیالیه، ذاکره، تفکر، وهم و غیره) که موجب بروز افعال نفسانی می شوند. نفس آنگاه که متوجه «عالم سفلی» می شود جنبه جسمانی پیدا می کند و «افعال جسمانی» را انجام می دهد. غزالی در ادامه مطلب می گوید: معرفتی که به عالم محسوس تعلقی داشته باشد با کمک «قوای جسمانی» پدیدار می شود. وی این معرفت را به چهار قسم تقسیم می کند.

۱. معقولات: که جز به وسیله عقل درک نمی شوند و صور مجرده اند و معتبرند و تغییر نمی یابند؛ مانند علم به اینکه دو چیزی که ضد هم هستند در یک جا جمع نمی شوند.
۲. محسوسات: که فهم آنها به وسیله حواس پنجگانه مقدور است. مثل تفاوت میان رنگها. محسوسات نیز تغییر نمی کنند مگر زمانی که در آلهای جسمانی آفت و آسیبی وارد شود. مانند شب کوری چشم که مانع دید درست می شود.

۳. نظریه‌های دانشمندان و فلاسفه اسلامی ... ۷۳

۳. مشهورات: که همان عادات اجتماعی است و مبتنی است بر آداب و رسوم مردم شهرها و ملت‌های جهان در دوره‌های مختلف، مانند: رسم لباس پوشیدن و احترام گذاشتن به دیگران.

۴. مقبولات: به چیزهایی گفته می‌شود که از راه اخبار به مردم می‌رسد و مورد پذیرش آنها قرار می‌گیرد و به‌همین دلیل، هم مقبولات و هم مشهورات به‌دلیل تغییر شرایط زمانی و مکانی آنها در خور اعتماد و اطمینان نیستند.

غزالی با وجودی که در صحت محسوسات و معقولات شک می‌کند این دو را مقدمات معرفت می‌داند؛ اما با این توضیح که معرفت حسی به معرفت حق منتهی نمی‌شود؛ بلکه از راه شهود و اشراق و واردات قلبی، احساس می‌شود. نکته آخر اینکه سرچشمه الهامات قلبی، عالم ملکوت است، اما حواس مخلوق این عالم هستند.

غزالی علم انسان را از دو راه قابل حصول می‌داند: اول از طریق تعلم انسانی، و دوم از طریق تعلم ربانی. تعلم را هم به دو صورت عملی می‌داند:

۱. اکتساب از خارج که همان کسب علم و دانش اندوزی است.

۲. تأمل و تفکر (درون‌نگری) که عبارت است از یادگیری درون.

به اعتقاد غزالی قلب همچون آینه است. همچنین «لوح محفوظ» حکم آینه را دارد. صورت هر چیزی در لوح محفوظ وجود دارد.

غزالی سپس نتیجه می‌گیرد که همان‌گونه که اگر آینه‌ای را مقابل آینه دیگر قرار دهند، صورتهایی که در یکی از آنها قرار دارد در آینه دوم منعکس می‌شود به‌همین نحو، صورتهای لوح محفوظ نیز در قلب خواهد افتاد، اما شرط این جذب و انجذاب را صفا و صیقلی بودن و جلای قلب می‌داند و این خود دلیلی است بر اینکه غزالی به مسئله «اشراق» ایمان داشته است.

غزالی هیچ‌گاه به مطالعه و بررسی سلوک در رفتار دینی و اخلاقی بسنده نمی‌کند؛ بلکه علاوه بر صورت ذهنی، رفتار آدمی که در نفس پدید می‌آید، رفتار عمومی و بیرونی انسان را، به‌مثابه مظاهر و تجلیات و جنبشهای نفسانی و روانی بررسی می‌کند.

وی همچنین معتقد است که «چون رفتار آدمی مظهر و نمایانگر شخصیت اوست، بنابراین، رفتار هر فردی با فرد دیگر متفاوت است. از این‌رو، آن عاملی که شخص در برابر آن واکنش نشان می‌دهد ممکن است در فرد دیگری چنان واکنشی را به بار نیاورد؛ زیرا

ادراکات روانی همراه با صفات و کیفیات روانی همانند یکدیگر نیستند و گرنه زید و عمرو را با هم اشتباه می‌کردیم» (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۱۵).

غزالی از دیدگاه یک روان‌شناس و عالم علم النفس به انسان به مثابه یک واحد دینامیک و پویا می‌نگرد و نه موجودی جامد و راکد، که انواع نیروهای موجود در او، وی را محکوم به جمود و اجبار کنند.

با تأمل و تفحص در آثار غزالی، به‌خوبی روشن می‌شود، که او از رهگذر دقت و اندیشه و تجارب شخصی و همچنین مطالعات و کاوشها در رفتار دیگران، توفیق یافت، تا محرکها و عواطف و واکنشهای روانی را عمیقاً تحلیل کند و فرایندهای روانی، همچون ادراک، شوق و وجدان را به‌صورت علمی سازمان دهد. و سرانجام اینکه اهتمام غزالی به مسئله سلوک و رفتار را باید نمونه بارزی از تجانس و تفاهم ذهنی وی با پیشگامان روان‌شناسی جدید از یک سو و اشتراک شیوه تحقیق و متدلوژی وی با آنان از سوی دیگر تلقی کرد.

کلام آخری که ذکر آن بجاست آن است که، اگرچه غزالی در آغاز کار، چونان فلاسفه می‌اندیشید و به شیوه آنها، افکار و نظریات فلاسفه یونان را از مجاری، گفتاری فلاسفه پیش از خود به‌دست می‌آورد و در مباحث مربوط به نفس، از یک سو هم‌نوا با فلاسفه اسلامی از نظریه ارسطو متأثر بوده و از سوی دیگر، نظریات فلاسفه اسلامی درباره نفس را پذیرفته است. اما این شیوه نتوانست برای همیشه، غزالی را فریفته خود کند؛ زیرا او دریافته بود که هم مبادی تحقیق یونانی و هم روشهای پژوهشی فلاسفه اسلامی با آنچه که وی شیوه اصیل اسلامی برای بررسی مسئله نفسانیات می‌دانست، وفاق و هماهنگی لازم را ندارند.

شاید به‌همین دلیل علت اختلاف در شیوه تحقیق غزالی با دیگران، مطالعات و بررسیهای فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا با همه عظمت مقامی که داشتند، نتوانست در نحوه رفتار و زندگانی توده مردم اثر مشهودی بر جای گذارد و الگوی زندگی بهتر را به جامعه بشری عرضه کند.

اما غزالی با اتخاذ سبک جدیدی در زمینه شناخت طبایع و نفوس انسانی، با توده مردم حشر و نشر داشت و در سایه همین حشر و نشر و برخوردهای طبیعی و عینی با توده‌ها، از اوضاع و احوال آنان با خبر می‌شد.

وی در کتاب الْمُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ چنین می‌گوید: بایسته است که علل و ریشه‌های فساد و تبهکاری توده مردم را شناسایی کرد و راه اصلاح و درمان آنها را باز یافت. صلاح و فساد توده مردم به دست خود آنان پدید می‌آید» (غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۴۵).

غزالی براساس همین شیوه، در کتابهای خود، از جمله در کتاب احیاء علوم الدین درباره هر یک از انواع رفتار آدمی سخن به میان آورده و از انگیزه‌های فطری و عوامل تعدیل‌کننده رفتار سخن گفته است.

خلاصه

فلاسفه اسلامی مثل کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی با تفاوت اندکی که در بیان مطلب داشته‌اند، در یک طبقه‌بندی کلی قوای نفس را به شرح زیر تقسیم‌بندی کرده‌اند:

۱. قوای ظاهره یا قوای حاسه که آلت این قوا اعضای حواس پنجگانه (باصره، سامعه، لامسه، ذایقه و شامه)‌اند.

خاصیت اصلی قوه حاسه آن است که صورتهای محسوس را که در ماده وجود دارد درمی‌یابد و لکن برخلاف قوه مصوره، قدرت، ترکیب و تلفیق صورتهای را ندارد.

۲. قوای باطنه یا متوسطه که عبارت‌اند از:

(الف) قوه متخیله که برعکس قوه حاسه صورتهای جزئی را در غیاب ماده در ذهن ایجاد می‌کند و آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

(ب) قوه واهمه با این ویژگی که قادر است چیزهایی را که از محسوس به حس در نمی‌آیند ادراک کند.

(ج) قوه حافظه که می‌تواند صورتهایی را که قوه مصوره به او می‌دهد حفظ و ضبط کند. به همین سبب کلیه محفوظات آدمی بازگشت به این قوه دارد.

(د) حس مشترک که به گفته ابن سینا، یکی از قوای باطنه است و آن قوه‌ای است که در تجویف اول مغز جای دارد و ذاتاً همه صورتهایی را که در حواس، پنجگانه نقش می‌بندند و به این قوه می‌رسند پذیرا می‌شود.

۳. قوه عاقله و مراتب آن

(الف) عقل هیولایی یا عقل بالقوه. فارابی در تعریف عقل هیولایی می‌گوید: عقل هیولایی عبارت است از نیرویی در نفس که از آن در امر انتزاع ماهیت امور استمداد می‌شود.

بنابر عقیده ابن سینا، عقل هیولایی یا عقل بالفعل، صرف استعداد معرفت، یا نیروی استعداد نفسانی است که انسان از رهگذر آن می تواند معقولات را بازیابد. و سپس می افزاید که این مرتبه از عقل را از آن جهت «هیولایی» می گویند که به هیولای نخستین که ذاتاً به هیچ یک از صور مصور نیست و برای هر نوع شکل پذیری استعداد قابلیت دارد، تشبیه شده است.

فارابی در توجیه بالقوه بودن این عقل چنین آورده است: عقل که در مراحل ابتدایی به طور طبیعی در انسان پدیدار می شود در واقع هیأتی است در ماده که برای قبول تصاویر «معقولات» آمادگی دارد.

ب) عقل بالملکه یا عقل بالفعل. عبارت از همان عقل هیولایی است، با این تفاوت که معقولات بالفعل از طریق اتحادشان با صور عقلیه در این عقل حاصل می شوند، و این معقولات از رهگذر فعالیت عقل در این مرحله از حالت امکان به حالت ادراک و فعلیت می رسند.

ابن سینا عقل بالملکه را عقل «ممکن» نیز نامیده است. او می گوید، زمانی می رسد که نفس ناطقه از مرحله عقل هیولایی گام فراتر نهد و از قابلیت و استعداد محض خارج شود و به درک معقولات اولیه نایل شود.

ج) عقل مستفاد. فارابی عقل مستفاد را همان عقل بالفعل می داند که معقولات مجرد را درک کرده و در نتیجه توانایی ادراک صور مفارق از ماده را پیدا کرده است.

از دیدگاه ابن سینا، عقل مستفاد، نوعی از فعلیت مطلق است؛ بدین معنی که صور عقلی در این مرحله به وجود می آیند و عقل مستفاد این صور را بالفعل، تعقل می کند.

د) عقل فعال. از نظر فارابی عقل فعال، صورتی است مفارق و مجرد از ماده که اساساً، نه در ماده بوده و نه در ماده خواهد ماند. وی از این عقل به «روح الامین» تعبیر می کند. ابن سینا عقل فعال را حقیقتی می داند که عقل را از مرحله عقل بالملکه تا مرحله عقل بالفعل بالا می برد و طی مراتب عقل را میسر می کند.

ه) عقل قدسی. ابن سینا در کتاب *شفا*، از عقل دیگری نام می برد که آن را برترین مرتبه عقل می شناسد؛ و آن عبارت است از عقل قدسی، وی معتقد است که عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است ولی در مرتبه ای بالاتر از آن قرار دارد و تنها کسانی به این مرتبه از عقل می رسند که قوه «حدس» در آنان بسیار شدید باشد.

خودآزمایی ۳

۱. با توجه به طبقه‌بندی فلاسفه اسلامی از قوای نفس:
(الف) قوه (حاسه) و آلهای پنجگانه آن را شرح دهید.
(ب) قوه متخیله، واهمه، حافظه و حس مشترک را توضیح دهید.
(ج) عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال و عقل قدسی را شرح دهید.
۲. وجه تسمیه عقل هیولایی را بیان کنید.
۳. فرق میان عقل بالملکه و عقل هیولایی را توضیح دهید.
۴. نظریه ابن سینا و غزالی را درباره عقل قدسی شرح دهید.
۵. نظریه معرفت ابن سینا و نظریه معرفت غزالی را شرح دهید و تفاوت آن دو را با یکدیگر بیان کنید.
۶. کدام گزینه مفهوم صحیح «قوه مصوره» را از دیدگاه کندی می‌رساند؟
(الف) قوه‌ای است که ادراک معقولات و تصور کلیات را موجب می‌شود.
(ب) قوه‌ای است که صور جزئیات را در غیاب ماده در ذهن ایجاد می‌کند. ✓
(ج) قوه‌ای است که آدمی را در جهت شهوات و ارضای تمایلات رهبری می‌کند.
(د) قوه‌ای است که صور محسوسات را مستقیماً از ماده دریافت می‌کند.
۷. کدام گزینه به مفهوم صحیح «عقل فعال» از نظر ابن سینا اشاره دارد.
(الف) حقیقتی است که عقل را از مرحله بالملکه تا عقل بالفعل بالا می‌برد. ✓
(ب) صرف استعداد نفسانی است که می‌تواند معقولات را درک کند.
(ج) قوه‌ای است که تصورات غیرواقعی را در ذهن پدید می‌آورد.
(د) قوه‌ای است که از محسوسات معانی غیر محسوس را در می‌یابد.
۸. فارابی درباره عقل بالقوه می‌گوید: عقل که در مراحل ابتدایی به‌طور طبیعی در انسان پدیدار می‌شود در واقع هیأتی است در ماده که برای قبول صور و آمادگی دارد و در این مرحله عقل هیولانی نامیده می‌شود.
۹. ابن سینا معتقد است که قوه وهم برای حیوان به منزله قوه فهم برای انسان است.
۱۰. «عقل مكتسب» را از نظر ابن سینا و غزالی شرح دهید.

فصل چهارم

۴. نظریه‌های فلاسفه اسلامی متأخر دربارهٔ نفس

هدفهای آموزشی

در این فصل دربارهٔ آرا و نظریه‌های دو تن از فیلسوفان معاصر دهه‌های اخیر که در واقع ادامه‌دهندگان راستین مکتب حکمت متعالیه به‌شمار می‌روند، علامه سید محمدحسین طباطبائی و شاگرد برجسته وی، استاد شهید مرتضی مطهری را پیرامون مباحث نفس بحث خواهیم کرد.

هدف کلی

آشنایی نسبی دانشجویان با سیر اندیشه‌های فلسفی پس از عصر صدرالمতألهین و تأثیرگذاری مکتب این اندیشمند سترک در مکاتب، و نحله‌های فلسفی پس از وی که در نهایت به بالندگی هرچه بیشتر این مکتب و تجسم ژرفای این اقیانوس بی‌کرانه و غنای فلسفه اسلامی انجامیده است.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعهٔ این فصل بتوانید:

- معرفت و تجرّد نفس را از دیدگاه علامه شرح دهید.
- نظر علامه را در مسئلهٔ سعادت و شقاوت آدمی در نشئه اخروی بیان کنید.
- مغایرت و تفاوت احکام نفسانی با احکام جسمانی را توضیح دهید.

- اصالت روح (نفس) از نظر شهید مطهری شرح دهید.
- نظریه «ثنویت» یا جدایی روح و بدن را که افلاطون به آن اعتقاد داشته است توضیح دهید.
- حرکت جوهری و ارتباط آن با اصالت نفس را بیان کنید.

مقدمه

در قرون متأخر پس از صدرالمآلهین (۹۷۹-۱۰۵۰ق)، بنیانگذار حکمت متعالیه، ستارگان فروزانی همچون حکیم ملاهادی سبزواری، میرزا جهانگیر قشقایی و در قرن اخیر آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا مهدی آشتیانی، سیدمحمد کاظم عصّار، ابوالحسن رفیعی قزوینی، علامه طباطبایی، استاد شهید مرتضی مطهری و در حال حاضر استاد سید جلال‌الدین آشتیانی و استاد حسن‌زاده آملی در آسمان فلسفه در کشور ما درخشیده‌اند. اما در میان این خیل عظیم شخصیت ماندگار و بی‌همتای استاد علامه طباطبایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. علامه سید محمدحسین طباطبایی رحمه‌الله علیه (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) را باید بنیانگذار کرسی فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم از سالهای ۱۳۲۵ به بعد به‌شمار آورد. وی در طی قریب به (چهل) سال بساط (بحث) و (درس) فلسفه در این حوزه مقدس گسترانید و شاگردان برجسته‌ای مانند استاد شهید مرتضی مطهری را تربیت کند.

علامه طباطبایی علاوه بر تدریس دوره عالی فلسفه و تعلیقات و حواشی که بر کتابهای فیلسوفان نام‌آور پیشین فراهم آورد، به تألیف آثار ارزنده‌ای در این رشته مانند کتاب بایده‌الحکمه و نهایه‌الحکمه همت گماشت که از کتب رسمی فلسفه برای تدریس در حوزه و دانشگاه به‌شمار می‌روند.

کتاب نهایه‌الحکمه را در واقع می‌توان یک دوره فشرده از اثر جاودانی ملاصدرا، یعنی کتاب اسفارالاربعه وی تلقی کرد؛ با این تفاوت که برخی از حواشی و توضیحات اضافی اسفار در کتاب نهایه‌الحکمه دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، دوره تفسیر المیزان که علامه طباطبایی به عربی تألیف کرده و به فارسی نیز ترجمه شده است جزو بهترین تفاسیر در عصر حاضر است.^۱

در اینجا ما با توجه به نبودن مجال کافی، تنها به نظر این علامه بزرگ درباره یکی از

۱. شرح نهایه‌الحکمه علامه طباطبایی از سلسله درسهای استاد محمدتقی مصباح یزدی است.



مهم‌ترین مباحث نفس که همانا تجرّد نفس است اکتفا می‌کنیم.

۱-۴. تجرّد نفس از دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان می‌فرماید: با تدبیر در آیات ۱۵۳-۱۵۷ سوره بقره، از جمله آیه ۱۵۴ که خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» «و به کسی که در راه خدا کشته شده است مرده مگویید؛ بلکه اینان زنده‌هایی هستند ولی شما درک نمی‌کنید» (طباطبایی، تفسیرالمیزان، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۷ ترجمه موسوی همدانی). نکته‌ای روشن می‌شود که از مسئله حیات برزخی شهیدان وسیع‌تر و عمومی‌تر است. و آن این است که به‌طور کلی نفس آدمی موجودی است ماورای بدن و احکامی دارد غیر از احکام بدن و یا هر مرکّب جسمانی دیگر.

خلاصه اینکه نفس آدمی موجودی است غیرمادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد؛ بلکه با بدن ارتباط و علقه دارد و می‌توان گفت که با بدن متحد است؛ و به‌وسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی خود، بدن را اداره می‌کند.

دقت در این آیات این معنا را به‌خوبی روشن می‌کند که تمام شخصیت انسان تنها بدن نیست که وقتی از کار بیفتد شخص بمیرد و با فناى بدن و پوسیدن و انحلال و ترکیب‌هایش و متلاشی شدن اجزایش فانی شود؛ بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است که بعد از مردن بدن باز هم زنده است و پس از گذشتن از این مرحله به نشئه‌ای دیگر که عیشی دایم و گوارا و نعیمی مقیم است می‌رسد؛ عیشی که دیگر برای دیدن حقایق محکوم به این نیست که از دو سوراخ چشم سر ببیند و برای شنیدن حقایق از دو سوراخ گوش بشنود؛ عیشی که دیگر لذتش به درک ملایمات جسمی نیست، و یا اینکه به شقاوت دایم و غذایی الیم می‌رسد.

و باز این نکته روشن می‌شود که سعادت آدمی در آن زندگی و شقاوت و تیره روزی‌اش در آن نشئه هم سنخ ملکات و اعمال او است؛ نه به جهات جسمانی، و ضعف و قدرت بدنی او و نه به موقعیتهای اجتماعی او و امثال اینها.

با تأمل در آنچه که از حقایق این آیات می‌توان دریافت معلوم می‌شود که احکام نفسانی مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواصّ مادیّت و دنیوی منافات دارد و از همه اینها فهمیده می‌شود که نفس انسانها غیر از بدنهای ایشان است.

گذشته از «آیات برزخ» آیات دیگری نیز این معنا را افاده می‌کند. از آن جمله است آیه: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ: «خداست کسی که جانها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده‌اند و به خواب رفته‌اند می‌گیرد. آن‌گاه آن را که قضای مرگش رانده شده است نگه می‌دارد و آن دیگری را رها می‌کند»^۱

در اینجا کلمه «توفی» و «استیفاء» به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه از گرفتن و نگه داشتن و رها کردن ظاهراً در این است که میان نفس و بدن جدایی و فرق «دوگانگی» وجود دارد.

همچنین در آیه: وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً الْبَصَرِ: «و فرمان ما در عالم یکی است (و) هیچ تبدیل‌پذیر نیست، چه در امر ایجاد و چه در کار معاد) و در سرعت به مانند چشم برهم زدن انجام یابد»^۲ از نکته آخر از آیه روشن می‌شود که امر خداوند که روح هم یکی از مصادیق آن است از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست؛ چون اگر چنین بود، محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود می‌شود و وجودش مقید به زمان و مکان باشد؛ بنابراین، باز نتیجه می‌گیریم که روحی که در انسان است، مادی و جسمانی نیست؛ هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد.

۴-۱-۱ بحث فلسفی علامه طباطبایی درباره نفس

اکنون به ذکر دلیل فلسفی که علامه برای اثبات مجرد بودن نفس اقامه کرده است می‌پردازیم. آیا نفس مجرد است، یا به عبارت دیگر موجودی است مجرد از ماده، البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن گفتن با عبارت، «من»، «ما»، «شما»، «او» و فلانی و امثال آن منظورمان را بیان می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌کنیم و نیز آیا مراد ما از مجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد.

حال که موضوع بحث روشن شد که درباره چه چیزی بحث می‌کنیم اینک می‌گوییم جای هیچ شک نیست که ما در خود معنایی و حقیقتی می‌یابیم که از آن تعبیر می‌کنیم به

۱. سورة زمر، آیه ۴۲.

۲. سورة قمر، آیه ۵۰.

«من» و می‌گوییم من پسر فلانی هستم و مثلاً در همدان متولد شدم، و یا من به او گفتم و امثال این تعبیرهای روزمره. باز جای هیچ شک نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است. من و تمامی انسانها در ادراک این معنا مساوی هستیم و حتی یک لحظه و یک آن شعورمان از آن غافل نیست به عبارت دیگر، مادام که شعورم کار می‌کند متوجه هستم که «من» «منم» و هرگز پیش نیامده است که خودم را از یاد ببرم.

حال باید دید که این «من» در کجای ما نشسته و خود را پنهان کرده است؟ با تأمل در این پرسش به روشنی درمی‌یابیم که این «من» از اعضای بدن ما نیست، در داخل سر ما نیست، در سینه ما نیست، در دست ما نیست و خلاصه اینکه در هیچ یک از اعضای محسوس ما نیست؛ و باز به آسانی درک می‌کنیم که این «من» در هیچ‌یک از حواس ظاهری ما چون حس لامسه، شامه و غیره پنهان نشده است و در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس ثابت می‌کنیم قرار نگرفته است. دلیل این مطلب آن است که بارها پیش آمده است که من از اینکه دارای بدنی هستم غافل می‌شوم و یا به این حقیقت که من دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم به کلی غافل می‌شوم و لکن حتی در یک لحظه هم که شده از «هستی» خود غافل نمی‌شوم و دائماً این «من» در نزد من حاضر است. بنابراین، معلوم می‌شود که این «من» غیر از بدن و غیر از اجزای بدن من است.

همچنین اگر «من» عبارت از بدن من یا عضوی از اعضای آن و یا مانند «حرارت» خاصیتی از خواص موجود در بدن من باشد با در نظر گرفتن این معنا که بدن و اعضا 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» هم دگرگونی بپذیرد و قابل انقسام باشد. با اینکه می‌بینیم این چنین نیست. به شهادت اینکه هر کس به این معنا و این مشاهده «که گفتیم آنی از آن غافل نیستیم» مراجعه کند و سپس همین معنا و مشاهده را که سالها قبل یعنی از وقتی شعور در ما پیدا شد و خود را شناختیم، و خود را از دیگران تمیز می‌دادیم به یاد آوریم می‌بینیم که «من امروز» همان «من دیروز» ماست و کمترین دگرگونی و تعدد و چندگانگی به خود نگرفته است. اما بدن و اجزای آن و حالات و خواصی که در آن موجود بود از هر لحاظ دگرگون شده است؛ هم از لحاظ ماده و هم از لحاظ صورت و شکل و هم از لحاظ سایر احوال و آثار طور دیگری نشده است.

بنابراین، ثابت شد که «من» غیر از بدن من است و چه بسا در یک حادثه بخشی از

بدن شخص قطع شود ولی خود او یعنی «من» ناقص نشده باشد؛ بلکه همان شخص قبل از حادثه است. چنانچه ملاحظه می شود این استدلال علامه، در واقع همان «برهان استمرار» است که غزالی به مثابه یکی از ادله اثبات تجرد و روحانیت نفس در فصل دوم آن را از قول ابن سینا نقل کرد.

۲-۴-۲-۴ نفس از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری

شهید مرتضی مطهری در سال ۱۲۹۸ ش. در فریمان یکی از بخشهای مشهد قدم به عرصه وجود نهاد. وی پس از طی مرحله مقدماتی تحصیل خویش در فریمان و مشهد برای تکمیل آن به حوزه علمیه قم عازم شد و در آنجا از محضر اساتید بزرگ حوزه با فطانت و ذهن و قادی که داشت بهره‌ها برد. او علاوه بر شرکت دروس خارج فقه و اصول، به‌زودی در زمره مدرّسان فاضل حوزه درآمد طلاب برجسته در محفل درسی وی حاضر و از محضرش مستفیض می شدند.

در سالهای بعد از ۱۳۳۱ ش ایشان سکونت در تهران را برگزید و در این شهر ضمن تدریس در دانشکده الهیات دانشگاه تهران هم زمان دروس حوزوی را نیز تدریس می کرد. رفته رفته شخصیت بارز علمی استاد جایگاه ویژه‌ای هم در حوزه و هم در دانشگاه برای ایشان پدید آورد و نام مطهری در کنار فطانت، سعه صدر و حسن خلق و سخنان شیرین و جذاب او در همه محافل و مراکز علمی و دانشگاهی بر سر زبانها افتاد. ایشان در سالهای اقامت در تهران به سخنرانی در جلسات مذهبی می پرداخت که بیشتر مستمعین آنها جوانان دانش آموز و دانشجویان بودند که با توجه وضعیت و شرایط زمانی و مکانی آن سالها کاری بس عظیم و پر ثمری را به انجام رسانید.

استاد با همه مشغله‌ای که داشت از کار تألیف که در قم آغاز کرد بود غافل نشد و آثار نفیسی مانند شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح کتاب منطقی بهمنیار و فلسفه حجاب را به نگارش درآورد و علاوه بر تألیف دیگر کتابها و مقالات متعدد و ارزشمند به تدوین مقدمه و نگارش پاورقی برای مجلات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تألیف علامه طباطبایی اهتمام کافی مبذول داشت.

ایشان همچنین در ایجاد نهضت اسلامی که به پیروزی انقلاب اسلامی منتهی شد نقش ویژه‌ای بر عهده داشت ولی دست تقدیر از یک سو و توطئه و کینه‌جویی گروهی

۴. نظریه‌های فلاسفه اسلامی متأخر دربارهٔ نفس ۸۵

کج فهم و بی‌خرد موجب شد که این نخل بارور در اوج شکوفایی و ثمردهی خود بشکند و روح بلند پرواز و الهی او به ملاء‌اعلیٰ بیوندد. در اینجا یکی از مقالات این استاد بزرگوار را که در زمینهٔ نفس (روح) تدوین شده است می‌آوریم.

«اصالت روح نفس»

در مسئله روح و بدن، اولین سؤالی که طبیعت کنجکاو بشر از خود او می‌کند این است که چیست؟ و جهانی که در آن هستیم چیست؟

هر یک از افراد انسانی به‌گونه‌ای پاسخ این سؤال را باید بیابد؛ و این دلیلی است بر این حقیقت که هر کسی برای خویش دارای نوعی خودشناسی و نوعی جهان‌بینی خاص است. از سوی دیگر، مسئلهٔ روح و بدن و ارتباط این دو با هم نیز از جمله مسائلی است که هر فردی از افراد آدمی از آغاز زندگی، در دورهٔ کودکی، از زبان مادر پدر و اطرافیان معلمان و بعدها در بزرگسالی از زبان دوستان و معشران و سخن‌پردازان و شعرا و عالمان دینی و دیگران دربارهٔ آن چیزهایی شنیده و خودبه‌خود زمینه‌ای ذهنی برای این موضوع در ذهن خویش فراهم آورده است. از این‌رو، انسانها همواره مترصد شنیدن مطالبی اسرارآمیز و شگفت‌انگیزند، از قبیل اینکه موجودات مرموز و نامریی همچون «جن» و «غول» منشأ خیلی از اعمال و کردار غیرعادی‌اند که بشر عاجز از انجام دادن آنهاست و افراد شیادی هم از این باورهای بی‌پایهٔ ایشان سوءاستفاده کرده‌اند و می‌کنند.

به اعتقاد بسیاری از این مردم، بدن جز یک پردهٔ ظاهری و عاریتی نیست و این نیروی نامریی روح است که از پس پرده همه کارها را انجام می‌دهد.

با تأسف باید گفت که این نوع باورها نه تنها در ذهن مردم عادی ریشه دارد بلکه گاهی بعضی فیلسوفان و اندیشمندان نام‌آور دچار این نوع توهمات و خیال‌پردازیهای شاعرانه شده‌اند. از اینجاست که باید زبان علم و فلسفه را از زبان داستانسرایی و اساطیری و شعر و خطابه باز شناخت، تا در دامی که بعضی از این بزرگان در افتاده‌اند در نیفتیم.

واقعیت مطلب این است که گاهی برخی از عقاید و آرای فیلسوفان بی‌شبهت به تصورات مردم خیال‌پرداز و شاعران اغراق‌گو نیست.

از جمله این نظریه‌ها، نظریه معروف «قدیم بودن و ازلی بودن» روح است که این

نظریه منسوب به افلاطون است. افلاطون می گوید روح جوهری است قدیم که قبل از بدن موجود است و پس از آنکه بدنی آماده شد روح از مرتبه خود «تنزل» می کند و به بدن تعلق می گیرد. نقطه مقابل این «نظریه حادث بودن» نفس است که در فصل دوم به تفصیل بیان شد.

این نظریه افلاطون یک نظریه «ثنوی» است، که روح و بدن را دو جوهر منفصل و جدا از هم می پندارد و علاقه بین آنها را عرضی و اعتباری می داند همچون ارتباط سایه با درخت و یا علاقه پرنده با آشیانه خود، که چنین ارتباط و علاقه ای نماینده و نشانه وجود نوعی وحدت و ارتباط ذاتی بین آنها نیست. چنانکه می دانیم این نظریه افلاطون در فاصله اندکی از طرف شاگرد وی ارسطو مردود اعلام شد و وی نظر استادش را برنتابید.

ارسطو دریافت که افلاطون و فلاسفه پیش از او بیشتر توجه به «ثنویت و تباین» فرآیندهای روانی و بدنی داشته اند و به جنبه «وحدت و همبستگی نفس و بدن» عنایتی نداشته اند. وی رابطه نفس و بدن را بسی فراتر و عمیق تر از آن دانست که افلاطون و همفکران او انگاشته اند.

ارسطو این رابطه را از نوع رابطه و علاقه «صورت و ماده» می شناخت که خود مبتکر و نظریه پرداز آن بود. با این تفاوت که «قوة عاقله» چون مجرد است صورتی است با ماده و «نه در ماده». به همین دلیل در فلسفه ارسطو، بحثی از اینکه روح (نفس) جوهری قدیم و بالفعل است به چشم نمی خورد. از نظر ارسطو، روح «قدیم» نیست، بلکه «حادث» است.

نفس از نظر ارسطو در آغاز قوه و استعداد محض است و هیچ گونه علم قبلی در وی حاصل نشده است، بلکه همه معلومات و دانسته های خویش را در همین جهان از قوه به فعل می رساند. در فلسفه ابن سینا هم همین نکته با اندکی اختلاف آشکار است. چنانکه گفتیم در فلسفه ارسطو ابن سینا از آن ثنویت و جدایی که در فلسفه افلاطون وجود داشت به مقدار زیادی کاسته شد و چنانکه اشاره شد پایه این مطلب روی نظریه معروف ارسطویی «ماده و صورت» و یا «کون و فساد» بنا نهاده شد. اکنون باید دید این مسئله در دوره های پس از ابن سینا به چه صورتی درآمد؟

در میان فلاسفه اسلامی بعد از ابن سینا، تحقیق و کندوکاو جدی و تازه ای روی این مسئله صورت نگرفت ولی در عمومی ترین و اساسی ترین مسائل «فلسفه اولی»، یعنی مسائل وجود، تحول و پیشرفتهای عظیمی رخ داد که به طور غیرمستقیم بر روی بیشتر

مسائل فلسفه، از جمله مسائل «حرکت» و مسئله دوگانگی و یگانگی نفس و بدن تأثیر مهمی بر جای گذاشت.

۱-۲-۴ حرکت جوهری و ارتباط آن با اصالت نفس

اینک که مطلب به اینجا کشیده شد و مسئله «حرکت» به میان آورده شد، ناچار به طور خلاصه باید بگوییم که «صدرالمতألّهین» مرد اول و «قهرمان» این تحول در مسائل وجود بود. وی بر پایه اصول نوین و نیرومندی که بنیاد گذاشت چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح جهان حاکم است، یک «حرکت جوهری» عمیق و نامحسوس بر جوهره عالم حکمفرماست، و آن حرکت، اصل این حرکت‌های ظاهری و محسوس است.

اگر ماده و صورتی باید فرض کرد «همان‌گونه که ارسطو گفت»، از طریق همین حرکت جوهری باید فرض کرد، نه از طریق دیگر.

از نظر صدرالمতألّهین، پیدایش و تگون انواع جسمانی روی قانون حرکت است، نه «کون و فساد». نفس (روح) هم به‌نوبه خود محصول قانون حرکت است.

مبدأ پیدایش و تگون نفس «ماده جسمانی» است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی پیوراند که با ماورای الطبیعه هم افق باشد.

اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت دیوار و حایلی وجود ندارد. هیچ مانعی ندارد که یک موجود مادی در مراحل پیشرفت و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیزمادی.

بدین ترتیب، نظریه افلاطونی در مورد مبدأ «تگون نفس» و نوع علاقه‌اش به هیچ وجه صحیح نیست. همچنین، تفکر ارسطویی و نوع رابطه‌ای که ماده با حیات دارد و رابطه نفس و بدن، طبیعی‌تر، ژرف‌تر و جوهری از آن است که ارسطو می‌گفت.

به تعبیر ملاًصدررا، رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد با سایر ابعاد است؛ بدین معنا که ماده در سیر تحوّل خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها تعبیر به «ابعاد ثلاثه مکانی» می‌شود و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است در جهت تازه‌ای بسط و گسترش می‌یابد این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند. ذکر این نکته نیز ضروری است که «بعد» نامیدن این جهت جدید نه به این معناست که واقعاً این بعد از سنخ امتداد است، بلکه ناظر به این معناست که ماده

جهت تازه‌ای می‌یابد که به کلی خواص ماده بودن را از دست می‌دهد.^۱

خلاصه

در قرون اخیر پس از فیلسوف نام‌آور محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی ملقب به صدر المتألهین و مشهور به ملا صدرا بنیانگذار حکمت متعالیه، فیلسوفان بلندپایه‌ای در آسمان فلسفه کشور ما درخشیده‌اند و در نیم قرن اخیر می‌توان از دو تن از آنان، علامه سید محمد حسین طباطبایی و شاگرد مبرز و برجسته وی، استاد شهید مرتضی مطهری نام برد.

علامه طباطبایی در آثار فلسفی ارزشمند و در تفسیر کم‌نظیر خود المیزان که بحق اثری ماندگار قلمداد می‌شود درباره مسئله نفس، مباحث مربوط به این مقوله را با نکته‌سنجی خاص خود بررسی کرده است. وی با تکیه بر آیات متعددی از جمله آیه ۱۵۴ سوره بقره، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که نفس آدمی موجودی است غیرمادی که با وجود آنکه در حصار بدن نمی‌گنجد اما با بدن ارتباط و علقه دارد و می‌توان گفت که با بدن متحد است و در سایه شعور، اراده و سایر صفات ادراکی خود بدن را اداره می‌کند.

او برای اثبات مجرد بودن نفس، چنین استدلال می‌کند که اثبات نفس از نوع تصدیقات بدیهی است و این سخن در واقع تعبیر دیگری است از یکی از دلایل فارابی که می‌گفت آدمی خود به خود و بدون واسطه و به‌طور مستقیم نسبت به نفس خود شعور دارد. علامه در این زمینه می‌فرماید: جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست که ما در خود حقیقتی را می‌یابیم که از آن تعبیر به «من» می‌کنیم و می‌گوییم من فرزند فلان شخص هستم و در فلان شهر متولد شده‌ام و یا اینکه من چنین گفتم، یا من این‌گونه می‌اندیشم و امثال این تعبیرهایی که هر روز به کار می‌بریم. و باز جای هیچ تردیدی نیست که هر انسانی از جهت درک و مشاهده همانند ما است و من و همه انسانها در این معنا مساوی هستیم و حتی یک لحظه شعور ما از این حقیقت غافل نیست آری این حقیقت و این معنا جز «نفس» چیز دیگری نیست.

شهید مطهری در بحث اصالت روح (نفس) می‌گوید اولین سؤالی که بشر از خود می‌کند این است که «من چیستم و جهانی که در آن هستم چیست؟»

۱. مقالات فلسفی استاد شهید مطهری، مقاله اصالت روح.

وی سپس چنین ادامه می‌دهد که این امر دلیلی است بر این حقیقت که هر کسی برای شخص خود دارای نوعی خودشناسی و جهان‌بینی ویژه‌ای است. از سوی دیگر، مسئله رابطه روح و بدن از جمله مسائلی است که هر کس از همان زمان که نیروی شعور و ادراک وی به کار می‌افتد به آن می‌اندیشد.

در زمینه قدیم بودن نفس از دیرباز فیلسوفان بزرگ آرای و عقاید خاص خود را ابراز داشته‌اند، از جمله نظریه منسوب به افلاطون است که می‌گوید روح (نفس) جوهری است قدیم که قبل از بدن موجود است و پس از آنکه بدن آماده شد نفس از مرتبه خود تنزل نموده و به بدن تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، وی به «ثنویت» یعنی دوگانگی روح و بدن که هر کدام جوهری منفصل و جدا از یکدیگرند اعتقاد دارد و رابطه و علقه میان آنها را عرضی و اعتباری می‌داند.

بعد از ابن‌سینا از سوی فلاسفه اسلامی تحقیق و کندوکاو جدی و تازه‌ای روی این مسئله صورت نگرفت ولی در اساس‌ترین مسائل فلسفه «فلسفه اولی» یعنی وجود تحول عظیمی رخ داد که به‌طور مستقیم بر روی مسائل دیگر فلسفه از جمله مسئله «حرکت» تأثیر مهمی برجای گذاشت.

شهید مطهری در ادامه مسئله «حرکت» صدرالمتهلین را مرد اول و مبتکر قدرتمند این تحول معرفی می‌کند. وی می‌گوید که ملاصدرا بر پایه اصول نوینی که بنیاد گذاشت، چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی محسوس حاکم بر این جهان یک «حرکت جوهری» عمیق و نامحسوس بر جوهره عالم حکمفرما است و آن حرکت اصل و منشأ این حرکتهای ظاهری و محسوس است. وی سپس توضیح می‌دهد که از نظر ملاصدرا رابطه نفس و بدن از نوع رابطه یک بعد با ابعاد دیگر یک پدیده است، یعنی ماده دز سیر تحولی خود علاوه بر بعد جسمانی و زمانی در جهت تازه‌ای بسط و گسترش می‌یابد که مستقل از جهات دیگر است.

خودآزمایی ۴

۱. دو تن از فیلسوفان بلند پایه نیم قرن اخیر را نام ببرید.
۲. علامه طباطبایی در آیه الله يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا کلمه «توفی» را به چه معنایی آورده و چه نتیجه‌ای از آن گرفته است؟

۳. کدام استدلال علامه طباطبایی با «برهان استمرار» ابن سینا مطابقت دارد؟
۴. نظریه «ثنویت» از کدام فیلسوف است و نظر استاد مطهری درباره این نظریه چیست؟
۵. مهمترین تأثیری که تحقیقات فیلسوفان پس از ابن سینا به بار آورد چه بود؟
۶. نظر شهید مطهری را درباره نظریه «حرکت جوهری» و ارتباط آن با مسئله نفس را بیان کنید.

فصل پنجم

۵. نظریه معرفت در روان‌شناسی جدید

هدفهای آموزشی

در این فصل نظریه‌های حکما و فلاسفه متأخر غرب درباره نفس و روح و رابطه آن با بدن آورده شده و به اختلاف نظری که این گروه در توجیه و تفسیر مفهوم نفس با یکدیگر دارند - برخلاف وحدت نظری که فلاسفه اسلامی در این مورد داشتند - اشاره شده است. همچنین در این فصل ضمن اشاره به نظریه‌های فلاسفه‌ای همچون هیوم، جان‌لاک و مالبرانش، از سه نظریه مهم در زمینه دوگانگی نفس و بدن، یعنی نظریه توازی تن و روان، نظریه نموزاید و نظریه حیاتی یاد شده و در پایان آرا و نظریه‌های این فیلسوفان و از جمله سه نظریه بالا نقد شده است.

هدف کلی

آشنایی با آرا و نظریه‌های فلاسفه متأخر غربی در مسئله نفس و وجوه اشتراک نظریه‌های فلاسفه غربی و اسلامی در شناخت نفس (روان) و دوگانگی تن و روان.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- نظریه معرفت در روان‌شناسی جدید را بیان کنید.
- نظریه کلی فلاسفه متأخر غربی را درباره دوگانگی نفس و بدن تشریح کنید.

- عقیده فلاسفه‌ای همچون: هیوم، جان لاک و مالبرانش را در زمینه وجود نفس، شناخت نفس و ادراک نفس (روان) بیان کنید.
- نظریه توازی تن و روان، نظریه نمودزاید و نظریه حیاتی را توضیح دهید.

مقدمه

چنانکه قبلاً اشاره شد روان‌شناسی جدید به مثابه علمی سازمان یافته به مفهوم کنونی خود دارای سابقه طولانی نیست؛ ولی روان انسانی از کهنترین موضوعهایی است که از دیرباز درباره آن مطالعه و تحقیق کرده‌اند.

از سوی دیگر، چون رفتار آدمی مظهر و نمایانگر شخصیت اوست، بنابراین، رفتار هر فردی با فرد دیگر متفاوت است؛ زیرا ادراکات روانی همراه با صفات و کیفیات روانی افراد، همانند یکدیگر نیستند.

روان‌شناسی جدید، ادراکات، استدلالات، ارزشیابی، قضاوت و سرانجام شناخت یا «معرفت» را از فرایندهای عالی ذهنی می‌شمارد و بدین ترتیب، تفاوتی را که روان‌شناسان قدیم و فلاسفه بین قوای مدرکه و عقل نظری و عملی قایل بودند، باور ندارد.

روان‌شناسی جدید فرآیند ذهنی را پدیده واحدی می‌داند که برای درک معقولات، استدلال، تجرید و تعمیم و صدور احکام، نیازی به توسل به گوهر مفارق جداگانه از نوع عقل به شرحی که قبلاً گذشت ندارد؛ برای مثال، طرفداران مکتب رفتار چنانکه می‌دانیم معتقدند که موجود زنده جز یک ابزار پیچیده و کم و بیش ناشناخته، چیز دیگری نیست و لذا رفتار انسان را همان‌گونه مطالعه می‌کنند که یک ابزار فاقد عقل و شعور را بررسی می‌کنند.

از نظر این گروه فرایندهای روانی درونی، از قبیل، اراده، رغبت، ذهن، تفکر و مانند اینها در عمل و رفتار و نتایج حاصله از آن تأثیری برجای نمی‌گذارند. به عبارت دیگر، عوامل و محرکهای درونی موجود زنده را به جنبش نمی‌آورد؛ بلکه این انگیزه‌های بیرونی است، که او را به تحرک وامی‌دارد.

در اینجا پرسشی که به خاطر می‌رسد این است که آیا نفس یا روان، فقط مجموعه‌ای از همین نفسانیات است که با هم روابطی ثابت و معین دارند، یا اینکه طبق نظریه فلاسفه اسلامی، نفس، جوهری است مجرد و مرموز که این کیفیات، تنها آثار آن هستند.

بدیهی است که هر یک از این دو نظریه طرفدارانی دارد که ما از بحث بیشتر در این باره خودداری می‌کنیم و تنها با این نکته اکتفاء می‌کنیم که اگر نفس به معنای دوم گرفته شود، «علم النفس» مبحثی می‌شود از «فلسفه»؛ چنانکه از عصر قدیم تا دورانهای جدید، بسیاری از حکماء و فلاسفه غربی و شرقی، مانند افلاطون، ارسطو، سن تامس اکوینس ابن سینا و ملاصدرا همین نظر را داشته و «نفس» را به اعتبار اینکه جوهری است مجرد و ممتاز از بدن، بررسی کرده‌اند؛ اما چنانچه از واژه «نفس» معنای اول را در نظر بگیریم، علم النفس یا «روان‌شناسی» از قلمرو فلسفه خارج می‌شود و در زمره علوم تجربی، همانند فیزیک، شیمی و مانند اینها قرار می‌گیرد.

بدیهی است در بحث «نظریه معرفت» روان‌شناسی جدید دانشی است که به توصیف و تحقیق قوانین و اصول رفتار و کردار آدمی می‌پردازد، برای آنکه معلوم بدارد، انگیزه‌ها و محرکهای رفتار کدام‌اند و از چه قوانینی پیروی می‌کنند. به عبارت دیگر، رسالت روان‌شناسی جدید آن است که با بررسیهای علمی خود نشان دهد که معلومات ذهن انسان چه هستند و چگونه تحصیل و نگاهداری می‌شوند و به چه نحو با یکدیگر آمیختگی پیدا می‌کنند، همچنین این علم در پی این است که استعدادهای نفسانی را شناسایی کند و آثار شگفت آنها و نیز فرایندهای روانی، همچون، لذت، الم، محبت و نفرت موارد نظیر آنها را بنمایاند.

بدیهی است در پیرامون نظریه معرفت و راههای کسب معرفت اختلاف نظر فاحشی میان متقدمان و متأخران وجود داشته است. چنانکه بیکن می‌گوید: روش ارسطویی قادر نیست در همه جا، پاسخهای قانع‌کننده‌ای به مسائل علمی بدهد؛ از این رو، وی ضمن مخالفت با روش خردگرایی «روش عقلانی» صرف که مبنای تفکر ارسطو و پیروان او «فلاسفه عقل‌گرا» است، «روش استقرایی» را برای توجیه مسائل علمی پیشنهاد کرد که همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، بعضی از فلاسفه اسلامی مثل غزالی به این شیوه گرایش داشتند.

به عقیده بیکن پیش از آنکه روش استقرایی را به کار بریم نخست باید بتهای ذهنی را از پیش پای برداریم.

وی بتهای ذهنی را، باورهای نیندیشیده و ناآزموده می‌داند که ساخته و پرداخته دست قرنهای گذشته است و تنها بر اثر تقلید و عادت و آمیختگی با عواطف خوشایند و

ناخوشایند، در مغز بسیاری از مردمان جای گرفته است.

یک دانشمند منطقی وظیفه دارد، که این بتهای ذهنی را بشکند و بازگشت به خویشتن خود و رهایی از عواطف مزاحم را هدف خود قرار دهد.

این گفته بیکن شباهت زیادی به عقیده سانتایانا فیلسوف امریکایی اسپانی الاصل دارد. وی در کتاب خود به نام شک و ایمان حیوانی که خود از آن به مثابه مقدمه‌ای بر فلسفه جدیدی که «خط هستی» نامیده می‌شود یاد کرده است، چنین می‌گوید:

«پیش از همه باید تار بحث معرفت را که به دور فلسفه جدید پیچیده و آن را از پیشرفت باز داشته است، جدا کرد و به دور انداخت.

او پیش از تعیین خط‌مشی «زندگی عقل» می‌خواهد با تمام این ابزار فنی که از نظر بحث «معرفت» مهم و محترم است، در اصل و ارزش و حدود عقل انسانی بحث کند. وی سپس ادامه می‌دهد که قبول بی‌چون و چرای اصول کهن، به منزله دامی است برای فکر؛ و سرانجام سانتایانا این چنین مطلب را به پایان می‌برد.

«نباید درکی را که از عالم طبیعت داریم باطل و مخدوش بدانیم و ایمان به زندگی روزانه خود را از دست بدهیم؛ ما فقط وقتی که خیلی دور فکر می‌کنیم، قایل به اصالت معنی می‌شویم، ولی اگر باد، از جانب دیگر بوزد فوراً واقع‌بین می‌شویم.

من از آن عقایدی که در صورت عدم دلیل آنها را باور نمی‌کنیم، شرمسار هستم، به نظر من اعتقاد به امور دیگری که وضع و شرایط آن جزء وضع و شرایط زندگی ماست، سست و بیهوده است، به همین جهت در میان نویسندگان جدید کسی را جز «اسپینوزا» را فیلسوف نمی‌شناسم، من آشکارا دست به دست طبیعت داده‌ام، و پس از اندیشه بسیار به ایمان حیوانی که در آن زندگی می‌کنیم گرویده‌ام.

بدین ترتیب، عقیده سانتایانا در بحث معرفت ما را با خود به تجدید بنای با شکوه فلسفه افلاطون و ارسطو می‌خواند و آن را «زندگی عقل» می‌خواند (ویل دورانت، ص ۴۲۸-۴۲۹).

ریچارد مارتین بیکن، در نظریه شناخت «معرفت» و راههای کسب معرفت، به رفتار و کردار بیشتر اهمیت می‌دهد و می‌توان گفت معتقد به «رفتار بنیادی» است، او طالب مطالعه دقیق علل و نتایج اعمال انسانی است، و آرزومند است که کلمه «تصادف و اتفاق» از قاموس علم حذف شود. «بخت و اقبال اسم بی‌مسمایی است و تصادف در جهان نظیر اراده در انسان است.

بیکن، همچنین در چند کلمه پایه‌های روان‌شناسی اجتماعی را پی می‌افکند، آنجا که می‌گوید: فلاسفه باید به دقت تمام قدرت، عادت، تمرین، تربیت، مثال، تقلید، رقابت، تعاون، دوستی، مدح و ذم تشویق و غیره را بشناسند و آنها را مورد بحث و محض قرار دهند، زیرا این پدیده‌ها بر اخلاق افراد، حکومت می‌کنند و ذهن ایشان تحت تأثیر قدرت این عوامل قرار گرفته است.

آخرین پیام بیکن به صاحبان اندیشه و پویندگان وادی معرفت چنین است: هیچ چیز نباید بالاتر یا پایستر از دانش قرار بگیرد، جادوگریها، رؤیاهای، پیشگوییها، قرائت افکار، «پدیده‌های روحی» همه و همه باید تحت آزمایش علمی در آید، زیرا معلوم نیست که نتایج و آثار منسوب به خرافات تا چه اندازه و در چه اوضاع و احوالی با علل طبیعی پیوستگی دارند.

۱-۵ نظریه‌های فلاسفه متأخر غرب درباره نفس، روح و رابطه آن با بدن

پس از بحث در پیرامون نفس و مسائل مربوط به آن و آشنایی با آرا و نظریه‌های دانشمندان اسلامی در این زمینه جای آن دارد که عقاید و افکار فلاسفه متأخر غربی نیز درباره این پدیده «نفس» هر چند به‌طور اجمال آشنا شویم.

در مقدمه باید یادآور شد که نظریه‌های این دانشمندان در مورد نفس یا روان و یا روح و ارتباط متقابل آن با جسم و بدن، به‌طور کلی، مجمل، پراکنده و تا حدودی متشتت است، اما آنچه در این بحث مطرح است، به‌طور عمده، عطف توجه آنان به وجود نفس و یا روح و رابطه آن با دستگاه عصبی و سیستم فیزیولوژیکی فرد است که از آن تعبیر به جسم یا بدن می‌کنیم.

بسیاری از این فلاسفه، وجود نفس را حقیقتی قابل قبول دانسته‌اند؛ ولی در توجیه و تفسیر مفهوم آن با یکدیگر اختلافاتی دارند و این درست برخلاف وحدت نظر و اشتراک عقیده‌ای است که فلاسفه اسلامی، چنانکه دیدیم در مورد این پدیده از خود نشان می‌دادند. نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد این است که تنها بعضی از فلاسفه و حکمای غربی به مسئله رابطه نفس و روان با بدن عنایت داشته‌اند و کوشیده‌اند چگونگی این ارتباط را به‌نحوی توجیه و تبیین کنند. چکیده نظریه‌های این گروه را در زیر مطرح می‌کنیم.

هیوم تفسیر و توضیح درباره وجود نفس را مسئله‌ای غامض و دشوار تلقی کرده

است. جان لاک شناخت نفس (روان) انسان را یک شناخت حدسی به شمار آورده است که برای اثبات وجود و نحوه طبیعت آن نمی توان اقامه برهان کرد؛ وی اضافه کرده است که دستیابی نداشتن به برهان اثبات وجود نفس، اجازه انکار وجود آن را به ما نمی دهد. مالبرانش درک نفس و روان و آگاهی از وجود آن را عبارت از احساس و توجه درونی به آن می دانست. او می گفت ما به وجود نفس همان گونه آگاهی داریم که به وجود خود و وجود تن خویش و اجسام پیرامون خود آگاهی داریم؛ گرچه ذات و حقیقت آن را درک نمی کنیم.

۵-۱-۱ نظریه دوگانگی نفس و بدن

مسئله دوگانگی نفس و بدن از دیر باز بین فلاسفه و حکما مطرح بوده است، براساس این نظریه نفس و بدن دو جوهر جدا از هم تلقی می شوند که یکی از آنها، یعنی نفس، وجودی مجرد و معنوی و دیگری یعنی بدن، پدیده ای مادی با همه خصوصیات ماده پنداشته می شود.

پیروان این نظریه معتقدند که از ترکیب این دو جریان، هویت انسانی شکل می گیرد و اضافه می کنند که این دو جریان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند.

عمده ترین اشکالی که بر این نظریه وارد است عبارت از این است که هیچ گاه دو پدیده غیرمتجانس نمی توانند در یکدیگر تأثیر بگذارند.

الف) نظریه توازی تن و روان. این نظریه که در واقع براساس همان نظریه دوگانگی یاد شده در بالاست بر اثر تغییر و اصلاح مختصری که در آن به عمل آمده است، نام توازی را به خود گرفته است، که اصل نظریه از لایبنیتز است و توسط بعضی از فلاسفه معاصر، مانند: ریبو، هفدینک و اسپنسر، بازسازی شده است. بر پایه نظریه توازی، بدنیات و نفسانیات هر یک جریانی مستقل از هم هستند و در یکدیگر تأثیر نمی گذارند؛ اما چون به موازات هم قرار دارند بین آنها نوعی حالت تقابل و تقارن وجود دارد؛ بدین گونه که در برابر هر کیفیت نفسانی، یک کیفیت بدنی و بالعکس می توان در نظر گرفت.

بر نظریه توازی نیز ایرادهای زیادی گرفته اند که یکی از آنها دادن حکم کلی براساس توازی و تفاوتی است که در چند مورد معدود و معین بین نفسانیات و بدنیات مشاهده شده است.

در عین حال این نظریه به منزله فرضیه ای که می تواند روش تحقیق را در این زمینه

عرضه کند، قابل بررسی است. زیرا همان‌گونه که فخر در توجیه مطلب گفته است «نفس و بدن حقیقت واحدی است که دو منظره مختلف از خود نشان می‌دهند، همچون کره‌ای مجوف که از خارج، سطح محدب آن و از داخل سطح مقعر آن به نظر می‌آید» این نظریه نیز افعال مربوط به امور نفسانی را از یک طرف و افعال مربوط به امور بدنی را از طرف دیگر با هم مربوط می‌داند.

ب) نظریه نمودزاید. طرفداران این نظریه، همچون: هگسلی، لودانتک و مودسلی حالات نفسانی را عرضی و پرتوی از کیفیات بدنی پنداشته‌اند و آن را به سایه‌ای تشبیه کرده‌اند که دنبال شخص در حال حرکت می‌رود بی‌آنکه تأثیری در حرکت او داشته باشد. بر پایه این نظریه، فعالیتهای بدنی، به‌ویژه کنش و واکنشهای سلسله اعصاب، تنها کنش واقعی و علت اصلی رفتار را تشکیل می‌دهند و فعالیت‌های نفسانی، جنبه فرعی و عرضی غیر لازم و به اصطلاح «نمودزاید» به‌شمار خواهند آمد. دلایلی که این گروه در تأیید نظریه خود آورده‌اند، تقریباً سست و کم‌اعتبار است؛ زیرا آنان به‌جای آنکه رابطه نفسانیات و بدنیات را تبیین کنند و به اقامه دلیل و برهان برای اثبات موضوع پردازند عمدتاً به یک سلسله تشبیهات و استعارات توسل جسته‌اند که به‌هیچ‌وجه ارزش استدلالی در بر ندارند.

نظریه نمودزاید در اساس خود، همانند نظریه «توازی» است؛ با این تفاوت که نظریه توازی گرچه حالات نفسانی را در کیفیات بدنی مؤثر نمی‌داند اما منکر تأثیر آن در نفسانیات دیگر نیست؛ به‌گونه‌ای که برای حالات نفسانی، علت جسمانی در نظر می‌گیرد، ولی نظریه «نمودزاید» حتی این خاصیت را هم از حالات نفسانی سلب می‌کند.

ج) نظریه حیاتی. دسته‌ای دیگر از فلاسفه معاصر، در توجیه رابطه تن و روان چنین گفته‌اند:

نفس آلت و وسیله‌ای است که موجود زنده آن را برای انطباق با شرایط محیط و به‌ویژه رفع نیازهای ضروری زندگی به‌کار می‌برد.

بر این اساس برای هر کس، اولین و مهمترین هدف از زندگی نفسانی، عبارت است از صیانت و حمایت ذات خویش و زندگی و حیات، سازگاری و تعادلی است که به‌طور دائم و مستمر بین موجود زنده و محیط او برقرار می‌شود. تا آن‌گاه که این سازگاری و تعادل بر هم نخورد نیازی به فعالیت نفسانی نیست و موجود زنده همانند ماشین خودکار

به حیات خود ادامه می‌دهد و منحصرأً از حرکات و رفتارهای غریزی سود می‌جوید. ولی هنگامی که این تعادل به دلیلی بر هم خورد و متزلزل شد نوبت نفس فرا می‌رسد و از خواب بیدار می‌شود و به کار می‌افتد و تعادل از دست رفته را به جای خود برمی‌گرداند.

بدیهی است که بر این نظریه نیز ایرادهایی وارد است:

نخست اینکه نقشی و وظیفه‌ای را که برای نفس قایل شده است، نقشی مقطعی و موقتی و درعین حال فرعی و جنبی است؛ در صورتی که فعالیت‌های نفسانی مستمر است و فرض خواب رفتگی و خمول نفس، فرض معقول و منطقی نیست.

دوم مترادف جلوه دادن «ذهن» با «نفس» در این فرض خود جای تأمل و درنگ بسیار دارد، و گذشته از اینها، ایراد مقطعی عمل کردن نفس در مورد عملکردهای ذهنی نیز صادق است.

با امعان نظر درباره آنچه طرفداران نظریه‌های گوناگون در بیان و توجیه ارتباط میان نفس و بدن یا روان و تن عنوان کردند، به‌خوبی مشاهده می‌شود که این نظریه‌ها و توجیهات پیش از آنکه جنبه علمی و استدلالی داشته باشند، جنبه تخیلی و ذوقی دارند و تنها نقطه عطف این نظریه‌ها را چنانکه در مقدمه بحث یادآوری شد. توجه و عنایت آنها به وجود نفس یا چیزی شبیه آن در برابر جسم و بدن می‌توان ذکر کرد.

۲-۵ عقل و مبادی و مظاهر آن از دیدگاه فلاسفه متأخر و جدید غرب

حکما و روان‌شناسان غرب، اعم از متأخرین و متجددین درباره عقل و احکام و به‌طور کلی نمودهای عقلی، نظریه‌های مختلفی را ابزار داشته و بر پایه مسلک و مشرب فلسفی خود هر کدام به تفصیل داد سخن داده‌اند. گروهی از اینان تفکیک حس و عقل، و یا بهتر گفته شود مبادی شناخت حسی و عقلی را روا ندانسته و حصول علم و نیل به معرفت را حاصل و نمود مشترک فعالیت حسی و عقلانی دانسته‌اند.

بلز پاسکال در توجیه این مطلب چنین می‌گوید: «عقل ما در عالم فکر و معنی، همان وضعی را دارد که جسم ما در عالم ماده و طبیعت دارد. چون ما از هر جهت محدود هستیم این حالتی که حد متوسط بین دو بی‌نهایت است در تمام ناتوانی‌های ما وجود دارد. حواس ما هیچ نهایت و افراطی را درک نمی‌کنند، صدای زیاد ما را کر می‌کند، روشنایی زیاد چشم ما را خیره می‌کند، مسافت زیاد دور و زیاد نزدیک مانع رؤیت می‌شود.» (بزرگمهر، ص ۱۲۷).

پاسکال سپس نتیجه می‌گیرد که در زمینه مسائل ادراکی و عقلی نیز وضع به همین منوال است. وی می‌گوید حقیقت مفرط نیز مانع فهم است. کسانی را می‌شناسیم که نمی‌توانند بفهمند که اگر از صفر چهار رقم کسر کنیم، همان صفر باقی خواهد ماند. مبادی علوم نیز در نظر بدیهی می‌نماید، خلاصه اینکه چنین به نظر می‌رسد که نهایت‌ها برای ما وجود ندارند و ما نیز داخل در شعاع توجه آنها نیستیم؛ یا آنها از حیطه درک ما خارج هستند، یا اینکه ما از حیطه آنها خارج هستیم و این همان حالتی است که ما را از علم قطعی و از جهل مطلق باز می‌دارد.

باروخ اسپینوزا: «نیز معتقد است که عقل و ادراکات عقلی بشر محدود و نسبی است و در این باره چنین نظر می‌دهد»: تمام کوششهایی که ما از طریق عقل خود انجام می‌دهیم جز سعی در فهمیدن نیست و ذهن تا آنجا که عاقلانه می‌اندیشد هیچ چیز را برای خود سودمند نمی‌داند؛ جز آنچه موجب ادراک شود. ذهن تا آنجا که تعقل می‌کند خواستار چیزی جز فهمیدن نیست و هیچ چیز را جز آنچه به ادراک انجامد برای خود مفید نمی‌داند؛ اما ذهن دارای یقین و قطعیت نیست مگر تا آن حد که تصورات تمام داشته باشد، یا تا آن اندازه که تعقل کند.

بنابراین، ما نمی‌دانیم که آیا چیزی قطعاً خوب است؟ مگر اینکه آن چیز به ادراک منتهی شود و از سوی دیگر ما نمی‌دانیم چیزی بد است مگر آنچه ما را از فهمیدن باز دارد. عالیترین وجودی که ذهن ما به فهم آن قادر است وجود «خدا» است، یعنی وجود نامتناهی مطلق که بدون او نه چیزی می‌تواند باشد و نه به تصور آید. بنابراین، آنچه بالاختصاص برای ذهن، سودمند است یا آنچه که بزرگترین خیر ذهن است، علم به وجود باری است.

اسپینوزا، منشأ و اساس احکام عقلی را چیزی جز منفعت و مصلحت آدمی نمی‌داند، وی در این باره می‌گوید: «چون عقل خواستار چیزی که مخالف طبیعت باشد نیست بنابراین اقتضاء می‌کند که هر کس خود را دوست بدارد و در پی نفع خود، یعنی «نفع حقیقی» خود باشد و میل خود را بر چیزی گمارد که واقعاً انسان را به کمال بیشتری می‌رساند.

هیوم فیلسوف نامدار انگلیسی نیز ضمن تأکید بر خصیصه عقل بشری به مثابه یک موهبت، محدودیت و ضعف این قوه را نیز مطرح می‌کند و در نقطه مقابل خصلت «مدنی الطبع» بودن انسان را ابزاری که کاربردی برابر با عقل در زمینه کسب معرفت و آگاهی دارد می‌داند.

هیوم در این رابطه چنین می گوید: انسان موجودی است عاقل که قوت و غذای روح خود را از دانش می گیرد؛ ولی وسعت دایره فهم انسانی چنان محدود است که از این راه انتظار خط و نصیب فراوانی، چه از نظر کمیت و چه از لحاظ ثبات مکسبات آن، نمی توان داشت. همچنین صفت مدنی الطبع بودن انسان از حیث اهمیت کمتر از خاصیت عاقل بودن او نیست.

هیوم در توضیح بیشتر درباره صفت مدنی الطبع بودن انسان و نقش تعیین کننده این خصلت در تکامل اجتماعی افراد جوامع بشری می گوید: همبستگی مردمان به یکدیگر و کلیه جماعات به حدی زیاد است که هیچ یک از اعمال یک فرد انسانی تمام نیست و بدون ربط و تعلقی با اعمال دیگران انجام نمی گیرد.

پست ترین پیشه وران که تنها کار می کنند لاقبل به حمایت حاکم بلد احتیاج دارند تا بتوانند به آسودگی از متاع و ثمره زحمات خود بهره مند شوند.

همچنین آنها انتظار دارند که وقتی متاع خود را به بازار می برند و به بهای مناسب عرضه می دارند خریداری پیدا شود تا بتوانند از حاصل فروش آن قسمتی از دسترنج دیگران را که برای معیشت ایشان ضروری است به دست آورند.

لاینینتز بنیانگذار «مطلق ریاضی» در بحث عقل و ادراکات عقلی، ادراکات بشری را به دو دسته تقسیم کرده است ۱. ادراکات آشکار ۲. ادراکات پنهان

ادراکات آشکار، ادراکاتی است که نفس در مورد آنها آگاه و متنبه است و در مقابل ادراکات آشکار، ادراکاتی است بالقوه که از حیطه آگاهی نفس بیرون هستند؛ همچنان که ادراکات آشکار بالفعل به شمار می آیند، و چون جوهری که نماینده کل جهان است «خدا» همه آنچه در جهان ادراک کردنی نیست در بردارد، پس به یقین مقدار ادراک پنهان حتی در نفس بسی بیشتر از ادراکات آشکار است؛ زیرا می دانیم که مجهولات ما در جنب معلوماتان چقدر اندک است و جوهرها و نفوس هر چه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد، مرتبت آنها والاتر است. (فروغی، ص ۶۴؛ ج ۲).

از این بیان لاینینتز به خوبی می توان استنباط کرد که او نیز قایل به ارزش مطلق احکام عقلی نیست و چنانکه گفته شد ادراکات عقلی را محدود به ادراکات بالفعل می شناسد.

کانت: فیلسوف بلند پایه، عقل گرایی که شاهکارش کتاب نقد عقل خالص است که به قولی دوازده سال طول کشید تا اصول آن را در فکر خویش پیرواید، از جمله فیلسوفانی

است که باید وی را در برابر گروه قبلی که بیشترشان به تلازم و همبستگی حس و عقل قایل بودند قرار داد.

وی با اعتقاد و باور مؤکد بر معرفت و «عقل خالص» میان معرفت حسّی و معرفت خالص (عقلی) قایل به تفاوت است و این دو نوع معرفت را از هم متمایز می‌شناسد.

کانت در این باره رأی خویش را این گونه ابراز می‌دارد: اکنون مسئله این است که معیاری به دست آوریم تا به وسیله آن بتوان با اطمینان بین معرفت خالص و معرفت حسّی تمیز داد. البته به تجربه ما چگونگی قوام و ترکیب اشیاء را در می‌یابیم، اما از تجربه نمی‌توان فهمید که فلان شیئی به نحو دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا احکام و تصدیقات حسّی هرگز دارای کلیت ذاتی مطلق و تام نیستند و فقط بنابه استقراء کلیتی نسبی و عارضی دارند و غایت آنچه درباره آنها می‌توان گفت این است که فلان قاعده تا جایی که می‌دانیم و مشاهده کرده‌ایم، استثنایی نداشته است. برعکس، اگر حکمی متضمن کلیت مطلق و تام باشد یعنی تصور استثنایی برای آن نتوان کرد مأخوذ از تجربه نخواهد بود و صحت و اعتبار آن مطلقاً اولی و قبلی است.

در پایان این مبحث عقیده فیلسوف معاصر امریکایی سانتایانا را درباره آنچه وی زیر عنوان «عقل در علم» گفته است بازگو می‌کنیم:

— «زندگی عقل، نام هر اندیشه علمی است که با نتایج خود در وجدان انسان با فعل و عمل متحد شود.

— عقل دشمن غرایز نیست؛ بلکه اتحاد و سازگاری موفقیت‌آمیز آنهاست. عقل همان طبیعت است که در ما به صورت «وجدان» و راه هدف آن را روشن می‌سازد عقل ازدواج سعادت‌مندانۀ دو عنصر «میل و اندیشه» است که اگر به کلی از هم جدا شوند، انسان مانند حیوان یا همچون دیوانگان می‌گردد.

انسان عقلی از سازگاری این دو موجود وحشتناک به وجود می‌آید.

انسان عقلی از افکار دور از اوهام و اعمال خالی از شائبۀ بطلان تشکیل یافته است.

«عقل پیروی انسان از عالم ملکوت است» (ویل دورانت، ص ۴۳۰).

خلاصه

نظریه‌های فلاسفه متأخر غرب در مورد نفس (روان) و ارتباط متقابل آن با بدن تا حدودی

مجمّل و پراکنده است.

از میان نظریه‌های دوگانگی تن و روان، سه نظریه زیر از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است.

۱. نظریه توازی: تن و روان، که اصل آن مربوط به لایپنیتز بوده و بعداً توسط فلاسفه معاصر بازسازی شده است. بر پایه این نظریه بدنیّات و نفسانیّات هر یک جریانی مستقل و موازی با هم هستند که در یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند.

۲. نظریه نمودزاید: براساس این نظریه فعلیّتهای بدنی، علت اصلی رفتار هستند و فعلیّتهای نفسانی جنبه فرعی و عرضی و غیر لازم (نمودزاید) دارند.

۳. نظریه حیاتی: طبق این نظریه، نفس (روان) وسیله‌ای است که موجود زنده آن را برای انطباق با شرایط محیط، به‌ویژه رفع نیازهای حیاتی خود به‌کار می‌برد.

با تأمل در نظریه‌های یاد شده به‌خوبی می‌توان دریافت که این توجیّهات پیش از آنکه جنبه علمی و استدلالی داشته باشند، جنبه تخیلی و ذوقی دارند و تنها ویژگی مثبت و مشترک آنها توجه ضمنی است که نسبت به وجود نفس نشان داده شده است.

حکما و روان‌شناسان متأخر و متجدد غرب در مسئله عقل و احکام عقلی، نظریه‌های گوناگونی ابراز داشته‌اند. پاسکال تفکیک میان مبادی شناخت حسّی و عقلی را روا ندانسته و معرفت را حاصل و نمود مشترک فعلیّت حسّی و عقلانی پنداشته است.

وی معتقد است که نهایت‌ها برای ما وجود ندارند و به‌همین دلیل ادراکات بشری محدودند و همین امر مانع از نیل آدمی به علم قطعی و جهل مطلق است.

اسپینوزا نیز با بیان این نکته که عقل و ادراکات عقلی ما محدودیت نسبی دارند در این مسئله با پاسکال هم عقیده است.

لایپنیتز با تقسیم ادراکات به بخش: آشکار، و پنهان، ارزش مطلق احکام عقلی را مردود شمرده و ادراکات عقلی را محدود به ادراکات بالفعل می‌داند، که این نظریه نیز با عقیده هیوم که ضمن تأکید بر خصیصه عقل بشری به‌مثابه یک موهبت، به محدودیت این قوه توجه دارد مطابقت دارد. کانت در مسئله عقل و احکام و نمودهای عقلانی خود را در نقطه مقابل فیلسوفانی قرار داده است که به تلازم و همبستگی میان حسّ و عقل اعتقاد دارند. وی بین معرفت حسّی و معرفت عقلی (خالص) قایل به تفاوت است و این دو نوع معرفت را متمایز از هم می‌شناسد.

خودآزمایی ۵

۱. اختلاف نظر فلاسفه متقدم و متأخر غرب را پیرامون نظریه معرفت و راههای کسب معرفت را با توجه به گفته‌های بیکن، سانتایانا، هیوم و جان لاک بیان کنید.
۲. نظریه دوگانگی نفس و بدن و اشکال وارده بر آن را شرح دهید.
۳. نظریه توازی نفس و بدن را بیان کنید و جنبه مثبت و منفی آن را توضیح دهید.
۴. نظریه «نموزاید» را شرح دهید و اعتبار آن را در مقایسه با نظریه توازی مشخص کنید.
۵. نظریه حیاتی را بیان کنید و ایراد وارده بر آن را شرح دهید.
۶. کدام یک از گزینه‌های زیر به مفهوم صحیح «نظریه نموزاید» اشاره دارد؟
(الف) فعالیت‌های نفسانی تنها علت رفتار هستند و فعالیت‌های بدنی جنبه فرعی و عرضی دارند.
(ب) بدنیت و نفسانیات هر یک جریانی مستقل و غیر مؤثر در یکدیگرند که به موازات هم قرار دارند و حالت تقابل و تقارن با هم دارند ✓
(ج) فعالیت‌های بدنی تنها عامل کنش و علت اصلی رفتار هستند و فعالیت‌های نفسانی جنبه فرعی و عرضی دارند.
(د) نفس آلت و وسیله‌ای است که موجود زنده برای انطباق خود با شرایط محیط و رفع نیازهای ضروری زندگی آن را به کار می‌گیرد.
۷. نظریه «توازی تن و روان» در کدام گزینه درست بیان شده است؟
(الف) بدنیت و نفسانیات هر کدام جریانی و مستقل و موازی‌اند که بین آنها نوعی حالت تأمل و تسامح وجود دارد.
(ب) بدنیت و نفسانیات هر یک جریانی غیر مستقل و غیر موازی‌اند که بین آنها نوعی حالت تعارض و تضاد وجود دارد.
(ج) بدنیت و نفسانیات هر یک جریانی مستقل و موازی‌اند که بین آنها نوعی حالت تقابل و تقارن وجود دارد.
(د) بدنیت و نفسانیات هر یک جریانی متوالی و متناوب هستند که بین آنها نوعی حالت تداخل و تعامل وجود دارد.
۸. این گفته که «منشأ و اساس احکام عقلی چیزی جز منفعت و مصلحت آدمی نیست» از کیست؟

الف) اسپینوزا

ب) کانت

د) پاسکال

ج) هیوم

۹. در بحث عقل «پاسکال» می گوید: عقل ما در عالم همان وضعی را دارد که جسم
ما در عالم دارد.

۱۰. لایبنیتز، بنیانگذار مبانی روانه در بحث عقل، ادراکات بشری را به دو دسته تقسیم کرده

ادراک ۱ و ۲
ادراک

فصل ششم

۶. نظریه‌های حکمای یونانی و فلاسفه اسلامی پیرامون رابطه نفس با اخلاق

هدفهای آموزشی

در این فصل، با روش علمی، عقاید و آرای افلاطون و ارسطو از یک سو و کندی، فارابی، ابن‌سینا و غزالی از سوی دیگر دربارهٔ رابطه نفس با اخلاق، موضوع علم اخلاق و نظریه‌های اخلاقی به تفکیک بازگو شده و خط سیر تکاملی این دانش از عصر فلسفه یونانی تا دورهٔ فلسفه اسلامی ترسیم شده است.

هدف کلی

آشنایی با دیدگاههای فلاسفه یونانی و اسلامی در پیوند طبیعی نفس و اخلاق و رسیدن به نوعی مقایسه تطبیقی میان نظریه‌های اخلاقی هر یک از دو گروه با در نظر گرفتن دستگاه شناختی آنها و داوری سنجیده و علمی دربارهٔ نظریه‌های داده شده از سوی دو طرف، با توجه به اختلاف اساسی میان دو نحوهٔ تفکر فلسفی یونانی و اسلامی.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعهٔ این فصل بتوانید:

- وجود رابطه میان نفس و اخلاق و چگونگی آن را شرح دهید.
- موضوع علم اخلاق را از دیدگاه حکمای یونانی بیان کنید.
- تعریف علم اخلاق را از نظر فلاسفه اسلامی تشریح کنید.

- نظریه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو و اختلاف اصلی آنها با یکدیگر را توضیح دهید.
- تفاوت‌های اساسی میان نظریه‌های اخلاقی فیلسوفان اسلامی با فلاسفه یونانی را شرح دهید.
- نظریه‌های اخلاقی فلاسفه اسلامی را به تفکیک بیان کنید.

مقدمه

در این فصل به‌طور اجمال به رابطه نفس با اخلاق می‌پردازیم و به تبعیت از شیوه نگارش فصل‌های گذشته نخست نظریه‌های پاره‌ای از فلاسفه بزرگ یونانی را درباره مفهوم اخلاق و رابطه آن با نفس بیان می‌کنیم و پس از آن آرای اندیشمندان و حکمای اسلامی را در این زمینه بازگو می‌کنیم، در اینجا به نظر می‌رسد که لازم باشد قبل از مطرح کردن نظریه‌های اخلاقی در ابتدا اشاره مختصری به موضوع علم اخلاق و تعریف این علم و همچنین جایگاه آن در مجموعه علوم انسانی بکنیم و سپس به طرح نظریه‌های اخلاقی بپردازیم.

در یک طبقه‌بندی کلی علوم انسانی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. به عبارت دیگر، وجود انسان را از سه جنبه می‌شود بررسی و مطالعه کرد جنبه اول به گونه‌ای خاص شناخت فرد آدمی، نیروها و استعدادها و توانمندیهای ویژه او را موضوع کار خود قرار می‌دهد. دانشی که ایفای چنین نقشی بر عهده دارد «علم النفس» یا روان‌شناسی است. در جنبه دوم روابط انسان با همنوعان خود بررسی می‌شود و این وظیفه را علوم اجتماعی «جامعه‌شناسی» بر دوش خود می‌کشد؛ و سرانجام در جنبه سوم ارزش‌گذاری و تعیین ملاکهای خیر و شر برای رفتارهای آدمی و نیز افکار، احساسات و عواطفی که مقدمه بروز رفتارها بوده‌اند، هدف اصلی و اساسی موضوع را تشکیل می‌دهد که این وظیفه به «علم اخلاق» سپرده شده است. به سخن دیگر، دانش روان‌شناسی رفتارهایی را که انسان می‌تواند انجام دهد بازگو می‌کند؛ اما علم اخلاق اعمال و کردارهایی را که باید آدمی بدانها دست بیازد و یا از انجام دادن آنها سرباز زند. را، بر پایه معیارهای اخلاقی مشخص می‌کند. بنابراین، در تعریف علم اخلاق می‌توان گفت که دانشی است که برای زندگانی بشر قانون و دستور تعیین می‌کند و از این رو آن را «علم تکالیف» نیز خوانده‌اند.

۱-۶ نظریه‌های حکمای یونانی درباره رابطه نفس با اخلاق ۱-۱-۶ نظریه اخلاقی افلاطون - عدالت - هماهنگی اجزا با کل

به گفته افلاطون اساس اخلاق با روح زیبا پیوند دارد. بر طبق این نظریه همه زیباییها از روح زیبا سرچشمه می‌گیرند؛ و به‌همین ترتیب افعال و رفتارهای نیکو نیز زیبایی خود را از روح کسب می‌کنند.

افلاطون در تشریح این مطلب می‌گوید که پایه اخلاق بر عدالت استوار شده است و به سخن دیگر وی اخلاق را مساوی با عدالت می‌داند و عدالت را برابر با زیبایی می‌شناسد. از دیدگاه افلاطون اخلاق، یک دستگاه پیچیده روانی است که اجزای آن از مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، تمایلات، و اراده‌ها و رفتارهای انسانی با هماهنگی خاصی تشکیل شده است و همین ایجاد تناسب و توازن و هماهنگی کامل میان عناصر روانی است که شخص آدمی را به مرتبه «انسان کامل»، یعنی انسانی که به متناهی درجه زیبایی روحی رسیده است، ارتقاء می‌دهد و این زیبایی به همراه خود جاذبه، عشق، طلب، حرکت و در نهایت ستایش دیگران را می‌آفریند. از دیدگاه افلاطون عدالت عبارت است از هماهنگی اجزا با کل. او در تعریف عدالت اجتماعی چنین می‌گوید: «عدالت اجتماعی یعنی اینکه افراد انسانی به میزان استعدادی که دارند کار کنند و به اندازه کار خود پاداش بگیرد.

وی به تبعیت از سقراط معتقد بود که سعادت غایت طبیعی زندگانی است. بنابه گفته او بین لذتها همان سلسله مراتبی مشاهده می‌شود که در روح نیز وجود دارد؛ ولی پاکترین و شریفترین لذت، لذتی است که برای انسان از درک علم و حقیقت حاصل می‌شود. پس باید آدمی به‌سوی این لذت متمایل شود و آن را هدف زندگی خویش قرار دهد. اما از آنجا که تن آدمی همچون وزنه سنگین سربی است که مانع عروج روح به اعلی درجات صورت و تماشای آن است، باید به حد امکان از هوی و هوسهای نفس کاست و آن را با رضایت و زهد و ترک مشتهیات دمساز کرد تا روح رستگار و فایز شود. بنابراین، فضیلت و تقوای مرد به این است که امیال و هوسهای پست را مطیع و در تحت سلطه لذت واقعی، که همانا درک حقیقت است، قرار دهد.

در واقع، تعلیم افلاطون انسان را از عالم محسوسات و مادیات تعالی می‌دهد و او را با عالم مجردات و روحانیت مأنوس می‌کند. شاید بتوان گفت که هیچ کس مانند او از خیر و نیکی و زیبایی با چنین نشاطی سخن نگفته است. او در رساله «ولیمه» می‌گوید «آن

زندگانی ارزش دارد تا انسان بدان دلبد شود که از عشق به اندام زیبا عروج یابد تا برسد به زیبایی مطلق؛ به آن مدارجی که چون دل بدان دست یافت در وجد و سرور غیرقابل وصفی مستغرق گردد»، (افلاطون، مقدمه).

به اعتقاد افلاطون اگر کسی بتواند کسب دانش و معرفت کند و آنچه را خیر و زیاست بشناسد هرگز شریانه و رذیلانه رفتار نخواهد کرد.

در نظریه اخلاقی افلاطون که دانشمندان معاصر آن را «مطلق‌انگاری» نامیده‌اند تنها یک شیوه زندگی خوب برای همه افراد وجود دارد. مثلاً در مقابل این دستور اخلاقی که انسان نباید دزدی کند، شق دیگری نمی‌توان تصور کرد. بر نظریه مطلق‌انگاری افلاطون انتقادهایی وارد شده است که در اینجا مجالی برای ذکر آنها وجود ندارد.

۶-۱-۲ نظریه اخلاقی ارسطو «نمونه‌گیری» (نظریه سعادتمندانه)

ارسطو در فلسفه اخلاقی خود کوشیده است برای مسائل اخلاقی از شیوه علمی یا (تجربی) بهره بگیرد. وی به‌جای آنکه سعی کند تا طبیعت یک زندگی خوب را برای همه آدمیان به‌صورت «نظری» که اساس تفکر فلسفی اندیشمندان یونانی بود، تجسم کند کوشید آن را به‌وسیله تفکر و تعقل و استدلال کشف کند. وی با شیوه‌ای همانند روش تحقیق علمی امروز، به مطالعه رفتار و گفتار مردم در زندگی روزمره آنها پرداخت و به این نتیجه رسید که مردمان عادی، رفتار و کردار بعضی انسانها را نمونه و نشانه «زندگی خوب» و رفتار و کردار گروهی دیگر را نمونه «زندگی بد» تلقی و نامگذاری می‌کنند.

وی همچنین دریافت که زندگی‌هایی را که عامه مردم با ویژگی «خوب» از آنها یاد می‌کنند همگی شامل یک خصوصیت مشترک یعنی «سعادت» است و نیز زندگی‌هایی را که اصطلاحاً «بد» می‌نامند نیز ویژگی مشترکی دارند که از آن تعبیر به «بدبختی» می‌کنند. بنابراین، پاسخ ارسطو را به این سؤال که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» می‌توان در یک جمله بیان کرد «زندگی سعادتمندانه است».

بنابر آنچه از نظریه اخلاقی ارسطو می‌توان استنباط کرد دو نکته مهم است.

۱. ارسطو در مسئله اخلاق قایل به نسبیت است.

۲. ارسطو در بحث اخلاق «تجربی مذهب» است.

بنابراین تعریف سعادت از نظر ارسطو عبارت است از در پیش گرفتن راه درست و

رفتار شایسته توسط انسان در قلمرو اخلاق و رعایت اعتدال و حد وسط در زندگی روزمره خود.

همان‌گونه که از نظریه اخلاقی ارسطو می‌توان استنباط کرد، ارسطو یکی از نخستین فلاسفه بزرگی است که در بررسی مسائل اخلاقی هم از ذوق سلیم برخوردار بوده و هم به عرف جامعه توجه داشته است و برخلاف افلاطون که برای اطاعت مردم بدون در نظر گرفتن تمایلات، خواسته‌ها، خلق و خواها و شئون زندگی آنها، مقررات سخت وضع می‌کرد، ارسطو کمتر سختگیری می‌کرده است. البته نظریه اخلاقی ارسطو نیز به نوبه خود خالی از انتقاد و تعریض نیست که در جای خود باید به نقد آن پرداخت.

۶-۲ رابطه نفس با اخلاق از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

پیش از ورود به این بحث لازم به یادآوری است که گرچه فلاسفه و دانشمندان صاحب نام اسلامی در زمینه اصول اخلاقی و پیراستن نفس از زشتیها و پلشتیهای درونی و بیرونی آن سخن بسیار گفته‌اند و هر چند ابن مسکویه نخستین کسی است که درباره تهذیب نفس و اخلاق انسانی کتاب تهذیب الاخلاق را که در واقع ترجمه و تلخیص رساله اخلاق ارسطو و برخی آثار افلاطون است تألیف کرده است و لیکن اندیشمندی که به مفهوم واقعی، علم اخلاق و فلسفه آن را تدوین کرد غزالی است که مهمترین کتابهای اخلاق از جمله کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت را که به فارسی نوشته و خلاصه کتاب احیاء است به نگارش در آورده است.

در اینجا ما به منظور رعایت سبک تدوین کتاب حاضر نخست به پاره‌ای از آرا و نظریه‌های حکما و اندیشمندان پیش از غزالی به اختصار اشاره می‌کنیم و پس از آن به تفصیل اصول و مبانی اخلاقی او را بازگو خواهیم کرد. ذکر این نکته نیز ضروری می‌نماید که بزرگانی مانند فارابی و ابن سینا بیشترین عنایت و توجه خود را به منطق و مابعدالطبیعه معطوف ساخته‌اند و به همین سبب گستره بررسیها و مطالعات اخلاقی آنها در مقایسه با غزالی محدودترند و ژرفای کمتری دارند.

۶-۲-۱ نظریه اخلاقی کندی

کندی مردمان را فرا می‌خواند تا در امور مادی، زهد پیشه کنند و از شهوات دوری جویند و

۱۱۰ علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی
کندی

خود را به فضایل بیارائید. وی در توضیح مطلب چنین می گوید:

فضیلتها بر چهار نوع اند: ۱. حکمت ۲. شجاعت ۳. عفت ۴. عدل

الف) حکمت، عبارت است از علم به حقایق اشیاء و بهره گیری از حقیقتهایی که

استفاده از آنها واجب است.

ب) شجاعت، عبارت است از ناچیز شمردن مرگ و جذب آنچه سزاوار و شایسته

است و دفع آنچه مذموم و ناپسند است.

ج) عفت، عبارت است از بسنده کردن به برخورداری از آنچه برای تن به مقدار

نیازمندی آن ضروری است.

د) عدل عبارت است از اینکه آنچه را واجب و سزاوار است بخواهی و از حد میانه

فراتر نیروی و تجاوز نکنی.

اینها اصول فضایل اند و باقی فضیلتها از این اصول بیرون می آیند. فضیلت حد وسط

افراط و تفریط است که هر دو از جمله رذایل اند.

کندی در جای دیگر می گوید: نفس همچون آینه است، هر گاه شهوات را ترک

گوید و از آلودگیها پاک شود و در شناخت حقایق اشیاء به بحث و تدبیر و تعمق پردازد.

آشکارا صیقل پذیرد و صورتی از نور حق با او متحد شود و به سبب این جلای باطنی که

از برکت پاک کردن خود از آلودگیها بدان نایل شده است این نور در او به کمال برسد و در

این هنگام تمام صورتهای اشیاء و شناخت آنها در او ظاهر شود. پس نفس هر چه صیقلی تر

می شود، صورتهای بیشتری از اشیاء در او نقش می بندند و به شناخت بیشتری از آنها

می رسد.

و باز کندی در ضمن نامه ای که به المعتصم بالله خلیفه عباسی نوشته در تکریم مقام

علم و عالم چنین آورده است:

واجب ترین حق آن است که آن کسان را که سبب رسیدن سودهای کوچک به ما

بوده اند نکوهش نکنیم تا چه رسد به کسانی که سبب عمده برای رسیدن ما به سودهای

بزرگ حقیقی و راستین بوده اند. آنان هر چند در پاره ای از مسائل کوتاهی کرده باشند، در

آنچه از میوه های اندیشه خود بهره ما ساخته اند با ما شریکند و همین نتایج بوده است که

راه را برای ما هموار ساخته و وسیله دست یافتن به دانشهای فراوان شده است وی در ادامه

این بحث به نقل قول از ارسطو می پردازد و می گوید: و اما ارسطاطالیس پیشوای یونانیان در

فلسفه گفته است، بر ما است که از پدران، کسانی که اندکی از حق را بر ما آشکار کرده‌اند سپاسگزار باشیم؛ چه آنان سبب یافتن حقایقی شدند که ما را در رسیدن به حق یاری می‌دهند و باز بر ماست که از نیک شمردن حق و کسب آن از هر جا که باشد، شرم نداشته باشیم؛ هر چند صاحب این حق اقوامی باشند که از ما بسیار دورند و با ما در اموری اختلاف دارند؛ زیرا برای جوینده حق هیچ چیز برتر و شایسته‌تر از حق نیست. حق را نباید ناچیز شمرد و به گوینده و آورنده آن به چشم کوچکی نگریست. هیچ کس حق را ناچیز نمی‌شمارد، بلکه به وسیله حق، شرافت و بزرگی پیدا می‌کند.

۶-۲. نظریه اخلاقی فارابی

فارابی در کتاب احصاء العلوم، در مبحث طبقه‌بندی علوم، علم حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند. وجه اختلاف او با ارسطو در این است که ارسطو حکمت عملی را به سه بخش «اخلاق»، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند. اما فارابی به جای این تقسیم‌بندی «علم مدنی» را مطرح می‌کند و آن را به دو بخش «علم مدنی نظری و عملی» به شرح زیر تقسیم می‌کند:

۱. بخشی که به تعریف افعال نیک می‌پردازد و از خویهایی سخن می‌گوید که افعال نیک از آنها مایه می‌گیرند و نیز شیوه رسیدن به علل و اسباب آنها را نشان می‌دهد، که این بخش را صناعت خلقیه یا «اخلاق» می‌نامد که همان «علم مدنی نظری» است.
۲. بخش دوم شامل شناخت اموری است که به وسیله آنها زمینه انجام دادن اعمال نیک برای مردم شهرها فراهم می‌شود و همچنین راه آموختن و حفظ این اعمال نشان داده می‌شود که این بخش را فلسفه سیاسی یا «علم سیاست» می‌نامد؛ که در واقع همان «علم مدنی عملی» است.

فارابی پیش از طرح این تقسیم‌بندی، موضوع علم مدنی را چنین تعریف می‌کند: علم مدنی علمی است که از انواع افعال و رفتارهای ارادی انسان و منشأ این افعال که عبارت‌اند از: ملکات، اخلاق، سجایا و عادات بحث می‌کند. به سخن دیگر، فارابی موضوع علم مدنی را «رفتار انسانی» تعریف می‌کند و می‌توان گفت که این تعبیر با آنچه روان‌شناسی جدید در تعریف موضوع این علم و به‌ویژه در تعریف «منش» عنوان می‌کند مطابقت دارد. وی در ادامه این بحث مسائل علم مدنی را این گونه بیان می‌کند:

مسائل علم مدنی عبارت‌اند از: طبقه‌بندی رفتار، تعیین هدف رفتار، منشأ و شرایط رفتار، ابزار و امکانات لازم برای بروز رفتار و سرانجام نتایج مترتب بر رفتار که در شکل مدنی و انسانی چیزی جز رسیدن به «سعادت» نیست. وی سپس به ضرورت شناخت وجه تمایز سعادت حقیقی از غیرحقیقی اشاره می‌کند و می‌افزاید که دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان غیرممکن است و تنها در زندگی جاودانه سرای دیگر امکان‌پذیر است.

فارابی در تشریح مطلب چنین می‌گوید: اگر رسیدن به ثروت، عزت و لذت را هدف زندگی قرار دهیم به سعادت‌پنداری دست یافته‌ایم؛ در صورتی که واقعاً این‌طور نیست؛ چون محل تحقق سعادت، مدینه فاضله است.

فارابی معتقد است همان‌گونه که علم منطق قوانین معرفت (شناخت) را به دست می‌دهد، علم اخلاق نیز ضوابط و احکام اساسی و الگوهای عملی رفتار انسانی را بر پا می‌دارد. با این تفاوت که عرصه و جایگاه اخلاق در مقام عمل و آزمایش، در مقایسه با منطق بسیار برتر و گسترده‌تر از منطق است. وی در بیان شیوه‌های اصلاح و تعدیل رفتار گاهی با افلاطون موافقت دارد و زمانی با ارسطو هماهنگ است؛ و در مواردی آرای این دو را کنار زده و به سمت و سوی زهد و تصوف گرایش نشان داده است. با این وجود رأی غالب فارابی چنین است؛ عقل می‌تواند بر کار اخلاقی (خیر) و غیر اخلاقی (شر) و تمیز آنها از یکدیگر نظارت و فرمانروایی کند؛ زیرا عقل تراوشی است از جهان بالا (عالم علوی) و بدون شک سر سلسله فضیلت‌هاست. پس چرا قوانین اخلاقی را عقل بر پا نکند. این رأی فارابی مخالف عقیده متکلمان است؛ چون آنان با اینکه عقل را ریشه معارف می‌شناسند اما وضع قوانین اخلاقی را حق عقل نمی‌دانند.

۲-۳ نظریه اخلاقی تربیتی ابن سینا = اخلاق و تربیت

پیش از طرح نظریه‌های ابن سینا، توضیح مختصری درباره انتخاب عنوان «نظریه اخلاقی تربیتی» برای این فیلسوف بلند پایه لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه ابن سینا بیشتر نظریه‌های اخلاقی خود را ضمن مباحث تربیتی خویش بیان کرده و میان دو عنصر «اخلاق و تربیت» نوعی تلفیق برقرار کرده است.

وی تربیت اخلاقی را یکی از مهمترین اهداف پنجگانه آموزش کودکان به‌شمار

می‌آورد و در این باره چنین می‌گوید «برای رسیدن بدین مقصود پدر باید نام نیکو برای فرزندش انتخاب کند، سپس دایه‌ای که جسماً و روحاً سالم باشد برای او برگزیند و همین که از شیر گرفته شد به «تربیت اخلاقی» او همت گمارد و او را از عادات زشت و کارهای نکوهیده و دوستان بد به دور دارد، طفل را تا شش سالگی از آنچه مورد تمایل اوست، همیشه محروم نکند و چیزی که از آن تنفر دارد به وی تحمیل نکند والا کودک، خشمگین یا مغموم یا ترسو و سست و بی‌رغبت به کار می‌شود و در نتیجه بیمار خواهد شد. زمانی که کودک شش ساله شد پدرش باید او را به مکتب فرستد و تا چهارده سالگی به تحصیل گمارد. آموزگار او باید با دین و درستکار و خردمند و منصف و پاکیزه و موقر باشد، به روش تعلیم و تربیت اطفال و تهذیب اخلاق آنها آشنا باشد. تا سن چهارده سالگی نباید تمام اوقات طفل صرف تحصیل شود، بلکه باید قسمتی نیز صرف ورزش شود. گاهی هم باید او را آزاد گذاشت تا به کاری که به آن دلبستگی دارد بپردازد.

وی در بیان روشهای درست آموزش و پرورش نوباوگان و رسالت خطیری که معلمان در این رهگذر بر عهده دارند چنین می‌گوید. «معلم باید کودکان را از رفتارهای زشت و ناپسند باز دارد. گاهی آنها را تشویق و زمانی تهدید کند و چنانچه ترساندن ایشان نتیجه نداد تنبیه کند. به هنگام تعلیم، رویه معتدل داشته باشد؛ بدین معنی که نه چهره‌ای خشن و دهشتناک از خود نشان دهد که طفل جرأت پریش و گفتگو نداشته باشد و نه چندان ملایمت و مسامحت در پیش گیرد که کودک جسور شود و به بیانات و دستورهای او وقتی نهد و گفته‌های وی را با منزلت نشمارد. معلم باید کودکان را به درستی بشناسد و طبع و قریحه آنان را بسنجد و هوش ایشان را بیازماید تا بتواند به موقع، هنر و پیشه‌ای که متناسب با استعداد آنها باشد برای یکایک آنها انتخاب کند».

۶-۲-۴ نظریه اخلاقی غزالی

بدون شک غزالی را باید از شخصیت‌های برجسته علم اخلاق به‌شمار آورد. پیش از آنکه غزالی بر پایه درک و فهم عمیق خود از فرآیندهای روان‌شناختی، مسائل و مباحث اخلاقی را تنظیم و تدوین کند کمتر دانشمندی را می‌توان یافت که به این کار بزرگ دست زده باشد.

گرچه اندیشمند بلندپایه‌ای همانند فارابی تعلیقات و توضیحاتی را بر ترجمه‌های کتب اخلاقی پیشینیان افزوده است و هر چند فیلسوف نام‌آوری چون ابن‌سینا پاره‌ای

اصطلاحات ابتکاری را در علم اخلاق وارد کرده است اما بیشتر آثار اخلاقی این هر دو دانشمند را در واقع می توان نقل و تقلید از آثار و نوشتارهای اخلاقی ارسطو و به ویژه نوعی اقتباس از رساله «نیکوماخوس» او به شمار آورد. همان گونه که قبلاً گفته شد در میان مؤلفان کتابهای اخلاقی، ابن مسکویه نخستین اندیشمند اسلامی است که کتاب تهذیب الاخلاق را پدید آورده است؛ ولی عمده مطالب این کتاب نیز، ترجمه و یا تلخیص کتاب اخلاق ارسطو و برخی از آثار افلاطون است که وی با تلفیق پاره ای از نوشته های دانشمندان اسلامی کتاب یاد شده را تدوین کرده است؛ و لیکن باید گفت که جنبه ادبی این کتاب بر جنبه اخلاقی آن می چربد. در هر حال، همچنان که اشاره شد تنها کسی که علم اخلاق و فلسفه آن را به مفهوم واقعی آن و براساس شناخت صحیح و علمی «نفس» تدوین کرد غزالی است که آثار اخلاقی ارزنده و بی نظیری را مانند کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت را از خود به یادگار گذاشت.

علم اخلاق از دیدگاه غزالی بر پایه روح صوفیانه اسلامی بنیان نهاده شده است؛ هر چند او برای نیل به این هدف در راستای بررسیهای گوناگون فلسفی خویش از نوشته های فلاسفه یونان و ترجمه آثار ایشان نیز بهره گرفته است. غزالی در کتاب میزان العمل اخلاق را چنین تعریف می کند: اخلاق عبارت است از اصلاح و پیراستن قوای سه گانه «تفکر، شهوت و غضب». نظر غزالی

وی در جای دیگری در کتاب میزان العمل در تعریف اخلاق می گوید: اخلاق ستردن تمام عاداتی است که شرع مقدس اسلام جزئیات آنها را مشخص کرده و آنها را با چهره های زشت و ناخوشایند شناسانده است.

غزالی در کتاب احیاء علوم الدین اخلاق را این گونه معرفی می کند: اخلاق هیأت و حالتی راسخ در نفس است که در سایه این حالت، رفتار آدمی توأم با روانی و آسانی و بدون نیاز به اندیشه و تأمل انجام می گیرد. (غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۵۲-۵۳).

مفاهیم چهارگانه اخلاق از نظر غزالی

اخلاق از نظر غزالی دارای چهار مفهوم زیر است.

۱. رفتار زشت و زیبا

۲. توانایی داشتن بر انجام رفتار زشت و زیبا

۳. شناخت رفتار زشت و زیبا

۴. حالتی در نفس است که از رهگذر آن گرایشی به‌سوی یکی از دو عمل نیکو یا ناپسند پدید آید و راه انجام یکی از آن دو عمل برای او هموار شود، بدین‌سان اخلاق از نظر غزالی صرفاً عبارت از رفتار یا عمل ویژه‌ای نیست. چه بسا شخصی که دارای خلق جود و بخشندگی است ولی به علت نداری و یا وجود موانع، بذل و بخشش نمی‌کند. و چه بسا کسی که گرفتار صفت بخل است ولی به‌سبب انگیزه شهوانی و یا ریاء و تظاهر بذل و بخشش می‌کند.

بنابراین، اخلاق عبارت از مفهوم چهارم است و آن حالتی است که نفس به‌واسطه آن آمادگی می‌یابد تا امساک و یا بذل از آن صادر شود به تعبیر دیگر، علم اخلاق از نظر غزالی عبارت از «علم معامله» است نه «علم مکاشفه»؛ یعنی علمی که از رفتارها بحث می‌کند و در نهایت رفتار شایسته را می‌شناساند تا سلوک و رفتار آدمی با روح شریعت اسلامی هم‌افق و هماهنگ شود.

غزالی کتاب احیاء علوم الدین را به چهار «ربع» به‌شرح زیر تقسیم کرده است.

۱. ربع عبادات ۲. ربع عادات ۳. ربع مهلکات ۴. ربع منجیات

الف) «ربع عبادات» در این بخش اسرار آیینهای عبادی و دقائق ستهای الهی و همچنین راه و رسم تعدیل آنها را بازگو کرده است.

ب) در «ربع عادات» از رمز و رازها و روابط رفتارهای جاری میان مردم و لزوم ژرف‌نگری در رفتار آدمیان و شناخت قوانین رفتار و رموز پارسایی در گذرگاههای زندگانی آنها سخن رفته است.

ج) غزالی در «ربع مهلکات» به خلق و خویهای نکوهیده‌ای اشاره کرده و دستورها و فرمانهایی را که در قرآن کریم برای زدودن آنها و تزکیه و پالایش «نفس» و پاکسازی دل آمده بر شمرده است.

د) در «ربع منجیات» غزالی انواع اخلاق ستوده و خصلتهای نیکویی را که خاص مقربین و صدیقین است سخن به میان آورده و راههای حفظ و دوام و ثبات آنها را اراده کرده است. غزالی از یک‌سو به‌لحاظ روشهای اخلاقی و ویژه‌ای که در علم اخلاق به‌کار گرفته و از سوی دیگر به جهت تبیین پیوند نفس و اخلاق و ارتباط ناگسستنی این دو عنصر در تکامل حیات انسانی، گوی سبقت را از همه پیشینیان ربوده است. وی مسائل و

گره‌های ناگشوده قدما را از هم گشوده و کلی‌بافیهای آنها را بررسی کرده و با سبک نوینی مکررات سخن آنها را به یک‌سو نهاده و نکات دقیق و ظریفی را که آنان متعرض آن نشده‌اند بازگو کرده است. ^{۱۴۵۰} به همین سبب اخلاق از دیدگاه غزالی به توده‌ای از فضایل فردی محدود نمی‌شود؛ بلکه مجموعه‌ای پر حجم از فضایل عقلی، عملی، فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. این فضایل از دیدگاه غزالی در فضایی آرمانی و نورانی به سمت هدف و مقصدی مشخص و متعالی، که همانا کمال حقیقی است، در حرکت‌اند.

۶-۳ مقایسه آرای ابن‌سینا با افلاطون و ارسطو

هر چند آرا و عقاید تربیتی ابن‌سینا در مقایسه با نظریه‌های افلاطون و ارسطو وجوه مشترکی دارند. اما از جهات زیر با هم متفاوت‌اند.

۱. افلاطون و ارسطو تربیت کودکان را برای عضویت در جامعه در نظر داشته و آن را از وظایف دولتها شمرده‌اند؛ در صورتی که به اعتقاد ابن‌سینا این امر از جمله وظایف پدر نسبت به فرزند به‌شمار رفته و او نظری به جامعه نداشته است.

۲. افلاطون و ارسطو تربیت را برای اطفال اشراف تجویز کرده‌اند؛ درحالی‌که ابن‌سینا آن را برای هر فرد آدمی ضروری دانسته است.

۳. ارسطو آموختن هنر و صنعت را برای طبقه اشراف جایز ندانسته، اما ابن‌سینا آن را برای هر کسی لازم تشخیص داده است.

۶-۴ دوره رکود مباحث اخلاقی از عصر ابن‌سینا تا غزالی

با یک بررسی تاریخی در می‌یابیم که از زمان ابن‌سینا به بعد طرح مباحث اخلاقی تقریباً کنار گذاشته شده و تدوین و تألیف آثار اخلاقی به فراموشی گراییده است. در این دوره چند جلد کتاب معدودی که در علم و اخلاق و حکمت عملی نگاشته شد، ترجمه نوشته‌های فارابی و ابن‌مسکویه بود که به تقلید از آنها تدوین شد. علت این امر آن است که تأثیر فلسفه در یک تمدن تنها از طریق علمی که عملی بوده و در برگیرنده ارزشها و احکام مربوط به مناسبات و معاملات مردمان باشد امکان‌پذیر است. اما در تمدن اسلامی که قوانین و احکام شرعی، قبل از پیدایش فلسفه اسلامی معین و مدون شده بود اخلاق چه اهمیت و جایگاهی می‌توانست داشته باشد؟ لذا می‌بینیم بعضی از فلاسفه اسلامی صریحاً اعلام

کرده‌اند که با وجود شریعت نیازی به حکمت عملی (علم اخلاق) نیست و برخی دیگر با وجود اطلاع از ریشه و منشأ حکمت عملی و مدنی آن را مجموعه‌ای از اقوال و کلمات انبیای سلف دانسته‌اند تا وجهی برای حفظ آن داشته باشند. البته باید گفت که این فلاسفه در حکم خود ریا نکردند و خدعه و حيله به کار نبردند، بلکه در نظر آنان جمع میان دین و فلسفه امری مسلم بود و حقیقتاً تباینی میان شریعت و حکمت عملی نمی‌دیدند.

۵-۶ مخالفان غربی علم اخلاق در قرون معاصر

اکنون که بحث از مخالفت بعضی از فلاسفه عصر ابن‌سینا با حکمت عملی به میان آمد بی‌مناسبت نیست که ذکر از مخالفان علم اخلاق در قرون معاصر نیز بشود. برخی از این اندیشمندان همچون ستاندال، و مترلینگ معتقدند که رفتار انسان بیشتر تابع حالات مزاجی و طبیعت جسمانی بدن آدمی است تا کیفیت نفسانی وی؛ به همین سبب تلقین‌های فکری و عقیدتی و همچنین پندها و اندرزهای اخلاقی از هر نوع که باشند، تأثیر چندانی در فرآیند اخلاقی و رفتاری افراد جوامع بشری به جای نخواهند گذاشت.

گروهی دیگر مانند نیچه برای اخلاق و آموزش و پرورش اخلاقی انسان نقشی اساسی و تأثیری سرنوشت‌ساز قایل شده‌اند، اما این تأثیر را بسیار زیان‌بخش و بدفرجام پنداشته‌اند. آنان در توجیه این مطلب می‌گویند اصول اخلاقی عنان طبیعت و نفس آدمی را به‌دست می‌گیرند و مانع رشد و کمال او می‌شوند و از این رهگذر، تمایلات غریزی را از مسیر طبیعی خود منحرف می‌سازند و احساسات و عواطف انسانی را سرکوب و از بروز آنها جلوگیری می‌کنند.

از نظر این دانشمندان، اخلاق و دستوره‌های اخلاقی همانند دارویی مخدر، نیروی اراده و ابتکار را از فرد می‌گیرد و به گفته «نیچه» اصول و قوانین اخلاقی در واقع، ابداع و اختراعی ذهنی است که طبقات پست جامعه به‌منظور منقاد کردن طبقات عالی از آن بهره می‌گیرند؛ و به عبارت دیگر، وسیله‌ای است که قشر ضعیف جامعه برای مهار قدرت‌نمایی طبقه زورمند به کار می‌برند.

نقد دو نظریه بالا

۱. نظریه گروه اول به خودی خود مردود است و نیازی به اقامه دلیل ندارد؛ زیرا انکار تأثیر

اخلاق در چگونگی خلق و خوی و رفتار افراد یک جامعه در حقیقت انکار بدیهیات است. هر چند می‌توان گفت که رفتار آدمیان تا اندازه‌ای به ویژگیهای جسمانی و مزاجی آنان بستگی دارد، ولی از سوی دیگر بدون تردید بخش عمده این رفتارها از افکار و عقاید و تربیت اخلاقی انسان نشأت می‌گیرند و نمونه‌های فراوانی از کسانی که در پرتو تربیت اخلاقی شخصیت ایشان به کلی دگرگون شده است، گواه درستی این مدعا است.

۲. در مورد نظریه گروه دوم باید گفت که تأثیراتی را که «نیچه» برای اخلاق قایل شده است دقیقاً برعکس تأثیرات واقعی این دانش است؛ زیرا هدف اصلی از علم اخلاق برخلاف گفته این حکیم بدبین آلمانی آن است که فطرت حقیقی انسان را که موجودی است عاقل و متفکر به او بنمایاند و ابزارهایی را که باید برای تطبیق رفتار خویش با فطرتش به کار بگیرد در اختیار وی بگذارد.

در تفسیر نظریه «نیچه» گفته شده است که مراد او از آن بیانات مبالغه‌آمیز، در حقیقت نوعی اعتراض علیه پاره‌ای از دستورهای کهن اخلاقی است که مانع رشد فکری انسانها شده‌اند و او از این راه خواسته است ذهن آدمیان را آگاه کند و از قید و بندهای بی‌پایه و بی‌مایه‌های بخشند. در این صورت انتقاد «نیچه» از اخلاق، متوجه «اخلاق عامیانه» است، نه اخلاقی که بر پایه اصول علمی و فلسفی بنا نهاده شده است.

خلاصه

فلاسفه یونانی و اسلامی در بحث رابطه میان نفس با اخلاق بعضی به اجمال و برخی به تفصیل نظریه‌های خود را بیان کرده‌اند.

افلاطون معتقد است که اخلاق با روح (نفس) پیوندی مستمر و بنیادین دارد. از نظر این حکیم همه زیباییهای انسان و رفتارهای نیکوی آدمی از روح زیبای او سرچشمه می‌گیرند.

از دیدگاه افلاطون اخلاق یک دستگاه پیچیده روانی است و برقراری توازن و هماهنگی کامل میان عناصر روانی فرد را به مرتبه انسان کامل ارتقاء می‌دهد.

تعالیم افلاطون انسان را از عالم محسوسات و مادیات تعالی داده و او را با عالم مجردات مأنوس می‌کند.

به گفته افلاطون کسی که بتواند کسب دانش و معرفت کند و زشتی را از زیبایی

بشناسد هیچ‌گاه رفتار رذیلانه از وی سر نمی‌زند.

ارسطو در فلسفه اخلاقی خود تلاش کرده است تا با مسائل اخلاقی با شیوه علمی (تجربی) برخورد کند. ارسطو در مسئله اخلاق قایل به نسبیّت است. وی همچنان در بحث اخلاق (تجربی مذهب) است. وی، برخلاف افلاطون، که برای اطاعت مردم بدون در نظر گرفتن خواسته‌های آنها و شئون زندگی آنان مقررات سخت وضع می‌کرد، در این زمینه کمتر سختگیری می‌کرد.

کندی از مردم می‌خواست که در امور مادی و زندگی این دنیا تقوی و زهد را پیشه خود کنند. او اعتقاد داشت که نفس مانند آینه است که اگر شهوات را ترک کند و از آلودگیهای پاک شود و در شناخت حقایق اشیاء تأمل و تعمق کند همانند صورتی که در آینه صیقلی آشکار می‌شود صورتی از نور حق در قلب او پدید می‌آید و با او متحد می‌شود و هر قدر باطن او پاک‌تر شود به همان نسبت صورتهای بیشتری در نفس او ظاهر می‌شوند تا به شناخت کامل برسد.

فارابی در کتاب احصاء العلوم در طبقه‌بندی علوم علم حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده است. به عقیده فارابی علم مدنی علمی است که از انواع افعال و رفتارهای ارادی آدمی و منشأ آن افعال، که عبارت‌اند از: ملکات و سجایای اخلاقی بحث می‌کند. فارابی معتقد است همان‌طور که علم منطق قوانین معرفت (شناخت) را به‌دست می‌دهد علم اخلاق نیز قواعد و ضوابط و الگوهای عملی رفتار انسانی را بر پا می‌دارد. با این تفاوت که عرصه اخلاق در مقام عمل و آزمایش در مقایسه با منطق بسیار برتر و گسترده‌تر است.

ابن‌سینا تربیت اخلاقی را یکی از مهمترین اهداف پنجگانه آموزش و پرورش کودکان به‌شمار آورده است. وی در بیان روشهای درست تعلیم و تربیت رسالت خطیری را بر عهده معلمان می‌گذارد ابن‌سینا می‌گوید: معلم باید کودکان را از رفتارهای زشت و ناپسند باز دارد. گاهی آنها را تشویق و زمانی تنبیه کند و به هنگام تعلیم آنها رویه‌ای معتدل داشته باشد. معلم باید کودکان را به درستی بشناسد و ذوق و استعداد آنها را بسنجد و هوش آنها را آزمایش کند تا کودکان درست تربیت شوند. و بتوانند حرفه‌ای را که مناسب با تواناییهای آنهاست انتخاب کنند.

غزالی را باید یکی از شخصیت‌های برجسته علم اخلاق به‌شمار آورد.

علم اخلاق از دیدگاه غزالی بر پایه روح صوفیانه اسلامی بنیان نهاده شده است وی آثار و کتابهای اخلاقی ارزنده‌ای مانند کتاب *احیاء العلوم و کیمیای سعادت* را از خود به یادگار گذاشته است.

غزالی علم اخلاق را «علم معامله» می‌داند یعنی علمی که از رفتارهای آدمی بحث می‌کند و در نهایت رفتار شایسته را به او می‌شناساند. به‌طوری که رفتار وی با روح و شریعت اسلامی هم افق و هماهنگ شود. غزالی در کتاب *میزان العمل* در تعریف اخلاق چنین آورده است. اخلاق عبارت است از اصلاح و پیراستن قوای سه گانه آدمی یعنی «تفکر، شهوت و غضب».

مفاهیم چهارگانه اخلاق از نظر غزالی عبارت‌اند از:

۱. رفتار زشت و زیبا؛ ۲. توانایی داشتن بر انجام رفتار زشت یا زیبا؛ ۳. شناخت رفتار زشت و زیبا و ۴. حالتی که در نفس انسان موجب می‌شود که به سمت نیک رفتاری یا بد رفتاری (خیر و شر) حرکت کند.

خودآزمایی ۶

۱. رابطه و پیوند اخلاق با روح (نفس) را از نظر افلاطون شرح دهید.
۲. تعالیم افلاطون چه تحولی را در وجود انسان پدید می‌آورد؟
۳. ارسطو در فلسفه اخلاقی خود با چه شیوه‌ای با مسائل اخلاقی برخورد کرده است؟
۴. تفاوت اساسی میان شیوه تربیتی ارسطو با افلاطون کدام است؟
۵. منظور کندی در بحث تربیت اخلاقی آدمی که نفس را به آینه تشبیه کرده است چیست؟
۶. کندی برای رسیدن به سعادت و کمال انسان چه روشی را پیشنهاد کرده است؟ *حق نفس*
۷. فارابی در کتاب *احیاء العلوم* علم حکمت را به چند بخش تقسیم کرده است.
۸. تعریف علم مدنی از نظر فارابی چگونه است؟
۹. تفاوت میان علم منطق با علم اخلاق از نظر فارابی کدام است؟
۱۰. ابن سینا الگوهای رفتاری معلمان را در تربیت کودکان چگونه معرفی کرده است؟
۱۱. عقیده ابن سینا را درباره تشویق و تنبیه شاگردان شرح دهید.
۱۲. غزالی علم اخلاق را بر چه پایه‌ای بنا کرده است؟ *تفهیم*
۱۳. غزالی علم اخلاق را جزو کدام علم به‌شمار آورده است؟ آن را شرح دهید؟ *علم هامل*

فصل هفتم

۷. فرآیندهای روانی از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان اسلامی

هدفهای آموزشی

در این فصل دیدگاه فلاسفه و دانشمندان اسلامی درباره فرآیندهای روانی همچون، عادت، اراده، انفعالات و عاطفه و به‌طور عمده، نظریه‌های غزالی بازگو شده است. شیوه عرضه مطالب این فصل به‌گونه‌ای انتخاب شده است که ضمن تشریح نظریه‌های این دانشمندان نوعی مقایسه نیز میان آنها با آنچه که امروزه در روان‌شناسی جدید در این زمینه مطرح است به‌عمل آید و در نهایت جامعیت و استحکام آرای ایشان در قیاس با عقاید روان‌شناسان جدید نشان داده شود.

هدف کلی

آشنایی با نظریه‌های فلاسفه و دانشمندان اسلامی از یک‌سو و آرا و عقاید روان‌شناسی جدید از سوی دیگر درباره فرآیندهای روانی، وجوه اشتراک و افتراق بین نظریه‌های هر دو گروه روان‌شناسان قدیم و جدید.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- مفهوم محرک و انگیزه از نظر غزالی و روان‌شناسی جدید را بیان کنید.
- نقش محرک و انگیزه را در ایجاد رفتار از نظر غزالی و روان‌شناسی جدید توضیح

دهید.

- نظریه غزالی و روان‌شناسی جدید را درباره محرک و انگیزه بیان کنید.
- تعریف تمایلات، اقسام تمایلات و تعدیل تمایلات را براساس نظریه غزالی شرح دهید.
- فرآیند عادت را از نظر ابن‌سینا، ابن‌مسکویه و غزالی تشریح کنید.
- تعریف اراده را بر پایه عقیده فارابی، ابن‌سینا و غزالی بیان کنید و انواع اراده و چگونگی پرورش آن را طبق نظر غزالی شرح دهید.
- مفهوم فرآیند انفعال را طبق نظریه غزالی و روان‌شناسان جدید شرح دهید و با هم مقایسه کنید.
- تعریف عاطفه، آثار عاطفه، و تبدیل عواطف را از دیدگاه غزالی و روان‌شناسی جدید بیان کنید.

مقدمه

در این فصل دیدگاه علمای علم النفس و دانشمندان اسلامی را درباره بعضی از فرآیندهای مهم روانی به ترتیب: عادات، اراده، انفعالات و عاطفه بازگو می‌کنیم. در ابتدا یادآور می‌شویم که چون در بین دانشمندان اسلامی، بیشترین سهم مربوط به تحقیقات روان‌شناسی به حق نصیب غزالی است از این رو، مطالب این فصل را از قول وی به مثابه نماینده و پیشتاز گروه روان‌شناسان اسلامی مطرح می‌کنیم.

الف) اهمیت محرکها و انگیزه‌های درونی

محرکها و انگیزه‌های درونی از مهمترین موضوعها و مسائل روان‌شناسی به‌شمار می‌آیند. از آنجا که سلوک و رفتار که مظهر حیات روانی است به تفسیر و توضیح و بررسی نیاز دارد، و اصولاً این سؤال مطرح است که چرا انسان دست‌اندرکار اعمال و فعالیت‌هایی می‌شود؛ اعمالی که برحسب موقعیتهای متفاوت، دگرگونی می‌یابد و میان انسان و محیط نوعی هماهنگی به‌وجود می‌آورد؟ بدیهی است که هیچ یک از این اعمال و رفتارها بدون انگیزه و محرک نیستند.

فلاسفه و دانشمندان اسلامی از دیرباز درباره محرکها تحقیق و تفحص علمی انجام داده‌اند و چنانچه اشاره کردیم، غزالی در جمع این دانشمندان پیشین، جزو پیشگامانی است

که اهتمام خود را در بررسی این نوع از پدیده‌های روانی مبدول داشته است. محرکها یا انگیزه‌ها با مفهوم جدید روان‌شناسی آن، عبارت از نیروی درونی است که فرد را آمادگی می‌بخشد و او را به سمت رفتار مشخصی که خواهان آن است سوق می‌دهد.

محرک از نظر غزالی عبارت از هر امری است که موجود زنده را به نشاط و جنبش روانی وامی‌دارد، اعم از آنکه این نشاط و جنبش حرکتی و یا ذهنی باشد؛ این امر غالباً مورد توجه و التفات آدمی نیست و انسان از آن غافل است، اگر ما بدان التفات کنیم و آن را درک و احساس کنیم آن را «رغبت» می‌نامیم و اگر این محرک تحت تأثیر تجارب انفعالی در نفس استقرار پیدا کند به صورت «عاطفه» در می‌آید.

از نظر غزالی محرکها مادامی که برانگیخته نشوند در حال کمون و خفاء و استعداد به سر می‌برند و ناگزیر باید با تمایل و میل و رغبت پیوند یابند تا فعلیت پیدا کنند. وی همچنین معتقد است که «عواطف» محرکهای مهم و اساسی رفتار انسان هستند. از دیدگاه غزالی شدت و نیرومندی محرکها و انگیزه‌های درونی با تطور ظهور و بروز آنها ارتباط مستقیم دارد. از این رو، در مرحله نخست تمایل به غذا در انسان خودنمایی می‌کند و سایر تمایلات و انگیزه‌های درونی در مراحل بعدی ظهور می‌یابند.

غزالی در کتاب معارج القادس در توضیح همین مطلب چنین می‌گوید:

اما قوه یا نیروی شهویه دارای مضاری و منافی است که اصلاح و درمان این نیرو، در مقایسه با سایر نیروها و قوای دیگر مشکلتر و دشوارترست؛ زیرا این قوه و نیرو، از قوای دیگر مقدمتر و قبل از همه قوای دیگر در انسان بروز می‌کند؛ و انسان دارای پیوند استوارتری با این قوه است، و از لحاظ امکانات، دارای زمینه‌های فرونتری است؛ چون این نیرو همراه با تولد انسان با او به دنیا می‌آید. این نیرو در انسان و حیوان - که در این جهت متجانس با انسان است - و حتی در نباتات نیز وجود دارد.

پس از آن قوه «حمیت» و دفاع از خود یعنی «حب ذات» پدید می‌آید؛ و در واپسین مرحله نیروی تفکر و نظم و تشخیص در او ظاهر و شکوفا می‌شود. (غزالی، معارج القادس، ص ۱۸۴).

عقود و محرم (حب ذات) تفکر و نظم

ب) تمایلات و تقسیم‌بندی آنها

تمایلات عمده و اساسی فطری از نظر غزالی در قالب همان تعبیر کهن و قدیمی «شهوت و غضب» یعنی تمایل به غذا و تمایل جنسی و حالت انفعالی «خشم و غضب» خود را

می‌نمایاند و در این دو خلاصه می‌شود. این دو امر، یعنی شهوت و غضب، پایه و اساس تمایلات و خصوصیات انفعالی و عاطفی گوناگون دیگر است.

با توجه به آنچه گفته شد تمایلات از نظر غزالی به شرح زیر تقسیم می‌شود:

(الف) تمایلات فردی: که بقای موجود زنده بر آن مبتنی است. این تمایلات عبارت‌اند از: تمایل به مال و ثروت و علاقه به دنیا؛ و دلبستگی به مقام از همین تمایل منشعب و منبث می‌شود.

(ب) تمایلات اجتماعی: که به خانواده و جامعه و خویشاوندان و در نهایت به جامعه‌های وسیعتر انسانی مربوط می‌شود.

(ج) تمایلات عالی: یعنی علاقه به نیکی و دلبستگی به حقیقت و تمایلات دینی و میل به زیبایی که روی هم رفته دور دست‌ترین تمایلات انسان در رابطه با حبّ بقا را تشکیل می‌دهند.

ج) تعدیل و تعالی تمایلات

غزالی معتقد به سرکوفتگی غرایز و تمایلات نیست؛ بلکه مؤید و طرفدار تعدیل و تعالی آن است؛ زیرا وی وجود محرکهای درونی و تمایلات گوناگون را در انسان اساسی می‌داند و به اهمیت هر یک از آن معترف است.

غزالی درباره اهمیت و اساسی بودن محرکهای درونی و تمایلات مکرر بحث کرده است؛ برای مثال می‌گوید: «شهوت، غضب، حسد، طمع، شهرت، جاه‌طلبی و امثال آنها از محرکهای درونی و تمایلاتی است که در طول حیات و سراسر دوران زندگانی انسان همواره موجود است.

غزالی سپس می‌افزاید: از میان بردن تمایلات غریزی، امکان‌پذیر نیست. شهوت و غضب را نمی‌توان در هم کوید و از جریان آن کاملاً جلوگیری کرد؛ چون انبیاء و پیامبران نیز با شهوت و غضب بیگانه نبوده‌اند. اگر بخواهیم شهوت و غضب را در هم کویم و آنها را کاملاً مقهور خود سازیم تا آنجا که هیچ اثر و نشانی از آن در ما باقی نماند به هیچ‌وجه قادر بر چنین کاری نیستیم؛ ولی اگر بخواهیم آن دو را مهار کنیم و در مسیر صحیحی قرار بدهیم و خواهان سلامت و تعدیل آنها باشیم، این امکان و توانایی برای ما وجود دارد. (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۵۵).

و اما منظور غزالی از «تعدیل غرایز» آن است که محرکهای درونی و تمایلات آدمی بر عقل او مسلط نشوند، و خرد آدمی در تنظیم برنامه و چاره‌جوییهای مربوط به تأمین نیازهای ناشی از تمایلات، مقهور و محکوم و مسخر آنها نباشد. و روح آدمی به صورت یک سرپرست و مدیر و مدبّر قوای انسان، بر جای خود پایدار بماند.

وی حدود و مشخصات عمده تعدیل و تعالی تمایلات را زیر عنوان «مجاهده با نفس» بازگو کرده است، که در حقیقت، همان برداشتی است که صوفیان پیشین از آن داشته‌اند و غزالی در این مسئله متأثر بوده و تا حد زیادی بر مبانی آنها تکیه کرده است.

گروه صوفیان «مجاهدت» را عبارت از ایجاد دگرگونی معنوی در درون انسان می‌دانستند و می‌گفتند «مُت قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ»: بمیر قبل از آنکه بمیری؛ و یا به قول مولوی:

آزمودم مرگ من زین زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است

أَقْتُلُونِي أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِ إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتًا فِي حَيَاتِ

و با این شیوه مردم را به تطهیر نفس از صفاتی که شر است و تبدیل این صفات به اضداد آنها، یعنی «خیرات» دعوت می‌کنند.

۱-۷ عادت

چنانکه می‌دانیم، انسان در مقایسه با موجودات زنده دیگر، نیاز به یادگیری بیشتری دارد و این امر، به سبب وجود تفاوت اساسی است که بین زندگی او با زندگی سایر جانداران به چشم می‌خورد؛ و نیز بدین لحاظ است که امکانات یادگیری وی گسترده‌تر و فراهم‌تر از حیوانات است و به همین دلیل توانایی زیادتری برای یادگیری دارد.

عادت یکی از شکلهای یادگیری است؛ و در تعریف آن می‌توان گفت که صورتی از یادگیری ضروری است که سرانجام به صورت خودکار و اِزْأَرِی در می‌آید که اراده و اندیشه به همراه ندارد.

عادت نقش بسیار مهمی در طرز زندگانی ایفا می‌کند. اگر ما در مطالعه شئون مختلف خود عمیق شویم در می‌یابیم که اکثر جنبشها و فعالیتهای ما مبتنی بر عادت است.

طرز خوردن و آشامیدن، پوشیدن لباس، خداحافظی کردن و حتی «تفکر» و واکنشهایی که در برابر موقعیتهای گوناگون از ما به چشم می‌خورد غالباً محصول عاداتی است که از رهگذر «تکرار» در ما ثبات و استقرار پیدا کرده‌اند.

عادت و اهمیت و ارزش آن از نظر غزالی تا بدان پایه است که او یکم چهارم از کتاب بزرگ احیاء علوم الدین را با عنوان «عادات» به این فرآیند درونی اختصاص داده است.

اهمیت عادت از نظر غزالی و نگرش او به اخلاق و عقاید اخلاقی این معلم اخلاق را بر آن داشته است که اخلاق را بر دو پایه استوار بداند:

۱. اخلاق فطری که از طریق موهبت الهی و به طور طبیعی شکل می گیرد.

۲. اخلاق اکتسابی که در اثر عادات گوناگون برای آدمی فراهم می آید.

غزالی عقیده دارد که عادت بر مبنای قابلیت موجود زنده تحقق پیدا می کند؛ از این رو، ممکن است برخی از حیوانات را نیز به برخی از عادات آشنا کرد و آنها را تعلیم داد؛ ولی میان پرورش عادت در انسان و پرورش عادت در حیوان فرق و اختلاف وجود دارد. از آن جهت که عادات حیوانات عبارت از یک تحرك و جنبش است؛ در حالی که انسان به سبب برخورداري از عقل عملی خویش دارای امتیازی در مقایسه با حیوان است و آن عقل عملی است که بر حیات انفعالی و عاطفی و شوقی او اشراف دارد. به همین لحاظ دارای قابلیت اکتساب عادات پیشرفته تر است؛ چون می بینیم که انسان برای تکامل شخصیت و تکوین مجموعه ای از عاداتی که واجد هدف اخلاقی است دارای امکانات بیشتری است.

ابن سینا در تعریف عادت می گوید: عادت عبارت است از تکرار زیاد یک عمل در زمانهای نزدیک به هم که در درازمدت ادامه می یابد.

ابن مسکویه می گوید: عادات حالتی است در انسان که او را به انجام دادن عمل، بدون نیاز به اندیشه و تأمل سوق می دهد.

تعریف عادت از دیدگاه غزالی عبارت از: حالت و یا خصوصیت روانی است که در آدمی پدید می آید و اثر خود را بر جوارح و اندام انسان افاضه می کند و خواهان قیام به عمل است.

غزالی سپس در توجیه مطلب اضافه می کند که از ناحیه وجود این حالت و خصوصیت روانی است که انسان را، اعمال و رفتاری بدون تکلف و بدون نیاز به فکر و تأمل صادر می شود. این اعمال در آغاز امر، توأم با تکلف و احساس رنج و زحمت صورت می گیرد ولی سرانجام به صورت یک رفتار طبیعی و عاری از تکلف در می آید (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۵۶-۵۷).

۱-۱-۷ تکوین و ایجاد عادت

غزالی برای عادت دو مرحله قایل شده و بین آن دو فرق گذاشته است.

۱. مرحلهٔ تکلف اعمال، یعنی مرحله‌ای که رفتار انسانی به آسانی و روانی انجام

نمی‌گیرد؛ بلکه با تحمل دشواریهایی همراه است. بکون عادت

۲. مرحلهٔ ثبات و استقرار اعمال، با توجه به این نکته که عادت حالتی است روانی

که انسان را به انجام دادن اعمال و رفتاری وا می‌دارد که به صورت ابزاری و خودکار در می‌آید.

مرحلهٔ اول: عبارت از همان چیزی است که با اصطلاح «تکوین عادت» از آن یاد

می‌کنیم. در این مرحله، اعمال و رفتار آدمی با بهبود و تکامل تدریجی همراه است؛ زیرا ما

در هر تمرین جدیدی، پیشرفت خاصی را در رفتار خود ملاحظه می‌کنیم و این پیشرفت

همواره در سایهٔ تمرینهای تازه و مستمر ادامه می‌یابد؛ تا آن جا که سرانجام به صورت یک

عمل عادی در می‌آید که برای انجام دادن آن نیازی به شعور و تفکر وجود ندارد.

مرحلهٔ دوم: مرحله‌ای است که پیشرفت رفتار آدمی به انتها می‌رسد و متوقف

می‌شود و در آخر به نوعی از ثبات می‌رسد؛ به نحوی که حرکت تکاملی رفتار بسیار کند و

خفیف خود را می‌نمایاند.

غزالی در توضیح مطلب چنین می‌گوید: تکوین کامل عادت، آن‌گاه صورت می‌گیرد

که تو در درون خود گرایش و شوقی به یک عمل و رفتار یابی؛ به طوری که در اثنای انجام

دادن آن عمل، احساس لذت کنی. این عمل تو به نوبهٔ خود به جایی می‌رسد که مانند سایر

محرکها و تمایلات درونی، تو را وادار به قیام و اقدام به عمل می‌کند.

غزالی باز هم بیشتر توضیح می‌دهد و اضافه می‌کند که: این کمال و پیشرفت وقتی به

هم می‌رسد که انسان ناگزیر، همانند کسی که به عمل خاصی اشتیاق دارد و از آن لذت

می‌برد بر استمرار عمل مواظبت می‌نماید.

نظر غزالی با این دیدگاه روان‌شناسان جدید بسیار نزدیک است که می‌گویند

محیط و فضایی که عادت در آن شکل می‌گیرد و به تکامل می‌رسد در واقع جزو

محرکها و ساقچه‌های غریزی به‌شمار می‌آید؛ زیرا غزالی با آگاهی به این مسئله به

ضرورت وجود این محرکها و تمایلات درونی توجه می‌کند و چنین می‌گوید: وقتی

انسان از طریق اعتیاد به امر باطل و ناروا، احساس لذت می‌کند و از رهگذر عادت،

گرایش و تمایل به باطل و زشتیها در او پدید می آید، چگونه از حق، آن گاه که مدتی بر آن تمرین کند و پیوسته و به طور مکرر، ملازم آن باشد، لذت نخواهد برد، بلکه باید گفت، گرایش نفس به امور پست و زشت و باطل، همانند علاقه به خاک خوردن است که برخی از اشخاص از طریق عادت به خوردن خاک و گل معتاد می شوند، که قهراً این عادت با حدود طبع آدمی بیگانگی دارد؛ اما تمایل و گرایش انسان به حُب و دوستی باری تعالی و علاقه به معرفت او و پرستش وی، همانند تمایل به خوردن و نوشیدن، طبیعی است، چون طبیعت و سرشت قلب و درون آدمی، چنین تمایلی را اقتضاء می کند.

عامل «تکرار» چنانکه می دانیم در روان شناسی جدید، از عوامل اساسی سازمان دهنده عادت در انسان موجود زنده به شمار می آید؛ چون تکرار موجب می شود که آدمی از حرکات نامنظم و بدون هدف خود بکاهد و با ایجاد تمرکز در حواس خویش کسب دقت کند و به آسانی و با سرعت به نتیجه برسد.

غزالی نیز برای عنصر «تکرار» قایل به چنین اهمیت و ارزشی است، اعم از آنکه عادات اکتسابی، جنبه عضلانی و بدنی، عقلانی و یا اخلاقی داشته باشند؛ زیرا تکرار از نظر غزالی عاملی است که می تواند آدمی را یاری دهد تا عمل و رفتار او به شکل ابزاری و عادی و بدون نیاز به فکر و تأمل انجام گیرد.

غزالی برای انواع عادات مثالهایی به شرح زیر ذکر می کند:

وی در مورد عادات مربوط به حرکت عضلانی می گوید: «کسی که می خواهد از نظر مهارت در خط و نگارش و خطاطی دارای صنعت و خصوصیت روانی در این فن شود تا به صورت کاتب حرفه ای درآید راهی ندارد جز اینکه دست خود را همان گونه به کار اندازد که یک خطنگار و خطاط ماهر به کار می اندازد و باید مدتهای طولانی بر آن مواظبت کند و این مواظبت را ادامه دهد تا سرانجام، خطاطی و کتابت به صورت خصوصیت نافذ در روان او درآید و در نتیجه، پس از گذر از مسیر تمرین و تکرار، خط زیبا را به طور طبیعی و به آسانی بنگارد.

از نظر غزالی، تکرار به یک عادت اخلاقی نیز از عوامل ضروری و سازنده در شکل گیری عادت به حساب می آید. وی در این باره چنین می گوید: «کسی که می خواهد حالات سخا و پاکدامنی و بردباری و فروتنی را در شخصیت خود بارور سازد، ناگزیر است

که رفتار صاحبان چنین حالتی را در پیش گیرد و در آنها تمرین کند تا این حالات به صورت طبیعت ثانوی او درآید. سرانجام، او در زمینه عامل تکرار و اثر آن در تشکیل عادات اخلاقی و در توجیه این مطلب که ضرورت عامل تکرار در ایجاد عادت فکری و عقلی، از ضرورت آن برای ایجاد عادت حرکت عضلانی و تکوین عادت اخلاقی کمتر نیست می گوید اگر کسی می خواهد دارای بصیرت و بینش دینی و فقهی شود، ناگزیر است، اعمال و رفتار فقها و اهل بصیرت دینی را الگوی اعمال خود قرار دهد و رفتاری همگون با رفتار آنان در پیش گیرد و بر فقه و بینش خود از طریق تکرار در مطالعه تداوم بخشد، تا از طریق تکرار، در قلب و درون او حالت تفه و بصیرت دینی به وجود آید و سرانجام «فقیه النفس» یعنی دارای نفس درونی فقهی و بینش دینی شود.

غزالی معتقد است که باید این تکرار در زمانها و لحظاتی نزدیک به هم استمرار و ادامه پیدا کند. وی می گوید: وقتی همگام با تقارب زمان تکرار، آدمی به یک امری معتاد شد حالتی راسخ و نافذ در نفس و روان او پدید می آید که پیامد آن، اعمال و رفتاری است که بدون زحمت و تکلف انجام می شود.

باید تکرار عمل در مدت زمانی کافی و اوقاتی رسای به عادت انجام گیرد تا عادت در فرد، رسوخ و استقرار یابد. یک بار تکرار کردن برای استقرار و رسوخ عادت کافی نیست. زیرا عادت با عمل در یک روز به دست نمی آید و نیز با ترک آن در یک شب از میان نمی رود. بنابراین، عبادت نیز با تکرار منظم به صورت بصیرت روانی و در واقع «فقه نفس» انسان به شمار می رود؛ زیرا بصیرت درونی در یک مدت کافی در اثر تکرار و به تدریج به دست می آید.

۷-۱-۲ آثار عادت

مهمترین آثار عادت از نظر غزالی عبارت اند از:

۱. عادت به تکامل شخصیت انسان کمک می کند؛ بدین معنی که تکوین و تثبیت مجموعه ای از عادات خوب، از قبیل: راستی، دوستی و محبت، عاطفه و مهر و تفکر صحیح و درست، موجب تکامل شخصیت آدمی می شود.

غزالی سپس می افزاید که حیات و زندگی انسان، سراسر عادت است، و آن گاه که فردی عادت کند. خویش را از تیررس داعیه ها و انگیزه های شهوت و هوس نابه جا دور نگاه دارد واکنش او در برابر تموج تمایلاتش رو به کاهش می گذارد و ضمناً احساس

سرکوفتگی و محرومیت نیز نمی‌کند. ولی اگر عادت کند که همواره برده و مطیع تمایلات فرومایه‌اش باشد محرک و انگیزه‌ای برای تعالی و والایی شخصیت خود نمی‌یابد؛ حتی اگر برای تعالی خود توانایی لازم را به دست آورده باشد.

۲. عادت موجب می‌شود که بخش عمده‌ای از حجم کوششهای انسان افزایش یابد، و در نتیجه بار سنگین انسان در رابطه با اعمال و کارهای نیک، سبک و آسان و قابل تحمل شود و کوششهای او در پهنه‌ها و مجالهای تازه‌تری برای بازدهی و ابتکار به جریان افتد. اگر چنین نمی‌بود و عادت در مسیر کوششهای آدمی بدون اثر می‌شد، بشر ناگزیر بود همه فرصتهای زندگانی را برای مثال در راه یادگیری راه رفتن یا سخن گفتن سپری کند.

۳. عادت، سهولت، روانی و سرعت و دقت در رفتار آدمی را بارور می‌سازد؛ زیرا در سایه عادت، اعمال و رفتار به صورت عادی و ابزاری و بدون نیاز به شعور و درک و احساس مجدد انجام می‌گیرد. غزالی در این باره چنین می‌گوید: «کسی که خیاط است و دوزندگی، اشتغال او را تشکیل می‌دهد می‌بینی که به سر خود اشاره می‌کند، گویا سر او سوزن خیاطی اوست، و انگشتانش را بر سیبل عادت با دستان تر می‌کند و دکمه‌ها را از بالا بر می‌دارد، و آن را اندازه‌گیری و وجب می‌کند که گویا دست‌اندرکار بُرش آن شده است. سپس دستش را به قیچی و مقراض می‌کشد، و او همه این امور را به آسانی و سهولت و سریع بر مبنای عادت انجام می‌دهد» (حجتی، ص ۱۱۱).

از مثال بالا استفاده می‌کنیم که رفتار عادی و روزمره پس از آنکه استقرار و ثبات پیدا کرد چگونه رنگ ناخودآگاهی و بی‌توجهی به خود می‌گیرد؛ و شاید همین امر بعضی از روان‌شناسان را بر آن داشته است که در تعریف عادت بگویند: عادت عبارت از جابه‌جا کردن عمل و رفتار از منطقه خودآگاهی به حوزه ناخودآگاهی است.

همچنین از مجموع آنچه غزالی درباره عادت بیان داشته است می‌توان استنباط کرد که وی، عادت را یکی از مهمترین روشهای تربیتی می‌شناسد. به نحوی که رفتارهای خوب و به‌هنگام آدمی رنگ عادت به خود گیرد و او بدون نیاز به کوشش و مقاومت زیاد بتواند آنها را از خود نشان دهد.

طبق گفته ارسطو، عقل آدمی دارای دو امتیاز است که عبارت از ادراک و اراده است. فلاسفه اسلامی اراده را «تمایل عقلی» نیز نامیده‌اند.

اراده از نظر فارابی از گردهمایی دو قوه «شوقی و عقلی» انسان تکوین می‌یابد. بر این اساس، اراده عبارت از شوق و کشش به امری است که آدمی آن را درک می‌کند، و این درک یا به وسیله حس و یا به وسیله تخیل و یا به وسیله عقل و قوه ناطقه انسان انجام می‌گیرد و سرانجام آن امری که درک و شناسایی شده است، یا مورد عمل قرار می‌گیرد و یا آنکه ترک می‌شود.

وی سپس اضافه می‌کند که امتیاز اراده در این است که از مشخصات رفتار انسان است و می‌توان آن را با ابعاد اخلاقی او مربوط و موصوف کرد؛ زیرا اراده بر پایه انتخاب امر زیبا و مفید پدید می‌آید.

اراده از نظر ابن سینا یکی از قوای محرکه انسان است که عرفان خود را از قوه نظریه دریافت می‌کند.

غزالی همانند روان‌شناسان جدید بین پاره‌ای از رفتارهای موجودات زنده و رفتار انسان تفاوت قایل شده است.

وی در توجیه مطلب می‌گوید: یک سلسله اعمال و دگرگونیهای طبیعی نظر ما را جلب می‌کند، که این افعال و حرکات و دگرگونیها متأثر از قوانین طبیعی رخ می‌دهد؛ مانند افتادن سنگ و یا هر جسم دیگری از بالا به پایین، که این نوع حرکات را باید، افعال و اعمال جبری و اضطرابی نامید. همچنین یک رشته اعمال و حرکات انعکاسی نیز در موجودات زنده دیده می‌شود؛ مانند به هم آمدن پلکهای چشم، آن‌گاه که چیزی به آن نزدیک می‌شود، که این نوع حرکات را نمی‌توان از جمله اعمال و رفتارهای اختیاری به‌شمار آورد؛ زیرا بدون اختیار و اراده روی می‌دهند. دسته‌ای دیگر از افعال و رفتار موجودات زنده ارادی و اختیاری است که پس از تفکر و تأمل صورت گیرد. این رفتارها ویژه انسان است و به همین لحاظ باید مسئولیت آنها را نیز بر عهده بگیرد. غزالی در ادامه این بحث می‌گوید: این گونه رفتارها شامل تمام پدیده‌های روانی، مثل فهم و درک و شوق و تمایل و اراده و تصمیم و اجرا و عمل می‌شود.

غزالی با توجه به همین تفاوت‌های رفتاری موجودات، دو نوع اراده را مشخص می‌کند:

۱. اراده‌ای که حیوان و انسان در آن مشترک‌اند. مانند اراده، شهوات و تمایلات.

۲. اراده‌ای که ویژه خود انسان است و ناشی از ادراک او به هدف رفتار و نتیجه آن است. و روشن است که چنین اراده‌ای، از نوع اراده شهوات و تمایلات حیوانی نیست که نمایانگر محرکهای غریزی باشد؛ بلکه این اراده برضد شهوت و تمایلات غریزی و نقطه مقابل آن قرار دارد و اساساً اطلاق اراده بر نوع اول بر سبیل اطلاق مجازی است. اراده از نظر صوفیان، عبارت از ترک امری است که انسان بدان خو گرفته باشد و لازمه آن استمرار بر تحمل رنج و مشقت و ترک راحتی و آسایش است. غزالی در تعریف اراده از مشرب صوفیه نیز متأثر شده و درباره اراده به مفهوم صوفی آن می‌گوید:

اراده عبارت است از «سلوک» و در نوردین «طریق الی الله» و «ملک» نیز عبارت از کسی است که سالک و پیمافر این طریق باشد (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۶۴).

۱-۲-۷ اهمیت و ارزش اراده

چنانکه قبلاً گفته شد، اراده از نظر غزالی دارای اهمیت زیادی است؛ و به اعتقاد وی، از این نظر میان انسان و حیوان متفاوت است؛ زیرا حیوان نمی‌تواند کششها و خواسته‌های درونی خویش را ضبط و کنترل کند درحالی‌که انسان از طریق اراده‌ای که بر مشاعر و اعمال و رفتارهای او حاکم است قادر بر چنین ضبط و تعدیلی است، بلکه می‌توان گفت انسانیت انسان به آن است که می‌تواند ساقیه‌ها و تمایلات درونی خود را ضبط و تعدیل و تنظیم کند. غزالی به‌رغم اینکه بر اهمیت و ارزش اراده پافشاری می‌کند منکر «جبر روانی» در رفتار انسان است. وی برخلاف روان‌شناسان دیگر که، به‌طور عمده، غرایز، برای مثال غریزه جنسی را منبع منحصر به فرد رفتار انسان به‌شمار می‌آورند و او را محکوم و مقهور این غریزه می‌دانند، معتقد است، چون عنصر اختیار و اراده در دسترس آدمی قرار دارد؛ بنابراین همین عنصر منشأ و موجب مسئولیت و محور شخصیت وی تلقی می‌شود و به همین سبب، رفتار و عمل غیرارادیش اعتبار و ارزشی ندارد؛ زیرا اراده به منزله روح و اساس عمل و رفتار انسان است.

بدین ترتیب غزالی همانند یک روان‌شناس اخلاقی اراده را در نظر دارد و ثابت می‌کند که فرایند اراده عبارت از یک تحرک و جنبش ذاتی و درونی است که این حرکت و پویایی در واقع نمایانگر حیات انسانی است.

بدیهی است اراده با چنین مفهومی تمام وظایف و رفتارهای انسانی، اعم از ذهنی، جسمی و عملی را در بر می گیرد.

۲-۲-۷ پرورش اراده

اگر تکوین اراده صحیح را در رابطه با رفتار آدمی ضروری بدانیم کوشش در پرورش اراده و عادت دادن انسان به واکنشهای درست ارادی نیز ضرورت پیدا می کند.

غزالی به این نکته کاملاً واقف بود. از این رو، وی از موضوع «مجاهدت نفس» برای تربیت اراده استفاده می کند و عقیده دارد که تربیت اراده از طریق تکرار تمایل به رفتار نیکو و نیز تکرار مجاهدت و مبارزه با رفتار مذموم و نکوهیده صورت می گیرد.

وی در این باره می گوید: درمان و تعدیل ضعف و سستی اراده، از طریق درمان و تقویت عوامل و اسباب اراده امکان پذیر است که می توان به دو صورت زیر اقدام به عمل کرد.

۱. اراده باید پیوند و رابطه اش را با آرمانهای عالی انسانی حفظ کند و حفظ این پیوند اراده از توجه به خداوند و اخلاص به او صورت می گیرد؛ به گونه ای که جز آنچه وی را با این آرمان و هدف عالی مربوط می کند، انگیزه دیگری در میان نباشد.

۲. تضعیف کردن قدرت انگیزه هوی و هوس که از رهگذر انعکاسات غریزی جلوه می کند از طریق به کار گرفتن روش مجاهدت.

از مجموع آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که مفهوم اراده از نظر غزالی با مفهوم آن در روان شناسی جدید چندان تفاوتی ندارد؛ چون در روان شناسی جدید، اراده عبارت از یک فعالیت روانی است که هدف آن ایجاد انسجام در پاسخها و بازتابهایی است که درگیری موجود میان دو مجموعه از تمایلات، منجر به تعویق و تأخیر آن شود و این انسجام در نهایت با ترجیح یکی از گرایشهایی که در نظر فرد، عالیت بر نظر می رسد، صورت می گیرد.

۳-۷ انفعال

فرآیند انفعال از نظر برخی از روان شناسان جدید عبارت است از حالت پریشانی که در جنبشهای عضلانی و غددی موجود زنده پدیدار می شود.

گروهی دیگر از روان شناسان، مانند (بونگ)، انفعال را، اضطراب شدیدی می دانند که

فرد دچار آن می شود و دارای ریشه های روانی است و این اضطراب، رفتار کلی آدمی را در بعد ادراکی و همچنین در بخش وظایف اندامهای درونی، دربرمی گیرد و آن را زیر پوشش خود قرار می دهد.

به عبارت دیگر؛ انفعال، نوعی گسیختگی و اختلالی است که در رفتار شخص پدید می آید. در انفعالات شدید، همچون: خنده و گریه و به طور کلی انگیزشهای شدید عمومی، فقدان کلی سیطره عقلی و اثر ضعیف خودآگاهی و کمبود شدید نیروی اراده را به طور آشکار می توان از خلال این گونه انفعالات دریافت.

با گذری بر تعاریف یاد شده، می توان چنین استنباط کرد که انفعال از نظر این روان شناسان، نوعی پاسخ و واکنش روانی همراه با اختلال است.

شاید علت چنین برداشتی از فرآیند انفعال این باشد که عمده مطالعات و بررسیهای این دانشمندان، بر محور انفعالات مشخصی، از قبیل ترس، خشم، اضطراب، کینه و امثال آنها استوار شده است؛ بدین معنی که آنها بیشترین تکیه خود را در تحقیقات و مطالعات علمی درباره انفعال بر پایه همین برداشت از مفهوم این کلمه داشته اند؛ زیرا از نظر آنان چنانکه گفته شد، انفعال، نوعی اضطراب است؛ در صورتی که چنین توجیهی از فرآیند اضطراب در همه جا صادق نیست؛ زیرا انفعالات دیگری، همانند: خوشحالی و سرور، محبت و دوستی و مهربانی وجود دارند که این روان شناسان بدون درنگ اندیشمندان، از کنار آنها گذشته و آنها را بررسی دقیق نکرده اند.

با توجه به همین نکته، بعضی از روان شناسان جدید معتقدند که انفعال، صرفاً عبارت از اضطراب و یا رفتار اختلال آمیز نیست؛ بلکه نوعی محرک درونی است که با محرکهای فیزیولوژی، مانند گرسنگی و تشنگی و دیگر محرکها تفاوتی ندارد (حجتی، ص ۱۴۲-۱۴۳).

از دیدگاه غزالی، ترس و غضب، مهمترین انفعالات در انسان به شمار می آیند.

غزالی درباره انفعال غضبی می گوید: شعله آتشی است که از آتش برافروخته الهی

برگرفته می شود و بر دلها چیره می گردد.

در جای دیگر غزالی به تبعیت از ارسطو در تعریف انفعال غضبی چنین می گوید:

«غلیان و جوشش خون دل در جهت انتقام جویی است.»

چنین به نظر می رسد که غزالی در تعریف انفعال غضبی از ابن مسکویه تأثیر پذیرفته

است؛ چون او می‌گفت: «غضب، حرکتی است در نفس، که خون دل آدمی، به‌خاطر انتقال در آن، دچار غلیان و جوشش می‌شود.

اما خوف و ترس عبارت است از احتراق درونی و گداختگی دل، که به علت نگرانی از وضع ناخوشایند به آینده در قلب آدمی روی می‌دهد.

بنابراین، رفتار انفعالی، با مقیاس حرکت و جنبش و برافروختگی لهیب آتش درونی و اضطراب و پریشانی خاطر، از سایر رفتارها متمایز است.

۷-۳-۱ عناصر سلوک و رفتار انفعالی

چنانکه می‌دانیم در روان‌شناسی جدید، پدید آمدن انفعال و عناصر آن به‌شرح زیر توجیه می‌شود:

۱. وجود انگیزه، اعم از آنکه، انگیزه درونی و یا خارجی باشد، به‌نحوی که انسان این انگیزه و یا محرک و نیز حالت روانی و عقلی و ادراکی را که در او وجود دارد احساس می‌کند.

۲. پاسخهای ادراکی و رفتار انسان به انگیزه درونی یا بیرونی.

غزالی نیز قرن‌ها پیش از آنها همین بررسی را دربارهٔ عناصر سلوک و رفتار انفعالی عرضه کرده است، که در زیر بدان اشاره می‌کنیم.

(الف) در رابطه با وجود انگیزه: غزالی بر ضرورت وجود عاملی که انفعال را در انسان برمی‌انگیزد، توجه خاصی نشان می‌دهد. وی می‌گوید: انگیزه ممکن است خارجی و بیرونی باشد، مانند قیافه و چهره و اندام یک حیوان درنده و یا مار و افعی؛ و ممکن است این انگیزه داخلی و درونی باشد مانند نگرانی و انتظار حادثه‌ای که از وقوع آن بیمناک است؛ زیرا ترس (صرفاً) از راه نگرانی به حادثه ناخوش آیند در انسان پدید می‌آید. بدین‌سان احساس عدم امنیت و ترس و بیم نسبت به مال و یا به مقام و موفقیت از مهمترین انگیزه‌های غضب است.

(ب) اگر یک امر ذاتاً بیم‌انگیز یا خشم‌آور باشد باید گفت که برای ایجاد ترس و یا غضب کافی نیست، بلکه باید عنصر آگاهی و معرفت یعنی شناخت این جهت که انگیزه مزبور، مقتضی ترس یا غضب است بدان اضافه شود. معرفت و آگاهی از خطر، ناگزیر ایجاد خوف می‌کند؛ زیرا امکان ندارد فردی را تصور کنیم که شیر درنده را بشناسد و از

درندگی او آگاه باشد و با این حال از آن گریزان نباشد و یا از آن در دل او خوف و بیم به هم نرسد.

غزالی در این مورد مثالی را یاد می کند و می گوید: «طفل خردسالی که در میان خانه به سر می برد اگر حیوان درنده و یا ماری وارد خانه شود، بسا ممکن است نترسد و امکان دارد، احياناً دست خود را به طرف مار دراز کند تا آن را بگیرد و با آن بازی کند، ولی اگر پدرش که عاقل است و مار را می شناسد، با او باشد از مار می هراسد و از آن می گریزد.

۲-۳-۷ آثار انفعال

روان شناسان، در حالتهای انفعالی، میان دگرگونیها و تغییراتی که در ظاهر بدن پدید می آید و تغییراتی که در اندامهای درونی انسان مربوط به جهاز مختلف انعکاسی، ترشح غدد درونی، سرعت گردش خون و بالاخره آنچه می توان آثار درونی و بیرونی فرآیند انفعال نامید، تفاوت قابل شده اند. غزالی نیز در این مسئله با روان شناسان جدید همخوانی داشته و به این گونه دگرگونیها اشاره کرده است. وی می گوید: «وقتی آتش غضب شعله ور می شود، فرد خشمگین، بصیرت خود را از دست می دهد و ناپینا می شود و به علت شدت غلیان و جوشش خون، دودی انبوه و متراکم و تیره به طرف مخ آدمی متصاعد می شود و خون واقعی در عروق و رگها می پراکند و به قسمتهای فوقانی و بالای بدن اوج می گیرد آن گونه که آب در دیگ می جوشد؛ و بدین سان به سوی چهره آدمی سرازیر می شود و گونه و چشم انسان سرخ فام می شود.

اما در حالت حزن و اندوه، می بینیم که به علت انقباض یافتن خود به طرف جوف قلب، رنگ آدمی زرد می شود و گاهی آثار درونی حالت انفعالی ترس به جایی می رسد که انسان دچار زهره ترک شده و کیسه صفرا پاره می شود و مرگ او فرا می رسد.

و نیز در حالت خشم شدید، کار به جایی می رسد که آتش و حرارت غضب، رطوبت جلدی بدن را از بین می برد و آن را می خشکاند، رطوبتی که حیات قلب آدمی بدان وابسته است و سرانجام مرگ فرد خشمگین به علت غیظ او فرا می رسد.

غزالی در جای دیگر چنین می گوید: از جمله آثار انفعالی غضب در روی بدن عبارت است از دگرگونی رنگ بدن و اندام، لرزش شدید پلکهای چشم بروز از هم گسیختگی در حرکات و سخنان فرد خشمگین تا آنجا که در کنار لبهایش کف می نشیند و

۷. فرآیندهای روانی از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان ... ۱۳۷

حلقه‌های چشم سرخ می‌شود و سوراخهای بینی دگرگونی می‌یابد و چهره آدمی عوض می‌شود.

با توجه به توجیهات غزالی از آثار انفعالی، ترس و خشم، غضب و اندوه، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد وجه مشترک بین نظریه غزالی با روان‌شناسان جدید به‌خوبی نمایان است.

۷-۳-۳ تعدیل انفعال

غزالی برای هر یک از آثاری که در رابطه با انفعال ذکر شد. فصل گسترده‌ای را راجع به تعدیل و تصحیح آنها به‌وسیله تربیت درست، اختصاص داده است.

وی تأکید می‌کند که محو کلی و ریشه کردن حالت‌های انفعالی با طبیعت انسان و ضرورت‌ها و حکمت‌هایی که همه قوای انسانی به‌خاطر آنها آفریده شده است منافات دارد. از این‌رو، غزالی کسانی را که مثلاً محو کلی و سوزاندن ریشه‌های غضب را امکان‌پذیر می‌دانند تخطئه می‌کند و آن مردود می‌شمارد.

غزالی دو روش را برای تعدیل و درمان آثار انفعالی (غضب) عرضه می‌کند. یکی تعدیل و درمان غضب قبل از روی دادن آن و دیگری شیوه تعدیل و درمان پس از بروز غضب.

الف) راه تعدیل و درمان غضب قبل از روی دادن آن عبارت است از کسب آگاهی از علل و عوامل آن و آگاهی از چگونگی پیشگیری از آن.

ب) روش تعدیل و درمان آثار انفعالی غضب پس از وقوع آن به‌وسیله عاملی است که غزالی از آن تعبیر به «معجون علم و عمل» کرده است. وی می‌گوید طریقه درمان عبارت است از اتکا به تعمیر فکری و ادراکی و بعد شوقی عملی موجود در انسان (غزالی در جای خود به تفصیل درباره آنها گفتگو کرده است).

سخن پایانی اینکه، روان‌شناسان جدید، این آثار را «دگرگونی ظاهری و جسمانی» می‌نامند و می‌گویند هر نوع انفعال با حالات ظاهری و جسمانی همراه است و نیز توأم با حالات درونی است که متناسب با نوع آن انفعال است.

ایجاد تغییر و دگرگونی این حالات، احیاناً به ضعف انفعال شدید و فرو نشستن هیجان منجر می‌شود. اما ایجاد دگرگونی در حالات باطنی و درونی که انسان به هنگام خشم دچار آن می‌شود، هدف آن آرام کردن اندام‌های درونی است که به هنگام خشم در

حالت اضطراب و غلبان به سر می‌برند.

به همین لحاظ غزالی در این باره به سخن رسول اکرم (ص) استناد می‌کند که فرمود:
اگر حالت غضب در فرد ادامه یابد باید با آب سرد وضوی کند و یا خود را شستشو
دهد و غسل کند. زیر آتش را جز آب چیز دیگری نمی‌تواند خاموش کند.
بدون تردید بحث و تحقیق غزالی دربارهٔ تعدیل و تلطیف واکنشهای شدید انفعالی با
چنین آمیزه‌ای از دقت و تحلیل و موشکافی، در مرتبه و مقام والایی قرار دارد که تحقیقات
دانشمندان پیش از او مانند ابن مسکویه و دیگران را یارای برابری با آن نیست و غزالی در
این بررسیهای عملی در چهره‌ای همسان دانشمندان جدید روان‌شناسی خود را نشان داده
است.

غزالی تقوی می‌شود

۷-۴ عاطفه (تکرار و تقلید) در علم غزالی (تکرار) تجربه، ارتباط

عاطفه بر پایهٔ تعریف روان‌شناسی جدید عبارت است از استعداد درونی که از تمرکز یافتن
گروهی از انفعالات پیرامون موضوع مشخصی در اثر تکرار و برخورد و ارتباط فرد با
موضوع پدید می‌آید؛ زیرا در گنجینهٔ آگاهیها و تجربیات هر فرد، انگیزه‌ای برای ایجاد
تمایلات مختلف وجود دارد و او در اثر تکرار این انگیزش، برای ابراز نوعی واکنش و
انفعال آمادگی پیدا می‌کند.

با اینکه فلاسفهٔ اسلامی عموماً و به‌ویژه غزالی به «حیات وجدانی» انسان اشاره
کرده‌اند با این حال، هیچ‌کدام کلمه و اصطلاح «عاطفه» را بر حیات وجدانی اطلاق
نکرده‌اند؛ بلکه غالباً از حیات وجدانی به «عشق و میل» تعبیر کرده‌اند و علت آن است که
این دانشمندان چنین جنبشهای روانی را تابع قوة شوقی و تحت اشراف قوة عقل عملی
قرار داده‌اند و در نتیجه: تعبیرات گوناگون آنها از حیات وجدانی نیز براساس موضوع و
جهت‌گیری «وجدان» شکل پذیرفته و تنوع یافته است. مزیت غزالی بر دیگر فلاسفه در این
است که در تحقیقات گسترده خود راجع به «حیات عاطفی» تحت تأثیر بررسیهای خویش
دربارهٔ صوفیه و همچنین سلوک شخصی خود قرار داشته و از این دیدگاه به تفصیل در
مورد مجموعه‌ای از عواطف گوناگون که در پرتو وجود انگیزه‌های عالی و پست و
تمایلات والا و فرومایه پدید می‌آیند، از قبیل: حُب خداوند، اخوت و برادری، حلم و
بردباری، رفق و نرمش، حقد و کینه، حسد و رضا و انس و مانند اینها به توضیح و تفسیر

پرداخته است؛ برای نمونه از عاطفه «اخوت و برادری» یاد می‌کنیم که نوعی حُب و دوست داشتن انسان، نسبت به انسانهای دیگر است که سطوح مختلفی دارد؛ ولی در هر سطحی که به ثمر برسد بر پایه مجموعه‌ای از حالات و وجدانی و همچنین تمایلات اجتماعی والا و ارزشهای انسانی متکی است.

غزالی از این مجموعه زیر عنوان «حقوق اخوت» یاد می‌کند و سپس یادآور می‌شود که این عاطفه، بازده و نتیجه حُب و علاقه‌ای است که با مصالح دنیوی و یا مصالح اخروی مربوط است و انسان در سایه چنین عاطفه‌ای احساس می‌کند که باید به مشارکت خود به برادر انسانی خود در خوشی و ناخوشی و در مسائل و حوادث آتی و آتی استمرار بخشد؛ مثلاً از تنعم او شاد شود و از بیماریش اندوهگین شود و به او احساس مهر و دلسوزی کند و خواهان ستایش او باشد.

از دیدگاه غزالی تکیه‌گاه عواطف، مانند همه حالات وجدانی، عبارت از حُب و علاقه و یا کراهت و نفرتی است که با لذت و الم پیوند دارد. وی معتقد است: طبع آدمی به عوامل لذت گرایش دارد و عاطفه «محبت» نیز از چنین گرایشی برمی‌خیزد؛ و چون انسان طبیعتاً از عوامل شکنجه‌آور و دردزا متنفر و گریزان است و این عوامل از نظر او ناخوشایندند، عاطفه «کراهت» از سوی آن پدید می‌آید.

به اعتقاد غزالی: «تکرار و تقلید» از جمله عواملی است که به تکوین عاطفه مدد می‌رساند. به همین سبب صوفیه، اهتمام دارند محیطی را فراهم آورند که عواطف عالی و شایسته در چنان محیطی به ثمر رسد. این محیط عبارت از مجالس ذکر و حلقات و اجتماعات گوناگونی است که میان صوفیان انعقاد می‌یابد که باید علاوه بر این مجالس، تمرینهای دیگری همچون تفکر و تأمل و تجارب انفعالی گوناگون را بر آنها افزود. غزالی در آخر می‌گوید: پس عاطفه از رهگذر تمرین و تجربه و ارتباطهای متوالی و پیاپی تقویت می‌شود (حجتی، ص ۱۶۳-۱۶۴).

۷-۴-۱ انتقال و تبدیل عواطف

غزالی به پدیده انتقال و جابه‌جایی که در روان‌شناسی جدید نیز از آن یاد می‌شود، دقیقاً توجه می‌کند و منشأ و عامل این انتقال را همبستگی و همگونی دو پدیده با هم می‌داند. وی در این باره چنین می‌گوید: مثلاً حُب مال احیاناً از صورت ابزار و وسیله بودن

برای تحقق اهداف زندگی، به صورت هدفی که ذاتاً محبوب است منتقل می شود و سرانجام «عاطفه بخل» را در آدمی بارور می کند.

همچنین حُب به شخص و یا علاقه به چیزی، به حُب و علاقه به متعلقات آن نیز منتقل می شود این انتقال و جابه جایی، آن گاه که عاطفه حُب و دوستی قوت می یابد و به عشق و دلباختگی مبدل می شود کاملاً روشن و پدیدار است.

غزالی در توضیح بیشتر مطلب چنین می گوید: مشاهدات و تجارب نشان داده است که حُب و علاقه از ذات محبوب به آنچه در پیرامون محبوب قرار دارد و به آنچه مربوط به اسباب و مناسبات اوست سرایت می کند و بدانها نیز منتقل می شود. ولی باید گفت که این سرایت و جابه جا شدن علاقه، ناشی از فرط محبت و دوستی شدید است. پس کسی که خدای متعال را دوست می دارد هر امری را که متعلق به اوست دوست می دارد، و کسی که فردی را دوست می دارد پیشه و حرفه و خط و نوشتار و تمام اعمال و رفتار او محبوب وی خواهد بود.

۷-۴-۲ آثار عاطفه

چنانکه در پیش اشاره شد، (عاطفه) از جمله عناصر مهم ساختار شخصیت آدمی به شمار می رود و راه و روش رفتار فرد را تحت تأثیر خود می گیرد. به همین دلیل عواطف در زندگی ما نقش اساسی ایفا می کنند.

از نظر روان شناسان، آثار عاطفه در چگونگی رفتار، ادراک، تذکر، یادآوری، تداعی افکار و معانی، ایجاد معتقدات و به طور کلی در تثبیت و تعدیل فرایندهای گوناگون روانی جلوه گر می شود.

غزالی به همه این آثار عاطفه با تعبیر و بیان فشرده ای اشاره می کند. آنجا که می گوید: آثار عواطف انسان در قلب و زبان و اندام ظاهر می شود، عاطفه اثر خود را در رفتار نگاه می دارد و به مثابه مقیاس و ضابطه ای درمی آید که انسان از مجرای آن برخی از محرکها را بر برخی دیگر ترجیح می دهد. چنانکه همین (عاطفه) است که می تواند سلوک و رفتار آدمی را توجیه و تعدیل کند و یک وحدت و هماهنگی در رفتار به وجود آورد.

غزالی سپس برای توجیه این سخن مثالی می آورد و می گوید: اگر کسی خدای متعال را دوست بدارد در صورتی که دو فردی را شناسایی کند که یکی از آن دو عالم و دانشمند

۷. فرآیندهای روانی از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان ... ۱۴۱

و عامل به علم خود می‌باشد، و دیگری فاسق و نادان و گناهکار است عاطفه حُب خدا، معیار ترجیح و انتخاب را در دسترس او قرار می‌دهد و او را وامی‌دارد که به فرد عالم و عابد روی آورد و بدو گرایش یابد.

خلاصه

محركها و انگیزه‌های درونی از مهمترین موضوعات و مسائل روان‌شناسی به‌شمار می‌روند و به‌مثابه نیروهایی درونی، فرد را آمادگی می‌بخشند و او را به سمت رفتار مشخصی که خواهان آن است سوق می‌دهند. فلاسفه و دانشمندان اسلامی از دیرباز درباره این محركها تحقیق و تفحص علمی انجام داده‌اند و غزالی در جمع این دانشمندان اهتمام بیشتری در این‌باره مبذول داشته است. محرك از نظر غزالی امری است که موجود زنده را به نشاط و جنبش روانی وامی‌دارد، اعم از اینکه این نشاط و جنبش، حرکتی یا ذهنی باشد. وی همچنین معتقد است که عواطف از محركهای مهم و اساسی رفتار انسان است. تمایلات عمده و اساسی از دیدگاه غزالی عبارت‌اند از: «شهوة و غضب» که پایه و اساس تمایلات دیگر و همچنین منشأ رفتارهای بنیادی و عاطفی گوناگون هستند، که غزالی آنها را به سه گروه تمایلات فردی، اجتماعی و عالی تقسیم کرده است.

فرایند «عادت» و اهمیت و ارزش آن از نظر غزالی تا بدان پایه است که او یک چهارم از کتاب *احیاء علوم الدین* خود را با عنوان «عادت» به بررسی این فرایند روانی اختصاص داده است. وی بخش عمده‌ای از فضایل و رذایل اخلاقی انسان را محصول عادات می‌داند. ابن سینا در تعریف عادت می‌گوید: عادت عبارت از تکرار زیاد یک عمل در زمانهای نزدیک به هم است که در درازمدت ادامه می‌یابد. غزالی عادت را حالت یا خصوصیت روانی می‌داند که در آدمی پدید می‌آید و اثرش را در جوارح و اندام انسان ظاهر می‌کند و او را به کار و تلاش وامی‌دارد.

از مجموع آنچه غزالی درباره عادت بیان داشته است می‌توان نتیجه گرفت که عادت یکی از مهمترین روشهای تربیتی است؛ به‌نحوی که رفتارهای خوب و به‌هنجار آدمی رفته‌رفته رنگ عادت به خود می‌گیرند و او بدون نیاز به کوشش و مقاومت زیاد می‌تواند چنین رفتارهایی را از خود نشان دهد.

اراده، از نظر فارابی از جمع دو قوه «شوقی و عقلی» در انسان تکوین می‌یابد و

عبارت است از شوق و کشش به امری که آدمی را به وسیله حس یا تخیل یا عقل درک می کند.

ابن سینا اراده را یکی از قوای محركة انسان می داند که فرمان خود را از قوه نظریه دریافت می کند. غزالی در تعریف اراده در نقش یک روان شناس اخلاق می گوید: اراده عبارت است از یک تحرک و جنبش ذاتی و درونی که این حرکت و پویایی در واقع نمایانگر حیات انسانی است. بدیهی است اراده با چنین مفهومی تمام وظایف در رفتارهای انسانی اعم از ذهنی، جسمی و عملی را در برمی گیرد و بدین ترتیب مفهوم اراده از دیدگاه غزالی با مفهوم آن در روان شناسی جدید تفاوت چندانی با هم نخواهد داشت.

ترس و غضب از نظر غزالی مهمترین «انفعالات» آدمی به شمار می آیند. وی در تعریف انفعال غضبی می گوید: غلیان و جوشش خون دل در جهت انتقام جویی است. فلاسفه اسلامی عموماً و غزالی خصوصاً هر چند به «حیات وجدانی» اشاره کرده اند، اما هیچ یک از آنها اصطلاح «عاطفه» را بر حیات وجدانی اطلاق نکرده اند. امتیاز غزالی بر دیگر فلاسفه در این است که او تحت تأثیر بررسیهای صوفیانه و سلوک شخصی خویش، ضمن تحقیقات گسترده ای که راجع به «حیات عاطفی» به عمل آورده است، درباره مجموعه ای از عواطف گوناگونی که در پرتو انگیزه ها و تمایلات عالی و پست پدید می آیند از قبیل: خدا دوستی، اخوت و برادری، حلم و برابری، رفق و نرمش، حقد و کینه، حسد و رضا و مانند آنها به توضیح و تفسیر پرداخته است.

خودآزمایی ۷

۱. مفهوم محرک را از نظر غزالی شرح دهید.
۲. غزالی مبحث عادت را در کدام کتاب خود ذکر کرده و عادت را چگونه تعریف کرده است؟
۳. تعریف عادت را از نظر ابن سینا شرح دهید.
۴. مفهوم اراده را از دیدگاه ابن سینا توضیح دهید.
۵. عناصر سلوک و رفتار انفعالی را از نظر غزالی بیان کنید.
۶. مفهوم انفعال را از نظر غزالی شرح دهید و مهمترین انفعالات را از دیدگاه وی نام ببرید.
۷. نظریه حیات عاطفی غزالی را توضیح دهید.

۷. فرآیندهای روانی از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان ... ۱۴۳

۸. کدام یک از گزینه‌های زیر با دیدگاه صوفی مآبانه غزالی درباره مفهوم «اراده» مطابقت دارد؟

(الف) توکل مطلق بر خداوند در همه امور

(ب) انجام تلاش و حرکت برای رضای خداوند در هر حال

(ج) عزم و جهد بر طی مراتب ما سوی...

(د) سلوک و در نور دیدن طریق الی...

۹. کدام یک از گزینه‌های زیر با نظریه ابن سینا درباره مفهوم «عادت» سازگاری دارد؟

(الف) انجام دادن عملی که خود به خود از روی غریزه به طور متوالی انجام می‌گیرد.

(ب) فرآیندی که به صورت اکتشافی شکل می‌گیرد.

(ج) تکرار زیاد یک عمل در زمانهای نزدیک به هم که در درازمدت ادامه یابد.

(د) تکرار عملی که در گذشته انجام شده ولی به یادگیری منتهی نشده است.

۱۰. کدام یک از گزینه‌های زیر به تعریف «انفعال غضبی» از نظر غزالی اشاره دارد؟

(الف) گسیختگی و اختلالی است که در رفتار فرد خشمگین ایجاد می‌شود.

(ب) شعله آتشی است که از آتش بر افروخته الهی بر دلها چیره می‌شود.

(ج) حالت انفعال و شرمندگی است که به شخص غضب کرده دست می‌دهد.

(د) رفتار ناشایسته‌ای است که موجب انزجار و تنفر دیگران می‌شود.

۱۱. غزالی به رغم اینکه بر اهمیت و ارزش اراده پافشاری می‌کند منکر ~~تأثیر~~ ^{تأثیر} اراده است.

۱۲. ابن مسکویه می‌گوید: عادت حالتی است در انسان که او را بدون نیاز به ~~تأثیر~~ ^{تأثیر} به انجام

دادن عمل سوق می‌دهد.

فصل هشتم

۸. مفاهیم روان‌شناسی در نظریه‌های فلاسفه اسلامی

هدفهای آموزشی

در این فصل دیدگاه فلاسفه اسلامی در زمینه برخی دیگر از فرآیندهای مهم روانی و همچنین مفهوم این فرآیندها در متون اسلامی بحث شده است: فرآیند هوش، یکی از اساسی‌ترین و پیچیده‌ترین نیروهای روانی و مترادف بودن آن با واژه‌های «عقل و بصیرت» در احادیث و روایات اسلامی و در رأس آنها قرآن کریم؛ تعریف شخصیت، نظریه‌های شخصیت و معادل بودن آن با «شاکله»، معانی شاکله، مراحل تکامل شخصیت، تقسیم‌بندی شخصیت و سرانجام مبحث یادگیری و منابع آن از نظر اسلام و قرآن کریم.

هدف کلی

آشنایی با دیدگاههای فلاسفه اسلامی و همچنین نحوه تلقی متون اسلامی درباره برخی دیگر از فرآیندهای روانی و درک نتایج حاصل از مقایسه آن با نظریه‌های روان‌شناسی جدید و همچنین دیدگاه اسلام درباره بهداشت روانی.

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- تعریف هوش را در روان‌شناسی جدید بیان کنید و با مفهوم آن در متون اسلامی مقایسه کنید و توضیح دهید.

- وجه تشابه مفهوم هوش را از دیدگاه قرآن و احادیث از یک سو و روان شناسی جدید از سوی دیگر شرح دهید.
- تطابق مفهوم دو واژه شخصیت و شاکله با هم را تبیین کنید.
- معانی شاکله را بیان کنید
- رشد شخصیت و مراحل تکامل و تقسیم بندی شخصیت را از نظر اسلام توضیح دهید.
- اصول و روشهای یادگیری را از دیدگاه قرآن کریم شرح دهید و آنها را با اصول و شیوه های مطرح شده در روان شناسی مقایسه کنید و توضیح دهید.
- اصول و مبانی بهداشت روانی در اسلام را با اصول علمی بهداشت روانی مقایسه و نتیجه گیری کنید.

۱-۸ هوش در روان شناسی و در متون اسلامی

مبحث هوش به مثابه یکی از مهم ترین و پیچیده ترین نیروهای روانی انسان موضوع بحث ما در این فصل است. چنانکه می دانیم هوش را به صورت های مختلف تعریف کرده اند؛ ولی روان شناسان هنوز نتوانسته اند در یک تعریف واحد با هم توافق کنند. با وجود این، همه آنها در این نکته اتفاق نظر دارند که «هوش» یک پدیده، یک شیء یا یک وجود «مستقل» نیست؛ بلکه هوش هنگامی ادراک می شود که فرد در موقعیتهای گوناگون، رفتارهای ویژه ای را از خود نشان می دهد.

برخی از روان شناسان معتقدند که هوش «بینش در امور و حل مسئله» است.

گروهی دیگر هوش را «درک رابطه علت و معلول» دانسته اند. عده ای آن را «استعداد یادگیری» و بعضی دیگر هوش را «نوعی انعطاف پذیری برای سازگاری با محیط» تعریف کرده اند. سرانجام، دسته ای از روان شناسان به این نتیجه رسیده اند که هوش «آن چیزی است که آزمونهای هوشی آن را می تواند اندازه گیری کند». جمعی دیگر از روان شناسان هم معتقدند که هوش «همان کشش مغزی و توان روانی موجود زنده» است. شاید در این میان تعریف، دیوید وکسلر، جامعتر و گویاتر از دیگران باشد، او می گوید:

«هوش عبارت است از مجموعه ای از استعدادها و تواناییهایی که فرد را یاری می کنند تا در محیط با اندیشه های سنجیده رفتار و کرداری مؤثر و با هدف از خود بروز دهد.»

همچنین باید گفته شود که هوش برخلاف تصوّر عامه یک جوهر یا ملکه نیست؛ بلکه متضمّن اعمال و کنشهای ذهنی پیچیده‌ای است که در رفتار ظاهر می‌شوند و این نکته باز هم دلیل دیگری است بر اینکه به خودی خود نمی‌توان تعریف جامعی از هوش عرضه کرد و به همین دلیل کوشش در عرضه هر تعریف مجردی از پدیده «هوش» نتیجه‌اش نامفهوم و یا دست‌کم نارسا خواهد بود. از این رو، جمعی از روان‌شناسان در برخورد با این مشکل، در مقام چاره‌جویی برآمده و روشی غیرمستقیم در پیش گرفته‌اند. برای مثال، با بیان تفاوت هوش و عادت و یا فرق هوش با غریزه «وجوه افتراق» آنها را نشان داده و با استفاده از این شگرد، به تعریف هوش نزدیک شده‌اند؛ و آن‌گاه این تعاریف کامل نشده را تلفیق و درهم ادغام کرده و از مجموعه آنها به تصوّر کلی درباره مفهوم هوش نایل شده‌اند.

نکته‌ای که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد اینکه مبحث استعدادهای ذهنی و روانی یکی از مهم‌ترین و حساسترین مسائل روان‌شناسی است؛ تا آنجا که بعضی روان‌شناسان چنانکه در پیش بدان اشاره کردیم، عقیده داشتند که در واقع مجموعه همین نیروها یا استعدادهای ذهنی اند که «هوش» فرد را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، با توجّه به نکته بالا، در بحث هوش، ما به آن دسته از فعالیت‌های فرد توجّه داریم که در مقایسه با سایر فعالیت‌ها و رفتارهای وی در سطح عالیتري قرار گرفته‌اند و با جریانهای عالی ذهن بستگی دارند. از میان این جریانها یا جنبه‌های مختلف می‌توان: دقت، حافظه، تخیل، استدلال و نیز سایر جنبه‌های ذهنی را نام برد که «بنیانهای هوشی» را تشکیل می‌دهند.

نکته قابل توجّه دیگر اینکه، واژه «هوش» به مفهومی که تاکنون درباره آن توضیح داده شد، به مثابه استعداد یا توانایی مشترک بین انسان و حیوان به‌شمار می‌رود؛ ولی اگر بخواهیم این کلمه را به‌طور اختصاصی در مورد انسان به‌کار ببریم، معنای ظریفتری می‌یابد. در این معنی کسی که مسائل محیط خود را خوب دریابد و آنها را با ضوابط عقلانی و منطقی منطبق و براساس آنها عمل کند شخص «باهوش» نامیده می‌شود. در تکمیل این مطلب باید گفت که در روان‌شناسی جدید بیشترین کاری که در زمینه «هوش» انجام گرفته است، تهیه و اجرای «تستهای هوشی» بوده است که چون جای بحث ویژه و تفصیلی آن در روان‌شناسی عمومی است، از این رو، از شرح بیشتر آن در اینجا صرف‌نظر می‌کنیم.

۱-۱-۸ مفهوم هوش از دیدگاه اسلام

در تعبیر و مضامین اسلامی اصطلاح و یا واژه‌ای به نام «هوش» به مفهومی که دقیقاً در روان‌شناسی جدید مطرح شده است کمتر به چشم می‌خورد؛ اما با توجه عمیق به آنچه روان‌شناسان درباره هوش و ویژگیهای آن گفته‌اند با آنچه در احادیث و روایات اسلامی آمده است «تشابه» و حتی در مواردی «تطابق» کامل مشاهده می‌شود. از جمله این موارد، تعریف و توضیح «عقل» است. امام صادق(ع) در حدیثی بسیار زیبا و جامع معنای عقل را بیان فرموده‌اند که قسمتی از آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

دَعَاةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ، وَبِالْعَقْلِ يُكْمَلُ وَهُوَ لَيْلُهُ وَ مُبْصَرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ، فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا، حَافِظًا، ذَاكِرًا، فَطِنًا، فَهِيمًا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَ حَيْثُ وَ عَرَفَ مِنْ نَصَحَةٍ وَ مِنْ غَشَةٍ (کلینی، کتاب عقل و جهل).

عقل ستون و پشتوانه انسان است و عقل منشأ، زیرکی و فهم و حفظ و علم است. و به وسیله عقل انسان کامل شده است و همین عقل است که راهنما و بصیرت‌بخش و کلید امور انسان است. پس زمانی که عقل از روی بصیرت تأیید کند، انسان، عالم، حافظ، یادآور، زیرک و فهیم خواهد شد و به این وسیله است که انسان چگونگی و چرایی و کجایی را درک می‌کند و نیز خیرخواه خود را از فریب‌دهنده خویش باز می‌شناسد.

چنانکه قبلاً گفته شد، ویژگیها یا خصیصه‌هایی که در بیان امام، مانند: زیرکی، قدرت حافظه، یادگیری، یادآوری و ... به عقل نسبت داده شده، عمدتاً همانهایی‌اند که در روان‌شناسی به مثابه فرایندهای هوشی از آنها یاد می‌شود. در قرآن کریم کلمه «بصیرت» با مفهوم گسترده آن «خودآگاهی» عیناً به کار رفته است. خداوند در آیه شریفه: بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ: «به درستی که انسان بر نفس خود بصیرت دارد» در واقع به همین خودآگاهی و بینش خودبه‌خودی که لازمه شناخت و معرفت پدیده‌های جهان آفرینش است، اشاره فرموده و این ویژگی را از مواهب الهی به‌شمار آورده است (سوره قیامة، آیه ۱۴).

با این توضیح می‌توان چنین استنباط کرد که کلماتی، همچون «أَفَلَا تَبْصُرُونَ» لایبصرون» و به‌طور کلی همه مشتقاتی که از مصدر «دیدن» در قرآن کریم ذکر شده به معنای همین «بصیرت» است؛ یعنی دیدنی که به دنبال آن بینش و درک و فهم برای انسان حاصل شود. بدین معنی که آدمی با نظر در آثار صنع خدا و دقت در رمز و راز خلقت، به تفکر و

تأمل در این آثار وادار شود و مآلاً به بینش برسد و بر پایه این بینش به وجود علّة‌العلل، منشأ هستی و آفرینش و مخزن این اسرار، یعنی «خدا» پی ببرد.

با امعان‌نظر در این مطلب، به‌خوبی و به روشنی دیده می‌شود که «بینش» به مفهوم قرآنی آن دقیقاً و کاملاً با مفهوم «بینش» در اصطلاح روان‌شناسی که در بحث «حل مسئله» مطرح می‌شود تطابق دارد.

همچنین واژه‌هایی مثل «فراست» «کیاست» که در فرمایشات معصومین علیهم‌السلام آمده است، همانند: المؤمن کَیْسٍ: «مؤمن زیرک است» یا: اتَّقُوا مِنْ فِرَاسَةِ الْمُؤْمِنِ «از فراست و تیزهوشی شخص مؤمن برحذر باشید». به معنی و مفهوم «هوش» به‌طور وضوح اشاره دارند.

سخن آخر اینکه، پدیده هوش، بارزترین فعالیت قوای ذهنی است که قدرت سازگاری او را چنانکه گفته شد، در محیط میسر می‌کند.

مطالعه هوش از دیرباز مورد توجه روان‌شناسان بوده و در سالهای اخیر تحقیقات فراوان درباره آن به‌ویژه تست هوشی انجام گرفته است.

در نوشته‌ها و آثار دانشمندان و حکمای قدیم نیز واژه «هوش» مترادف با «عقل» مکرّر به چشم می‌خورد؛ از آن جمله، افلاطون به «کلیات عقلی و پدیده هوش» اشاره کرده و توضیحات فراوانی در این مورد داده است.

۲-۸. شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی و اسلام

در روان‌شناسی از واژه «شخصیت» تعریفهای گوناگونی شده است. بعضی از روان‌شناسان شخصیت را نتیجه و محصول تأثیر متقابل فرد و محیط طبیعی و اجتماعی او تصور کرده‌اند.

گروهی دیگر شخصیت را حاصل جمع رفتارها و واکنشهای فرد در جهت سازگاری با محیط اجتماعی دانسته‌اند. و سرانجام برخی دیگر شخصیت را عبارت از: سازمان کل ذهنی هر انسان در هر مرحله از مراحل پنداشته‌اند.

از مجموع تعاریف بالا شخصیت را می‌توان این چنین تعریف کرد: شخصیت عبارت است از:

«خصوصیات و ویژگیهایی که در یک طرح یا «کل» وحدت پیدا کرده و شکل گرفته

است، این خصوصیات در رفتار فرد ظاهر می‌شوند. این ویژگیها با وجود اینکه طرح رفتار فرد را تا حدودی ثابت و قابل پیش‌بینی می‌نماید، با این حال، شخصیت وی قابل تغییر و تکامل است».

۸-۲-۱ نظریه‌های شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی

پیشتر اشاره کردیم که روان‌شناسی جدید به‌مثابه علم مطالعه رفتار و علل آن، در حیطه تجربه، چیزی جز بررسی پدیده‌های رفتاری پراکنده نیست.

این پراکندگی نه تنها از شأن یک دانش دیرپا و ریشه‌دار به دور است بلکه برای دانشمند این رشته نیز نوعی آشفتگی شناختی و نارضایتی خاطر فردی را به‌دنبال دارد. بنابراین، این علم همانند سایر علوم ناگزیر از عرضه یک بینش کلی حاکم بر پدیده‌های خویش است. به‌گونه‌ای که این بینش بتواند بین رفتارهای مورد مطالعه، نوعی ارتباط، انسجام، نظم و هماهنگی ایجاد کند.

این بینش بنابر اهمیت خویش از منشأیی فراتر از تجربه سرچشمه می‌گیرد: زیرا تجربه اساساً «جزء نگر» است؛ ولی این بینش باید خاصیتی «کل نگر» داشته باشد و از جایگاه و مقام بالاتر و والاتر، بر انسان و رفتارهای او، نظاره کند.

به همین سبب نظریه‌پردازان شخصیت در روان‌شناسی با تأمل و تعمق در رفتارهای آدمی تلاش کرده‌اند تعبیری جامع برای این رفتارها عرضه کنند.

این تلاشها به‌رغم وجود تفاوت‌های چشمگیر در بینش نظریه‌پردازان، در یک امر وجه اشتراک دارند و آن عبارت است از کوشش همگان برای وحدت بخشیدن بین پدیده‌های رفتاری پراکنده، و به عبارت دیگر، تبیین و معنی‌دار کردن این رفتارها.

این بینشها که با عنوان «نظریه‌های شخصیت» شهرت یافته‌اند. از نقطه‌ای فراتر از تجربه محض، به پدیده‌های رفتاری نگاه می‌کنند. در این چشم‌انداز، نظریه‌پردازان، سازمان روانی انسان را به‌مثابه یک «کل» می‌بینند و تلاش می‌کنند در مورد آدمی و رفتارهای او قواعدی کلی عرضه کنند.

چنین تلاشی در اصل، ماهیتی عقلی و فلسفی دارد. هر چند نظریه شخصیت متوجه پدیده‌های رفتاری محسوس است اما خود ماهیتاً جنبه کلی دارد و فی‌نفسه قابلیت تجربه حسی را ندارد و علت اصلی در عدم توانایی برای اثبات قطعی یا رد قطعی نظریه‌های

شخصیت، عمدتاً از همین ویژگی نشأت می‌گیرد.

۸-۲-۲ شخصیت از دیدگاه قرآن و اسلام (شاکله)

بر این اساس آنچه در اینجا زیر عنوان «نظریه شخصیتی» مطرح می‌شود. ماهیتاً تجربی نیست و ضرورتاً فلسفی نیز نمی‌تواند باشد، بلکه مبدأ و منشأ آن تعالیم عالیه اسلامی است. اینک دیدگاه اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی درباره شخصیت بررسی می‌کنیم و در مقدمه این بحث مفهوم قرآنی «شاکله» را توضیح می‌دهیم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ مَنْ هُوَ آهْدِي سَبِيلًا: «ای پیامبر به مردم بگو که هر کس بر حسب شاکله (ذات و طبیعت) خود عمل می‌کند و خدای شما بر آنکه راه هدایت را یافته از همه کس آگاهتر است» (سوره اسراء، آیه ۸۴).

با توجه به این مفهوم و با عنایت به مفهوم کلی شخصیت در روان‌شناسی می‌توان اصطلاح «شاکله» را معادل واژه «شخصیت» گرفت. به سخن دیگر، وقتی بتوانیم معنای شاکله را به طور کامل بیان کنیم در واقع مفهوم شخصیت از دیدگاه اسلامی را بیان کرده‌ایم. شاکله از نظر لغوی دارای معانی مختلفی است که در زیر به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. شاکله از ماده «شکل» به معنای بستن پای چارپا، و «شکال» بند و طنابی است که حیوان را با آن می‌بندند.

۲. شاکله به معنای خلق و خوی نیز آمده است و از آن لحاظ به خلق و خوی، شاکله گفته می‌شود که انسان را مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد آزاد باشد؛ بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضای آن اخلاق رفتار کند.

۳. شاکله از ریشه «شکل» به معنای هیئت و ریخت نیز آمده است.

۴. شاکله به معنای طریقت و مذهب هم آمده است. مثلاً وقتی گفته می‌شود «این طریق دارای شاکله‌هاست» معنایش این است که هر گروهی راه جداگانه‌ای از آن برای خود انتخاب کرده است.

۵. شاکله به معنای حاجت و نیاز نیز آمده است؛ چون نیاز و احتیاج به گونه‌ای انسان را مقید می‌کند.

۶. شاکله به معنای «نیت» هم به کار رفته است. امام صادق در تفسیر آیه‌ای که قبلاً ذکر شد. «هر کس بر حسب شاکله خود عمل می‌کند» می‌فرماید، هر کس بر پایه «نیت» خویش عمل می‌کند.

از آنجا که تمامی مفاهیم بالا، در واقع زیربنای رفتارهای انسان را تشکیل می‌دهند می‌توان نتیجه گرفت که «شاکله» با همه معانی یاد شده تطبیق می‌کند.

به عبارت دیگر، شاکله، یعنی، مجموعه نیت، خلق و خوی، نیازها، شیوه‌های رفتاری و ساختارهای روانی، و همه اینها شاخصه‌هایی‌اند که در روان‌شناسی جدید با عنوان «ویژگیهای شخصیت» از آنها یاد می‌شود.

حال، یکایک مفاهیم یاد شده را به اختصار بررسی می‌کنیم.

الف) نیت

نیت در لغت به معنای قصد و عزم قلبی است و در اصطلاح به تصمیم آگاهانه برای انجام دادن یک عمل اطلاق می‌شود.

از دیدگاه اسلامی بین نیت و عمل تفاوت وجود دارد. نیت امری است درونی و عمل، ثمره و حاصل نیت است.

امیرالمؤمنین علی(ع) در این باره می‌فرماید: الْإِنِّيَّةُ أَسَاسُ الْعَمَلِ: نیت پایه هر کاری است؛ و نیز می‌فرماید: الْأَعْمَالُ ثِمَارُ النِّيَّاتِ اعمال ثمره نیت هستند. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نیت یا انگیزه انجام دادن یک کار، از انجام دادن آن عمل جداست. نکته‌ای که در اینجا لازم به یادآوری است اینکه، هیچ‌گاه نیت یک عمل با «تصور صرف» آن عمل با هم مساوی نیستند؛ زیرا نیتها در واقع محصول هیئت و ترکیب روانی خاص آدمی و برخاسته از حلالتهای نفسانی وی هستند که بسیاری از عناصر آنها از حیطه تصورات و تفکرات انسان خارج‌اند.

ب) خلق و خوی

چنانکه گفته شد یکی از معانی شاکله را خلق و خوی ذکر کرده‌اند و آن عبارت است از مجموعه صفات روانی انسان که در جریان تماس و ارتباط با محیط پیرامونی او بروز و ظهور می‌یابد حکما و دانشمندان اسلامی خلق و خوی را عمده‌تاً حاصل دو عامل می‌دانند.

۱. مزاج و ترکیب بدنی که خود محصول وراثت است.

۲. اوضاع و احوال محیطی فرد.

فیلسوف بزرگ معاصر علامه طباطبائی (ره) در *تفسیرالمیزان* خود، در ذیل تفسیر مفهوم «شاکله» چنین آورده است: بین ویژگیهای روانی و ویژگیهای جسمانی انسان رابطه خاصی وجود دارد. برخی از مزاجها سریعتر عصبانی شده و میل به غذا و جفت در آنها زودتر فوران کرده و شدت می‌یابد و مانند این موارد، به گونه‌ای که نفس با کوچکترین عامل به طرف مقتضیات طبع خود کشیده و تحریک می‌شود (ج ۱۳، ص ۲۰۳).

ج) حاجت و نیاز

از جمله معانی که برای *شاکله* بر شمردیم، حاجت و نیاز بود. چنانکه می‌دانیم نیازها را در روان‌شناسی به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱. *نیازهای جسمانی* ۲. *نیازهای روانی*.

الف) *نیازهای جسمانی* که در اثر بهم خوردن تعادل شیمیایی بدن به وجود می‌آیند، در اساس در نوع بشر و دیگر جانداران ثابت هستند. تشنگی، گرسنگی و جفت‌خواهی، از جمله این نیازها به‌شمار می‌آیند.

نیازهای جسمانی هر چند در اصل خود آموختنی نیستند، ولی نحوه برخورد با آنها کاملاً آموختنی است و به نوع شخصیت و شاکله فرد بستگی دارند.

ب) *نیازهای روانی*، دارای منشأ آشکار جسمانی نیستند؛ اما در نوع انسان دیده می‌شوند. نیاز تعلق به گروه، نیاز به امنیت و نیاز به ابراز وجود از جمله نیازهایی‌اند که در آدمی وجود دارند و به آنها *نیازهای روانی* «غیر اکتسابی» می‌گویند.

علاوه بر این نیازها، *نیازهای روانی* دیگر نیز هستند که جنبه اکتسابی دارند و وجود آنها در فردی در مقایسه با فرد دیگر و جامعه‌ای در مقایسه با جامعه دیگر تفاوت می‌کند.

پرخاشگری، صلح‌جویی، زبونی، ریاکاری و موارد نظیر اینها *نیازهای اکتسابی*‌اند که در افراد و جوامع مختلف به صور گوناگون دیده می‌شوند. بدین ترتیب *نیازهای روانی* نیز اعم از اکتسابی و غیر اکتسابی وابستگی تام و تمام به هیئت روانی خاص یا (شاکله) انسان دارند.

د) مذهب و طریق

مذهب و طریق به معنای محل رفتن و راه است و در اصطلاح به آیین و دین نیز مذهب

گفته می‌شود. انگیزه مذهبی یا دین باوری معمولاً بر پایه آموزشهای محیطی و یادگیریهای اجتماعی در افراد به وجود می‌آید.

گرچه این آموزشها و تلقینات در بارور کردن مذهب و تحکیم اصول و مبانی اعتقادی انسانها نقش بسیار مهمی دارند اما پذیرش آنها بدون وجود زمینه‌های مناسب روانی (فطری) امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، فطرت، ساختار روانی اولیه را در اختیار انسان می‌گذارد تا در برخورد با محرکهای محیطی به شکل انفعالی صرف، پذیرنده تمامی آنها نباشد.

با توجه به آنچه گفته شد، دین و مذهب براساس هیئت و ساختار روانی اولیه انسان شکل می‌گیرد؛ اما مظاهر و آثار دین باوری در شخصیت یا (شاکله) آدمی نمودار می‌شود.

ه) هیئت و ساختار

اصلی‌ترین معنای «شاکله» هیئت و ساختار روانی است. همان‌گونه که در بررسی مفاهیم چهارگانه قبلی مشاهده شد تمامی آنها به ساختار روانی انسان برمی‌گردند. به بیان ساده‌تر، می‌توان گفت: هیئت و ساختار روانی آدمی در حقیقت مجموعه واحدی است که «نیات» از آن برمی‌خیزند، «خلق و خوی» حاصل آن است، «مذهب» براساس آن پذیرفته می‌شود شکل می‌یابد و سرانجام نیازهای فرد بروز و ظهور آنها نیز از همین ساختار روانی یعنی «شاکله» یا شخصیت تأثیر می‌پذیرند.

۸-۲-۱- چگونگی تشکیل شاکله (شخصیت) در انسان

انسان به هنگام تولد، با سرمایه‌های اولیه‌ای که وی را برای سازگاری و تعامل با محیط آماده می‌کند پا به عرصه هستی می‌گذارد.

آدمی با برخورداری از سیستم عصبی خاص و سیستم هورمونی مناسب و همچنین با کمک عضلات و استخوانها از یک سو و گیرنده‌های حسی از سوی دیگر، تعامل خود را با محیط آغاز می‌کند.

استعداد و ظرفیت کودک برای یادگیری و نیز وجود بازتابهای گوناگون، او را آماده می‌کند تا در مقابل محیط خود واکنش نشان دهد و در مسیر سازگاری با آن گام بردارد.

فرزند آدمی علاوه بر این استعدادها و تواناییها، چنانچه در پیش گفته شد، دارای

ساخت روانی اولیه‌ای است به نام «فطرت» بدین معنی که در وقت تولد بالقوه و به‌طور طبیعی، از مجموعه‌ای از دانشهای غیراکتسابی برخوردار است که این دانشها در مراحل مختلف زندگی بروز و ظهور می‌یابند و نقش خود را در رفتار انسان آشکار می‌سازند، که به مجموعه آنها «دانشهای فطری» نام می‌دهند.

دانشهای فطری در انسان زیر تأثیر محیط قرار گرفته‌اند و به‌صورت‌های گوناگونی متحول می‌شوند؛ مثلاً «غریزه مادری» نوعی دانش غیراکتسابی است که در بین حیوانات به دلیل محدودیت استعداد یادگیری، کمتر دچار دگرگونی شده، درحالی‌که در نوع انسان، این غریزه تحول بسیار زیادی را به خود دیده است.

به‌طور کلی، فطرت یا بهتر گفته شود «دانشهای فطری» نقش بسیار اساسی و تعیین‌کننده‌ای را در شکل‌گیری «شاکله» یا «شخصیت» ایفاء می‌کند.

سحر درجی اکبر

۸-۲-۲-۲ رشد شخصیت و مراحل تکاملی آن از نظر اسلام عقل نفسی ۲-۲-۲-۲

بنابر اهمیتی که پدیده «عقل» در جهان‌بینی اسلامی دارد رشد انسان و مراحل تکاملی شخصیت وی براساس این ملاک سنجیده می‌شود.

برای توجیه دقیق‌تر نقش عقل در رشد شخصیت ناگزیریم، قوه مقابل آن یعنی «هوای نفس» و یا اصطلاحاً «نفس» را در نظر بگیریم.

عقل و نفس دو محرک اصلی افعال آدمی به‌شمار می‌آیند. در اینجا به مجموعه گرایشهای انسان به محرکهای خوشایند و دافعه‌های او به محرکهای ناخوشایند که ماهیتاً بر فرآیندهای ناخودآگاه متکی‌اند «نفس» گفته می‌شود.

عقل نیز همان‌گونه که در پیش اشاره شد، عبارت است از قوه تشخیص و استدلال که در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده است.

چنانکه می‌دانیم «اصل لذت‌طلبی و الم‌گریزی» اصلی بنیادین و مهم در حیات حیوانات و از جمله انسان به‌شمار می‌رود. این اصل ماهیتاً و بالذات برحسب مقتضیات خود عمل می‌کند، و از این جهت نیازی به خودآگاهی و استدلال ندارد. از این‌رو، حیوانات به‌طور اعم و از جمله انسان بدون بررسی عقلی و استدلالی و فارغ از خودآگاهی می‌توانند به‌طرف محرکهای خوشایند جذب شوند و از محرکهای ناخوشایند بگریزند.

بدین ترتیب، میان رشد عقلانی و گسترش تمایلات نفسانی نسبتی معکوس وجود

دارد؛ یعنی هر قدر سطح خودآگاهی و قضاوت عقلانی بالاتر رود و توسعه یابد، به همان نسبت دامنه تمایلاتی که از حیطه خودآگاهی خارج هستند محدودتر می شود.

این تقابل و رویارویی در صورتی که در جهت استیلاي «عقل» و در نتیجه سلطه خودآگاهی عقلانی جریان پیدا کند شخصیت رشد می یابد.

با توجه به آنچه گفته شد مراحل رشد شخصیت را براساس دو ملاک «عقل» و «نفس» به ترتیب زیر می توان تقسیم کرد: ۱. نفس اماره ۲. نفس لواحه ۳. نفس مطمئنه:
به سخن دیگر هر یک از این نفوس سه گانه تعبیری از «شاکله» یا شخصیت انسان در مرحله خاصی هستند.

الف) نفس اماره کسی که صاحب نفس اماره است دارای شاکله و شخصیتی است که در آن هوای نفس حاکم است و محرک اعمال و رفتار چنین فردی، صرفاً تمایلات لجام گسیخته نفسانی او هستند.

ب) نفس لواحه انسانی که در مرحله لوامگی نفس به سر می برد، هر چند که محرک بسیاری از رفتارهای وی، تمایلات نفسانی اوست؛ اما عقل در این ورطه نقش ویژه ای می یابد و با آگاهی و استدلال و قضاوت درست و روشنگرانه برخی از رفتارهای این نوع شخصیت را زیر سؤال می برد و او را سرزنش می کند.

ج) نفس مطمئنه شخصیت انسان در این مرحله از مراحل تکاملی خود زیر سیطره کامل عقل در می آید و این عقل است که مسیر و جهت اعمال و رفتار وی را تعیین می کند. از آنچه که تا اینجا گفته شد، می توان چنین نتیجه گرفت که بدون شناخت ماهیت و خمیره عوامل تشکیل دهنده «شاکله» (شخصیت) اعم از عوامل مادی و معنوی، درک روشن و کامل شخصیت امکان پذیر نیست. به همین لحاظ، اکتفا کردن به بررسی عوامل بدنی و زیستی و نادیده گرفتن جنبه های غیرمادی (نفسانی) انسان، چنان که در روان شناسی جدید معمول است، به طور حتم، تصویری مبهم و غیر دقیق از شخصیت آدمی را به دست می دهد.

۸-۲-۲-۳ تعارض و کشمکشهای شخصیتی از دیدگاه قرآن

شخصیت انسان در مجموع دارای یک سلسله صفات و ویژگیهای حیوانی است که این صفات در نیازهای جسمانی او متبلور می شوند. این نیازها باید به سبب صیانت ذات و بقای نوع بشر ارضاء شوند. از سوی، انسان از صفات ملکوتی و خصلتهای معنوی نیز برخوردار

است که این صفات و خصلتها در اشتیاق روحی و خواست فطری آدمی به شناخت خدا و ایمان به خالق جهان و تسبیح و تقدیس و تنزیه پروردگار و بندگی او جلوه‌گر می‌شوند. در این میان گاهی نیازها و خواسته‌های جسمانی و حیوانی و زمانی، احتیاجات و ساقیه‌های روحی و معنوی آدمی را به سمت خود جذب می‌کنند؛ به گونه‌ای که خود انسان این نزاع و کشمکش درونی بین این دو جنبه شخصیتی را در خود احساس می‌کند. قرآن کریم به بهترین وجه به این تعارض و درگیری جنبه‌های دوگانه شخصیت انسان اشاره می‌کند و در این باره این چنین می‌فرماید: فَأَمَّا مَنْ طَغَى، وَ اثَّرَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى: «پس آن کس که از حکم خداوند سرکشی کرد، و زندگی دنیا را برگزید، دوزخ جایگاه اوست.» (سوره نازعات، آیات ۳۷-۳۹).

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى: «و اما کسی که از حضور در پیشگاه پروردگار خود بترسید و خویش را از هوای نفس بازداشت پس همانا بهشت جایگاه اوست» (سوره نازعات، آیات ۴۰-۴۱). به این ترتیب، می‌توان گفت که انسان به فرایندهای مختلف و حتی متضاد درونی خویش آگاهی دارد و بر همین اساس جنبه‌های معارض و مخالف با هم شخصیت خود را درک می‌کند. و این همان نکته‌ای که قبلاً از آن تعبیر به «خودآگاهی» کردیم.

۸-۲-۴ تعادل و ثبات شخصیتی از نظر قرآن

در مقدمه باید گفت که مشیت خداوندی چنین اقتضا کرده است که انسان از میان سختیها، گرفتاریها، رنجهای جسمانی و فشارهای روانی، راه کمال و رستگاری خویش را بیابد. قرآن کریم با اشاره به همین نکته می‌فرماید: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ «ما نوع انسان را به حقیقت در رنج و سختی آفریدیم» (سوره بلد، آیه ۴). گویی تقدیر الهی این است که راه و روش انسان در برخورد با مشکلات و شداید و یافتن راه‌حل آنها، گذراندن همان آزمایش حقیقی و دشواری باشد که خداوند در این دنیا برای او مقرر فرموده است. از این رو، کسانی که بتوانند جنبه‌های مادی و معنوی شخصیت را در خود جمع کنند و تا حد امکان بیشترین هماهنگی و تعادل را میان آنها برقرار کنند، از این آزمایش سر بلند و پیروز بیرون می‌آیند و شایسته پاداش خوشبختی و سعادت دنیا و آخرت می‌شوند. برعکس، آنهایی که به دنبال تمایلات مادی و شهوات حیوانی بروند و از خواسته‌های معنوی غافل بمانند در این آزمون

شکست می‌خورند و سزاوار کیفر تیره‌بختی و شقاوت دو جهان می‌شوند.

قرآن کریم در زمینه تعادل شخصیت و موازنه میان خواسته‌های مادی و معنوی این چنین می‌فرماید: وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا. «و در آنچه خداوند به تو داده است سرای آخرت را جستجو کن و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن.» (سوره قصص، آیه ۷۷).

پیامبر اکرم (ص) نیز در این باره می‌فرماید: «بهترین شما کسی نیست که فقط برای دنیای خود بدون در نظر گرفتن آخرت کار کند و نه کسی که تنها برای آخرتش کار کند، بلکه شایسته‌ترین فرد کسی است که هم برای دنیا و هم برای آخرت تلاش کند». با برقراری تعادل بین جسم و روح شخصیت انسان به‌طور کامل محقق می‌شود و به کمال حقیقی می‌رسد.

نمونه اتم و اکمل چنین شخصیت متعادل و انسان به کمال رسیده وجود گرمی پیامبر عظیم‌الشأن اسلام است که هم شادابی روحی و هم طراوت فزاینده جسمانی را دارا بود؛ به‌گونه‌ای که آن حضرت ضمن آنکه در اوج صفای نفس و خشوع قلب به عبادت پروردگار و راز و نیاز با دلدار می‌پرداخت، همانند دیگران به زندگی عادی بشری خود نیز ادامه می‌داد و در حد شرعی از لذت‌های دنیوی بهره می‌جست، به همین دلیل چنانکه گفته شد، وجود مقدس آن بزرگوار، الگوی یک انسان کامل و یک شخصیت نمونه است که کلیه قوای جسمانی و روانی در وی به تعادل رسیده‌اند.

۸-۲-۵ شخصیت بهنجار و نابهنجار از دیدگاه اسلام

از آنچه تاکنون گفته شد، این نکته روشن می‌شود که شخصیت «بهنجار» از نظر اسلام شخصیتی است که جسم و روح در آن به تعادل برسند و نیازهای هر کدام در جای خود ارضا شوند.

انسانی که دارای شخصیت بهنجار است به جسم و سلامت و نیرومندی آن اهمیت می‌دهد و نیازهای آن را در حدودی که عقل و شرع اجازه می‌دهد برآورده می‌کند و همزمان با آن به خداوند ایمان می‌آورد و عبادات و دستوراتی را که موجب رضای پروردگار هستند انجام می‌دهد و از اعمالی که مایه خشم آفریدگار جهان می‌شوند، خودداری می‌کند. در نقطه مقابل، کسی که پیرو هوای نفس خویش باشد و

همچنین فردی که خواسته و نیازهای جسمانی خود را سرکوب و مقهور کند و با رهبانیت افراطی و ریاضت شدید، باعث ضعف قوای بدنی خود شود و تنها به ارضای نیازها و تمایلات معنوی خویش بپردازد شخصیتی «نابهنجار» دارد؛ زیرا این‌گونه گرایشهای افراطی یا تفریطی با طبیعت و یا بهتر گفته شود با «فطرت» انسان مغایر و متضاد است. به همین سبب هیچ یک از این دو گرایش به شکل‌گیری و تحقق ماهیت حقیقی انسان و ایجاد شخصیت متعادل او نمی‌انجامد.

۳-۸ یادگیری، منابع و راههای آن از نظر اسلام

از دیدگاه اسلامی، انسان از دو منبع اصلی، علم و معرفت را فرا می‌گیرد. ۱. منبع الهی ۲. منبع بشری. منظور از علمی که از منبع الهام صادر می‌شود همان علمی است که مستقیماً از جانب خداوند و از طریق وحی یا الهام یا رؤیای صادق به بشر می‌رسد.

مقصود از دانشی که دارای منشأ انسانی است دانشی است که آدمی ضمن کسب اطلاعات، مشاهدات، مهارتها و تجربیات در راستای حل مشکلات زندگی مشکلات زندگی خویش آن را به‌دست می‌آورد و فرا می‌گیرد.

گفتنی است که در آموزشهای اسلامی، آموزش و یادگیری براساس این واقعیت استوار شده است که چنانچه حرکت رو به مقصد کمال نباشد، هر قدر انسان بیشتر حرکت کند از سیر تکاملی، زیادتر فاصله می‌گیرد. امیرالمؤمنین حضرت علی(ع) می‌فرماید: در هر حرکت و فعالیتی به آگاهی نیازمندیم و باید به این آگاهی و علم دست یابیم.

همچنین در زمینه تحصیل علم و شیوه یادگیری، امام صادق(ع) روی روش «فهم مطالب» تأکید می‌کند و می‌فرماید: «در صورتی که شخص یک مطلب را به درستی بفهمد و درک کند بهتر از آن است که هزار حدیث را تنها به حافظه خویش بسپارد و تنها به نقل قول اکتفاء کند» (مجلسی، ج ۱، ص ۱۱۸).

دیگر پیشوایان معصوم ما، ضمن تأکید بر لزوم تحصیل در دوران کودکی و نوجوانی، فراگیری دانش در کودکی را با حجاری بر روی سنگ مقایسه کرده‌اند. امام موسی کاظم(ع) می‌فرماید: مَنْ تَعَلَّمَ فِي شَبَابِهِ كَانَ بِمِزْلَةِ الرَّسَمِ فِي الْحَجَرِ «آموخته‌های دوران جوانی مانند نقشی که بر سنگ حجاری شده باشد. پایدار می‌ماند».

در رابطه با آموزش نظریه همراه با یادگیری عملی امام صادق(ع) می‌فرماید: «اگر از

زندگانی تو تنها دو روز باقی مانده باشد، یک روزش را به فراگرفتن برای یادگیری و تربیت خود اختصاص ده تا روز دیگر آنچه یاد گرفته‌ای به کمک تو بیاید.»

۸-۳-۱ راههای یادگیری و عوامل مؤثر در یادگیری از دیدگاه قرآن

چنانکه می‌دانیم انسان از راههای گوناگونی به یادگیری می‌پردازد؛ برای مثال، کودک از همان آغاز زندگی بسیاری از عادات، واکنشها و رفتارها را از راه تقلید از پدر و مادر و اطرافیان خود فرا می‌گیرد. همچنین آدمی با روش آزمایش و خطا، شرطی شدن، عادت و نیز از راه «بیش» به یادگیری می‌رسد. تجربه، تفکر و استدلال عقلی نیز شیوه‌هایی هستند که انسان به مدد آنها چیزهای زیادی را یاد می‌گیرد. با تعمق در آیات قرآنی، بخش عمده‌ای از اصول و روشهای اساسی یادگیری که امروزه در روان‌شناسی از آنها یاد می‌شود به وضوح به چشم می‌خورد که در زیر به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم.

۸-۳-۲ تقلید - زبان آموزی

آدمی بسیاری از رفتارها و عاداتی خود را در مرحله آغازین زندگی، از طریق تقلید از دیگران یاد می‌گیرد. زبان‌آموزی از جمله این یادگیرهاست. کودک سعی می‌کند زبان را با تقلید از بزرگترها و تلفظ کلماتی که بارها آنها تکرار می‌کنند، یاد بگیرد. به همین ترتیب، او تلاش می‌کند راه رفتن و حفظ تعادل بدن و حرکت پاها را از پدر و مادر و اطرافیان بیاموزد. قرآن کریم در داستان «قابیل» که برادر خود «هابیل» را کشت اما نمی‌دانست با جسد او چه بکند، به شیوه «تقلید» در رابطه با یادگیری چنین اشاره می‌کند: قَبَعَتَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِى سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعْبَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِى سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ. «آن‌گاه خداوند کلاغی را برانگیخت که زمین را با چنگال خود گود کند تا به او بنماید که چگونه بدن مرده برادر را زیر خاک پنهان کند. قابیل با خود گفت وای بر من، آیا من از آن عاجزترم که مانند این کلاغ باشم تا جسد برادر را زیر خاک پنهان کنم، پس برادر را به خاک سپرد و از این کار، سخت پشیمان شد» (سوره مائده، آیه ۳۱).

همچنین قرآن کریم در آیات فراوانی ضمن بیان مواضع الحادى کافران، زبان حال آنها را چنین بیان می‌کند که می‌گویند: ما از شیوه و روش آباء و نیاکان خود تقلید کرده و به

پیروی از آنها، همانند ایشان مسیر کفر و ضلالت را در پیش گرفته‌ایم. از آنجا که آدمی طبیعتاً به تقلید از دیگران علاقه دارد بسیاری از رفتارهای خود را از همین طریق یاد می‌گیرد. در تعلیم و تربیت نیز وجود الگوهای شایسته از اهمیت به‌سزایی برخوردارند. به همین دلیل پیامبران همواره در طول تاریخ بهترین الگوهای بشری برای تربیت افراد بشر به‌شمار رفته‌اند.

پیامبر بزرگوار اسلام (ص) خود کاملترین و شایسته‌ترین الگو و مقتدای اصحابش بود و آنها چگونگی انجام عبادات و مناسک را از وی می‌آموختند؛ برای مثال، آنها وقتی رسول اکرم (ص) را در حال وضو، نماز، انجام مناسک حج و اعمال نظیر آنها می‌دیدند. چگونگی این امور را از طریق «تقلید» و اقتدای به آن حضرت می‌آموختند.

از ابی حازم صلاتی روایت شده است که پیامبر اکرم (ص) یک بار بر روی منبر نماز خواند، وقتی نمازش تمام شد، رو به مردم کرد و فرمود: ای مردم من این کار را بدین سبب انجام دادم که شما از من پیروی کنید و کیفیت خواندن نماز را از من یاد بگیرید. به سخن دیگر، پیامبر برای اصحاب خویش در واقع سرمشق و الگویی جامع و نیکو بود و آنان نه تنها چگونگی انجام دادن عبادات را از آن بزرگوار می‌آموختند بلکه حسن رفتار و اخلاق پسندیده و به‌طور کلی شیوه برخورد انسانی با دیگران را نیز از ایشان یاد می‌گرفتند.

قرآن کریم در این مورد مسلمانان را مخاطب قرار داده و پیروی از آن حضرت را به‌مثابه الگویی مطمئن و شایسته سفارش کرده است: در آنجا که می‌فرماید: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا. «البته شما را در اقتدای به رسول خدا چه در صبر و مقاومت با دشمن و چه دیگر اوصاف و افعال نیکو، خیر و سعادت بسیار است برای آن کس که به ثواب خدا و روز قیامت امیدوار باشد و یاد خدا بسیار کند» (سوره احزاب، آیه ۲۱).

۸-۳-۳ تفکر (اندیشیدن)

تفکر یا اندیشیدن از جمله ویژگیهای انسان است، برخی از جانوران نیز از اندیشه‌های محدودی برخوردارند؛ اما با آدمی قابل مقایسه نیستند. تفکر محور اصلی زندگی انسان را تشکیل می‌دهد، زیرا نیروی علمی و عقلی او وابسته به آن است. در واقع انسان فاقد اندیشه

برابر با حیوان است.

آدمی موقعی می‌اندیشد که به چیزی علاقه‌مند باشد؛ یا آنکه مسئله‌ای برایش پیش آمده باشد. زندگی بشر بیشتر از هر موجود دیگری با مسائل و مشکلات فراوان آمیخته است که فقط با نیروی اندیشه می‌توان به حل آنها پرداخت.

در حقیقت باید گفت شکست و پیروزی انسان در زندگی در گرو آن است که درست بیندیشد و اندیشه‌های سنجیده را به هنگام خود به کار برد. اندیشه وقتی بارور و مؤثر خواهد بود که مبتنی بر تجربه‌های معقول و منطقی باشد.

انسان از طریق تفکر و اندیشه به «یادگیری» نیز می‌پردازد؛ زیرا هنگامی که او درباره حل مشکل مشخصی فکر می‌کند در واقع به نوعی «آزمایش و خطا» دست می‌زند. بدین معنی که وی با این کار در ذهن خویش راه‌حلهای گوناگون آن مشکل را ارزیابی می‌کند و پاسخهای اشتباه یا نامناسب مسئله را رد می‌کند و سرانجام راه‌حلی را که درست و بجا تشخیص داده است انتخاب می‌کند. به عبارت دیگر، آدمی از راه تفکر، روابط میان اشیاء و رویدادها را کشف و اصول و نظریه‌های تازه‌ای را استنباط می‌کند که به نوآوریها و ابداعاتی گوناگون رهنمون می‌شوند. به همین دلیل، روان‌شناسان جدید این نوع یادگیری را «عملیات عالی یادگیری» نامیده‌اند.

در قرآن کریم آیات زیادی انسانها را به تفکر و اندیشیدن درباره جهان هستی و آثار صنع پروردگاری فرا می‌خوانند که بدون شک حاصل این تفکر، همانا حصول آگاهی، دانش و بینش و در یک کلام «یادگیری» برای انسان است. از جمله در این آیه شریفه می‌فرماید: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «همانا در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان وجود دارد، آنهایی که خدا را در حالت ایستادن، نشستن و خفتن یاد می‌کنند و درباره آفرینش آسمان و زمین فکر می‌کنند و می‌گویند، پروردگارا این جهان را بیهوده نیافریدی، تو منزهی، پس ما را از رنج دوزخ نگاهدار.» (سوره آل عمران، آیات ۱۹۰-۱۹۱).

پیامبر بزرگ اسلام (ص) نیز در این باره می‌فرماید: تَفَكَّرْ سَاعَةً أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً. «یک ساعت فکر کردن از هفتاد سال عبادت کردن با ارزشتر است».

همچنین حضرت علی(ع) می‌فرماید: لا اَعْلَمُ کَالْتَفْکَرِ. هیچ دانشی مانند اندیشیدن نیست. در این سخن امام(ع) نکته بسیار ظریفی نهفته است که امروز یکی از اصول تربیتی است و توجه مربیان و صاحب‌نظران تعلیم و تربیت را به خود جلب کرده است و آن اینکه پاره‌ای از مربیان در مسئله «یادگیری» کسب علم را مهم تلقی می‌کنند و برای آنها اساساً این مسئله مطرح نیست که فرد چگونه می‌آموزد و در نهایت به چه نحوی یاد می‌گیرد. به عبارت دیگر، این گروه با «نحوه یادگیری» کاری ندارند. از نظر اینان، حفظ مطالب و پر کردن ذهن شاگردان از مثنی اطلاعات و معلومات پراکنده و بی‌هدف، خودبه‌خود سودمند و با ارزش است.

بدیهی است که این نحوه یادگیری سطحی، بدون جنبه تربیتی و غیر مفید است. در مقابل، گروه دیگری از متخصصان مسائل تعلیم و تربیت، کسب معلومات را به تنهایی ارزشمند نمی‌شناسند، بلکه از نظر آنها آنچه در یادگیری مهم است «نحوه یادگیری» است. این دسته از مربیان عقیده دارند که یادگیری ابزاری است برای پرورش شخصیت فرد و این مقصود، وقتی حاصل می‌شود که یادگیری از راه تفکر و تدبر و تأمل، تحقق پیدا کند و این مطلب بازگشتی است به همان گفته علی(ع) که «هیچ دانشی مانند فکر کردن نیست».

۸-۳-۴ انگیزه

انگیزه از نظر روان‌شناسی به عوامل زیستی، اجتماعی یا آموخته‌های محیطی گفته می‌شود که رفتار مبتنی بر هدف را در پی می‌آورد و آنها را تأیید و یا از بروز آن جلوگیری می‌کند. بنابراین، انگیزه‌ها خاستگاه و منشأ درونی دارند و به همین لحاظ از وجود فرد، مایه می‌گیرند و او را وادار به نوعی فعالیت می‌کنند.

گروهی از روان‌شناسان ویژگیهای شخصیت و تنوع در رفتار آدمی را اساس شخصیت و از عوامل مهم انگیزشی شناخته‌اند. از نظر این عده، شخصیت آدمی در قالب انگیزه‌ها و نیازهای او شکل می‌گیرد.

انگیزه در امر یادگیری نیز اهمیت زیادی دارد؛ بدین معنی که اگر برای دستیابی به هدف مشخصی، انگیزه‌ای نیرومند وجود داشته باشد شرایط مناسبی نیز وجود می‌آید تا انسان در مقام یادگیری راههای درست رسیدن به آن هدف برآید.

بسیاری از آزمایشهایی که بر روی انسان و بعضی از حیوانات انجام شده، اهمیت

انگیزه را در حصول یادگیری ثابت کرده است.

در قرآن کریم به منظور تربیت الهی انسان و یادگیری آنچه در این کتاب آسمانی آمده است شیوه‌های گوناگونی برای ایجاد انگیزه به کار رفته است، که از آن جمله می‌توان از روش تشویق، تنبیه و تهدید و داستان‌گویی و مواردی نظیر اینها نام برد. قرآن همچنین با بیان رویدادهای مهمی که موجب پیدایش انگیزه و انفعال در افراد می‌شود زمینه ذهنی برای عبرت گرفتن از این حوادث را در آنها ایجاد و آنان را برای یادگیری شیوه‌های رفتار متعادل و شایسته آماده می‌کند.

الف) برانگیختن انگیزه از راه تشویق و تنبیه و تهدید

از دیدگاه اسلام، هنگامی که فرد انگیزه‌ای قوی برای دستیابی به هدفی والا و الهی داشته باشد، رسیدن به آن هدف گذشته از اینکه باعث ارضای خاطر و احساس لذت و خشنودی او می‌شود، نفس این انگیزه و حرکت و تلاش، نوعی «عمل صالح» به شمار می‌رود که استحقاق ثواب و پاداش خدایی دارد. برعکس، کوشش نکردن برای نیل به هدف متعالی و ارزشمند و یا اقدام به کارهای ناشایست بر پایه انگیزه شیطانی، علاوه بر اینکه، مایه انفعال، سرخوردگی، دلتنگی و رنج درونی شخص می‌شود نوعی خطا و گناه نیز به حساب می‌آید که عقاب و کیفر الهی را به دنبال دارد.

قرآن کریم در این باره چنین می‌فرماید: بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. «آری آن کسانی که تحصیل گناه کنند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند آنها اهل آتش‌اند. و آنها که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند بود.» (سوره بقره، آیات ۸۱-۸۲).

ب) ایجاد انگیزه از راه بازگویی داستانها (قصص)

در پیش گفته شد که یکی از ابزارهای دیگری که قرآن با هدف ایجاد انگیزه در انسان برای عبرت‌آموزی از سرگذشت پیشینیان و نیز یادگیری شیوه درست زندگی و رفتار و عمل صالح و شایسته توسط آدمی، آن را به کار گرفته است، بازگویی داستانهای مربوط به زندگانی اقوام و ملل گذشته است؛ چون با این روش، شوق و رغبت شنوندگان برانگیخته

می‌شود، تا حوادث و وقایعی را که در داستان آورده می‌شود با توجه و دقت کامل دنبال کنند و از آنها پند بگیرند و تجربه بیاموزند. قرآن کریم؛ آموزشهای اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و نظیر این آموزشهای خود را گاهی در قالب همین داستانها یا قصه‌ها نشان می‌دهد. آنجا که می‌فرماید: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ: «به تحقیق در سرگذشت آنها عبرت و بینشی برای صاحبان اندیشه است» (سوره یوسف، آیه ۱۱۱). زیرا این صاحبان اندیشه (مؤمنین) در سایه عبرت و بینشی که به آنها دست می‌دهد، می‌آموزند و یاد می‌گیرند که چگونه خطاهای پیشینیان را تکرار نکنند و با تمکین از فرامین وحی و تبعیت از پیامبران الهی، مسیر سعادت و رستگاری در دو جهان را بیمایند.

۵-۳-۸ تکرار و تمرین

به‌طور کلی، هر یادگیری نیاز به تمرین و تکرار دارد؛ در غیر این صورت، یادگیری به‌صورت شایسته حاصل نمی‌شود. تحقیقات روان‌شناسان جدید، اهمیت مسئله تکرار را در حصول یادگیری درست و کامل ثابت کرده است. آنها معتقدند که یادگیرنده باید احساس کند که در اثر تمرین و تکرار برای وی پیشرفت حاصل شده است و با این انگیزه با دلگرمی و کوشش بیشتر به امر یادگیری ادامه دهد، و توصیه می‌کنند که فاصله‌های تمرین نباید خیلی کوتاه یا بلند باشد؛ چون در هر دو صورت از اثر تمرین به‌طور محسوس کاسته می‌شود.

نکته دیگری که در روان‌شناسی روی آن تأکید شده آن است که تمرین و تکرار به تنهایی کمک به یادگیری نمی‌کند و اکثفا کردن به ظاهر شدن پاسخ یادگیرنده به نشانه حصول یادگیری، باوری ساده لوحانه است؛ بلکه باید گفت تمرین زمانی سبب بهبود یادگیری می‌شود که شرایط دیگر کار، از جمله پاداش و تقویت وجود داشته باشد. آزمایشهایی که ثورندایک انجام داد تأثیر فراوان عامل پاداش و تقویت را در یادگیری اثبات کرد. موقعیت یادگیری نیز موضوع جداگانه‌ای است که روان‌شناسان بدان پرداخته‌اند. بدین معنی که علاوه بر شخصیت فرد، اوضاع و احوال و شرایطی را که در جریان یادگیری نفوذ و تأثیر دارند باید در نظر گیرند، منظور از «موقعیت یادگیری»: شرایط مادی مثل نور، هوا، محل نشستن و طرز نشستن، و همچنین شرایط غیرمادی، مانند: تمایل یادگیرنده به امور مورد یادگیری، نظر وی به معلم، ارتباط معلم و شاگرد، رابطه شاگردان با یکدیگر و

مانند اینهاست که چنانکه گفته شد این موقعیت به طور کلی، در جریان یادگیری تأثیر قطعی دارد.

۸-۳-۱ نقش تمرین و تکرار در یادگیری از دیدگاه قرآن

در قرآن کریم برخی از مسائل اساسی و مهم، همانند اصول اعتقادی و امور غیبی که این کتاب آسمانی می‌خواهد آنها را در اذهان مردم جا بیندازد، مثل: توحید، ایمان به غیب، رستخیز از شیوه تکرار استفاده شده است. یکی از این نمونه‌های تکرار در مورد عقیده به یگانه‌پرستی (توحید) است که در سوره نمل دیده می‌شود. در این سوره مبارکه که جمله «أَلِلَّهِ مَعَالِهِ» «آیا معبود دیگری با خداوند همراه است؟» پنج بار تکرار شده است (سوره نمل، آیات ۶۰-۶۴).

این گونه پرسش را در اصطلاح ادبی «استفهام انکاری» می‌گویند. بدین معنی که گوینده در قالب سؤال می‌خواهد موضوع مورد سؤال را نفی و انکار کند. بنابراین، مفهوم واقعی آیه این است که: هرگز چنین نیست که معبودی همراه و شریک خداوند باشد. در اینجا اهمیت مسئله «توحید» اقتضاء می‌کند که به یک بار گفتن بسنده نشود، بلکه برای رسوخ و تثبیت آن در ذهن مخاطب چندین بار مطلب تکرار شود. در سوره قمر نیز به همین ترتیب آیه: وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ. «ما خواندن قرآن و فهمیدن آن را برای وعظ و اندرز انسانها آسان کردیم. آیا هیچ پندپذیری هست که متذکر شود؟» چهار بار تکرار شده است (سوره قمر، آیات ۲۲، ۳۲ و ۴۰). نمونه‌های تکرار آیات و عبارات در قرآن فراوان یافت می‌شود و به همین مختصر اکتفاء می‌کنیم.

اصولاً مسئله تکرار، «یادگیری» را اعم از اینکه آموخته انسان، یک عادت، سلوک و یا رفتار نیک یا بد باشد، جا می‌اندازد و تثبیت می‌کند. به سخن دیگر، تکرار یک رفتار زشت موجب تبدیل آن به «عادت» می‌شود، که رهایی از آن، تنها با کوشش فراوان و برخورداری از اراده‌ای نیرومند میسر خواهد بود. به همین دلیل، پای‌بندی و تکرار عقاید و سنتهای سبیه و عبادت‌های شرک‌آلودی که مشرکان به تبع پدران و نیاکان خود آموخته بودند و باور داشتند مهمترین عاملی بود که مانع پذیرش عقیده توحیدی ایشان شده بود.

قرآن کریم از استقرار عادات نکوئیه و گناهانی که در اثر «تکرار» حاصل می‌شود،

مکرر یاد کرده است. این عادات زشت تا آنجا در ذهن آدمی مستقر و تثبیت می‌شوند که به تعبیر قرآن، گویی پرده‌ای از زنگار بر روی عقل انسان آویخته شده است، به گونه‌ای که نیروی تمیز و تشخیص خرد آدمی را از کار انداخته و راه رهایی را بر او بسته است.

قرآن کریم حالت و موقعیت این کسان را چنین تجسم کرده است: کَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. «چنین نیست، بلکه اعمال زشت آنها سبب شده است تا زنگاری از ظلم و جهل دل‌های آنان را بپوشاند.» (سوره مطفین، آیه ۱۴).

پیامبر اکرم (ص) نیز در این باره می‌فرماید: هر گاه کسی مرتکب گناهی شود، نقطه سیاهی در دلش به وجود می‌آید و اگر دوباره گناه خود را تکرار کند، نقطه دیگری ایجاد می‌شود و این روند تکرار گاهی چنان ادامه می‌یابد که همه این دل، مانند رنگ گوسفندی سیاه و تیره می‌شود.

۶-۳-۸ توجه

در زندگی روزانه، عوامل و محرک‌های فراوانی وجود دارند، که هر یک به نحوی و با اختلاف کم و بیش زیادی توجه ما را به خود جلب می‌کنند؛ زیرا ممکن نیست بتوان در یک زمان به محرک‌های مختلف یکسان توجه کرد.

فرآیند توجه کردن معلول انگیزش درونی ماست. بدین معنی که از همه عوامل محیط بنابر علل خاصی، تنها به چند عامل توجه داریم؛ و این علل، علاقه‌ها و وضع روانی ما نسبت به آن عوامل به خصوص است. به طور کلی، می‌توان گفت توجه کردن و ادراک کردن از جهات بسیاری از هم جداشدنی نیستند؛ اما توجه را باید نوعی آمادگی برای ادراک تلقی کرد.

توجه کردن معمولاً قبل از ادراک کردن می‌آید، اما ادراک همیشه به دنبال توجه نمی‌آید. از طرف دیگر، توجه یکسان همواره ادراک یکسان به همراه ندارد. ممکن است چند نفر به چیزی یکسان توجه کنند اما همه آنها آن را یکسان درک نکنند.

افرادی که نمی‌توانند دقت یا توجه خود را به امر خاصی معطوف دارند در فراگرفتن آن دچار اشکال می‌شوند. همچنین کسانی که دچار هیجانات شدید می‌شوند در این حالت نمی‌توانند به شیء معینی توجه کنند. بیماران روانی نیز معمولاً فاقد توجه‌اند عامل توجه در یادگیری از اهمیت زیادی برخوردار است، به همین سبب، معلمان و

مربیان همواره اصرار دارند که در شاگردان خود حالت توجه به وجود بیاورند تا آنها بتوانند مطالب درسی را خوب جذب کنند و یاد بگیرند.

قرآن کریم با بهره‌گیری از بازگویی داستانها و وقایع و حوادث گذشته توجه مخاطبین خود را به مسائل مهمی، همچون دعوت به یکتاپرستی و همچنین ایمان به غیب و قانونمندی جهان هستی و کيفر و پاداش اعمال در این دنیا و جهان آخرت، جلب کرد. و پرده غفلت و جهل را از برابر چشمان آنان به کنار زده است.

قرآن کریم اهمیت توجه را در زمینه درک آگاهی و یادگیری مطالب، یادآوری می‌کند و چنین می‌فرماید: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ. «به درستی که در این سرگذشت پیشینیان تذکر و اندرزی است برای آن کس که تعقل کند. گوش فرا دهد و حضور قلب داشته باشد.» (سوره ق، آیه ۳۷). قرآن همچنین اشاره می‌کند که بیدار شدن از خواب در نیمه شب، موجب توجه بیشتر انسان به معنای نغز و لطیف قرآنی و درک بهتر مفاهیم عالیه این کلمات آسمانی می‌شود. آنجا که می‌فرماید: إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا. «به درستی که نماز شب و دعا و ناله سحری بهترین شاهد اخلاص و صفای قلب و صدق دعوی ایمان است.» (سوره مزمل، آیه ۶).

این مطلب از یک سو می‌تواند به استراحت ذهن در هنگام خواب و آرامش آن پس از خواب برگردد و از سوی دیگر ممکن است مربوط به آرامشی باشد که شب هنگام همه جا را فرا می‌گیرد و ذهن انسان در آن لحظات به امور روزمره زندگی که معمولاً در طول روز خاطر آدمی را مشغول می‌دارند، نمی‌پردازد و همه توجهش معطوف به معبود خویش می‌شود.

و باز در جای دیگری قرآن کریم در ارتباط با نقش تعیین‌کننده (توجه) در مسئله «یادگیری و ادراک» چنین می‌فرماید: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ: «و آن‌گاه که قرآن خوانده شود، گوش فرا دهید و خاموش باشید تا مشمول رحمت خداوند شوید.» (سوره اعراف، آیه ۲۰۴).

در اینجا گوش فرا دادن به قرآن و سکوت به هنگام قرائت آیات در واقع به همان معنای توجه و تأمل در آیات است، تا مخاطبین در معانی و مفاهیم آنها تدبر و تفکر کنند و از این طریق، اصول عقاید، تعلیمات دینی، اوامر، نواهی و عبرتها و حکمتهایی که در این کتاب مبین آمده است فراگیرند.

۷-۳-۸ توزیع یادگیری

تحقیقات تجربی و آزمایشهای عملی در روان‌شناسی جدید ثابت کرده‌اند که توزیع یادگیری یا (تمرین یادگیری در فاصله‌های زمانی مشخص) که در خلال آن فرصتهایی برای استراحت یادگیرنده فراهم شود به سرعت یادگیری و ثبیت آن در حافظه کمک می‌کند. این تحقیقات همچنین روشن کرده است که یادگیری با استفاده از «روش توزیع» به مراتب مفیدتر و مؤثرتر از یادگیری به «روش تمرکز» است.

روش تمرکز روشی است که براساس آن، یادگیری در مدت زمانی پیوسته و بدون فاصله‌های استراحت، صورت می‌گیرد.

در قرآن کریم به اصل «توزیع یادگیری» دقیقاً توجه شده است؛ زیرا خود قرآن در فاصله‌های دور از یکدیگر و در طول مدت بیست و سه سال نازل شده است تا مردم بتوانند به تدریج آن را یاد گیرند و معانی و مفاهیم آیات را جذب و درک کنند و این شیوه «تنزیل» یعنی فرو فرستادن تدریجی قرآن، به یادگیری درست و فهم و حفظ صحیح قرآن به خوبی کمک کرده است، چه اگر همه قرآن دفعتاً و یک جا نازل می‌شد یادگیری آن مشکل بود. قرآن کریم با شیواترین بیان به همین اشاره کرده است، آنجا که می‌فرماید: وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا «ما قرآنی را بر تو نازل کردیم که به صورت آیات جدا از هم می‌باشد تا آن را تدریجاً و با آرامشی بر مردم بخوانی و به‌طور قطع و یقین این قرآن را ما نازل کردیم (سوره اسراء، آیه ۱۰۶).

۸-۴ بهداشت روانی از نظر اسلام

در ابتدا به‌طور کلی باید گفت، سابقه آشنایی بشر با مسائل روانی و از جمله «بهداشت روانی» دقیقاً روشن نیست.

بدون شک زمینه آگاهیها و دانسته‌های انسان در این مورد، مانند تجربیات دیگر او از همان آغاز خلقت در نهاد وی وجود داشته و در طول تاریخ توسعه و تکمیل یافته و به پیدایش دانشهای گوناگون بشری منتهی شده است. از سوی دیگر، باید به این نکته توجه کرد که شناخت جسم و عوارض و آثار آن به دلیل قابل لمس بودن و عینی بودن آن برای آدمی آسانتر می‌نموده است. اما روح یا روان و به‌طور اعم، نفسانیات چون از سنخ پدیده‌های مادی نیستند، وی هیچ‌گاه توانسته است از ذات و ماهیت و تجلیات آن اطلاع

دقیقی حاصل کند و به سخن دیگر، روح و مسائل مربوط به آن همواره از حقایق دست نیافتنی به‌شمار رفته‌اند. به همین دلیل، پندارها و تصوّرات دربارهٔ روح و روان و همچنین عوارض روحی یا بیماریهای روانی در بین اقوام و قبایل غیر توحیدی که معتقد به الهه‌ها و خدایان متعدد و یا توتماها و تابوها بوده‌اند و گاهی نزد مذهبی‌های عوام و ساده‌اندیش با انواع خرافات و باورهای نادرست آمیخته شده است. نمونه‌های این باورهای ساده لوحانه و بی‌پایه در تاریخ بشر فراوان یافت می‌شود که حلول ارواح خبیثه (شیطانی) در کالبد بیماران روانی و خارج ساختن آنان از طریق برگزاری مراسم ویژه و خواندن آورد و اذکار مخصوص از جمله آنها است.

۱-۴-۸ رابطهٔ بهداشت روانی با رشد شخصیت و تکامل اخلاقی

اصطلاح بهداشت روانی، معمولاً به دو معنی به‌کار می‌رود.

۱. حفظ سلامت روانی و مجموعهٔ تدابیر و اصولی که به‌وسیلهٔ آنها سلامت جان و روان آدمی تأمین و حفظ می‌شود.

۲. کاهش بیماریهای روانی در جامعه و شناخت روشهای و فنونی که در نهایت منجر به کاستن از دامنهٔ بیماریها و اختلالات روانی و رفتاری در جامعه می‌شود.

در هر یک از دو تعریف بالا، هدف نهایی در بهداشت روانی، حفظ سلامت فکر و توان روانی فرد است؛ به‌گونه‌ای که بتواند در زندگی فردی و اجتماعی خویش وضعیت و موقعیتی عادی و مطلوب داشته باشد و در زمینهٔ وظایف شخصی و روابط متقابل گروهی با افراد جامعه با دشواری روبه‌رو نشود. بدین ترتیب، لازمهٔ تأمین سلامت روانی و پیشگیری از بروز مشکلات روحی یا بیماریهای روانی آن است که قبل از هر چیز زیربنای یک شخصیت منسجم و استوار در فرد به‌وجود آید و این بدان‌معنی است که از همان ابتدای تولد کودک و حتی پیش از آن به کلیهٔ عوامل مؤثر در سلامت روانی و تعادل رفتار او توجه کنیم و به این وسیله ضمن کمک به ایجاد شخصیت سالم و متعادل در وی، امکان حفظ سلامت روانی‌اش را نیز فراهم کنیم.

در فرهنگ غنی و متعالی اسلام توجه به این امر، یعنی حفظ سلامت و تعادل روانی انسان و پیشگیری از بروز مشکلات رفتاری وی جایگاه ویژه‌ای دارد.

دیدگاه اسلام را درباره بهداشت روانی در یک تعریف کلی با عنوان سلامت فکر و تکامل روانی و همچنین صیانت جسم و جان انسان می‌توان خلاصه کرد.

در آموزشهای اسلامی تأکید فراوانی در مورد کسب دانش و ارتقای سطح بینش افراد انسانی به عمل آمده است. این آموزشها که دامنه گسترده‌ای دارند زمینه را برای درک مسئولیتهای فردی و اجتماعی و همچنین شناخت حق دیگران، احترام به قانون، ابراز فداکاری و از خودگذشتگی به سبب آرمانهای مقدس انسانی و خدایی و سرانجام سعادت‌مندی و رستگاری دو جهانی انسان آماده می‌کند.

بدهی است کسانی که بر پایه چنین آموزشهایی تربیت یابند شخصیتی متعادل و بالنده دارند و از اراده‌ای قوی، منطقی درست، نیتی پاک، قلبی سرشار از مهر و دوستی به دیگران برخوردارند و این همان چیزی است که در روان‌شناسی از آن تعبیر به «شخصیت بهنجار» می‌کنند. تعالیم عالیه اسلام در سیره و نیز گفتار حضرت رسول اکرم (ص) متبلور شده است. آنجا که می‌فرماید: بُعِثْتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، من برای تکمیل صفات نیکوی اخلاقی مبعوث شده‌ام.

از این بیان به روشنی می‌توان دریافت که در تربیت اسلامی تا چه حد به سلامت روانی اهمیت داده شده است؛ زیرا صفات نیکوی اخلاقی، همان خصایصی است که به فرد شخصیتی متین و متعادل می‌بخشد و با قدرت اراده و رشدی که در وی ایجاد می‌کند وی را در برابر مشکلات و گرفتاریهای گوناگون زندگی و عوامل نابسامانیهای روانی مقاوم می‌کند و این همان هدفی است که بهداشت روانی آن را دنبال می‌کند.

با قاطعیت می‌توان گفت که آموزشهای اسلامی بهترین وسیله برای پیشگیری از بیماریهای روانی و همچنین دستیابی به تکامل روانی است. برای مثال، سالم‌سازی محیط، از طریق تحریم مشروبات الکلی و میگساریهای آشکار، برداشتهای منطقی و واقع‌بینانه نسبت به امور جنسی، شرطی کردن افراد به اقتاع طبیعی غریزه جنسی از راه ازدواج مشروع، ایجاد تنفر نسبت به انحرافات جنسی، تأکید در مورد جلوگیری از تولیدمثل مبتلایان به بیماریهای شدید روانی و صدها دستور اخلاقی، حقوقی، جزایی را می‌توان نام برد که همه آنها زمینه را برای ایجاد محیط سالم خانوادگی و اجتماعی آماده می‌کند و پایه‌های بهداشت روانی را به گونه‌ای استوار پی می‌ریزد.

۸-۴-۲ بهداشت و سلامت روانی کودک از دیدگاه روانشناسی

به بهداشت و سلامت روانی کودک، به‌ویژه از جنبه رشد روانی و عاطفی در روانشناسی و بهداشت روانی توجه و عنایت خاص شده است.

به‌طور کلی، از دیدگاه روانشناسی، دوران کودکی را نه تنها باید مرحله پیشین و مقدمه‌ای برای زندگی دوره بزرگسالی در نظر داشت، بلکه به شناخت و بررسی این دوره از زندگی انسان نیز به‌طور مستقل توجه کرد. گرچه مراقبت از سلامت جسمی کودک مورد قبول همگان است ولی به این واقعیت که سلامت و رشد روانی کودک با محیط روانی خانواده ارتباط مستقیم دارد اغلب توجه نمی‌شود؛ درحالی که باید دانست که محیط روانی خانواده موجب تأمین سلامت روانی و رشد استعدادها و تواناییهای جسمی و فکری کودک می‌شود و یا برعکس، اضطراب و نابسامانیهای روحی و مختل شدن رابطه وی در محیط خانواده را ایجاد می‌کند.

براساس تحقیقات روان‌شناسان، روان‌پزشکان و روانکاوان بیشتر رفتارهای نابهنجاری که در بزرگسالان مشاهده می‌شود محصول برخوردها و به‌ویژه رفتارهای عاطفی افراد خانواده با آنها در زمان کودکی است. از این‌رو، پدران و مادران در مورد تربیت کودک خویش باید نهایت خردمندی و خرم و خویشنداری را به خرج دهند و با آنان برخوردی لطیف و ظریف داشته باشند و با رعایت دستورالعملهای تربیتی در روانشناسی، زمینه رشد صحیح کودکان را فراهم کنند و پایه و اساس شخصیت متعادل و مطلوب را در آنها بنا نهند و از این رهگذر سلامت روانی ایشان را تضمین کنند. به پاره‌ای از نکات تربیتی و روانشناسی در زیر اشاره می‌کنیم.

الف) توجه به امنیت عاطفی کودک

کودک تا مدت‌ها به اطرافیان و به‌خصوص به پدر و مادر وابستگی کامل دارد و به همین لحاظ شدیداً نیازمند به امنیت عاطفی است که در ماههای اوّل مادر، تنها پناهگاه برای به‌دست آوردن این امنیت است.

کودک ضمن برقراری ارتباط غیرکلامی با مادر و با مراقبت و گرمی و محبتی که از او دریافت می‌کند احساس امنیت می‌کند. در حقیقت او به همان نسبت که محتاج غذا و مراقبت‌های جسمی است، به همان اندازه نیز به این ارتباط عاطفی نیاز دارد.

با افزایش سن، راههای ارتباط عاطفی دیگری با افراد مختلف برای کودک گشوده می‌شود. پدر، پدربزرگ، مادربزرگ، خواهر، برادر و اطرافیان وی که در درجات بعدی قرار دارند، هر یک به سهم خود در رشد و تکامل عاطفی وی مؤثرند. به همین سبب اگر در سالهای نخستین زندگی کودک، روابط عاطفی وی با دیگران ناخوشایند باشد و یا اصولاً چنین روابطی وجود نداشته باشد، بدون شک آثار و عوارض سوء آن بعدها به‌صورت اختلالات و نابهنجاریهای رفتاری گوناگون بروز خواهد کرد و مشکلات بسیاری در تمام طول زندگی برایش پدید خواهد آورد.

ب) مراقبت در زمینه رشد خلاقیت و استقلال شخصیت کودک

معمولاً کودکان از همان آغاز زندگی با برخورداری از روحیه خلاقیت و آفرینندگی خویش، تلاش می‌کنند دنیای پیرامونشان را هر چه بهتر بشناسند و با ابتکار خود آن را بسازند. بنابراین، اگر روحیه آفرینندگی در آنها به‌گونه‌ای درست پرورش یابد و در برابر آسیبهای احتمالی محافظت شود به آنها کمک شده است تا افرادی خلاق و سازنده بار بیابند.

ایجاد حس شخصیت‌باوری و اعتماد به نفس و درک مفهوم «من» به‌مثابه فرد مستقل، اصل مهم دیگری است که در برقراری تعادل روانی و رفتاری کودک نقشی به‌سزا دارد. برای مثال، والدین و اطرافیان به هنگام برداشتن و تصرف در اشیاء متعلق به کودک باید از او اجازه بگیرند؛ درست همان‌گونه که وی برای استفاده از وسایل دیگران اجازه می‌طلبد. در این برخوردها در کودک حس تملک به اشیاء ایجاد می‌شود و دادن و پس گرفتن را می‌آموزد و بدین ترتیب شالوده‌های استقلال شخصیت وی پایه‌ریزی می‌شود، که در نهایت همه اینها زمینه را برای تشکیل شخصیتی سالم و روحیه‌ای متعادل و روانی بهنجار در وی آماده می‌کند و به سخن دیگر سلامت و بهداشت روانی او را تأمین می‌کند.

۸-۳ بهداشت و سلامت روانی کودک از نظر اسلام

در ابتدا باید گفته شود که تعلیم و تربیت کودک در اسلام تنها به‌مثابه دستوری اخلاقی مطرح نشده، بلکه در قالب یک حق مسلم وی که رعایت آن از طرف والدین الزامی است گورشد شده است.

در اینجا با توجه به آیات، احادیث و روایات به مواردی از کلام معصومین علیهم السلام اشاره می‌کنیم که به روشنی وظایف اولیاء و مربیان در جنبه‌های مختلف تربیت کودکان را بیان فرموده‌اند.

۱. احترام و نیکی کردن به فرزندان

پیامبر گرامی اسلام در این رابطه می‌فرماید: *مِنْ حَقِّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدَانِ أَنْ يَحْسُنَ اسْمَهُ وَ يَحْسُنَ آدَبَهُ.* «از حقوق پسر بر پدر خود آن است که وی را احترام کند، برایش نام نیکو انتخاب کند و او را با پاکی و پاکدلی پرورش دهد» (طبرسی، ج ۲، ص ۶۱۸)؛ و در جای دیگر می‌فرماید: *إِذَا سَمَّيْتُ الْوَلَدَ فَأَكْرِ مَوْلَاهُ وَ أَوْسِعُوا لَهُ فِي الْمَجْلِسِ وَلَا تَسْتَقْبِحُوا لَهُ وَجْهًا.* «وقتی نام فرزندان را می‌برید، او را گرامی دارید و جای نشستن را برای او توسعه دهید و باز کنید و به او روترش نکنید. سیره و روش زندگی پیامبر نیز آغشته به مهر و محبت و احترام به کودکان بود و به آنان عنایت خاصی داشت؛ به گونه‌ای که در مواقع برخورد با کودکان به احترام آنان می‌ایستاد و آنها را در آغوش می‌گرفت و گاهی ایشان بر پشت و دوش خود سوار می‌کرد و به اصحاب خود توصیه می‌فرمود که با کودکان این‌طور رفتار کنند. نقل است که حضرت در جایی نشسته بود حسن و حسین علیهما السلام وارد شدند، حضرت به احترام آنها از جای برخاست و منتظر شد تا پس از چند لحظه کودکان به او رسیدند، حضرت به طرف آنها رفت و آنها را در آغوش گرفت و بر دوش خود سوار کرد و به راه افتاد.

نمونه‌هایی مانند اینها در زندگی معصومین و پیشوایان اسلام زیاد دیده شده است. امروزه در بهداشت روانی، این موضوع به مثابه یک اصل بدیهی مورد قبول است که احترام و توجه به کودکان در سنین خردسالی، از ضروریات بنای یک شخصیت سالم و پایه اعتماد به نفس در بزرگسالی است و در صورتی که والدین و مربیان به کودک محبت نکنند و به او احترام نگذارند لطمه جبران‌ناپذیری متوجه سلامت روانی‌اش خواهند شد.

اساساً اگر کودک در محیط خانواده یا مدرسه مورد احترام باشد، از اوامر پدر و مادر و مربیان کمتر سرپیچی می‌کند. و اصولاً احترام، یکی از عوامل جلب محبت و اطاعت است و توهین به شخصیت فرد یکی از مهم‌ترین وسایل دشمنی و مخالفت است. حضرت علی (ع) می‌فرماید: *أَجْمَلُوا فِي الْخِطَابِ تَسْمَعُوا جَمِيلَ الْجَوَابِ.* «با مخاطب خویش پسندیده

و مؤدب سخن بگویند تا او نیز با شما با احترام جواب گوید.» (آمدی، ص ۱۳۹).

۲. پرهیز از رنجاندن کودکان

پرهیز از ایجاد رنجش و ناراحتی برای کودکان در کنار احترام و محبت به آنها نیز از موارد مؤثر در سلامت روانی کودک است که در گفتار و کردار پیشوایان معصوم ما به آن عنایت فراوان شده است.

رسول گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: کسی که به کودکان رحمت و محبت نکند و بزرگسالان را احترام نکند از ما نیست. این حدیث نشانگر آن است که بی‌توجهی و ایجاد زمینه رنجش روحی کودک با روح اسلام مغایرت دارد؛ تا جایی که حضرت شخصی را که مرتکب چنین عملی می‌شود از جمع مسلمین بیرون می‌داند.

در زندگی پیامبر خودداری از رنجاندن کودکان در هر شرایطی مکرر دیده شده است. برای مثال وقتی اصحاب و پیروان ایشان، اطفال خردسال و یا نوزادان را برای نامگذاری یا تفقد آن حضرت به ایشان به خدمت حضرت می‌آوردند، گاه اتفاق می‌افتاد که فرزندان آنها لباس حضرت را آلوده می‌کردند و این عمل باعث شرمساری والدین آنان می‌شد و لذا به کودک نهیب می‌زدند و پرخاش می‌کردند. پیامبر، ایشان را از این کار منع می‌فرمود و به آنان توصیه می‌کرد که با خشونت و سختی از ادرار فرزندانشان جلوگیری نکنند.

حضرت در توجیه این مطلب می‌فرمود که لباس مرا مقداری آب پاک می‌کند ولی چه چیزی غبار کدورت و رنجش کودکان را از قلب کوچکشان بزداید؟ این نمونه رفتار پیشوای بزرگ اسلام و دیگر پیشوایان معصوم بحق می‌تواند الگوی کامل تمام عیار برای تأمین بهداشت و سلامت روانی کودک باشد.

۳. همبازی شدن با کودکان و شاد کردن آنان

از نظر متخصصان تعلیم و تربیت و روان‌شناسان تربیتی یکی از راههای پرورش شخصیت کودکان، شرکت بزرگسالان در بازیهای آنهاست.

هنگامی که اولیا و مربیان، مرتبه خود را تنزل می‌دهند و با شرکت در بازیهای کودکان، آن را در کارهای کودکانه مساعدت می‌کنند روح اطفال از مسرت و شادی لبریز

می‌شود و از خوشحالی به هیجان می‌آیند، چون در باطن خویش احساس می‌کنند که کارهایشان چنان ارزنده و مورد توجه است که بزرگترها با ایشان همکاری می‌کنند و خود را هم سطح آنها قرار می‌دهند. چنین احساسی، شخصیت کودک را رشد می‌دهد و روحیه او را شاد و با نشاط می‌پروراند و حس استقلال و اعتماد را شکوفا می‌کند و این گام بزرگی است در راه تأمین بهداشت روانی کودک.

برعکس، اگر کودکان در اموری که خود مهم می‌پندارند، مانند بازی همواره مورد امر و نهی‌های اولیا و مربیان قرار گیرند، احساس می‌کنند که هیچ‌گاه نمی‌توانند مستقلاً برنامه صحیحی را طرح‌ریزی کنند و به انجام رسانند. در نتیجه، از همان دوران کودکی احساس حقارت و بی‌اعتمادی در آنها ایجاد می‌شود و شخصیتی متزلزل و بی‌ثبات پیدا می‌کند. پیشوایان گرامی اسلام به بازی با کودکان توجه خاصی داشته و در این‌باره توصیه‌های زیادی فرموده‌اند.

رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «آن کس که کودکی نزد اوست، باید در پرورش وی، رفتاری مناسب با حال کودک را در پیش گیرد.» (وسائل‌الشیعه، ج ۵، ص ۱۲۶). و باز در جای دیگر می‌فرماید: «رحمت خداوند بر پدری که در راه نیکی و نیکوکاری به فرزند خود کمک کند، یعنی به او احسان کند و همچون کودکی، رفیق دوران کودکی وی باشد و او را عالم و مؤدب بار آورد.» (طبرسی، ج ۲، ص ۶۲۶). و باز می‌فرماید: کسی که دختر خود را شادمان کند، همچون کسی است که بنده‌ای را از فرزندان اسماعیل ذبیح آزاد کرده باشد و آن کس که پسر خود را مسرور و دیده‌ او را روشن کند مانند کسی است که دیده‌اش از خوف خداوند گریسته باشد.

حضرت علی (ع) در این‌باره می‌فرماید: کسی که کودکی دارد باید در راه تربیت او خود را تا سر حد کودکی تنزل دهد.

این شعر شیرین مولانا جلال‌الدین مولوی نیز بیان همین روایت شریف است:

چونکه با کودک سروکارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد

زندگی پیامبر گرامی اسلام نیز پر است از موقعیتهایی که آن حضرت با کودکان به بازی می‌پرداختند و آنان را به این وسیله شاد و خوشحال می‌کردند.

خوشحال داشتن کودک و نشاط دادن به او علاوه بر اینکه از ایجاد اضطراب و ناراحتیهای روانی وی جلوگیری می‌کند این امکان را فراهم می‌آورد که والدین و مربیان

توانند آنچه را برای تربیت وی لازم و مناسب می‌دانند به آسانی به او بیاموزند.

۴. تربیت و ایمان مذهبی

امروزه شاید بتوان گفت که اکثریت قریب به اتفاق روان‌شناسان معتقدند که تربیت و اعتقاد مذهبی عامل بسیار مؤثری در پیشگیری از بروز اختلالات و ناپهنجاریهای روانی و بیماریهای جسمانی است. به همین سبب آموزشهای اسلامی با دامنه گسترده‌ای که دارند زمینه را برای سالم‌سازی جسم و روح آماده می‌کنند و این نکته‌ای است که پیشوایان معصوم ما که در حقیقت مفسران اصلی و منحصر به فرد کلام وحی الهی هستند، کاملاً بدان توجه داشته‌اند؛ خصوصاً تأکید آن بزرگواران پیوسته بر آن بوده است که زیربنای اعتقادات دینی افراد باید از همان دوران کودکی آماده شود و شکل بگیرد.

امام سجاده (ع) پرورش ایمان و اخلاق کودک را یکی از وظایف والدین می‌داند و در این باره می‌فرماید: ای پدر به درستی که تو در ولایتی که به فرزند خویش دارای مسئول هستی که او را با اخلاق پسندیده پرورش دهی و به‌سوی خداوندش راهنمایی کنی (حرانی، ص ۲۶۳).

امام باقر (ع) نیز در حدیثی، وظایف اولیاء را در تربیت دینی فرزندان در سنین مختلف چنین بیان می‌فرماید: در سه سالگی به طفل کلمه توحید «لا اله الا الله» را بیاموزید، در چهار سالگی به او شهادت دادن به پیامبری خاتم الانبیاء «محمد رسول الله» را یاد دهید، در پنج سالگی او را با «قبله» و «سجده» آشنا کنید، در شش سالگی «رکوع و سجود» صحیح را به او تعلیم دهید و در هفت سالگی به او بگویید: وضو بساز و نماز به جای آر.

۵. نقش عاطفی مادر به‌ویژه در دوره «رضاع» (شیردادن) و اهمیت آن از نظر اسلام

در دوران کودکی از میان افراد خانواده هیچ‌کس به‌اندازه مادر با کودک نزدیک نیست به همین سبب سهم وی در پرورش جسمی، عاطفی و روانی فرزند خویش بیش از دیگر اعضا خانواده و نقش او حساستر و مهم‌تر از سایرین است.

برای اینکه کودکان بتوانند هر چه بهتر و بیشتر از رشد همه جانبه و شکوفایی استعدادهای بالقوه خویش برخوردار شوند باید در این مرحله از زندگی عمدتاً تحت حمایت مادران قرار گیرند؛ و این خود یکی از شاهکارهای خلقت است که نه تنها کودکان

به وجود مادران نیازمندند، بلکه مادران نیز از نظر عاطفی به وجود فرزندان خود نیاز مبرم دارند. از این رو، هنگامی استعدادهای روانی آنها به شکوفایی کامل می‌رسد و زمانی آرامش خاطر و احساس ثمربخش به آنها دست می‌دهد که مادر شوند. به‌طور کلی احساس مادر شدن و شیردادن و نوازش کردن کودک، احساس لطیف و دلپذیری است و همین احساس است که ریشه‌های عاطفی عمیقی را در نهاد کودک به وجود می‌آورد و تمایلات روانی او را ارضاء می‌کند.

باید دانست که مادر اولین کسی است که طفل با او رابطه عاطفی برقرار می‌کند و چنانچه در نحوه ایجاد این رابطه دقت و توجه کافی به عمل نیاید آثار سوء آن در مراحل بعدی رشد ظاهر و در بزرگسالی هر چه بیشتر نمایان می‌شود.

وضعیت روانی خوب مادر، نداشتن اضطراب و تشویش و ترس از دست دادن کودک، احساس امنیت و اطمینان خاطر، در زندگی مشترک با همسر، و همچنین مبتلا نبودن او به بیماریهای واگیردار، سوء تغذیه و مانند آنها در تأمین بهداشت و سلامت روانی کودک تأثیر قطعی برجای خواهد گذاشت.

امروزه تحقیقات علمی به‌خوبی روشن کرده است که هیچ ماده غذایی برای تغذیه کودک مناسبتر از شیر مادر وجود ندارد و به همین دلیل کودکانی که به‌نحوی از این موهبت بزرگ، یعنی تغذیه از شیر مادر بی‌نصیب می‌شوند، خصوصاً آنهایی که علاوه بر این محرومیت، از آغوش گرم مادر نیز جدا شده و برای ساعتهای زیادی به‌دست دایه و مستخدم و یا مهدهای کودک سپرده می‌شوند، غالباً در معرض تهدید انواع مشکلات و اختلالات عاطفی و روانی قرار دارند که ریشه آنها را باید در کمبود یا محرومیت عاطفی جستجو کرد.

در اسلام به مسئله رضاع (شیردادن مادر) و تأثیر آن در سلامت جسم و روان کودک توجه دقیق شده است. قرآن کریم در این باره چنین می‌فرماید: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ إِمَّا أَنْ يَتِمَّ الرَّضَاعَةُ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا. «مادران اگر بخواهند شیر دادن فرزندان خود را تمام کنند، دو سال کامل به آنها شیر بدهند و بر پدر است که خوراک و جامه مادران را در حد متعارف و معمول مهیا کند، و بر هیچ کس تکلیف بیرون از حدود طاقت و توانایی او نمی‌شود.» (سوره بقره، آیه ۲۳۳).

در آیه شریفه بالا با ظرافتی خاص همبستگی عاطفی و روانی مادر و کودک مجسم شده و بر حرمت و والایی مقام مادر و نقش خطیر او در پرورش کودک تأکید شده است. حفظ حرمت و قدرشناسی از زحمات و مشقاتی که والدین به‌ویژه مادر در رهگذر تربیت و پرورش فرزندان تحمل می‌کنند، از مسائلی است که در قرآن کریم به‌طور مکرر یادآوری شده است که از آن جمله آیه زیر را می‌توان ذکر کرد: وَصَيَّنَا الْإِنْسَانَ بُولَدِيهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَن أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَن أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ: «و ما انسان را به احسان در حق پدر و مادر سفارش کردیم، مادر نه ماه با رنج و زحمت بار حمل او را کشید و با درد و مشقت وضع حمل کرد تا وقتی که طفل به حد رشد رسید و آدمی چهل ساله گشت (و عقل و کمال یافت) آن‌گاه سَرَد که عرض کند خدایا مرا بر نعمتی که به من و پدر و مادرم عطا فرمودی شکر بیاموز و به‌کار شایسته‌ای که رضای تو در اوست موفق بدار و فرزندان مرا صالح گردان. بارالها من به درگاه تو به دعا باز آمدم و از تسلیمان فرمان تو شدم.» (سوره احقاف، آیه ۱۴).

۸-۴-۱ ملاکهای سلامت و بهداشت روانی از دیدگاه اسلام

اساساً باید گفت که دادن تعریف جامعی از سلامت روانی و همچنین مشخص کردن الگویی تجربی برای آن، موضوع غامض و پیچیده‌ای است، تا جایی که بعضی از روان‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که الگوی مشخصی برای سلامت روانی نمی‌توان عرضه کرد.

از دیدگاه اسلامی، انسانی که خودآگاهانه با تمامی هستی ارتباط زنده و پویا و متکامل دارد کسی است که از لحاظ روانی سالم است. به همین لحاظ عالیترین الگوی انسانهای سالم انبیاء الهی هستند، که آنان را باید مظهر سلامت و حیات روانی به‌شمار آورد. آنها چنان که گفته شد، آگاهانه‌ترین، پویاترین و متکاملترین رابطه را با کل هستی و منبع اصلی آن (خدا) دارند، از این‌رو، این بزرگواران برای دیگران الگوی کامل و مطمئنی تلقی می‌شوند و سایر انسانها به نسبت تشابه رفتاری و شخصیتی با آنها، از سلامت روانی و تعادل شخصیتی برخوردارند.

در متون اسلامی گرچه، ملاکهای سلامت روانی همانند آنچه امروز در کتابهای روان‌شناسی و بهداشت روانی مطرح می‌شود، تدوین شده است اما با توجه به ارزشها و جهت‌گیریهای دستورات و رهنمودهای اسلامی، براساس شیوه استقرایی می‌توان ملاکهای زیر را مطرح کرد:

الف) هشیار و خودآگاه زیستن

انسان سالم کسی است که پیوسته هشیار و خودآگاه است و از غفلت‌زدگی، خیال‌پروری، هواپرستی و هر آنچه هشیاری و خودآگاهی او را مختل کند، گریزان باشد. انسان سالم زنده است و زندگی و حیات او استمرار یافته‌اند، و به قول سعدی علیه‌الرحمة:

اگر این درنده‌خوئی ز طبیعت بمیرد همه عمر زنده باشی به روان آدمیت
انسان سالم با جهان درون و دنیای برون خود ارتباطی مبتنی بر واقعیتها و پذیرش آن دارد. و سرانجام انسان سالم، گوشه‌شنوا، چشمی بینا و قلبی آگاه دارد. برعکس، به تعبیر قرآن انسان ناسالم و گمراه، دستگاه شنوایی دارد ولی شنوایی سودی برایش ندارد و بهتر است گفته شود او نمی‌شنود. همچنین او چشم دارد ولی با آن نمی‌بیند؛ زیرا آن را بر روی حقایق می‌بندد و نیز قلب و دل دارد اما چیزی را درک نمی‌کند و نمی‌فهمد، چون آن را به‌کار نمی‌گیرد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: لَٰهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَٰهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَٰهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا، أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ. «آنها دلها (عقلها)یی دارند که با آن اندیشه نمی‌کنند و نمی‌فهمند و چشمانی دارند که با آن نمی‌بینند و گوشه‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها همچون چهارپایانند، بلکه گمراه‌ترند. اینان همانا غافلانند.» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹). (زیرا با اینکه همه‌گونه امکانات هدایت دارند باز هم گمراه‌اند، لذا پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: اَللّٰهُمَّ ارِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ: خدایا اشیا را آن‌گونه که هستند به من بنمایان. این دعا ناظر است بر شناخت واقعیتها، همان‌گونه که هستند.

ب) در حال زیستن

انسان هشیار و سالم اوقات و فرصت‌های خویش را در زمان حال می‌گذراند و پیوسته در

حال می‌زید، در حال نفس می‌کشد. برعکس، انسانهای ناسالم در حال نفس می‌کشند، ولی یا در گذشته و یا در آینده زندگی می‌کنند. آنها یا حسرت آنچه گذشته و از دست رفته می‌خورند و یا غم آنچه را نمی‌دانند و پس از این می‌آید را دارند. امیرالمؤمنین (علی‌ع) در شعر زیبا و نغزی که به او نسبت داده‌اند می‌فرماید:

مافات مَضَى^۱ و ما سَيَاتِيكَ فَأَيْنِ قُمْ فَأَغْتَنِمِ الْفُرْصَةَ بَيْنَ الْعَدَمِينَ

آنچه از دست رفت، در واقع گذشته و نابود شده است، زیرا زمان برنمی‌گردد و آنچه پس از این می‌آید معلوم نیست که چیست چون نیامده و وجود ندارد، بنابراین از فرصت بین این دو عدم و نیستی، یعنی زمان گذشته و آینده که زمان حال و لحظه‌ای است که در آن قراردادی استفاده کن و آن را غنیمت شمار و ارزان از دست مده. سعدی، علیه‌الرحمه، همین مضمون را در شعر لطیف خود چنین آورده است:

سعدیای رفت و فردا همچنان موجود نیست در میان آن و این فرصت شمار امروز را

قرآن کریم نیز می‌فرماید: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ يَوْمٌ شَان: «خداوند هر روز پدیده تازه‌ای می‌آفریند» (سوره رحمن، آیه ۳۹). و این همان نکته فلسفی است که ملاصدرای شیرازی بنیانگذار «حکمت متعالیه» با استناد به آیه فوق زیرعنوان «حرکت جوهری» برای اولین بار مطرح کرده و گفته است: تمام ذرات کائنات و جهان ماده یکپارچه حرکت است و یا به تعبیر دیگر، ماده اجسام، وجودی است سیال که به‌طور دایم ذاتش دگرگون می‌شود و هر لحظه وجود تازه‌ای است (لحظه حال) که با وجود قبل و بعد فرق دارد، اما چون این دگرگونیها با هم اتصال دارند یک شیء محسوب می‌شوند. بنابراین، ما در هر لحظه وجود تازه‌ای هستیم؛ اما این وجودها متصل و مستمراند و صورت واحدی دارند.

همچنین قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید ایمان بیاورید.» (سوره نساء، آیه ۱۳۶)؛ یعنی اینکه پیوسته در حال به‌سر برید و لحظات خود را با ایمان سپری کنید، ایمانی تازه و نوین و به ایمانی که در گذشته داشته‌اید اکتفاء نکنید آری با آنچه دیروز داشتید دلخوش نکنید، چون گذشته است، امروز و بلکه لحظه لحظه‌های امروز، زندگی و حیات تازه‌ای است که به شما اضافه شده است و این حیات دم به دم و مستمر، ایمانی تازه و مستمر را می‌طلبد.

مسئله «توبه» نیز که در قرآن و احادیث و روایات این همه درباره آن تأکید شده

است از دیدگاه اسلام، در واقع مفهوم آن همان تبدیل گذشته منفی و مضر به حال شت و مفید است.

ج) پویا و متکامل زیستن در اجتماع

انسان اسلام، انسان پویاست؛ انسانی که دائماً و مستمراً در حال رشد و تکامل معنوی و روحانی است. از دیدگاه اسلام کسی که امروزش با دیروزش مساوی است، فردی معجون و ناهنجار است.

آنان که خویش را در دایره‌ای بسته محصور کرده‌اند و یا حرکتی حلزونی و کاهنده‌ای را دنبال می‌کنند انسانهایی هستند که با هنجارهای اسلام تطابق ندارند.

انسان اسلام یعنی انسان سالم کسی است که واقعیتها را می‌شناسد و در جمع زندگی می‌کند. انسان اسلام، انسان اجتماعی است. در قرآن کریم در زمینه اتحاد و اتفاق اجتماع مسلمین و خودداری آنها از عزلت و رهبانیت و تفرقه و تشتت آیات فراوانی به چشم می‌خورد؛ از آن جمله آیه زیر است: وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ: «و رهبانیتی را که بعضی از پیروان عیسی (ع) ابداع کرده بودند ما بر آنها مقرر نداشته بودیم» (سوره حدید، آیه ۲۷). از این آیه در مجموع چنین استفاده می‌شود که رهبانیت که مصداقی از زهد و بی‌اعتنایی به دنیاست. در آیین مسیح دستوری درباره آن داده نشده است و گروهی از پیروان عیسی (ع) آن را از پیش خود ساخته و پرداخته‌اند، به همین دلیل اسلام به شدت آن را محکوم کرده است که حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» در اسلام رهبانیت وجود ندارد مؤید همین معنی است.

همچنین در نقطه مقابل، آیات و احادیث و روایات بی‌شماری هستند که انسانها را به اتحاد و برادری و همکاری و همدردی و زندگی مسالمت‌آمیز با یکدیگر فرا می‌خواند که چون قبلاً در بحث «بعد اجتماعی انسان» بدانها اشاره شد، از ذکر مجدد آنها درمی‌گذریم.

د) عزت نفس داشتن و حفظ حرمت دیگران

به اعتقاد روان‌شناسان افراد «بهنجار» خود و زندگی خود را دوست دارند و به همین سبب دانسته دست به حرکتی نمی‌زنند که مورد بی‌احترامی و نفرت دیگران واقع شوند.

به عبارت دیگر، حبّ ذات و شخصیت خود را به خطر اندازد؛ بلکه برعکس، همه کوشش آنها بر این هدف استوار است که به جلب محبت و احترام دیگران بپردازند، و به همین منظور غالباً به صورت پنهان یا آشکار حرمت دیگران را رعایت می‌کنند؛ درحالی‌که افراد «نابهنجار» نه تنها از خود بیزارند، بلکه نفرت خویش را به دیگران نیز نیز نشان می‌دهند و آنان را افرادی شایسته و در خور احترام نمی‌دانند و قهراً این چنین کسانی، نفرت و انزجار سایرین را به خود برمی‌انگیزند، و در نتیجه، خود را مطرود و منفور جمع احساس می‌کنند و تعادل رفتاری و شخصیتی خود را از دست می‌دهند.

در اسلام مسئله عزّت نفس و حرمت مسلمانان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در قرآن کریم آیات زیادی به این موضوع اشاره دارند، برای نمونه این آیه را می‌توان ذکر کرد: وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ: «عزّت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است» (سوره منافقون، آیه ۸). همان‌گونه که سیره پیامبر بزرگوار اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) نشان می‌دهد، رعایت شخصیت افراد و صیانت از عزّت نفس آنها و ادای احترام به آنان سرلوحه زندگی این بزرگواران بوده است. شیوه زندگانی رسول گرامی (ص) گواهی صادق بر صدق این مدّعاست. و بدون شک می‌توان گفت که همین امر، یکی از بزرگترین عوامل پیشرفت و موفقیت آن حضرت در انجام رسالت الهی وی بوده است.

پیشوای عظیم‌الشان اسلام به تمام جنبه‌ها و ویژگی‌های شخصیتی و روانی مردم در برخورد با آنها توجه داشت. در روایت آمده است که: «هر کس بر پیغمبر (ص) وارد می‌شد مورد احترام آن حضرت قرار می‌گرفت و چه بسا عبای خود را به جای فرش زیر پای او می‌گسترانید و بالشی که تکیه‌گاه خودش بود به او می‌داد.» هنگامی که یکی از اصحاب به دیدن ایشان می‌آمد به احترام او آن قدر می‌نشستند تا وی از مجلس خارج شود و وقتی کسی با آن جناب مصافحه می‌کرد، حضرت به او دست می‌دادند و دست خود را نمی‌کشیدند تا آن مرد دست خود را بکشد. رسول اکرم (ص) برای رعایت احترام اصحاب خویش و یارانش در مجالس عمومی، نگاههای مودّت‌آمیز خود را به‌طور مساوی متوجّه حاضرین می‌فرمود.

از امام صادق نقل شده است که فرمود: «مرد مال‌داری با لباس پاکیزه خدمت رسول خدا (ص) آمد و نزدیک حضرت نشست. سپس مرد تنگدستی با جامه‌های کهنه

و چرکین وارد شد و پهلوی آن مرد مالدار نشست. مالدار جامه‌هایش را از زیر پای او کشید، رسول خدا(ص) به او فرمود: ترسیدی چیزی از فقر او به تو بچسبد؟ گفت نه، فرمود: ترسیدی از دارایی تو چیزی به او برسد؟ گفت نه، فرمود ترسیدی لباست چرک شود؟ گفت نه فرمود: پس چرا این چنین با وی برخورد کردی؟ گفت یا رسول الله من همدمی (شیطانی) دارم که هر کار زشتی را در نظرم زینت دهد و هر کار خوبی را زشت نمایش دهد، من نصف مالم را به او می‌دهم، پیغمبر(ص) به آن مرد فرمود: تو می‌پذیری؟ گفت نه. مرد مالدار گفت چرا؟ پاسخ داد می‌ترسم در دل من درآید آنچه در دل تو در آمده است.

امیرالمؤمنین علی(ع) در مقام کمک و دستگیری از بینوایان برای آنکه عزت نفس آنان حفظ شود. شبها انبان به دوش می‌کشید و غذا و مایحتاج آنان را در آن قرار می‌داد و به درب خانه آنها می‌رفت و به‌طور ناشناس به ایشان می‌داد.

ایشان در زمان خلافت خود در خارج از شهر کوفه با مرد غیرمسلمانی رفیق راه شد. آن مرد که حضرت را نمی‌شناخت پرسید قصد کجا داری؟ فرمود به کوفه می‌روم. بر سر دو راهی رسیدند، مرد از آن حضرت جدا شد و به راه خود رفت. اما چند قدمی نرفته بود که برخلاف انتظار مشاهده کرد، حضرت به‌دنبال او حرکت می‌کند، پرسید مگر قصد کوفه نداری؟ فرمود چرا، مرد گفت راه کوفه از آن طرف است. فرمود می‌دانم، اما برای اینکه مصاحبت و رفاقت به‌خوبی پایان پذیرد، لازم است آدمی موقع جدا شدن از رفیق راه خود چند قدمی او را بدرقه کند و سرانجام آن مرد مجذوب تعالیم اخلاقی در رفتار کریمانه حضرت شد و به اسلام گروید.

ه) با خدا زیستن و با او بودن

انسان هشیار و آگاه و پویا به‌سوی عالیترین کمال هستی و والاترین حقیقت وجود یعنی (خدا) در حرکت است، او هر گامی را که در جهت تکامل برمی‌دارد، قدمی است که او را به خداوند نزدیکتر می‌کند. انسان با یاد خدا در حقیقت با وی ارتباطی قلبی و عقلی برقرار می‌کند، وی با خدای زنده، شنوا، بینا، علیم و حکیم سخن می‌گوید و با او به راز و نیاز می‌پردازد و این است معنای با خدا زیستن. در نقطه مقابل وقتی آدمی از این مبدأ فیاض و مصدر هستی و حیات روی برتابد و رشته ارتباط خود را با آن بگسلد، هر

حرکتی که از وی سر بزند و هر تلاشی و کوششی به‌عمل آورد، او را به وادی گمراهی و هلاکت بیشتر سوق می‌دهد و به تعبیر قرآن «معیشت ضنک» را نصیب وی می‌سازد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا: «آن کس که از من روی گرداند، دچار مضیقه و تنگنای معیشت خواهد شد» (سوره طه، آیه ۱۲۴).

واژه «عیش» در لغت به معنای «حیات» یعنی زندگی است و «معیشت» به معنای چیزهایی است که قوام زندگی و ادامه حیات آدمی وابسته به آنهاست و اینها تنها: آب و نان و پوشاک و مسکن نیستند؛ بلکه آرامش فکر و آسایش خاطر نیز در ادامه زندگی هنجار و مطلوب نقشی مؤثر دارند. بنابراین، کسی که از لحاظ مادیات در زندگی خویش مرفه است، اما روح و قلبش بی‌قرار است او نیز «معیشت ضنک» و زندگی مشقت‌باری دارد. به‌گونه‌ای که خانه وسیع برایش زندان و غذای لذیذ در ذایقه‌اش ناگوار و غیرمطبوع است و به‌قول شاعر:

چو دل آرام نباشد ز تن آرام نخواه
باده صاف ارنبود روشنی از جام نخواه

سخن آخر اینکه، افراد بی‌ایمان که نقطه اتکاء معنوی و روحانی ندارند آشفته فکر و نگرانند و ناکامیهای زندگی و آرزوهای بر باد رفته و امیال سرکوفته، مانند خاری در دلشان می‌خلد و پیوسته خویشتن را در منگنه‌ای از فشارهای روانی و عاطفی و وجدانی احساس می‌کنند و چنانکه گفته شد معیشتی تنگ و خاطری رنجیده دارند. در پایان این فصل توصیه‌هایی را که با استفاده از منابع اسلامی در زمینه تأمین سلامت جسمانی و بهداشت روانی می‌توان بیان کرد در زیر می‌آوریم:

۱. خودداری از افراط در غذا
۲. خودداری از زیاده‌روی در آمیزگیهای جنسی
۳. خودداری از آلوده شدن به مشروبات الکلی و مواد مخدر
۴. پرهیز از دست زدن به کارهای سنگین و طاقت‌فرسا
۵. اجتناب از: حسد، خشم، انتقام‌جویی، حرص، طمع، یأس و ناامیدی، تندخویی، غم و اندوه و هر عاملی که به‌نحوی در سلامت جسم و روان اختلال ایجاد کند.

خلاصه

فرآیند هوش به‌مثابه یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین نیروهای روانی همواره در روان‌شناسی

مطرح بوده و تعریفهای گوناگونی از آن به عمل آمده است.

در تعبیر اسلامی اصطلاح یا واژه‌ای به نام «هوش» به مفهوم دقیق روان‌شناسی آن مشاهده نمی‌شود، لکن با تعمق در گفته‌های روان‌شناسان و آنچه در متون قرآنی و احادیث و روایات اسلامی آمده است، نوعی تشابه و در مواردی «تطابق» میان آنها دیده می‌شود. برای مثال واژه «بصیرت» که در قرآن کریم به معنای بینش آورده شده و واژه‌های «عقل»، «کیاست» و «فراست» که در کلام معصومین(ع) عنوان شده است همه و همه به وضوح به مفهوم «هوش» اشاره دارند. روان‌شناسان جدید برای شخصیت تعریفهای گوناگونی کرده‌اند و نظریه‌پردازان نیز در این زمینه به بحث پرداخته‌اند. این گروه سازمان روانی انسان را به مثابه یک «کل» پنداشته‌اند و به همین سبب کوشیده‌اند قواعدی کلی را در راستای توجیه رفتار آدمی عرضه کنند.

اصطلاح «شاکله» را که در قرآن کریم به مفهوم ذات و طبیعت آمده است، می‌توان معادل واژه «شخصیت» در روان‌شناسی جدید گرفت.

واژه شاکله از نظر لغوی دارای معانی مختلفی است که یکی از آنها «خلق و خوی» است که با معنای شخصیت، قرینه و همسو است. دیگر معانی شاکله با مفهوم شخصیت و منش نزدیکی بسیار دارند. منابع یادگیری از دیدگاه اسلام عبارت‌اند از:

۱. منبع الهی ۲. منبع بشری. در قرآن کریم و روایات اسلامی، اشارات روشن و صریحی به مسئله یادگیری شده است؛ مانند این روایت منقول از امام صادق(ع) که می‌فرمایند: «اگر از زندگانی تو تنها دو روز باقی مانده باشد. یک روزش را به یادگیری و تربیت خود اختصاص ده تا روز دیگر آنچه یادگرفته‌ای به کمک تو بیاید» عوامل مؤثر در یادگیری، همچون، تقلید، تفکر و اندیشیدن، وجود انگیزه، تکرار و تمرین و تدریج که امروز در روان‌شناسی مطمح نظرند به وضوح در بسیاری از آیات قرآنی مورد اشاره قرار گرفته‌اند.

بهداشت روانی تاریخچه‌ای قدیم و طولانی دارد. آگاهی بشر درباره بهداشت روانی همانند سایر تجربیات و دانشهای دیگر او از همان دورانه‌های اولیه زندگانی انسان وجود داشته و در طول تاریخ حیات وی توسعه و تکامل یافته است.

به بهداشت روانی در اسلام، در قرآن کریم و احادیث و روایات، به‌طور کلی توجه شده و رهنمودهای ارزنده‌ای در زمینه تأمین بهداشت و سلامت روانی افراد

۱۲. قرآن کریم در اهمیت مسئله توجه در یادگیری می فرماید: آن گاه که قرآن خوانده شود
شود
مستعمل رحمت

فصل نهم

۹. انسان از دیدگاه قرآن و فلاسفه اسلامی

هدفهای آموزشی

در این فصل درباره دیدگاه کلی اسلام درباره خلقت، فطرت، تربیت و کمال انسان و سرانجام ویژگیهای انسان الهی با استناد به آیات قرآن کریم بحث خواهد شد و دانشجویان با مفاهیم: عقل، تعقل و تفکر و شناخت ابعاد وجودی انسان آشنا خواهند شد. در ضمن، به دیدگاههای فلاسفه اسلامی نیز در این باب اشاره خواهیم کرد.

هدف کلی

آشنایی با مفهوم انسان به مثابه موجودی دو سرشتی که در سایه برخورداری از روح الهی از بعد حیوانی خویش تا آنجا فاصله می گیرد و مراتب کمال حقیقی را تا بدان مرتبه طی می کند که شایستگی جانشینی خداوند و آفریده برتر عرصه آفرینش نصیب وی می شود.

هدفهای رفتاری

- از شما انتظار می رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:
- دو سرشتی بودن انسان را از نظر قرآن توضیح دهید.
- ویژگیهای انسان الهی را شرح دهید.
- فطرت الهی انسان را با استناد به آیات قرآنی معنا کنید.
- تفاوت میان فطرت و خلقت را بیان کنید.

- ابعاد وجودی انسان را تشریح کنید.
- دیدگاه فلاسفه اسلامی را درباره ماهیت و سرشت وجودی انسان توضیح دهید.
- هویت واحد انسان را تعریف کنید.
- تفاوت‌های سرشتی انسان با سایر موجودات را شرح دهید.
- معیارهای سعادت و کمال حقیقی انسان را بیان کنید.

مقدمه

پیش از ورود به این مبحث باید گفت که دو طرز تفکر و دو گونه تصور ماهوی که هر کدام از آنها از جهان‌بینی خاصی ریشه و مایه می‌گیرد درباره انسان وجود دارد، یکی جهان‌بینی مادی و دیگری جهان‌بینی توحیدی. به سخن دیگر، هر یک از این دو جهان‌بینی، تعریف یا شناخت ویژه‌ای از انسان عرضه می‌کند.

از نظرگاه جهان‌بینی با مکتب مادی، انسان یک حیوان مادی است همانند دیگر حیوانات و جانداران که همه فرصتی که برای او وجود دارد محصور و منحصر به زمان میان تولد تا مرگ است.

از دیدگاه این مکتب، انسان نه قبل از تولد سرشتی داشته است و نه پس از مردن سرنوشتی دارد. این یک تصور و یک تعریف از انسان است.

در جهان‌بینی توحیدی یا مکتب الهی تصویر یا تعریف دیگری از انسان به‌دست داده می‌شود. بدین معنی که او پیش از آمدن به این جهان و قبل از ولادت، سرشتی ویژه داشته و آمدنش بی‌حساب نبوده، بلکه براساس قاعده و طرح مشخصی آفریده شده است.

قرآن کریم، آنجا که می‌پرسد: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ: «آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به راستی شما به‌سوی ما باز گردانده نمی‌شوید» (سوره مؤنون، آیه ۱۱۵)، به همین نکته اشاره دارد که انسانی که معتقد است «عبث» به دنیا نیامده است و به‌سوی خدا باز می‌گردد، مرگ را نه آغاز نیستی و پایان هستی، بلکه حیاتی تازه، گستره‌تر و پربارتر می‌داند.

انسانی که خود را در این جهان مسافری می‌داند که به سمت مقصد و منزلگاه ابدی در حرکت است انسان دنیا و آخرت.

با تأمل و تعمق در منطق اسلام و قرآن به‌خوبی می‌توان دریافت که هر دو جنبه

مادی و معنوی انسان و به تعبیر دیگر، پرورش هر دو بعد جسمانی و روحانی وی مطمح نظر است.

بنابراین، هنگامی که از انسان در اسلام و قرآن سخن می‌گوییم منظورمان، شناخت کل وجود اوست؛ به گونه‌ای که هم ماهیت مادی و هم سرشت الهی او ملحوظ شده باشد؛ یعنی به تعبیر قرآن، هم، *ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ*، «ما آفرینش دیگری (روح) را برای او پیش آوردیم که اشاره به سرشت الهی انسان دارد و هم، *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ*. که خلقت مادی و جسمانی وی را بیان می‌کند، توأماً باید در نظر گرفته شود (سوره مؤمنون، آیه ۱۲ و ۱۴).

حدیث بسیار ارزشمند و پرمعنی، نقل شده که می‌فرماید: برای دنیای خویش چنان باش که گویی تا ابد زنده خواهی ماند و برای آخرت خود چنان آماده باش که گویا فردا خواهی مرد.

این حدیث در واقع یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین دستورالعملهای زندگی یک انسان مسلمان است. همان انسان دو بعدی که چنانکه گفته شد باید نیازهای مادی و معنوی او توأماً برآورده شوند و هیچ‌یک از استعدادهای جسمانی و روانی او عاطل و راکد نماند.

۹-۱ انسان از دیدگاه قرآن

۹-۱-۱ روح الهی انسان

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تفکر اسلامی و بر پایه انسان‌شناسی اسلامی، انسان بزرگتر از آن است که در قالب صرف مادی بگنجد؛ زیرا او فقط ماده نیست، حیوان راست قامتی که روی پای خود راه می‌رود و یا اینکه امتیازش از بقیه حیوانات تنها در خصوصیات ظاهری است.

در تفکر اسلامی ما انسان را واجد یک حقیقتی می‌دانیم که آن حقیقت «روح الهی» است. از همین جا بزرگترین تفاوت انسان‌شناسی اسلامی با انسان‌شناسی مادی آغاز می‌شود. انسان واجد یک عنصر غیر مادی است، این عنصر غیر مادی چنانکه مکتب اسلام به ما می‌آموزد همان روح الهی است.

قرآن کریم دربارهٔ آدم (ع) خطاب به فرشتگان می‌فرماید: *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقُوعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*: «چون او را موزون برآوردم و در آن از روح خویش دمیدم، پس

به پیشگاه او به سجده در افتید» (سوره حجر، آیه ۲۹). در اینجا وقتی گفته می‌شود که انسان واجد یک حقیقت الهی است، یعنی او گوهری در وجود دارد که غیر مادی و برتر از ماده است. لازم است به دو نکته توجه شود:

نکته اول اینکه این سخن به معنای نفی یا طرد جنبه‌های مادی انسان نیست؛ بدین معنی که او هیچ جنبه مادی ندارد و هیچ قاعده و قانونی بر آن جنبه حاکم نیست. نکته دوم اینکه وقتی گفته می‌شود که انسان دارای یک حقیقت الهی است، بدان معنا نیست که در قلمرو مربوط به آن حقیقت الهی، قانونمندی حاکم نیست. ما در سراسر وجود انسان، اعم از جنبه مادی و الهی او، معتقد به ضابطه و قاعده و حساب و کتاب هستیم. بنابراین، بعد معنوی و الهی انسان نیز همانند بعد مادی‌اش، قانونمندی ویژه‌ای دارد. اکنون باید دید که آثار و نمودهای این حقیقت، یعنی روح الهی در انسان کدامها هستند. به عبارت دیگر، ویژگیهای انسان الهی و ملاکهای تشخیص آنها کدام‌اند؟ به برخی از این ویژگیها در زیر اشاره می‌کنیم:

الف) آزادی انسان

یکی از آثار روح الهی، وجود آزادی در انسان است. انسان الهی محدود و محکوم به قیود قوانین صرف مادی نیست. گرچه این سخن بدان معنا نیست که او تابع هیچ نیروی مسلط و اراده حاکمی نیست، زیرا امور غیر مادی نیز قانونمند است و از جمله اصل علیت بر آنها حاکم و ساری است.

خداوند در قرآن کریم در این باره چنین می‌فرماید: كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ: «ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم» (سوره قمر، آیه ۴۹). در قرآن آیات مربوط به قضا و قدر و قانونمندی و اندازه‌سنجی امور، منحصر به عالم طبیعت نیست و فرقی میان موجودات مادی و غیرمادی مشاهده نمی‌شود؛ برای نمونه در آیه زیر می‌فرماید: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ: «هیچ چیز نیست جز آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم.» (سوره حجر، آیه ۲۱).

آدمی به شهود و صرافت وجدان خویش می‌پذیرد که «آزادی» دارد؛ حتی آنهایی که با مجادله در پی آنند که ثابت کنند انسان آزادی ندارد در عمق ضمیر خود انسان را آزاد فرض کرده‌اند؛ زیرا آنان مخاطبین خود را آزاد پنداشته و از این رو، با بحث و جدل

می‌خواهند ایشان را متقاعد کنند که آنها آزادی ندارند؛ در صورتی که اگر انسان معتقد باشد که طرف سخن او آزادی ندارد نه در جستجوی شنونده‌ای بر می‌آید و نه با کسی که آزاد نیست سخنی می‌گوید.

آری انسان آزاد است و این آزادی به مثابه یک اصل حیاتی و سرنوشت ساز حیات و زندگی او را تحت‌تأثیر خویش قرار می‌دهد.

ب) وحدت انسان و تقسیم‌ناپذیری آن

وقتی می‌گوییم انسان تماماً ماده و مادی نیست باید بپذیریم که لوازم ماده نیز بر او بار نمی‌شود؛ یعنی اینکه قبول کنیم که حقیقت اصلی انسان قابل قسمت نیست؛ زیرا تقسیم‌پذیری یکی از خصوصیات ماده است.

هنگامی که گفته می‌شود چیزی تقسیم‌پذیر نیست معنای آن این است که در او امر اصلی هست که آن امر تقسیم نمی‌پذیرد.

انسان نیز در اصل وجود خود یک گوهر است؛ چون ماده نیست؛ زیرا این ماده است که وحدتی ندارد و هر چه آن را تقسیم کنند باز هم برای تقسیم‌پذیری آمادگی دارد.

یکی از مسائل مهم در فرهنگ غربی و از جمله در روان‌شناسی و علوم انسانی غربی آن است که در مسئله انسان «کثرت» جانشین «وحدت» شده است؛ یعنی انسان تکه‌تکه و پاره‌پاره شده و آن اندازه که در شناخت انسان توجه به اجزای او اهمیت دارد توجه به یک حقیقت ثابت واحد در وجود او اهمیت ندارد.

بدین ترتیب، یکی از مفروضات اولیه انسان‌شناسی غربی این است که انسان یک عنصر حقیقتاً واحدی نیست. زیرا وحدت حقیقی در غیر مادی بودن یک شیئی است و تصوّر غربی در انسان غیر از ماده امر دیگری سراغ ندارد.

ج) درونی بودن تجربه حقیقت الهی انسان

از آنجا که خود انسان مادی نیست بنابراین نموده‌ها و رفتارهای او نیز صرفاً بر پایه ضوابط مادی قابل پیش‌بینی نیست و این نکته‌ای است که به توضیح بیشتری نیازمند است.

چنانکه می‌دانیم در جهان‌بینی مادی، علوم تجربی بر این اصل بنا شده‌اند که یک حادثه را می‌توان تکرار کرد و نتایج آن را پیش‌بینی کرد در علوم تجربی اعتقاد کلی بر این

است که در هر تجربه‌ای اگر شرایط مشابه فراهم شد باید در انتظار نتایج مکرر مشابه باشیم. اما در انسان‌شناسی اسلامی (الهی) چنانچه شرایط مادی خارجی مشابه برای افراد متفاوت یا برای یک فرد در دو زمان متفاوت ایجاد شود نمی‌توانیم مطمئن باشیم که واکنش آن دو انسان در قبال آن شرایط مشابه، مشابه هم باشد؛ چون ممکن است حقیقت الهی (روح) شرایط مادی خارجی را زیر نظر داشته باشد و در آنها تصرف کند؛ حقیقتی که خود تابع ضوابط و قوانین علوم تجربی مادی نیست. به همین دلیل برخلاف علوم تجربی که در آن به تکرارپذیری نتیجه معتقدیم در اینجا نمی‌توانیم چنین باوری داشته باشیم.

اینک این پرسش پیش می‌آید که آیا اساساً قلمرو معنوی انسان می‌تواند به تجربه در آید یا نه؟ در پاسخ باید گفت آری. این قلمرو قابل تجربه است، اما نه به معنای تجربه معمول در علوم تجربی؛ با این بیان که در هر قانونی می‌توان امری را به مثابه «شرط» یا علت در نظر گرفت که در پی آن امر دیگری (معلول) مشروط به تحقق آن شرط حاصل می‌شود.

در قلمرو معنوی انسان نیز حالات و نتایج بسیاری وجود دارند که حصول آنها به تأمین شرطی مشروط شده است. بنابراین، منظور ما از تجربه در قلمرو معنوی این است که می‌توانیم شرط مذکور را برای حصول نتیجه تأمین کنیم و سپس در انتظار نتیجه بنشینیم که به دست آمده است یا نه؟ برای مثال، خداوند در قرآن می‌فرماید: *أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا*: «اگر شما پروای خدا و تقوا داشته باشید، او به شما قدرت تمیز حق از باطل اعطاء می‌کند» (سوره انفال، آیه ۲۹).

این قانونی است که هر انسانی می‌تواند آن را تجربه کند. در اینجا شرط و مشروطی بیان شده است؛ یعنی هر کسی قادر است که تقوا را پیشه خود کند؛ بدین معنی که «شرط» را تأمین کند و آن‌گاه ببیند آیا آن امر «مشروط» که همان وعده خدا یا نتیجه است حاصل می‌شود یا نه؟

آری این تجربه، عملی است که هر انسانی می‌تواند در درون خویش انجام دهد؛ زیرا انسان خودش را خوب می‌شناسد. *بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ*: «آدمی بر نفس خویش آگاهی و بصیرت دارد» (سوره قیامت، آیه ۱۴).

انسان خوب می‌فهمد که آیا تقوا داشته یا نداشته است. به هر حال، عالم درون خود یک آزمایشگاه است؛ هر چند که تجربه‌های آن غیر از تجربه‌های آزمایشگاههای بیرونی است.

د) خودآگاهی ذاتی انسان

یکی دیگر از نمودهای روح الهی، در انسان، خودآگاهی اوست. آدمی ذاتاً خودآگاه است؛ یعنی جوهر ذات انسان، همان آگاهی است. به عبارت دیگر، آگاهی انسان به ذات خود، دو مرحله ندارد تا در یک مرحله «من» در او پدید آید و در مرحله بعدی، وی به وجود «من» خود پی ببرد؛ بلکه پیدایش «من» مساوی با آگاهی و درک آن است.

بنابراین، انسان به هر نسبت که از خود و از جهان آگاهتر باشد، یعنی بر هر اندازه که آگاهی او توسعه یابد حیات و زندگی او نیز بسط و گسترش پیدا می‌کند.

ازاین رو، می‌توان نتیجه گرفت که روح یا جان آدمی چیزی نیست جز همان درک و آگاهی او به خود و محیط پیرامونی وی و به قول مولانا:

اقتضای جان چو ای دل آگهی است	هر که آگه‌تر بود جانش قوی است
خود جهان جان سراسر آگهی است	هر که بی‌جان است از دانش تهی است

ه) مختار بودن انسان

اختیار داشتن یا مختار بودن، یکی دیگر از آثار روح الهی است؛ بدین معنی که انسان در واکنشهایی که متأثر از عوامل و جاذبه‌های گوناگون محیط از خود نشان می‌دهد با دیگر موجودات تفاوت دارد. این امر به سبب وجود نیرو و توانایی ویژه‌ای است که در نهاد آدمی قرار داده شده و از آن تعبیر به «اراده و اختیار» کرده‌اند. با نگاهی عمیق به وضعیت حیاتی موجودات جهان مشاهده می‌شود که عملکرد جمادات محدود و یکنواخت است.

هر جسم جامدی از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها خاصیت خود را به روال ثابتی بروز می‌دهند. اجسام جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری را که در پیش گرفته‌اند ندارند؛ مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کنند و مسیر آنها را تغییر دهند.

میدان عمل نباتات تا حدی وسیعتر از جمادات است. نباتات تا حدودی دارای خاصیت انطباق با محیط هستند که مستلزم تغییر مسیر حرکت و عمل آنهاست.

ریشه گیاه که در زیر زمین می‌دود اگر به سنگی برخورد کند، به خودی خود، یعنی در اثر عوامل درونی خویش، مسیرش را تغییر می‌دهد.

گستره حرکتی برای حیوانات، در مقایسه با نباتات از وسعت بیشتری برخوردار است؛ زیرا حیوانات دارای حرکت ارادی هستند.

حیوان در حرکات ارادی خویش، مانند: نوشیدن آب، غذا خوردن و راه رفتن هیچ گونه محدودیتی ندارد؛ زیرا از یک سو این حرکات و فعالیتها وابسته هستند به اراده حیوان نه چیز دیگر، و از سوی دیگر آنها یکنواخت و یکسان نیستند؛ چون حیوان قادر است در همان حال که رو به نقطه‌ای حرکت می‌کند آنرا اراده کند و درست در جهت مخالف حرکت اولی خود حرکت کند.

اما عرصه حرکت و فعالیت انسان خیلی بیشتر از حیوان گسترش دارد و آزادی تا حد اعلای آنچه ممکن است فرض کرد در او وجود دارد.

حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر حرکت او را مشخص می‌کند ولی در عین حال اراده و اختیار حیوان مقید و محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوانی؛ بدین معنی که هر چه با غرایز و تمایلات حیوانی او موافقت داشته باشد اراده‌اش بی‌درنگ آن را عملی می‌کند.

در انسان این قضیه به گونه‌ای دیگر است. انسان برعکس حیوان قادر است در برابر امیال درونی خود ایستادگی و احیاناً سرکشی کند و از اجرای فرمانهای آنها سرباز زند.

در اینجا یک نکته روان‌شناسی هست که به نوبه خود حاوی سرّ فلسفی مهمی نیز است و آن اینکه، انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی و تمایلات حیوانی مقاومت می‌کند در خود احساس پیروزی می‌کند و درست مثل این است که بر حریفی غلبه کرده و او را شکست داده است.

برعکس، هر گاه آدمی در جهت رسیدن به هدف شهوانی، از هدف اخلاقی صرف‌نظر می‌کند، احساس ضعف و شکست خوردگی به او دست می‌دهد، و درست همان حالتی به او دست می‌دهد که از حریفی شکست می‌خورد؛ و حال آنکه در هر دو حالت فاعل یک شخص است و اراده یک فرد است که مبادرت به عمل کرده است. این نکته می‌رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان در مقایسه با حیات مادی وی، اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی آدمی وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی اوست.

(و) مسئول بودن انسان

مسئول بودن انسان جلوه دیگری از روح الهی اوست. انسان به دلیل اینکه موجودی آگاه و

مختار است مسئول نیز هست. او مسئول ساختن آینده و سرنوشت خویشتن است؛ یعنی این خود انسان است که باید با پرورش و شکوفا کردن استعدادها و تواناییهای بالقوه خود، در مسیر تربیت خویش، مراتب کمال انسانی را طی کند و سرنوشت خود را رقم زند.

در قرآن کریم به این استعدادهای ویژه انسان ضمن آیه زیر اشاره شده است:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا «ما انسان را از نطفه‌ای ممزوج و مخلوط (که در این نطفه استعدادهای مختلفی وجود دارد) آفریدیم، پس او را شنوا و بینا قرار دادیم، و او را می‌آزماییم.» (سوره دهر، آیه ۲).

از مفاد آیه فوق چنین بر می‌آید که خداوند در سایه وجود این استعدادهای ویژه زمینه رشد و رسیدن به کمال را برای انسان فراهم کرده که وی به موجودی مختار و آزاد تبدیل شده و به همین لحاظ شایستگی مسئولیت‌پذیری و انجام دادن تکلیف را پیدا کرده است؛ در صورتی که موجودات دیگر این چنین شایستگی ندارند. در ارتباط با مسئله مسئولیت‌پذیری در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد، از جمله این آیه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا: «ما راه را به انسان نشان دادیم، حال می‌خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و یا اینکه کفران نعمت کند» (سوره دهر، آیه ۳).

یادآوری این نکته لازم است که از نظر اسلام هر فردی مسئول اعمال و رفتارهای خویشتن است. انسان نه گناهکار آفریده شده است و نه کسی جز خداوند می‌تواند گناهان او را بپامزد.

چنانکه می‌دانیم پیروان حضرت مسیح(ع) اعتقاد دارند که آدمی طبعاً گناهکار است و عیسی(ع) بخشش گناهان همه را تضمین کرده است و به همین سبب، نجات بخش انسانها شناخته شده است. اما در اسلام چنین بینشی وجود ندارد و انسان حاصل تلاش خود را به‌دست می‌آورد و کسی بار دیگری را به دوش نمی‌گیرد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ «پس هر کس ذره‌ای عمل نیکو انجام دهد پاداش آن را دریافت می‌کند و هر کس ذره‌ای عمل زشت انجام دهد مجازات آن را خواهد دید» (سوره زلزله، آیه ۷).

ز) امانتداری انسان

امانتداری نیز یکی از خصیصه‌های روح الهی انسان محسوب می‌شود. خداوند در قرآن

کریم می‌فرماید: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا «همانا امانت خویش را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم همه از پذیرش آن امتناع کردند و از قبول آن ترسیدند. اما انسان بار امانت را به دوش کشید و آن را پذیرفت، همانا او ستمگر و نادان است.» (سوره احزاب، آیه ۷۲).

معنای عرضه کردن امانت در اینجا نیاز به توضیح دارد. بدین معنی که هر کمال و هر فیضی از ناحیه خداوند بر تمام مخلوقات عرضه می‌شود، اما فقط آنهایی که استعداد دارند می‌پذیرند و کسانی که چنین استعدادی ندارند آن را دریافت نمی‌کنند.

اینک باید تأمل و تعمق در این مسئله دانست که امانتی که خداوند در قرآن آن را عرضه کرده است چیست؟

از کلمه «يَحْمِلْنَهَا» که در آیه آمده است می‌توان فهمید که امانت یک امر به دوش گرفتنی است؛ که البته مادی و جسمانی نیست؛ بلکه تحمل کردنی است.

در اخبار و روایات نیز آمده است که مراد از امانت، مسئولیت، تکلیف، وظیفه و قانون است یعنی زندگی انسان باید در پرتو تکلیف و انجام وظیفه شکل پیدا کند و اوست که باید بار قانون، تکلیف و مسئولیت را به دوش بگیرد؛ و این همان چیزی است که فقط شامل نوع انسان است و سایر موجودات را در برنمی‌گیرد. به سخن دیگر، مخلوقاتی غیر از انسان، وظایفی را که انجام می‌دهند بدون تحمل مسئولیت و صرفاً از روی اجبار و الزام است؛ و تنها این انسان است که می‌توان برای او قانون طرح کرد و او را مختار و آزاد گذاشت تا بر سر دو راهی سعادت و شقاوت به اختیار خویش مسیرش را انتخاب کند، یعنی به تکلیف خود عمل کند. اما حیوان مکلف نیست و به هیچ وجه مسئولیتی بر دوش او نهاد نشده و این همان معنایی است که قرآن از آن با واژه «امانت» یاد می‌کند.

ح) خلافت الهی انسان

خلافت الهی انسان در حقیقت تبلور کامل روح الهی در این موجود ویژه و استثنایی جهان آفرینش است. در قرآن کریم آیات چندی به این موضوع اشاره دارند که از جمله آنها آیاتی است که در سوره بقره آمده است: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ الْآدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ

هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ: «و آن‌گاه که پروردگار تو ای پیامبر به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه‌ای قرار خواهم داد آنان گفتند: آیا در آن کسی را قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند، درحالی‌که ما تو را تقدیس می‌کنیم و تسبیح می‌گوییم. خداوند فرمود من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. سپس به آدم همه (اسماء) را آموخت، بعد آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و فرمود مرا از نامهای ایشان، خبر دهید. فرشتگان گفتند تو منزهی ما دانشی نداریم جز آنچه به ما آموخته‌ای، همانا تویی دانای حکیم.» (سوره بقره، آیات ۳۰-۳۳). پس از آن به آدم فرمود: «آنان را از آن نامها بیاباگاهان، و چون آدم آنها را از آن نامها با خبر کرد، خداوند به فرشتگان فرمود: آیا به شما نگفته بودم که من پنهان آسمانها و زمین را می‌دانم و نیز آنچه را پنهان یا آشکار می‌کردید». آنچه در اینجا مورد توجه باید قرار گیرد، همان جمله اول آیه است. انی جاعل فی الارض خلیفه. «من در زمین خلیفه‌ای قرار خواهم داد». یعنی اینکه دانسته شود منظور از خلافت چیست.

اصل معنای خلافت همان جانشینی، یعنی نشستن چیزی جای چیز دیگر است. از واژه خلفاء و خلیف که در مواردی قرآن از آن یاد کرده است تفسیر و تاویلهای گوناگونی شده است. برخی گفته‌اند همه این موارد خلافت و جانشینی به جای خداوند است، ولی با تأمل در بعضی از آیات به این نتیجه می‌رسیم که منظور خلافت به جای گذشتگان است؛ برای مثال، در این آیه خداوند می‌فرماید: وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ: «و به یاد آورید و توجه کنید که خداوند شما را پس از هلاک شدن قوم نوح جانشین آن گروه کرد» (سوره اعراف، آیه ۶۹).

در مورد آیه پیشین: انی جاعل ... نیز که مربوط به خلافت حضرت آدم است. بعضی خلافت را به همین معنای اخیر گرفته‌اند، و گفته‌اند در اینجا هم معنای خلافت، جانشینی به جای گذشتگان است و چنین توجیه کرده‌اند که پیش از آدم انسانها یا موجودات شبیه انسان بر روی زمین بوده‌اند که منقرض و نابود شده‌اند و خلافتی که در آیه بدان اشاره شده است، یعنی جانشینی آدم به جای مخلوقات قبل از آدم.

صاحبان این عقیده برای اثبات مطلب خود این دلیل را ذکر کرده‌اند که فرشتگان به خدا گفتند آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن فساد کند. چون فرشتگان آن

موجودات را قبلاً دیده بودند که فساد و خونریزی می کرده‌اند، از این رو، می پرسند آیا باز هم می خواهی موجودی را بیافرینی که افساد کند؟ کسانی که با بینش اسلامی آشنا می دانند که از دیدگاه اسلام حکومت از آن خداست: *إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ* «حکومت از آن خداست»، و هر کسی بخواهد حکومت حقی داشته باشد باید از سوی خداوند منصوب شده باشد. بنابراین، کسی که از سوی خدا نصب شود طبعاً خلیفه اوست.

گذشته از اینها اگر صرفاً جانشینی کسی از کسی دیگر بود «و نه جانشینی خدا» دیگر چه نیازی بود که فرشتگان بر لیاقت و برتری خود تأکید کنند. پس آنان به رسیدن به مقام ارجمندی طمع داشتند و این چیزی جز خلاف الهی نمی توانست باشد.

ط) کرامت انسان

کرامت انسان ره آورد دیگری از روح الهی او به شمار می رود و از جمله مباحثی است که در انسان شناسی جایگاه ویژه ای دارد.

این بحث در فرهنگ بشری سابقه درازی دارد و دیدگاه های گوناگونی نیز در این زمینه عرضه شده است. در تعیین و تبیین مقام و پایگاه آدمی در مقایسه با سایر آفریدگان بعضی گفته اند که او برترین مخلوق جهان است و تا جایی که دانش بشری بدان رسیده است، موجودی کاملتر از انسان وجود ندارد. از سوی دیگر، در این نظریه تشکیک هایی شده است؛ از جمله اینکه، چنین نظریه ای، ناشی از روح خودخواهی انسان است که می خواهد بر همه موجودات عالم هستی چیرگی یابد و آنها را زیر یوغ اسارت خود بکشد. طرفداران نظریه اول، برای اثبات ادعای خود به امتیازهای هوشی انسان و استعداد های گوناگون وی استدلال می کنند و پیشرفتهای علمی و تجربی و فرهنگی و اجتماعی را که منجر به پیدایش تمدن بشر شده است حاصل همین امتیازها می دانند.

در مقابل، دسته دوم نیز برای رد نظریه گروه اول دلایلی را اقامه کرده اند و برای نمونه، جنایات هولناکی را که در طول تاریخ از نوع بشر سر زده است، شاهی برای دناوت و شقاوت آدمی و نه کرامت او ذکر کرده اند.

اومانیسم یا انسان مداری که ریشه ای ژرف در تاریخ تفکر بشری دارد در دسته اول قرار می گیرد. در این گرایش، انسان محور حقایق و ارزشهاست و همه فعالیت های علمی و عملی آدمی بر محور خود او می گردد. از نمونه های این گرایش در عصر ما این است که

بیشتر کشورهایی که داعیه تمدن دارند برآنند که باید در قوانین کیفری کرامت انسانی حفظ شود مجازاتها باید سبک باشد و صرفاً جنبه تأدیبی داشته باشد و با مجرم باید به گونه یک بیمار رفتار شود. از همین رو، مجازات اعدام در برخی از این کشورها از میان رفته است.

دیدگاه قرآن در مورد انسان متفاوت است. در برخی آیات برای انسان، به طور کلی مزیت قایل شده است آنجا که خداوند می فرماید: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: «ما بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکبهای راهوار) حمل کردیم و از انواع روزیهای پاکیزه به آنها روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری بخشیدیم» (سوره اسراء، آیه ۷۰).

چنانچه ملاحظه می شود لحن آیه بسیار ستایش آمیز است و ظاهراً تمام فرزندان آدم مورد تکریم الهی اند و طبعاً کسانی که گرایشهای اومانیستی دارند از این قبیل آیات در تأیید نظر خود کمک می گیرند. اما در برابر آیه هایی نیز درست عکس اینها وجود دارد که درباره انسان با لحنی نکوهش آمیز سخن رفته است؛ مانند: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ «انسان بسیار ستمگر و کفران کننده است» (سوره ابراهیم، آیه ۳۴). و یا: وَ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا: «انسان حریص و کم طاقت آفریده شده است» (سوره معارج، آیه ۱۹).

بنابراین، باید در این آیات دقت بیشتری کرد که این تکریمها و یا نکوهشها به چه اعتباری عنوان شده اند و سرانجام نظر قطعی قرآن درباره انسان و منزلت وی در مقایسه با سایر موجودات چیست؟ توجیه مطلب آن است که گاهی منزلت انسان به مثابه امری «تکوینی» مورد ملاحظه قرار می گیرد و به اصطلاح جنبه «ارزشی» ندارد، و گاهی به مثابه مفهومی اخلاقی و ارزشی به آن نظر می شود، به قول فلاسفه، وقتی بین موجودات از لحاظ مرتبه وجودی آنها تفاوت قایل می شویم، آنجا مفهوم ارزشی را در نظر نمی گیریم و صرفاً به یک امر تکوینی و حقیقی توجه می کنیم؛ مانند اختلاف مرتبه کمالی، جماد، نبات و حیوان در مقایسه با یکدیگر و اختلاف و یا بهتر بگوییم امتیاز مرتبه کمالی انسانی در مقایسه با سایر انواع موجودات، اما گاهی چنانکه گفته شد مقام و منزلت انسان را به مثابه ارزش اخلاقی بررسی می کنیم و می گوئیم این انسان کاملتر است یا شرافت دارد، که منظور ما مفاهیمی با ارزش اخلاقی اند.

با توجه به این مقدمات، مشاهده می شود که بسیاری از اختلافاتی که در آیات وجود دارد به همین توجیه بر می گردد. در آیه یاد شده نیز، وقتی خداوند می فرماید: «ما فرزندان

آدم را گرامی داشتیم و آنها را بر سایر مخلوقات برتری دادیم». در مقایسه انسان با سایر آفریده‌ها یک سلسله نعمتهایی را بیان می‌کند که به او داده و به موجودات دیگر عطا نرموده است. در نتیجه، انسان دارای بهره وجودی بیشتری می‌شود؛ چون در دنباله آیه می‌فرماید «و آنها را در خشکی و دریا بر مرکبهای راهوار حمل کردیم و از انواع روزیهای پاکیزه به آنها روزی دادیم» که این دو جمله می‌تواند تفسیری برای آن کرامت باشد. یعنی همان امر «تکوینی» یا ارزشی.

در مقابل، آیات دیگری هستند که انسان را با توجه به افعال اختیاری و ارزشهای اخلاقی او مورد ستایش قرار می‌دهند. مانند این آیه: *فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ*: «پرهیزکاران در جوار قرب خداوندی که هم مالک است و هم قادر و هر گونه نعمت و موهبتی در قبضه قدرت و در فرمان حکومت و مالکیت اوست تکریم می‌شوند» (سوره قمر، آیه ۵۵). روشن است که این کرامت معنوی غیر از کرامتی است که در معنای *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا* بدان اشاره شد.

ی) جاودانگی حیات انسان

جاودانگی حیات یا زندگانی جاوید انسان، ریشه در همان روح الهی انسان دارد. قبلاً گفته شد که انسان در میان سایر مخلوقات، موجودی است که استعدادها، لیاقتها، سرمایه‌ها و امکانات ویژه‌ای را در خود ذخیره دارد. به همین سبب، فعالیتهای انسان و انگیزه‌ها و محرکهایی که او را به حرکت و تلاش وامی‌دارد با حیوانات و جانداران دیگر تفاوت دارد.

حیوان صرفاً دارای غرایزی است که او را به طبیعت و زندگی مادی مربوط می‌کند ولی در انسان تمایلات و کششهایی یافت می‌شود که لااقل بخشی از آنها با پدیده‌های طبیعی و زندگی مادی سازگار و منطبق نیستند و به عبارت دیگر، با ضوابط و قوانین حاکم بر این جهان ناپایدار و فناپذیر همخوانی ندارند و در سطحی بسیار فراتر قرار دارند؛ یعنی در سطح جاودانگی و هستی پایدار.

انسان دارای انگیزه‌ها و تمایلات عالی، همانند: خیرطلبی، دانش دوستی، فضیلت خواهی، از خودگذشتگی، عدالت خواهی، ظلم ستیزی و همچنین انگیزه‌های علمی، ذوقی، مذهبی، اجتماعی و الهی است و بسیاری از کارهای خویش را در سایه تأثیر این انگیزه‌ها و محرکها

انجام می‌دهد و احیاناً زندگی طبیعی و مادی و حیوانی خود را فدای هدفهای عالی و انسانی‌اش می‌کند.

انسان به تعبیر قرآن نظام عملی خویش را براساس ایمان و عمل صالح قرار می‌دهد و در این نظام، خواهان حیات جاوید و خشنودی خداوند است.

در انسان اندیشه، آرزو و غرایزی که او را به سمت جاودانگی سوق می‌دهند همه حکایت از نوعی استعداد و قابلیت برای جاویدان ماندن دارند. به سخن دیگر، قرآن و منطق الهی، زندگی انسان در این جهان را در حکم جنینی می‌داند که در رحم مادر با یک سلسله تجهیزات و اندامها از قبیل: جهاز تنفسی، هاضمه، دستگاه عصبی، بینایی، شنوایی، تناسلی مجهز می‌شود که این امکانات مناسب با حیات دنیای بعد از تولد اوست و با حساب زندگی و موقت دوره جنینی جور در نمی‌آیند.

درست است که انسان در زندگی این دنیا از نظام ایمان و عمل صالح بهره می‌گیرد، ولی این بهره‌گیریهای تابعی است، بدین معنی که نظام ایمان و عمل صالح در حقیقت بذر و دانه‌ای است که تنها در یک حیات سعادت‌مندانه جاویدان قابل رشد و پرورش است و در آنجاست که مفهوم و معنای صحیح آن چهره می‌نماید. نکته قابل توجه اینکه، انسان نه تنها در نظام ایمان و عمل صالح در اوجی برتر از طبیعت پرواز می‌کند و بذریه‌ای مافوق پدیده‌های مادی می‌باشد، بلکه در نظام عکس، یعنی نظام ضد ایمان و عمل صالح که در اصطلاح قرآن، نظام کفر و فسق نامیده می‌شود نیز کارهایش از حدود حسابهای طبیعی و نیازها و روابط مادی خارج می‌شود و جنبه جاودانگی به خود می‌گیرد، و لیکن در قالبی انحرافی و افسادی و ازاین‌رو استحقاق نوعی حیات جاویدان پیدا می‌کند که با دردها و رنجهای سخت و بسیاری همراه است، اعمالی که به اصطلاح دینی او را جهنمی می‌کنند.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: بَلَىٰ مَنْ كَسَبَتْ سَيِّئَةً وَاحْتَلَتْ بِهٖ حَظِيَّتَهُ فَاُولَٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: «آری کسانی که تحصیل گناه کنند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشانند آنها اهل آتش‌اند و جاودانه در آن خواهند بود.» (سوره بقره، آیه ۸۱). وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولَٰئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: «و آنها که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند ماند.» (سوره بقره، آیه ۸۲). نکته دیگر اینکه آدمی چنین نیست که اگر در مدار ایمان و عمل صالح

حرکت نکند بتواند خود را در مدار حیوانی محدود کند، بلکه سقوط می کند و به اصطلاح زیر صفر می رود و به تعبیر قرآن: *بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا* «آنها از چهارپایان گمراهند». بنابراین، اگر حیات جاویدان در کار نباشد سرنوشت انسانهایی که در نظام ایمان و عمل صالح حرکت کرده اند و انسانهایی که در نظام ضد ایمان و عمل صالح حرکت کرده اند، همانند شاگردانی است که برخی تکالیف خود را به نحو احسن انجام داده اند و بعضی دیگر از زیر بار انجام تکلیف شانه خالی کرده اند. معلم اگر بخواهد همه آنها را از امتیاز محروم کند بدون شک این محرومیت، ظلم و برخلاف عدل است. از طرف دیگر، می بینیم که نظام این جهان بر این پایه استوار نشده است که به طور قطع و صددرصد نیکوکاران پاداش و بدکاران را کیفر دهد. بلکه نیکوکارانی هستند که حیات و زندگی آنها پایان می یابد و مجال دریافت پاداش خود را نمی یابند و برعکس، همه زشت کاران نیز در این دنیا کیفر نمی بینند؛ پس باید جهان دیگری باشد تا هر دو گروه به پاداش و کیفر اعمال خویش برسند.

۹-۱-۲ فطرت انسان از دیدگاه قرآن و اسلام

به طور کلی می توان گفت که بحث فطرت از یک سو، بحث فلسفی است؛ زیرا موضوعات مهم فلسفه اسلامی عبارت اند از: خدا، جهان و انسان که بدین ترتیب بحث فطرت یک شاخه اش برمی گردد به انسان و شاخه دیگرش به خدا، از سوی دیگر فطرت بحثی روان شناسی است؛ چون مربوط می شود و به ویژگیها و صفات ثابت انسانی که از آنها تعبیر به «فطریات» می کنند و به همین سبب در منابع اسلامی، یعنی در قرآن، روی مسئله فطرت تأکید فراوانی شده است. مطلب دیگری که باید به آن پرداخته شود این است که خود «فطرت» چیست و چه مفهومی دارد و اساساً انسان یک سلسله «فطریات» دارد یا نه؟ زیرا اگر بپذیریم آدمی دارای فطریاتی هست قطعاً در تربیت و شناخت صحیح انسان، باید این فطریات را در نظر گرفت؛ چون تربیت به معنای رشد و پرورش همین استعدادها، ویژگیها و تواناییهای بالقوه ای است که در انسان وجود دارند و رسیدن به کمال انسانی در گرو همین تربیت است.

از دیرباز برای انسان این پرسش مطرح بوده است که آدمی چگونه موجودی است از کجا آمده است و به کجا می رود و نیز دارای چه ماهیت و سرشتی است؟ و این سرشت

۹. انسان از دیدگاه قرآن و فلاسفه اسلامی ۲۰۵

زیر تأثیر چه عواملی قرار می‌گیرد و چه‌سان تغییر می‌یابد؟ چرا یکی چون هابیل پاک و مقدس شده و دیگری همانند قابیل خون‌ریز و جنایتکار می‌شود؟ آیا از ازل سرنوشت برخی را آن‌گونه و بعضی دیگر را این‌گونه رقم زده‌اند؟ و از این‌روست که گروهی سعید و جمعی شقی شده‌اند؟

در طول تاریخ بشری، بحث پیرامون سرشت و فطرت آدمی و عوامل تغییردهنده آن، با نظریه‌های متفاوت و حتی ضد و نقیضی همراه بوده است و هر متفکری به فراخور اندیشه و زمان خویش در این‌باره اظهارنظر کرده و از زوایای دید خود به انسان نگاه کرده است.

بسیاری از این اندیشمندان سرشت و فطرت آدمی را چیزی دانسته‌اند که به‌هیچ‌وجه قابل تغییر نبوده و به‌زعم اینان هر فرد همان‌گونه زندگی می‌کند که متولد شده است؛ یعنی انسان موجودی است که چگونه زیستن را با خود به دنیا می‌آورد؛ همان‌طور که رنگ چشم و رنگ پوست را نیز از زمان تولد با خود دارد.

در مقابل این طرز تفکر، عده‌ای نیز انسان را همچون مومی دانسته‌اند که در ابتدا هیچ‌گونه شکل مشخصی ندارد و این زمان و مکان (محیط) است که وی را شکل و قالب ویژه‌ای می‌دهد.

با پیدایش روان‌شناسی جدید، دانشمندان این رشته نیز در این زمینه اظهار نظرهای گوناگونی کرده‌اند: بعضی از آنها بر تغییر‌پذیری و برخی دیگر بر تغییر ناپذیری محض رأی داده‌اند.

چنانچه قبلاً اشاره شد وجود فطرت از دیدگاه اسلام امری مسلم است؛ یعنی اسلام بدون شک برای انسان فطرتی قایل است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «روى به دین معتدل‌آور دینی که خداوند آن را با فطرتی (هئیت و ترکیبی) قرارداد که مردم را با همان فطرت آفرید و تبدیلی برای خلق و آفرینش خدا نیست» (سوره روم، آیه ۳۰).

با توجه به آیه فوق می‌توان گفت واژه فطرت که در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است معنایش این است، آن‌گونه خاصی از آفرینش که ما برای انسان پیش آوردیم، یعنی اینکه آدمی به‌نحو خاصی آفریده شده است. به سخن دیگر، اگر ما برای انسان در اصل خلقت یک سلسله ویژگی‌هایی قایل شویم این ویژگی‌ها همان «فطرت» است.

۹-۱-۲-۱ مقیاس فطری بودن

از جمله مباحث بسیار ظریف و پیچیده فطرت، مقیاس فطری بودن یا نبودن آن است. سخن بر سر این است که آدمی چه ملاکی در دست دارد تا بتواند حکم کند فلان صفت یا فلان قوه یا فعل، فطری است یا فطری نیست.

اساساً اختلاف بسیاری از مخالفان و موافقان نظریه فطرت مبتنی بر همین بحث است. به طور کلی، شیوه‌های برهانی «استدلالی» در مقایسه با شیوه‌های تجربی از توانایی بیشتری در شناخت فطریات از غیر فطریات برخوردار هستند؛ هر چند این شیوه‌های برهانی نیز قادر به نشان دادن چهره واقعی فطرت بشری نیستند. این مطلب در اختلاف نظر فلاسفه در بحث فطرت و فطریات به خوبی آشکار است.

اساساً باید گفت که منبع اصلی اختلافات اندیشمندان در تشخیص فطری بودن یک ویژگی در آدمی، همانا نارسایی شیوه‌های مطالعاتی آنها در بررسی این موضوع است. از این رو، می‌توان گفت تنها شیوه‌ای که برای تشخیص امری فطری از غیر فطری از رسایی و اطمینان کاملی برخوردار است، «شیوه دینی» یعنی استفاده از منبع وحی و اتکاء به رهنمودهای آن است.

۹-۲-۲ تفاوت میان فطرت و خلقت

در قرآن کریم کلمه «فطر» از فطرت به معنای ابداع و انشاء بیشتر از سایر معانی این فعل به کار رفته است، که برای نمونه می‌توان آیات زیر را ذکر کرد:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا: «همانا روی آوردم به سوی کسی که آسمانها و زمین را به شکلی معتدل بیافرید.» (سوره انعام، آیه ۷۹).

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ: «بگو خدای من آفریننده، آسمانها و زمین و داننده غیب و شهود است.» (سوره زمر، آیه ۶۱).

مالی لَاعْبُدُ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي: «چه شده است مرا که عبادت نکنم کسی را که مرا آفریده است» (سوره یس، آیه ۲۲). از جمع‌بندی این آیات و آیات مشابه قرآنی، چنین برمی‌آید که خداوند فطرت را تنها در مورد خلقت اشیایی خاص به کار برده است. به عبارت دیگر، در قرآن برای خلقت بعضی از موجودات اصطلاح «فطرت» به کار رفته در صورتی که اصطلاح «خلقت» برای آفرینش تمامی مخلوقات به کار برده شده است؛ برای نمونه:

۹. انسان از دیدگاه قرآن و فلاسفه اسلامی ۲۰۷

۱. آسمانها و زمین (فَطَرَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)

۲. انسان (فَطَرَالنَّاسِ)

۳. دین (وَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فطرت ...)

در آیات زیر واژه خلقت به مفهوم ابداع و انشاء همه اشیاء، از جمله موارد سه گانه بالا به کار رفته است.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً: «او کسی است که خلق کرد برای شما هر آنچه در زمین است» (سوره بقره، آیه ۲۹).

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ: «خداوند آسمانها و زمین را به حق آفرید» (سوره جاثیه، آیه ۲۲).

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ: «ما انسان را به حقیقت در رنج و مشقت آفریدیم» (سوره بلد، آیه ۴). از مطالب یاد شده چنین استنتاج می شود که گرچه هم انسان و هم سایر موجودات همگی مخلوق خدا هستند ولی انسان با مخلوقات دیگر این جهان یک تفاوت یا امتیاز اساسی دارد که او علاوه بر خلقت، صاحب فطرت نیز است.

بهترین و شیواترین تفسیر و تبیین این اختلاف و تفاوت در بیان حکمت آموز علی (ع) آمده است، آنجا که می فرماید: «ای انسان آیا می پنداری که جرم کوچکی هستی درحالی که جهان بزرگ در تو گنجانیده و خلاصه شده است».

۹-۲-۳ فطری بودن دین

پیش از این اشاره شد که قرآن، دین را امری فطری می شناسد و در سوره روم، انسان را صاحب فطرتی می داند که دین براساس آن بنیان نهاده شده است. به بیان دیگر، دین بازگوکننده طبیعی ترین قوانین وجود بشری است، از این رو، هر امر و نهی اسلامی دقیقاً مبتنی بر یک یا چند ویژگی فطری بشری است.

از سوی دیگر، قوانین و دستورات اسلامی، حدود و ثغور یک فعل، ارضای یک غریزه و یا بروز یک فرآیند روانی در انسان را مشخص می کند؛ در صورتی که تشخیص این حد برای مکتبهای علمی و تجربی مقدور نیست. مثلاً شکی نیست که گرایش جنسی یک ویژگی فطری مورد قبول برای اغلب اندیشمندان جهان است. ولی حدود و نحوه ارضای غریزه جنسی را فقط و فقط معیارهای دینی تعیین می کند و مکاتب و مسلکهای غیر

دینی با آن کاری ندارند. کلام آخر اینکه، اصولاً بحث نظری پیرامون فطرت و حدود و ثغور و ویژگیهای آن به تنهایی انسان را به شناخت صحیح از فطرت نمی‌رساند. به همین سبب، آفریدگار دانا برای رفع این نقیصه الگوهای عملی و مجسمی را برای نوع بشر قرار داده است تا آنها بتوانند مفهوم فطرت را به‌طور عینی دریابند و خود را همان‌گونه بسازند که پروردگارشان الگویش را مشخص کرده است.

این الگوها در مرتبه اول انبیاء و اولیای الهی و بالاخص وجود مبارک خاتم الانبیاء (ص) است. خداوند در این باره در قرآن کریم می‌فرماید: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ: «همانا برای شما رسول خدا الگو و اسوه‌ای نیکوست» (سوره احزاب، آیه ۳۳). این آیه مبارک صریحاً اشاره به اقتدا به رسول می‌کند. به سخن دیگر، این آیه می‌فرماید: که انسان اسلام، رسول خداست و اسلام نیز دین فطرت، و از این رو حضرت محمد (ص) انسان فطری است. یعنی، عمل، قول، امر و نهی پیامبر، همگی منبعث از فطرت پاک بشری است و خلاصه اینکه، رسول خدا کمال انسان و انسان کامل است.

۹-۱-۳ ابعاد وجودی انسان از دیدگاه اسلام و قرآن

در ابتدا باید گفت که اسلام، به پرورش همه ابعاد شخصیت انسان نظر دارد؛ بدین معنی که در تربیت اسلامی، بعد معنوی و ایمانی همراه با ابعاد دیگر شخصیت آدمی پرورش می‌یابد. به سخن دیگر، اسلام ضمن تقویت نیروی ایمان در انسان به پرورش جنبه‌های عقلانی، عاطفی، اخلاقی و اجتماعی وی نیز توجهی خاص مبذول می‌دارد که در زیر به اختصار بدانها اشاره می‌شود:

۹-۱-۳-۱ بعد معنوی

بعد معنوی انسان در قرآن به صورتهای مختلف مطرح شده است؛ تا جایی که او جانشین خداوند در روی زمین معرفی شده است.

در قرآن کریم ضمن آیات متعددی، به بعد معنوی انسان اشاره شده است که به‌طور نمونه آیه‌های زیر را می‌توان ذکر کرد:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ: «ما انسان را در نیکوترین مراتب صورت وجود بیافریدیم.» (سوره تین، آیه ۴).

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا «اوست که آرامش و وقار را در دل‌های مؤمنین قرارداد تا بر یقین و ایمانشان بیفزاید».

۹-۱-۳-۲ بعد عقلانی

انسان موجودی است برخوردار از نیروی تفکر که بر رفتار خود نیز می‌تواند آگاه باشد. در واقع، در حد وسیعی زیر نفوذ جنبه عقلانی شخصیت خویش قرار دارد.

انسانی که حیطه عقلانی خویش را گسترش می‌دهد و تمامی امیال و خواسته‌های خود را به عرصه خود آگاهی خود می‌کشد و با تعمق دقیق، ضرورت و یا عدم ضرورت و نیز درست و نادرست بودن آنها را زیر نظر دارد در حقیقت رشدی کیفی یافته است. او از این طریق درون خویش را کشف می‌کند و جهان خود را، خود می‌سازد.

چنین انسانی اگر هم به دنبال لذتی می‌رود و یا آلمی را از خود دور می‌کند با خودآگاهی و دوراندیشی و کل‌نگری بدان دست می‌زند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که گسترش خودآگاهی عقلانی در شخصیت انسان به هر نسبتی که صورت پذیرد، به همان میزان بر دامنه استدلال و روشن‌بینی و داوری درست او درباره امور و مسائل گوناگون افزوده می‌شود. به همین لحاظ از دیدگاه اسلام توسعه حوزه عقلانی، موجب تنگی حیطه هوای نفسانی می‌شود و برعکس، نیرومندی و رشد تمایلات و هواهای نفسانی باعث کاهش و تزلزل حاکمیت عقلانی می‌شود و این تقابل نحوه و کیفیت رشد شخصیت آدمی را تعیین می‌کند.

در اصول و مبانی دینی، استدلال و تعقل پایه اعتقادات فرد را تشکیل می‌دهد و به‌عبارت دیگر، جهان‌بینی اسلامی یا نظام توحیدی در اسلام بر پایه عقل استوار است و از این لحاظ تفاوتی میان احکام علمی و احکام فلسفی وجود ندارد.

در قوانین اسلامی نیز «عقل» یکی از منابع عمده استنباط احکام اسلامی است. همچنین در مسئله ارزشهای اخلاقی، قضاوت عقل تأیید شده است.

آدمی باید جهان درون خود را به کمک عقل کشف کند و به آن آگاهی یابد. به سخن دیگر، اگر عقل را از انسان بگیریم هر چند که حیات زیستی او استمرار می‌یابد ولی درباره جنبه‌های شخصیتی و وجودی خویش بی‌شناخت و بی‌بصیرت خواهد ماند.

بدین ترتیب، خودآگاهی عقلانی استعدادی است که در حین عمل و تجربه به فعلیت

می‌رسد؛ و به همین سبب است که توجه به عقل و قوانین و احکام آن و کوشش در زمینه رشد و پرورش آن همانند سایر استعدادهای روانی و فیزیکی موجب تسلط احکام عقلانی بر رفتار می‌شود و شخصیت انسان را شکل می‌دهد. به سخن دیگر، رفتارهای اخلاقی، اجتماعی و عاطفی وی نیز تا حدود زیادی زیر تأثیر جنبه عقلانی او قرار دارند؛ از این رو، جنبه عقلانی شخصیت آدمی از اهمیت خاصی برخوردار است. در قرآن کریم و در متون اسلامی به نوعی تأکید و تسجیل ویژه درباره سندیت، حجیت و اعتبار «عقل» برمی‌خوریم. آیات زیر از آن جمله‌اند:

كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ: «خداوند بدین گونه آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که شما تعقل کنید.» (سوره بقره، آیه ۲۴۲).

أَفَ لَكُمْ وَلَمْ تَعْبُدُونِ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ: «اف بر شما برای چه غیر از خدای جهان، چیزهای دیگری را پرستش می‌کنید آیا تعقل نمی‌کنید» (سوره انبیاء، آیه ۶۷).

۹-۳-۳ بعد عاطفی

در اسلام به بعد عاطفی انسان نیز کاملاً توجه شده است. از آنجا که عواطف به مثابه انگیزه‌های نیرومند انسان را به حرکت و تلاش و واکنش وامی‌دارند، اگر از سلطه و نظارت انسان خارج شوند مناسبات و روابط افراد را با یکدیگر، به صورت غیرانسانی در می‌آورند. بدین ترتیب، عواطف هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی انسان تأثیر می‌گذارند. قرآن کریم در این زمینه چنین می‌فرماید: وَالْكَافِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ: «انسانهای مؤمن و کامل آنهایی هستند که خشم خود را فرو می‌نهند و از خطای مردم چشم‌پوشی می‌کنند» (سوره آل عمران، آیه ۱۳۴).

در گفتارهای نغز و آموزنده پیشوایان معصوم نیز به موضوع عواطف و پرورش و تعدیل آن به بهترین وجه اشاره شده است؛ از جمله، در صحیفه سجادیه، امام سجاد(ع) این مطلب را در قالب دعا چنین بیان می‌فرماید: «پروردگارا پناه می‌برم به تو از هیجان حرص و شدت غضب و تسلط خشم و کمی صبر و پیروی از هوای نفس». همچنین امام صادق(ع) درباره تعصب که از جمله عواطف نیرومند و زیان بار است و در اسلام امری ناپسند تلقی شده است چنین می‌فرماید: مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تَعَصَّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ الْإِيمَانَ عَنْ عُنُقِهِ. کسی که تعصب به خرج دهد و یا اینکه تعصب دیگران را درباره خود تأیید کند رشته ایمان را از

گردن خود باز کرده است.

آری، تعصب آمیزه‌ای است از جهل و تمایل لجام گسیخته و نفرت آزاردهنده و به‌طور کلی برخوردی است غیر منطقی با مسائل و امور زندگی. پیامبر بزرگوار اسلام به حضرت علی(ع) چنین توصیه فرموده است: ای علی خشم مکن و چون خشمگین شدی بنشین و در نیروی پروردگار بر بنده‌هایش بیندیش و بر بردباری او از آنان؛ و چون به تو گفته شود از خدا پرهیز، خشم را به دورافکن و به بردباری برگرد. (تحف العقول، ص ۱۴). مهار کردن عواطف و داشتن رفتار عاطفی مطلوب و متعادل به‌مثابه الگوی عملی در زندگی مسلمانان، در سیره پیشوایان معصوم ما به‌خوبی نشان داده شده است؛ که از آن جمله، داستان زیر را می‌توان ذکر کرد که در متون اسلامی نقل شده است.

مردی مسیحی به امام باقر(ع) پرخاش می‌کند و به ایشان می‌گوید کلمه «باقر» از ریشه «بقره» و به‌معنای گاو است. امام می‌فرماید: من گاو نیستم و «باقر» به‌معنای شکافنده است. آن مرد با جسارت بیشتر به امام باقر می‌گوید: تو پسر زنی هستی که آشپز بود. امام در جواب می‌فرماید: آشپزی حرفه شایسته‌ای است و موجب ننگ و عار نیست.

مرد مسیحی به سخنان خود ادامه می‌دهد و با هتاک می‌گوید: مادر تو زنی سیاه‌پوست، بی‌شرم و بد زبان بود. امام باقر در کمال متانت و تسلط بر نفس، می‌فرماید: اگر آنچه تو درباره مادر من می‌گویی صحیح است، خداوند او را بیمارزد و اگر نادرست است، خدا از گناه تو بگذرد.

این واقعه نشان می‌دهد که در اسلام و در تربیت اسلامی، انسان تا کدام پایه می‌تواند مراتب انسانی و مراحل کمالی را پیماید و بر عواطف، تمایلات و در یک کلام بر نفس خود مسلط شود و به گفته سعدی علیه‌الرحمه:

خور و خواب و خشم و شهوت، شغب است و جهل و مستی

حیوان خبر ندارد ز جهان آدمیت

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت

۹-۳-۴ بعد اجتماعی

بعد اجتماعی وجود آدمی از اهمیت خاصی برخوردار است. تا آنجا که انسان را «حیوان اجتماعی» تعریف کرده‌اند. بر این اساس، انسانیت انسان در حد گسترده‌ای به جنبه اجتماعی

حیات وی وابسته است. به عبارت دیگر، جریانهای اجتماعی، اوضاع اجتماعی و ارتباط افراد با یکدیگر در آن اوضاع را نشان می‌دهد. این ارتباط تعاملی مطلوب را بین دو طرف ایجاد می‌کند و در سایه همین تعامل است که زندگی اجتماعی برای افراد ممکن می‌شود.

از سوی دیگر، مسائل مشترک، نیازهای اجتماعی و ادامه حیات جمعی، نوعی وحدت و تفاهم میان فرد و گروه را به ارمغان می‌آورد که به سهم خود زمینه‌ساز فرهنگ و تمدن بشری و آیینها، سنتها و رسوم اجتماعی جامعه بزرگ انسانی می‌شود.

در اسلام، روی وحدت و یکپارچگی مسلمانان تأکید جدی شده است و در قرآن کریم آیات متعددی اشاره بر این مطلب دارند. از آن جمله‌اند آیه‌های زیر:

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا «همه به ریسمان الهی چنگ بزنید و از یکدیگر جدا نشوید» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۳).

انما المؤمنون اخوة «همانا مؤمنان برادران یکدیگر هستند» (سوره حجرات، آیه ۱۰).
تعاونوا على البر والتقوى: «در راه نیکی و پرهیزکاری با هم همکاری کنید» (سوره مائده، آیه ۲).

همچنین پیامبر گرامی اسلام، همبستگی، تعهد اجتماعی و قبول مسئولیت در جامعه را شرط مسلمان بودن تلقی کرده و فرموده است: مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ: «کسی که روز را آغاز کند و در حل مشکلات مسلمانان اقدام نکند مسلمان نیست» (کلینی، ج ۳، ص ۲۳۸).

آری مسئولیت‌پذیری نه تنها مسلمین را با رشته‌های ایمان به پروردگار به یکدیگر پیوند می‌دهد و آنان را به صورت «ید واحده» یعنی همدست و متحد با هم در می‌آورد بلکه احساس مسئولیت و تعهد در برابر جامعه جهانی را در دل آنها پرورش می‌دهد.

فضایل و کمالاتی مانند اهتمام به امور دیگران، سودرسانی به مردم، نجات و یاری رساندن به مظلومین و محرومین و مستضعفین، که در اسلام سخت روی آن تأکید شده است همه و همه ریشه در مسئولیت‌پذیری و تعهد انسان دارند.

۹-۱-۴ معانی عقل و دیدگاه قرآن درباره تعقل و تفکر انسان

چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم واژه «عقل» عیناً در قرآن کریم استعمال نشده، اما مشتقات این کلمه فراوان در آیات قرآنی به کار رفته است.

در مقدمه این بحث به بعضی از معانی عقل از نظر لغوی، فلسفی، و روایی اشاره می‌کنیم.

عقل از نظر لغوی به معنای درک کردن عمیق و فهمیدن درست و آگاهانه است که از آن به «تعقل» و «تفکر» نیز تعبیر می‌شود.

قرآن کریم در آیاتی متعدد، به این معنی اشاره دارد؛ از جمله، در آیه زیر که می‌فرماید: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ: «بدترین جانوران و (شقی‌ترین اشخاص) نزد خداوند کسانی هستند که از شنیدن و گفتن حرف حق کر و لال‌اند و اصلاً در آیات خدا تعقل نمی‌کنند.» (سوره انفال، آیه ۲۳).

همچنین قرآن کریم در موارد مختلفی انسانها را به تعقل و تفکر در نظام طبیعت و اسرار هستی و نگرش در پدیده‌های هستی و دقت و تأمل در شگفتیهای آفرینش، تشویق و ترغیب کرده است که برای نمونه آیه زیر را می‌توان ذکر کرد:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ: «آیا این کافران در روی زمین به سیر نمی‌روند، تا دل‌هایشان بینش و هوش یابد و یا گوش‌شان به حقیقت شنوا شود، که این کافران را چشم سر، گرچه کور نیست، لیکن چشم و دیده دل‌ها کور است.» (سوره انفال، آیه ۲۲).

مفهوم عقل از نظر احادیث و روایات به مفهوم لغوی عقل کاملاً نزدیک است؛ از جمله از امام صادق (ع) نقل شده که فرموده است که ما جمعیت انبیاء مأمور هستیم با مردم به اندازه عقلشان با آنها سخن بگویم، که در این روایت عقل به همان معنای درک و فهم به کار رفته است.

همچنین امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: آينَ الْعُقُولُ الْمُتَصَحِّبَةُ، یعنی کجا هستند عقل‌هایی که با چراغهای هدایت روشن شده‌اند؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴). و در واقع این عقل‌ها در حکم چراغهای روشن‌گری‌اند که راه انسانها را به سوی سعادت و کمال روشن می‌کنند.

در روایات دیگری، واژه عقل به معنای دیگری از جمله، تدبیر و تدبیر در امور، قوه تمیز خیر و شر، حاکم و مالک نفس و بدن نیز آمده است.

واژه عقل از دیدگاه فلسفی، به معنای عقل عملی تعبیر شده است. فارابی نیز همین معنا را از این واژه در نظر گرفته و در روایات هم گاهی از این کلمه به مفهوم عقل عملی تعبیر شده است.

عقل به مفهوم فلسفی آن قوه‌ای که تدبیر بدن و کمالات انسان به وسیله آن رهبری می‌شود نیز تعریف شده است که این همان تلقی است که صدرالمثلّهین و بعضی دیگر از فلاسفه از عقل عملی داشته‌اند. این معنا در بعضی روایات هم به کار رفته است. موضوع اصرار قرآن کریم در دعوت مردم به تفکر و تعقل را از آیات زیادی که در آنها عبارتهایی همچون: «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»: آیا تعقل نمی‌کند؟ «أَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»: شاید تعقل کنید، «إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ»: اگر تعقل می‌کردید. «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»: برای گروهی که تعقل می‌کنند، به گونه‌ای آشکار می‌توان دریافت.

۹-۱-۴ خطاهای تعقل و تفکر

از آنجا که تفکر و تعقل انسان همواره در معرض اشتباه قرار دارد؛ زیرا گاهی عوامل بازدارنده‌ای متعرض جریان تعقل می‌شوند و آن را از راه راست منحرف می‌کنند، طبعاً اندیشه آدمی در چنین حالتی دچار جمود می‌شود و قادر به پذیرش آرا و نظریه، و مفاهیم صحیح و تازه نیست. و وقتی آدمی به این مرحله رسید دیگر تفکر و تعقل ارزش خود را در زندگی از دست می‌دهد و از عهده وظیفه طبیعی خود که همان تمییز و تشخیص میان حق و باطل و نیکی و بدی و کشف حقایق علمی و طی مدارج کمال است بر نخواهد آمد و در حقیقت انسان از امتیاز اساسی خود که از حیوانات جدایش می‌کند محروم خواهد شد و مانند حیوان یا حتی گمراهتر از آن خواهد شد.

قرآن کریم با بیانی زیبا و رسا به این معنی اشاره می‌کند که باز هم به‌طور نمونه به چند آیه زیر آیه استشهد می‌کنیم: أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا: آیا پنداری که اکثر این کافران حرفی می‌شنوند، یا فکر و تعقلی دارند؟ حاشا، اینان در بی‌عقلی و ناآگاهی مانند چهارپایانند، بلکه از آنها هم نادانتر و گمراه‌ترند. (سوره فرقان، آیه ۴۴).

قرآن کریم گاهی از این حالت جمود فکری به مهرزدن بر دلها، یا قرار گرفتن دلها در پوشش و یا قفل نهادن بر آنها تعبیر کرده است:

اولئك الَّذِينَ طَعَنَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ اولئك هُمُ الْغَافِلُونَ: «همینها هستند که خداوند بر دلهایشان و گوشهانشان و چشمانشان مهر قه‌رزده است و اینها همان مردمی هستند که از خدا و قیامت غافل‌اند.» (سوره نحل، آیه ۱۰۸).

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ: «فهر خداوند، مهر بر دلهاشان و پرده بر گوشهاشان و بر چشمهاشان نهاد که فهم حقایق و معارف الهی را نمی‌کنند و ایشان را عذابی سخت است.» (سوره بقره، آیه ۷).

۹-۱-۲-۴ جهت‌گیریهای انفعالی و عاطفی

به‌طور کلی خواسته‌ها و انگیزه‌ها و انفعالات و عواطف گوناگون انسان در تفکر او تأثیر می‌گذارند و باعث می‌شوند که انسان در دام خطاهای ناشی از هواداری بی‌جا بیفتد. برخی از بررسیهای تجربی در روان‌شناسی جدید، نیز بروز خطا در تفکر و در نتیجه، هواداری انفعالی و عاطفی را ثابت کرده است.

در قرآن کریم نیز به تأثیر هوای نفس در انسان و انحراف وی از تفکر و تعقل صحیح و از گرایش درست که در نتیجه آن، آدمی راهش را گم می‌کند و از فرق گذاشتن بین حق و باطل، نیکی و بدی و هدایت و گمراهی عاجز می‌شود اشاره کرده است. آیات زیر نمونه‌هایی از اشارات قرآنی به این معنی است:

فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ: «پس هر گاه به تقاضای تو جواب نتوانند داد در این صورت بدان که این مردم تنها پیرو هوای نفس‌اند و کیست ستمگرتر و گمراهتر از آن کسی که راه هدایت خدا را رها و از هوای نفس خود پیروی کند.» (سوره قصص، آیه ۵۰).

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ: «ای داود ما تو را در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی و هرگز هوای نفس را پیروی نکنی که تو را از راه خدا گمراه کند.» (سوره ص، آیه ۲۶).

در خاتمه، حدیث زیبایی از امام صادق (ع) را که ضمن آن، معانی اخلاقی، کلامی و فلسفی عقل، در آن بیان شده است، نقل می‌کنیم.

«عقل ستون و پشتوانه انسان است، عقل منشأ زیرکی و فهم و حفظ و علم است و به‌وسیله عقل انسان کامل می‌شود و همین عقل است که راهنما و بصیرت‌بخش و کلید امور انسان است.

پس از آن‌گاه که عقل امور را از روی بصیرت تأیید کند آدمی، عالم، حافظ، یادآور،

زیرک و فهیم خواهد شد و به این وسیله است که انسان چگونگی و چرایی و کجایی امور را درک می‌کند و نیز خیرخواه خود را از فریب‌دهنده خویش باز می‌شناسد. و وقتی که این را شناخت، راه خود و همچنین هدف و قدر و مقام خویش را می‌شناسد، و به این ترتیب یگانگی را فقط و فقط برای خداوند قرار می‌دهد و اقرار به اطاعت او می‌کند.

پس اگر چنین کند، گذشته را درک و آینده را پیش‌بینی کرده است و حال و زمانی را که در آن قرار دارد در می‌یابد. و نیز خواهد دانست که به چه منظوری در این دنیا به‌سر می‌برد و از کجا آمده است و به کجا می‌رود و اینها همه از تأیید عقل است.

۹-۲ انسان از دیدگاه فلاسفه اسلامی

۹-۲-۱ تفاوت‌های خلقت انسان با سایر موجودات

به اعتقاد فلاسفه اسلامی، خلقت آدمی با دیگر موجودات جهان هستی اختلاف عمده‌ای دارد که بیشتر این اختلاف به جنبه «اختیار» وی مربوط می‌شود.

به‌طور کلی، انسان موجودی است که یک سلسله تمایلات و کششهای ویژه در نهاد او به ودیعه نهاده شده است؛ بدین معنی که از همان بدو تولد، بالقوه دارای تمایلات، کششها و نیروهای گوناگونی است که پس از فعلیت یافتن می‌توانند در تصمیم‌گیریهای او اثر بگذارند. برای مثال، آدمی تمایل به خوردن، خوابیدن، تملک داشتن، غریزه جنسی را ارضا کردن و مانند اینها دارد که این تمایلات به سهم خود جهت اراده او را در تصمیم‌گیری می‌توانند به سمت خویش سوق دهند. از طرف دیگر، او یک سلسله تمایل فطری نیز دارد، مانند: تمایل به دوست داشتن زیباییها، محبت و عشق به ممنوع خود، تمایل به حق‌طلبی، انگیزه ایثار و از خودگذشتگی، تمایل به همیشگی بودن (جاودانگی) و مانند اینها که هر یک از آنها همچون جاذبه‌های قطبی، اراده انسان را به طرف خود سوق می‌دهد، و به عبارت دیگر، هر کدام از این فطریات، برای انسان خط و جهت تعیین می‌کند.

فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند تا نشان دهند که این انتخاب در انسان چگونه صورت می‌گیرد و تصمیم‌گیریها از کجا ناشی می‌شود. به همین لحاظ آنان ماهیت این حرکت و انتخاب را بررسی کرده و عناصری را که در تصمیم‌گیری آدمی، حالت دارند به‌شرح زیر مشخص کرده‌اند.

الف) گرایشهای متفاوت. عوامل مؤثر در تعیین جهت انتخاب اراده انسان گوناگون

و متفاوتند. این عوامل می‌توانند «غرایز» آدمی باشند؛ غرایزی که بین انسان و حیوان مشترک هستند، و می‌توانند «فطریات» انسان باشند که بحث آنها قبلاً گذشت، و نیز می‌توانند عوامل خارجی باشند، مثل ترس از یک مسئله که ممکن است سبب شود انسان برخلاف میل درونی خویش تصمیم بگیرد که تن به عملی بدهد که واقعاً بدان علاقه‌ای ندارد.

ب) عقل. عقل نیرویی است که قادر است میان انگیزه‌ها و تمایلات مختلفی که هر کدام انسان را به سوی خود می‌کشد جمع‌بندی و برطبق مصلحتی که تشخیص می‌دهد، یکی را انتخاب کند.

ج) هوای نفس. همان‌گونه که اشاره شد اگر عقل را نیرویی که خیر و مصلحت آدمی را از میان خواسته‌ها و انگیزه‌های گوناگون و احیاناً متضاد، تشخیص داده و بنای خود را بر سعادت و رستگاری انسان نهاده است و حکم او همسو و هم جهت با «شرع» است در نظر بگیریم، پس باید همه افراد انتخابها و تصمیماتشان در امور مختلف زندگی، درست، منطقی و بر حق باشد و هیچ کس کار غلطی انجام ندهد؛ حال آنکه عملاً قضیه این چنین نیست، و بسیاری از مردم از فرامین عقل تبعیت نمی‌کنند و در انتخاب و تصمیم‌گیری و انجام دادن کارها راه خطا در پیش می‌گیرند و به گناه آلوده می‌شوند. بنابراین، باید بررسی و کشف کرد که منشأ خطاها و گناهانی که از بسیاری از انسانها سر می‌زند در کجاست؟ از اینجاست که عامل دیگری در وجود انسان مطرح می‌شود و آن عاملی است که برخلاف دعوت عقل عمل می‌کند، که از آن تعبیر به «هوای نفس» می‌شود، و باز از همین رهگذر به رمز ویژه‌ای در آفرینش انسان پی می‌بریم که آن دو جهتی بودن اوست؛ بدین معنی که در اراده آدمی دو نیرو در دو جهت مخالف با هم عمل می‌کنند: یکی تأثیر پذیرفتن و تن دادن به حکم عقل و دیگری، تبعیت از حکم هوای نفس و زیر پا گذاشتن فرمان عقل. بدین ترتیب، انسان در هر لحظه بین دو خواست متضاد به شرح زیر قرار دارد: ۱. دعوت عقلانی ۲. دعوت نفسانی. آدمی اگر بخواهد می‌تواند جهت دعوت عقلانی را انتخاب کند، همان‌گونه که قادر است جهت دعوت نفسانی را اختیار کند. برای مثال کسی که بین تمایل و کشش به از خودگذشتگی، نوع دوستی و همدردی با دیگران از یک طرف و رفاه، خودخواهی و راحت‌طلبی، دومی را ترجیح دهد و انتخاب کند، در حقیقت تن به حکم هوای نفس داده است. و اگر اولی را برگزیند، دعوت عقلانی را اجابت کرده است، بنابراین، انتخاب با خود انسان است، و این همان معنای دقیق «اختیار» است که از ویژگیهای اساسی

انسان به شمار می‌رود و از همین جا نیز بطلان نظریه «جبر» که انسان را موجودی می‌داند که در آنچه انجام می‌دهد مجبور است و هیچ‌گونه قدرت انتخابی را ندارد اثبات می‌شود.

۹-۲-۲ هویت واحد انسان

انسان با اندکی تأمل به روشنی در می‌یابد که دو شخص و دو فرد جداگانه نیست؛ بلکه یک شخص است و یک هویت دارد که جمیع افعال و احوال و آثار وجودی‌اش را به همان یک شخص «خودش» نسبت می‌دهد و به‌طور مثال می‌گوید: من اراده می‌کنم، من خیال می‌کنم، من اندیشه می‌کنم، من ادراک می‌کنم، من راه می‌روم و خلاصه همه رفتارهای بیرونی و درونی را اگر چه منشأ آنها، آلات و ادوات و ابزارهای گوناگون و جدا از هم بوده باشد، به یک هویت، یعنی «من» نسبت می‌دهد، بلکه وجود همان آلات و ادوات را با همه کثرت و اختلافی که با هم دارند، باز به آن هویت واحد که از آن تعبیر به «من» می‌کند نسبت می‌دهد و می‌گوید: دست من، پای من، مغز من، چشم من، گوش من و مانند اینها. از این گذشته، او حتی اشیای بیرون از گوهر و ذات خود را که به‌نحوی ارتباط تعلقی با وی دارند به هویت واحد خویش نسبت می‌دهد و می‌گوید: لباس من، خانه من، باغ من و غیره؛ و این می‌رساند که هر کس بیش از یک شخصیت و هویت نیست و همه قوای ظاهری و باطنی وی، مراتب و شئون یک گوهر و یک ذات است. انسان همانند درختی است که آن قوا به منزله شاخه‌های آن هستند و بدیهی است که شاخه‌ها، جز درخت نیستند، بلکه جزو درخت‌اند و اگر به فرض آن گوه‌ری که از آن تعبیر به «من» می‌شود از میان برداشته شود، مانند: قوه شنوایی بینایی، بویایی، خیال، عاقله، حافظه همه با او خواهند بود و جدایی این قوا از آن گوهر امکان ندارد و انفکاکشان از هم، پنداری بیش نیست و صرف تقدیر و فرض است.

۹-۲-۳ سعادت و کمال حقیقی انسان

بدون شک می‌توان گفت که انسانها در طول تاریخ به‌زعم خویش، هیچ‌گاه هدفی جز سعادت و کامروایی خود نداشته‌اند. به سخن دیگر، خوشبختی، شکلی از زندگی است که آدمی همواره آن را آرزو کرده و شیفته آن بوده است. به‌طور مثال، آزادی داشتن، گرمی بودن، مرفه بودن را تجسمی از آرزوهای بشری باید به‌شمار آورد. در نقطه مقابل گاهی دیده می‌شود که افرادی به ظاهر از خوشبختی و سعادت خویش روگردانند؛ مانند کسانی

که با خودکشی به زندگی خود خاتمه می‌دهند، و یا از مواهب زندگی چشم‌پوشی و اعراض می‌کنند، که اگر در حالات روانیشان دقت کنیم خواهیم دید که سعادت زندگی را در آنچه می‌کنند می‌جویند؛ بدین معنی که شخصی که در اثر هجوم ناملایمات و فشارهای روانی دست به انتحار می‌زند در واقع راحتی و آسایش خود را در مرگ می‌بیند؛ همان‌گونه که کسی که به زهد و ریاضت می‌پردازد و لذت‌ها و خوشیهای دنیا را بر خود حرام می‌کند در حقیقت سعادت را در شیوه‌ای که در پیش گرفته است جستجو می‌کند.

بنابراین، همه تلاش و کوشش آدمی در زندگی، همواره به‌منظور دستیابی به خوشبختی صورت می‌پذیرد؛ و این مطلب که او در تشخیص خوشبختی واقعی خود صائب باشد یا خاطی، در اصل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

از آنچه گفته شد، این نکته استنباط می‌شود که فعالیتها و حرکت‌های انسان، هرگز، بدون برنامه و هدف صورت نمی‌گیرد؛ زیرا از یک‌سو با خواست و اراده خویش کار می‌کند و از سوی دیگر، آنچه انجام می‌دهد برای (خود) با بهتر گفته شود برای رفع نیازهایی است که خود درک می‌کند. در نتیجه، اعمال و افعال وی تابع ادراک کلی است که وی به مسائل، مفاهیم و امور مختلف دارد؛ با این توضیح که «ادراک کلی» امری است «ذهنی» و مصادیق جزئی آن «رفتارها و کردارها» به حسب مورد در خارج تحقق می‌پذیرد.

۹-۲-۴ معیار جهت‌گیری رفتار در انسان (رفتار فردی و اجتماعی)

حکما و علمای اخلاق، وجود فردی انسان را به یک کشور تشبیه کرده‌اند؛ یعنی همان‌گونه که امور هر کشوری با قوانین، سنت‌ها، آداب و رسوم معینی اداره می‌شود فعالیتها و حرکت‌های انسان نیز زیر نظارت قوای فعاله درونی وی، و در رأس آنها «عقل» هدایت و رهبری می‌شود.

فعالیت‌های اجتماعی یک جامعه نیز همان حکم فعالیت‌های فردی را دارند؛ زیرا همواره یک سلسله مقررات، ضوابط و آداب و رسومی را که اکثریت افراد جامعه پذیرفته‌اند بر حرکتها و رفتارهای اجتماعی نظارت و حکومت دارند، چه در غیر این صورت ارکان جامعه به‌واسطه بروز هرج و مرج در هم ریخته و متلاشی خواهد شد؛ با این تفاوت که اگر جامعه، جامعه مذهبی باشد حکومت از آن مذهب و احکام دینی خواهد کرد و اگر جامعه غیرمذهبی متمدن باشد فعالیتها و رفتارهای اجتماعی از قانون پیروی خواهند کرد و اگر

جامعه غیر مذهبی و متوحش باشد آداب و رسوم و خواسته‌هایی که حکومت‌های فردی و مستبد و خودکامه بر آن تحمیل می‌کنند تحقق خواهد پذیرفت.

از آنچه گفته شد، چنین نتیجه می‌گیریم که انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود ناگزیر از داشتن هدف مشخص و داشتن تلاش و کوشش در جهت رسیدن به آن هدف و همچنین تن دادن به یک سلسله مقررات، ضوابط، قوانین، آیینها و آداب و رسوم گوناگون در این رهگذر است.

قرآن کریم در این زمینه چنین می‌فرماید: **وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**: برای هر کدام از شما وجهه و هدفی است که آن را در پیش می‌گیرید، پس در کارهای نیک به همدیگر پیشی و سبقت بگیرید تا به هدفی عالی برسید. (سوره بقره، آیه ۱۴۸).

اساساً در عرف قرآن، دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و مؤمن و کافر هیچ‌یک بی‌دین نیستند؛ زیرا چنانچه اشاره شد، زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی مشخص، خواه از ناحیه وحی باشد و یا از راه وضع قوانین بشری، شکل پیدا نمی‌کند.

بهترین و پابرجاترین راه و رسم زندگی آن است که نظام سنجیده آفرینش، انسان را به‌سوی آن هدایت کند، نه آنچه از عواطف و احساسات فردی یا اجتماعی سرچشمه می‌گیرد.

با دقت در هر یک از اجزای آفرینش خواهیم دید که در هستی خود هدفی و غایتی دارد، که از نخستین لحظه پیدایش خود به‌سوی آن متوجه است و از مناسبترین و نزدیکترین راهی که به آن هدف منتهی می‌شود، به سمت هدف خود سیر می‌کند، همچنین در اندرون و در بیرون ساختمان وجودی خویش به یک سلسله تجهیزات و امکاناتی مجهز است که همه آنها نیز متناسب با هدف و فعالیت‌های گوناگون او هستند. آری نظام آفرینش در هر آفریده جاندار و بی‌جان همین‌گونه است. برای مثال، جوانه گندم از اولین لحظه‌ای که در بستر خاک با نوک سرسبز خود از شکم دانه سر بر می‌آورد و مسیر تکاملی خویش را طی می‌کند تمام توجهش رسیدن به هدف یا (کمال) است؛ یعنی پیدایش بوته گندمی با خوشه‌های فراوان؛ به همین سبب این جوانه با بهره‌گیری از استعدادها، نیروها و تجهیزات بالقوه و بالفعل خود، اجزای عنصری را از زمین و هوا با نسبت ویژه‌ای می‌گیرد و ضمیمه وجود خویش می‌کند و لحظه به لحظه بزرگتر و نیرومندتر می‌شود و از حالی به حالی، و از شکلی به شکلی منتقل و متقلب می‌گردد تا به شکل بوته کامل در می‌آید و در این حرکت کمالی به نقطه پایانی می‌رسد.

۹-۲-۵ حرکت کمالی (هدفدار) انسان

براساس آنچه گفته شد، همه انواع آفریده‌های جهان، مشمول قاعده کلی «هدفداری» هستند. بنابراین، هیچ دلیلی وجود ندارد که نوع انسان، یعنی اشرف مخلوقات عالم، با توجه به استعدادها، تواناییها و تجهیزات پیچیده و تکامل یافته وجودی خویش از این قاعده مستثنی باشد؛ بلکه برعکس، همه این شواهد نشانگر آن است که او نیز در پی هدفی متعالی و خدایی است که متضمن سعادت و رستگاری ابدی اوست.

قرآن کریم با لطیف‌ترین بیان ممکن، در این باره چنین می‌فرماید: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى: «خدای ما کسی است که به هر چیز و به هر آفریده‌ای، آفرینش و ویژه آن را عطا فرمود، آن‌گاه به‌سوی سعادت و هدف تعیین شده هدایت و راهنمایی‌اش کرد.» (سوره طه، آیه ۵۰).

و باز می‌فرماید: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى: «خدایی که اجزای آفریده‌ها را گردآوری کرد و بدانها نظام بخشید، و نیز خدایی که در آفرینش هر موجود، اندازه قرار داد و او را در مسیر کمالش هدایت کرد.» (سوره اعلی، آیه ۲-۳).

از مفاد آیات بالا و آیات دیگری که به همین مضمون در قرآن آمده است چنین استنباط می‌شود که خداوند حکیم هر یک از آفریده‌های خود و از آن جمله انسان را به‌سوی هدف آفرینش راهنمایی می‌فرماید و او را به پیمودن راه کمال حقیقی و سعادت واقعی دعوت می‌کند؛ و در این رهگذر فرامین و دستوراتی را که باید در زندگی فردی و اجتماعی خویش به‌کار بندد از طریق «وحی» به‌وسیله پیامبران به وی می‌رساند، که این نوع هدایت را «هدایت تشریعی» می‌نامند.

نوع دیگر هدایت، «هدایت تکوینی» است که به مدد «عقل» و قدرت عقلانی که به‌مثابه موهبتی در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است صورت می‌گیرد، که به موازات هدایت تشریعی و همراه با آن، شرایط لازم را برای حرکت در مسیر حق و خداشناسی و مآلاً رسیدن به سعادت و کمال نهایی برایش فراهم می‌کند.

خلاصه

به‌طور کلی، جهان‌بینیهای مادی و توحیدی هر یک به نوبه خود طرح جداگانه‌ای از شناخت انسان عرصه کرده‌اند. از نظر گاه جهان‌بینی مادی، انسان را حیوانی می‌داند با ویژگیهای خاص خود که همچون دیگر حیوانات، زندگی او محصور میان زمان تولد و مرگ است.

از نظر این مکتب، انسان نه پیش از تولد، سرشته داشته است و نه بعد از مردن سرنوشتی دارد. در جهان بینی توحیدی، برعکس، انسان قبل از آمدن به این جهان سرشتی ویژه داشته و آمدنش بی حساب نبوده، بلکه بر پایه قاعده و طرح مشخصی آفریده شده است. در تفکر الهی و اسلامی، انسان تنها موجودی مادی نیست. یعنی حیوان راست قامتی که بر روی دو پای خود راه می رود، بلکه او واجد حقیقتی است که از آن تعبیر به «روح الهی» می شود، حقیقتی که غیر مادی و برتر از ماده است. انسان دارای روح الهی از ویژگیهایی برخوردار است که از جمله آنها: آزاد بودن، مختار بودن، مسئول بودن، خودآگاهی ذاتی، امانتداری، کرامت نفسانی، جاودانگی حیات و سرانجام، خلافت الهی او را می توان نام برد. مسئله فطرت انسانی از یک سو موضوعی است فلسفی و از سوی دیگر، اصطلاحی است که در روان شناسی زیر عنوان «فطریات» به ویژگیها و صفات ثابت انسانی اطلاق می شود در منابع اسلامی، یعنی قرآن و سنت بر روی مسئله فطرت تأکید فراوانی شده است، زیرا اگر بپذیریم که آدمی دارای فطریات ویژه ای است، بدون شک، شناخت و درک صحیح این فطریات در امر تربیت رشد و کمال وی نقشی تعیین کننده و سرنوشت ساز دارند. به سخن دیگر، تربیت و کمال، مفهومی جز رشد و پرورش همین استعدادها و تواناییهای بالقوه انسان در بر ندارد. ابعاد وجودی انسان عبارت اند از: بعد معنوی، عقلانی و اجتماعی، از نظر لغوی واژه «عقل» به معنای درک عمیق و فهم آگاهانه است که از آن به تفکر و تعقل نیز تعبیر می شود. در قرآن کریم آیات متعددی به همین معنا (اندیشیدن درست و آگاهانه) که در روان شناسی جدید نیز جایگاه ویژه ای دارد آمده است. همچنین واژه های عقل و تفکر در احادیث و روایتهای اسلامی به همین مفهوم به کار رفته اند.

خودآزمایی ۹

۱. با استناد به آیات قرآنی که در این فصل نقل شده است.

الف) آزادی انسان الهی را شرح دهید.

ب) خودآگاهی ذاتی انسان را توضیح دهید.

ج) مختار بودن انسان را شرح دهید.

د) امانتداری انسان را بیان کنید.

ه) مسئول بودن انسان را بیان کنید.

و) خلافت الهی انسان را شرح دهید.

۲. بعد معنوی عقلانی، عاطفی و اجتماعی انسان را شرح دهید.

۳. آیه شریفه «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» به کدامیک از ویژگیهای انسان اشاره دارد؟

(ب) عاصی بودن

(الف) شاکر بودن

(د) عادل بودن

(ج) مسئول بودن

۴. کدام گزینه به تفاوت مفهوم واژه فطرت با واژه خلقت از دیدگاه قرآن کریم اشاره دارد؟

(الف) واژه خلقت برای آفرینش بعضی از موجودات و واژه فطرت برای آفرینش کل موجودات به کار رفته است.

(ب) واژه فطرت برای آفرینش بعضی از موجودات و واژه خلقت برای آفرینش کل موجودات به کار رفته است.

(ج) واژه خلقت تنها برای آفرینش اشیاء مادی و واژه فطرت برای آفرینش اشیاء غیرمادی به کار رفته است.

(د) واژه خلقت فقط برای اشیاء مادی و واژه فطرت هم برای آفرینش اشیاء مادی و هم اشیاء غیرمادی به کار رفته است.

۵. آیه شریفه «والكاظمين الغيظ و العافين عن الناس» به کدامیک از ابعاد وجودی انسان اشاره دارد؟

(ب) بعد معنوی

(الف) بعد عقلانی

(د) بعد اجتماعی

(ج) بعد عاطفی

۶. در مکتب اومانیسم یا (.....) انسان محور (.....) است.

۷. واژه عقل از دیدگاه فلسفی به معنای عقل عملی تعبیر شده است.

۸. نفس ناطقه و شاخصه‌های آن را از دیدگاه روان‌شناسان اسلامی شرح دهید.

۹. تفاوت‌های سرشتی انسان با سایر موجودات را بیان کنید.

۱۰. معیار قرآنی جهت‌گیری رفتار فردی و اجتماعی را تشریح کنید.

۱۱. حرکت کمالی (هدفدار) انسان را توضیح دهید.

۱۲. آیه شریفه: «الذی خلق فسوی والذی قدر فهدی» به کدامیک از انواع هدایت اشاره دارد؟

فصل دهم

۱۰. مقایسه ویژگیهای روان‌شناسی جدید با

روان‌شناسی نزد دانشمندان اسلامی

هدفهای آموزشی

در این فصل ضمن بر شمردن ویژگیهای روان‌شناسی علمی (کلاسیک) ویژگیهای علم النفس (روان‌شناسی نزد دانشمندان اسلامی) و ویژگیهای این دو روان‌شناسی با هم مقایسه شده و چگونگی روش تحقیق و منابع آن در روان‌شناسی اسلامی بازگو شده است.

هدف کلی

آشنایی با ویژگیهای روان‌شناسی علمی و روان‌شناسی اسلامی و درک نتایج حاصل از مقایسه آنها با یکدیگر و آشنایی با نتایج حاصل از بررسی شیوه و روش تحقیق در روان‌شناسی اسلامی و منابع آن (علم، فلسفه و عرفان).

هدفهای رفتاری

از شما انتظار می‌رود که پس از مطالعه این فصل بتوانید:

- ویژگیهای روان‌شناسی علمی و روان‌شناسی اسلامی را شرح دهید و با هم مقایسه کنید.
- امتیاز روان‌شناسی اسلامی را در قیاس با روان‌شناسی علمی بیان کنید.
- روشهای تحقیق و روان‌شناسی اسلامی را توضیح دهید و منابع آن را معرفی کنید.

مقدمه

در شروع این بحث باید گفته شود که روان‌شناسی جزو آن دسته از علوم است که در

طول حیات خود، با بینشها و برداشتهای گوناگونی روبه‌رو بوده است. گروهی آن را کفر پنهان پنداشته و بعضی اساساً علمی بودن آن را انکار کرده‌اند و جمعی برعکس، کارآیی و مفید بودن آن به همان صورتی که امروز دنیا آن را پذیرفته است، باور دارند و سرانجام دسته‌ای دیگر بر این عقیده هستند که روان‌شناسی از نو به همان شیوه علم النفس قدیم، دوباره تدوین و عرصه شود و آن را به مثابه وسیله‌ای برای معرفت نفس و در نهایت معرفت الله می‌دانند.

اینکه کدام یک از این اندیشه‌ها و بینشها به صلاح نزدیکتر است، جای تأمل بسیار دارد و ما در بخشهای پیشین کتاب به این پرسش پاسخ دادیم. در این فصل ویژگیهای هر یک از این دو روان‌شناسی را بیان می‌کنیم و سپس به مقایسه آنها می‌پردازیم.

۱-۱۰ ویژگیهای روان‌شناسی علمی (کلاسیک)

الف) علمی بودن

شاید کمتر کتابی را در زمینه روان‌شناسی عمومی بتوان یافت که مفهوم علمی بودن روان‌شناسی در آن مطرح نشده باشد؛ چنانکه می‌دانیم روان‌شناسی با به‌کارگیری روش علمی از فلسفه جدا شد و راه مستقلی را در پیش گرفت. وونت در سال ۱۸۹۷ نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی را در دانشگاه لایپزیک آلمان افتتاح کرد و پایه‌های روان‌شناسی علمی با این حرکت ریخته شد؛ و این نهال نورسته با رشد سریع و چشمگیر خود، مسیر تکامل خویش را پیمود و به درخت تنومندی با شاخه‌های پربار تبدیل شد.

علمی بودن روان‌شناسی موضوعی است که همواره بسیار بحث انگیز بوده است. از آنجا که محور همه بحث و جدالها به خود علم برمی‌گردد ما نیز به نکاتی پیرامون ویژگیهای علم اشاره می‌کنیم.

۱. مهمترین ویژگی علم، تجربی بودن و مشاهده‌ای بودن آن است؛ یعنی علم با پدیده‌هایی سروکار دارد که اولاً قابل مشاهده عینی باشد و ثانیاً قابلیت تکرار و تجربه را داشته باشند.

۲. ویژگی دیگر علم، بریدگی و جدایی آن از متافیزیک یا پدیده‌ها، و حقایق غیرمادی است؛ بدین معنی که علم با روشی که برای خود انتخاب کرده است در اساس خود را به‌طور کلی از پدیده‌ها و موجودات ماورای طبیعی بیگانه کرده است و می‌گوید ما

را با آنها کاری نیست.

لازم به یادآوری است که علم هیچ‌گاه منکر ماوراءالطبیعه (متافیزیک) نیست؛ بلکه مطالعه آن را خارج از حوزه خود می‌داند. اشکال عمده‌ای که علم با روش خود ایجاد کرده، القای غیر مستقیم ماتریالیسم (ماده گرایی) در اذهان است. علم گرچه مستقیماً درباره نفی یا اثبات ماوراءالطبیعه، سخنی به میان نمی‌آورد، ولی به تدریج و در نهایت؛ آن را نفی می‌کند. توضیح اینکه هر پدیده یا هر (معلولی) حاصل علل گوناگونی است که در اصطلاح، آنها را «سلسله علل» برای آن پدیده می‌نامند.

علم در شناسایی سلسله علل تا بدان‌جا پیش می‌رود که آنها قابلیت مطالعه و بررسی تجربی داشته باشند. علم از مطالعه و شناخت علل غیرمادی حذر می‌کند و مدعی است که قادر به مطالعه آنها نیست و تنها در سلسله علل به بررسی پدیده‌هایی می‌پردازد که قابلیت مشاهده تجربی را داشته باشند.

گرچه این ادعا با منطق و شیوه‌ای که علم تجربی در پیش گرفته سازگار است و ادعای درستی به نظر می‌رسد ولی پیامد آن این بوده است که انسان علمی امروز، در سلسله علتها، فقط تا جایی پیش می‌رود که علم پیش می‌رود و به‌طور خودآگاه یا ناخودآگاه از شناخت علل دیگر پرهیز می‌کند و یا مانند بسیاری، منکر آنها می‌شود.

این خطر، یعنی نادیده انگاشتن، پدیده‌های غیرمادی و غفلت از آنها، گریبان روان‌شناسی علمی را نیز گرفته است؛ زیرا روان‌شناسان جدید، موضوع این علم را مطالعه رفتار موجود زنده می‌دانند؛ چون رفتار قابل مشاهده تجربه و اندازه‌گیری است. باری این گروه به‌هیچ‌وجه خود را درگیر با مسئله روح یا نفس به‌مثابه جوهری مجرد و مستقل از بدن نمی‌کند و از همین جا راه خویش با راه فلاسفه الهی و علمای علم‌النفس جدا می‌کند و بحث نفس و نفسانیات را به یک‌سو می‌نهد.

ب) رفتاری بودن

روان‌شناسان در نتیجه به‌کارگیری روش علمی در روان‌شناسی جدید، مجبور به محدود کردن موضوع آن شدند. آنها درصدد بر آمدند برای روان‌شناسی موضوعی انتخاب کنند که قابلیت مطالعه با روش علمی را داشته باشد؛ بدین‌معنی که با دو ویژگی مهم علم که قبلاً بدان اشاره شد، سر‌ناسازگاری نداشته باشد. به همین سبب، موضوع روان‌شناسی را «رفتار»

عنوان کردند.

در روان‌شناسی علمی برای اینکه مفهوم رفتار روشن شود آن را تعریف کرده‌اند که یکی از آنها تعریف زیر است: «فعالیت‌های آدمی و دیگران دو جنبه دارد: یکی فعالیت‌های درونی که غالباً مرئی نیستند و موضوع علم فیزیولوژی‌اند؛ مانند: ضربان قلب، ترشح غده‌ها، انقباضات ماهیچه‌های دستگاه گوارش و دیگری فعالیت‌های بیرونی که مشهودند و رفتار نامیده می‌شوند و موضوع علم روان‌شناسی‌اند» (بهزاد، ص ۵۰).

در این تعریف رفتار را صرفاً رفتارهای بیرونی فرد که قابل مشاهده‌اند می‌دانند. ضعف بیش از حد این تعریف آن‌قدر آشکار است که دیگر ضرورتی برای بیان دلیل ندارد و همین ضعف، بسیاری از معتقدین به رفتاری بودن روان‌شناسی را بر آن داشت که تعریفی جامع‌تر و منسجم‌تر برای رفتار عرصه کنند از جمله، این تعریف را بیان کرده‌اند: وجه ممیز روان‌شناسی از علوم زیستی آن است که روان‌شناسی درباره رفتار موجودات زنده مطالعه می‌کند و کوشش روان‌شناسان بر آن است که رفتار موجودات زنده را بشناسند. در واقع، می‌توان گفت که روان‌شناس در زمینه «پاسخ» موجودات زنده در رابطه با عوامل محیطی، تحقیق می‌کند: به عبارت دیگر، دانش روان‌شناسی درباره مجموع وقایع قابل تحقیق که ارتباط با «رفتار» موجودات زنده به مثابه «پاسخ» به محیط پیرامونی دارد مطالعه می‌کند.

گرچه از زاویه دید روان‌شناسان مختلف این تعریف به طرق مختلفی می‌تواند تفسیر شود ولی جنبه کلی آن در هر حال به فعالیت‌های موجود زنده و پاسخ وی به عوامل محیطی ارتباط پیدا می‌کند؛ ولی آنچه قابل توجه است همین تکیه بر «پاسخ» بودن رفتار است که این تعریف را در برابر سؤالاتی از این قبیل قرار می‌دهد: آیا خواب دیدن پاسخ موجود زنده است به محیط؟ آیا همه تفکرات انسان پاسخ‌هایی به محیط هستند؟ آیا عشق عرفانی پاسخ انسان است به محیط؟

بدون شک کسانی که تعریف رفتار را همان‌گونه که در بالا آمد قبول داشته باشند باید مطالعه آنها درباره هر رفتاری، بر این اساس مبتنی باشد که ثابت کنند آن رفتار «پاسخ» موجود زنده است به «عوامل محیطی»؛ بدین معنی که تا وقتی روان‌شناسی اثبات نکند فلان عمل پاسخ موجود است به عوامل محیطی نمی‌تواند به آن عمل، عنوان «رفتار» دهد و آن را مطالعه کند.

تقایص موجود در تعاریف یاد شده سبب شد که بسیاری از روان‌شناسان، رفتار را

چیزی بدانند که قابل مشاهده است و از «خارجی بودن» و «پاسخ به عوامل محیطی» بودن رفتار دست بردارند. آنها این دو ویژگی رفتار را کنار گذاشتند و گفتند «رفتار» آن دسته از فعالیتهای موجود زنده است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، قابل مشاهده باشد. بدین ترتیب، اگرچه خواب دیدن را نمی‌توان پاسخ موجود زنده به محیط دانست ولی قابل مشاهده بودن آن را کسی نمی‌تواند انکار کند.

گرچه این توجیه، یعنی «قابل مشاهده بودن» رفتار، ظاهراً بعضی از مشکلات روان‌شناسان کلاسیک را حل کرد اما مشکلی را که آنان هرگز نتوانستند حل کنند این بود که جنبه‌های «متافیزیکی» رفتار انسان را که قابلیت مشاهده علمی ندارند چگونه باید مطالعه کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، مفهوم رفتاری بودن روان‌شناسی کلاسیک و تعریفی که از این دانش می‌توان داد عبارت است از: «روان‌شناسی علمی است که رفتار قابل مشاهده (مستقیم یا غیرمستقیم) موجود زنده را مطالعه کند و از بررسی جنبه‌های متافیزیکی رفتار آدمی بپرهیزد. هر چند جنبه مثبت این تعریف مورد اعتراض ما نیست، ولی در حیطهٔ بینش اسلامی، منظور ما را برآورده نمی‌کند و این مطلب بعداً در بحث ویژگیهای روان‌شناسی قدیم (علم النفس) که در واقع همان «روان‌شناسی اسلامی» است، بررسی خواهد شد.

ج) تکاملی بودن

نظریهٔ معروفی که به غلط به «نظریهٔ تکامل» معروف شده است، نخستین بار، توسط چارلز داروین، زیست‌شناس انگلیسی عرضه شد.

در این نظریه اعتقاد بر این است که موجودات زنده از تکامل موجودات اولیه تک‌سلولی به‌وجود آمده‌اند و تمامی موجودات زنده از نظر تاریخی حلقه‌های زنجیری هستند که هر یک از این حلقه‌ها به تبع حلقه ماقبل خود به‌وجود آمده است. بر این اساس، تمامی موجودات دارای ریشهٔ واحد زیستی و تکاملی‌اند، به‌عبارت دیگر، در روی زمین اولین شکل موجودات پر سلولی مهره‌دار، ماهیها بوده‌اند که از تحول آنها دوزیستان به‌وجود آمده‌اند؛ از تحول دوزیستان، خزندگان و از تحول خزندگان، پرندگان و از تحول پرندگان، پستانداران به‌وجود آمده‌اند.

یکی از شاخه‌های این زنجیرهٔ به‌هم متصل شده نیز منتهی به‌وجود انسان شده است، و به عقیدهٔ بعضی انسان، جدا شده از شاخه‌ای است که میمونها نیز از آن شاخه جدا شده‌اند

و به اصطلاح، انسان پسر عمومی میمون است. این خلاصه‌ای است از نظریه تحول داروین که همراه با شواهدی چند داده شده است.

ما در اینجا راجع به صحت و سقم این نظریه سخنی به میان نمی‌آوریم و تنها آن را در حد یک فرضیه علمی می‌پذیریم و تا وقتی علم نتواند برای آن دلایل کافی عرضه کند از پذیرفتن آن به مثابه یک نظریه سرباز می‌زنیم. بدیهی است برای این گونه نظریه‌ها در جهان بینی توحیدی و مکاتب الهی جایی وجود ندارد.

نظریه تکامل در زمینه‌های گوناگون علمی، تغییراتی بنیادی ایجاد کرد و نه تنها نظریه‌های زیست‌شناسی را دگرگون کرد بلکه بر روی پدیده‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی نیز اثری عمیق بخشید. این نظریه در زمینه‌های علوم انسانی نیز به مثابه یک نظریه غالب پذیرفته شده و در بررسی مسائل مربوط به این علوم نقش به سزایی را ایفا کرد، از آن جمله، دانش روان‌شناسی نیز از غلبه این نظریه در امان نماند و این نظریه به مثابه پیش تاریخ انسان بر این علم سایه افکند.

امروزه در روان‌شناسی، انسان را حیوان برتر می‌دانند؛ یعنی او را همان ماهی و پرنده‌ای می‌دانند که دارای خصوصیات عالیت‌تری شده است. انسان یعنی حیوانی که تواناییهایش گسترش یافته و از وسایل بیشتری در زندگی استفاده کرده است و با داشتن هوش بیشتر قادر است محیط را زیر سیطره خویش درآورد، و تفاوت عمده او با حیوان در همین گسترش تواناییهای اوست.

با این پیش، هر رفتاری که در انسان وجود دارد شکل پیچیده و تکامل یافته رفتاری است که اشکال ساده آن در حیوانات و اشکال پیچیده آن در انسان مشاهده می‌شود. برای اثبات حاکمیت نظریه تحول داروین بر روان‌شناسی دلایل بسیاری وجود دارد که چون هیچ روان‌شناس کلاسیک منکر آن نیست، از این رو، برای جلوگیری از اطاله کلام از بیان آنها خودداری می‌شود.

لازم به یادآوری است که هدف ما از طرح این مسئله هرگز اعتقاد به این مطلب نیست که روان‌شناسان، انسان را عین حیوانات می‌دانند؛ بلکه برعکس، ما معتقدیم که آنها انسان را کاملترین موجود روی زمین می‌پندارند و تفاوت‌های بسیاری را بین او و سایر حیوانات قایل‌اند، و لیکن سخن ما بر سر این مطلب است که در بینش اسلامی، انسان را حیوان کامل شده نمی‌دانیم، بلکه او را موجودی با «جوهره‌ای» دیگر می‌شناسیم که آن

جوهره عامل اساسی تفاوت میان انسان و حیوان است.

خداوند حکیم چنانچه در پیش گفتیم در بیان پیدایش انسان، هنگامی که مراحل مختلف خلقت او را برمی‌شمارد، می‌فرماید: نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي «از روح و از مایه وجودی خودم در او دمیدم» (سوره حجر، آیه ۲۹). و در اینجا روح را مستقیماً به خود منتسب می‌کند و آن را به‌عبارتی از آن خود و به‌عبارت دیگر دارای ویژگیهای امکانی خود می‌نامد. بسیار روشن و بدیهی است که چنین تعبیر زیبا و در عین حال حکمت‌آمیز، به‌هیچ‌وجه تعبیری نیست که در مورد حیوان به‌کار رفته باشد و به همین دلیل در بینش اسلامی، انسان در جوهر و اساس با حیوان تفاوت پیدا می‌کند.

د) غربی بودن

چهارمین ویژگی روان‌شناسی علمی (کلاسیک) غربی بودن آن است. منظور از روان‌شناسی غربی در اینجا، این نیست که در مقابل آن روان‌شناسی دیگری به‌نام شرقی را بگذاریم و وقتی ویژگیهای روان‌شناسی را برمی‌شماریم مقصودمان این باشد که این ویژگیها در روان‌شناسی شرقی وجود ندارد؛ بلکه ما بر این باوریم که غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیستی به‌هیچ‌وجه تفاوت بنیادی با هم ندارند؛ زیرا جهان‌بینی شرق کمونیستی درست دنباله‌رو و در واقع محصول جهان‌بینی غرب است و انسان را به‌مراتب، غیر واقعیتر از غربی مطالعه می‌کند. در اینجا سعی ما بر این است که ویژگیهای فرهنگ غربی را که لزوماً بر علوم منبعث از غرب نیز سایه افکنده است معرفی و نقاط افتراق آنها را با بینش اسلامی روشن کنیم و به همین دلیل، معتقدیم که در برابر روان‌شناسی غربی می‌توان، «روان‌شناسی اسلامی» را مطرح کرد و آن را در تقابل با هر دو روان‌شناسی شرق و غرب دانست؛ زیرا چنانکه گفته شد روان‌شناسی شرق، یک علم غرب زده از خود بیگانه است.

توضیح بیشتر مطلب اینکه، انسان به یک اعتبار با دو دسته از پدیده‌ها روبه‌روست که در اصطلاح قرآنی عبارت‌اند از: «پدیده‌های آفاقی و پدیده‌های انفسی».

تفکیک دقیق این دو دسته از پدیده‌ها، کاری است بس مشکل؛ اما آنچه در اینجا مهم است این است که فاعل شناسایی هر دو آنها، خود نفس است.

آنچه مسلم است «نفس» یا «خود» گاه از چگونگی و کیفیت پدیده‌های خارج از خود، پرسش می‌کند که در اصطلاحاً می‌توان آنها را «سؤالات آفاقی» نامید، و یا اینکه

پرسش از خویش می‌کند که می‌توان بدانه‌ها نام «سؤالات انفسی» داد. نفس عمده‌ترین سؤالاتی را که درباره‌ی خویش مطرح می‌کند این است که کیستم؟ من چیستم؟ من کجا هستم و از کجا آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ و سؤالاتی از این قبیل. پرداختن به این‌گونه سؤالات و پاسخگویی و یافتن جواب برای آنها را می‌توان «خویشتن جویی» نامیده؛ و در نقطه مقابل، خودداری از برخورد با این پرسشها و فرار از آنها را «گریز از خویشتن» خواند. فرهنگ غربی اساساً یک فرهنگ آفاقی است؛ بدین معنی که در این فرهنگ، سؤال از آفاق اصیل‌ترین سؤال انسان است. فرهنگ غربی به شدت از مطرح کردن سؤالات انفسی گریزان است و اگر راجع به خویش نیز گاهی، پرسشی را مطرح می‌کند، کاملاً آن را به‌عنوان پدیده‌ای آفاقی تلقی می‌کند و با این دید به پاسخگویی می‌پردازد.

به سخن دیگر، همه مسائل غربی در پیرامون «خود» مسائل آفاقی‌اند و نفس نیز از آن لحاظ می‌تواند برای آنها اهمیت داشته باشد که پدیده‌های آفاقی و خارج از «خود» است نه آن چیزی که در خویش و خود «خویش» است.

در این تفاوت، ظرافتی نهفته است که درک آن وجه افتراق فرهنگ غربی را از فرهنگ عرفانی شرقی و در نهایت، فرهنگ اسلامی به‌خوبی می‌نمایاند.

قرآن کریم به‌خوبی چهره این حرکت، یعنی خویشتن‌گریزی و فراموشی خویش، را در رابطه با فراموشی آفریننده کل هستی دانسته و آن دو را در تعامل با یکدیگر می‌داند. آنجا که می‌فرماید: و لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ: «نباشید مانند کسانی که خدا را فراموش کردند، پس خداوند نیز خودشان را فراموششان کرد».

قرآن کریم در آیات بسیاری این فراموشی را یکی از ضایعات و بیماریهای مهلک بشر یاد کرده و آن را تقبیح کرده است. در اسلام، انسان به‌طور لاینفک از «خویش» شناخته شده و پیوسته درباره این موضوع هشدار داده شده است و با توجه به این نکته است که یکی از ویژگیهای روان‌شناختی انسان الهی از انسان غیر الهی باز شناخته می‌شود.

در اینجا لازم است که روش تحقیق در روان‌شناسی علمی (جدید) را به اختصار شرح دهیم.

۱۰-۱-۱ روش تحقیق در روان‌شناسی علمی (جدید)

همان‌طور که می‌دانیم در تعریف روان‌شناسی گفته می‌شود که روان‌شناسی دانشی است که

به مطالعه علمی و شناخت رفتار موجود زنده و انسان می‌پردازد.

یک نظریه علمی باید بر اصول عینی استوار بوده قابل اثبات علمی باشد. بنابراین، نظریه‌هایی که جنبه ذهنی دارند، جایی در مفاهیم علمی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، آن چیزی «عینی» است که قابلیت آزمایش و تکرار را دارد و آزمایش آن در زمانهای متفاوت، توسط دانشمندان مختلف نتایج یکسانی را در پی می‌آورد. از سویی، روش تحقیق علمی باید در برگیرنده مراحل مشاهده، طبقه‌بندی و تحقیق و بررسی باشد.

با توجه به آنچه گفته شد رعایت نکات زیر در مورد علوم تجربی به‌طور عموم در روان‌شناسی علمی به‌طور اخص الزامی است:

۱. عالم تجربی همیشه در برخورد با پدیده‌ها مشکوک و مردّد است مسئله تردید با توجه به آنچه هنوز به اثبات نرسیده است از ویژگیهای علوم تجربی است. بنابراین، از نظر روان‌شناس (رفتارشناس)، نظریه‌ها و عقایدی که به روابط میان موجودات زنده و محیط آنها مربوط می‌شود، مشکوک است و اجباراً آنها را آزمایش می‌کند.

۲. در علوم تجربی فقط پدیده‌های قابل رؤیت را می‌توان بررسی کرد. به همین لحاظ دانش روان‌شناسی (رفتارشناسی) با نیروهای مرموز و پنهانی و یا مربوط به ارواح ارتباطی ندارد.

۳. علم تجربی با ارزشهای اخلاقی کاری ندارد. از این رو، روان‌شناس رفتار شخص را بدون ملاحظه خوب و بد، مفید یا بی‌اثر، زشت و زیبا و در تأثیر قرار گرفتن هرگونه تشویق یا تعریضی مطالعه می‌کند. با توجه به آنچه گفته شد روان‌شناس علمی باید واجد شرایط خاصی باشد و از آنجا که زندگی روزمره ما از نزدیک با رفتار سایر مردم بستگی طبیعی دارد شاید کمتر متوجه فرق و امتیاز میان مشاهدات علمی و مشاهدات اتفاقی بشویم و چه‌بسا این سطحی‌نگری مشکلاتی برای ما و دیگران پدید آورد.

۱۰-۱-۲ موضوع روان‌شناسی علمی (روان‌شناسی جدید)

موضوع روان‌شناسی علمی یا بهتر گفته شود (رفتارشناسی) عبارت از بررسی و تحقیق رفتار موجودات زنده (ارگانیسم) با استفاده از روشهای علمی است. به عبارت دیگر، دانش روان‌شناسی درباره همه جنبه‌هایی که با رفتار موجودات زنده از جمله انسان ارتباط دارند مطالعه می‌کند. از سوی دیگر، چون مطالعات روان‌شناسی خاص موجودات زنده است

بنابراین، می‌توان گفت که روان‌شناسی جزو علوم زیستی است. وجه ممیزه روان‌شناسی از علوم زیستی آن است که روان‌شناسی چنانچه قبلاً گفتیم درباره رفتار موجودات زنده مطالعه می‌کند و در واقع باید گفت روان‌شناس در زمینه «پاسخ» موجودات زنده به عوامل محیطی تحقیق می‌کند.

و نیز از آنجا که در مطالعه آدمی نه تنها باید او را از لحاظ زیست‌شناسی مطالعه کرد بلکه از جنبه‌های دیگر به‌ویژه از نظر اجتماعی نیز باید بررسی شود.

چون رفتار انسان عمدتاً بر پایه زیست‌شناسی و تعامل اجتماعی بنا نهاده شده است. از این رو، غالباً روان‌شناسی را به‌مثابه دانشی «زیستی اجتماعی» تلقی می‌کند. صحت بیشتر این نظریه هنگامی روشن می‌شود که روان‌شناسان به پیچیدگیهای رفتار آدمی توجه دارند در هر صورت، دیدگاه روان‌شناسی علمی برخلاف روان‌شناسی قدیم دیدگاهی مادی‌گرایانه است که عموماً اعتقادی به نیمه غیرمادی و مجرد انسان یعنی (نفس) ندارد و به همین علت بررسی ماهیت «نفس» یا روان را از حوزه مطالعاتی خود بیرون رانده است و تنها به بررسی و شناخت آثار و عوارض و مظاهر روان که در واژه «رفتار» خلاصه می‌شود بسنده کرده‌اند.

۱۰-۲ ویژگیهای علم النفس روان‌شناسی (نزد دانشمندان)

از آنچه تاکنون بر شمردیم و از طریق نقد روان‌شناسی نامطلوب، تا حدودی ویژگیهای روان‌شناسی مطلوب را بیان داشتیم. اینک برای توضیح کاملتر و تأکید بیشتر، ویژگیهای روان‌شناسی اسلامی را به اختصار بازگو می‌کنیم.

الف) معرفتی بودن

در این قسمت، بحث ما بیشتر بر روی هدف کلی روان‌شناسی است: یعنی این پرسش که اصولاً روان‌شناسی به چه درد زندگی می‌خورد؟، این دانش در کل چه چیزی را دنبال می‌کند و چه هدفی می‌تواند داشته باشد؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت، که انسان با شناختن قوانین روانی خویش بهتر می‌تواند با آنها برخورد کند و آنها را زیر نظر داشته باشد؛ و در این معنی، روان‌شناسی، هدف خاصی را دنبال نمی‌کند. مکاتب مختلف به این سؤال که هدف کلی روان‌شناسی چیست؟ پاسخهای گوناگونی داده‌اند؛ ولی به‌طور خلاصه باید گفت

که با توجه به دیدگاه مادی این مکاتب درباره انسان، هیچ‌کدام از این پاسخها، پاسخ واقعی سؤال یاد شده نیستند.

در روان‌شناسی نزد دانشمندان اسلامی برعکس، هدف کلی به روشنی مشخص شده که عبارت است از «معرفت نفس». در حدیث معروف منقول از رسول اکرم (ص) آمده است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ «کسی که نفس خود (خویششن خویش) را بشناسد، به‌طور یقین خدای خود را نیز شناخته است». و این بدین معنی است که شناخت نفس مقدمه‌ای است برای خداشناسی.

با توجه به آنچه گفته شد، هدف کلی روان‌شناسی اسلامی در نهایت، معرفت خداست. از این‌رو، در این بینش هر پدیده‌ای که این هدف را دنبال نکند دفع می‌شود و هر آنچه به تحقق هدف کمک کند جذب خواهد شد.

ب) جامعیت

روان‌شناسی جدید انسان را مشابه سایر پدیده‌های مادی جهان با «روش علمی» بررسی و مطالعه می‌کند؛ و با انتخاب «روش علمی» قهراً از بررسی جنبه‌های غیرمادی آدمی، عاجز مانده است.

انسان موجودی است که در وجود او طبیعت به ماورای طبیعت و فیزیک به متافیزیک متصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان نقطه‌ای است که در او فیزیک به انتها می‌رسد و متافیزیک آغاز می‌شود. در این معنا انسان به مثابه خط میان دو صفحه است که نمی‌توان این خط را فقط متعلق به یکی از صفحات دانست؛ زیرا این خط مشترک بین دو صفحه است که در عین حال که یک خط است در نهایت، بخشی از یک صفحه و بخشی از صفحه دیگر را تشکیل می‌دهد. این دقیقاً همان مفهوم دو بُعدی انسان است که در فصول قبلی به تفصیل درباره آن سخن گفتیم.

روان‌شناسی علمی (کلاسیک) با محدودیت و تنگنایی که به سبب به کارگیری روش علمی برای خود ایجاد کرده است تنها می‌تواند انسان را در یکی از این دو صفحه و آن هم صفحه فیزیکی مطالعه کند؛ یعنی او را در قالبی تک‌بعدی محصور کند و سپس به بررسی آن بپردازد.

از آنجا که اسلام معتقد به دو بُعدی بودن انسان است و او را موجودی، طبیعی و

ماورای طبیعی (فیزیکی، و متافیزیکی) و به سخن دیگر جسمانی و روحانی می‌شناسد از این رو در روان‌شناسی اسلامی، لزوماً، هر دو بُعد وجودی آدمی بررسی می‌شود.

از دیدگاه اسلام، این انسان دو بُعدی، پیوسته، در حال پرواز و حرکت به سوی خداست و در این راه به سختی در تکاپو و تلاش است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ*: «ای انسان (غافل مباش از آن روزی که) البته با هر رنج و مشقتی که در راه اطاعت و عبادت بکوشی، عاقبت به حضور پروردگار خود می‌روی و به ملاقات او نایل می‌شوی».

آری، انسان با این ویژگیها موجودی می‌شود که از عالم فیزیک و طبیعت به پرواز در می‌آید و با بال نفس به جانب مبدأ هستی ره می‌سپارد. و کلام آخر اینکه همین بررسی و مطالعه دو بُعدی و دو سرشتی انسان «جامعیت» روان‌شناسی اسلامی را شکل می‌دهد.

۱۰-۲-۱ روش تحقیق در روان‌شناسی قدیم (علم النفس)

از آنجا که مبحث نفس و علم النفس بخشی از کتاب فلسفه ارسطو را تشکیل می‌دهد بدیهی است روش تحقیق در علم النفس چیزی جز روش تحقیق فلسفی نمی‌تواند باشد. روش تحقیق فلسفی به دو نوع به شرح زیر تقسیم می‌شود:

۱. روش فلسفی استدلالی مشائی. روش فلسفی مشائی به ارسطو نسبت داده می‌شود و از جمع حکمای اسلامی، ابن سینا، مظهر و نماینده کل این مکتب به‌شمار می‌رود. روش فلسفی مشائی در راستای ردّ و اثبات مسائل فلسفی تنها متکی بر استدلال و برهان عقلانی است ابن سینا از این روش در کتابهای فلسفی خود، مانند کتاب *شفاء*، *اشارات* و *نجات* بهره جسته است. حکیمانی همچون: خواجه نصیرالدین طوسی، ابن رشد، میرداماد از این روش پیروی کرده‌اند.

۲. روش فلسفی اشراقی. این روش در مقایسه با روش فلسفی مشائی پیروان کمتری دارد. پیشرو احیاگر و مظهر و نماینده کل روش اشراقی شهاب الدین سهروردی، مشهور به شیخ اشراق است که در سال ۵۴۹ هجری قمری در قریه سهرورد زنجان متولد شد و در ۵۸۷ وفات یافت.

وی کتابهای زیادی نوشته است، همانند: *حکمة الاشراق*، *تلویحات*، *مقاومات*، که معروفترین آنها همانا کتاب *حکمة الاشراق* است، که صددرصد و به‌طور کامل، روش

فلسفی اشراقی در آن نمایان است.

از روش اشراقی که شخص سهروردی، مظهر و نماینده کل آن است نیز، کسانی مانند قطب‌الدین شیرازی، شهرزی و عده‌ای دیگر تبعیت کرده‌اند.

روش فلسفی اشراقی بر دو پایه استوار است: اول استدلال و برهان عقلانی و دوم مجاهده و تصفیه نفس. اشراقیان برخلاف مشائیان معتقدند که فقط با تکیه بر استدلال و برهان عقلی نمی‌توان حقایق جهان را اکتشاف کرد. بدین ترتیب هر دو روش فلسفی مشائی و اشراقی را باید روش نظری قلمداد کرد.

۱۰-۲-۲ موضوع روان‌شناسی قدیم (علم‌النفس)

در روان‌شناسی قدیم علاوه بر مطالعه آثار نفس، از جمله حواس ظاهری و باطنی که ذکر آنها در فصل دوم و سوم به تفصیل آورده شد و تعریف ارسطویی نفس و تعریف نفس از نظر فلاسفه نیز به‌طور مشروح بیان شد، اکنون با نظری جستجوگرانه بر آنچه تا اینجا گفته‌ایم می‌توان نتیجه گرفت که هر یک از دو گروه روان‌شناسان جدید و قدیم در انتخاب روان (نفس) به‌مثابه موضوع روان‌شناسی اتفاق نظر دارند؛ با این تفاوت که از نظر گروه اول نفس یا روح مجموعه‌ای از همین حالات و کیفیات نفسانی هستند که روابطی ثابت و مشخص دارند، ولی شناخت خود نفس در حوزه تحقیق آنها نمی‌گنجد. از نظر گروه دوم که در اینجا روی سخن ما با آنهاست، نفس عبارت است از جوهری مجرد، غیرمادی و بسیط که کیفیات و حالات، فقط آثار و جلوه‌های آن هستند. بدین ترتیب، نفس به مفهوم دوم، موضوع علم‌النفس (روان‌شناسی) قدیم به‌شمار می‌رود و خود علم‌النفس مبحثی از مباحث فلسفه محسوب می‌شود. همه دانشمندان اسلامی پیش و پس از ابن‌سینا این تعریف از نفس را پذیرفته‌اند، این گروه از فلاسفه اسلامی ارتباط و علاقه دو جنبه نفس و بدن را باور داشته‌اند که شرح کامل مطالب در گفتارهای پیشین کتاب عرضه شد. نظرگاههای آنان درباره‌ی والاترین گوهر آدمیت، یعنی نفس و روان انسانی، و آثار و قوا و ویژگیهای آن است. همان‌گونه که درباره‌ی عقل و انواع آن، روح و قلب، ادراکات حسی و عقلی و دیگر فرآیندهای روانی دیدگاههای بزرگانی، همچون ارسطو، افلاطون، ابن‌سینا، غزالی، اسپینوزا، پاسکال، وکانت را نشان دادیم.

همچنین در این نوشتار کوشیدیم تا در حدّ توان خویش پرده از رخسار این حقیقت

برداریم که پیشتران دانش روان‌شناسی تنها، آنهایی نیستند که در طول یک قرن اخیر با طرح روان‌شناسی علمی (تجربی) به میدان آمدند؛ بلکه سالیان بس طولانی پیش از آنها اندیشمندان سترگی چون ارسطو و پس از او فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و دیگران قدم به این عرصه نهاده و به بررسی نفس و تعریف ماهیت و شناخت آثار آن همت گماشته و آثار بس ارزنده و نفیسی را از خویش به یادگار گذاشته‌اند.

نکته دیگری که از خلال مباحث کتاب به روشنی قابل استنباط است جهت‌گیری و هدفمندی ما در طرح این مطالب است که سعی وافیه داشته‌ایم تا دیدگاه اسلام و قرآن را درباره نفس و عقل، روح و قلب و مانند اینها را که چنانکه می‌دانیم، فلاسفه، عرفا، متکلمین، صوفیه و دیگر نحله و فرقه‌های فلسفی و عرفانی هر یک به مذاق و مشرب خود درباره آنها سخن گفته‌اند با تمسک به حبل‌المتین الهی، یعنی قرآن کریم، به نمایش بگذاریم و در نهایت، نظریه و رأی متین و مستحکم را در زمینه این مسائل از این کتاب آسمانی به‌دست آوریم.

امید آنکه اساتید دانشمند و پژوهشگران ارزشمند و دانشجویان تلاشگر این اثر را، فتح‌بایی برای مطالعات و پژوهشها و تحقیقات خود تلقی کنند و این نهال نورس را تبدیل به درخت تناوری کنند که به تعبیر قرآن درختی پاکیزه‌ای باشد که ریشه آن برجاست و شاخه آن در آسمان و میوه‌های آن در هر لحظه به امر خدا به بار می‌نشیند.

خلاصه

ویژگیهای روان‌شناسی علمی (کلاسیک) عبارت‌اند از: علمی بودن، رفتاری بودن، تکاملی بودن و غربی بودن.

ویژگیهای روان‌شناسی اسلامی را نیز در معرفتی بودن و جامعیت داشتن می‌توان خلاصه کرد. بدیهی است همان‌گونه که در فصول اولیه کتاب اشاره شد، از آنجا که در روان‌شناسی علمی (جدید) موضوع این علم مطالعه رفتار موجود زنده تعیین شده است بنابراین روان‌شناسی علمی به‌هیچ‌وجه خود را با مسئله‌ای به‌نام روح یا نفس درگیر نمی‌کند و طبعاً راه خویش را با روان‌شناسی اسلامی (علم النفس) که موضوع اصلی بررسی خود را پرداختن به «نفس» به‌مثابه جوهری مجرد، بسیط و مستقل قرار داده است، جدا کرده و بحث و نفسانیات را به یک‌سو نهاده است.

۱۰. مقایسه ویژگیهای روان‌شناسی جدید با ۲۳۹

در نقطه مقابل، روان‌شناسی اسلامی با برخوردی از ویژگی معرفتی بودن و جامعیت داشتن، تصویری که از انسان می‌دهد تصویری است کامل و همه جانبه که در آن طبیعت انسان به ماورای طبیعت و فیزیک و متافیزیک متصل شده است و این همان امتیاز اساسی است که باید برای این روان‌شناسی در مقایسه با روان‌شناسی علمی قایل شد.

خودآزمایی ۱۰

۱. علمی بودن روان‌شناسی علمی (کلاسیک) را شرح دهید.
۲. رفتاری بودن روان‌شناسی علمی را توضیح دهید.
۳. تکاملی بودن روان‌شناسی علمی را بیان کنید.
۴. ویژگیهای روان‌شناسی اسلامی را شرح دهید.
۵. روش تحقیق در روان‌شناسی اسلامی و مآخذ آن را بیان کنید.
۶. مفهوم «سؤالات آفاقی» در کدام گزینه آمده است؟
(الف) پرسشهایی که نفس از کیفیت پدیده‌های خارجی می‌کند.
(ب) پرسشهایی که نفس از حقایق عقلیه می‌کند.
(ج) پرسشهایی که نفس از خویشتن می‌کند.
(د) پرسشهایی که نفس از مبدأ هستی می‌کند.
۷. کدام یک از گزینه‌های زیر به مفهوم «تکاملی بودن» موجودات اشاره دارد؟
(الف) موجودات زنده به‌طور زنجیره‌ای از تکامل موجودات اولیه تک‌سلولی به‌وجود آمده‌اند.
(ب) موجودات جهان هستی برخلاف اصل تکامل با یکدیگر اختلاف عمده‌ای دارند.
(ج) تکامل موجودات زنده ارتباطی به پدیده توارث آنها ندارد.
(د) تکامل موجودات زنده ارتباطی به محیط آنها ندارد.
۸. مهمترین ویژگی علم کبیر بود و کبیر بود و کبیر بود آن است.
۹. اگر بخواهیم روان‌شناسی اسلامی را با ویژگیهای معرفتی بودن و جامعیت داشتن طرح‌ریزی کنیم استفاده از هر چهار مآخذ ۱. دین ۲. ۳. عرفان ۴. برای ما ضروری است.

پاسخنامه

خودآزمایی ۱

۱. در گذشته علم النفس بخشی از مباحث علم فلسفه را تشکیل می‌داده است. ارسطو در کتاب فلسفه خود یک فصل را به نام «نفس» آورد که همان روان‌شناسی است. روان‌شناسی جدید (علمی) را باید مقطعی از روان‌شناسی قدیم به‌شمار آورد که «ویلیام وونت» آن را به آزمایشگاه کشانید و بدین ترتیب روان‌شناسی تجربی پدید آمد.
۲. وجه امتیاز علم النفس بر روان‌شناسی تجربی آن است که علم النفس علاوه بر مطالعه و بررسی آثار و مظاهر «نفس» یعنی «رفتار» درباره ماهیت نفس نیز به بحث می‌پردازد؛ اما روان‌شناسی تجربی به بررسی و شناخت رفتار بسنده می‌کند.
۳. به‌طور کلی مفهوم نفس در قرآن به عنصری اطلاق می‌شود که افق آن ماورای مادیات است.
۴. «نفس» به‌معنای، انسان و شخص، درون انسان، اصل و ریشه انسان. «قلب» به‌معنای، کانون فطرت سلیم، کانون تفکر و استدلال، کانون عواطف. «روح» به‌معنای، عامل افاضه حیات، وحی، فرشته حامل وحی. «عقل» به‌معنای عنصر و کانون تفکر و اندیشه انسان.
۵. در قرآن کریم در آیات بسیاری به ویژگیهای سرشتی انسان و صفات جسمانی و حالات روانی وی اشاره شده است که با دقت نظر در آنها آدمی می‌تواند خویشتن خویش را بشناسد و به خودشناسی برسد.
- در روان‌شناسی جدید تنها به شناخت نیمه‌ای از انسان که سرشت مادی او است اکتفا می‌کند و به همین دلیل از شناخت «انسان کامل» باز می‌ماند.
۶. گزینه د.
۷. گزینه ج.
۸. واژه علم النفس را در فارسی معادل با «روان‌شناسی» معنا کرده‌اند که چندان به‌جا نیست.
۹. از آن هنگام که روان‌شناسی علمی از اعتقاد به خود «روان» فاصله گرفت اولین گام «انحرافی» برداشته شد.

خودآزمایی ۲

۱. شفا، اشارات، قانون.

۲. افلاطون

۳. در مسائل اعتقادی مربوط به نفس از افلاطون و در تعریف فلسفی (کلاسیکی) نفس از ارسطو

۴. نخستین کمال جسم طبیعی آلی که بالقوه ذیحیات است.

۵. تعریف ارسطو از نفس تنها شامل موجودات طبیعی زنده می‌شود که این نفس چون مادی است بعد از جدایی از بدن فانی می‌شود. از این رو، فلاسفه اسلامی ناچار شدند نفس به معنای (روح) را که قرآن معرفی می‌کند و پس از مرگ نیز باقی و فناپذیر است مطرح و تعریف کنند.

۶. ارسطو معتقد است اتحاد و پیوندی جوهری و ذاتی میان نفس و بدن وجود دارد و هر یک از این دو نیمه حقیقت واحدی را «انسان» تشکیل می‌دهد.

۷. برهان «استمرار» است که از ابن‌سینا اقتباس کرده است، یعنی اینکه جسم یا بدن همواره در حال تحوّل و دگرگونی است و اگر غیر از این باشد نمی‌تواند تغذیه کند ولی نفس چنین نیازی را ندارد و پیوسته به حال خود باقی است و فانی نمی‌شود.

۸. غزالی برای اثبات «حدوث نفس» با استناد به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» حقیقت نفس را مخفی و غیرقابل شناخت می‌داند، و می‌گوید که حدوث روح بشری متوقّف است بر استعداد نطفه، همان‌گونه که حدوث صورت در آینه متوقّف است بر روشنی آینه.

غزالی برای اثبات خلود نفس به جای عقل به نقل متوسّل می‌شود.

۹. گزینه ب.

۱۰. گزینه ج.

۱۱. نفس از نظر ارسطو عبارت از صورت بدن است، لذا بدون بدن تحقق نمی‌یابد.

۱۲. به اعتقاد غزالی مرگ عبارت از نابودی نفس نیست، بلکه مرگ نوعی دگرگونی و تحوّل در روح انسان است.

خودآزمایی ۳

۱. الف) قوه حاسه. این قوه صورتهای محسوسات را که در ماده قرار دارد درمی‌یابد؛ و

برخلاف قوه «مصوره» قدرت ترکیب کردن صورتها را ندارد و فقط می تواند صورت جزئی اشیاء را درک کند. صورت جزئی، صورتی است که قابل لمس و دارای، رنگ، شکل، طعم، آواز و بوی باشد.

ب) قوه متخیله (مصوره). قوه ای است که قادر است صور جزئیات را در غیاب ماده در ذهن ایجاد کند؛ همچنین می تواند با ترکیب صورتهای ذهنی اشیا صورت تاره ای ایجاد کند؛ مثل انسانی که سری چون گاو و پایی چون فیل و گردنی چون شتر دارد. قوه واهمه: قوه ای است که قادر است از محسوس، چیزی را که به حس در نمی آید درک کند؛ مثلاً گوسفند با دیدن گرگ، دشمنی او را به خود درک می کند و می گریزد.

قوه حافظه: قوه ای است که صورتهایی را که قوه مصوره به او می دهد در خود نگهداری می کند.

قوه حس مشترک: قوه ای است که در تجویف اول مغز جای دارد و همه صورتهایی را که از طریق حواس پنجگانه به آن می رسند پذیرا می شود.

ج) عقل هیولایی (بالقوه). عقل هیولایی، صرف استعداد معرفت نفسانی است که آدمی از رهگذر آن می تواند معقولات را درک کند؛ مانند استعداد نویسندگی در کودک که او می تواند روزی نویسنده و کاتب شود.

عقل هیولایی را از آن جهت «هیولایی» می گویند که به هیولای نخستین که هیچ صورتی را نپذیرفته است و استعداد و قابلیت هر نوع شکل پذیری را دارد تشبیه شده است. عقل بالملکه (عقل بالفعل). عقل بالملکه زمانی پدید می آید که نفس ناطقه از مرحله هیولایی گام فراتر نهد و از قابلیت و استعداد محض خارج شود و به درک معقولات اولیه نایل شود.

عقل بالفعل. که (عقل بالملکه) نیز نامیده می شود، مرحله ای از کمال عقل است که عقل به یاری معقولات بدیهی اولیه به درک معقولات ثانوی که اکتسابی اند نایل می شود. عقل مستفاد. عقل مستفاد مرتبه ای فراتر از عقل بالفعل است که علاوه بر درک معقولات مجرّه، توانایی دارد تا صورتهای مفارق از ماده را نیز درک کند.

عقل فعال. عقل فعال به مرتبه‌ای از عقل گفته می‌شود که قادر است صورتهای مجرد و مفارق از ماده را که اساساً در ماده نیست و در ماده نخواهند ماند درک کند. نقش کلیدی عقل فعال آن است. که طی مراتب عقل را از مرحله عقل بالقوه تا عقل مستفاد میسر می‌کند.

عقل قدسی. از نظر ابن‌سینا عقل قدسی مرتبه نهایی کمال عقل است. عقل قدسی از جنس عقل بالملکه ولی در مرتبه بالاتر از آن قرار دارد و تنها کسانی به این مرتبه می‌رسند که قوه «حدس» در آنان شدید است.

۲. عقل بالقوه را بدان سبب که مانند هیولای اول یعنی ماده‌ای که هنوز شکل نپذیرفته است ولی استعداد پذیرش هر نوع شکلی را دارد «عقل هیولایی» نامیده‌اند.

۳. عقل هیولایی در مرتبه‌ای است که هیچ نقشی را نپذیرفته است ولی بالقوه مستعد پذیرش هر صورت معقولی است؛ اما عقل بالملکه (ممکن) زمانی پدید می‌آید که عقل هیولایی به مرتبه بالاتری از کمال برسد و از قابلیت و استعداد محض خارج شود و به درک معقولات اولیه نایل شود.

۴. ابن‌سینا عقل قدسی را برترین مرتبه عقول می‌شناسد ولی چنین نیست که همه انسانها در آن شریک باشند، بلکه تنها کسانی که مراتب نهایی کمال عقلانی را پیموده‌اند و از دیگران «سریع‌الحدث» ترند و قادرند صورتی را که در عقل فعال وجود دارد دفعتاً در نفس خود ترسیم کنند از عقل قدسی بهره‌مندند؛ زیرا این امر در حقیقت بخشی از شئون نبوت، بلکه بالاترین مرتبه «نبوت» است. از نظر غزالی عقل قدسی یا (عقل مستفاد) مرتبه‌ای از عقل است که همه صورتهای معقول در عقل مستفاد حاضر و در دسترس هستند، به گونه‌ای که عقل آنها را می‌تواند بالفعل مطالعه و بررسی و نیز درک و تعقل کند.

۵. ابن‌سینا در نظریه معرفت خود معتقد است که کسب معرفت تنها در سایه وجود عقل فعال یا (گوهر مفارق) حاصل می‌شود.

غزالی در نظریه معرفت خویش از دو عنوان «ادراک حسی و عقلی» یاد می‌کند تفاوت این دو نظریه در این است، که در نظریه معرفت ابن‌سینا شالوده و مبنای معرفت، عمدتاً بر دیدگاه و برداشت وی از اصول فلسفی مشائی استوار است. در صورتی که از دیدگاه غزالی هم مبادی معرفتی فلسفه یونانی و هم روشهای پژوهشی فلاسفه اسلامی یا آنچه او «شیوه اصیل اسلامی» می‌نامد هماهنگی و وفاق لازم را ندارند.

۶. گزینه ب.

۷. گزینه الف.

۸. قبول «صور معقوله» عقل «هیولایی»

۹. به منزله قوه «عقل» برای «انسان»

۱۰. اصطلاح عقل مکتسب یا (عقل بالفعل) از ابن سیناست و غزالی در بحث مراتب عقل آن را از ابن سینا اقتباس کرده است عقل مکتسب مرحله‌ای از مراحل کمال نفس است که در این مرتبه صورتهای معقوله اکتسابی در پی «معقولات اولی» در نفس پدید می‌آید، اما نفس به صورت بالفعل به این صورتهای توجهی نمی‌کند و این صورتهای در ذهن ذخیره می‌شوند تا هر وقت نفس بخواهد «بالفعل» به آنها مراجعه کند.

خودآزمایی ۴

۱. محمد حسین طباطبایی، مرتضی مطهری

۲. واژه «توفی» و استیفاء به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و نتیجه آن اثبات جدایی و دوگانگی میان نفس و بدن است.

۳. مطابقت استدلال علامه با برهان استمرار در اثبات تجرد و روحانیت نفس و ثبات و عدم دگرگونی در بعد نفسانی انسان است.

۴. نظریه «ثنویت» منسوب به افلاطون است که نفس یا (روح) را قدیمی می‌داند و استاد مطهری به پیروی از دیگر فلاسفه بزرگ اسلامی نفس را «حادث» می‌داند و نظر افلاطون را مردود می‌شمارد.

۵. مهم‌ترین تأثیر در اساسی‌ترین مسائل فلسفه اولی یعنی «وجود» رخ داد که در نتیجه بر مسئله «حرکت» و دوگانگی و یگانگی نفس و بدن سایه انداخت و زیرساخت نظریه «حرکت جوهری» را فراهم کرد.

۶. شهید مطهری می‌گوید ملاصدرا پایه اصول نوینی را بنیاد گذاشت که به پیدایش نظریه حرکت جوهری انجامید که بر این اساس رابطه نفس و بدن از نوع رابطه یک بعد با ابعاد دیگر پدید آمده است.

خودآزمایی ۵

۱. روان‌شناسی جدید، ادراکات، استدلات، ارزشیابی و قضاوت و سرانجام شناخت

(معرفت) را از فرایندهای عالی ذهن می‌شمارد و تفاوت‌هایی را که روان‌شناسان و فلاسفه قدیم بین قوای مدرکه و عقل نظری و عملی قایل بودند باور ندارد.

۲. این نظریه از دیرباز میان فلاسفه و حکما مطرح بوده است براساس این نظریه، نفس و بدن دو جوهر جدا از هم تلقی می‌شوند، یعنی نفس وجودی مجرد و معنوی و بدن پدیده‌ای مادی نداشته می‌شود، که همه ویژگیهای ماده را در بردارد و از ترکیب این دو جوهر حیات انسانی شکل می‌گیرد.

عمده‌ترین اشکال وارده بر این نظریه این است که دو پدیده غیرمتجانس نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر بگذارند.

۳. پیروان این نظریه معتقدند، بدنیات و نفسانیات دو جریان متوازی هستند که میان آنها نوعی تقابل و تقارن وجود دارد.

به اعتقاد آنان در برابر هر کیفیت نفسانی یک کیفیت بدنی وجود دارد. آنها بر این باورند که نفس و بدن حقیقت واحدی هستند که دو منظره مختلف از خود نشان می‌دهند. جنبه مثبت این نظریه نوعی پذیرش نفس، جوهری مستقل از بدن است. جنبه منفی آن، در این است که تنها به موارد محدودی که میان نفسانیات و بدنیات توازی و تقارن مشاهده کرده‌اند اکتفا کرده‌اند و حکم به وجود قانون کلی کرده‌اند.

۴. بر پایه این نظریه نفسانیات پرتوی از کیفیات بدنی انگاشته شده‌اند درحالی‌که به عقیده پیروان نظریه مذکور، فعالیت‌های بدنی علت اصلی رفتار به‌شمار می‌روند به‌طور کلی می‌توان گفت دلایل این گروه تا حدود زیادی سست و بی‌اعتبار است؛ زیرا به‌جای تبیین و توجیه رابطه نفسانیات و بدنیات، بیشتر به یک سلسله تشبیهات و استعارات توسل جسته‌اند که ارزش استدلالی ندارند.

۵. معتقدان نظریه حیاتی می‌گویند که نفس وسیله و ابزاری است که انسان برای سازگاری با شرایط محیطی و رفع نیازهای ضروری خود به‌کار می‌برد و تعادل مستمر بین خود و محیط را حفظ می‌کند بنابراین، تا وقتی که این تعادل برهم نخورد نیازی به نفس و فعالیت‌های آن احساس نمی‌شود؛ ولی هنگامی که این تعادل به هم خورد نوبت به نفس می‌رسد تا تعادل از دست رفته را به‌جای خود برگرداند. با تأمل در این گفته‌ها به‌خوبی می‌توان دریافت که این توجیهات بیش از جنبه علمی و استدلالی، جنبه ذوقی و تخیلی دارند و تنها نکته قابل توجه در این نظریه، عنایت این گروه به وجود نفس است.

۶. گزینه ب.

۷. گزینه ج.

۸. گزینه الف.

۹. در بحث عقل «پاسکال» می‌گوید عقل ما در عالم «فکر و معنا» همان وضعی را دارد که جسم ما در عالم «ماده و طبیعت» دارد.

۱۰. لاپنیتز بنیانگذار «منطق ریاضی» در بحث عقل، ادراکات بشری را به دو دسته تقسیم کرده است:

۱. ادراکات آشکار ۲. ادراکات پنهان

خودآزمایی ۶

۱. افلاطون معتقد است، اخلاق با روح زیبا پیوند دارد و براساس این نظریه همه زیباییها از روح (نفس) زیبا سرچشمه می‌گیرد و به همین ترتیب افعال و رفتارهای زیبا و نیکو، زیبایی خود را از روح کسب می‌کنند.

از نظر وی اخلاق بر پایه عدالت استوار شده است. و به سخن دیگر او اخلاق را مساوی با عدالت می‌داند و عدالت را برابر با زیبایی می‌شناسد. به اعتقاد افلاطون اگر کسی بتواند دانش و معرفت کسب کند و آنچه را خیر و زیباست بشناسد، هیچ‌گاه شریرانه و رذیلانه رفتار نمی‌کند.

۲. طبق نظریه افلاطون اخلاق مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، تمایلات و رفتارهای پیچیده‌ای است که با نظم و هماهنگی خاصی تشکیل شده و همین ایجاد تناسب و توازن و هماهنگی کامل میان عناصر روانی است که آدمی را به مرتبه «انسان کامل» ارتقا می‌دهد.

۳. ارسطو در نظریه اخلاقی خویش کوشید برای توجیه مسائل اخلاقی از شیوه علمی (تجربی) بهره بگیرد و به‌جای آن که همانند فیلسوفان پیشین طبیعت یک زندگی خوب را با روش نظری توصیف کند بر آن شد تا رمز یک زندگی خوب را از راه تفکر و استدلال کشف کند.

۴. ارسطو در بررسی مسائل اخلاقی هم از ذوق سلیم برخوردار بود و هم به عرف جامعه توجه داشت و برخلاف افلاطون که برای پیروی و اطاعت مردم از قوانین اخلاقی، به تمایلات خلق و خواها و شئون زندگی آنها توجه نداشت، در مسائل

اخلاقی شیوه مدارا را در پیش می گرفت.

۵. کندی مردمان را به پیش گرفتن زهد و پاکدامنی و دوری گزیدن از شهوات و رذایل و کسب «فضایل» فرامی خواند.

او می گفت، نفس همچون آینه است که هر گاه آن را از آلودگیها پاک کنند و صیقل دهند، صورتی از نور حق با او متحد شود و به سبب این جلای باطنی این نور در او به کمال برسد.

۶. کندی حق شناسی نسبت به کسانی را که به ما کمک کرده اند و از آنها بهره برده ایم واجب می داند؛ به ویژه کسانی که با اندیشه های خود مسیر زندگی را برای ما روشن کرده اند. وی سپس می گوید هیچ کس نباید حق را هر چند کوچک باشد ناچیز و کم بها به شمارد؛ زیرا همه مردمان در سایه حق شناسی شرافت و بزرگی پیدا می کند و در زندگانی خوشبخت و سعادت مند می شود.

۷. فارابی در کتاب *احصاء العلوم*، حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده و در حکمت عملی، «علم مدنی» را مطرح و آن را به دو بخش «علم مدنی و نظری و عملی» تقسیم کرده است.

۱. بخشی که را ضمن آن از عادات و خوی های پسنده ای که موجب بروز افعال نیک می شود و همچنین شیوه رسیدن به علل و اسباب آن نشان می دهد «اخلاق» می نامد.

۲. بخش دیگری را که شامل شناخت اموری است که به وسیله آنها زمینه کردارهای نیک و تدبیر امور مردم شهرها و رفاه زندگی آنها می شود «علم سیاست» می نامد.

۸. از نظر فارابی علم مدنی شامل انواع افعال و رفتارهای ارادی انسان و منشأ آنها است که عبارت اند از، ملکات، اخلاق، سجایا و عادات که این گفته با آنچه در روان شناسی «رفتار» خوانده می شود سازگار است.

۹. فارابی معتقد است که قوانین معرفت (شناخت) را به دست می دهد و علم اخلاق، قوانین و احکام و ضوابط و الگوهای عملی رفتار آدمی را تعیین می کند؛ با این تفاوت که عرصه عمل و آزمایش در علم اخلاق گسترده تر از علم منطق است.

۱۰. ابن سینا الگوهای رفتاری معلمان را چنین معرفی می کند:

معلم باید، با دین، درستکار، خردمند، منصف، پاکیزه، موقر و با اصول تعلیم و تربیت و تهذیب اخلاق کودکان آشنا باشد.

۱۱. ابن سینا شیوه های تشویق و تنبیه کودکان را که معلم باید به کار گیرد چنین توصیف

می‌کند.

- کودکان را از رفتارهای زشت و ناپسند باز دارد.

- به موقع و با مصلحت‌اندیشی گاهی آنها را تشویق و زمانی تنبیه کند.

- در هنگام تعلیم چهره دهشتناک و خشن و یا برعکس قیافه بسیار ملایم و همراه با مسامحه نابه‌جا به‌خود نگیرد.

- کودکان را به‌درستی بشناسد و استعدادهای آنان درک نماید و تکالیف مناسب استعداد هر یک از آنها به ایشان بدهد.

۱۲. غزالی تنها معلمی است که علم اخلاق و فلسفه اخلاق را بر پایه شناخت علمی «نفس» تدوین کند.

۱۳. غزالی علم اخلاق را «علم معامله» می‌شناسد؛ یعنی علمی که از رفتارها بحث می‌کند و رفتار شایسته را می‌شناساند.

خودآزمایی ۷

۱. محرک عبارت است از هر امری که موجود زنده را به نشاط و جنبش روانی وامی‌دارد.

۲. غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* در تعریف عادت می‌گوید: عادت بر مبنای قابلیت‌های موجود زنده پدید می‌آید به همین لحاظ می‌توان بعضی از حیوانات را نیز با برخی عادات آشنا کرد و تحت تعلیم قرار داد.

۳. غزالی در مفهوم اراده می‌گوید دسته‌ای از افعال و رفتار موجودات زنده ارادی و اختیاری است که پس از تفکر و تأمل صورت می‌گیرد. این رفتارها ویژه انسان است و به همین جهت باید مسئولیت آنها را نیز به عهده بگیرد.

۴. یکی از قوای محرکه انسان است که عرفان (شناخت) خود را از قوه نظریه دریافت می‌کند.

۵. غزالی در بحث عناصر سلوک و رفتار انفعالی می‌گوید، انگیزه این رفتار انفعالی یا عامل انفعال ممکن است خارجی باشد مانند چهره و اندام یک حیوان درنده و ممکن است این انگیزه داخلی باشد مانند نگرانی و انتظار برای وقوع یک حادثه ترسناک.

۶. غزالی همانند بعضی از روان‌شناسان جدید معتقد است که انفعال صرفاً عبارت از یک اضطراب یا رفتار اختلال‌آمیز نیست، بلکه نوعی محرک درونی است. وی ترس

و غضب را مهم‌ترین انفعالات بشر می‌داند.

۷. غزالی در نظریه حیات عاطفی خود تحت‌تأثیر بررسی‌های خویش درباره صوفیه و نیز سلوک شخصی خود بوده و از این رهگذر دیدگاه تفضیلی خود را در مجموعه‌ای از عواطف گوناگون که در پرتو وجود انگیزه‌های عالی و پست و تمایلات والا و فرومایه پدید می‌آیند بیان نموده است مانند خدا دوستی و برادری و حقد و کینه.

۸. گزینه د.

۹. گزینه ج.

۱۰. گزینه ب.

۱۱. غزالی علی‌رغم اینکه بر اهمیت و ارزش اراده پافشاری می‌کند منکر «جبر روانی» است.

۱۲. عادت حالتی است در انسان که او را بدون نیاز به «اندیشه» به انجام دادن عمل سوق می‌دهد.

خودآزمایی ۸

۱. هوش عبارت است از مجموعه‌ای از استعدادها و تواناییهایی که فرد را یاری می‌کند تا در محیط با اندیشه‌های سنجیده رفتار و کرداری مؤثر با هدف از خود نشان دهد.

۲. این واژه‌ها عبارت‌اند از: عقل، بصیرت، (بینش)، فراست، کیاست.

۳. شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی عبارت است از ویژگیهایی که در یک طرح یا «کل» وحدت پیدا کرده و شکل گرفته است.

۴. شاکله در قرآن کریم و احادیث به مفهوم «ذات و طبیعت» آمده است همچنین در لغت به معنای «طریقت»، «خلق و خوی»، «هیأت و ریخت»، «حاجت» و «نیت» به کار رفته است.

۵. یادگیری در کلام معصومین(ع) به مفهوم «فهم مطالب» آمده است از دیدگاه اسلام دو منبع اساسی برای یادگیری وجود دارد: ۱. منبع الهی؛ یعنی علمی که مستقیماً از راه وحی یا الهام توسط پیامبر در اختیار پیروان دین قرار می‌گیرد ۲. منبع بشری؛ یعنی دانشی که اکتسابی است و آدمی از راه مشاهده، مهارت تجربه آن را به دست می‌آورد.

۶. دیدگاه اسلام درباره بهداشت روانی در یک تعریف کلی زیر عنوان حفظ سلامت

فکر و تکامل روانی و صیانت همزمان جسم و جان انسان عرضه شده است.

۷. ملاکهای سلامت و بهداشت روانی عبارت‌اند از:

(الف) هشیار زیستن: یعنی انسان سالم کسی است که پیوسته هشیار و خودآگاه باشد و از غفلت‌زدگی خیال‌پروری، هواپرستی و هر آنچه که هشیاری و خودآگاهی او را مختل کند گریزان باشد.

(ب) درحال زیستن: یعنی انسان سالم فرصت‌های خود را در زمان حال می‌گذراند؛ درحال زندگی می‌کند و در حال نفس می‌کشد.

(ج) پویا و متکامل زیستن در اجتماع: یعنی انسان سالم پیوسته در حال رشد و تکامل معنوی و روحانی است. از نظر اسلام کسی که امروز او با دیروز او یکی است انسان نیست.

(د) عزت نفس داشتن و حفظ حرمت دیگران: انسان سالم کسی است که از عزت نفس برخوردار است. در قرآن کریم آیات فراوانی به این موضوع اشاره دارند؛ از جمله این آیه ۸ در سوره منافقون با این ترجمه: عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است.

(ه) با خدا زیستن و با او بودن: انسان هشیار و آگاه و سالم و پویا لحظه به لحظه به‌سوی عالترین کمال هستی و والاترین حقیقت وجود یعنی (خدا) در حرکت است.

۸. گزینه ج.

۹. گزینه د.

۱۰. گزینه ج.

۱۱. در متون اسلامی واژه‌هایی مثل «فراست» به‌طور وضوح به مفهوم «هوش» اشاره دارند.

۱۲. آن‌گاه که قرآن خوانده شود «گوش» فرا دهید تا «مشمول رحمت» خداوند شوید.

خودآزمایی ۹

۱. آزادی انسان:

(الف) از جمله آثار روح الهی وجود آزادی انسان است، هر چند انسان الهی محدود و محکوم به قید و بندها و ضوابط و قوانین صرف مادی نیست ولی این بدان معنا نیست که وی تابع هیچ نیروی مسلط و اراده حاکمی در این جهان نیست زیرا امور غیرمادی نیز قانونمندند و یکی از قوانین اصل علیت است که بر تمام عرصه

هستی و نیز بر انسان حاکم و ساری است. در آدمی تأثیر می‌گذارد.

ب) از دیگر آثار روح الهی انسان خودآگاهی اوست که بر وجود نفس خویش آگاهی دارد.
ج) اختیار داشتن و مختار بودن جلوه‌ای دیگر از روح الهی انسان است انسان در نشان دادن واکنش در برابر عوامل و جاذبه‌های گوناگون محیطی با جماد گیاه و حیوان متفاوت است.

د) امانتداری از جمله ویژگیهای روح الهی انسان است.

ه) مسئولیت‌پذیری پرتوی دیگر از روح الهی انسان است.

و) خلافت الهی در حقیقت تبلور کامل روح الهی انسان است.

۲. بعد معنوی انسان در قرآن کریم به صورتهای مختلف مطرح شده، که یکی همان خلافت الهی است و نیز آیات دیگری به این بعد معنوی وی اشاره دارند.

۳. گزینه ج.

۴. گزینه ب.

۵. گزینه ج.

۶. در مکتب اومانیسم یا انسان‌مداری انسان‌محور حقایق و ارزشها است.

۷. واژه عقل از دیدگاه فلسفی به معنای عقل عملی تعبیر شده است.

۸. از نظر فلاسفه نفس، دارای جوهری است که از نظر جنس از جوهرهای اجسام محسوس دیگر ممتاز است.

۹. عمده‌ترین تفاوت سرشتی انسان با سایر موجودات به جنبه «اختیار» انسان برمی‌گردد.

۱۰. قرآن کریم، معیار جهت‌گیری رفتار فردی و اجتماعی انسان را ضمن آیه این چنین معرفی می‌کند. برای هر کدام از شما «وجهه و هدفی» است که در زندگی در پیش می‌گیرید، پس باید در کارهای نیکو «خیر» از هم پیشی بگیرید تا به هدف یعنی کمال انسان الهی برسید.

۱۱. بر پایه آنچه گفته شد همه انواع موجودات انسان مشمول قاعده کلی «هدفداری‌اند» بنابراین نوع انسان که اشرف مخلوقات به‌شمار می‌رود با همه استعدادها و توانایی که دارد نمی‌تواند از این قانون کلی مستثنی باشد.

۱۲. گزینه الف.

۱۳. گزینه ج.

۱۴. انسان با اندکی تأمل در می‌یابد که او دو شخص و دو فرد جداگانه نیست بلکه یک

شخص است و یک هویت دارد.

۱۵. در عرف قرآن دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و مؤمن و کافر هیچ‌کدام فاقد هویت نیستند.

خودآزمایی ۱۰

۱. در اواخر قرن نوزدهم به ابتکار «ویلیام وونت» روان‌شناسی به آزمایشگاه کشانده شد و به تبع آن شیوه تحقیق و مطالعه درباره مسائل این علم همانند علوم تجربی، شیوه «مشاهده و آزمایش» انتخاب شد.

۲. روان‌شناسی جدید به سبب به‌کارگیری شیوه تجربی در شناخت مسائل روان‌شناسی از پرداختن به نفسانیات آدمی خودداری ورزید و همه همت خویش را در شناخت «رفتار» انسان به‌کار گرفت.

۳. پیروان نظریه «تکامل» معتقدند که موجودات زنده و از جمله انسان از تکامل حلقه‌ای موجودات اولیه تک‌سلولی به‌وجود آمده‌اند. این نظریه نه تنها نظریه‌های مطرح شده در دانش زیست‌شناسی را دگرگون کرد، بلکه در علوم انسانی و در روان‌شناسی علمی و بینش تاریخی درباره انسان در قالب یک نظریه غالب تأثیر خود را بر جای گذاشت.

۴. در روان‌شناسی اسلامی هدف نهایی «معرفت نفس» عنوان شده و در حدیث نیز آمده است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»، کسی که نفس خود یعنی «خویشتن خویش» را بشناسد به‌طور یقین خدای خود را نیز شناخته است.

۵. روش تحقیق در روان‌شناسی اسلامی را بعضی «علم» و گروهی «عرفان» ذکر کرده‌اند.

با توجه به ابهامات و تناقضات مطرح شده از طرف مکتب علم و عرفان می‌توان نتیجه گرفت که روشهای برگرفته از «وحي» اساسی‌ترین و ناب‌ترین روش در بررسی مسائل روان‌شناسی اسلامی‌اند. ویژگیهای مهم این روش به‌ترتیب «معرفتی بودن و جامعیت داشتن» و مآخذ چهارگانه آن دین، فلسفه، عرفان و علم است.

۶. گزینه الف.

۷. گزینه الف.

۸. مهم‌ترین ویژگی علم «تجربی» بودن و «مشاهده‌ای» بودن آن است.

۹. اگر بخواهیم روان‌شناسی اسلامی را با ویژگیهای معرفتی بودن و جامعیت داشتن طرح‌ریزی کنیم. استفاده از چهار مأخذ زیر:
۱. دین ۲. فلسفه ۳. عرفان ۴. علم برای ما ضروری است.

بزرگمهر



اختصاصی پیام نور

اخبار دانشگاه

نمونه سوال و فایل های آموزشی
معرفی منابع دروس و فهرست حذفیات
آپلود مقاله های دانشجویی آماده

