

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه حوزه و دانشگاه

سال سوم - شماره نهم - زمستان ۱۳۷۵

فهرست

۴ سرمقاله: انسانشناسی
 مقالات و سخنرانیهای کنفرانس
۶ انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روانشناسی / مسعود آذربایجانی
۲۲ انسان به منزله عامل / خسرو باقری
۲۹ کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان / محمد بهشتی
۴۹ انسانشناسی فطری / عبدالله جوادی آملی
۵۶ فطرت و شخصیت / علیمحمد حاضری
۶۵ آیا انسانشناسی می‌تواند عینی باشد؟ / غلامعلی حداد عادل
۷۱ مهمترین پیشفرض انسانشناختی علم اقتصاد / محمدحسین کرمی
۸۴ رابطه نفس و بدن / سید محمد غروی
 انسانشناسی و چند پرسش / مصطفی ملکیان / ۸۹
۹۴ بحران انسانشناسی معاصر / احمد واعظی
۱۱۰ فطری بودن دین / سید یحیی یثربی
۱۱۹ انسان موجودی فرهنگی / محمدعلی یوسفی‌زاده
۱۲۸ کتابنامه: معرفی گزیده و مأخذ و منابع انسانشناسی / محمد نوری و دیگران
۱۶۷ ترجمه: طبیعت انسانی و تاریخ انسانی / کالینگوود / مصطفی ملکیان
۱۷۸ گزارش: نگاهی به کارنامه دوساله فصلنامه حوزه و دانشگاه
۱۸۲ خلاصه مقالات به زبان عربی و انگلیسی

انسانشناسی

۱- هر یک از رشته‌های علوم انسانی متناسب با مسائلی که در قلمرو آنها مطرح است، تعریف خاصی از انسان ارائه می‌کنند یا تعریف خاصی را پیشفرض گرفته‌اند. این تعریفها لزوماً با یکدیگر همانندی ندارد و چه بسا در هیچ مرحله‌ای از تحول و تطور آن علم هم مورد تأمل قرار نگرفته باشد. اگر در اقتصاد، سخن از رفتار عقلانی است و در روانشناسی و جامعه‌شناسی، نحوه تعامل فرد با محیط و چگونگی بروز رفتار فردی و اجتماعی انسان محل گفتگوست، و اگر در حقوق، برای تکلیف و حقوقی که هر انسانی در ارتباط متقابل با دیگران دارد، قانون بنا نهاده می‌شود و اگر در اخلاق و دین، غایتی برای آدمی تصویر می‌شود که خود را باید به آن مقصود برساند، همه و همه مستلزم داشتن دیدگاه خاصی در باب انسان است. از این رو، انسانشناسی مقدم بر همه علوم و معارف خواهد بود.

نکته مهم در اینجا آن است که از نگاهی فراتر از هر رشته تخصصی، تکلیف خود را با انسان مشخص کنیم؛ ساحت‌های وجود او، از جمله بدن، ذهن، نفس و روح، مشخص و تعریف شوند و بدانیم کدام یک از ساحت‌های وجود انسان در زندگی اجتماعی می‌تواند محقق شود؟ کدام یک از این ساحتها زیر تأثیر هر یک از سه عامل وراثت، محیط و سن قرار می‌گیرد؟ و در نهایت کدام یک از ساحت‌های وجود انسان حقیقت اوست؟ مسأله فطرت و فطری بودن دین به کدام یک از ساحت‌های انسانی مربوط است و چه نقشی در شناخت ماهیت انسان ایفا می‌کند؟ هر گونه پاسخی به سؤالات فوق، مبنایی را در شناخت انسان و روش شناخت او پدید می‌آورد.

۲- اختلاف فیلسوفان و عالمان تجربی و دین‌شناسان در توصیف انسان، ناشی از عدم شناخت و عدم تفکیک روشهای انسانشناسی است. آیا روش شناخت انسان باید روش تجربی باشد که معمولاً نحله‌هایی از روانشناسان و جامعه‌شناسان و آنتروپولوژیستها مدعی آنند؟ گستره و محدودیت روش تجربی کدام است؟ با فلسفه چه ساحت یا ساحت‌هایی از انسان را می‌توان شناخت؟ دامنه و محدودیت روش عرفانی و تاریخی کدام است؟ توصیفاتی که در قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام از انسان به عمل آمده است ناظر به کدام یک از ساحت‌های وجود انسانی است؟ و چگونه اختلافات روانی افراد بر اساس این توصیفها توجیه پذیر است؟ و مهمتر از همه این پرسشها، این سؤال است که اگر یافته‌های تجربی، فلسفی، عرفانی یا تاریخی درباره انسان، با داده‌های وحیانی سازگار نبودند، چه باید کرد؟

۳- اگر در دین سخن از احکام ارزشی و حقوقی ثابت و جاویدان برای انسان هست، فرع بر این است که لااقل پاره‌ای از نیازها، گرایشها و بینشهای انسانی دستخوش تحول و تغییر نیستند و این خود، تعریف و تبیینی از انسان را می‌طلبد که زمینه‌ساز صدور چنین احکامی باشد.

۴- مطلب دیگر در شناخت انسان این است که آیا انسان به عنوان یک پدیده خارجی (خارج از ذهن) می‌تواند متعلق

شناسایی عالم قرار بگیرد، یا اینکه عالم همیشه به عنوان ناظر پدیده‌ها - چنانکه در شناخت طبیعت ادعا می‌شود - نمی‌تواند به بررسی موضوع مورد تحقیق بنشیند و به میزانی در مسأله به عنوان «عامل» مطرح خواهد بود. امروزه، در شناخت پدیده‌های - به ظاهر مسلّم - عینی مثل سرعت، زمان و مکان، نقش ناظر بودن صرف برای دانشمند محل تردید واقع شده است. در این صورت آیا انسانشناسی می‌تواند عینی (objective) باشد؟ یعنی انسان را همانند یک پدیده خارجی طبیعی بدانیم و در باب او به توصیف بپردازیم.

۵- معمولاً گفته می‌شود تمایز انسان از سایر حیوانات به عقل و تفکر اوست، ولی کمتر از معنای سیطره عقل و محدوده آن سخن می‌رود. نقش احساسات و عواطف در کنار این سیطره نیز، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نابهنجاریهایی مانند کودنی، روان‌نژندی، سفاهت و جنون به چه میزانی به انسانیت انسان لطمه وارد می‌کند؟ ناگفته پیداست که اگر مبنای عالمی «سیطره عقل بر همه رفتارهای انسانی» باشد، او از دیدگاه فیلسوفان علوم انسانی، قائل به اختیار آدمی شده است و در این صورت، با مشکل معرفت شناختی تعریف خوب و بد و انتخاب افعال بهنجار اخلاقی روبرو خواهد بود و اگر مبنای عالم دیگری «سیطره امیال و عواطف انسانی» باشد او قائل به جبر آدمی شده است و با مشکلات خاص خود و از آن جمله، مسأله حقوقی تعیین حد و مرز کیفر و مجازات و پاداش برای افعال انسانی روبرو خواهد شد. مسأله جبر و اختیار آدمی از دیدگاه انسانشناسی و فلسفه علوم انسانی، مسأله‌ای متفاوت از جبر و اختیار فلسفی و کلامی است و بنابراین هنوز در میان ما مسأله‌ای بدیع و سزاوار پژوهش است.

با توجه به سؤالات و پرسشهایی که نمونه‌هایی از آن در این مختصر آمد و با توجه به این نکته که همه این مبانی انسانشناختی و پرسشهای گوناگون، در رسیدن به اهداف و شیوه تعلیم و تربیت انسان مؤثر است و برای پرداختن به هر یک از شاخه‌های علوم انسانی، و صدور قضیه‌ای توصیفی یا ارزشی درباره انسان، هر محقق محتاج پاسخهایی در این زمینه است؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، موضوع نشست علمی سالانه خویش را «انسانشناسی» قرار داد و از محققان حوزه و دانشگاهی برای شرکت در این مباحثه دعوت کرد. مجموعه حاضر، حاصل این تلاش علمی است که در جای خود از ارزش والایی برخوردار است، لیکن با پاسخهای مورد انتظار باز هم فاصله بسیار دارد و این مطلب حاکی از آن است که انسانشناسی، هنوز مسأله‌ای پویا و در خور تحقیق است. فصلنامه حوزه و دانشگاه، ضمن درج مقالات و سخنرانیهای برتر این نشست، همه محققان و اندیشمندان را به تأملی دوباره فرا می‌خواند و آمادگی خود را برای دریافت و نشر پاسخهای سؤالات جدی خویش اعلام می‌دارد.

سر دبیر



انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روانشناسی

مسعود آذربایجانی

عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه



مقدمه

توجه به انسان کامل - انسانی که معیاری برای افراد انسانی باشد - سابقه‌ای بس دیرینه دارد. در سیر تاریخ، آدمی همیشه به دنبال انسان کامل بوده است و شاید در همین جستجو بوده که گاه موجودات ماوراء الطبیعی و رب النوعها و گاه قهرمانان افسانه‌ای و اساطیری؛ و زمانی هم شخصیت‌های برجسته تاریخ را به عنوان انسان کامل مطرح کرده است. در هر یک از فرهنگها و مکاتب فکری و فلسفی و آیینها و مذاهب، ردپایی از انسان کامل را می‌یابیم. بودا، کنفوسیوس، زردشت، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، افلاطون، ارسطو، متصوفه، عرفا و همچنین برخی از روانشناسان معاصر، سخن از انسان کامل یا مطلوب به میان آورده‌اند (با نامهای مختلف: آزاده، فیلسوف، انسان بزرگوار، شیخ و پیر، آبر انسان، خلیفه الله، انسان به فعلیت رسیده و ...). شاید بتوان گفت

ریشه گرایش به انسان کامل، میل به کمال در درون آدمی است و همچنین دوری از نقص و ضعف و حقارت است. بنا به قول آدلر، دوری از احساس کهنتری، از نیازهای اساسی آدمی است؛ و نیز می‌توان گفت: منشأ آن در اندیشه «خداگونه بودن انسان» است که هم در تفکرات دینی و هم فلسفی وجود دارد.

اگر چه بررسی جامع موضوع «انسان کامل» که در حقیقت موضوعی میان رشته‌ای است (حداقل مشترک میان فلسفه، روانشناسی و اخلاق)، نیازمند فراغ بال و جمع مساعی اندیشمندان عدیده است؛ اما در این جستار با نگاهی گذرا به پیشینه تاریخی این موضوع، تعریف و تحدید آن، بررسی تحلیلی و تطبیقی آن را از زاویه‌ای محدود (دیدگاه روانشناسی و اسلام) در دو بخش پی می‌گیریم.

اهمیت مقام انسان از نظر هر متفکری مربوط به جهان

بینی و روانشناسی اوست. بدین معنا، فیلسوفی که مادی است و به انسان از دیدگاه امور مادی و روابط سیاسی و قوانین حاکم بر ماده می‌نگرد، او را موجودی سلطه‌جو، و طالب هرج و مرج دانسته است؛ مثلاً «هابز» می‌گفت: «انسان برای انسان، گرگ است»؛ اما کسانی که انسان را از جنبه معنوی و ملکوتی می‌نگریسته‌اند، او را به درجه‌ای والا می‌دانسته‌اند که مانند «اسپینوزا» می‌گفته‌اند: «انسان برای انسان، خداست».

یکی از اصول عمده انسانشناسی* را در نیمه قرن پنجم ق. م «پروتاگوراس» یونانی بیان کرد: «انسان معیار همه اشیاست» و سقراط، اصل «خودت را بشناس»، مقدمه تعلیم خود قرار داد. انسان، جهان و خدا، موضوعات عمده تفکر غربی را از آغاز تاریخ مکتوب آن تشکیل می‌داده است. در قرون وسطی با الهام از اندیشه مسیحی، پایگاه انسان عبارت از این بود که «انسان یکی از مخلوقات خداست» و باید اندیشه و کردار او چنان سامان یابد که تفوق ارزشهای دینی را منعکس نماید. دانش انسانشناسی گرچه به صورت مستقل نبوده، ولی در بخشی از «کلام» که در آن از سقوط و هبوط انسان بحث می‌شد و امکان نجات او را به توفیق الهی و از طریق فدا شدن مسیح (ع) مطرح می‌کرد، قرار داشت.

در دوره رنسانس، انسان خود را از قید و بندهای تفکر یونانی و مسیحیت آزاد ساخت و مدعی شد که می‌تواند به کامیابیهای خود افتخار کند و به ستایش خود پردازد. دو موضوع «شرافت» و «عظمت»، بویژه برای اومانیستها بسیار گرانقدر بود (در مقابل تفکر «وجدان گناهکار» در مسیحیت). اومانیسم یا انسان‌مداری، محصول همین دوره رنسانس است. این نهضت که در سده چهاردهم در اروپا به وجود آمد، بیشتر حالت عصیان بر ضد رفتار و سلطه اولیای دین قرون وسطایی داشت و انسان را واجد کمال اهمیت دانست. «میشل دو مونتینی»^۱ از پیشگامان اندیشه انسانشناسی در قرن شانزدهم سعی داشت ماهیت اصلی «شخص انسانی»^۲ را تعریف کند. انسانشناسی او به خود انسان باز می‌گردد و تقدم را به حقیقتی می‌دهد که در باطن اوست. وی کوشش کرد انسانیت را در میان کلیت اشیا جای دهد: «هستی انسان به منزله دایره‌ای است که محیط آن همه جا و مرکز آن هیچ جا نیست».

پاسکال، دکارت، اسپینوزا و مالبرانش، هر کدام تأملاتی فلسفی در انسانشناسی داشتند و این اندیشه را پیش بردند. «جان لاک» انگلیسی با مبانی واقع‌گرایانه‌تر چنین گفت: «انسان باید خود را به عنوان ساکن خردمند این جهان بشناسد»؛ یعنی انسان موضوع مطلق نیست، بلکه شعور مجسمی است با همه نابسندگیها و محدودیتهای واقعیت انسانی. در عصر روشنگری (قرن هجدهم)، انسانشناسی شاخه‌ای از فلسفه شده بود که با علوم انسانی پیوند نزدیک داشت و می‌کوشید معلومات عینی جدید گرد آمده درباره انسان را با ارزشهایی که شعور انسانی را تشکیل می‌داد ارتباط دهد (انسان‌جانوری در میان جانوران و در عین حال یک موجود فرهنگی است). در سده نوزدهم با پیشرفت سریع و گسترده علوم اجتماعی، انسان در محاصره تخصصها قرار گرفت. جهان‌بینی و کلی‌نگری انسان کاهش یافت و هر عالمی سنگ علم خود را به سینه می‌زد و از دیگر علوم مربوط به انسان غافل بود.

این نکته نیز در قرون پس از رنسانس قابل توجه است که با شکستن تحریم «کالبدشناسی انسان» در قرن شانزدهم، به وسیله پزشکی بلژیکی «آندراس و سالیوس»، قداست جسم انسان شکسته شد؛ ولی باز هم انسان را دارای روح و موجودی عقلانی می‌دانستند (پاسکال و دکارت) و بر توازی‌گرایی روح و بدن پافشاری می‌کردند. تا اینکه با کشف میمونهای آدم‌نما (شمپانزه و اورانگوتان)، بتدریج مشابهتهای آنها با انسان، از جهت تشریحی و زیستی فهرست شد و این تمایز و تفاوت نیز از میان رفت و انسان نیز موجودی در میان جانداران دیگر تلقی شد، با این تفاوت که در زنجیره هستی دارای سابقه تکامل بیشتری است و در نهایت، به عنوان حاصل این تکامل پذیرفته شد.

در طول قرن نوزدهم، چارچوب مادی و معنوی تمدن قدیم، تحت تأثیر انقلاب صنعتی و انقلابهای سیاسی در هم شکست. ماکس استیرنر، کرکگور و نیچه، هر کدام یک نوع فردگرایی افراطی عرضه کردند. اگرچه مفهوم شخص

* در بخش تاریخچه از کتاب «انسان در اسلام و مکاتب غربی»، علی اصغر حلبی استفاده کرده‌ایم.

1 - Montaigne

2 - Homo humanus

نزد آنها تا حدی جهت‌گیری منفی داشت، ولی مفهوم شخص‌گرایی در قرن بیستم (با الهام از همان فردگرایی قرن نوزدهم) می‌کوشد تصویری مثبت باشد و اجزای تشکیل دهنده انسان را به هم بپیوندد. «شخص» بیش از آنکه بکوشد یک منش استثنایی پیامبرانه نمایش دهد، عبارت از مجموعه‌ای از ارزش‌هاست که هر انسانی را می‌سازد. همین امر یکی از تفاوت‌های مهم انسانشناسی شرق و غرب است. در کشورهای شرقی، تأکید بر وجود فردی، غالباً نوعی خطا و گناه تلقی می‌گردد و نجات یا آزادی را در انکار فردیت و محو کامل نفس در ذات نیستی می‌توان یافت. در مقابل، «گوته» آلمانی می‌گفت: «کیفیت یک شخصیت به تنهایی می‌تواند سعادت آدمیان را تضمین کند». در انسانشناسی فلسفی، فرد انسانی موضوع ارزش‌ها به شمار می‌رود؛ ولی ساختارگرایی اشتراوس، اندیشه اصالت جمع افرادی چون مارکس، و روان‌پژوهی بیمارگونه فرویدی، همگی جریاناتی هستند که انسانشناسی فلسفی را تهدید کردند. در این علوم، انسان نه به عنوان فاعل، بلکه به عنوان منفعل و موضوع ترکیبات اندیشه‌ها عرضه گردیده است؛ ولی در مقابل، انسانشناسی فلسفی، تأکید دارد که هر موجود انسانی - علی‌رغم همه تأثرات داخلی و خارجی - باید مسئولیت وجود خود را مسلم فرض کند. این علائق در پدیدارشناسی معاصر، که از «ادموند هوسرل» آلمانی و شاگردش «ماکس شرلر» الهام گرفته است دیده می‌شود. در نظر آنها، شعور شخصی عبارت از پیوستن به اصل و غایت حقیقت عینی است. اصالت وجود «کارل یاسپرس»، «بردیانتف»، «مارتین هایدگر»، «گابریل مارسل»، «موریس مولو پونتی» و «ژان پل سارتر»، برای شعور شخصی به عنوان منشأ همه تعهدات عینی انسان، تقدم قائل می‌شود.

انسان به عنوان خلاق فرهنگ و متأثر از فرهنگ است؛ عالم عینی - که هر انسانی زندگانی روزمره خود را در آن به سر می‌برد - با نمادهایی نمایش داده می‌شود که خاص اجتماع ویژه‌ای در زمان ویژه از تاریخ آن است. بنابراین برای انسانشناس، انسانیت محصول همه تاریخ و فعالیت حال و گذشته انسان است. «جامعه‌شناسی معرفت» نیز پیش‌بینی می‌کند که هر فرد موجود، زندانی فضای فرهنگی است که در آنجا به هم رسیده است. البته این

درست است که انسان محصول فرهنگ است، ولی این نیز به همان اندازه درست است که فرهنگ هم به وسیله انسانها پیدا شده است و این دو حقیقت در تعامل با یکدیگر، همدیگر را توازن می‌بخشند.

بنابراین می‌توانیم به طور خلاصه اصول عمده انسانشناسی فلسفی اوایل قرن بیستم را به عنوان زیرساخت فکری روانشناسان انسانگرا که انسان کامل را توصیف کرده‌اند، چنین برشماریم:

۱- انسانی است که از آسمان به زمین آمده و زمینی شده است.

۲- انسانی است که در میان جانوران دیگر و در کنار آنهاست.

۳- این انسان، دارای شرافت و عظمت است.

۴- موجودی خردمند و فرهنگی است که در تعامل با فرهنگ ساخته می‌شود.

۵- هر انسانی یک شخص و موجود منحصر به فرد است.

اصطلاح «انسان کامل» اگرچه به این صورت در متون اولیه اسلامی (آیات و روایات) استعمال نشده است، ولی با اشاره‌ای به معنای لغوی آن می‌توانیم سابقه استعمال آن را در فرهنگ اسلامی ریشه‌یابی کنیم؛ کَمُلٌ: الکمال = التمام^۱؛ کَمُلٌ: الکاف والمیم واللام اصل صحیح يدلّ علی تمام الشیء یقال: کَمَلَ الشیء وکُمِلَ فهو کامل آی تامّ^۲؛ کَمُلٌ: در ذات و صفات (هر دو) استعمال می‌شود، کمل الشیء کمالاً وکمولاً = انجام یافت و تمام شد اجزای آن چیز؛ کامل: درست و راست شده مقابل ناقص، بی‌کسر و نقصان^۳ و ... کتب لغت دیگر نیز قریب به همین معنا گفته‌اند. بنابراین معنای لغوی آن، یعنی کسی که در انسانیت تام و تمام باشد و هیچ نقصی نداشته باشد.

منشأ و سرچشمه این اصطلاح، قرآن و احادیث مروی از معصومین است و اگرچه معنای آن همواره ملحوظ نظر عرفا بوده است، شاید بتوان از موارد نادر استعمال آن، از رساله قشیریه نام برد که می‌گوید: بایزید بسطامی (م ۲۶۱) از «انسان کامل تام» یاد می‌کند و می‌گوید عارف پس از

۱- لسان العرب

۲- معجم مقاییس اللغة

۳- لغتنامه دهخدا

فناى در ذات الهى به اين مقام مى رسد.^۱ نخستين بار «محبى الدين بن عربى» اين اصطلاح را رايج مى کرد و اصولاً هر فص از «فصوص الحکم» او مشتمل بر بحث در مورد يکى از انبيا يا انسانهاى کامل است، و نيز در ساير آثار خود خصوصاً «فتوحات مکيه» اصطلاح «انسان کامل» را به کار مى برد؛^۲ «انسان کامل کسى است که به نظر عرفا به عالى ترين مقامات معنوى رسيده، جامع جميع عوالم الهيه و کونيه گرديده است، مجلاى تمام نماى همه صفات و کمالات الهيه و بالاخره خليفه خداوند بر روى زمين و حجت اوست ...»^۳ «عزيزالدين نسفى» نيز چنين تعبير مى کند: «انسان کامل آن باشد که در شريعت و طريقت و حقيقت تمام باشد ... انسان کامل آن است که او را چهار چيز به کمال باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف»^۴.

اصطلاح «انسان کامل» در فرهنگ اسلامى داراى دو مصداق معين است: يکى منطبق بر انبيا و ائمه (ع) است که صاحب ولايت شمسيه هستند و انسان کامل حقيقى اينها هستند؛ و دوم، منطبق بر اوليا و عرفاى حقيقى که به مقام فنا در ذات الهى (با تفسير صحيح آن) رسيده اند و داراى ولايت قمریه هستند. اما مى توانيم بگويم هيچ يک از اين دو معنا محل بحث ما نيست، زيرا در اين بحث، بنا بر اين است که موضوع، مشترک و مورد تعاطى و گفتگوى بين روانشناسى و اسلام باشد و بدون ترديد، دست کوتاه تجربه به اين معانى بلند عرفانى نمى رسد و در تور تجربه علمى واقع نمى شود.

بنابراين، در مباحث آينده از اين دو مرتبه بالاي انسان کامل چشم مى پوشيم و مدار بحث را در مرتبه اى فروتر قرار مى دهيم. بحث ما حد اعلای انسانيت نيست؛ بلکه مرتبه اى پايين تر است که براى اکثر مردم قابل دسترس باشد و با معيارهاى علمى (البته نه صرفاً کمى) بررسى آن ميسر باشد. از طرف ديگر باد متذکر شويم که مقصود از انسان کامل در اين مقاله، انسان صرفاً سالم يا «بهنجار»^۵ نيست؛ زيرا در مباحث روانشناسان درباره اين موضوع، کانون توجه بر اين است که انسان چه مى تواند باشد؛ نه اينکه چه بوده يا اکنون چه هست. «آنچه روشن است اينکه روانشناسان کمال، سطح مطلوب کمال و رشد شخصيت را فراسوى بهنجارى مى دانند و استدلال مى کنند که تلاش

براى حصول سطح پيشرفته کمال، براى تحقق بخشيدن يا از قوه به فعل رساندن تمامى استعدادهاى بالقوه آدمى، ضرورى است. صرفاً رهاى از بيمارى عاطفى و نداشتن رفتار روان پريشانه، براى اينکه شخصيتى مطلوب و سالم داشته باشيم کافى نيست»^۶.

بنابراين انسان کامل مورد نظر، مرتبه اى متوسط از کمال انسان است که فراتر از بهنجارى و فروتر از آن حد اعلى و غايت قصوى انسانيت است که براى جلوگيرى از خلط اصطلاحات، در اینجا تعبير «انسان مطلوب» را انتخاب مى کنيم و آن را به طور قراردادى چنين تعريف مى کنيم: انسانى که حداکثر سرمايه ها و نيروهاى بالقوه خود را در جهت مثبت فعليت بخشيده است. البته بديهى است که اين مرتبه کمال يک طيف و يک مسير است نه يک نقطه. با اعتراف به وجود ابهاماتى در اين تعريف، صرفاً براى آنکه حيطه موضوع بحث در تعاطى و محاوره بين روانشناسى و اسلام روشن باشد، اين تعريف ارائه گرديد.

بخش اول

انسان مطلوب از ديدگاه روانشناسان

روانشناسى کمال به جنبه سالم طبيعت آدمى مى پردازد، نه به جنبه ناسالم آن (بيمارى روانى). هدف آن نيز درمان مبتلايان به روان نژندى و روان پريشى نيست، بلکه بيدارى و رهاى استعدادهای عظيم انسان براى از قوه به فعل رساندن و تحقق بخشيدن تواناييهاى خویش و يافتن معناى ژرفترى از زندگى است. روانشناسان کمال در عين آنکه تأثير محرکهاى بيرونى، غريزه ها و کشمکش هاى دوران کودكى را بر شخصيت انسان نفى نمى کنند، آدميان را دستخوش دگرگونى ناپذير اين نيروها نمى دانند. آدمى

۱- دائرة المعارف تشيع، ج ۲، ذيل کلمه انسان کامل

۲- همان

۳- همان

۴- الانسان الكامل / ص ۴ و براى اطلاع بيشتر ر. ک به: دائرة المعارف تشيع، ج ۲، ذيل انسان کامل و جيلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل فى معرفة الاواخر والاوائل؛ بدوى، عبد الرحمن؛ الانسان الكامل فى الاسلام؛ انسان کامل در دائرة المعارف اسلامى.

۵- normality = نداشتن هيچ گونه بيمارى عاطفى و ارضاي

تمامى نيازها

۶- روانشناسى کمال / ص ۸

می تواند و می باید در برابر گذشته، طبیعت زیست شناختی و اوضاع و احوال محیط خویش، بپاخیزد. تصویری که روانشناسان کمال از طبیعت انسان به دست می دهند، خوش بینانه و امیدبخش است. آنها به قابلیت گسترش و شکوفایی کمال خود و تبدیل شدن به آنچه در توان آدمی است اعتقاد دارند. هفت نظریه از روانشناسان بزرگ انتخاب شده بود که نشان می داد با وجود نقاط اشتراک فراوان، هر کدام تصویر جداگانه ای از انسان مطلوب ارائه کرده اند ولی برای رعایت اختصار، تنها به ذکر عناوین نظریات ششگانه و توضیح نظر «مزلو» بسنده می کنیم و طالبان تفصیل بیشتر را به کتاب «روانشناسی کمال» و مانند آن ارجاع می دهیم:

- ۱- شخصیت مطلوب از دیدگاه گوردون آلپورت (۱۹۶۷-۱۸۹۷) «انسان بالغ^۱ یا پخته و رسیده» است.^۲
- ۲- شخصیت مطلوب از دیدگاه کارل راجرز، «انسان با کنش کامل»^۳ است.
- ۳- اریک فروم (۱۹۸۰-۱۹۰۰) شخصیت مطلوب را «انسان بارور یا مولد» می داند.^۴
- ۴- حاصل نظریه کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) در مورد انسان مطلوب، «انسان فردیت یافته» است.^۵
- ۵- خلاصه نظریه ویکتور فرانکل در مورد شخصیت مطلوب، «انسان از خود فرا رونده یا دارای معنا» است.^۶
- ۶- انسان مطلوب از دیدگاه پرلز، انسانی «این مکانی و این زمانی» است.^۷

نظریه آبراهام مزلو

با توجه به آنکه مزلو بیش از روانشناسان دیگر به این موضوع توجه کرده است، با تفصیل بیشتری وارد بحث درباره آرای وی می شویم.^۹ وی معتقد است برای بررسی انسان مطلوب و سالم، فقط باید انسانهای بغایت سالم را مورد مطالعه قرار داد. او برای کارش ۴۹ نفر را (زننده و مرده) برگزید، مثل استادانش «ورتایمر» و «بندیکت»، و از دیگران هم «آبراهام لینکلن»، «اسپینوزا»، «انیشین» و ... او معتقد شد در مورد انگیزش، افراد دارای شخصیت مطلوب یا سالم، پس از ارضای سلسله مراتب نیازهای پایین تر (نیازهای جسمانی، نیازهای ایمنی، تعلق و محبت، نیاز به احترام و نیازهای دانستن و فهمیدن که بعداً اضافه کرد)، به

«نیاز به تحقق خود» روی می آورند.

او می گوید: در افراد معمولی، انگیزش، در پی جبران «کمبود» یعنی کمبودهای ارگانیکسم (چه جسمانی یا روانی) است، یعنی آنها درصدد ارضای نیازهای پایین ترند، ولی افراد عالی، خواستار متحقق ساختن استعدادهای بالقوه خود و شناخت و فهم دنیای پیرامونشان هستند. در این حالت فراانگیزش، شخص به دنبال جبران کمبودها یا کاهش تنش نیست؛ بلکه هدف، غنی ساختن و گسترش تجربه زیستن و افزایش شادمانی و شور زنده بودن است. فراانگیزش آنها این است که «انسان کامل» باشند. مزلو فهرستی از فرایندها عرضه می کند که خودشان هدفند؛ یعنی حالتی از «بودن» هستند نه «شدن» و خواستاران تحقق، خود به سوی آنها پیش می روند. فرایندها عبارتند از: حقیقت، نیکی، قاطعیت، یگانگی و تمامیت، فرار از دوگانگی، سرزندگی، یکتایی، کمال، ضرورت، تکمیل، عدالت، نظم، سادگی، استغنا و جامعیت، بی تکاپویی، بازیگوشی، خودکفایی و پر معنایی؛ و در صورتی که اینها ارضا نشوند، ناکامی به وجود می آید که نتیجه اش تحقق ارزشهای مقابل اینهاست. ویژگیهای «خواستاران تحقق خود» (انسان مطلوب از دیدگاه مزلو) عبارت است از:^{*}

- ۱- آنها به نوبه خود، نیازهای سطوح پایین ترشان را بر آورده ساخته اند، روان پریش و روان نژند نیستند، بلکه الگوهای بلوغ و پختگی هستند. در شرایط وفور نعمت، و در توانگری و رفاه به سر می برند.
- ۲- از نظر سنی، میانسال یا سالخورده اند، البته جوانان هم می توانند به سوی تحقق خود پیش روند.

1 - The mature person

۲- روانشناسی کمال، ص ۱۶.

3 - Fully Functioning person.

۴- روانشناسی کمال، ص ۶۰.

۵- همان، ص ۸۹.

۶- همان، ص ۱۵۶.

۷- همان، ص ۱۵۶.

۸- همان، ص ۱۵۶.

۹- اقتباس از کتاب روانشناسی شخصیت سالم، مزلو.

* این ویژگیها نیز از کتاب «روانشناسی شخصیت سالم» مزلو، گرفته شده است.

۳- ادراک صحیح واقعیت: شناخت آنها از جهان آن گونه که می‌خواهند یا نیاز دارند، نیست؛ بلکه همان گونه که هست، آن را می‌بینند (شناخت عینی). همچنین در جنبه‌های مختلف زندگی مثل هنر، علاقه فکری، سیاسی و علمی، آن طور که مردم یا بهترین مردم می‌بینند؛ نمی‌بینند، بلکه تنها به داوری بدون تعصب خویش متکی‌اند.

۴- در پذیرش کلی طبیعت، دیگران و خویشان، نقاط ضعف و قوت خود و دیگران را بدون نگرانی می‌پذیرند؛ طبیعت را نیز به همان صورتی که هست می‌پذیرند. البته از تفاوت میان آنچه هستند و باید باشند، احساس شرمساری دارند؛ ولی احساس گناه، اضطراب یا دلواپسی ندارند.

۵- خودانگیختگی، سادگی و طبیعی بودن: مطابق طبیعتشان عمل می‌کنند، و صادقانه عواطف و هیجاناتشان را نشان می‌دهند؛ البته در مواردی که رفتارشان موجب رنجش یا ناراحتی دیگران بشود، خودداری می‌کنند.

۶- توجه به مسائل بیرون از خویشان: نسبت به کارشان متعهد هستند بیش از دیگران کار می‌کنند و از آن لذت می‌برند؛ تفریح و استراحت آنها در کار کردن است.

۷- نیاز به خلوت و استقلال و تنهایی: برای کسب رضایت به دیگران متکی نیستند و می‌توانند برکنار از مردم باشند. می‌توانند خودشان تصمیم بگیرند، نظام ارزشی خاص خود دارند و خلوت و تنهایی را دوست دارند.

۸- کنش مستقل: از محیط و اجتماعی که در آن به سر می‌برند مستقلند، دارای نیروی اراده، آزادی عمل و فعالیت هستند.

۹- تازگی مداوم تجربه‌های زندگی و تحسین مستمر آن: با احساس لذت، احترام و شگفتی، تجربه‌های خاص زندگی را بدون توجه به تکراری بودن آنها احساس می‌کنند؛ در برابر عادی شدن مواهب زندگی روحیه شکرگزاری دارند و قدر مواهب زندگی را می‌دانند.

۱۰- تجربه‌های عارفانه یا اوج: وجد و سرور و حیرتی عمیق، مانند تجارب ژرف دینی احساس می‌کنند و با آن احساس قدرت، اعتماد به نفس و قاطعیتی می‌کنند که چیزی جای آن را نمی‌تواند بگیرد.

۱۱- نودوستی: نسبت به همه انسانها عمیقاً احساس همدلی و محبت دارند و آماده کمک به بشریتند و خود را

از یک خانواده می‌دانند (مانند احساس برادری و خواهری).
۱۲- روابط متقابل با دیگران: دارای روابط محکمتری با دیگران هستند، بیشتر از دیگران محبت می‌کنند و استوارتر هستند؛ ولی از جهت کمیت، روابطشان کمتر از دیگران است. خصوصاً نسبت به کودکان مهربان و شکیبا هستند. محبتشان در اثر کمبود نیست، بلکه محبتی است که سرشار از خوشی، شادمانی و خوشبختی است.

۱۳- خوی مردم گرایی: در برابر همه مردم - صرف نظر از طبقه، تحصیلات و... آنها - بردبار و شکیبایند و برای کسی که در پیشه و هنر خود قابلیت دارد، احترام صادقانه‌ای قائلند.

۱۴- تمایز میان هدف و وسیله، و خیر و شر: هدفها برایشان مهمتر از وسایل دستیابی به آنهاست و دارای معیارهای اخلاقی مشخصی برای تشخیص درست و نادرست هستند و در تشخیص خیر و شر، دچار مشکل نمی‌شوند.

۱۵- حس طنز مهربانانه: نوعی شوخ طبعی فیلسوفانه دارند (این شوخ طبعیها غالباً آموزنده است، به کل افراد برمی‌گردد نه به فرد خاص، و از سر تحقیر، خصمانه و برای آزار دیگران هم نیست).

۱۶- آفرینندگی: مبتکر و خلاقند؛ و با دیدی ساده، صمیمی، مستقیم و بی تعصب به امور می‌نگرند، نه الزاماً به ابداعات هنری و....

۱۷- مقاومت در مقابل فرهنگ پذیری: در برابر فرهنگ عمومی عصیان نمی‌کنند و متعارف هستند، ولی در موضوعات اخلاقی یا چیزی که برایشان مهم باشد، در مقابل هنجارهای جامعه می‌ایستند. آنها خود مختارند، یعنی بیشتر به وسیله قوانین شخصی خودشان هدایت می‌شوند تا قوانین جامعه.

به طور خلاصه می‌توانیم شخصیت مطلوب از دیدگاه آبراهام مزلو را «انسان خواستار تحقق»^۱ بدانیم.

نقد و بررسی نظریه مزلو در باب «انسان مطلوب»:

از آنجا که نظریه مزلو نقاط مشترک قابل توجهی با نظرات دیگر روانشناسان دارد و در عین حال کاملتر و مشروحتر نیز می‌باشد، به نقد و بررسی نظر مزلو اکتفا

1 - The self - actualization Person.

می‌کنیم:

۱) وجوه مثبت نظریه مزلو را می‌توانیم به طور خلاصه برشماریم: نگاه خوش بنیانه به انسان و طبیعت انسانی، که موجب شده نظریه وی در «جنبش استعداد بشری» دارای جایگاه برجسته‌ای باشد. حرکت مثبت او در میان انسان‌گرایان دیگر - که بر خلاف رفتارگراها و روانکاوان، انسان را ماشین‌وار یا بیمارگونه ترسیم و تحلیل نکرد، بلکه نیروی سوم را در مکاتب روانشناسی تقویت کرد - و عشق وی به نوع بشر و سلامت انسانها، درخور تقدیر و تحسین است. همین امر موجب شده به جای بدترین عناصر بشری، بهترین عناصر را ببیند؛ توجه به اراده و اختیار انسانی و اینکه محکوم وراثت، محیط و گذشته خود نیست و می‌تواند خلّاق و شکوفا و... باشد. معیارهای ارائه شده توسط وی نیز غالباً مورد تأیید بلکه آرزوی هر انسانی است.

توجه وی به جایگاه والای انسان در روانشناسی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است: «تئوری انگیزش باید انسان مدار باشد، و الاً نتایج حاصل از آزمایش‌های انجام گرفته بر روی حیوانات، به مثابه یافته‌های بنیادینی در نظر گرفته می‌شود که بر پایه طبیعت انسانی می‌باید تئوریزه گردد. «یونگ» به طور دلخواهی، مفهوم، مقصود یا هدف را از تئوری انگیزش حذف کرده است، چرا که ما نمی‌توانیم از یک موش مقصود و انگیزه‌اش را ببرسیم. به جای کنار نهادن مفهوم، مقصود یا هدف، به دلیل آنکه نمی‌توان از موش در مورد آن سؤال کرد، بسیار عاقلانه‌تر است که موش را کنار بگذاریم؛ زیرا نمی‌توان از موش در مورد مقصودش سؤال کرد»^۱.

۲) اولین انتقاد، از جهت متدلوزی یا روش‌شناسی مزلو است. اگر چه پژوهش وی - چنانچه خود نیز معترف است - دقیقاً مطابق ضوابط علمی و تجربی نیست، ولی اشکال ما ناظر به این مطلب نیست؛ بلکه از این جهت است که یک دور باطل در انتخاب معیارها به چشم می‌خورد. توضیح مطلب چنین است که بخشی از معیارها، به وسیله خود مزلو القا شده‌اند. «جنبه مثبت ضوابط ما، برای انتخاب این ملاک ساده بود که: آیا تحقق بخشیدن به خود در موضوعهای آزمون به چشم می‌خورد یا نه»^۲. ابتدا بر اساس اعتقادات غیر حرفه‌ای شخصی و فرهنگی دست به

کار شدیم»^۳. بخش دیگری از معیارها نیز بر اساس تعاریف و اعتقادات مردم در باب شخصیت سالم است: «سپس اطلاعات را با تعاریف و اعتقادات مردم در باب شخصیت سالم مقایسه نمودیم، آنگاه بر همین زمینه مردمی، به تعاریفی دقیقتر دست یافتیم»^۴.

حال سؤال این است که با وجود معیارهای کلی یا جزئی از پیش تعیین شده در باب انسان سالم (یا مطلوب)، چگونه می‌توان انتظار داشت که معیارهای انسان مطلوب را از دل انتخابها و گزینشهای پاسخ دهندگان به پرسشنامه‌ها بیاییم: «موضوعهای آزمون، از میان دوستان و آشنایان و از میان شخصیت‌های اجتماعی و تاریخی انتخاب شده‌اند. بعلاوه در اولین دور تحقیقات از سه هزار دانشجو، تنها یک موضوع آزمون، قابل مطالعه فوری تشخیص داده شد و حدود ده الی دوازده نفر هم برای مطالعات آتی در نظر گرفته شد»^۵.

در حقیقت این اشکال ناشی از آن است که در امور غایت‌شناختی مربوط به انسان در حوزه‌های مختلف اخلاق، علوم تربیتی و نیز روانشناسی، با علوم محدود بشری که دستش از آزمون و سنجش غایات بایسته برای انسان کوتاه است، ترسیم غایت قصوی برای انسان، امری ناممکن می‌نماید. همین اشکال روش شناختی را، «شولنس» از زاویه دیگری نگریسته است: «ظاهراً کسانی که موضوع آزمونها مزلو بوده‌اند، عمیقاً مورد تحسین او بوده‌اند. آیا مزلو آنها را برگزیده یا در گزینش خود، با آنچه این مردان و زنان تحسین انگیز بدان دست یافته و به جامعه عرضه داشته بودند، دچار تعصب شده است؟ این پرسشی است که نمی‌توان بدان پاسخ داد»^۶.

۳) درباره معیار کلی «تحقق خود» یا «فعالیت بخشیدن به استعدادهای درونی»، جای این سؤال هست که: آیا صرف از قوه به فعل درآمدن استعدادهای درونی، موجب کمال مطلوب و سلامت انسان است؟ اگر چنین باشد باید

۱- روانشناسی شخصیت سالم / ص ۱۲۳.

۲- همان / ص ۱۴ و ۱۵.

۳- همان / ص ۱۵.

۴- همان / ص ۱۵.

۵- همان / ص ۱۲.

۶- روانشناسی کمال / ص ۱۴۷.

افرادی چون فرعون و هیتلر و دیگر سفاکان و ناپاکان را هم جزو انسانهای کامل بدانیم؛ زیرا اینها هم در تحقق بخشی از استعدادهای بالقوه خود در حد اعلی موفق بوده‌اند! در حقیقت پیشفرض مزلو در مورد طبیعت انسان، ناصواب است؛ زیرا در انسان قوه و گرایش به سوی نیکی و بدی، و زشتی و زیبایی وجود دارد و تحقق صرفاً، تا غایت و جهت مشخصی در آن نباشد، موجب تعالی و سلامت انسان نخواهد بود.

۴) انتقاد کلی دیگر، مربوط به این نکته است که روح اومانیستی و انسان مداری، در مخرج مشترک معیارهای مزلو وجود دارد. مادامی که انسان را هدف و غایت خودش بدانیم، مسلماً در یک مدار ثابت خواهیم بود و نتیجه‌اش رکود است، نه تعالی و حرکت. در حقیقت برای تعالی و کمال انسان باید نقطه‌ای ماورای انسان و به تعبیر دقیقتر مافوق انسان در نظر گرفت. این مطلب را در بخش معیارهای اسلام و وضوح بیشتری می‌بخشیم.

۵) در بُعد انگیزش انسانهای کامل، اگرچه تفتن او نسبت به «فرانیازها» مطلب قابل توجهی است، لکن چنین نیست که ظهور این فرانیازها متوقف بر ارضای سلسله مراتب نیازهای پایین تر باشد. بلکه به گفته شولتس: «ممکن است بر حسب اینکه شخص به محبت بیشتر اهمیت دهد یا احترام، ترتیب این دو جابجا شود و مزلو نیز به این امکان اعتراف داشته است. ظاهراً هر نظریه‌ای که کلیت رفتار یا انگیزشی را مسلم پندارد، دارای استثنایی نیز هست و نظریه مزلو هم از این قاعده برکنار نیست. در واقع، هستند کسانی که بر خلاف سلسله مراتب او رفتار می‌کنند؛ کسی که برای هدفی که بدان معتقد است تا دم مرگ لب به غذا نمی‌زند، نیازهای جسمانی را در راه نیازی عالیت‌ر نفی می‌کند»^۱. بنابراین در تکمیل انتقاد شولتس می‌توانیم بگوییم: این مطلب قاعده‌مند است و صرفاً افراد نادر و استثنایی خارج از نظام مزلو نیستند، بلکه تعدادشان اندک هم نمی‌باشد.

۶) درباره معیارهای جزئی، صرف نظر از اشکال کلی بند سوم، بسیاری از آنها مورد قبول است و هر انسانی خواهان رسیدن به آنهاست؛ لکن برخی از آنها قابل مناقشه و انتقاد هستند، از جمله: پذیرش دیگران، آنطور که هستند، درباره ویژگیهای زیستی و طبیعی افراد قابل قبول

است. اما در باب امور ارزشی و باورهای اخلاقی نمی‌توان افراد را به کلی پذیرفت؛ بلکه تفکیک بین خصلتهای مثبت و منفی آنها و واکنش مناسب با هر یک، موجبات کمال انسانی فرد و جامعه را فراهم می‌سازد. همچنین معیار «تجربه‌های عارفانه یا تجربه اوج»، با تفسیری که مزلو برای آن ارائه می‌دهد، جداً قابل تردید است؛ زیرا در این تفسیر چنان گستره‌ای وجود دارد که شامل حالات هیجانی حاصل از اوج لذت جنسی نیز می‌شود: «توجه و علاقه من به این امر، ابتدا بدین طریق جلب شد که چند تن از افراد مورد آزمون، اوج لذت جنسی خود را به زبانی مبهم و لکن آشنا شرح دادند، پس از آن به خاطر آوردم که چنین زبانی توسط نویسندگان مختلفی به هنگام شرح تجربیات عارفانه به کار گرفته شده بود»^۲.

مزلو در جای دیگری می‌گوید: «گزارشهایی که از موضوعهای آزمون ما به دست آمد، چنان این تجربه‌ها را نیرومند وصف کرده بودند که من احساس کردم شایسته است آنها را تجربه‌های اوج بنامیم»^۳. البته اشکالهای دیگری نیز وجود دارد که خوانندگان گرامی را به منابع دیگر ارجاع می‌دهیم^۴.

بخش دوم:

انسان مطلوب از دیدگاه اسلام

برای نیل بدین مقصود، مناسبترین کلید واژه را در اینجا «ایمان» و کلماتی که دارای میدانهای معنایی نزدیک به آن باشند، می‌دانیم. از آنجا که شرح و توصیف ایمان و مؤمن در قرآن و روایات، دامنه‌ای بسیار گسترده دارد و تا حدی که ما تتبع کرده‌ایم در بعضی روایات ده صفت که هر کدام دارای ده رفتار فرعی است، آمده است^۵ (جمعاً صد ویژگی می‌شود). گاهی صفات ایمانی بر چهار پایه و هر پایه نیز چهار شعبه ذکر شده است^۶ (جمعاً شانزده صفت

۱- همان / ص ۱۴۸ و نیز ر. ک به دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ مکاتب

روانشناسی و نقد آن ج ۲ / ص ۵۲۰.

۲- روانشناسی شخصیت سالم / ص ۳۸ و ۳۹.

۳- همان / ص ۸۰.

۴- ر. ک. مکاتب روانشناسی ج ۲ / ص ۵۳۰-۵۲۰ و روانشناسی کمال /

ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۵- تحف العقول / ص ۱۶.

۶- همان / ص ۱۱۱.

می‌شود). در یک طبقه‌بندی دیگر از امام صادق (ع)،

و گرایشهایی است که آن دسته از وجوه اشتراک و تفاوت‌های رفتار روانشناختی افراد (افکار، احساسات و اعمال) را تعیین می‌کند که استمرار زمانی دارند و از طرفی ممکن نیست به سادگی آنها را به عنوان نتیجه اختصاصی فشارهای اجتماعی و زیست شناختی موقتی فهم کنیم. در این تعریف دو اصطلاح «گرایشها» و «خصلتها»، نیاز به توضیح بیشتری دارند.

گرایشها^۳: فرآیندهایی است که جهت‌گیری در افکار، احساسات و اعمال را معین می‌کنند.

خصلتها^۴: «ساختارهای ثابت شخصیت که نه برای حرکت به سوی اهداف یا تحقق کارکردها، بلکه برای تعیین واقعیت و محتوای اهداف یا مقتضیات به کار می‌روند و یا برای تبیین افکار، احساسات و اعمالی که تکرار می‌شوند کاربرد دارند.»^۵ نمودار کلی بخشهای یک نظریه شخصیت از دیدگاه «مدی» را در نمودار مشاهده می‌کنیم.

همانطوریکه در شکل، قابل مشاهده است، متناظر با اجزای یک نظریه شخصیت، می‌توانیم سطوح شخصیت را در چهار مرتبه تصویر کنیم که از بخشهای هسته‌ای و عمیق شخصیت شروع می‌شود و به بخشهای پوسته‌ای و سطحی شخصیت (تجلیات ظاهری شخصیت) خاتمه

۷۵ صفت درباره ایمان در مقابل کفر تشریح شده است، و در روایتی از امام علی (ع) دویست ویژگی برای مؤمن ذکر می‌شود^۱. مجموعه اوصافی که از آیات قرآنی نیز قابل استخراج است، کمتر از این حدود نمی‌باشد. بنابراین برای وصول به یک دیدگاه یکپارچه و منسجم و به تعبیر فنی‌تر برای ترسیم نیمرخ روانی از مؤمن، نیازمند قالب و چارچوبی هستیم که این ویژگیهای گسترده را در آن قرار دهیم.

اصطلاح «شخصیت»، همان رویکرد روانشناختی است که می‌تواند به گستره وسیع اوصاف انسان مطلوب در آینه اسلام، یکپارچگی بخشد. این مطلب را هم در اینجا اضافه کنیم طرخی که در اینجا ارائه می‌شود، طبعاً خالی از خلل و خلأ نخواهد بود، و باید در آینده اصلاح و تکمیل گردد. در این طرح با توجه به تعاریف متعدد از شخصیت (از جمله تعاریف آلپورت، موری و...) تعریف «سالواتور مدی»^۲ و نموداری را که او برای ارائه اجزای نظریه شخصیت بیان می‌کند، برگزیدیم.

تعریف شخصیت: مجموعه ثابتی از خصلتها

۱ - المحجة البيضاء ج ۱ / ص ۳۵۸ تا ۳۶۳.

2 - Salvator R. Maddi.

3 - tendency.

4 - Characteristics

5 - Personality Theories comparative analysis / P.

می‌یابد. خصائل و گرایش هسته‌ای؛ تعامل این دو با خارج، که سبکهای زندگی یا سنخهای شخصیتی را ترسیم می‌کند؛ خصائل پیرامونی به عنوان کوچکترین واحدهای اکسپانسیو شخصیت؛ و در نهایت اعمال، افکار و احساسات، که سطح رویه شخصیت را تشکیل می‌دهد و در ظاهر، افراد مختلف را از یکدیگر متمایز می‌کند.

بنابراین در این بخش سعی ما بر این است سیمایی راکه اسلام از مؤمن به عنوان یک شخصیت مطلوب ترسیم می‌کند^۱، ارائه دهیم و در انتها نیز در یک جدول به صورت تطبیقی، نظریه‌های انسان مطلوب در روانشناسی را با نظر اسلام در این باب در مواجهه و مقابله قرار دهیم.

۱) **گرایش هسته‌ای (جهت کلی زندگی):** ایمان آن گرایش هسته‌ای و جهت کلی زندگی مؤمن است، چنانکه معصوم (ع) می‌فرماید: «الایمان قول مقول و عمل معمول و عرفان المعقول»^۲ و یا: «الایمان معرفة بالقلب و قول باللسان و عمل بالارکان»^۳؛ و با توجه به آنکه ایمان امری قلبی است: «الایمان ما کان فی القلب والاسلام ما علیه التناکح والتوارث...»^۴. پس دقیقاً همان گفتار، عمل یا اندیشه، ایمان نیست؛ بنابراین باید بگوییم: مقصود از آن دو روایت اول، این است که ایمان فرآیندی است که جهت گیری آن در افکار، احساسات و اعمال آشکار می‌شود. متعلق ایمان هم در قرآن در آیات متعددی بیان شده است: «خداوند متعال، روز بازپسین، فرشتگان یا مأموران تدبیر عالم، انبیا یا پیام آوران وحی و کتب الهی»^۵. با ایمان به عالم غیب و باور آن، ابعاد شناختی، عاطفی، اخلاقی و اجتماعی و در حقیقت، جهان بینی فرد تغییر می‌کند و صرفاً در محدوده محاسبات کمی، مادی، عمل‌گرایانه یا سود طلبانه و به طور کلی دنیوی نمی‌گنجد. این جهت گیری نه تنها انگیزه‌ای برای شکوفایی استعدادهای درونی او می‌گردد، بلکه موجب گسترش وجودی و اعتلای او در امتداد کمال مطلق و حقیقت هستی خواهد بود.

۲) **خصائل هسته‌ای:** ساختارهای ثابت شخصیت مؤمن است که در حقیقت، اهداف، آرمانها و غرایز او را تعیین می‌کنند و برای تبیین افکار، احساسات و اعمال او به کار می‌آیند و عبارتند از:

الف - طهارت و حیات طیبه: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم»^۶، «من عمل

صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحییه حیاة طیبه»^۷. حیات طیب به معنای زندگی پاک است و جمیع شئون انسانی را در بر می‌گیرد؛ از پاکی و طهارت جسمی تا فکری، عقلی، ابعاد شناختی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. این یک وصف وجودی است که در حقیقت، آرمانی برای مؤمن است و می‌تواند (بلکه باید) جزو ساختار شخصیت او قرار گیرد. چنین طهارتی، از طریق اطاعت فرامین و تکالیف الهی (=اجابت خدا و رسول) به دست می‌آید و در ضمن مراتبی رشد و اعتلا می‌یابد.

ب - قرب خداوند: اگر چه خداوند در هر حالی به همه بندگان نزدیک است، لکن حصول این معنا برای انسان و احساس و توجه با آن است که می‌تواند به عنوان غایت قصوی در زندگی مؤمن مطرح گردد. این هدف در پرتو ایمان و عمل به لوازم آن حاصل می‌شود و کسانی که در این مسیر بر دیگران سبقت می‌گیرند و در مسابقه پیروز می‌شوند مدال مقربین را نصیب خود می‌سازند: «والسابقون السابقون اولئک المقربون»^۸.

قرب به خدا، در حقیقت یک نزدیکی مکانی است نه مکانی؛ که این امر با سعه وجودی انسان حاصل می‌شود و لذا می‌توانیم جزو خصائل هسته‌ای که ساختار شخصیت مؤمن را تشکیل می‌دهند، به حساب بیاوریم: «اقرّب الناس من الله سبحانه احسنهم ایماناً»^۹. «موجودات در اصل آفرینش به هر نسبت که از وجودی کاملترند، یعنی از وجودی قویتر بهره‌مند هستند، به ذات الهی که وجود محض و کمال صرف است نزدیکترند...»^{۱۰} بنابراین بدون تردید می‌توانیم قرب به ساحت قدس خداوند متعال را از

۱ - اطلاق شخصیت بر اصناف مختلف اعتقادی (مؤمن، کافر و منافق) دارای سابقه نیز هست از جمله ر. ک. المعرفة النفس الاسلامی از روانشناس مصری عثمان نجاتی.

۲ - میزان الحکمه، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳ - همان

۴ - همان / ص ۳۰۰.

۵ - بقره / ۲۸۵، مائده / ۶۹.

۶ - انفال / ۲۴.

۷ - نحل / ۹۷.

۸ - واقعه / ۱۱.

۹ - واقعه / ۸۸.

۱۰ - مطهری، مرتضی؛ ولاء ولایتها / ص ۷۵ و ۷۶.

خصائل هسته‌ای و ساختارهای شخصیت مؤمن بشماریم.
ج- رضا: رضا یک حالت نفسانی در مؤمن است که نسبت به قضای و قدر الهی تسلیم است و نسبت به سرنوشت خود و اموری که بر او حاکم است (امور غیر اختیاری) خشم و نارضایتی ندارد: «فلا و ربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً ممّا قضیت و یسلموا تسلیماً»^۱. «نعم قرین الایمان، الرضا»^۲. بنابراین رابطه ایمان و رضا کاملاً روشن است و می‌توانیم حالت «رضا» را در عین اینکه جزو آرمانهای یک مؤمن است از ساختارهای اصلی تشکیل دهنده شخصیت مؤمن هم به شمار آوریم؛ که در ابعاد هیجانی و عاطفی در برخورد با حوادث و مصائب و همه امور زندگی می‌تواند نمودار گردد.

د- فطرت: این بدان معناست که انسان چون لوح سفید^۳ به دنیا نمی‌آید، بلکه ساختار وجودی او دارای رنگ و بوی خاصی است: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه و ینصرانه...» مرحوم سید مرتضی در توضیح این روایت دو احتمال ذکر می‌کند که بنا بر یک احتمال، چنین معنا می‌شود: «کل مولود یولد علی الخلقه الداله علی وحدانية الله و عبادته و الایمان به»^۴. در آیات دیگر با اشاره به همین معنی، امر به احیا و اقامه آن فطرت (یعنی شکوفا کردن و به فعلیت درآوردن آن) می‌کند: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله»^۵.

بدون اینکه بخواهیم وارد مباحث فطرت بشویم (مثل اینکه: آیا محتوای آن مربوط به شناختهاست، یا گرایشها؟ و اینکه چیست و کدام است؟) همین قدر در اینجا خاطر نشان می‌کنیم که مطابق آیات و روایات فراوان نوعی آمادگی وجودی و ساختاری برای ایمان به خدا (حداقل) برای انسان ثابت می‌شود که از آن تعبیر به فطرت می‌شود؛ مؤمن کسی است که از این ساختار وجودی استفاده می‌کند و آن را شکوفا می‌گرداند، بدون آنکه دچار خمول فطرت گردد.

۳) تعامل خصائل و گرایشهای هسته‌ای با خارج: در این بخش شخصیت مؤمن در تعامل با امور خارج از خود، مثل خداوند، خانواده، نهادهای اجتماعی، اقتصادی و طبیعت و حتی با خود، دارای شیوه‌های برخورد خاصی است که از آن تعبیر به سنخ شخصیت و یا سبک زندگی می‌شود:*

الف- عبودیت خدا: عبادات بیشتر ناظر به انجام وظایف خاص بدنی است (مثل رکوع، سجود، طواف، اعتکاف و...) و یا به تعبیر دقیقتر، اموری که دارای نمودهای بدنی است (البته بخشهای قلبی و قصدی آن نیز مورد توجه است). ولی حقیقت عبادت، عبودیت و بندگی خداست؛ یعنی انسان، خدا را مالک و مدبر خویش بداند. در عین حال این بندگی و عبودیت، یک بعد عاطفی هم دارد که نمودهای آن را به صورت اعمال، افکار و احساسات، در نماز و نیایش، تلاوت قرآن، تهجد، ذکر و مظاهر شدید هیجانی مثل گریستن یا شادی و بهجت، که به تعبیر دقیقتر همان واحدهای اکتسابی شخصیت را می‌توانیم در اینجا نام ببریم. در بعد عاطفی مثل خوف و خشیت یا شوق و رغبت.^۶ همچنین می‌توانیم تجارب اوج عرفانی را برای مؤمنین ذکر کنیم که گاهی به صورت رؤیاهای صادقه و دلپذیر برای آنها اتفاق می‌افتد و گاهی هم به صورت مکاشفه و در بیداری واقع می‌شود.

در ابعاد شناختی هم، تفکر و اندیشه عمیق در هستی و آفرینش الهی - از آن جهت که مرتبط با او هستند - و طلب شناخت و معرفت، در این زمینه مطرح می‌گردد: «... و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا»^۷، همچنین می‌توانیم حسن ظن به خدا را از همین مقوله بدانیم: «احسن بالله الظن فان الله عزوجل یقول انا عند حسن ظن عبدی المؤمن ان خیراً فخر و ان شرّاً فشر»^۸.

ب- احسان به خانواده: در مجموعه برخوردها و تعاملها با خانواده، که در سه شاخه والدین، همسر و فرزندان قرار می‌گیرند، احسان و نیکی به والدین مهمترین عنصر برخورد است.

۱- نساء / ۶۵.

۲- میزان الحکمة، ج ۴ / ص ۱۴۴.

۳- اشاره به نظریه «جنان لاک» دارد.

۴- سفینة البحار ج ۷ / ص ۱۱۵.

۵- روم / ۳۰.

* در همین قسمت به طور ضمنی خصائل پوسته‌ای (صفات اکتسابی) نیز آمده است.

۶- احزاب / ۴۱ و حدید / ۱۶.

۷- آل عمران / ۱۹۱.

۸- میزان الحکمة، ج ۵ / ص ۶۳۰.

«لا تعبدون الا الله و بالوالدين احساناً»^۱، احسان معنایی بالاتر از عدل است^۲ یعنی قدری از حق خود را هم به آنها اعطا کند، که این برخورد در مصادیق رفتاری متعدد «کارهای پسندیده و شایسته، گفتار نرم و خوب، تواضع و فروتنی، مهربانی و لطف و دعای خیر و ...»^۳ بروز پیدا می‌کند. به طور خلاصه معیارهای مهم انسان مطلوب از دیدگاه اسلام (یعنی مؤمن) در این بخش، این است که اولاً: هر نوع رهبانیت و گوشه‌گیری ممنوع است و حتی با عذر سلوک معنوی و ... نمی‌توان ترک همسر و تشکیل خانواده کرد: «لیس فی ائمتی رهبانیه...»^۴، «وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم...»^۵، «النکاح سنی و من رغب عن سنی فلیس منی»^۶، «ما بنی فی الاسلام بناء احب الی الله عزوجل و اعز من التزویج»^۷. ثانیاً: باید خانواده محیطی همراه با الفت و محبت و احسان باشد و بر اساس معاشرت نیکو و حسن خلق اداره گردد. ثالثاً، خانواده و فرزندان، میدان آزمایشی برای مؤمنین است و باید زمینه‌ای برای پرورش روحیه معنوی و استکمال باشد، نه آنکه مانع این مسیر بگردند: «واعلموا انما اموالکم و اولادکم فتنه...»^۸.

ج - روابط اجتماعی: اصولی که بر روابط اجتماعی مؤمنین حاکم است (که در حقیقت تعامل همان خصائص و گرایش هسته‌ای با خارج است) عبارتند از: با زبان نیکو با مردم سخن گفتن: «و قولوا للناس حسناً»^۹، خوشرفتاری با مردم، جود و احسان، تعاون و همکاری، مواسات و اینکه خود را میزان روابط با دیگران قرار دهید.^{۱۰} همچنین بر اتحاد و همبستگی، امر به معروف و نهی از منکر، عفو، ایثار، اجتناب از کارهای بیهوده و خصوصاً بر اینکه در جهت قسط و عدالت در همه شئون جامعه پیا خیزید تأکید شده است: «یا ایها الذین کونوا آمنوا کونوا قواً مین بالقسط»^{۱۱}، «العدل رأس الایمان»^{۱۲}، «العدل زیسته الایمان»^{۱۳}. در همین راستا، صدق و صفا و یگانگی با مردم اهمیت بسیار دارد: «الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک»^{۱۴}، «الصدق اقوی دعائم الایمان»^{۱۵}، «الصدق رأس الایمان و زین الانسان»^{۱۶}. البته این حالت صدق در زبان و فعل باید یکسان باشد.^{۱۷}

در این بخش می‌توانیم خصوصیات اخلاقی دیگری را نیز که حاکم بر روابط اجتماعی مؤمنین ذکر کنیم: صبر و

بردباری در مشکلات و مصائب، امانتداری، وفای به عهد، عفت و پاکدامنی، فروتنی و تواضع، عزت نفس در مقابل دیگران، حاکم بودن بر هوای نفس و شهوت.^{۱۸}

به یک تعبیر کلی می‌توانیم معیار اصلی و حاکم بر جمیع روابط اجتماعی را «محبت برای خدا و دشمنی برای خدا» ذکر کنیم که در این صورت، رتبه‌بندی در مجموع روابط اجتماعی وجود دارد و به نسبتی که افراد به خداوند نزدیکتر باشند (روابط با مؤمنین) رابطه قویتر و بیشتر است. این مرتبه روابط اجتماعی، که همراه با ریشه‌های عمیق عاطفی است و از آن تعبیر به ولایت می‌شود، اختصاص به افراد داخل در دایره ایمان دارد: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض»^{۱۹}، ولی در خارج از این دایره، وجود روابط اجتماعی ضعیفتر نفی نمی‌شود؛ خصوصاً مراعات ادب و احترام در برخورد با دیگران از جنبه‌های عمومی دستورات اسلامی است.

در زمینه‌های شناختی نیز می‌توانیم در همین قسمت «عدم پیروی از گمان و پرهیز از سوء ظن»، «حمل به صحت و حسن ظن داشتن نسبت مؤمنین»، «آزادی فکر و عقیده» و «به دنبال حق و حقیقت بودن» را ذکر کنیم: «یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن ان بعض

۱- بقره/ ۸۳، نساء/ ۳۶ و انعام/ ۱۵۱.

۲- مفردات راغب.

۳- مجمع البیان، ج ۱/ ص ۲۹۹.

۴- میزان الحکمه ج ۴/ ص ۱۸۷.

۵- نور/ ۳۲.

۶- میزان الحکمه ج ۴/ ص ۲۷۱.

۷- همان

۸- انفال/ ۲۸.

۹- بقره/ ۸۳.

۱۰- میزان الحکمه، ج ۶/ ص ۳۱۶.

۱۱- نساء/ ۱۳۵.

۱۲- میزان الحکمه ج ۶/ ص ۸۱.

۱۳- همان.

۱۴- همان ج ۵/ ص ۲۸۶.

۱۵- همان

۱۶- همان.

۱۷- همان.

۱۸- میزان الحکمه، ج ۱/ ص ۳۱۲.

۱۹- توبه/ ۷۰.

نتایج کلی این قسمت چنین است: اولاً اسلام در زمینه روابط اجتماعی تأکید بر مردم آمیزی و اوصاف برونگرایی دارد؛ البته مشروط به آنکه با توجه به روابط خاص با معبود خود در خلوت، عزّت نفس و استقلال نفس خود را از دست ندهد و هضم و جذب دیگران نشود. ثانیاً مراعات عدل و انصاف و حسن خلق (خوشرفتاری و زبانی نیکو داشتن) در برخورد با مردم (حداقل) و از خودگذشتگی و ایثار و انفاق (در مرتبه بالاتر). ثالثاً کیفیت و عمق عاطفی روابط با افراد، نسبت مستقیم با رابطه ایمانی آنها با خداوند متعال دارد.

د - خصوصیات مربوط به زندگی عملی و اشتغال: اخلاص در عمل، امانتداری، خوب کار کردن، کوشش مجدّانه برای کسب رزق، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَرِفَ»^۲ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْتَرِفَ الْأَمِينِ»^۳. مراعات میزان حلال و حرام و پرهیز از مشاغل و مکاسب حرام و درآمد حرام به طور کلی.^۴

ه - خصوصیات مربوط به رابطه با طبیعت: بهره برداری صحیح از آن، استفاده از طویات و محلات و پرهیز از محرّمات؛ سیر و سیاحت عبرت آمیز در طبیعت؛ عدم تخریب طبیعت پرهیز از اسراف و تبذیر در بهره برداری از طبیعت «يَحْلِلْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرُمَ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ»^۵، «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»^۶، «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»^۷.

و - ویژگیهای مربوط به بدن: بهداشت و طهارت، ارضای متعادل غرایز و نیازهای فیزیولوژیک مثل گرسنگی، تشنگی، نیازهای جنسی، نیاز به استراحت، تفرّج و تفریح و ... عدم رهبانیت و تحمیل ریاضتهای شاق به خود، پاکیزگی و خلاصه در یک کلام: «مراعات اعتدال».

۴) افکار، احساسات و اعمال: سطح چهارم شخصیت است که از دیدگاه اسلام تک تک رفتار به معنای عام آن (شامل افکار، احساسات و اعمال) می تواند در پرتو ایمان و انگیزه الهی رنگ خاصی داشته باشد.

نظرات تطبیقی اسلام نسبت به شخصیت مطلوب:

۱) انگیزش: قصد تقرّب به ساحت قدس خداوند متعال یا محبت و رضای او، انگیزه اصلی انسان مطلوب از دیدگاه اسلام است. این انگیزه ای است فرارونده از خود، ولی در عین حال دارای جهت گیری کاملاً مشخص؛ یعنی به سمت بالاترین مبدأ آفرینش است.

این انگیزه از امور عبادی شروع می شود و دایره آن می تواند تمام گستره زندگی مؤمن را فرا بگیرد. اگر چه نظریه «فرانکل» در این قسمت مشابهتهایی با آن دارد، ولی او معنایابی را در امور دیگری مثل رنج، عشق، و خلاقیت ترسیم می کند که الزاماً جهتی فرارونده به سوی مبدأ اعلای الهی مورد نظر او نیست.^۸

۲) تأکید بر هشیار یا ناهشیار: تأکید بر هر دو هست؛ لکن تأکید اصلی بر بخش هشیار انسان است که نمود اصلی آن همان اراده و کوشش در راه امور اختیاری است: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ»^۹، «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا»^{۱۰}. اوامر و نواهی در آیات و روایات نسبت به مؤمنین، به اعتبار همین اصل اساسی - یعنی قبول اراده و اختیار در انسان - و تأکید بر بعد هوشیاری برای «شدن» انسان است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا»^{۱۱} «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ»^{۱۲}.

به طور کلی دستاورد انسانی تابع اراده اوست: «مَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُوْتُهُ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُوْتُهُ مِنْهَا»^{۱۳}. در این قسمت می توانیم بگوییم نظرات روانشناسان

۱- حجرات ۱۲/.

۲- میزان الحکم ج ۲/ ص ۳۶۴.

۳- همان

۴- همان/ ص ۳۷۲ و ج ۸/ ص ۳۸۵ و نساء/ ۲۹.

۵- اعراف/ ۱۵۷.

۶- انعام/ ۱۱.

۷- عنکبوت/ ۲۰.

۸- فرانکل، ویکتور؛ انسان در جستجوی معنی.

۹- نجم/ ۳۹.

۱۰- اسراء/ ۱۹.

۱۱- احزاب/ ۷۰.

۱۲- نور/ ۲۱.

۱۳- آل عمران/ ۱۴۵.

مذکور با دیدگاه اسلام تقریباً مشترک است.

از طرفی قرآنی هم بر نقش داشتن بُعد ناهشیار انسان در تشکیل شخصیت او و تعیین ساختارهای وجودی او، در آیات و روایات ملاحظه می‌کنیم. اگر چه تعابیر موجود در متون اسلامی، با ابعاد ناهشیار فرویدی مناسبتی ندارد؛ ولی نزدیکی و مسانخت خاصی با «ضمیر ناهشیار» یونگ دارد. زیرا از نظر وی محتوای ضمیر ناهشیار، شامل خدا، روح و نیروهای غیبی می‌شود: «این مفهوم معادل است با نمود روح، نفس، خدا، سلامت و ... همچنین حالات نفسانی که با هیجان شروع می‌شود»^۱. در آیات قرآن نمونه‌هایی از این ندهای ناهشیار یا تأثیرات ناهشیار را ملاحظه می‌کنیم: «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً»^۲. مراد از انزال در آیه شریفه، خلق و ایجاد ثبات و اطمینان است.^۳ شعور مرموز وحی در انبیا نیز حکایت از همین تأثیرات ناهشیار بر انسان است که البته اختصاص به پیامبران الهی هم نداشته و می‌تواند الهامات، توفیقات و رهنمونیهایی برای مؤمنین نیز باشد: «واوحینا الی ام موسی ان ارضیه...»^۴. خلاصه کلام اینکه، اسلام مجموعه عوامل دخیل در شکوفایی انسان را صرفاً عوامل هشیار ارادی و محیطی و ... نمی‌داند؛ بلکه عوامل ناهشیار و ماوراء الطبیعی نیز می‌توانند در این زمینه نقش داشته باشند. باید متذکر شویم این مقایسه بدین معنا نیست که ما تفسیر روانشناختی یونگ را برای وجود خدا و نیروهای ما وراء الطبیعی نیز بپذیریم.

۳) تأکید بر گذشته، حال یا آینده: تأکید اصلی بر زمان حال است: «انها الناس الان، الان من قبل الندم و من قبل ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله و ان کنت لمن الساکرین...»^۵، «بادر الفرصة قبل ان تكون غصة»^۶. بنابراین تأکید اصلی برای شکوفایی استعدادها و نیروها زمان حال موجود است، که باید بدون از دست دادن فرصت و اشتغال به گذشته و افسوس بر آن یا غرق شدن در آمل و آرزوهای آینده دست به کار شد. از این جهت می‌توانیم بگوییم دیدگاه روانشناسان مذکور، خصوصاً دیدگاه «پرلز» که بر زمان و این مکان تأکید بسیار دارد، با دیدگاه اسلام تقریباً مشترک است؛ اما در عین حال در روایات و آیات نشانه‌هایی از تأثیر گذشته و نقش آینده در ساختن شخصیت مطلوب مشاهده می‌کنیم. تأثیر گذشته:

الف) از جهت تأثیر وراثت و انتقال ویژگیهای والدین به فرزندان: «انظر فی ای شیء تضع ولدک فان العرق دساس»^۷. حتی مطابق بر خی روایات، این تأثیر در شکل و شمایل فرد دارای سابقه‌ای، برابر همه نسلهای ماقبل وی می‌باشد.^۸ ب) تأثیر محیطی که در آن رشد کرده است (دوران کودکی): از جهات تأثیر بر رشد و شکوفایی استعدادها، شکل و جهت‌دهی به رفتار، الگودهی و آموزش، انتقال ارزشهای اخلاقی و انتقال آداب و رسوم و قوانین اجتماعی؛ که البته در منابع اسلامی هم این تأثیرات مورد تأیید واقع شده است.^۹ تأثیر گذشته فرد از نظر اسلام مورد تردید نیست، ولی مطلب مهم این است (خصوصاً در تفاوت با دیدگاه فروید) که: «با وجود کنش متقابل که میان جنبه‌های ارثی و عوامل محیطی وجود دارد، ولی این تعامل همیشه تعیین کننده نیست، بلکه در قلمرو رفتارهای اختیاری انسان، تعامل وراثت و محیط، نقش زمینه‌ساز ایفا می‌کند و آنچه عامل تعیین کننده به حساب می‌آید، اراده و انتخاب شخص است...»^{۱۰}. یعنی انسان مؤمن در اسلام، هیچگاه مجبور و اسیر دست بسته گذشته خود نیست و با اراده و اختیار آگاهانه خود مسیر کمال و تعالی خود را برمی‌گزیند: «ضرب الله مثلاً للذین آمنوا امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة...»^{۱۱}

نقش آینده را نیز در جهاتی مشاهده می‌کنیم:

الف) اسلام، داشتن اهداف دراز مدت معنوی را در رشد و کمال انسان مؤثر می‌داند، ولی اهداف و آمل و آرزوهای دور و دراز مادی را موجب سقوط انسان می‌داند: «ذرهم یا کلوا و یتمتعوا ویلهم الامل فسوف

۱- روانشناسی ضمیر ناخود آگاه/ یونگ ص ۹۲

۲- فتح/ ۴

۳- المیزان ج ۱۸ ص ۲۵۸

۴- قصص/ ۷

۵- میزان الحکمه، ج ۷ ص ۴۴۲

۶- همان

۷- کودک/ فلسفی، ج ۱، ص ۶۴

۸- وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۹

۹- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روانشناسی رشد، ج ۱، ص ۲۲۳

۱۰- همان/ ص ۲۴۳

۱۱- تحریم/ ۱۱

یعلمون»^۱ «اللهم رب العالمین ... اسئلك... من الآمال

اشترکات قابل توجه است.

اوفقها»^۲ «تزود من الدنيا بقصر الامل»^۳ «ياموسی لاتطل فی الدنيا املک فیسوا قلبک»^۴. البته منافاتی با برنامه ریزی واقع بینانه در امور زندگی ندارد، بنابراین برخلاف دیدگاه آلپورت، یونگ و فرانکل، هر آرزوی متعلق به آینده را موجب رشد و کمال نمی داند.

ب) داشتن امید صادق و مطابق با واقع: «انّ الذّین آمنو والذّین هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله اولئک یرجون رحمة الله»^۵، «ایاک و الرجاء الکاذب فانّه یوقعک فی الخوف الصادق»^۶. خصوصاً اگر امید به لطف و رحمت پروردگار باشد هیچ محدودیتی ندارد.^۷

۴) تأکید بر افزایش یا کاهش تنش: نظر اسلام در این زمینه، افزایش تنش برای فعالیت فردی و اجتماعی است: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه»^۸ پیامبر اکرم (ص) را نیز همین طور توصیف می کند: «طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی»^۹ «عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم»^{۱۰} در این محور نیز

۵) نقش کار و هدفها: اسلام نقشی حیاتی برای اهداف متعالی قائل است و در زمینه کار هم آن را برای حیات اقتصادی و اجتماعی مؤمن ضروری و لازم می داند و از جهات اخلاقی نیز، تأثیر مثبت دارد و حتی آن را امری مقدس می شمارد: «الکادّ لعباله کالمجاهد فی سبیل

۱- حجر/۳

۲- میزان الحکمه ج ۱/ ص ۱۴۰

۳- همان

۴- همان / ص ۱۴۴

۵- بقره/۲۱۸

۶- میزان الحکمه ج ۴/ ص ۶۳

۷- میزان الحکمه ج ۴/ ص ۶۳

۸- انشقاق/۶

۹- طه/۱

۱۰- توبه/۱۱۷

۱۱- مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۴۱۱.

الله»^۱ «ملعون من الفی کله علی الناس»^۲ بنابراین در شکوفایی استعدادهای انسان، «کار» امری مهم و ضروری است، کار در ابعاد شناختی نیز از جهت تمرکز قوه خیال و عدم اشتغال نفس به امور بیهوده، برای رشد و بالندگی انسان مؤثر است. در این قسمت با نظرات آلپورت، مزلو و فرانکل تقریباً مشترک است.^۳

۶) احساس مسئولیت نسبت به دیگران: اسلام به طور جدی بر این امر تأکید دارد و در حقیقت، درد نسبت به دیگران را حاصل درد خدا داشتن می‌داند^۴ (و همین نکته تمایز اساسی نظر اسلام با نظرات آلپورت، اریک فروم و غیر آنهاست).^۵

۷) ماهیت ادراک: استخراج دیدگاه اسلام در این محور نیازمند تأمل بیشتر است.^۶

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم
- ۲) طباطبائی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین
- ۳) محمدی ری شهری، محمد؛ *میزان الحکمه*؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- ۴) تحف العقول
- ۵) غرر الحکم و درر الکلم
- ۶) کلینی؛ *اصول کافی*
- ۷) عاملی، شیخ حرّ؛ *وسائل الشیعه*؛ تهران: انتشارات المکتبه الاسلامی
- ۸) مطهری، مرتضی؛ *تعلیم و تربیت در اسلام*؛ قم: صدرا
- ۹) مطهری، مرتضی؛ *انسان کامل*؛ قم: صدرا
- ۱۰) *دائرة المعارف تشیع*؛ زیر نظر حاج سید جوادی و خرمشاهی و...
- ۱۱) فلسفی، محمدتقی؛ *کودک (ج ۱)*
- ۱۲) احمد بن فارس؛ *معجم مقاییس اللغة*؛ الدار الاسلامیه،
- ۱۳) لغتنامه دهخدا
- ۱۴) شرح فصوص الحکم ج ۲
- ۱۵) نصری، عبدالله؛ *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*؛ انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی
- ۱۶) شولتس؛ *روانشناسی کمال*؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ نشر نو
- ۱۷) نسفی، عزیز الدین؛ *الانسان الکامل*؛ کتابخانه طهوری

- ۱۸) مزلو، آبراهام؛ *روانشناسی شخصیت سالم*؛ ترجمه شیوا رویگران
- ۱۹) مزلو، آبراهام؛ *انگیزش و شخصیت*؛ ترجمه رضوانی
- ۲۰) مزلو، آبراهام؛ به سوی روانشناسی بودن؛ ترجمه رضوانی
- ۲۱) مزلو، آبراهام؛ *افقهای والاتر فطرت انسان*؛ ترجمه رضوانی
- ۲۲) فرانکل، ویکتور؛ *انسان در جستجوی معنی*؛ ترجمه میلانی
- ۲۳) نجاتی، محمد عثمان؛ *قرآن و روانشناسی*
- ۲۴) حلبی، علی اصغر، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*
- ۲۵) دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ *روانشناسی رشد با نگرشی به منابع اسلامی*؛ ج ۱
- ۲۶) دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ *مکاتب روانشناسی و نقد آن*؛ ج ۲؛ سمت
- ۲۷) یونگ، گوستاو؛ *روانشناسی ضمیر ناخود آگاه*؛ ترجمه محمد علی امیری؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۸) مطهری، مرتضی؛ *ولاها و ولایتها*
- ۲۹) راغب اصفهانی؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ تهران: المکتبه المرتضویه
- ۳۰) قمی، شیخ عباس؛ *سفینه البحار*؛ نشر دار الاسوه
- ۳۱) فیض کاشانی، ملامحسن؛ *المحجۃ البیضاء*؛ ج ۱
- ۳۲) مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ ج ۶۷، ۶۸ و ۶۹
- ۳۳) طبرسی؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو
- ۳۴) *لسان العرب*

۱- کافی ج ۵/ص ۸۸

۲- همان/ص ۷۲

۳- با این تفاوت که کار و اشتغال نباید مانع استکمال و توجه به خداوند متعال بشود، یعنی اینکه انسان یک بعدی شود و چنان در کار غرق گردد که از یاد او غافل گردد «رجال لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله» (نور/۳۷)

۴- انسان کامل، ص ۸۲

۵- کشف/ ۱ تا ۳

۶- البته فلاسفه اسلامی، معمولاً ادراک را عینی می‌دانند.

انسان به منزله عامل

بحثی تطبیقی درباره نقش پیشفرضها در روانشناسی



خسرو باقری

استاد دانشگاه تهران



نظریه‌های علمی بر بستر پیشفرضهای دانشمندان می‌رویند. اجزای مختلف نظریه‌ها همچون مفاهیم و مدلها به نحوی با پیشفرضها متناسب و سازگارند. در مقاله حاضر، پیشفرض «انسان به منزله عامل» که بر اساس منابع اسلامی می‌توان آن را مبنای تحقیق در روانشناسی قرار داد، مورد بررسی تطبیقی با نظریه عاملی اسکینر قرار گرفته است. کوشیده‌ایم این نکته را به اثبات برسانیم که عمل در نظریه اسکینر، مبتنی بر پیشفرضهای معینی است و محصور در حدود اقتضای این پیشفرضهاست. علت‌گرایی و مشاهده‌گرایی حدود پیشفرضهای اسکینر را تشکیل می‌دهند. عمل در دیدگاه اسلامی، با استناد به مبانی معرفتی، میلی و ارادی، تصویری متفاوت به دست می‌دهد، که اگر به منزله پیشفرض تحقیقهای روانشناختی قرار گیرد، نتایجی متفاوت به بار خواهد آورد.



نظریه‌ها را فراهم می‌آورند، بلکه از یک جهت، فقر و غنای نظریه‌ها را نیز باید در آنها جستجو کرد. در نوشته حاضر، بر آنیم تا به بررسی تطبیقی نقش پیشفرضها در قلمرو روانشناسی بپردازیم. این مقایسه و تطبیق، میان پیشفرضهایی است که می‌توان از منابع اسلامی برای

تکوین نظریه‌ها در ذهن دانشمندان، امری خلق الساعه نیست؛ بلکه همواره در بستر ذهنی معینی صورت می‌پذیرد. از این رو، میان نظریه یک دانشمند و زمینه ذهنی وی، تناسب و تلائم قابل توجهی وجود دارد. زمینه‌های ذهنی یا پیشفرضها نه تنها امکان فهم عمیقتر

بررسیهای روانشناختی فراهم آورد، با پیشفرضهایی که در دو رویکرد مهم روانشناختی، یعنی رفتارگرایی اسکینر و شناختگرایی پیازه جلوه گر شده‌اند. در آنچه ذیلاً می‌آید، نخست تعریف و تصویری از نقش پیشفرضهای علمی به دست خواهیم داد، سپس بر اساس انسانشناسی اسلامی، اشاره‌ای کوتاه به پیشفرضهای مناسب برای بررسیهای روانشناختی خواهیم نمود، و آنگاه به بررسی تطبیقی آن با آنچه در دو نظریه مذکور آمده خواهیم پرداخت.

نقش پیشفرضهای علمی

یک نظریه بر پیشفرضهای مختلفی تکیه دارد که دوری و نزدیکی آنها به نظریه مزبور متفاوت است. برخی از پیشفرضها به منزله لایه‌های زیرساز نظریه‌اند که در عین حال که تأثیر آنها بر نظریه برقرار است؛ اما این تأثیر، مستقیم و بیواسطه نیست و از این رو ممکن است به طور محسوس در پیکر نظریه ملاحظه نشود. پیشفرضهای مربوط به واقعیت جهان و انسان از این نوعند که گاه آنها را پیشفرضهای فلسفی می‌نامند. برخی دیگر از پیشفرضها که خود به نحوی بر این پیشفرضهای بنیادی استوارند، به پیکر اصلی نظریه نزدیک‌ترند. مراد از نزدیکی آن است که تأثیر آنها در پیکر نظریه، مستقیم‌تر و محسوس‌تر است. تناسب و سازگاری این دسته از پیشفرضها با مفاهیمی که در نظریه به کار گرفته می‌شوند، با تمثیلهایی که در نظریه مورد استفاده قرار می‌گیرند، و با مسائل و فرضیه‌هایی که به منزله راه‌حلهایی برای این مسائل عرضه می‌شوند، چشمگیر و قابل توجه است.

مارگارت ماسترمن^۱ (۱۹۷۰) در صورت‌بندی مشهوری که نسبت به الگوهای علمی^۲ در دیدگاه کوهن مطرح کرده، بر آن است که برای رفع ابهام از مفهوم الگوی علمی در دیدگاه وی، می‌توان گفت کوهن سه معنا برای

الگو در نظر داشته است. ماسترمن این سه معنا را به این ترتیب نامگذاری می‌کند: الگوهای متافیزیکی، الگوهای جامعه‌شناختی و الگوهای ساختاری.^۳ الگو به معنای متافیزیکی، با نظر پردازیهای متافیزیکی سر و کار دارد یا با طریقه جدیدی از نگرستن به اشیا. الگو به معنای جامعه‌شناختی به عادات علمی^۴ ناظر است که توسط اجتماعی از دانشمندان در مواجهه موفق با مسائل تشکیل شده است و به فعالیتهای دانشمندان مبتدی شکل خواهد داد. الگو به معنای ساختاری، به منزله چارچوبی است که حل مسأله را برای ما ممکن می‌گرداند و به عبارت دیگر، ابزارهای مناسب برای این کار را در اختیار ما قرار می‌دهد. ماسترمن معتقد است که از این سه معنا، معنای سومی در دیدگاه کوهن اساسیتر است: «چنانکه ملاحظه کرده‌ایم، اگر بپرسیم که الگوی کوهنی چیست؟ عادت کوهن در تعاریف چندگانه، ما را با مشکل مواجه می‌کند؛ اما اگر بپرسیم که الگو چه می‌کند؟ به یکباره آشکار می‌شود که (با مفروض گرفتن وجود علم هنجارین)، معنای ساختاری «الگو» و نه معنای متافیزیکی یا فرا الگویی معنای اساسی است؛ زیرا تنها با داشتن ابزار^۵ می‌توان معماها را حل کرد» (ص ۷۰).

یکی از تفاوت‌های عمده الگوی ساختاری با دو نوع الگوی دیگر، آن است که آنها پیش از شروع کار علمی دانشمند وجود دارد، اما الگوی ساختاری، همزمان با شروع کار علمی دانشمند و در کار علمی وی، تأثیر خود را آشکار می‌سازد.

1 - Margaret Masterman.

2 - Paradigm.

3 - Construct paradigms.

4 - Scientific habits.

5 - artefact.

مفهوم الگوی ساختاری، تا حدی به آنچه آن را پیشفرضهای نزدیک به نظریه نامیدیم، شباهت دارد. پیشفرضهای نزدیک، رد پای خود را در اجزای مختلف نظریه آشکار می‌سازند؛ به عنوان مثال، پیشفرض انسانشناختی یک نظریه - در صورت بنیادی یا فلسفی خود - ممکن است نوعی ماده‌انگاری مبنی بر این باشد که: انسان صرفاً بدن است نه ترکیبی از نفس و بدن. اما این پیشفرض برای آنکه بتواند در جریان نظریه‌پردازی روانشناختی تأثیر آفرینی کنند، محتاج آن است که تفصیل بیشتر و دقیق‌تری یابد؛ مثلاً ارگانیسم و مکانیسم‌های شناخته شده آن می‌تواند شکل تفصیل یافته‌ای از پیشفرض مذکور باشد که استعداد آن را دارد که در جریان نظریه‌پردازی روانشناختی تأثیر آفرینی کند. این نکته در ضمن مقاله حاضر توضیح بیشتری خواهد یافت.

انسان به منزله عامل

پیشتر، در بررسی جداگانه‌ای پیشنهاد کرده‌ایم که بر اساس انسانشناسی اسلامی می‌توان پیشفرض مناسبی برای پدید آوردن روانشناسی اسلامی در نظر گرفت که در آن انسان به منزله عامل لحاظ می‌شود. در اینجا نیازی به بازگویی پیشنهاد مذکور نیست و می‌توان به اشاره کوتاهی اکتفا کرد. در این پیشفرض، تصویری که از انسان در نظر داریم، به منزله موجودی است که در کشاکش نیروهای مختلف محیطی، خود منشأ عمل است و با اعمال خویش، هویت خود را رقم می‌زند و عمل، رفتاری است که لازم است بر مبادی معینی استوار شده باشد. حداقل مبادی لازم برای آنکه رفتاری را به عمل تبدیل شود، سه مبدأ است: مبدأ معرفتی، مبدأ میلی و مبدأ ارادی.

انسان به منزله عامل، تصویری است که نگرش اسلامی

در مورد انسان به دست می‌دهد، صرف نظر از اینکه چه هویتی یافته باشد و به چه راهی رفته باشد: (الناس فی الدنيا عاملان: عامل فی الدنيا للدنيا ... و عامل عمل فی الدنيا لما بعدها...) «مردم در دنیا عاملند و از این حیث دو دسته‌اند: یکی عاملی است که در دنیا برای دنیا کار می‌کند و دیگری، عاملی است که در دنیا برای آنچه پس از آن به ظهور خواهد رسید، عمل می‌کند...» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۹).

پیشفرض «انسان به منزله عامل» با سه مبنایی که برای عمل ذکر کردیم، استعداد آن را دارد که به مفاهیم و فرضیه‌هایی شکل دهد که سازنده پیکر یک نظریه باشند. بررسی تفصیلی این مسأله را به مقاله دیگری باید وا گذاشت. آنچه در اینجا بررسی می‌کنیم این است که آیا چنین پیشفرضی در نظریه‌های موجود روانشناسی، لحاظ نشده است؟ آیا این برآستی پیشفرض تازه‌ای است که بتوان انتظار داشت یافته‌های تازه‌ای را در تحقیقات روانشناختی به بار آورد؟ پاسخ ما به این سؤال، مثبت است. بررسی این مسأله را در اینجا با توجه به دو نظریه به انجام خواهیم رساند: نظریه رفتارگرایی اسکینر و نظریه شناختی پیازه؛ وجه مشترک این دو نظریه آن است که مفهوم عمل^۱ در هر دو به طور ویژه‌ای مورد توجه قرار گرفته است.

جایگاه و ویژگیهای عمل در نظریه اسکینر

مفهوم عمل، در نظریه اسکینر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چندانکه او راه خود را از رفتارگرایی کلاسیک جدا کرده و دیدگاه خود را شرطی شدن عاملی^۲ نامیده است. اما باید به این نکته توجه داشت که الفاظ

1 - action.

2 - operant conditioning

«عمل»، «عامل»، «عاملی» و نظیر آن، هر چند در نظریه‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند، ولی از حیث معنا و دلالت یکسان نیستند. از این رو هر چند بتوان گفت که پیشفرض «انسان به منزله عامل» در نظریه‌های مختلف لحاظ شده است، اما با تحلیل بافت ویژه این پیشفرض در هر یک از نظریه‌ها، تفاوت‌های گاه چشمگیری را می‌توان در معنا و مفهوم آن سراغ گرفت.

زمینه فکری اسکینر که پیشفرضهای روانشناختی او از آن نشأت یافته، علم‌گرایی^۱ اوایل قرن بیستم بود. علم‌گرایی در عین حال که متکی به علم است، نباید آن را با علم یکی دانست. علم‌گرایی، در واقع نوعی ایدئولوژی است که ممکن است با توجه به مقطع معینی از تاریخ علم و هویت ویژه‌ای که علم در آن مقطع داشته، به صورت بندی اصول و هنجارهایی برای تفکر و زندگی انسان بپردازد. شکلی از این علم‌گرایی که به صورت آیین فکری درآمد، علم‌گرایی^۲ اوایل سده حاضر در جامعه آمریکاست. اسکینر با اعتقاد به علم‌گرایی، آن را به منبعی برای استخراج پیشفرضهای مورد نیاز خود در روانشناسی تبدیل می‌کند. اسکینر (۱۹۵۶ - ۱۹۵۵) در این مورد چنین می‌گوید: «... علم نهایتاً رفتار را برحسب «علل» یا شرایطی تبیین می‌کند که در ورای خود فرد قرار دارند. به موازات شناختن روابط علی بیشتر و بیشتر، می‌توان از قضیه‌ای عملی سخن گفت که مقاومت در برابر آن دشوار است؛ باید بتوان صرفاً با تنظیم شرایط مناسب، رفتار را براساس طرح و نقشه تولید کرد. (ص ۴۱۴)»

بر اساس چنین برداشتی از علم که هر رفتاری را به منزله معلولی در نظر می‌گیرد که علل نه در خود فرد، بلکه در ورای اوست، پیشفرض تعیین‌کننده‌ای برای اسکینر به وجود می‌آید که می‌تواند در شکل‌دهی به نظریه روانشناختی او نقش آفرینی کند. طبق این پیشفرض، انسان

به منزله معلول نیروهای محیطی نگریسته می‌شود. حال اگر اسکینر بخواهد از «عمل» آدمی سخن بگوید، متناسب با چنین پیشفرضی از عمل سخن خواهد گفت:

زمانی ما معتقد بودیم که انسان آزاد است، چندانکه بتواند نظر خود را در هنر، موسیقی و ادبیات اظهار کند، در مورد طبیعت به پژوهش بپردازد، و در جستجوی رستگاری به طریق خاص خود باشد. البته انسان می‌تواند منشأ عمل باشد و تغییراتی دلخواه و مطابق میل به وجود آورد و تحت حادثترین اجبارها، نوعی انتخاب برای او باقی می‌ماند. او می‌تواند در مقابل هر گونه تلاشی برای به کنترل در آوردن وی مقاومت کند، هر چند ممکن است این به بهای زندگی او تمام شود. اما علم بر این پای می‌فشارد که عمل توسط نیروهایی ایجاد می‌شود که بر روی فرد تأثیر می‌گذارد و آنچه مطابق میل خواننده می‌شود، تنها نام دیگری برای رفتاری است که هنوز ما برای آن علتی نیافته‌ایم (همان، ص ۳۱۶).

1 - Scientism

2 - Pragmatism

بر این اساس، عمل آدمی باید در تحلیل نهایی به منزله معلول علل بیرونی و محیطی نگریسته شود. در ادامه این سخن، اسکینر از دموکراسی به منزله شیوه‌ای از حکومت نام می‌برد که بر تصویر علمی از انسان مبتنی نیست. قائل شدن آزادی برای فرد، حقوق فردی و مسئولیت فردی که پایه‌های دموکراسی را تشکیل می‌دهند، از نظر اسکینر ترندهایی برای کنترل مردم بوده‌اند که در فقدان تصویری جامع از «علل» رفتارهای افراد و کنترل مناسب آنها از طریق علل مذکور به کار گرفته شده‌اند. به بیان وی، دموکراسی نیز شکلی از حکومت است که ابزار کنترل آن در مورد افراد تنبیه است، تنها تغییری که در دموکراسی حاصل شده، تغییر در صورت تنبیه است؛ مسئولیت فردی، شکل درونی شده فشار و کنترل بیرونی و تنبیه بیرونی است که از آن به کنترل خویش^۱ یاد می‌کنند. در مدینه فاضله اسکینر (۱۹۴۸) که در کتاب «والدن دو»^۲ ترسیم شده، انسانها نیازی به کنترل خویش ندارند؛ زیرا بنای چنین جامعه‌ای بر تنبیه (بیرونی یا درونی) نیست، بلکه رفتار آدمیان از طریق مکانیسم‌های شناخته شده علی توسط علم رفتار تنظیم می‌شود.

پیشفرض «انسان به منزله معلول محیط»، مفاهیم اساسی نظریه رفتارگرایی اسکینر را متناسب با اقتضای خویش شکل می‌دهد (محرك، پاسخ، تقویت و نظیر آنها) در پیکره هر یک از این مفاهیم، روح پیشفرض مذکور حاضر است. بویژه، مفهوم تقویت که از اساسی‌ترین مفاهیم این نظریه است، از این حیث قابل توجه است که به همان نیروهایی نظر دارد که اسکینر در تصویر علمی از انسان، تأثیر آفرینی آنها را بر روی فرد در نظر می‌گیرد. تقویت به بیان دیگر، یعنی نیروبخشی مجدد^۳ به فرد از بیرون. مدل اسکینر (S-R) نیز به وضوح، متناسب با پیشفرض مذکور تعبیه شده است.

۲۶

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

تعیین‌کنندگی پیشفرض اسکینر در ساختار نظریه وی، با وضوح بیشتری در مواجهه وی با مسأله قصد^۴ و قصدمندی^۵ در آدمی قابل ملاحظه است. گفتنی است که اسکینر علی‌رغم گرایش شدید اولیه خویش به عملیاتی کردن^۶ مفاهیم ذهنی در روانشناسی تحت تأثیر کار بریچمن^۷ در فیزیک، نهایتاً ناخرسندی خویش را از این شیوه ابراز کرد. اسکینر (۱۹۶۴) با بیان این امر که علم غالباً در مورد اموری سخن می‌گوید که نمی‌توان آنها را دید یا اندازه‌گیری کرد، عدم موفقیت عملیات‌گرایی را به تصریح اظهار کرد. حتی اسکینر (۱۹۷۲) بیان کرد که رفتارگرایی رادیکال ممکن است گاه در باب رخدادهای خصوصی^۸ هم سخن بگوید (ص ۳۸۳). نمونه این مطلب، توجه ویژه‌ای است که اسکینر به مسأله قصد در آدمی نشان داده است؛ اما چنانکه در توضیح این مسأله ملاحظه خواهیم کرد، این بدان معنا نیست که رخدادهای خصوصی، اموری ماهیتاً متفاوت با امور مادی باشد که علم به مطالعه آنها می‌پردازد، بلکه نهایتاً باید گفت سخن گفتن از رخدادهای خصوصی، حاکی از رشته‌های علی پیچیده‌ای است که موقتاً به دلیل ناشناخته بودن این رشته‌ها، به شیوه مذکور سخن می‌گوییم.

اسکینر در مورد مسأله قصد در آدمی، بر آن است که رفتارگرایی کلاسیک از تبیین آن عاجز بوده است. رفتارگرایی کلاسیک به دلیل اینکه به شرایط مقدم^۹ بر

1 - self control.

2 - Walden Two.

3 - reinforcement.

4 - Purpose.

5 - Purposiveness.

6 - Operationalism.

7 - Bridgman.

8 - Private events.

9 - antecedent.

رفتار توجه نشان می‌دهد، و رفتار را بر حسب شرایط مذکور تبیین می‌کند، نمی‌تواند از مسائلی چون قصد یا هدف سخن بگوید. اما از نظر اسکینر، در رفتارگرایی مورد نظر وی، می‌توان به تبیین چنین اموری پرداخت، زیرا در شرطی شدن عاملی، نتایج و پیامدهای^۱ رفتار مورد توجه قرار می‌گیرند. از این رو، اسکینر (۱۹۷۶) می‌گوید: «رفتار عاملی، قلمرو اصلی قصد است ... و ماهیتاً معطوف به آینده است. شخص به این قصد که پیامد آن رخ خواهد داد عمل می‌کند و این ترتیب، زمانی است» (ص ۵۵). با توجه به اینکه پیامدهای رفتار، امور قابل مشاهده محیطی هستند. اسکینر امیدوار است که به این ترتیب توانسته باشد جنبه‌های اسرار آمیز قصد را که به طور سنتی در خصیصه التفاتی بودن^۲ آن جستجو می‌شده، بر حسب امور قابل مشاهده تبیین کند. خصیصه التفاتی، حاکی از مربوط بودن به چیزی^۳ است، و به همین سبب، تنها می‌تواند ویژگی امور ذهنی باشد. اشیا نمی‌توانند «درباره» چیزی باشند، بلکه تنها می‌توانند چیزی باشند. بر این اساس، نمی‌توان بدون فرض وجود ذهن و امور ذهنی، از امور التفاتی شامل قصد، سخن گفت.

آیا اسکینر توانسته است با توسل به پیامدهای رفتار، قصد و قصدمندی را به خوبی تبیین کند؟ اقتضای دیدگاه پیامدگرا این است که رفتار هدفمند، همواره مبتنی بر گذشته باشد، به این معنا که فرد در پی آن باشد که تجربه‌های مطلوب پیشین دوباره واقع شوند. بر این اساس، هدف نمی‌تواند امر واقع نشده‌ای باشد. اگر هدف و مقصود، امری باشد که پیشتر به منزله پیامد رفتار رخ نداده باشد، در این صورت نمی‌توان آن را با توسل به پیامدگرایی تبیین کرد؛ اما از سوی دیگر، ملاحظه می‌کنیم که میزان قابل ملاحظه‌ای از اهداف و مقاصد مردم، امور آرمانی هستند که قبلاً به منزله پیامد رفتار تجربه نشده‌اند.

پس باید نتیجه گرفت که پیامدگرایی برای تبیین همه جلوه‌های قصد و قصدمندی کافی نیست. اگر پیامدی وجود نداشته که قصد را توضیح دهد، پس جنبه ذهنی یا التفاتی قصد را به ناگزیر باید پذیرفت.

اما در باب مواردی که پیامد مطلوبی بر رفتار مرتب شده چه می‌توان گفت؟ آیا در این موارد می‌توان جنبه ذهنی یا التفاتی قصد را به طور کامل حذف کرد و تنها با بسنده کردن به پیامدها، قصد را توضیح داد؟ چنانکه دنت^۴ به درستی می‌گوید، اسکینر امور التفاتی را حذف نکرده، بلکه بر چهره آنها نقاب کشیده است:

«تصور می‌رود که طرح آزمایشی^۵ اسکینر، امور التفاتی را حذف کرده است، اما آن صرفاً امور التفاتی را به نقاب درکشیده است. پیش‌بینی‌های غیرالتفاتی^۶ اسکینر تا آن حد که موفقیت‌آمیز است نه به سبب آن است که اسکینر برآستی قوانینی رفتاری غیرالتفاتی را یافته است، بلکه از آن روست که پیش‌بینی‌های التفاتی کاملاً معتبر که زیرساز موقعیتهای آزمایشی او هستند (موش تمایل به غذا دارد و باور دارد که با فشار دادن میله غذا را به دست خواهد آورد ... پس میله را فشار می‌دهد)؛ به این ترتیب لباس مبدل به تن کرده‌اند که تقریباً هیچ جایی در محیط برای عمل مناسب در نظر نگرفته‌اند، جز حرکت بدنی؛ و تقریباً هیچ جایی در محیط برای اختلافی که میان باور فرد و واقعیت به بار می‌آید قائل نشده‌اند (دنت ۱۹۷۸، ص ۱۵).

اگر بخواهیم عمل فرد را به طور مناسب در نظر

1 - Consequences.

2 - intentionality.

3 - aboutness.

4 - Dennett.

5 - experimental design

6 - nonintentional

منابع و مأخذ

- ۱- نهج البلاغه
- ۲- باقری، خسرو، حسین اسکندری، زهره خسروی و مسلم اکبری؛ پیشفرضهای روانشناسی اسلامی، فصلنامه حوزه و دانشگاه سال دوم، شماره ۵، صص ۲۵-۳۷
- 3 - Dennett, D. (1978) 'Intentional systems' in D.Dennett (1978) *Brainstorms: philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgometry, Vt: Bradford Books.
- 4 - Masterman, M, (1970). 'The Nature of a paradigm' in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of knowledge*. Cambridge University Press, pp. 59 - 89.
- 5 - Skinner, B.F. (1948) *Walden Two*. New York: Macmillan.
- 6 - Skinner, B.F. (1955 - 56) 'Freedom and the Control of Men; *The American Scholar*, Vol. 25, No: 1, Reprinted in Paul Nash (ed.), *Models of Man*, New York: John Wiley and sons, Inc. 1968, pp. 414 - 421.
- 7 - Skinner, B.F. (1964). 'Behaviorism at 50' in Skinner, 1972.
- 8 - Skinner, B.F (1972). *Cumulative Record: A selection of Papers*. New York. Appleton - Century - Crofts.
- 9 - Skinner, B. F. (1976). *About Behaviorism*. New York: Knopf.

بگیریم، ناگزیریم به چیزی بیش از حرکت بدنی وی در جریان عمل توجه کنیم. به عبارت دیگر، عمل و حرکت بدنی یک چیز نیستند، بلکه عمل چیزی بیش از حرکت بدنی است. آنچه در این معادله میان عمل و حرکت بدنی، به نادرستی حذف شده، اموری چون نیازها، باورها و جنبه‌های التفاتی است که باید آنها را به حرکت بدنی افزود، تا معادله مذکور برآستی برقرار باشد.

نتیجه

با ملاحظه مفهوم عمل در نظریه اسکینر و مقایسه آن با دیدگاه اسلامی انسان به منزله عامل، آشکار است توسل به دیدگاه نخست ما را از دیدگاه دوم بی‌نیاز نمی‌کند. عمل در مفهوم اسکینری، پیش از مرحله شرطی شدن، به منزله حرکت کورکورانه‌ای است که مبتنی بر مبادی معینی نیست و پس از مرحله شرطی شدن، صرفاً با توسل به پیامدهای رفتارهای پیشین، تبیین‌پذیر تلقی می‌شود. در صورت اخیر، دیدگاه اسکینر با این دو مشکل مواجه است که از سویی قصدهای غیرمبتنی بر پیامدهای رفتارهای پیشین را از صحنه حذف می‌کند و از سوی دیگر، در قصدهای مبتنی بر پیامدهای پیشین، عمل را به حرکت بدنی تقلیل می‌دهد. در برداشت اسلامی عمل، ابتدای رفتار به سه مبدأ معرفتی، میلی و ارادی برای تبدیل شدن آن به عمل، ضروری است. هرگونه تحویل‌گری در این مبادی غیرقابل قبول است، خواه به این نحو باشد که اراده، مآلاً با توسل به علل تعیین‌کننده محیطی حذف شود یا تحویل یابد، و خواه به این صورت باشد که مبادی معرفتی و میلی، به حرکت‌های بدنی تحویل یابد و جنبه‌های التفاتی مبادی مذکور حذف شود.



یکی از بحث‌های اساسی انسان‌شناسی، ارتباط ساخت‌های وجود انسان، یعنی روح و بدن اوست. از دیرباز اندیشمندان و صاحب‌نظران با سه سؤال در زمینه ارتباط روح و بدن و چگونگی تأثیر و تأثر این دو بر هم، روبرو بوده‌اند:

۱- اگر انسان آمیخته‌ای از روح مجرد و بدن مادی است و از دو حقیقت بیگانه ترکیب یافته است، ارتباط این دو و نیز ماهیت واحد انسان چگونه توجیه‌پذیر است؟ به عبارت دیگر، اگر انسان از جوهر مجرد نفسانی و جوهر مادی جسمانی ترکیب یافته است، آیا روح و بدن در اصل هستی و در آغاز پیدایش هیچگونه ارتباطی با هم نداشته و به طور کلی از هم بیگانه بوده‌اند، یا اینکه در اصل هستی ارتباط عمیق و بنیادین داشته و دارند؟

۲- پس از تعلق روح به بدن، ارتباط این دو چگونه است؟ ارتباط یک طرفه است یا متقابل؟ اگر ارتباط متقابل است نمونه‌های تأثیر و تأثر هر یک چیست؟ آیا رفتار و اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می‌شود، در ساختن شخصیت انسان و تکامل و انحطاط روح او تأثیر دارند یا نه؟

۳- پس از مرگ بدن، آیا «روح فناپذیر» با «بدن فروپاشیده» ارتباطی دارد یا نه؟ و اگر ارتباطی هست در عالم برزخ و هنگام رستاخیز چگونه است؟ قبل از آنکه به پاسخ پرسشهای فوق بپردازیم، یادآوری دو نکته لازم است:

۱- بحث ارتباط روح و بدن هنگامی مطرح است که وجود روح در انسان، تجرد روح و آمیختگی انسان از روح و بدن به اثبات رسیده باشد، و گرنه، در صورتی که هویت انسان در بعد مادی خلاصه شود و روح، چیزی جز خاصیت ماده و برآیند فعالیت‌های عضوی بدن نباشد، نوبت

کیفیت ارتباط ساخت‌های وجود انسان



محمد بهشتی

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

به سؤالهای فوق نمی‌رسد.

۲- بحث ارتباط روح و بدن و چگونگی آن، یک بحث فلسفی است؛ گو اینکه در بیان نمونه‌های تأثیر و تأثر روح و بدن و بیان آثار ارتباط متقابل این دو، می‌توان از دانشهای روز مانند: زیست‌شناسی، فیزیولوژی و روانشناسی بهره جست. اینک به پاسخ سه سؤال فوق می‌پردازیم و ارتباط روح و بدن را در اصل پیدایش، بعد از تعلق روح به بدن و بعد از مرگ بدن، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پاسخ سؤال اول

در ارتباط با سؤال اول (ارتباط روح و بدن)، پاسخ فلاسفه بزرگ متفاوت است. در این نوشتار به اختصار چهار نظریه را بیان می‌کنیم:

نظریه اول: بیگانگی روح از بدن

افلاطون می‌گوید: روح، جوهر مجردی است (پیراسته از جرم، زمان، مکان، انقسام پذیری و ...) که بالفعل و قدیم است و قبل از بدن موجود بوده و فعلیت داشته است؛ ولی بدن جوهری است جسمانی، روح از مرتبه خود تنزل کرده و به بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین روح انسان از عالم دیگری است و به جسم هبوط کرده است و بدن به منزله زندان اوست. روح از عالم ملکوت است و از آن عالم تنزل نموده و در زندان تن گرفتار شده است. بر این اساس، این دو در اصل هستی هیچ ارتباطی با هم ندارند و کاملاً از هم بیگانه هستند. نفس، موجودی مجرد، بالفعل، قدیم و ملکوتی است ولی بدن، موجودی جسمانی، حادث و دنیوی است.

به طور اختصار می‌توان سؤالات زیر را درباره این نظریه ارائه کرد:

اولاً: ماهیت واحد انسان بر اساس این نظریه چگونه توجیه پذیر است؟ آیا ترکیب روح و بدن ترکیب انضمامی نخواهد بود؟

ثانیاً: ارتباط روح و بدن چگونه ارتباطی خواهد بود و وقتی دو عنصر بیگانه و دو حقیقت متضاد، ماهیت انسان

را تشکیل می‌دهند، تصویر ارتباط این دو چگونه خواهد بود؟ آیا ارتباط این دو، بسیار کمرنگ و سطحی نخواهد بود؟

ثالثاً: در صورت فعلیت نفس و کامل بودن او پیش از بدن، چه امری باعث شد که از عالم ملکوت هبوط نماید و در زندان تن زندانی شود؟

نظریه دوم: وابستگی روح و بدن

ارسطو نظریه استاد خود (افلاطون) را نپذیرفت و معتقد شد که رابطه روح و بدن، عمیق و وثیق است و این ارتباط، بر اساس ارتباط صورت با ماده قابل توجیه است. در نظریه ارسطو نه تنها از قدیم بودن روح و فعلیت آن پیش از بدن اثری نیست، بلکه روح را حادث به پیدایش بدن می‌داند و به ادله‌ای نیز استناد کرده است. این نظریه نفس و بدن را دو عنصر جدایی‌ناپذیر می‌داند؛ نفس، صورت جسم است و هر صورتی با ماده خود تلائم و سازگاری دارد و روح و جسم با هم و همراه هم به وجود می‌آیند و ترکیب روح و بدن، ترکیبی اتحادی است؛ نه اینکه انسان از دو ذات و دو ماهیت ترکیب یافته باشد، نیمی از حقیقت انسان، جسمانیت او باشد و نیم دیگر نفسانیت او. این چنین نیست که انسانیت انسان به صورت اوست و آن روح مجرد اوست که اندیشه، اراده و حالات گوناگون انسان به آن وابسته است و نقش اصلی را در بروز و ظهور این آثار به عهده دارد.

این نظریه مورد پذیرش مشائیان، از جمله فارابی و ابن سینا نیز قرار گرفته است.

در باره این نظر ارسطو سؤالی مطرح است:

۱- آیا هنگامی که روح به بدن تعلق می‌گیرد، مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیونها سلول زنده آن، هر کدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و روح به عنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می‌گیرد؟ یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوه موجود است؟

۲- آیا می‌توان پذیرفت که بدن انسان هنگام تعلق روح به آن، وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد

و هنگامی که انسان می‌میرد و روح از بدنش مفارقت می‌یابد، بدن وجود بالفعل می‌یابد و صورت جدیدی پیدا می‌کند؟

۳- چگونه می‌توان صورتهای طولی و عرضی را از هم جدا کرد و باز شناخت؟

ملاحظه می‌کنید که هر چند نظریه ارسطو نسبت به نظریه افلاطون مزایایی دارد، ولی در عین حال خالی از ابهام هم نیست.

نظریه سوّم: دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق در زمینه ارتباط روح و بدن سه سخن اساسی دارد:

الف: حدوث روح به حدوث بدن است؛ سهروردی معتقد است که روح انسان قبل از بدن وجود نداشته است؛ نه فعلیتی داشته و نه می‌توان او را قدیم دانست. وی سخن افلاطون و نوافلاطونیان را نمی‌پذیرد و می‌گوید: اگر روح قبل از جسم وجود داشته، چه چیزی او را به مفارقت از عالم قدس واداشته است؟ آن که در عالم نور است چه اشتیاقی به عالم ظلمت دارد و چگونه ممکن است روح را - که به نظر شما قدیم است - چیز حادثی، جذب کند؟ اگر روح در عالم علوی موجود بوده و فعلیت داشته است، چگونه به جسم تعلق گرفته است (مگر کامل نبوده است؟)؛ نیز اگر روح قبل از جسم موجود بوده است، چون روح هر انسانی با روح دیگران در نوع متفق هستند و اختلافی ندارند، باید همه ارواح، قبل از ورود به جسم مادی دقیقاً در شرایط یکسانی بسر ببرند. ضمناً اگر وجود روح قبل از وجود جسم باشد، یا تدبیر دارد یا ندارد؟ اگر تدبیر دارد چه چیزی را تدبیر می‌کند و اگر تدبیر ندارد - که ندارد - پس معطل می‌ماند؛ بنابراین، حدوث روح به حدوث بدن است و قدیم نیست.

ب: تدبیر نفس ناطقه به واسطه روح حیوانی است؛ شیخ اشراق معتقد است از آنجا که روح انسان در کمال لطافت و تجرد است و از مکان، زمان و ماده منزّه

است، نمی‌تواند بدون وساطت، برای جسم مادی تدبیر کند. بر این اساس بین روح و بدن، واسطه‌ای به نام «روح حیوانی» وجود دارد و نفس ناطقه و روح انسانی، به طور مستقیم در روح حیوانی - که در جمیع اجزای بدن ساری و جاری است و منبع آن حفرهٔ چپ قلب است و عامل قوای مدرکه و محرکه است - تصرف کرده و توسط آن بدن را هدایت می‌کند.

ج: رابطه شوقی؛ شیخ اشراق می‌گوید: هنگامی که بدن انسان آماده شد، نفس ناطقه از عالم روحانی افاضه می‌گردد؛ در واقع وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح انسانی ایجاد شده و به او تعلق می‌گیرد. رابطه روح و بدن رابطه شوقی است؛ زیرا روح هر چند ذاتاً مجرد دارد، ولی از نظر فعل وابسته به بدن است و فعلیت یافتن روح، تنها از راه تعلق به بدن میسر است. وی در *حکمة الاشراق* صریحاً چنین می‌گوید: وکان علاقه مع البدن لفقره فی نفسه (شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۴). بنابراین تعلق روح به بدن، به این علت است که بالفعل شدن روح و تکامل قطعی و فعلی آن، تنها از راه تعلق به بدن است. از سوی دیگر بدن نیز نیازمند تدبیر نفس ناطقه است و بدون آن راه به جایی نمی‌برد.

بر اساس این نظریه، ارتباط روح ابتدا با روح حیوانی است و سپس به واسطه روح حیوانی با بدن ارتباط پیدا می‌کند. نظریه شیخ اشراق از جهات زیر قابل تأمل است:

۱- شیخ اشراق به این معنی روح را *جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء* دانسته است که روح پیش از پیدایش بدن وجود ندارد و هیچگونه فعلیتی برای او نیست؛ بلکه وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح بر آن افاضه می‌شود؛ بنابراین در اصل پیدایش و در آغاز هستی، ارتباط آنها، ارتباط دو موجود مجرد و مادی است و هیچ کدام به واسطه دیگری تکوّن نیافته است.

۲- رابطه روح و بدن بر اساس ارتباط شوقی توجیه شده است، نه بر اساس ماده و صورت. این سخن هر چند توجه تازه‌ای به ماهیت روح و بدن است، ولی آن گونه که شایسته است رابطه شوقی در آن تبیین نشده است.

۳- بدن و روح در کمال و نقص، عکس یکدیگر هستند؛ هر قدر انسان از شواغل مادی و حجاب تن رهایی یابد، به همان مقدار به حیات واقعی نزدیک می شود. بر این اساس، بدن حجاب روح و زندان اوست، پس چگونه می توان ماهیت مادی انسان را توجیه کرد؟

تا کنون روشن شده که: افلاطون بر دوگانگی روح و بدن و بیگانگی آنها از هم تأکید کرده است و در نظریه ارسطو و شیخ اشراق، هر چند از دوگانگی و بیگانگی روح و بدن اثری نیست، ولی ارتباط واقعی و بنیادین روح و بدن تبیین نشده و آنچه بیان شده است، دارای ابهام است.

نظریه چهارم: یگانگی روح و بدن

صدر المتألهین شیرازی در زمینه ارتباط روح و بدن، به دیدگاهی نو دست یافته است که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار بدیع و با اهمیت است. وی بر اساس حرکت جوهری ارتباط روح و بدن را بیان کرده است و در این زمینه به نتایج مهمی درباره روح دست یافته است که به آن می پردازیم:

الف: جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء؛

صدر المتألهین معتقد است روح پیش از جسم وجود نداشته است و اینگونه نیست که قبل از تعلق و ارتباط با بدن، فعلیت داشته و سپس به بدن تعلق یافته باشد. روح به وسیله حرکت جوهری ماده تکون یافته است و هر چند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده است؛ بنابراین مبدأ پیدایش روح، ماده جسمانی است. بر اساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی پیرواند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید. بنابراین استعداد و آمادگی بدنی و حرکت در جوهر از شرایط وجود روح است و روح در ضمن جوهر بودن با بدن وابستگی حقیقی دارد. معنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح این است که رابطه روح و جسم، رابطه ای بنیادین، عمیق و در اصل هستی است. خلاصه اینکه؛ ماده جسمانی، در ذات و جوهر خود کامل شده و دارای درجه ای از وجود می شود

که به حسب آن درجه، غیر مادی و غیر جسمانی است و آثار و خواص روحی از قبیل اندیشه، اراده و حالات روحی دیگر، مربوط به آن درجه از وجود است.

وی می گوید: وقتی در قرآن تدبّر می نمودم، آیه دوازدهم سوره مؤمنون را به دقت مطالعه کردم، متوجه شدم خداوند پس از بیان مراحل پیدایش مادی انسان (نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم و تکمیل بدن) می فرماید: **ثم انشأناه خلقاً آخر...** یعنی همین ماده بدنی را آفرینش دیگری کرد. به فعلیتی جدید در آوردیم. پس ارتباط روح و جسم، بنیادین و در آغاز پیدایش واصل هستی بوده است.

ب: هویت روح وابسته به بدن است؛ ارتباط روح و بدن رابطه خارجی عرضی نیست؛ بلکه نحوه وجود روح و نفسیت آن به این است که با بدن ارتباط دارد. روح موجودی جوهری است که در هویتش ارتباط با بدن وجود دارد و بر او عارض نشده است. پس ارتباط روح و جسم، ارتباط زاید بر ذات نیست؛ بلکه در محور وجود و ذات روح، ارتباط با بدن نهفته است.

ج: اشتداد جوهری، تکامل است نه تجافی؛

برخی می پندارند وقتی ماده بدنی در اشتداد خود و در حرکت و تغییر جوهری خود، به مرحله ای می رسد که تجرد داشته، ماده تبدیل به وجود برتر می شود، باید از ماده کاسته شود. صدر المتألهین در جواب این پندار می گوید: موجود مادی و موجود مجرد دو حقیقت متباین نیستند، بلکه صدر و ذیل یک حقیقت هستند؛ موجود مجرد صدرنشین است و موجود مادی در ذیل جای دارد. بر این اساس دگرگونی و حرکت از ماده شروع می شود تا به مرحله ای برسد که تجرد نفسانی پیدا کند. خلاصه اینکه: اگر تجافی ای در کار بود، قطعاً می بایست از ماده کاسته شود ولی این حالت، ترقی و تکامل و اشتداد وجود است.

د: انسان نوع الانواع نیست؛ با توجه به اشتداد و دگرگونی در وجود و حرکت جوهری، روح انسان پس از

از بدن نیست؛ بلکه ماده در ذات خود و جوهریت خود اشتداد پیدا می‌کند، پیش می‌رود و به درجه‌ای از وجود می‌رسد که به حسب آن درجه، غیرمادی و غیرجسمانی

تعلق به بدن - چون از نظر فعل، مادی است و مجرد تام ندارد و از این جهت نیز به جسم نیازمند است - در حرکت وجودی نیز تداوم پیدا می‌کند. اینجاست که هویت روح و تکامل و انحطاط او در گرو اعمال و رفتار انسان است و روح وامدار روش، منش، ملکات و خصلتهاست. ممکن است این روح به سوی خوی حیوانی حرکت کند و ممکن است به سوی فرشته‌خویی هدایت شود (تا خود انسان چه بخواهد). برای روح انسان مراتب بسیاری وجود دارد که بالاترین آنها از آن انبیا و اولیاست.

نتیجه بحث اینکه براساس نظریه افلاطون، رابطه روح و جسم سطحی است و این دو به طور کلی از هم بیگانه هستند. چون روح پیش از بدن موجود بوده و فعلیت تام داشته است، بنابراین هم قدیم بوده است و هم بالفعل؛ ولی بدن امری حادث و جسمانی است و این دو هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند.

نتیجه دیدگاه ارسطو و مشائیان هم این است که: روح پیش از بدن وجود نداشته و پیدایی آن به حدوث بدن است و ارتباط این دو براساس ارتباط صورت و ماده توجیه می‌شود. البته ارتباط روح و بدن در اصل هستی ارتباطی یکطرفه است و هنگامی که بدن آماده روح پذیری می‌شود، روح از عالم بالا حادث شده و به بدن تعلق می‌گیرد.

شیخ اشراق نیز روح را حادث به حدوث بدن می‌داند، ولی ارتباط این دو را براساس حب و شوق توجیه می‌کند و می‌گوید: همانگونه که بدن به مدبر نیاز دارد و به مدبر خود شوق دارد و ابزار کمال خود را می‌جوید، بنابراین ارتباط روح و بدن ارتباطی دو طرفه است.

بر اساس دو رأی اخیر، نوعی ارتباط واقعی میان روح و بدن به اثبات رسید و دوگانگی روح و بدن - آنگونه که در رأی افلاطون به چشم می‌خورد - در آنها مستفی شد، ولی باز هم به جنبه یگانگی روح و بدن و ارتباط وثیق و عمیق آنها توجه نشده است.

براساس نظریه صدرالمستألهین ارتباط روح و بدن، ارتباطی متقابل، ژرف و در اصل هستی است. در این نظریه، دیگر سخن از تعلق روح به بدن و فعلیت روح پیش

است و آثار خواص روحی مربوط به آن درجه است. بنابراین، سخن از یگانگی روح و بدن است.

در نظریه ملاصدرا این نکته قابل تأمل است که حرکت جوهری و اشتداد و تکامل ماده، حقایقی غیرقابل انکار هستند؛ اما باید دانست که ماده جسمانی، در ذات و جوهره وجودی خود متکامل می‌شود، اشتداد وجود پیدا می‌کند و آن چنان پیش می‌رود که از نظر خصوصیات فیزیولوژیکی، از اندام گیاه و حیوان کاملتر و معتدلتر می‌شود و به جایی می‌رسد که شایستگی افاضه نفس ناطقه و روح‌پذیری را پیدا می‌کند و در تکامل و اشتداد وجودی، به جایی می‌رسد که تناسبی بین روح مجرد و بدن جسمانی لطیف و معتدل پدید می‌آید و بر این اساس ارتباط واقعی این دو و تناسب وجودی این دو کاملاً توجیه‌پذیر است.

پاسخ پرسش دوم

با تأمل در آنچه گذشت می‌توان به ارتباط روح با بدن پس از تعلق آن به بدن نیز پی برد. براساس رأی افلاطون، رابطه روح و بدن رابطه‌ای تدبیری است، یعنی بدن به مثابه ابزار روح و وسیله تدبیر اوست و طبعاً بدن خدمتکار روح است و به او امر او گوش فرا می‌دهد. تأکید فراوان افلاطون بر این است که روح بر بدن تأثیر می‌گذارد و گویی جنبه جسمانی، تحت نفوذ و تأثیر جنبه نفسانی، هویت خود را فراموش می‌کند و ارتباط یکطرفه می‌شود.

ارسطو هرچند رابطه روح و بدن را **رابطه‌ای تدبیری** دانسته است، ولی تأثیر بدن را بر پدیدارهای نفسانی مورد توجه عمیق قرار داده و ارتباط روح و بدن را ارتباطی متقابل می‌داند.

همانطور که گفتیم: شیخ اشراق رابطه روح و بدن را رابطه تدبیری نمی‌داند؛ بلکه معتقد است رابطه این دو، رابطه شوقی است؛ یعنی بدن و روح به یکدیگر وابستگی دارند؛ روح به لحاظ کمال‌یابی از طریق اعمالی که به وسیله بدن و اعضای بدن انجام می‌شود و بدن، به لحاظ نیاز به تدبیر و اداره شدن از سوی روح؛ بنابراین ارتباط آنها متقابل است.

صدرالمآلهین نه تنها رابطه تدبیری و ابزاری را رد کرده است، بلکه معتقد است رابطه یگانگی بین روح و بدن حاکم است. وی در عین حال، تأثیر متقابل هر یک را غیر قابل انکار دانسته است. از یک سو حالات روانی و خصلتها و ملکات و به طور کلی نفسانیات، بازتابی از اعمال و رفتار بدنی است و از سوی دیگر، خلیقات، اندیشه‌ها و حالات روانی بر بدن و کار و فعالیت او تأثیر می‌گذارد.

پس از این مقدمه، شایان ذکر است که ارتباط روح و بدن و تأثیر متقابل این دو از قدیم مورد بحث بوده است. در گذشته‌های دور مردم معتقد بودند که ارواح، بیماریها را به وجود می‌آورند و برای درمان آنها باید از همان نیرو استفاده کرد و ارواح خبیثه‌ای را که به جسم وارد شده و آن را بیمار کرده‌اند، باید از طریق سحر و جادو و اوراد و ادعیه بیرون راند.

افلاطون معتقد بود همانطور که چشم را بدون سر، و سر را بدون بدن نمی‌توان درمان نمود، بدن را نیز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن روان درمان کرد.

ارسطو معتقد بود احساسات آدمی بر بدن، و ویژگیهای بدنی بر روح او تأثیر می‌گذارد. وی در بیان مشاهدات خود می‌گوید: احساسات آدمی نظیر خشم، ترس، خوشحالی و ... هر یک به نوبه خود بر بدن و فعالیت آن اثر می‌گذارد.

در زمینه بیان نمونه‌های تأثیر متقابل روح و بدن، اگر به یافته‌های زیستی، فیزیولوژیکی و روانشناختی مراجعه شود، نمونه‌های فراوانی از این تأثیر و تأثر به چشم خواهد خورد.

فلاسفه بزرگ و اندیشمندان علوم زیستی و روانشناسی در پژوهشهای خود به نمونه‌هایی از ارتباط و تأثیر متقابل روح و بدن رسیده‌اند. ابن سینا با کمک گرفتن از تخصص پزشکی خویش و با الهام از افکار فلسفی و عرفانی این تأثیر متقابل را به روشنی بیان کرده است.

یکی از شاخه‌های پزشکی، طب روان‌تنی است و بیماریهای روان تنی آن گروه از بیماریهایی هستند

که عوامل عاطفی و هیجانی، نقش اساسی در ایجاد آنها دارند؛ هر چند علائم بیماری به صورت ضایعات جسمی ظاهر می‌شود. پزشکان در این شاخه پزشکی بر پیوستگی روح و بدن تأکید فراوان کرده‌اند و درمان یکی از این دو را بدون توجه به دیگری، نامعقول شمرده‌اند.

در این قسمت با استفاده از یافته‌های ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألین و نیز با بهره جستن از دانش جدید، نمونه‌هایی از تأثیر متقابل روح و بدن را در دو بخش بیان می‌کنیم:

الف: تأثیر روح بر بدن

۱- حرکت ارادی: تأثیر روح بر بدن در حرکت ارادی کاملاً محسوس است. هنگامی که روح پس از طی مراحل: ادراک، شوق و عزم بر انجام کار، تصمیم به انجام آن می‌گیرد، بدن را به حرکت در می‌آورد و به وسیله بدن، در طبیعت و موجودات بی‌جان و جاندار تصرفاتی انجام می‌دهد.

۲- تأثیر نفسانیات و انفعالات در بدن: بدون شک خُلقیات، نفسانیات و انفعالات بر بدن تأثیر می‌گذارند. انفعالاتی مانند ترس، غم و شادی، موجب تغییر مزاج، ترشح بزاق و رخدادهای شادی بخش و یا غمباری می‌شوند. در برخی موارد، ترس و اندوه، مزاج بدنی را به هم می‌زند و از طریق تأثیر اعمال نباتی، موجب مرگ و یا ابتلای به بیماریهای شدید می‌شود. درد و غم در بسیاری از موارد، عمل جذب و هضم غذا را مشکل می‌سازند. خشم و غضب، جریان خون را تند و در نحوه تنفس و ضربان قلب و سرخی چهره اثر می‌گذارند و بالعکس، ترس، جریان خون را کند می‌سازد و در چگونگی تنفس و رنگ چهره تأثیر می‌گذارد.

۳- تلاش فکری و فرسودگی بدن: تلاش فکری، بدن را فرسوده می‌سازد و از عمر انسان می‌کاهد. تجربه علمی، این موضوع را به اثبات رسانده است. نیراک (Nayrac) - دانشمند فیزیولوژیست - بر اساس آزمایشهای مکرر ثابت کرده است که کار فکری، گلبول‌های قرمز خون را تقلیل می‌دهد و اثر مخربی بر

دستگاه بدنی انسان دارد.

۴- قدرت روح و درمان بدن: ابن سینا - با توجه به تجارب پزشکی خویش - اعتقاد دارد یک بیمار جسمانی را از راه قدرت روح و قدرت اراده می‌توان کاملاً درمان نمود. به همین صورت، یک فرد سالم نیز ممکن است تحت تأثیر توهّم بیماری و یا تلقین بیماری، بیمار شود.

این گفته را با آزمایشهای جدیدی که بر بیماریهای روان‌تنی انجام داده‌اند، می‌توان تأیید کرد. آزمایشهای مکرر، این حقیقت را آشکار می‌سازد که احساس خصومت، افسردگی و اضطراب، به نسبت‌های مختلف، پایه بسیاری از بیماریها و اختلالات جسمانی است. بیمار بسدردت از اضطراب، افسردگی، تنشهای درونی و حساسیتها اظهار ناراحتی می‌کند و به جای شکایت از پدیده‌های روانی، بیشتر از علائم ظاهری مثل استفراغ، اسهال، بی‌اشتهایی و... شکایت می‌نماید. اگر علت درونی بروز این ناراحتیهای جسمانی معلوم شود، به سرعت می‌توان آنها را درمان کرد.

۵- تأثیر اندیشه: اندیشه‌ها و تصورات، بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهند و تغییرات جسمانی، تابع حالات روحی است. اندیشه تصور سقوط از دیوار مرتفع، موجب سرگیجه و سقوط احتمالی می‌شود. ابن سینا می‌گوید: حالات نفسانی و اندیشه‌ها بر بدن تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً درک عظمت الهی و اندیشه در آفرینش خداوندی، جسم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. شیخ‌الرئیس همچنین اعتقاد دارد: اگر والدین هنگام عمل زناشویی به چهره‌ای زیبا توجه داشته باشند، همین توجه ذهنی باعث می‌شود که چهره نوزاد، شبیه همان چهره زیبای مورد توجه باشد و نیز اگر آن چهره زشت باشد ...

۶- تأثیر روح قوی بر جسم دیگران: بسیاری از فلاسفه (از جمله ابن سینا و شیخ اشراق) اعتقاد دارند اگر روح قوی باشد، می‌تواند بر بدن دیگران تأثیر بگذارد. ابن سینا شواهدی از خواب مصنوعی و تلقین نفسانی را مطرح می‌سازد. نکته مهم در یافته‌های او این است که وی عامل تحقق این امور را طبیعت روح می‌داند. به عبارت

دیگر، عامل پیدایش خواب مصنوعی، سحر، تلقین و چشم زخم، دخالت نیروی فوق طبیعی بیرونی نیست؛ بلکه عامل پیدایش اینگونه امور، خود روح است.

شیخ‌الرئیس علت صدور حوادث غیر عادی و امور خارق‌العاده‌ای مانند اخبار از غیب و انجام کارهای شگفت‌انگیزی که از توان انسانی عادی خارج است، **قدرت روح** دانسته است.

شیخ اشراق، قلمرو قدرت روح انسان را بی‌نهایت می‌داند و معتقد است که روح نه تنها می‌تواند در جهان هستی تصرف کند، بلکه می‌تواند از بدن جدا شده و به حیات خود ادامه دهد. انسان بر اثر قدرت روح می‌تواند اجسام بسیار سنگین و خارج از حیطه قدرت معمولی را جابجا کند، چنان‌که حضرت امیر علیه‌السلام این کار را انجام داد و فرمود با قدرت معنوی چنین کردم. انسان، با قدرت روح می‌تواند تا مدت مدیدی بدون غذا زندگی کند و علت این امر، این است که وقتی روح انسان به سوی عالم بالا انجذاب پیدا کرد، همه قوا در خدمت آن عالم قرار می‌گیرد و «قوای نباتی» معطل می‌ماند؛ البته شیخ اشراق در مورد هیپنوتیزم اعتقاد دارد که اساس هیپنوتیزم ضعف نفس کودکان و کسانی است که به خواب می‌روند و کسانی که از قدرت هیپنوتیزم بهره‌مندند، در واقع از ضعف نفوس بهره می‌جویند.

ب: تأثیر بدن بر روح

بدون تردید ویژگیهای جسمانی هم تأثیر مهمی بر روحیات و شخصیت انسان دارد. این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که نفسانیات، بازتابی از ویژگیهای جسمانی و کم و کیف کار بدن است. آزمایشهای مکرر، دخالت و ویژگیهای بدنی را در ساختن خلق و خوی انسان و نیز تکون ملکات ثابت کرده است. در اینجا به بیان پاره‌ای از این تأثیرات شگرف می‌پردازیم:

۱ - تأثیر عدد بر حالات روحی: یکی از عوامل مؤثر در حالات روحی، عدد داخلی است. عدد، عواملی هستند که در تنظیم حالات روحی مانند تنظیم هوش، کم هوشی، عقب افتادگی هوش، پرخاشگری، تمایل جنسی

و... نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. کم‌کاری غده تیروئید، پیامدهای ناگواری از جمله عقب افتادگی هوشی به بار می‌آورد.

۲ - تأثیر تفاوت‌های فیزیکی اندام در حالات

روحی: تفاوت‌های فیزیکی موجود بین انسانها همان است که ما آنها را با خصوصیات از قبیل چاق، لاغر، بلند و کوتاه و... در افراد را می‌شناسیم. **کرچمر** - روانشناس معروف - پس از تحقیقات فراوان در این زمینه ادعا کرد می‌توان افراد آدمی را در سه گروه «کوتاه و چاق»، «عضلانی» و «لاغر و بلند اندام» قرار داد. گروه اول برونگرا، گروه دوم پرانرژی و پرخاشگر، و گروه سوم درونگرا می‌باشند. در این زمینه تحقیقات گسترده و دامنه‌داری در دهه‌های اخیر صورت گرفته است.

۳ - رفتار بدنی و تَکَوُّنِ خصلتها: ابن‌سینا معتقد

است اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می‌شود، در تَکَوُّنِ خصلتها و ملکات نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا احساس، تخیل، غضب، بخل، عمل شجاعانه و مانند آن، در روح انسان هیأتی پدید می‌آورند که وقتی آن اعمال تکرار شود، ملکات پدیدار می‌شوند. بنابراین، تکرار افعال بدنی است که به صورت ملکات نفسانی در می‌آید و شخصیت انسان را می‌سازد.

۴ - بازتاب خوردنیها بر حالات روحی:

اندیشمندان تعلیم و تربیت، بر اساس یافته‌های زیستی، بر بازتاب غذاهای ویژه بر حالات روحی انسان تکیه کرده‌اند. تأثیر غذاها، میوه‌ها و سبزیجات بر جنین و تأثیر شیر مادر در تَکَوُّنِ خصلتها، کودک، حقیقتی انکارناپذیر است. بازتاب مواد مخدر و شراب بر روحیات انسان نیز امری قطعی است.

پاسخ پرسش سوم

یکی از مسائل مورد اتفاق فیلسوفان متأله، این است که پس از مرگ، روح انسان به دلیل تجرد و پیراستگی‌اش از ماده و خصوصیات آن و عدم انطباعش در ماده بدنی، باقی و جاودانه است؛ یعنی برای روح، فنا و زوال متصور نیست. نکته‌ای که حائز اهمیت است این است که همین رفتار

منابع و مآخذ

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الاشارات و التنبيهات*؛ با شرح نصیر الدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، تهران: حیدری
- ۲- ابن سینا؛ حسین بن عبدالله؛ *الشفاء - الهیات*؛ با تعلیقات صدر المتألهین شیرازی، قم: بیدار
- ۳- ابن سینا؛ حسین بن عبدالله؛ *الشفاء - طبیعیات*؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *القانون فی الطب*؛ دار صادر، بیروت
- ۵- ابراهیمی دینایی، غلامحسین؛ *شعاع اندیشه و شهود*؛ قم: حکمت
- ۶- ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه: علیمراد داوودی؛ تهران: حکمت
- ۷- افلاطون؛ *دوره آثار افلاطون*؛ ترجمه: محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی
- ۸- الفاخوری، حناوخلیل الجر؛ *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی
- ۹- بریه، امیل؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه علیمراد داوودی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین؛ *مجموعه مصنفات* (عربی)؛ تصحیح هانری کرین؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۱- سهروردی، شهاب الدین؛ *مجموعه مصنفات* (فارسی)؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۲- شریف، میان محمد؛ *تاریخ فلسفه در اسلام* (ترجمه فارسی) تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۱۳- شهرزوری، شمس الدین؛ *شرح حکمة الاشراق*؛ تصحیح حسین ضیایی تربتی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۱۴- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الاسفار الاربعه*، قم: مصطفوی
- ۱۵- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات ملاعلی نوری؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی
- ۱۶- طریقی، شکرالله؛ *بیماریهای روان تنی*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۷- طباطبایی، محمدحسین؛ *حیات پس از مرگ*؛ چاپ در یاد نامه شهید مطهری
- ۱۸- مصباح، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- ۱۹- مهطری، مرتضی؛ *مقالات فلسفی (۳ ج)*؛ قم: صدرا

و اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می شود، در روح انسان هیأت و ملکاتی را پدید می آورد که عامل اساسی امتیاز انسانها از یکدیگر است و همین ملکات و هیأت است که برای انسان، فعلیت جدیدی را پس از مرگ پی ریزی می کند و همین ملکات و هیأت، حقیقت انسان به شمار می روند و پس از مرگ، آثار ویژه ای از اینها بروز می نماید. با این همه، سه مسأله باید مورد توجه قرار گیرد:

۱- پس از مرگ انسان، روح با کدامین بدن ارتباط برقرار می کند؟

۲- ارتباط روح با بدن دنیوی در برزخ چگونه است؟

۳- هنگام رستاخیز ارتباط روح با جسم دنیوی چگونه است؟

در ارتباط با سؤالهای فوق، شرایع آسمانی و فلاسفه متأله اتفاق دارند که بعد از انقطاع روح از بدن دنیوی، روح انسان متوجه جدایی از حیات دنیوی می شود، تا مدتی در کنار جسم انسان می ماند و تغییر و تحولات جسم را (تا هنگام دفن کردن) دنبال می کند و وارد می شود دوستان، خویشان و آشنایان او که قبلاً فوت کرده اند، به دیدار او می آیند و او نیز پس از مرگش، گاهگاهی به دیدار خانواده خود می رود.

نکته ای که عنوان شد این است که روح پس از مرگ نیز با جسم ارتباط دارد؛ آن هم به لحاظ اینکه زمان زیادی را با او به سر برده است؛ ولی از این جهت که برای انسان از لحظه مرگ، حیات دیگری آغاز خواهد شد، سؤال می شود که ارتباط روحی با کدامین بدن است؟ پاسخ این سؤال در روایات معصومین علیهم السلام چنین است که ارتباط روح در «عالم برزخ» با بدن مثالی است. البته هنگام رستاخیز، ارتباط روح با همین بدن دنیوی است و در حقیقت بازگشت روح به بدن به این معناست که چون بدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شده آن، خروج از قوه به فعل است و ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد و چون اساس این مسأله، ضرورت ادیان الهی است و معاد، بازگشت اشیا با تمام وجودشان است؛ ضرورتاً این بازگشت باید با تمام وجود باشد.

تکامل انسان

مقایسه یک نظریه اسلامی بانظریه‌ای در روانشناسی انسان‌گرا

محمد محسن جلالی تهرانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

مدرن نسبت به مذهب دیدی تحقیر آمیز داشته و برای پاسخ به این سؤالات و کسب اطلاعات، به آنچه که علوم انسانی نامیده می‌شود، روی آورده‌اند. این نوع نگرش به مذهب، در پیکره دانش بشری شکاف ایجاد نموده است. شکافی که بسیار اسفبار است و نیاز به بازنگری دارد.

هدف این مقاله این است که حوزه مشترکی راجع به کمال انسان به وجود آورد. از دیدگاه روانشناسی نظریات انسان‌گرایانه «ابراهام مزلو» در مورد «خود شکوفایی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت، همچنین از دیدگاه‌های اسلامی، نظریه مرحوم سید محمدحسین حسینی طهرانی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. در این ارزیابی، نظرات مشترک، مشخص شده و سوء تعبیرها رفع خواهد گردید؛ همچنین نظرات مخالف این دو مکتب که جای بحث و گفتگو دارند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

معرفی «ابراهام مزلو»

ایده تکامل انسان، از دیرباز همواره مورد علاقه جوامع انسانی بوده است. انسان همزمان با تلاش جهت فهم و شناخت خویش، همواره در پی پاسخ به سؤالات مختلفی از این قبیل بوده است که انسان چگونه عمل می‌کند؟ چه انگیزه‌هایی وی را وادار به حرکت می‌کند؟ و چه اهدافی را در سر پروراند و دنبال می‌کند؟ از میان این سؤالات، از جالبترین و جذابترین سؤالات این است که کاملترین انسان کیست؟ به همان نسبت که انسان، همواره رؤیای کمال دنیای خویش را در سر داشته، رؤیای کمال خویش را نیز می‌پروراند است، تا به بالاترین درجه رشد و کمال انسانی دست یابد.

رسیدن به کمال، مستلزم الگو و روش خاصی است. انسان، از قدیم الایام برای پیدا کردن الگو و روشی که با آن بتواند زندگی کرده، با دیگران و پدیده‌های عالم روابط متقابلی داشته باشد و از طریق آن به رشد و کمال دست یابد، به مذهب روی آورده است. با این وجود، جوامع

۳۸

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

ابراهام مزلو (۱۹۷۰-۱۹۰۸)، یکی از متفکرین پیشگام و از مؤسسان «روانشناسی انسانگرا» است؛ جنبشی که آن را روانشناسی نیروی سوم نامید.

این رویکرد، موضوعات عمومی و مشترک روانشناسی مثل: انگیزش، شکل‌گیری شخصیت، عوامل موثر در بیماری و سلامت روان و ... را مورد توجه قرار داده و بررسی می‌کند. خاصیت انحصاری این نظریه در این است، که به موضوعاتی از قبیل ارزشها، معانی و استعدادهای انسانی اشاره می‌کند که سایر حوزه‌های روانشناسی یا آنها را انکار می‌کنند و یا با دیدی منفی به آن می‌نگرند.

مزلو، روانشناسی انسانگرایی را «نیروی سوم»، روانکاوی را «نیروی دوم» و رفتارگرایی را «نیروی اول» نامید. او فروید را به خاطر کوشش در محدود کردن نیازهای متعالی - به عنوان دفاع در برابر غرایز - مورد انتقاد قرار داد. او معتقد بود که مکتب روانکاوی، به طرز مخاطره‌آمیزی به فلسفه انکار ارزشها و فلسفه‌های پوچگرایی نزدیک است.

او راجع به مکتب رفتارگرایی می‌گفت: «این مکتب مشروعیت ارزشها و معانی را به عنوان یک موضوع مهم و مورد علاقه روانشناسی انکار می‌کند. لذا، یکی از مهمترین جنبه‌های وجود انسانی را از وی جدا کرده او را تا حد یک ماشین تقلیل می‌دهد. او معتقد بود که رفتارگراها، حتی از فروید نیز بدترند. آنها نه تنها جوابی برای سؤالات اساسی وجود انسانی ندارند، بلکه دقیقاً خود سؤالات را هم انکار می‌کنند و برای سؤالات وجودی انسانی، اساساً موضوعیتی قائل نیستند».

مزلو همچنین مشروعیت روانشناسی را در این می‌دانست که بتواند یکسری سؤالات مهم و اساسی را مورد توجه قرار داده و درصدد یافتن پاسخ به آنها باشد، از جمله: زندگی خوب چیست؟ زن و مرد خوب کیست؟

جامعه خوب چیست؟ و رابطه ما با آن چگونه است؟ تعهدات ما به جامعه چیست؟ بهترین چیز برای فرزندان ما چیست؟ عدل، راستی و تقوا چیست؟

مزلو، قبول داشت که این موضوعات، سابقاً در حوزه مذهب قرار می‌گرفت. او شکست مذهب در توانایی پاسخ به این سؤالات را به این خاطر می‌دانست که خودش را از علوم جدا کرده بود. او توصیه می‌کرد که به دنیای تجربی و طبیعی برگردیم تا بتوانیم بسیاری از رازها و اسرار زندگی بشری را کشف نماییم، از این رو به وحدت مجدد حوزه‌های به ظاهر غیرقابل اتصال مذهب و علم امید داشت.

عواملی بر تغییر موضع مزلو از نظریات مشهور روانشناسی مؤثر بوده‌اند، از آن جمله مشاهدات مزلو از تغییرات روانی فرزندان خودش بوده است. او از زمانی که فرزندانش نوزاد بودند، مشاهده می‌کرد که این بچه‌ها چقدر با هم تفاوت دارند، هر کدام از آنها یک شخصیت مشخص و معین دارند و با خلقی خاص متولد شده‌اند. این مشاهدات موجب شد که وی به سوی پذیرش فردیت ذاتی هدایت شود. وی این نظریه تجربه گرایی را که می‌گوید: موجود انسانی مانند یک لوح سفید است و هر چه بخواهی می‌توانی در آن بنویسی، رد کرد.

تجربه مهم دیگر مزلو، برخورد و آشنا شدن وی با افرادی بود که از شخصیت متمایز و والایی برخوردار بودند. منش و برخورد آنها در زندگی، وی را به این نتیجه رساند که این انسانها بسیار والا و متعالی هستند. اینها افرادی هستند که با تئوریهای روانشناسی موجود، قابل بررسی و تجزیه و تحلیل و شناسایی نیستند و لذا نظریات روان پویایی فروید را مبنی بر برانگیختگی انسان توسط امیال اولیه، کنار نهاد.

هنگامی که مزلو شاهد رژه نظامی سربازانی بود که عازم جبهه‌های جنگ بودند، از این منظره متأثر شد و این

گونه مسائل را هدر دادن زندگی و نقصان درک انسان به شمار آورد. (لوری ۱۹۷۹). این مقابله ما بین افراد رشد یافته با زمینه جامعه‌ای که جنگ و کشتار در آن وجود دارد، برای او شایان توجه و دقت بود.

در نتیجه، مزلو تحقیقی را برای تعریف بهتری از انسان آغاز نمود. او متقبل نگرش تازه و نوینی درباره انسان شد؛ بدین معنا که بتواند از دیدگاه یک عمل‌گرا، هویت ارزشها و قوای انسانی را مورد بررسی قرار دهد. بدین طریق امید داشت که «تئوری خود شکوفایی» را ارائه دهد. همین طور امید داشت که بتواند روشهایی تجربی برای شناسایی «افراد خود شکوفا» ابداع نماید. از این فراتر او امید داشت جریاناتی را شناسایی کند که در آنها راههای خود شکوفایی و موانع آن روشن گردد.

اینجا بود که او حس کرد می‌تواند این سؤال را که (خود او آن را «سؤال بزرگ» نامید) انسان خوب در جامعه خوب چه کسی است، حل کند. (Maslow, 1971)

استعداد ذاتی

مزلو از مشاهده فرزندانش، و بعدها با تحقیقاتی که در این زمینه نمود، «تئوری استعدادهای ذاتی» را ارائه نمود؛ یعنی طبق گفته‌های مزلو، هر فردی با استعدادهای مشخصی به دنیا آمده، و در جستجوی آن است که آنها را در طول زندگی شکوفا نماید. این عقیده، موضوع مشترک روانشناسی انسانگرایی است، به طوری که «گلدشتاین» (۱۹۴۷) و دیگر روانشناسان انسانگرا، درباره آن بحث نموده، آن را تمایل به خود شکوفایی نامیده‌اند. مزلو بعدها مشاهده کرد که انسانها در بعضی استعدادها مشترک و در بعضی منحصر به فردند. هر فردی دارای موهبت خاصی است که او را با استعداد، ذوق و خلق معینی مشخص می‌کند. یک قسمت مهم از تئوری استعدادهای انسانی که

بعدها روی تئوری «خود شکوفایی» و نهایتاً روی «تئوری شخصیت» مزلو اثر بسیار عمیقی گذاشت، این است که هر استعدادی به عنوان یک انگیزه در شخصیت عمل می‌کند. یعنی لازم نیست که شخص برای پی بردن به انگیزه‌هایش در افقهای پنهان وجود به جستجو بپردازد. همچنین لازم نیست که فرد به دنبال غرایز پنهان یا ناپسند، یا بعضی سیستمهای تقویت محیطی بگردد، زیرا هر استعدادی به دنبال ظهور و بروز خودش است و در اینجاست که انگیزه‌ها به وجود می‌آیند.

مزلو با قبول این مطلب که انسان یک لوح سفید نبوده، و دارای خصوصیات ذاتی مشخصی است، در ابهام خاصی قرار گرفت؛ زیرا او باید از یک طرف درباره افراد جنگ طلب و از طرف دیگر، درباره افراد والا و متعالی توضیح می‌داد. مزلو مقدار زیادی از این تمایلات و فعالیتهای انسانی را به وسعت این انگیزه‌ها نسبت داد. این وضعیت، باعث حیرت او شده و او را به کاوش در این مطلب واداشت که چگونه هر دو گروه از انسانها، می‌توانند در استعداد و انگیزه‌های پنهان نوعی خود، مشترک باشند؟ از این سؤال، «تئوری طبقه‌بندی نیازها» نشأت گرفت. (Maslow, 1970b)

تئوری انگیزه‌ها

مزلو از «تئوری انگیزه‌ها» برای روشن کردن تفاوت‌های بین مردم استفاده کرد. مخصوصاً او به دنبال این مطلب بود که بفهمد چگونه بعضی افراد به سوی خود شکوفایی حرکت نموده، بعضی دیگر، غرق در امراض روانی هستند. در پی این مطلب بود که مزلو، تئوری مشهور «طبقه‌بندی» نیازها را رشد داد. در این تئوری، مزلو به عنوان یک تحلیل‌گر وحدت دهنده عمل می‌کند. مزلویی که به دنبال وحدت بین علوم و مذهب بود، اکنون به دنبال

وحدت بخشیدن به همهٔ روانشناسی و مذهب در تئوری جامع انگیزه‌ها بود.

مزلو در تئوری انگیزه‌ها انگیزه‌های فیزیولوژیک رفتارگرایان را با انگیزهٔ غریزه حیات (*Eros*) فروید و انگیزه‌های ارزشها و زیباییهای مذهب ادغام کرد. او این کار را با تقسیم نیازها به دو دسته اصلی آغاز کرد. این دو دسته اصلی عبارتند از:

الف: نیازهای پایین‌تر یا کمبودی (*D-needs*)؛

ب: نیازهای بالاتر یا نیازهای شدن (*B-needs*)

قبل از فهرست کردن این نیازها، بهتر است رئوس برخی از اصول نیازهای سلسله مراتبی مزلو را ذکر نماییم. «نیازهای کمبودی» و «نیازهای شدن»، هر دو شامل گروهی از نیازهای متفاوت هستند.

تمام نیازهای پایین‌تر - به جز عدهٔ خیلی از آنها - برای فرد حیاتی است و اکثریت افراد آنها را تجربه می‌نمایند. نیازهای بالاتر اگرچه خیلی مهمند، اما الزاماً در همه افراد به ظهور و بروز نمی‌رسند. برخی افراد، انواع خاصی از آنها را تجربه می‌کنند و برخی دیگر، نوعهای دیگری را تجربه نمی‌کنند؛ درحالی که برخی از افراد به هیچ وجه آنها را تجربه نمی‌کنند.

به طور کلی نیازهای مرتبه پایین قبل از اینکه نیازهای بالاتر بتوانند به عنوان انگیزه عمل کنند، باید ارضا شوند. البته در بین نیازهای پایین‌تر نیز توالی رعایت می‌شود؛ یعنی به محض نزدیک شدن پایین‌ترین و اساسی‌ترین نیاز به ارضا، نیاز بعدی بروز می‌کند.

قانون متقابل این دو نیاز، این است که نیازهای پایین‌تر بر نیازهای بالاتر ارجحیت دارند. هرچه نیاز پایین‌تر باشد، برای بقا و زیست اساسی‌تر می‌باشد. در نتیجه ارگانیسم برحسب اینکه چقدر در درجه پایین‌تر قرار دارد، قویتر و کاملتر عمل می‌کند.

نیازهای پایین‌تر در حکم انگیزه‌های اضطراری می‌باشند. آنها ارگانیسم را برای ارضای نیاز به انجام عمل مجبور می‌سازند. هنگامی که چندین نیاز همزمان وجود دارند، نیازی که پایین‌تر است در حکم انگیزه عمل خواهد نمود. در چنین حالتی یک نیاز پایین‌تر ممکن است حتی مانع بروز نیاز بالاتر شود.

نیازهای مرتبه پایین

مزلو در نوشته‌هایش چند فهرست از نیازهای مرتبه پایین را عنوان کرده است، آخرین فهرست شامل چهار نیاز اساسی می‌باشد، که عبارتند از:

- نیازهای فیزیولوژیک

- نیازهای امنیت

- نیازهای تعلق و عشق

- نیازهای (احترام) *esteem*

در عبارات مزلو، «نیازهای فیزیولوژیک» به این صورت تعریف شده است: «نیازهایی که معمولاً به عنوان شروع نظریه انگیزش محسوب می‌گردند». این نیازها، شامل نیاز به غذا، آب و میزان مناسب گرما می‌باشند. گاهی اوقات نیاز جنسی نیز می‌تواند به عنوان نیاز فیزیولوژیکی محسوب شود؛ اگرچه مزلو اعتقاد داشت که این نیاز با مجموعه‌ای از نیاز مرتبط است.

«نیازهای امنیت» شامل نیاز به امنیت، ثبات، محافظت و مراقبت می‌باشد. به نظر مزلو، هر فرد یک نیاز اصلی، یعنی نیاز به رهایی از ترس، اضطراب، و هرج و مرج دارد. به منظور رهایی از این موقعیتها، وی نیازمند کشف ساختار، نظم، قانون، و تعهداتی در زندگی می‌باشد.

نیاز بعدی در سلسله مراتب نیازها، «نیازهای محبت و عشق و تعلق» است و شامل «عشق ورزیدن» می‌باشد. مزلو، این نیاز را به عنوان یک عطش برای روابط عاطفی

با مردم توصیف نمود. در رابطه با این نیاز، فرد نیاز به بودن در یک گروه دارد؛ گروهی که به آن تعلق دارد و آنها وی را پذیرفته‌اند.

آخرین طبقه از نیازهای مرتبه پایین، نیازهای «احترام» می‌باشد. طبق نظر مزلو، معمولاً فرد خواستار ارزیابی ثابت و استواری از خودش می‌باشد؛ چیزی که معمولاً «احترام به خود یا عزت نفس» نامیده می‌شود. این نیازها، می‌توانند شامل: «نیاز به قدرت»، «پیشرفت»، «سلطه»، «لیاقت» و «استقلال» می‌باشند.

طبق نظر مزلو، افرادی که در نیازهای اصلی کمبود دارند در سطح «کمبودی» قرار می‌گیرند؛ به این معنا که آنها در موارد لازم برای پیشرفت و رشد سالم، کمبود یا نقصی دارند. چنین افرادی، معمولاً زمینه لازم برای ابتلا به انواع اختلالات مربوط با کمبودشان را دارند. شدت اختلالات، مرتبط با سطح نیاز است، هر چقدر شدت نیاز پایین‌تر باشد، شدت آشفتگی و مرض و اختلال زیادتر است.

نیازهای بالاتر

به محض اینکه شخصی نیازهای پایین‌تر را ارضا کرد، شروع به تجربه یک فضای جدید می‌کند. و آزادی بیشتری پیدا می‌کند تا نیازهای مخصوص خودش را شکوفا کند. بعد از نیازهای اصلی، نیازهای استعدادهای بالقوه، شکوفا می‌شود. در اینجا است که مثلاً فرد می‌تواند یک نقاش، نجار یا دانشمند شود. حتی، بالاتر از این، او حالا می‌تواند وارد حوزه‌ای شود که مزلو آن را *Being* (وجود) می‌نامد. قلمرو «*Being*» شامل تعداد زیادی از نیازهاست و همانطور که گفته شد، این نیازها با نظم خاصی ظهور پیدا نمی‌کنند. برای نشان دادن نیازهایی که در این فضا وجود دارند، مزلو خصوصیات افراد استثنایی که او آنها را «خود شکوفا» نامید، مورد مطالعه قرارداد.

او دریافت که این افراد دارای خصوصیات و محاسنی هستند که باطناً به آنها متعهد و وفادار بوده، برای شکوفا کردن آنها کوشش می‌کنند.

مزلو همچنین دریافت در افرادی که نیازهای کمبودی دارند، این خصوصیات یافت نمی‌شود. مزلو با تکیه مجدد بر روشهای تجربی و تحقیقات و بررسی اطلاعات و داده‌ها، فهرستی از خصوصیات و ارزشهایی را که در افراد «خود شکوفا» دیده بود، تهیه و مطرح کرد. این فهرست، شامل نیاز به حقیقت، خوبی و زیبایی بود. مزلو همچنین تمایل آنها را به وحدت، یگانگی و فراتر از انشقاق و پذیرای نیاز به کمال، نظم، عدالت و ساده زیستن بودند. آنها در عین اینکه متوجه این اهداف بسیار مهم هستند، احساسی از نشاط و سرزندگی، مطایبه، خودانگیزی و صفا را دارا می‌باشد.

فراشناختی

یکی از اعجاب آورترین یافته‌های مزلو، چیزی بود که او آن را «فراشناختی» یا «شناخت *Being*» نامید (Maslow, 1968). به این معنا که مزلو فرم خاصی از فهم و شعور را در افرادی که نیازهای مرتبه پایین خود را گذرانده‌اند - یعنی افراد «خودشکوفا» - ملاحظه کرد. فرد در این حالت، احساس درک وحدت و کلیت بین خود و جهان هستی می‌کند.

در شناخت *Being* تلفیقی از شناخت درونی و بیرونی وجود دارد؛ یعنی فرد، جهان و پدیده‌ها و مردم را هم معنوی و آخرتی می‌بیند و هم دنیوی و ظاهری.

قبل از این مرحله، مرحله‌ای است که مزلو آن را «شناخت ناقص» یا «شناخت *Deficiency*» می‌نامد. در این حالت، فرد تمایل به دیدن جهان از دریچه نیازهای خودش دارد؛ مثل تشنه‌ای که در بیابان سراب

را آب می‌بیند. فردی با نیازهای ارضا نشده یا نیازهای *Deficiency*، مردم و همه پدیده‌های عالم را برای ارضای نیازهای خود می‌خواهد.

مزلو دریافت که فراشناختی یا شناخت *Baing* در حالتی که او تحت عنوان «تجربه اوج» نامید، یافت می‌شود. اینها تجربیات و حالاتی از جذب و خلسه کوتاه مدت و اغلب غیر قابل توصیف هستند که فرد در آن حالت، یگانگی، کلیت و تقدس یا روحانیت را در عالم تجربه می‌کند. بعضی افراد که عمیقاً سعی بر شناخت، جذب و هضم چنین تجربیاتی در زندگی دارند، نهایتاً به مرحله‌ای می‌رسند که مزلو آنها را «تجربه *Plateau*» نامید. این تجربه‌ای است که شدت کمتر، ولی دوام بیشتری از فراشناختی دارد.

بنابراین، مزلو دریافت که «خود شکوفا کنندگان» افرادی هستند که هدفها و نیازهای مختلفی را که دیگران ندارند، تجربه می‌کنند، لذا کلیت ادراک آنها و فهم و معنایی که از زندگی دارند، به خاطر این تجربیات تغییر می‌کند. آنها قادرند حیات را به شکل روحانی‌تر، احترام آمیزتر و وحدت یافته‌تر ببینند.

خلاصه و نکات

تئوری مزلو راجع به ماهیت و انگیزش انسان، یقیناً سهم بزرگی در نظریه روانشناسی و درک عمیق و پیشرفته انسان داشته است. تلاشهایش برای وحدت بخشیدن به حوزه‌های متفرق مذهب و علم (که خود به این انشقاق غلط واقف بود و اذعان داشت)، یقیناً بسیار لازم بوده و قابل تقدیر است.

مزلو با اینکه در روشهایش از تجربه گرایی استفاده کرده و بر جهان طبیعت برای روشن کردن مسأله تعالی و عروج، اصرار داشت؛ با وجود این، مطالب زیادی را

لاینجل باقی گذاشت. در حقیقت جدا کردن طبیعت از ماوراء الطبیعه براساسی همان «انشقاق غلط» را تولید می‌نماید.

تجربه گرایی مزلو او را به ورای دنیای مرئی تجربه برد و در دنیای غیر قابل رؤیت و نامرئی اسرار (عرفان) داخل نمود. اگر چه اصرار و ادعای خود او بر خلاف این بوده است؛ اما نتایج یافته‌های مزلو، او را به خارج از دنیای طبیعت هدایت نمود. این حرکت فقط مستلزم یک جهش برای رسیدن به ماوراء الطبیعه بود (*Kierkegaard, 1957*) و همین جهش است که مزلو در نوشته‌هایش از قبول رسمی آن امتناع نمود. او با پذیرش جایگاهی که برای قلمرو *Being* قائل است و با قبول تعالی و عروجی که در این حوزه رخ می‌دهد، هنگامی که تلویحاً اشاره به توانایی انسان به ترک قلمرو کمبودی *Deficiency* دارد، در حقیقت به شکلی ماوراء الطبیعه را نشان می‌دهد، اینها مشکلاتی است که تأثیر عمیق و شدیدی بر تئوری وی درباره ماهیت انسان گذاشته‌اند. برای حل این مشکلات باید تعدادی از سؤالات بی جواب، تناقضات و اجزایی از تئوری وی را که کاملاً هماهنگ نیستند، مطرح نمود. برای اینکار در این بحث ما از قسمتهای متعارض گفته‌های مزلو، استفاده خواهیم کرد. سپس این مشکل را به شکل جدیدی بر اساس یک دیدگاه (*Paradigm*) از زاویه‌ای متفاوت، مطرح و بررسی می‌کنیم. تا ببینیم چه مطالبی و نتایجی به دست خواهد آمد. (*Kuhn, 1970*)

مشکل و سردرگمی تئوری مزلو، در انکار مصرانه وی در پذیرش ماوراء الطبیعه می‌باشد و این در حالی است که وی تعالی (*transcendent*) و گذشتن از عالم ماده را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد این نگرش، همانقدر که مزلو را سردرگم کرده، خوانندگان مقالات وی را هم دچار گیجی و سردرگمی کرده است. او در بعضی مقالات خود، ماوراء الطبیعه را به عنوان مقوله‌ای که جزء نیازهای انسانی

نبوده و عبث و گمراه کننده است و حتی وجود ندارد، مطرح می‌کند.

او در قسمتهای دیگری از نوشته‌هایش بیان می‌کند که خداپرست و غیر خداپرست، برای کسب معرفت و علم باید روشهای تجربی را بپذیرند. او می‌گوید: «علم و معرفت حاصل شده از روشهای تجربی ناقص و ناتمام است؛ اما در عین حال می‌تواند به «حقیقت مطلق»ی که وجود داشته و مستقل از شناخت انسان است، نزدیک و نزدیکتر شود». در حقیقت مزلو در اینجا به حقیقت بزرگتری به نام «ماوراء الطبیعه» اشاره می‌کند.

چنین تناقضاتی در نوشته‌های مزلو بسیار است. یکی از این تناقضات درباره‌ی چیزی است که وی آن را «تجربیات اوج یا تعالی» نامید. او می‌گوید: هسته‌ی تمام مذاهب معروف، مکاشفه‌ی شخصی و خصوصی پیامبران یا افراد صاحب بصیرت است. بنابراین اساس مذهب، قانونمندی و تدوین موضوعات، مسائلی است که از طرف پیامبران به مردم ابلاغ شده است و مزلو آن را «تجربه یا مکاشفه‌ی عرفانی اولیه» می‌نامد.

مزلو در ادامه می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که این الهامات و اشراقیات عرفانی را می‌توان تحت عنوان «تجربه اوج» (*Peak experience*) قرارداد، تجربه‌ای که در حقیقت برای بشر کاملاً طبیعی و عادی است». در جای دیگری، به نظر می‌رسد مزلو «وحی» را می‌پذیرد؛ اما خاطر نشان می‌کند «تجربیات اوج» می‌تواند راهی برای درک و شناخت آن باشد. او می‌نویسد: «تجربیات اوج در دنیای طبیعی و مادی وجود دارند؛ لذا می‌توانند مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. در نتیجه ممکن است ما اکنون امیدوار به درک بیشتر وحی عظیم و اشراقها و انقلابهای درونی عرفانی که مذاهب عالی بر اساس آن پی‌ریزی شده‌اند، باشیم».

در اینجا مزلو اشارتاً می‌گوید: مسائلی مانند وحی، واقعاً پدید آمده‌اند و وجود دارند و تجربه‌گرایی، ابزاری مناسب جهت فهم این فرآیند می‌باشد. به هر صورت، ضعف مباحث مزلو که مستلزم یک تغییر ریشه‌ای‌تر می‌باشد، این است که در یک زمان هم ماوراء الطبیعه (*transcendent*) را پذیرفته و هم آن را رد کرده است. (1970 Kuhn)

مشکل این است که او نمی‌تواند تجربیات مذهبی و تجربیات اوج و تجربیات Plateau را چیزی جز تظاهرات طبیعت و قوای انسانی بداند. با این وصف، بسیار تعجب آور است که او اصلاً به مسائلی از قبیل این عالم از کجا آمده است و خصوصیاتش چیست، نپرداخته است. به عبارت دیگر، پاسخ این سؤال را که آیا ریشه و اصل عالم *Being* در طبیعت است؟ و اگر نیست در کجاست؟ به هیچ وجه مورد بررسی قرار نداده است.

نقد تئوری انگیزش انسان

غیر از این موضوع که ریشه و اصل عالم وجود (*Being*) کجاست، طریقه عمل و کار آن نیز مورد سؤال است. علاوه بر این؛ لزوم دیدن *Being* به عنوان یک حوزه انفعالی، ابهام دیگری است که با طرز تفکر مزلو نامتناسب است. در تمام نوشته‌های مزلو، سخن از رفع شکاف و انشقاق و صحبت از وحدت و یکی بودن است. با وجود این، مفهومی را که از «*Being*» ارائه می‌دهد، تولید یک نوع شکاف و انشقاق می‌کند.

طبق نظر مزلو، دستیابی به این اقلیم وجود (*Being*) یک راه یکطرفه است؛ یعنی انسان می‌تواند داخل این عالم شود، ولی این عالم نمی‌تواند به درون انسان راه یابد. افراد می‌توانند تجربیات بهجت‌آور، خلسه و جذبه، اوج و نهایت را احساس کنند؛ اما هیچ وقت چیزی برای آنها نزول

نمی‌کند. آنها ممکن است عروج کنند؛ اما به نظر مزلو، هیچگاه عالم *Being* اجازه نزول و تجلی و ظهور خود را ندارد. شاید دقیقتر این باشد که بگوییم *Being* در تئوری مزلو فقط یکجا اجازه نزول پیدا کرده و آن نزول در طبیعت است، لذا فقط تجربه گراها می‌توانند آن را توضیح دهند. اما عالم *Being* اجازه نزول به قلب پیامبران (وحی) را ندارد، تا پیامبران بتوانند آن را توضیح دهند و اینکه چگونه تجربه گرایان (*empiricists*) متخصص عالم وجود (*Being*) شده‌اند، برای ما نامعلوم است! شاید مزلو تسلیحاً مدعی است که تجربه گراها، پیامبران عصر جدیدند. به طور خلاصه، مزلو تجربیات متعالی خلسه و اوج را مجاز می‌داند، اما سرچشمه تمام اشراقات و وجدها را درون انسان می‌داند. در اینجا او شروع تماس را از طرف عالم *Being* انکار می‌کند.

این موضوع نه تنها برای مزلو، راجع به مسأله وجود و خود تجربیات مذهبی مشکل آفرین است، بلکه سازمان سلسله‌وار ارزشهایش را نیز تهدید می‌کند. نادیده گرفتن جذبه از طرف عالم ماوراء - یعنی آن چیزی که *Tillich* (۱۹۶۶) آن را غسایی (*Teleological*) می‌نامد - تئوری انگیزش انسان و خود شکوفایی او را ناقص و ناتمام باقی می‌گذارد.

مزلو رشد و کمال انسان را سیری از طریق نیازها می‌داند؛ سیر از نیازهای پایین‌تر به بالاتر است، به این نیازها که از درون فرد برانگیخته می‌شوند و توسط فرد و تلاشش برای ارضای نیازهای قبلی به جریان می‌افتند، مدارک تجربی و تئوریه‌ای رشد می‌گویند. (*Erikson, 1980*) اینگونه به نظر می‌رسد که نیازها در طول زندگی انسان، ساری و جاری می‌شوند. آنها معمولاً در توالی معین و با زمان‌بندی مشخص - که تا حدودی مستقل از توانایی شخص برای ارضای آنها می‌باشد - رخ می‌نمایند.

علاوه بر این، اینگونه به نظر می‌رسد که نیاز ارضای نشده مرحله پایین، از بروز نیاز بعدی جلوگیری نمی‌کند و چه بسا بروز نیاز بعدی را بسیار شدت می‌دهد. اگر خود فرد در طی مسیر رشد، توسط کوشش و ارضای موفقیت آمیز نیازهایش به جلو حرکت نکند، باید برای رشد و کمال انسان تبیین دیگری پیدا نماییم.

طبق نظر مزلو، میلیونها نفر در سطح نیازهای کمبودی زندگی می‌کنند. اینها افرادی هستند که به نوعی مبتلا به برخی اختلالات روانشناختی هستند و برخی از آنها نیز در جستجوی کمکهای «روان‌درمانی» می‌باشند. طبق نظریه مزلو چون انسانها همیشه با پایین‌ترین نیازهای ارضا نشده سروکار دارند، وقتی برای درمان مراجعه می‌کنند از همین پایین‌ترین نیازها شکایت دارند و در رنج هستند. اما معمولاً قضیه به این شکل نیست؛ یعنی فردی که برای درمان می‌آید ممکن است یک نیاز ارضا نشده پایین‌تر داشته باشد؛ اما متوجه و مشغول نیازهای بالاتر نیز باشد. او در می‌یابد که خودش قادر به کسب اهداف زندگی‌اش نیست، نمی‌تواند راهی برای رضایت، وحدت، سهل‌گیری و امثال آن، پیدا کند. این درمانگر است که به او کمک می‌کند، تا نیازهای ارضا نشده، عقده‌ها، موانع، و مقاومتهای را - که خیلی از آنها در ارتباط با نیازهای مرحله کمبودی (*Delicency*) هستند - شناسایی کند؛ اما اگر چه فرد این نیازهای ارضای نشده را دارد و با آنها زندگی می‌کند، اما با نیازهای سطوح بالاتر نیز ارتباط دارد.

درست‌همین‌طور که نیازهای مرحله *Deliciemcy*، فرد را به درمان نمی‌کشید، ارضای کامل آنها نیز ضرورتاً درمان و معانی و ارزشها غالباً در مواقع محرومیت و سختی، قبول محدودیتها و درک درست از موقعیت خود اشخاص در زندگی حاصل می‌شود. (*Frankl, 1980*). آنچه در روان درمانی نیز، موجب معالجه فرد می‌شود، ارضای نیازها

نیست؛ بلکه فرارفتن از ارضای آنهاست. ممکن است این درمان توسط روانکاوان باشد که به فرد بینش و بصیرت می‌دهند، یا توسط درمانگران، که تفکرات فرد را دوباره سازمان می‌دهند و یا «روان درمانگران انسانگرا» که معانی و اهداف را تسهیل می‌نمایند. تغییر اساسی، ایجاد نگرش و طریق جدیدی در زندگی می‌باشد. درمان، بر غلبه استقلال فرد به نیازها تأکید دارد، نه بر وابسته بودن به ارضای آنها. پس اگر نیازهای کمبودی یکی پس از دیگری موجب انگیزش نباشند، و اگر ارضای کمبودها کلید معالجه و درمان نیست، پس باید در جای دیگری به دنبال کلید انگیزش، سلامت و خود شکوفایی انسان بود. به نظر می‌رسد مزلو خودش متوجه این مسأله شده است، او خود در جایی به این مطلب اشاره می‌کند که کشش و جاذبه خود سلامت است که افراد را به سوی درمان و معالجه می‌کشاند. قرار دادن انگیزش در درون انسان، موجب شد که مزلو یک سیستم انگیزشی دارای اشکال و عیب را بسط و گسترش دهد. با ملاحظه و بررسی مراجعین به درمان، به نظر می‌رسد که سلامت، وحدت، ارزش، معنی و کمال هستند که انسان را به تغییر و تحوّل دعوت می‌کنند؛ یعنی ندایی از طرف عالم *Being* که انسان را به طرف سیر کمال و رشد می‌کشاند. این ندایی است که مزلو در نوشته‌هایش به انکار آن علاقه زیادی دارد؛ اما کاملاً با تئوری و نظریاتش مطابق و هماهنگ است.

تاکنون، دو موضوع ناهمگون در تئوری مزلو مشخص شد. دو تناقض در تئوری مزلو که در آن به دقت، معمای ماهیت و انگیزش انسان و کوشش وی به سوی کمال را مورد مطالعه و تفکر قرار داده است.

— موضوع اول: رد و پذیرش ماوراء الطبیعه

— موضوع دوم: محدودیت عالم *Being* در اینکه فقط انسان به سمت آن صعود می‌کند، ولی آن عالم، قادر به

هبوط به سوی انسان نیست. مزلو با آنکه تلاش فراوانی برای پیدا کردن راه حل وحدت بخشیدن و اتحاد بین علوم و مذهب داشت، اما موفق به انجام آن نشد. زیرا او اصرار داشت که فقط از ابزار و توضیحات و تبیینات تجربه‌گرایانه استفاده کند و این ابزار و تبیینات برای شناخت و توضیح عالم غیب و جاذبه و کشش این عالم به سوی انسان مناسب و صحیح نیست.

اکنون، نگاهی به یک نظریه اسلامی در مورد تکامل انسان می‌اندازیم. این نظریه به عنوان ابزاری برای نقد تئوری مزلو و همچنین حل برخی تضادها به کار می‌رود و دیدگاه جدیدی نیز درباره رشد و کمال انسان ارائه می‌دهد.

خلاصه نظریه

تکامل انسان، یک اصل اساسی در اسلام است و در بسیاری از افکار، نظریات، اعمال و آداب اسلامی، عنوان و وضع گردیده است. بنابراین تبیین کامل و جامع این مفهوم از عهده این نوشتار خارج است. آنچه سعی داریم به آن پردازیم، طرح مختصری است از خلاصه کمال بر طبق یک نظریه در عرفان اسلامی که توسط مرحوم سید محمد حسین حسینی طهرانی (ره)، توصیف و تبیین شده است، و تأکید این نوشتار روی موضوعات و مسائل مشترک میان نظریه ایشان و مزلو است.

در رساله لب‌الباب (۱۳۶۶)، ایشان برخی اصول، روشها و منازل سیر رشد و تکامل انسان را بررسی نموده‌اند. طبق نظر ایشان، طی طریق تکامل انسان هیچ چیز خارق‌العاده‌ای نیست. پیمودن این طریق، دعوتی است که هر موجود انسانی به آن خوانده می‌شود. ایشان چنین می‌نویسند: «حسن دین دوستی و گرایش به عالم غیب و کشف اسرار ماوراء طبیعت، جزء غرایز افراد بشر است (ص ۹). این جاذبه و میل شدید به مذهب و اسرار

عوامل غیب از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد و «ناشی از جاذبه حضرت ربّ و دود است». (ص ۹) این جاذبه به دین و عوامل غیب، کششی است که باعث حرکت انسان به سوی تکامل خویش می‌شود و هدف این سیر، طی مسیر به سوی مبدأ یگانه است. بنابراین، تکامل انسان در اسلام غیر از خود شکوفایی (Self actualization) است، بلکه ملحق شدن به حق در ذات لایزال پروردگار فنا شدن است. باید به خاطر داشت که مسیر تکامل راه عشق به خود و کمال نیست؛ بلکه مسیر عاشقی است که در طلب رسیدن به معشوق است: «دسته سوم گروهی هستند که پایه عبادت و پرستش خود را بر محبت و کشش به سوی خدا قرار داده‌اند و غیر از کشیده شدن به سوی او و تقرب به حضرت او هیچ مقصود و منظوری ندارند و صرفاً همان انجذابی که از ناحیه محبوب در خود حس می‌کنند، داعی و محرک آنها به سوی محبوب و موجب حرکت آنها بدان حریم است». (ص ۱۲۶)

طبق نظر ایشان این جاذبه پروردگار، همه عالم امکان - بالاخص انسان اشرف - را به مقام اطلاق و نامتناهی خود می‌کشد: «عالم جسم و ماده او که طبع اوست و عالم ذهن و مثال او که برزخ اوست و عالم عقل و نفس او که حقیقت اوست، همه باید در این سفر وارد گردند و با یکدیگر تشریک مساعی کنند». (ص ۱۰)

همان مسائل و موضوعاتی که مزلو درباره آنها مشکل داشت، هسته و مرکز این نظریه اسلامی است؛ این مسائل عبارت بودند از:

۱- رد و پذیرش متواقف ماوراء الطبیعه.

۲- انگیزه‌های انسان به سوی عالم *Being* فقط از درون انسان نشأت می‌گیرد و خود عالم *Being* در این جریان، منفعل و غیر فعال است.

موضوع اول:

روشن است که مزلو، مرتکب خطای منطقی شده است (پذیرش و رد یک مقوله در آن واحد)؛ اما این نظریه اسلامی در این باب (ماوراء الطبیعه) موضعی بسیار واضح دارد؛ نه تنها صریحاً و قاطعانه ماوراء الطبیعه را پذیرفته، بلکه معتقد است ماوراء الطبیعه، نقش بسیار اساسی و وسیعی در تکامل انسان دارد. ماوراء الطبیعه هم انگیزه و هم هدف نهایی کمال انسان است.

موضوع دوم:

منشأ و منبع انگیزه‌های انسانی از کجا شروع می‌شود؟ در این باب نظریات اسلامی با عقاید مزلو مطابقت ندارد. اسلام صریحاً بیان می‌کند که انگیزه تکامل انسان، علاقه و میل شدید و جاذبه پروردگار متعال است. این جاذبه‌ای است که منشأ و سرچشمه آن ذات مقدس الهی است، بر این اساس نقش عام *Being* در تکامل و کمال انسان بسیار فعال می‌باشد. اگر مزلو می‌توانست این دو نظریه اسلام را در نظریه انگیزش خود بگنجانند، شاید قادر می‌شد نقاط ضعف نظریه خویش را اصلاح کند.

نتیجه:

تجربه گرایی مزلو، وسیله‌ای مناسب برای شناخت تکامل انسان نیست، چرا که او در متن تئوری خود با محدودیتها، عیوب و تناقضاتی روبروست؛ اما از اعمال روش تجربه گرایی ابا نمی‌کند. شاید احساس او این بود که با کنار گذاشتن روش تجربی، احترام خود را در جمع دانشمندان علوم تجربی از دست خواهد داد.

می‌توان گفت که اگر مزلو راجع به خدا و کمال انسان شناخت و معرفت اسلامی می‌داشت، شاید به راحتی دیدگاه و روش تجربه گرایانه را کنار می‌گذاشت و نظریه

References

- Allport, G.W. 1955. *Becoming: Basic Considerations for a psychology of Personality*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- 1962. *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Erikson, E.H. *Identity and the life cycle*. New York: Norton, 1980.
- Frankl, V.E. 1980. *Man's search for meaning: An introduction in Logotherapy*. New York: Simon and Schuster.
- Goldstein, K. 1947. *Human nature in light of psychopathology*. Cambridge, Mass; Harvard University Press.
- Kierkegaard, S. A. *Either/or*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Kuhn, T.S. 1970. *The Structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lowry, R.J 1979. *The Journals of A. H. Maslow*. Monterey, California Brooks/Cole.
- Maslow, A.H. 1971. *The Farther reaches of human nature*. New York: Viking.
- 1970 a. *Motivation and personality* (2nd ed). New York: Harper and Row.
- 1970 b. *Religions, Values, and Peak - experiences*. New York: Penguin .
- 1968. *Toward a Psychology of being*. New York: D. Van Nostrand.
- Russell, B. 1972. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- Tehrani, A. 1990. *Ruh Mujarrid*, Tehran: Intioharat Hikmat.
- 1945. *Iub lubab*, Tehran: Intisharat Hikmat.
- Tillich, P. 1952. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.

وسیعتری راجع به تکامل انسان ارائه می‌کرد؛ نظریه‌ای که در کمال انسان، وجه ماوراءالطبیعه را لحاظ می‌کند. البته واضح است که در نظریه اسلام، ذات لایزال الهی مبرای از ماده و جسمانیت است. علاوه بر این، چنین به نظر می‌رسد که مزلو در سیر تحقیقات خود، در جستجوی فهم و شناخت اسلامی از خدا بوده است؛ خدای واحد یگانه‌ای که: «لیس کمثله شیء».

مزلو در قسمتی از نوشته‌هایش اشاره می‌کند: چنانچه خداوند همانگونه که هست؛ یعنی به عنوان تنها قدرت وحدت دهنده عالم یا واجب‌الوجود معرفی می‌شود، هیچ مشکلی در پذیرش او وجود نخواهد داشت. اینها عباراتی است که در اسلام برای شناساندن خداوند به کار می‌رود. چون مزلو چنین می‌پنداشت که پذیرش ماوراءالطبیعه به معنای ردّ ماده و طبیعت است، از پذیرش آن خودداری نمود.

این پندار، اشتباهی است که از قرن‌ها قبل بزرگان کلیسا مرتکب می‌شدند؛ اما در اسلام، ماده و طبیعت راهی برای کشف و رسیدن به ماوراءالطبیعه هستند. در نظر یک مسلمان موحد، حتی یک برگ درخت، کتابی برای معرفت نسبت به خداست و به هر پدیده مادی به عنوان تجلی خداوند نگریسته می‌شود، دقیقاً همانگونه که وحی، تجلی ذات لایزال الهی است.

در آخر باید گفت تناقضات و مشکلات نظریه مزلو، از راه‌های ذیل قابل حلّ است: ۱) کمال انسان، صرفاً تکامل نفس (self) نیست؛ بلکه عبور از نفس و گذشت از آن و سپس فنای او در عالم Being است. ۲) انسان به وسیله نیازهای کمبودی (D - needs) که نهایتاً راهی برای رسیدن به نیازهای بالاتر است برانگیخته نمی‌شود، بلکه انگیزش او در تمام دوران حیاتش، به وسیله جاذبه و کشش پروردگار است.

«وَإِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا تَعْرِضُونَ لَهَا»

انسانشناسی فطری

○

عبدالله جوادی آملی^۱

مدرس حوزه علمیه قم

○

نمایند، ارزش جهانشناختی خود را از دست داده و در حوزه صور مختلف وهمی و خیالی، بدون آنکه به معرفتی علمی و یقینی راه بیرد، به ملاحظه و بازیهای شگاکانه روزگار می‌گذرانند. شناخت حسی تنها با اتکای به قوانین عقلی نظیر مبدأ عدم تناقض، هویت، عدم جمع ضدین، اصل علیت و مانند آنها، زمینه علم به امور جزئی و یا تدوین قوانین تجربی را فراهم می‌آورد. عقل در حرکت‌های علمی هم در رتبه فاعلی و هم در مقام ارزیابی و داوری مقدم بر حس است. در فضای داده‌های عقلی، امکان آزمون و فرمان تجربه صادر می‌شود و در نهایت نیز میزانهای عقلی، حدود اعتماد و حوزه شمول احکام تجربی را بیان می‌کنند.

شناخت در یک تقسیم بندی اولی به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و در شناخت حصولی سه روش معرفتی وجود دارد، اول: حس و ادله تجربه؛ دوم: عقل و براهین عقلی؛ سوم: نقل و شواهد روایی که به عقل ختم شده باشد. برای شناخت، علاوه بر این سه روش، روش دیگری نیز وجود دارد که مختص به علم حضوری است و آن روش کشف و شهود است که دارای اقسام و مراتب خاص خود می‌باشد و با ترکیه و تحول وجودی قرین است. اقسام مختلف شناخت و روشهای آنها هم، نه گسسته از یکدیگر و نه در عرض هم هستند، بلکه این اقسام و روشها پیوندی غیر قابل انفکاک داشته و در طول یکدیگر قرار دارند.

پایین ترین مراتب شناخت، معرفت حسی است. این معرفت در صورتی که پیوند خود را با شناخت عقلی قطع

۱. متن حاضر، ویراسته سخنرانی ایشان در کنفرانس انسانشناسی است.

شناخت عقلی به دو قسم نظری و بدیهی، و شناخت بدیهی به دو قسم اولی و غیر اولی ختم می‌شوند. معرفت عقلی همانگونه که تقدم خود را بر شناخت حسی در می‌یابد، بر تأخر خود از معرفت شهودی نیز گواهی می‌دهد. معارف نظری عقلی به شناخت‌های بدیهی و اولی عقلی ختم می‌شوند و معرفت اولی عقلی به شهود اولی و غیر قابل تردید متکی است.

علم حصولی عقلی نه تنها در مراتب عالی خود با شهود همراه است، بلکه در تمام مسیر خود در بستر شهود گام می‌گذارد، زیرا اگرچه معرفت حصولی اشیا به وساطت مفهوم و صورت ذهنی حاصل می‌شود ولیکن علم به مفهوم و صورت ذهنی، همواره بیواسطه و بشهود به دست می‌آید. این مسأله با آنکه بر مبنای حکمت مشاء و حتی حکمت اشراق چندان واضح نیست، در حکمت متعالیه از تفصیل و تبیین کامل برخوردار است.

مباحث وجود ذهنی و مباحث علم در آثار پیشینیان مانند الهیات شفاء، ممزوج و آمیخته با یکدیگر هستند. در حکمت متعالیه مرز علم و وجود ذهنی به طور کامل جدای از یکدیگر است. علم، وجود خارجی و وصف نفس آدمی است و انسان آن را از باب اتحاد عالم و معلوم و علم به حضور و شهود می‌یابد. وجود ذهنی که در دانش حصولی مطرح است، در ظل علم و در سایه حقیقت شهودی آن است و وجود ذهنی در ظل وجود خارجی نیست، بلکه در ظل وجود علم است، و همه براهینی که بر اثبات وجود ذهنی اقامه می‌شوند، در حقیقت معدوماتی را اثبات می‌نمایند که تنها در ظل علم ظاهر شده‌اند.^۱

همانگونه که معرفت حصولی دارای دو قسم اولی و غیر اولی، و یا بدیهی و نظری است، کشف و شهود نیز دارای دو قسم است، اگر آنچه در حال کشف، مشاهده می‌شود، کلی سعی باشد، مشاهده آن با یقین همراه است. شاهد در ملاقات با اسم محیط و اسمایی که از احاطه و شمول واحدی برخوردارند، برد یقین را می‌یابد. معرفت

حصولی نیز هرگاه ترجمه دیدار وجود سعی باشد به صورت دانش حصولی عقلی با یقین قرین است؛ و اگر در کشف، شهود امور جزئی و مقید باشد، تزلزل، اضطراب، تشویش، و بقراری در متن آن حضور خواهد داشت و آرامش و یقین، در آن هرگز نخواهد بود. مفاهیمی که در ترجمه اینگونه از کشف‌های جزئی، به وجود ذهنی در ظل و سایه آن شهود پدید می‌آیند، در پهنه حصول، علمی یقینی و عقلی به بار نمی‌آورند. اینگونه از آگاهی‌های حصولی به دلیل اینکه از دانش عقلی بی‌بهره‌اند، فاقد ارزش معرفتی و جهان‌شناختی حقیقی هستند، و نظیر اضغاث احلام، تنها می‌توانند در خدمت گرایش‌های جزئی و پست صاحبان خود، نقشی کاربردی و یا ارضایی داشته باشند. ترجمه صادقی که برای این سطح از شهود می‌تواند به کار گرفته شود، چیزی جز همان تشویش و اضطراب نیست.

معرفت عقلی و برهانی، علاوه بر آنکه از اصل دانش شهودی و مراتب کلی و جزئی آن خبر می‌دهد، ضرورت نوع دیگری از معرفت حصولی را که حاصل شهود انبیا و اولیای خداوند است اثبات می‌کند. عقل، پس از شناخت خداوند و صفات علوی او نظیر حکمت و هدایت، چون ضرورت نبوت و عصمت انبیا را اثبات می‌کند، می‌تواند گفتار معصوم را نیز که حاصل وحی و شهود الهی اوست، حد وسط برهان قرار دهد و بدین ترتیب، نقلی که از وحی بهره برده و اعتبار آن به عقل اثبات می‌گردد، در مسیر شناخت یقینی قرار می‌گیرد.

در این مقدمه کوتاه ضمن آنکه چهار روش معرفتی بیان شد، پیوند ناگسستنی این روشها و همچنین ترتیب آنها و نقشی که معرفت عقلی در اعتبار بخشیدن به معرفت حسی و اخبار از معرفت شهودی و ایصال به وحی و ره‌آورد نقلی انبیا و اولیای الهی دارد آشکار می‌شود، چه

۱- برای توضیح بیشتر ر. ک به: ریح مختوم، ج ۴، زیر چاپ.

اینکه اگر شخصی از ادراک عقلی محروم ماند، نه از دانش حسی طرفی بر می‌بندد، نه با نقل دینی به امری یقین پیدا می‌کند، نه از شهود جزئی، که با ادراک حقایق کلی عقلی همراه نیست، به آرامش و یقین راه می‌یابد.^۱

پس از طرح مقدمه یاد شده، جای این سؤال هست که شناخت فطری انسان چه نوع معرفتی است؟ آیا دانشی حصولی و یا حضوری است و راه تحصیل آن چگونه است؟ شناخت فطری انسان، شناختی شهودی و حضوری است. تأمین شناخت شهودی و یا بارور کردن و آشکار نمودن آن، به پالایش، تزکیه و تصفیه وجودی شاهد است؛ اما همانگونه که از اصل شناخت حضوری با دانش حصولی عقلی خبر داده می‌شود، از شناخت فطری انسان و برخی از خصوصیات کلی آن نیز با دو شیوه عقلی و نقلی می‌توان خبر داد.

شیوه عقلی، مبتنی بر امکان فقری موجودات و از جمله وجود انسانی است. پس از آنکه امکان ماهوی به امکان فقری بازگشت نماید، در امکان فقری، ممکن، ذاتی نیست که دارای وصف فقر باشد، بلکه نفس فقر است، همانگونه که واجب نیز ذاتی نیست که وصف غنا را داشته باشد، بلکه عین غناست.

اگر نظیر زوجیت که وصف عدد چهار است، نیاز و فقر نیز وصف ممکن باشد، احتیاج به درون ذات ممکن راه پیدا نمی‌کند، اما ذات ممکن - ذات به معنای هویت و نه ماهیت - عین نیاز و ربط به واجب است و بر این اساس، درک ممکن چیزی جز ادراک ربط و تعلق آن به واجب تعالی نیست، و البته ذات ممکن بر اساس امکان فقری، امر ماهوی نیز نیست، بلکه امری وجودی است و به همین دلیل ادراک حقیقت آن به علم حصولی هرگز میسر نیست و جز با دانش شهودی ممکن نمی‌شود.

نتیجه آنکه ادراک ذات انسان اولاً ادراکی شهودی است، و ثانیاً این ذات چون عین ربط به واجب است و معنای ربطی و اضافه اشراقی جز با ادراک طرف مستقل و

مبدأ اشراق حاصل نمی‌شود، پس ادراک شهودی ذات انسان در پرتو ادراک و شناخت شهودی نسبت به خداوند سبحان حاصل می‌شود.

شیوه نقلی برای اثبات انسانشناسی فطری، همانگونه که گذشت، تنها پس از اثبات مبدأ و معاد، ضرورت وحی و نبوت و عصمت انبیا و مانند آن از طریق حد وسط قرار دادن وحی آسمانی و یا کلام معصوم، تأمین می‌شود.

در قرآن کریم، برخی از دانشها، آگاهیهای خواننده می‌شوند که در هنگام تولد با انسان نبوده و در وقت مرگ نیز ممکن است از یاد انسان برود: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم وانتم لاتعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون» (سوره نحل آیه ۷۸).

این دسته از علوم، دانشهایی هستند که به درس و بحث، با چشم و گوش، و از عقل و قلب افاضه می‌شوند و مهمان روح هستند. انسان وقتی که به دنیا می‌آید فاقد علوم می‌باشد که در آیه به آن اشاره شد و در هنگام پیری نیز امکان از دست دادن آنها وجود دارد: «یُرَدُّ الی اَرذل العمر لکی لایعلم من بعد علم شیئاً». همانگونه که در آیه سوره نحل

۱- ر. ک: تبیین پراهمین اثبات خداوند، فصل دوازدهم، پراهمین تجربی.

درباره فقدان این دسته از علوم به هنگام تولد از نکره در سیاق نفی استفاده شده است: «وانتم لاتعلمون شیئاً» (شما هیچ چیزی را نمی دانستید). در آیه ای که درباره فقدان این علوم در هنگام مرگ است نیز نکره در سیاق نفی به کار رفته است: «لکی لایعلم من بعد علم شیئاً» (تا آنکه پس از علم، اینک هیچ چیزی را ندانید).

دانشی که به علم حصولی و وجود ذهنی پدید آمده، اگر به لحاظ وجودی با حقیقت و جان عالم متحد نشده باشد، و در حدّ وصف حال نفسانی او باشد، با یک بیماری و ظهور برخی از عوارض جسمانی قابل زوال است.

حادثه توانفرسای مرگ چندان قوی است که بسیاری از بدیهیات دانش حصولی را نیز به نسیان می برد. به همین دلیل نیز بسیاری از افراد در شب اول قبر از پاسخ به پرسشهای ابتدایی دینی، نظیر خدای تو کیست؟ پیامبر تو کیست؟ و دین تو چیست؟ باز می مانند.

کسی که علوم تحصیلی را با جان و گوهر هستی خود پیوند زده باشد، می تواند به مصداق «من حفظ من امتی اربعین حدیثاً، بعثه الله يوم القيامة فقیهاً» در قیامت فقیه مبعوث شود، زیرا او این دانش را با خود به برزخ برده، در قیامت نیز عالم محشور شده و اذن شفاعت دیگران را نیز پیدا می کند. کسی که بتواند علم را که حسنه ای الهی است تا برزخ و قیامت به همراه ببرد، یعنی کسی که نه تنها فعل حسن و نیکو انجام داد، بلکه بتواند با «حسنة» از دهلیز مرگ بگذرد و در معاد با حسنات دنیایی خود همراه باشد، در آنجا به اضعاف آن، پاداش خواهد گرفت: «ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها». اما کسی که علم را تنها خرج نام و نان کرده باشد و با هستی آن وحدت و یگانگی نیافته باشد، در قیامت به تباهی و هلاکت آنچه کرده پی خواهد برد: «اولئك حبطت اعمالهم».

در قرآن کریم علاوه بر دانشهایی که پس از تولد با ابزارهای علمی حاصل می شوند و بعد از مدتی نیز امکان

زوال دارند، از دانش دیگری نیز سخن می گوید، که از آغاز آفرینش انسان با وی بوده و اینک نیز حضور دارد و از انسان می خواهد که به آن توجه کرده و آن را همچنان که هست به یاد بدارد: «واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم، قالوا بلی شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا مغفلین، او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وکنا ذریة من بعدهم افهلکنا بما فعل المبطلون». «اذ» در این آیه منصوب به ناصب محذوف است و خطاب این آیه به دلیل آنکه در مقام احتجاج است تنها به رسول گرامی (ص) نیست، بلکه به همگان است، که به یاد آورید آن صحنه ای را که من در آن حقیقت خودتان را به شما نشان دادم و حجت خود را بر شما تمام کردم، راه بهانه را بستم، از شما اقرار گرفتم، شما به خویش نگریستید و من پرسیدم، چه کسی را می بینید؟ آیا من پروردگار شما نیستم؟ و شما به ربوبیت من اعتراف کرده، گفتید: آری.

این گفتگو مربوط به عالم مثال یا مثل افلاطونی، عالم ذر و ذریه و هر عالم دیگری که در نشئه کنونی حضور نداشته باشد، نیست؛ زیرا سخن الهی در این آیه در مقام احتجاج است، تا آنکه مخاطب بر غفلت خود عذری نداشته باشد، و شرک پدران و آموزش محیط و اجتماع را بهانه اعراض از یکتا پرستی قرار ندهد.

شهادتی که در این آیه سخن از آن می رود، مربوط به ظرف ادای شهادت که در محکمه قضاوت واقع می شود نیست، بلکه مربوط به ظرف تحمل آن است. ظرف تحمل که سابق بر ظرف ادای آن است، ظرف واقعه و دیدن حادثه است، و این دیدار به گونه ای است که در زندگی دنیا نیز مجالی برای غفلت و بهانه ای برای محیط، جامعه و تاریخ، باقی نمی گذارد.

در ظرف شهادت، نفس انسان به او نشان داده می شود و آنگاه از ربوبیت خاصه خداوند نسبت به فرد سؤال می شود. این نوع از آگاهی بر الوهیت و ربوبیت خداوند

نظیر اقامه برهان از غیر خداوند به آن نیست، تا آنکه ابتدا صغری و کبری و مقدمات برهان شاخته شود و از آن پس به نتیجه پی برده شود، بلکه نظیر آن است که آئینه‌ای را به سوی خود آئینه بازگردانده و از آن درباره آنچه در خود می‌بیند پرسش شود.

آیت و آئینه بودن انسان و جهان در نگاه قرآن، نظیر نشانه‌های قرار دادی و وصف اعتباری نیست، بلکه وصفی حقیقی است که در همه حالات و شرایط عین نفس عالم و آدم است؛ و به همین دلیل، نه پیشینیان بر غفلت خود نسبت به ربوبیت خداوند می‌توانند عذری بیاورند و نه آیندگان از عذر پدران طرفی برمی‌بندند.

آگاهی به ربوبیت خاصه، چیزی بیش از آگاهی به واجب الوجود، واحدیت، خالقیت و ربوبیت برای کل عالم و یا ربوبیت مقطعی است، زیرا مشرکین مکه نیز که مورد خطاب آیه هستند، همه امور فوق را قبول داشتند. اگر از آنها سؤال می‌شد مدبر آسمان و زمین کیست، خداوند را معرفی می‌کردند: «لئن سئلتم من یدبر الامر من الارض والسماء لیقولن الله». مشکل آنها، ربوبیت واسطه‌هایی بود که به استقلال در عرض و یا در طول ربوبیت الهی قرار می‌گرفتند، و آیه بر ربوبیت بیواسطه خداوند نسبت به انسان احتجاج می‌نماید. آگاهی به این ربوبیت، همان است که در فطرت و آفرینش انسان حضور داشته و آفرینش خداوند بر آن مستقر است؛ و این آگاهی گوهر و حقیقت دین حنیف است که انسان بر اقامه وجه خود به سوی آن فرمان داده شده است: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها» (روم آیه ۳۰)

انسان به دلیل این که در متن آفرینش خود از این آگاهی بهره دارد، در سوره شمس، همراه با وصف مستوی الخلقه بودن، مورد سوگند خداوند سبحان قرار گرفته است: «ونفس وما سوّیها». استوای خلقت نفس نظیر استوای خلقت بدن نیست تا با کم و یا افزوده شدن یک انگشت کم و زیاد شود. نفس چون مستوی الخلقه است در

بعد نظر و عمل از الهامات الهی نسبت به فجور و تقوا نیز برخوردار می‌شود: «فألهمها فجورها وتقویها».

معرفت حضوری انسان به خداوند و میثاق فطری او از نوع دانش حصولی بدیهی و یا نظری نیست - تا آنکه نظیر کل بزرگتر از جزء است، در دسترس ذهن همگان باشد، بلکه گنجینه‌ای همراه است که با دسیسه و گناه آلوده می‌شود، و با تزکیه و اطاعت فرامین الهی پاک و شفاف باقی می‌ماند: «قد افلح من زکیها وقد خاب من دسیها» (هر کس آن را تزکیه نماید رستگار است و هر کس که آن را بیالاید گرفتار است).

پیام فطرت، در سطح گرایشها و بینشها و در افق ابعاد نظری و عملی انسان به صورت اولیات عقلی عملی و نظری، و کششها و جاذبه‌های درونی به سوی خیر، استمرار می‌یابد و انسانی که از آگاهی فطری و هدایت‌های مربوط به آن بهره می‌برد، با شناخت فجور و تقوا بر سر دو راهی حسن و سوء اختیار قرار می‌گیرد: «و هدیناه للتجدین» (بلد، آیه ۱۰) و انسانی که با فطرت راه را می‌شناسد یا شاکر یا کفور است: «انا هدیناه السبیل اما شا کراً و اما کفوراً».

فطری بودن با گرفتار دسیسه شدن و دفن شدن روح آگاه سازگار است و حال آنکه اگر فطری به معنای دانش حصولی بدیهی بود، هرگز به صورت گسترده، مدفون و مورد دسیسه واقع نمی‌شد و به تعبیر قرآن، نسبت به گروههای کثیری به شرک پوشیده نمی‌گشت.

انسانشناسی فطری وقتی که دفن می‌شود، از بین نمی‌رود و پیام خود را تا مدتها در ابعاد نازله وجود انسان در سطح نظر و عمل آشکار می‌نماید، و از آن پس نیز همچنان به صورت دفینه‌ای در متن وجود انسان، حاضر باقی می‌ماند.

همانطور انسانشناسی فطری، شناختی حصولی نیست، راه اظهار و شکوفا کردن آن نیز راهی صرفاً منطقی و حصولی نمی‌باشد. هر چند که شناخت منطقی و عقلی، در حد توان خود از وجود دفینه‌ای که قائم به آن نیز هست،

خبر می‌دهد، کشف این دفرینه نیازمند به تزکیه، سلوک و محتاج به یک تحول و انقلاب در وجود آدمی است. چه اینکه حقیقت آن نیز معرفتی حضوری و وجودی است، و این ثوره و انقلاب همان است که علی علیه‌السلام در حکمت ارسال رسل و انزال کتب بیان نموده است: «...و یثیروا لهم دفائن العقول». انبیا آمده‌اند، تا میثاق فطرت را که همان سرمایه دفن شده آدمیان است، با تزکیه و برگرفتن حجابهای ظلمانی و خرق حجب نورانی عقلانی آشکار و ظاهر سازند.

از آنچه بیان شد دانسته می‌شود شناخت فطری انسان به معنای بدیهی بودن آن نیست، زیرا ممکن است حقیقتی در گوهر ذات انسان حضور و وجود داشته باشد و در سطح دانش حصولی، بدیهی نبوده و نیازمند به کار نظری باشد. آگاهی فطری انسان را اگرچه دانش عقلی و برهانی و همچنین نقل مبتنی بر عقل اثبات می‌کند، ولیکن فطری بودن به معنای هر امر مطابق با برهان نیز نیست.

با آنکه آگاهی و شناخت فطری انسان و انسانشناسی فطری در بطن وجود آدمی حضور دارد و با اینکه تقدیر آدمی و هدایت او بر عهده خداوند سبحان است، اما فطری بودن به معنای هر امر هماهنگ با ساختار هستی انسان نیز نیست.

شناخت فطری انسان به شرحی که بیان شد معرفتی شهودی و حضوری است، و این شناخت شهودی با دو شیوه عقلی و نقلی اثبات شد. نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که شیوه یک بحث علمی، تعیین کننده واقعیت و یا نوع آن علم نیست؛ زیرا هر علم به تناسب موضوع خود می‌تواند از شیوه‌ها و روشهای چندی استفاده کند. بنابراین به کار بردن شیوه عقلی در برهان نخستینی که در دانش فطری انسان اقامه شد به معنای فلسفی بودن بحث انسانشناسی فطری نیست.

خلط بین شیوه و روش، متأثر از دیدگاه پوزیتیویستی کسانی است که تفاوت فلسفه و علم را به دو روش حسی و

عقلی می‌دانند، و حال آنکه فیلسوفان با آنکه از روش عقلی در حل مسائل فلسفی استفاده می‌کنند. هرگز عقلی بودن روش را میزان فلسفی بودن آن نمی‌دانند و روش عقلی را در علوم غیرفلسفی نیز قابل استفاده و در برخی موارد ضروری می‌دانند.

فلسفه به معنای اعم یک اسم عام است که برای هر علمی از جمله علوم طبیعی، ریاضی، اخلاقی می‌تواند به کار رود و به این لحاظ انسانشناسی را نیز می‌توان فلسفی به معنای اعم خواند، و فلسفه در این معنا، به دلیل اینکه همه علوم استدلالی را شامل می‌شود مقید به روش خاصی نیز نمی‌باشد، اما فلسفه به معنای اخص که همان متافیزیک و مابعدالطبیعه است یک علم خاص است که دارای موضوع، محمولات و مسائل ویژه‌ای است.

موضوع فلسفه موجود است از آن جهت که موجود است و مقید به قید طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی نمی‌باشد. مسائل این علم مشتمل بر محمولاتی هستند که هر چند اخص از موضوع علم باشند عارض به واسطه امر اخص نیستند. مانند واجب و ممکن، جوهر و عرض که از عوارض اخص وجود بوده و حمل آنها بر وجود، بر فرض که واسطه در اثبات داشته باشد. واسطه در ثبوت ندارد.

هرگاه محمول واسطه در ثبوت طلب نماید، برای هماهنگ شدن با وجود و حمل بر آن. قید خاصی را طلب می‌کند و وجود را در هنگام حمل از فضای آزاد ذهن به تعینی خاص مبتلا می‌گرداند، مانند زوج و یا فرد بودن که تقید موجود را به قید کمیّت طلب می‌کند. محمولاتی نظیر بساطت و ترکیب، وجوب و امکان و حتی جوهر و عرض بودن، مادی و مجرد بودن با آنکه اخص از موضوع هستند از احکام وجود بوده و بحث از آنها فلسفی می‌باشند و هیچ‌یک عارض به واسطه امر اخص نیستند. به همین دلیل فلسفه تاب محمولات ریاضی، طبیعی و یا محمولات علوم عملی را ندارد و هر دسته از این محمولات مربوط به موضوعی است که عارض ذاتی آن است.

نکته دیگر اینکه محمولات و مفاهیم عامه نیز نظیر مفهوم وجوب، امکان، امتناع، علیت، معلولیت، شیئت و یا حتی مفهوم عام وجود. با آنکه از محمولات فلسفی بوده و بدون واسطه در ثبوت عارض موضوع فلسفه می شوند لیکن در هنگام حمل بر موضوعات علوم جزئی با حفظ قیود مربوط به آن موضوعات، در قالب مسائل مختص به همان علم در می آیند و در این حال، این گونه مسائل با استفاده از کبریات فلسفی، نتایج جدیدی را برای موضوع خاص خود به ارمغان می آورند.

انسان از آن جهت که انسان است عوارض ذاتی مختص به خود را دارد، و مجموع این عوارض در پیرامون موضوع خود می توانند علمی را به نام انسانشناسی تشکیل دهند و این علم بدون شک فلسفی به معنای اخص نیست، بلکه علمی است که در کنار فلسفه قرار می گیرد. علم انسانشناسی به لحاظ موضوع خود می تواند از روشهای تجربی، عقلی و نقلی استفاده کند و در هر یک از این حالات به لحاظ روشی که به کار می برد به عنوان یک علم به تجربی بودن، عقلی و یا نقلی بودن می تواند متصف شود، اما انسانشناسی هرگز متصف به فلسفی بودن نمی شود.

البته انسانشناسی به عنوان یک علم جزئی نظیر دیگر علوم ناگزیر به برخی از مبادی فلسفی و متافیزیکی اعتماد می کند و به وساطت برخی از مفاهیم عامه ای که بر موضوع آن حمل می شود، با واسطه قرار دادن کبریات فلسفی نتایج انسان شناسانه جدیدی را به بار می آورد.

نسبت فلسفه با انسانشناسی نظیر نسبت متافیزیک با فیزیک است. متافیزیک با آنکه علمی غیر از فیزیک است، به مسائل و مباحثی می پردازد که برای فیزیک تعیین کننده است، بلکه احکام متافیزیک در قلمرو وجودی طبیعت نیز صادق و جاری است. در فلسفه، امکان هر حادث و یا نیاز هر ممکن به واجب اثبات می شود این حکم فلسفی به همه موجودات طبیعی نیز صادق است و

موضوعات فیزیکی به وساطت حمل مفهوم عام حدوث یا امکان محمولات دیگری را با استفاده از قضایای فلسفی می پذیرند. فلسفه نیز در قیاس با انسانشناسی همین حکم را دارد، یعنی در فلسفه از محمولات و عوارض ذاتی انسان بحث نمی شود و احکام آن شامل هر موجودی می شود. مسأله امکان فقری و احکام معرفتی متفرع بر آن نیز از این قبیل است. این مسأله با آنکه یک مسأله فلسفی است، یکی از مبادی جدی انسانشناسی و همه علوم انسانی را فراهم می آورد یعنی انسانشناسی همان گونه که به وساطت برخی از مفاهیم عامه به استفاده از بعضی از مبادی فلسفی نظیر مبدأ عدم تناقض و اصل علیت می پردازد و بنیانهای اصلی دانش خود را پی می نهد، از بحث فلسفی امکان فقری نیز استفاده کرده، با اثبات معرفت فطری انسان جهت گیری و ضابطه های بنیادین خود را در قلمرو دانش انسانشناسی - و نه فلسفه - پیدا می کند.

نکته شایان توجه دیگر اینکه، با آنکه تعبیر رایج انسانشناسی فلسفی، تعبیری ناصواب است، انسانشناسی عرفانی می تواند با تعبیری صحیح به کار رود، زیرا بین موضوع فلسفه و عرفان این امتیاز مهم وجود دارد که موضوع فلسفه وجود و «هستی بشرط لا» است. وجود به شرط آن که مقید به قیود خاصه نظیر قیود ریاضی، طبیعی منطقی و اخلاقی نباشد. اما موضوع عرفان اعم از موضوع فلسفه، یعنی «هستی لابشرط» است. البته چون هستی لابشرط برتر از بحث و شهود است، آنچه در حوزه مسائل و مباحث عرفان نظری قرار می گیرد یا در مراتب شهود عرفان عملی مشهود عارف می شود، تعینات و اسمای الهی و نسبت مربوط به این اسما و صفات است. بدین ترتیب احکام و خواص همه عوالم و حضرات خمس در معرض شهود عرفان عملی و یا گفتگوی عرفان نظری قرار می گیرند و به دلیل اینکه انسان کون جامع و برترین تعین، و مظهر اسم اعظم الهی است. شناخت این تعین و احکام آن مهمترین بخش از مباحث و مسائل عرفانی را تشکیل

فطرت و شخصیت

علیمحمد حاضری

استاد دانشگاه تربیت مدرس



جرم شناسی، پایه گذاری کرده است. اساس بحث شخصیت، در پاسخ به مسأله چرایی و چگونگی تعینی است که هر فرد انسانی در مقایسه با دیگر هموعان کمابیش از آن برخوردار است و این تعین، هم برای صاحبان اقوال و آرای معتقد به فردیت و ویژه بودن انسان، ضرورت توجیه و چگونگی وقوع آن را الزام کرده است و هم سؤال مهمی فراوری جمع گرایان و کسانی که قائل به قانونمندی نوعی برای اجتماع انسانها بوده و در صدد نفی فردیت او برآمده اند، قرار داده است که واقعیت تنوع را چگونه توجیه می کنند.

علی رغم تعاریف متعدد و متنوعی که از شخصیت ارائه شده و اختلافات عظیمی که در خصوص نحوه تکون

یکی از موضوعات مهم و مجادله برانگیز در رشته های مختلف انسانی، مبحث شخصیت است که آرا و اقوال متباینی را از صاحب نظران و مکاتب، و تعارضی را در شعب و رشته های گوناگون علوم به دنبال داشته است. بحث شخصیت در رشته هایی چون روانشناسی، جامعه شناسی و روانشناسی اجتماعی از جمله مباحث مبنایی است که تئوریه ها و جهت گیری های متفاوتی از آن نشأت گرفته، علاوه بر آنکه سایه این مبحث بر سایر موضوعات و فروع رشته های مذکور نیز گسترده است. مبانی نظری و آرای برخاسته از این موضع، مکاتب و رویکردهای متنوعی را در شعبه های کاربردی تر علوم انسانی از قبیل: مدیریت، علوم سیاسی، تعلیم و تربیت، حقوق جزا و

و عوامل مؤثر در آن وجود دارد، می‌توان به تعریف زیر به عنوان وجه مشترک بسیاری از این اقوال اشاره داشت: «شخصیت عبارت است از سازمان پویایی از عوامل مؤثر در یک فرد، که موجبات سازگاری منحصر به فرد او را با محیط پیرامون فراهم می‌سازد».^۱ مهمترین اجزای این تعریف، پویایی یا عدم ثبات سازمان شخصیت فرد در طول مدت عمر و تنوع واکنشهای او در شرایط و زمانهای متفاوت از یکسو، و کیفیت انحصاری آن واکنشها در مورد هر فرد از سوی دیگر است. به عبارت دیگر اگرچه افراد در فرآیند جامعه‌پذیری، برای انطباق با ارزشها و الگوهای رفتاری و فرهنگ جامعه و قالب‌گیری شخصیتشان تحت تأثیر قرار می‌گیرند، ولی این تأثیر منجر به پیدایش محصولات قالبی از آن نوع که در سایر فعالیتها و مکانیسمهای برنامه‌ریزی شده برای تولید محصولات دلخواه رخ می‌دهد، نمی‌گردد. در توجیه این تفاوت چنانچه نگرش پوزیتیویستی هم‌سنخی عالم انسان و طبیعت را مسامحتاً بپذیریم و بر آن اساس از تمثیلی قیاسی برای توضیح آن استفاده کنیم، باید بگوییم فرایندهای تولید محصولات، با دو شرط اساسی منجر به محصولات قالبی مشابه خواهد شد: اول تشابه و یکسانی در کیفیت مواد اولیه؛ دوم وحدت فرایند و عملیات اعمال شده بر این مواد. در چنین صورتی با محصولاتی کاملاً مشابه و یکنواخت مواجه خواهیم بود؛ اما با تنوع و عدم یکسانی هر یک از این دو عامل، با تنوع محصول روبرو می‌شویم، بدین معنی که عملیات واحد بر مواد مختلف، منجر به تولید محصولات ناهمگون خواهد شد و همچنین اعمال عملیات متنوع بر مواد اولیه واحد نیز محصولات متنوع به دنبال خواهد داشت و در بسیاری از موارد، تنوع ناشی از ناهمسانی در هر دو عامل است.

با استعانت از این تمثیل، تنوع رفتار یا کیفیت واکنش

انسانهایی که خروجی فرایند جامعه‌پذیری و تربیت اجتماعی محسوب می‌شوند، یا به تنوع ذات و خمیرمایه اولیه یا به تنوع مکانیسم جامعه‌پذیری یا تنوع هر دو بازگشت داده می‌شوند. غالب آرا و نظریات مطرح شده در علوم انسانی رایج در خصوص شخصیت، به نحوی درصدد توضیح همین موضوع و تأیید یا جانبداری از تأثیر یک وجه و نفی وجه دیگر یا اختلاف در ضریب یا وزن هر یک از عوامل فوق بازگشت دارد.

عوامل مؤثر بر شخصیت

روانشناسان، جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی برحسب تمایز نگرش خود، عنصر اصلی و تبیین کننده در سازمان شخصیت را به نحو ویژه‌ای ترسیم می‌کنند و علی‌رغم این تمایز، زاویه نگرش رشته‌ها در درون هر یک از شعب مذکور نیز نحله‌ها و مکاتب گوناگون نظریات خود را مطرح می‌کنند، به نحوی که یافتن وفاقی کامل در آنها مشکل است، اما در مجموع می‌توان این آرا را به شرح زیر مطرح کرد.

۱- عامل وراثت: این عامل از گذشته‌های دور مورد توجه علمای اخلاق و فلسفه بوده است و امروز نیز در علم روانشناسی بیشترین توجه را به خود جلب نموده است. شاخه علم ژنتیک در زیست‌شناسی مباحث غیردقیق گذشته را به پژوهشهای علمی متقنی تبدیل نموده است و اصل این موضوع که بسیاری از خصوصیات جسمانی و روانی از طریق ژنها از والدین به فرزندان منتقل می‌گردد، اثبات شده است. با وجود این، همچنان بحث سهم عوامل ارثی در شخصیت و حدود و کیفیت تغییرات احتمالی آنها

۱- برگرفته از دایرةالمعارف علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، ص ۵۳۱، با اندکی تصرف.

مورد منازعه است و نگرشهایی که وزن و بهای اصلی را در تحلیل شخصیت به عوامل روانی می‌دادند، امروزه با تردید بیشتری مواجه شده‌اند. وجهی از این نگرش که بعضاً به صورت مستقلی نیز مطرح می‌شود، بررسی تأثیر عوامل فیزیولوژیک بر ساختار شخصیت است.

این ایده که می‌کوشد بین ساختمان جسمانی اعم از وضعیت سلسله اعصاب، کارکرد غدد، گروه خون، ترکیب چهره و استخوان‌بندی و عضلات با کیفیت روحی و روانی شخصیت افراد پیوند و رابطه برقرار کند، طی دهه‌های اوایل قرن بیستم مدافعان جدیتری داشت و کسانی چون لمبرزو، جرم‌شناس مشهور ایتالیایی، و کرچمرو شلدون، از روانشناسان برجسته، مدافع آن به حساب می‌آیند. خمیرمایه این ایده، در طب قدیم نیز که بر اساس تفکیک مزاجهای چهارگانه سامان یافته بود حضور داشت، چراکه در آن نظام طبی، مزاجهای چهارگانه ضمن آنکه براساس ویژگیهای جسمانی تبیین می‌شدند، معرف خصوصیات روانی یا مزاجهای روحی متناظر نیز بودند.

۲- محیط طبیعی: شرایط جغرافیایی و اقلیم طبیعی که تفاوت‌هایی را در میزان دما و حرارت محیط زیست، میزان رطوبت و بارندگی، چشم‌انداز طبیعی و حاصلخیزی و وفور امکانات زیست یا خست طبیعت و کمبود نعمات را به دنبال دارد، عده‌ای را بر آن داشته است تا این کیفیت‌ها را با روحیات و خلق و خوی مردمان پیوند دهند. عده‌ای تأثیر این عوامل را با واسطه از طریق تنوع در محصولات و منابع مورد مصرف مردمان دنبال می‌کنند، به گونه‌ای که این عوامل به عنوان زمینه تغییرات بیولوژیکی و جسمانی مطرح می‌شوند. از میان متفکران مسلمان، ابن خلدون اشارات صریحی به تأثیر محیط جغرافیایی و شرایط زیست‌محیطی بر نحوه معیشت مردمان دارد و عصبیت که

وی از آن به عنوان عنصر کلیدی در تحلیل رفتار اجتماعی و خلق و خوی اقوام و ملل استفاده می‌کند، تا حد زیادی به نحوه معیشت و زیستگاه طبیعی آنان وابسته است.

روشن است که این دیدگاه، حداکثر مدعی تأثیر محیط جغرافیایی بر روحیات مردمان هر منطقه است و به فرض اثبات چنین تأثیری، به استناد مشخصات جغرافیایی می‌توان تنوع روحیات مردمان دو اقلیم متفاوت را تبیین کرد، ولی این عامل نمی‌تواند در تحلیل تنوع شخصیت افراد یک اقلیم یا کسانی که شرایط زیست‌محیطی مشابهی داشته‌اند، کارساز باشد؛ در حالی که بحث از شناخت عوامل مؤثر بر شخصیت است که بنابر تعریف، تجلی انفرادی یا انحصاری آن را در هر یک از افراد جستجو می‌کند. به همین دلیل معمولاً روانشناسان و جامعه‌شناسان، تأثیر این عامل را به عنوان عامل مستقیم انکار نموده‌اند، روانشناسان آن را از طریق تأثیر در نوع اطعمه و اشریه و دیگر عوامل بدنساز، در سطح عوامل جسمانی تحلیل می‌کنند و جامعه‌شناسان، اقلیم و محیط جغرافیایی را از عوامل مؤثر در فرهنگ محسوب کرده، آنگاه از عامل فرهنگ به عنوان عامل مؤثر بر شخصیت یاد می‌کنند. صرف‌نظر از قوت استدلال و مستندات این دو گروه، هر دو نوع تحلیل مذکور به لحاظ آنکه امکان تمایز و تفاوت انفرادی افراد را ممکن الوقوع می‌سازد، می‌تواند به عنوان عوامل مؤثر بر شخصیت مورد توجه قرار گیرد.

۳- محیط اجتماعی: طیف وسیع شبکه روابط اجتماعی فرد، اعم از اعضای خانواده، دوستان، معلمان و مربیان، همکاران یا شبکه‌های وسیع‌تری از همشهریان، طبقه اجتماعی فرد، همکیشان و همفکران و نظایر آن، عاملی است که صاحب‌نظران کثیری از آن به عنوان عامل مهم و تعیین‌کننده در سازمان شخصیت یاد می‌کنند.

روانشناسان اجتماعی عمدتاً به روابط اجتماعی نزدیک و بیواسطه فرد که طی آن عمدتاً روابط چهره به چهره و رویاروی وجود دارد تأکید می‌کنند و در تحلیل شخصیت، به گروه‌های اجتماعی محیط بر فرد اصالت بیشتری می‌دهند، ولی جامعه‌شناسان از گروه‌های اجتماعی آغاز نموده و به سطوح وسیع‌تر این روابط که شامل نظام فرهنگی، ساخت سیاسی، موقعیت تاریخی، طبقه اجتماعی، سازمان حرفه‌ای و مناسبات شغلی محیط بر فرد نیز می‌شود توجه دارند. صرف‌نظر از مدعای افراطی جمع‌گرایانی که در جهت اثبات اصالت مناسبات جمعی، هرگونه هویت فردی و شخصی را انکار می‌نمودند، رویکرد غالب نزد جامعه‌شناسان فعلی به سمت تأکید بر مناسبات جمعی به عنوان یکی از اجزای تشکیل دهنده شخصیت، تعدیل شده است و هویت شخصی با خمیرمایه‌هایی از ویژگی‌های ارثی و ذاتی که البته تا حد زیادی در معرض تندباد مناسبات اجتماعی است، به رسمیت شناخته شده است.

اشاره به عوامل یاد شده که معرف اجمال مجادلات و مباحث گسترده شخصیت در علوم انسانی است، در یک تقسیم‌بندی عام‌تر، قابل تحویل به دو عامل وراثت و محیط است. دیدگاه‌هایی که بر عنصر وراثت تأکید بیشتری دارند، هویت فرد را با تعین و ثبات جدی‌تری تبیین می‌کنند و طرفداران تأثیرات محیطی، علی‌رغم آنکه ممکن است در نگرش جبرگرایانه به هویت فرد از تعین جبری شخصیت دفاع کنند، اما تغییرات شخصیتی ناشی از تغییرات محیطی را پذیرا هستند که از این نظر از وراثت‌گرایان متمایز می‌شوند.

تأمل در مبحث شخصیت از نگاه فرهنگ خودی

موضع دوگانه و متعارض فوق، در سنت ادبی

و فرهنگی جامعه ما نیز به وضوح قابل مشاهده است، به گونه‌ای که مضمون بسیاری از حکایات و امثله

و ضرب‌المثلهای منظوم یا منثور ما در جهت تأیید یا حمایت از دیدگاه‌های مذکور مطرح شده است، به عنوان مثال مواردی چون: پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است / تربیت ناهل را چون گردکان برگنبد است / چون بود اهل گوهری قابل / تربیت را در او اثر باشد / هیچ صیقل نکو نداند کرد / آهنی را که بدگهر باشد؛ مصادیقی از مضامین مدافع نقش تعیین کننده عنصر وراثت در شخصیت است و در مقابل، مضامینی چون: پسر نوح با بدان بنشست / خاندان نبوتش گم شد / سگ اصحاب کهف روزی چند / پی نیکان گرفت و مردم شد؛ به وضوح مؤید نظریات مدافع تأثیر محیط اجتماعی در شخصیت است. با توجه به اینکه بخش مهمی از ادبیات و معارف سنتی جامعه ما ریشه در منابع دینی دارند، بی‌گمان در ادبیات و معارف دینی ما شواهد و مؤیداتی در استظهار و حمایت از هر یک از دیدگاه‌های فوق می‌توان ارائه داد، به عنوان مثال تأکیدات و توصیه‌هایی که در مورد ملاکهای

گزینش همسر صالح و توجه به اصالت و پاکی خاندان زوج صورت گرفته، قابل حمل بر مصالح و مفاسد ناشی از تأثیرات وراثتی است که فرزندان را متأثر می‌سازد، و یا آن همه تأکیدات بر انتخاب دوست و همنشین خوب و توصیه به شرکت در محافل و مجامع ویژه ایمانی و سالم و پرهیز از روابط و همنشینی‌های ناسالم، می‌تواند مؤید دیدگاههای مدافع تأثیرات محیطی قلمداد شود.

بدیهی است یکی از قلمروهایی که صاحب‌نظران و پژوهندگان مسلمان باید به نحو جدی در آن به کنکاش بپردازند، مباحث مذکور است تا بتوانند با اتقان بیشتری موضع شریعت کامله اسلام را در خصوص منازعات موجود در این زمینه روشن نمایند و تزامم صوری و احتمالی را با استفاده از قواعد اصولی و دیگر ملاکهای اتقان و ترجیح منابع رفع نمایند. نگارنده قصد ورود به این بحث را ندارد و اشارات فوق صرفاً برای تقریب به ذهن مطرح شده است، اما مسأله مهمی که در بحث شخصیت از نگاه معارف دینی و اسلامی قابل طرح است و می‌تواند ماهیت بحث را از سبک و سیاق متعارف و معمول آن در علوم انسانی رایج متمایز کند، بحث فطرت است.

برحسب تعریف و معنایی که از فطرت استنباط شود، مبحث شخصیت با ملاحظه آن تسبیب متفاوتی می‌یابد. نگارنده مدعی ارائه تعریف یا ترجیح معنایی خاص از فطرت نیست، و این به عهده عالمان متفقه در دین است که با استفاده از منابع اصیل و اصول و معیارهای شناخته شده و روش‌شناسی خاص معارف اسلامی به آن مبادرت ورزند. در این بحث ما صرفاً می‌کوشیم معانی متفاوت ارائه شده یا معانی مفروض از بحث فطرت را با مباحث رایج شخصیت در علوم انسانی مقارنت دهیم و استنباطهای منتج از هریک از معانی مفروض را مشخص نماییم.

در مبانی اسلامی، انسان به عنوان موجودی شناخته

می‌شود که از درون دارای تمایلات و گرایشهایی است. گرایشهای درونی انسان دو گونه است: ۱- گرایشهای حیوانی که وجه اشتراک انسان و حیوان است، نظیر غریزه حب ذات و صیانت از نفس و غریزه جنسی، این گرایشها معمولاً پایگاه فیزیولوژیک دارند؛ ۲- گرایشهای انسانی که اختصاص به انسان دارد و از عمده‌ترین وجوه ممیزه روح انسانی از حیوان می‌باشد، حقیقت جویی، فضیلت خواهی، زیبایی خواهی، خداخواهی و پرستش و تمایل به جاودانگی، برجسته‌ترین این گرایشها هستند.^۱

واژه فطرت دارای سه اصطلاح است: ۱- اصطلاح عام که هرگونه گرایش اصیل و ذاتی حیوانی و انسانی را شامل می‌شود؛ ۲- اصطلاح خاص که صرفاً شامل گرایشهای انسانی است؛ ۳- اصطلاح اخص که منحصرأ به معنای گرایش به خداوند و دین است.^۲ همچنین با استفاده از مباحثی که صاحب‌نظران مسلمان در بحث فطرت یا ویژگیهای انسانی مطرح نموده‌اند، می‌توان گفت سه برداشت در مورد گرایش درونی یا ویژگیهای فطری بشر وجود دارد:

(۱) بشر فطرتاً متمایل به خیر و کمال است؛ یعنی گرایش طبیعی اولیه او به خیر است و رفتارهای غیرمنطبق با این کمال جویی و حقیقت‌طلبی، یا مظهر جهل و اشتباه انسان در یافتن مصادیق است یا ناشی از فساد عارضی است که عوامل خارجی مانع از تحقق فطرت کمال‌جو شده و بر آن سرپوش گذاشته‌اند. در مجموع ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که دیدگاههای شهید مطهری در کتاب فطرت و نیز موضع آقای مصباح یزدی در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن و نیز مؤلفان کتاب فلسفه تعلیم و تربیت دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بر این نسق است و حضرت امام

۱- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، فلسفه تعلیم و تربیت، ج ۱، ص ۴۳۶.

۲- همان، ص ۴۳۶، و نیز ر. ک: مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۸۵.

خمینی(ره) نیز در موارد مکرر به کمال جویی فطری بشر اشاره داشتند و فزونخواهی و قدرت طلبی انسانها را نیز نشانه‌هایی از دریافت جاهلانه مصادیق فطرت کمال‌جو معرفی می‌کردند.^۱ آیه ۳۰ سوره روم که مشهورترین آیه مبحث فطرت است و نیز آیه ۱۷۲ سوره اعراف معروف به آیه ذر، از بارزترین مستندات این موضع هستند.^۲

۲) بشر از درون تمایل به شر و درنده خوست و اگر به خود وانهاده شود، جز شر نمی‌توان از او انتظار داشت؛ لذا از طریق مراقبت و تلاش دائمی باید بر این تمایل فائق آید که بخشی از این مراقبت و تلاش، از طریق مجاهده نفسانی خود فرد و بخشی از طریق نظارتها و کنترل‌های اجتماعی و بیرونی تأمین می‌شود. این نظریه که به نحو صریح و خالص آن در نزد صاحب‌نظران مسلمان کمتر مطرح شده است، بهترین تجلی را در بیان هابس دارد که می‌گوید: «انسان، گرگ انسان» است.

در عین حال مضامین بسیاری از کتب اخلاقی ما بر اساس تأکید بر این وجه شیطانی و خطر بالقوه هوای نفسانی در وجود آدمی است. دیدگاه مرحوم طباطبایی در المیزان و تبیینی که در خصوص میل به استخدام در انسان ارائه می‌نمایند، احتمالاً می‌تواند در این طبقه‌بندی جای داده شود. در عین حال غالب منابع اسلامی، گرایشهای حیوانی و تمایلات شرورانه انسان را ذیل گرایشهای فطری طبقه‌بندی نمی‌نمایند. همچنین غالب آنان اگر از وجود این گرایشها سخنی داشته‌اند، توأم با آن از گرایش به خیر و کمال نیز سخن گفته‌اند، که در این صورت در طبقه‌بندی حاضر، در گروه سومی قرار می‌گیرند؛ لذا شاید بتوان گفت این نظریه نزد صاحب‌نظران مسلمان مدافع ندارد.

۳) فطرت و خمیرمایه ذاتی بشر، خصلتی دوسویه دارد؛ یعنی هم کمال‌جویی و گرایش به خیر در وجودش نهفته است و هم شیطان صفتی و درنده‌خویی و تمایلات

شرورانه با مذاقش سازگار است. این دیدگاه، فطرت یا ماهیت وجود انسان را به صورت بالقوه قادر و توانا برای فعلیت یافتن دوگانه در دوسوی طیف خیر و شر می‌داند و خمیرمایه هر دو گونه فعلیت را در وجودش می‌یابد که برای تحقق یکی و زیر پا گذاشتن آن دیگری، شرایط و لوازم و تکالیفی مقدر شده است.

استنباط اولیه و ظاهری از آیات هفتم و هشتم سوره مبارکه شمس که از الهام تقوا و فجور در نفس انسان خبر می‌دهد، می‌تواند مدلول این نگرش قلمداد شود. شریعتی نیز در انسانشناسی خود از این نظریه دفاع کرده است و نظر خود را بیشتر مستند به گزارش خلقت دوگانه انسان از ترکیب «گل بدبو» و «روح خدایی» قرار داده است. مضمون بسیاری از کتب اخلاقی و نیز مباحث معرفت النفس در فلسفه اسلامی، غالباً به حضور بالقوه دوگرایش متضاد در انسان اشاره دارند و او را از صفات رذیله و هوای نفس پرهیز داده، به خیر و کمال دعوت می‌نمایند و اساس هر دوگرایش را در نفس و فطرت انسان حاضر می‌دانند، چراکه صلاح و رستگاری فرد به فعلیت رسانیدن خیر و مقابله با فعلیت یافتن رقیب شرور است.^۳

جایگاه فطرت در مباحث شخصیت

با عنایت به ملاحظات فوق و تأمل در معنای فطرت، می‌توان گفت که اعتقاد به فطرت در فرهنگ و معارف

۱- امام خمینی، چهل حدیث، حدیث حادی عشر.

۲- حدیث مشهور «کل مولود یولد علی فطره حتی یكون أبواه یهودانه وینصرانه ولیمجسانه» (عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵) نیز قابل تأویل به همین موضع است، ضمن آنکه به عوامل محیطی و خانوادگی به عنوان عوامل موثر در باز داشتن از تحقق فطرت اشاره می‌کند.

۳- آقای خسرو باقری در مقاله‌ای تحت عنوان پیشفرضهای روانشناسی اسلامی در شماره پنجم مجله حوزه و دانشگاه از این نظریه که آن را «ساختاری» نامیده است دفاع کرده است. آقای عبدالکریم سروش، نیز در کتاب تفرج صنع در مبحث از تاریخ پیاموزیم، مدافع این نظریه است.

اسلامی، به طور قطع «انسانشناسی اسلامی» را از موضوع ویژه‌ای برخوردار می‌سازد، که تمایز آن را با دیگر انسانشناسیها به عنوان یک بحث جدی باید دنبال نمود، اما از آنجاکه طبق تعریف شخصیت و در تبیین عوامل مؤثر آن، ما به دنبال کشف یا توضیح دلایل و نحوه وقوع تمایزات و تفاوت‌های افراد هستیم، می‌توان این تردید را مطرح کرد که: آیا اعتقاد به فطرت و برداشتهای متفاوت آن، مداخله‌ای در مبحث شخصیت خواهد داشت یا خیر؟ در این خصوص باید گفت: اگر فطرت را به عنوان یک «صفت نوعی» که تمام آحاد انسانی بهره و نصیب مساوی و مشابهی از آن برده باشند فرض شود (حداقل آنکه بهره بالقوه آنان مشابه باشد)، در این صورت به زبان ریاضی، در معادله شخصیت عدد ثابتی را وارد نموده‌ایم که با وجود تغییر در جواب معادله، نقشی در میزان تفاوت جوابها نخواهد داشت. به عبارت دیگر اگر فطرت انسانها خصایص واحد با میزان و شدت یکسانی باشد، عوامل مؤثر در تمایزات آنها چیزهای دیگری است؛ لذا در مبحث شخصیت - تا آنجاکه دنبال وجوه تمایز افراد است - عنصر فطرت مداخله‌ای نخواهد داشت.

اما اگر تمایلات فطری انسان را «صفات نوعی» بدانیم و در عین حال قائل به این باشیم که سهم افراد از این صفت، بنا به دلایل مختلف از جمله تفاوت عملکرد «اسلاب و ارحام» متفاوت است. در این صورت مبحث شخصیت به مسأله شناسایی عوامل مؤثر در میزان دریافت سهم یا نصیب افراد از فطرت بر می‌گردد که از این حیث، تقریباً مشابه مسأله‌ای است که در علوم انسانی رایج در جستجوی عوامل مؤثر در شخصیت مطرح می‌شود. بدیهی است بحث در مورد شناسایی نوع عوامل و تفاوت‌های احتمالی آن، همچنان گشوده خواهد بود. همین طور اگر مقدار نصیب فطری افراد را بالقوه مساوی بدانیم، اما قائل به

تفاوت ظهور و فعلیت یافتن آن براساس عوامل مختلف باشیم، باز بحث شخصیت، شناسایی زمینه‌های مساعد یا موانع فعلیت یافتن فطرت مطرح خواهد شد که تقریباً مشابه فرض قبلی است.

تا آنجاکه نگارنده دریافت کرده است، امام خمینی در شرح حدیث یازدهم از کتاب چهل حدیث، قائل به نصیب بالقوه عام، مشترک و مساوی نوع انسان از چشمه فطرت هستند؛ ولی آقای مصباح یزدی ظاهراً به تفاوت سهم قائلند؛^۱ لذا از مباحثی که صاحب‌نظران مسلمان باید آن را دنبال نمایند:

اولاً پاسخ به این سؤال است که آیا فطرت، صفت نوعی و عام است که سهم و نصیب ازلی و بالقوه افراد از آن مساوی است، یا اینکه می‌توان قائل به تفاوت نصیب شد؟ ثانیاً در فعلیت یافتن گرایشهای فطری چه عواملی مداخله دارند؟ و آیا موضع مکتب اسلام در این مبحث بر اساس همان عوامل یاد شده در علوم انسانی رایج است و اختلاف ما بر سر ضریب یا وزن هر یک از عوامل است؟ به عبارت دیگر، در این منازعه ما یکی از مکاتب خواهیم بود در کنار دیگر مکاتب که آرایش عوامل مذکور در معادله شخصیت را با ضریب معین دنبال می‌کنیم، یا قائل به عوامل جدید و مجزایی هستیم؟

پاره‌ای از صاحب‌نظران مسلمان که به این مباحث وارد شده‌اند، کوشیده‌اند تا عاملی تحت عنوان «اراده یا اختیار» را به عنوان وجه ممیزه در اندیشه اسلامی مطرح نمایند. به نظر می‌رسد اگر به لحاظ موضع این بحث، از مجادلات محض انسانشناسی صرف‌نظر کنیم، وارد کردن عامل اراده یا اختیار در مبحث شخصیت، به نوعی همان مسائلی را که در باب فطرت و گرایشهای فطری مطرح شد، به دنبال

۱ - مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، صفحات ۱۸۵، ۱۹۲-۱۹۳.

دارد؛ یعنی اولاً سؤال از سهم یا نصیب نوعی یا اختصاصی اراده و مقدار آن نزد هر فرد مطرح می‌شود؛ ثانیاً دلایل یا عوامل ظهور و تحقق اراده و یا موانع آن و نیز رابطه آن با دیگر عوامل مؤثر در شخصیت مطرح می‌شود. اگر مقدار ظهور و بروز اراده را در افراد، تابع قواعد و مکانیسمهایی قابل شناخت و محاسبه و بالمآل قابل پیش‌بینی بدانیم (حتی با فرض روشها و نظام معرفتی ویژه و متمایز از روشهای تجربی و حسی)، در واقع معادله‌ای از شخصیت خواهیم داشت که با فرض وقوع یا شناخت میزان هر یک از متغیرهای آن، نتیجه معادله معلوم خواهد شد و این با برداشت متعارف و مفروض در «اراده آزاد انسان» ممکن است مابین باشد. اگر هم تجلی اراده را تحت آن قواعد ندانیم، بحث را به حوزه نامعلومی احاله کرده‌ایم که براساس معیارهای متعارف بحث علمی، آن را از قلمرو معرفت حصولی خارج نموده‌ایم و به این معنا کمکی به روشنگری آن نداشته‌ایم.

بحث دیگر آن است که: اگر مطابق نظر امام خمینی (ره) و امثال ایشان، فطرت نوعی انسان را گرایش به کمال بدانیم و اختلاف افراد را تشخیص مصداق آن بیاییم، سؤال به علل تفاوت در علم و جهل افراد برای تشخیص راه صحیح یا انحرافی کمال بازگشت داده می‌شود. به عبارت دیگر مبحث عوامل مؤثر در شخصیت، به بحث عوامل مؤثر در نحوه و میزان اکتساب یا حصول علم یا معرفت حقیقی تحویل می‌شود، که ظاهراً به صورت ماهوی چندان تفاوتی با مسائل فوق‌الذکر نخواهد داشت.

شخصیت به عنوان برآیند مؤلفه‌ها

موضوع دیگری که در ارتباط با شخصیت و فطرت می‌توان مطرح کرد، طرح مبحث فطرت به عنوان یکی از مؤلفه‌های مؤثر در شخصیت است، به این نحو که اگر

شخصیت را برآیند نیروهای وارده یا مؤثر بر شخص بدانیم، کشش یا تمایل فطری را به عنوان یکی از نیروهای حاضر در صحنه فرض کنیم و برآیند این نیرو را با دیگر نیروهای مؤثر در شخصیت محاسبه نماییم، در این حالت براساس سه برداشت متفاوت از فطرت، سه فرض از نتیجه یا برآیند نیروها متصور است.

فرض اول: فطرت را کشش و تمایل درونی به خیر تعبیر کنیم. در این صورت، برآیند نیروها تحت تأثیر مقدار کشش فطری، به سمت خیر متحول می‌شود؛ یعنی در این نگاه همیشه شخصیت افراد بیش از آنچه محاسبات مربوط به برآیند عوامل رایج و معمول در علوم انسانی متعارف پیش‌بینی می‌کند، به سمت خیر تمایل نشان خواهد داد. در واقع عدد ثابت و مثبتی در معادله شخصیت وارد شده است که در هر حال، نتیجه معادله، بزرگتر از عدد قبل از ورود این مقدار ثابت خواهد بود.

فرض دوم: فطرت را کشش و تمایل درونی به شر تعبیر کنیم. این وضعیت نقیض حالت فوق خواهد بود و برآیند نیروها را به جهت شر متمایل خواهد کرد. به عبارت دیگر در معادله شخصیت، عددی ثابت اما با علامت منفی وارد می‌شود که نتیجه را کوچکتر از نتیجه قبلی خواهد نمود.

فرض سوم: فطرت را کشش دو سویه یا امکانی بالقوه و متساوی‌الطرفین به سمت خیر و شر بدانیم. در این فرض، عملاً عوامل مؤثر همانهایی خواهند بود که در فعلیت این کشش دو سویه دخالت دارند. به عبارت دیگر می‌توان عنصر فطرت را از معادله حذف نمود، بدون آنکه در نتیجه معادله تغییری حاصل شود، چرا که به بیان ریاضی برآیند دو نیروی متضاد از نظر جهت و متساوی‌المقدار بودن، صفر خواهد بود. با این ملاحظه می‌توان چنین پنداشت که برداشت سوم از معنی فطرت، موضع قائلین آنرا در انسانشناسی، از موضع انسانشناسیهای رایج متمایز

می‌کند؛ ولی در مبحث شخصیت، نتیجه عملی موضع آنان تفاوتی با منکرین یا غیر معتقدین به فطرت نخواهد داشت. به ملاحظات فوق این نکته را باید افزود که قائل شدن به کشش یا تمایلی درونی - به هر سو که فرض شود - از نظر نتیجه و مقدار تحقق آثار ناشی از عوامل محیطی، نقشی تشدید کننده خواهد داشت. از این نظر با بحثی مشابه مکتب تربیتی افلاطون مواجه خواهیم بود که تعلیم و تربیت را چیزی جز «ذکر» یا «یادآوری» علم ازلی نمی‌داند. بدیهی است در این نگرش، مربی با وضعیتی به مراتب سهلتر و زمینه‌ای مساعدتر مواجه خواهد بود، مشروط بر آنکه تعلیم و تربیت خود را در مسیر و منطبق با «علم نخستین» مرتبی قرار دهد. بر همین اساس، فرایند جامعه پذیری و سازماندهی شخصیت افراد در جامعه، از طریق عنصر تشدید کننده فطری (به سمت خیر یا شر) با سرعت و شتاب به مراتب بیشتری از شرایط غیبت این عنصر محقق خواهد گردید. شاید بتوان گفت: حداقل مداخله مبحث فطرت در شخصیت، همین نقش تشدید کننده است و با برداشتها و استنباطهای دیگر از فطرت، به سطوح بیشتر و بالاتری از تمایز نیز می‌توان دست یافت. انتظار این است که اساتید و صاحب نظران متفقه در دین، این حدود نظر کنجکاوانه و غیر مغرضانه نگارنده را - هر چند با صلاحیتهای علمی لازمه آن توأم نباشد - با دیده اغماض و شرح صدر نگریسته و اگر در آن وجوهی برای تأمل بیشتر و طرح مسأله فطرت با مبانی متأثر از سؤالهایی از این سنخ یافتند، بابی برای گفت و شنود و همسویی هر چه بیشتر فراهم آید، که این خود، مقصود را تأمین خواهد نمود.

منابع

- ۱ - اتکینسون، ریتال و همکاران؛ زمینه روانشناسی؛ ترجمه محمدتقی براهنی و همکاران، جلد دوم، انتشارات رشد، ۱۳۷۳
- ۲ - ساروخانی، باقر؛ دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ انتشارات کیهان ۱۳۷۰
- ۳ - کلاین برگ، اتو؛ روانشناسی اجتماعی؛ ترجمه علیمحمد کاردان، جلد دوم، نشر اندیشه، ۱۳۶۳
- ۴ - کوهن، بروس؛ جامعه‌شناسی؛ ترجمه غلامعباس توسلی، سمت، ۱۳۷۲
- ۵ - دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ فلسفه تعلیم و تربیت؛ جلد اول، سمت، ۱۳۷۲
- ۶ - دوچ، مورتون؛ نظریه‌ها در روانشناسی اجتماعی؛ ترجمه مرتضی کتبی؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴
- ۷ - سروش، عبدالکریم، تفرج صنع؛ انتشارات سروش، ۱۳۶۶
- ۸ - عطاران، محمد؛ آری مربیان بزرگ مسلمان؛ انتشارات مدرسه، ۱۳۷۵
- ۹ - باقری، خسرو؛ نگاهی دوباره به تربیت اسلامی؛ انتشارات مدرسه، چاپ سوم، ۱۳۷۴
- ۱۰ - طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳
- ۱۱ - بهبودی، محمدباقر؛ جبر و اختیار؛ انتشارات معراجی
- ۱۲ - گیدنز، انتونی؛ جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ نشر نی، ۱۳۷۳
- ۱۳ - مصباح، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸
- ۱۴ - احمدی، علی اصغر؛ فطرت، بنیان روانشناسی اسلامی
- ۱۵ - شریعتی، علی؛ اسلام شناسی
- ۱۶ - شریعتی، علی؛ انسان، اسلام، مارکسیسم
- ۱۷ - سیاسی، علی اکبر؛ نظریه‌های شخصیت؛ دانشگاه تهران، ۱۳۵۴
- ۱۸ - استوتزل، ژان؛ روانشناسی اجتماعی؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷
- ۱۹ - باقری، خسرو؛ پیشفرضهای روانشناسی اسلامی؛ فصلنامه حوزه و دانشگاه؛ شماره ۵، زمستان، ۱۳۷۴
- ۲۰ - برنجکار، رضا؛ حضور اراده در مبادی عمل؛ فصلنامه حوزه و دانشگاه؛ شماره ۶، بهار ۱۳۷۵
- ۲۱ - امام خمینی (ره)؛ چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۱

■ غلامعلی حداد عادل^۱

■ رئیس فرهنگستان ادب و زبان فارسی

با درود بر شهید مفتاح و همه روحانیون و دانشگاهیانی که در راه آرمانهای انقلاب اسلامی و اندیشه مقدس وحدت حوزه و دانشگاه جان فدا کردند، سخن خود را در این محفل گرامی با توجه به ضیق وقت و اهمیت مسأله عنوان شده شروع می‌کنم.

«آیا انسانشناسی می‌تواند عینی باشد؟» قبل از ورود در اصل سخن، اهمیت بحث انسانشناسی را باید مورد توجه قرار دهیم. این مایه خوشوقتی و موجب تقدیر و تحسین است که دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، موضوع انسانشناسی را به صورت بحث مستقلاً انتخاب کرده است. انسانشناسی می‌تواند برای متفکران مسلمان در انقلاب اسلامی مبدأ عزیمت و سرآغاز بسیاری از مباحث دیگر تلقی شود.

انسانشناسی تبلور بسیاری از آرا و اندیشه‌های دیگر است که تحت عناوین مختلف مطرح می‌شود، که سرچشمه همه آنها در انسانشناسی است. اختلاف اصلی متفکران مسلمان با دیگران در عصر حاضر بر سر طبیعت‌شناسی نیست، بلکه بر سر شناخت طبیعت انسان است. معرکه اصلی آرای شناخت طبیعت، انسان است نه شناخت طبیعت. اگر در شناخت طبیعت هم اختلافی باشد آن اختلاف فرع بر شناخت طبیعت انسان است، از آن جهت که علم، به هر شکل آن یک پدیده انسانی است. مسأله انسانشناسی با وحدت حوزه و دانشگاه و رابطه حوزه و دانشگاه ربط وثیق دارد و می‌توانیم بگوییم اختلافی که تا کنون بوده و هنوز هم هست، بیشتر ناشی از دو تصور و دو شناخت نسبت به انسان است. اما به سراغ اصل سخن برویم و عنوان بحث را تکرار کنیم که آیا انسانشناسی می‌تواند عینی باشد؟

آیا

انسانشناسی

می‌تواند

عینی

باشد؟

۱. متن حاضر، ویراسته سخنرانی ایشان در کنفرانس انسانشناسی است.

کلمه عینی در این عبارت، ترجمه کلمه Objective است، مقابل کلمه Subjective؛ و باید قبل از پاسخ به این سؤال، یک مقدار این واژه کلیدی را در این سؤال توضیح داد که مراد از شناخت عینی چیست؟ به طور کلی مراد از شناخت عینی، شناختی است که در ذهنیات خاص و اختصاصی شناسنده و احساسات او و داوریهای شخصی او در شناسایی تأثیر نگذاشته باشد و موقعیت خاص او به عنوان یک فرد و وضعیتی که هنگام شناسایی داشته، بر شناخت اثر ننهاده باشد؛ در مقابل شناخت ذهنی، که شناختی است برخاسته از زمینه‌های ذهنی و باورهای فرد و احساسات او که در شناخت او تأثیر گذاشته است. برای متمایز ساختن شناخت عینی از شناخت ذهنی مثالی بزنیم. غالباً این مثال را شنیده‌اید که اگر کسی دو دست راست و چپ خود را به مدت چند دقیقه در دو ظرف آب با دو درجه حرارت متفاوت بگذارد؛ یعنی دست راست را در آب گرم بگذارد و دست چپ را در آب سرد، و بعد از چند دقیقه هر دو دست را در یک آب نیمگرم قرار دهد. در دست راست خود که قبلاً در آب گرم بوده، احساس سرما می‌کند و در دست چپ خود که قبلاً در آب سرد بوده، احساس سردی می‌کند. معلوم است که آن آب نیمگرم یک وضعیت و یک حرارت بیشتر ندارد، یا سرد است یا گرم است یا نیمگرم؛ اما دو دست ما دو اطلاع مختلف به ما می‌دهد. این شناسایی نمونه بارزی از شناسایی «ذهنی» و «subjective» است، که اعتباری ندارد و ما نمی‌توانیم بگوییم این آب هم گرم است، هم سرد. اما اگر یک دماسنج، در این آب قرار دهیم، در آن صورت رقمی که به عنوان درجه حرارت آب به ما داده می‌شود مستقل از احساس دو دست ماست. این شناخت، شناخت عینی است. این مثال ساده‌ای بود برای آنکه معلوم شود در علم طبیعی در پی دست یافتن به چه نوع شناختی هستند و در تاریخ علم، نیل به این نوع از شناخت را یکی از پیروزیهای بزرگ بشر می‌دانند که در دوران جدید شروع شده و کوششهای کسانی مانند گالیله در تفکیک کیفیات اولیه از کیفیات ثانویه در کسب شناخت عینی از طبیعت مؤثر بوده است.

به هر حال کسانی که در شناخت صحبت از عینی و ذهنی می‌کنند، مرادشان بیشتر از شناخت ذهنی یا ذهنیات و یا معرفت Subjective، معرفت بی‌اعتبار است. معرفت Subjective را در علم معرفتی، آمیخته با تخیلات و احساسات و موهومات و امور نفسانی و شخصی می‌دانند و در پی آنند که این عوامل مزاحم را از صفحه شناخت عینی و شناخت علمی بزدایند، به عنوان مثال توصیفی که شاعر از مشهودات خود و از عالم می‌کند، این توصیفی عمدتاً و اصولاً Subjective و ذهنی است. شما حق دارید به عنوان یک تلقی شاعرانه آن را تحسین کنید اما نمی‌توانید آن را به عنوان یک معرفت تلقی کنید. اگر چنین کنید میان شناخت Subjective و شناخت objective خلط کرده‌اید. شناخت ذهنی را به جای شناخت عینی نشانده‌اید.

در دوران ما پوزیتیویستها به شدت بر شعار عینی بودن معرفت اصرار می‌ورزند و مارکسیستها زیاد از عینی بودن معرفت دم می‌زدند و در نظر آنها همه بحثهای مذهبی و امثال آن، بحثهای Subjective محسوب می‌شد. آنها هر وقت می‌گفتند شناخت باید عینی باشد، یعنی باید منطبق و موافق با ماتریالیسم، آن هم از نوع دیالکتیکی و طردکننده همه فلسفه‌ها و تفکرات معنوی باشد. به طور کلی هم کسانی که معتقد به سیانتیسم هستند و علم (علوم تجربی) را کافی می‌دانند، بر این اُبژکتیویته و عینیت شناخت، اصرار دارند. در دوران ما در مسائل انسانشناسی، بیش از همه «اسکینر» به این معنا نامبردار شده و اوست که در رفتارگرایی یکسره می‌خواهد از انسان، شناختی به دست دهد، آنچنان که علمای علوم طبیعت از اشیا و پدیده‌های طبیعی به دست می‌دهند. همانطور که در علوم طبیعی بحث از خواص ماده می‌شود، و بحث فلسفی درباره جوهر مادی و حقیقت ماده جای چندانی ندارد، اسکینر هم هرگونه بحثی را که مربوط به عالم درون انسان و انسان به عنوان یک جوهر باشد کنار می‌گذارد. او رفتار را بالنسبه به انسان، جانشین خاصیت بالنسبه به اشیا می‌کند و به طور کلی، اگر ما به تفاوت دو کلمه «محیط» و «عالم» در محیط بیرون و عالم درون توجه کنیم، باید بگوییم که نوع نگرش

اسکینر و واتسون و امثال آنها در انسانشناسی، مبتنی بر حذف هر نوع نسبت اعتباری بالنسبه به عالم درون است و توجه بسیار به محیط بیرون. دیگر سخن گفتن از عالم درون، به معنی فروغلتیدن در امور subjective و ذهنی و اوهام و تخیلات است؛ و در محیط بیرون باید به دنبال شناخت عینی بود.

پس اگر خلاصه‌ای از آنچه بنده به قصد تقریر محل نزاع عرض کردم بخواهم بگویم، این است که مراد از این سؤال که آیا انسانشناسی می‌تواند عینی باشد، در نظر بنده این است که آیا می‌توان از انسانشناختی داشت، انسان که در علوم طبیعت از اشیای طبیعی و مادی حاصل می‌شود؟ آیا می‌شود انسان را بدینگونه شناخت؟ با طرح این سؤال وارد بحث می‌شویم.

قاعدتاً یکی از خصوصیات شناخت عینی، استقلال و جدایی معلوم از عالم است. یعنی ما باید این را فرض بگیریم، چون در شناخت عینی اصرار می‌شود که عالم خودش را از صحنه شناسایی دور کند و به کنار بکشد و اجازه بدهد که معلوم آن چنان که هست، شناخته شود. پس استقلال و تمایز میان عالم و معلوم از اصول مسلم شناخت عینی است. اینک می‌پرسیم: آیا چنین چیزی در انسانشناسی ممکن است؟ آیا می‌شود این شرط را در انسانشناسی رعایت کرد؟ آیا ممکن است انسان شناخته شود، بدون آنکه انسان در این شناخت دخالت داشته باشد؟ در اینجا ما با تفاوتی مواجه هستیم و آن این است که در اینجا انسان نمی‌خواهد اشیا را بشناسد؛ بلکه می‌خواهد انسان را بشناسد و همین موضوع سبب تفاوت عمده می‌شود. ما می‌توانیم انسانشناسی را از یک حیث به دو نوع تقسیم کنیم؛ بگوئیم انسانشناسی گاه خودشناسی است و گاه دیگرشناسی. یعنی یک وقت ما صحبت از انسانشناسی می‌کنیم و مرادمان شناخت انسانهای دیگر است. یک وقت صحبت از انسانشناسی می‌کنیم و مرادمان آن معرفتی است که هرکس نسبت به خودش دارد. گفت:

من چنینم دوست گویی چون بود

آن خود دانم ندانم آن دوست

(فرخی)

حالا هر کسی می‌خواهد آن خودش را بداند، تا بعداً برود سراغ اینکه دیگران چه هستند، آن یک بحث دیگری است. ما از مطلب خودشناسی شروع می‌کنیم. این شناخت خود و شناخت دیگران - یا خودشناسی و دیگرشناسی - ربط دارد به همان بحثی که «باربور» در کتاب علم و دین، تحت عنوان «شناخت از دیدگاه عامل، شناخت از دیدگاه ناظر» مطرح می‌کند. دوستانی که این کتاب را مطالعه کرده‌اند، می‌دانند که یکی از اندیشه‌های مهم در آن، تمایز میان این دو نوع شناخت است که ماکس جاکب در شناخت انسان - در توصیف انسان - از دیدگاه عامل توصیف می‌کنیم، کجا از دیدگاه ناظر. آنجا که انسان به خویشتن می‌نگرد و می‌خواهد خودش را با تأمل در احوال درون خود بشناسد، و اندیشه‌ها و افکار خود را مبنای شناخت خود قرار می‌دهد، این شناخت شناخت از دیدگاه عامل است؛ و اما وقتی به رفتار بیرونی دیگران - آنچنان که آرمان اسکینر است - از دور نگاه می‌کند، در این حالت این نوع دیگرشناسی، شناخت از دیدگاه ناظر به حساب می‌آید.

مطلب مهمی که بعد از این تمایز باید به آن توجه کرد این است که آیا شناخت انسان از خود، یک علم حصولی است یا علم حضوری؟ در مباحث علمی، در علوم طبیعی و تجربی، در آنچه در مغرب زمین شناخت objective و عینی تلقی شده، اصولاً بحثی از علم حضوری نیست. نه تنها در علوم غربی بحثی از علم حضوری نیست، بلکه در فلسفه غرب هم علم حضوری جایگاه مهمی ندارد و فیلسوفانی مانند کانت که همه فلسفه آنها به یک تعبیر بحث معرفت و علم است (به معنای وسیع کلمه) با آنکه به بعضی از نتایج علم حضوری بسیار نزدیک شده‌اند، اما به علم حضوری توجه نداشته‌اند. این شناخت عینی هم (شناخت مبتنی بر علم حصولی) در علم حصولی عالم از معلوم جداست و علم هرچیز دیگری است غیر از وجود عالم و معلوم؛ و آنچه از معلوم نزد عالم حاضر است، نه تنها خود واقعیت و حقیقت معلوم نیست، بلکه صورتی از معلوم است که نزد عالم است.

اما در علم حضوری، معلوم با همه حقیقت و واقعیت

خودش نزد عالم حضور دارد (شما تعریف علم حضوری و علم حصولی را می‌دانید و احتیاجی نیست که درنگ بیشتری بر سر این تعریف و تمایز بکنیم). به هر حال در علم حضوری می‌دانید که علم از عالم و معلوم جدا نیست،

می‌خواهد بشناسد (خود را بشناسد)، حقیقت او عین آگاهی است، و اینطور نیست که انسان مانند وقتی که می‌خواهد اشیای خارجی را بشناسد، از قبل علمی نداشته باشد و بعد عالم بشود. اگر ما خود را شناسیم و اگر حقیقت ما علم نباشد، از کجا وقتی که با «من» خود ملاقات کردیم، تشخیص می‌دهیم که آنچه شناخته‌ایم خود ماست. اگر عکسی از یک کسی به دست شما برسد، اگر صاحب آن عکس را ندیده باشید، از کجا می‌توانید بشناسید که این عکس کیست؟ انسان اگر خودش را نشناسد، وقتی با خودش روبرو می‌شود از کجا می‌تواند تشخیص بدهد که این خودش است؟ این است که اصلاً این تمایزاتی که در علم حصولی مطرح می‌شود، در علم حضوری موضوعیت ندارد و عالم علم حضوری عالم دیگری است.

انسان، در انسانشناسی، اولاً و بالذات از خودشناسی شروع می‌کند و این خودشناسی از علم حضوری جدا نیست و در خودشناسی، انسان به حقایقی دست پیدا می‌کند، که هرگز نشانی از این واقعیتها در شناخت اشیای طبیعی، وجود ندارد، یکی از آنها آگاهی است. ما در خودشناسی به عنوان نمونه بارز و اتمّ انسانشناسی، با آگاهی مواجهیم. آگاهی امری است که فقط از طریق درون‌نگری عاید ما می‌شود. یعنی ما دریچه‌ای که به سوی شناخت اختیار و شناخت آزادی داریم، وجدان درونی خودمان است که از طریق علم حضوری حاصل می‌شود و اعتقاد به اختیار به اندازه‌ای مسلم است که اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند، از حیث اتقان، فرقی میان اعتقاد به اختیار و اعتقاد به وجود عالم خارج نمی‌بیند. یعنی ممکن است یک کسی در باب اینکه آیا عالم خارجی وجود دارد شک کند؛ اما بعید است که واقعاً کسی درباره‌ی اینکه مختار است و آزادی اراده دارد شک کند. این از واقعیتهایی است که در خودشناسی از طریق علم حضوری حاصل می‌شود.

نکته دیگر و واقعیت دیگر توجه به ارزشهاست. انسان در خودشناسی علاوه بر آگاهی و اختیار، به عرصه وسیع ارزشها توجه می‌کند. اینها از اموری است که انسانشناسی را از «شیء‌شناسی»، «طبیعت‌شناسی» و «شناخت عینی»

یعنی عالم از معلوم جدا نیست و اتحادی میان علم و عالم و معلوم وجود دارد. انسان هنگامی که به خود توجه می‌کند و می‌خواهد خود را بشناسد، عمده‌تاً و اصولاً خود را از رهگذر علم حضوری می‌شناسد. اینطور نیست که مانند اشیای طبیعی در مقابل یک شیء مغایر با خود، بیرون از خود قرار بگیرد، از آن صورتی بپذیرد و درباره‌ی آن سخنی بگوید. در اینجا انسان شبیه به یک آینه‌ای است که خم می‌شود تا خودش، خودش را تماشا کند؛ یعنی آینه و آن کسی که نقش آینه را تماشا می‌کند و نقش آینه، هر سه یک چیز است.

این تفاوت مهم که در علم حضوری با علم حصولی وجود دارد، به کلی منظره انسانشناسی را از حیث عینیت و ذهنیت و objective بودن و subjective بودن جدا می‌کند و می‌دانید که اثبات می‌شود در مباحث علم حضوری که در اینجا حقیقت نفس و آن «منی» که

مستمایز می‌کند. البته همه خصوصیات انسانشناسی و خودشناسی و آنچه از راه علم حضوری به دست می‌آید، منحصر در آگاهی و اختیار و ارزش نیست و هر یک از اینها جای بحثهای مفصل دارد. هیچ یک از اینها با خصوصیات شناخت مادی و طبیعی همخوانی ندارد. یعنی اگر شما مسأله علم و آگاهی را تجزیه و تحلیل بکنید می‌بینید که درباره هیچ شیئی، فرض آگاهی به ذهن انسان متبادر نمی‌شود، آن چنانکه در شناخت انسان متبادر می‌شود. برای اینکه آگاهی اصولاً مستلزم حضور دو چیز نزد هم است که به جهت زمانی و مکانی با هم تمایز دارند و این دقیقاً برخلاف آن شرایطی است که برای شناخت عینی ذکر می‌شود و یا اختیار، دقیقاً برخلاف آن انضباط مورد نظر دانشمندان علوم طبیعی، در ترتب معلول بر علت و زنجیره علل فاعلی است که فرض اختیار، با فرض علیت طبیعی سازگار نیست. این همان نکته‌ای است که کانت به درستی آن را متوجه شده و مسأله را خوب تصدیق کرده است و همین‌طور مسأله ارزشها که اصولاً در حیطه طبیعت‌شناسی جایی ندارد.

حال می‌گوییم این خودشناسی قطعاً در دیگرشناسی مؤثر است. یعنی انسان نمی‌تواند هنگامی که می‌خواهد انسانهای دیگر را بشناسد و انسانشناسی را به عنوان یک معرفت عام توصیف کند و تلقی کند، از آنچه از خود به عنوان انسان می‌شناسد به کلی قطع نظر کند و دیگران را به منزله ماشین بداند، آن چنانکه دکارت انتظار داشت که انسان، لااقل در خصوص حیوانات چنین تلقی‌ای داشته باشد (نظریه مکانیستی دکارت، اقتضایش این بود که فقط انسانها از نوع هم باشند). حالا محال است که انسان بتواند موقعی که دیگران را توصیف می‌کند، خود را مبنا قرار ندهد؛ یعنی احوال خود را و آنچه را در خود می‌یابد، زمینه قضاوت و تحلیل قرار ندهد.

یعنی اگر انسان خود موقع عصبانیت، بنا به عللی، رفتاری خاص بروز می‌دهد و تبیین و توجیهی درونی برای این رفتار بیرونی خود دارد، موقعی هم که به رفتار دیگران در هنگام عصبانیت نظر می‌کند، همانطور که رفتار خود را تبیین می‌کند، رفتار دیگران را هم مبتنی و منبعث از

یک عالم درون می‌داند. پس اگر انسانشناسی در مرحله خودشناسی نمی‌تواند عینی باشد، در مرحله دیگرشناسی هم - به دلایلی که عنوان شد - نمی‌تواند عینی باشد.

بنده می‌دانم که مختصر بیان کردن این مطالب چه اندازه ممکن است مطلب را محدود کند؛ اما این بحث را همین جا خاتمه می‌دهم. تا به جهات دیگر بحث نیز در حد امکان پرداخته شود.

انسانشناسی فرق مهمی با طبیعت‌شناسی دارد، از آن حیث که انسانشناسی به شدت تحت تأثیر فلسفه و فرهنگ و جهان‌بینی است. اصولاً در علم جدید تلاش می‌شود جز آنچه تجربه به عالم می‌آموزد و از راه تجربه حسی مشهودات حسی عاید می‌شود، عالم از ذهن و جهان‌بینی خودش و از فرهنگی که او را رشد داده و او به آن فرهنگ تعلق دارد، مایه‌هایی در کار نیاورد. این ایدئال پوزیتیویست‌هاست. حال آیا چنین ایدئالی و چنین کمال مطلوبی، اصولاً در علوم طبیعی هم میسر است یا نه، آن بحث دیگری است. پاسخ ما به این سؤال البته منفی است، ولی گیریم که چنین کمال مطلوبی - اگر کمال باشد - و

چنین غایت قصوایی در طبیعت‌شناسی مقدور باشد، قطعاً در انسان‌شناسی مقدور نیست. یعنی توصیفی که انسان از انسان می‌کند، به شدت تحت تأثیر جهان‌بینی او و تحت تأثیر مبانی فلسفه مورد اعتقاد اوست.

کسی که بر اساس اعتقاد به فلسفه مادی معتقد باشد که در هستی فقط یک ساحت وجود دارد و هستی تک ساحتی است و آن یک ساحت هم، ساحت مادی است، در آن صورت توصیف او از انسان‌شناسی یک توصیف مادی خواهد بود و طبیعی است که او منکر روح بشود. اما کسی که بر اساس مبانی فلسفی خود، برای هستی ساحت‌های دیگری به جز ماده نیز قائل است، در آن صورت او در انسان‌شناسی، انسان را به گونه دیگری تعریف می‌کند و همین طور آثار برخاسته از فرهنگ‌ها؛ و به همین دلیل است که در دوران جدید، مکتب واحدی در انسان‌شناسی نداریم. این نکته بسیار مهمی است؛ یعنی یک پاسخ نقضی بسیار قابل توجهی است.

ما چند نوع شیمی نداریم؛ چند نوع فیزیک نداریم. هر چند انواع و اقسام و شاخه‌های گوناگونی دارند و در دانشگاه‌ها و کشورها، به بعضی جهات آنها تکیه بیشتر می‌شود، اما این طور نیست که مثلاً یک دانشمند شیمی به طور کلی مبانی یک دانشمند دیگر را منکر باشد. اصلاً اختلاف نظری که بین دانشمندان علوم طبیعی هست در مسائل جزئی است و یا به اعتبار تفاوت در حیطه و حوزه کارشان است. اما در انسان‌شناسی شما می‌بینید آن وحدت نظری که کمال مطلوب علوم طبیعی است، هرگز در انسان‌شناسی حاصل نشده است. در همان تمدن غربی که چهار صد سال است طبیعت‌شناسی را به سوی یک میسر ثابت و واحدی پیش برده‌اند، در آنجا هرگز اتفاق نظر در باب اینکه انسان چیست، حاصل نشده است. حتی در اشخاصی که از لحاظ مبانی فلسفی با هم اتفاق نظر دارند و فرضاً همه ماتریالیست هستند، باز می‌بینید که هر کدام یک انسان‌شناسی‌ای دارند که یک مکتب و علمی است به کلی متفاوت و مغایر با دیگری (مثلاً «مارکس»، «فروید»، «سارتر»، «اسکینر» و دیگران). این دلیلی است بر اینکه شناخت انسان به آن معنایی که شناخت علوم طبیعت میسر

است، ممکن نیست.

در آخر سخن و برای بار دیگر سؤال می‌کنیم که انسان‌شناسی به چه معنا عینی است؟ پاسخ ما این است که اگر مراد از عینیت این باشد که بتوان و بشود انسان را شیء انگاشت و انسان را آن چنان که طبیعت‌شناسان اشیا را می‌شناسند شناخت، انسان‌شناسی به این معنا عینی نیست.

اما پاسخ منفی ما به این سؤال که انسان‌شناسی عینی نیست، به این معنا نیست که انسان‌شناسی به آن معنی که دیگران اراده می‌کنند، ذهنی و Subjective است. یعنی پاسخ منفی به این سؤال، صحه گذاشتن بر شق دیگر نیست که پس ما در انسان‌شناسی مثل شاعران در توصیف اشیا و طبیعت و رفتارها عمل می‌کنیم، و موهومات و تخیلات و احساسات را به جای انسان‌شناسی قلمداد می‌کنیم؛ خیر، ما هم قائلیم که انسان‌شناسی عینی ممکن است؛ منتها با این شرط که شما همه ابعاد وجودی این عین را - این «ابژه» را ملحوظ کنید.

آنچه موجب می‌شود تا ما بر انسان‌شناسی عینی مورد نظر در علوم غربی صحه نگذاریم و این انتقادات را عرضه کنیم، این است که در اصل حقیقت عین - یعنی اصل حقیقت انسان - با همدیگر اختلاف داریم. اگر بر سر این عین از نظر فلسفی اتفاق نظر حاصل شود، یعنی همه ابعاد وجودی این انسان مورد نظر باشد، در آن صورت ما معتقدیم که انسان‌شناسی عینی ممکن است و انسان‌شناسی حتماً باید عینی باشد، به همین معنایی که عرض شد. برای همه عزیزان آرزوی موفقیت می‌کنم و ان شاء الله که خداوند به ما در راه وحدت حوزه و دانشگاه، توفیق روزافزون عنایت کند.



مهمترین پیشفرض انسانشناختی علم اقتصاد

محمد حسین کرمی

عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه



مقدمه

یا پاره‌ای از مسائل آن، فرضشان لازم می‌نماید و بدون فرض آنها نمی‌توان به بررسی مسائل آن علم پرداخت. پیشفرضهای هر علم، در حقیقت جزو مسائل فلسفه آن علم به حساب می‌آیند.

علم اقتصاد مانند سایر علوم دارای پیشفرضهایی است. از جمله آنها می‌توان به پیشفرضهای انسانی اشاره کرد که درباره رفتار و ویژگیهای انسانها سخن می‌گویند. مهمترین پیشفرض انسانی اقتصاد، فرض رفتار عقلانی است. در اقتصاد قبل از ورود به مسائل، ابتدا فرض می‌کنند که انسانها عقلانی رفتار می‌نمایند. این پیشفرض در عمده مسائل اقتصادی ریشه دارد.

هرچند رفتار عقلانی، پیشفرض بسیاری از علوم انسانی - و شاید همه آنها - به حساب می‌آید؛ اما نمود آن

علوم به لحاظ موضوع، روش و غایت از یکدیگر متمایز می‌شوند، هر علمی تنها به بررسی مسائلی می‌پردازد که در پاره‌ای از این سه رکن یا در همه آنها مشترک باشد. به بیان دیگر، مسائل و گزاره‌هایی که هر علم در صدد بررسی آنهاست یا دارای یک موضوع مشخص و معین هستند، یا همگی هدف معینی را تعقیب می‌نمایند و به یک نقطه منتهی می‌شوند و یا ارزیابی همه آنها با یک روش مانند تجربه، عقل و ... انجام می‌گیرد. از سوی دیگر، مطالب و گزاره‌های دیگری نیز در هر یک از علوم یافت می‌شوند که آن علم متکفل بررسی آنها نیست. پیشفرضهای هر علمی، یک دسته از این مطالب و گزاره‌ها هستند. پیشفرضها، مسائلی هستند که برای ورود به آن علم

در اقتصاد آشکارتر است و شاید به این دلیل که در رفتار عقلانی سخن از محاسبه و سنجش می‌رود و از سوی دیگر، اقتصاد نیز بیشتر با کمیّات سروکار دارد و کمیّات سریعتر و بهتر مورد محاسبه و سنجش قرار می‌گیرند.

در عرف عام وقتی از رفتار عقلانی سخن گفته می‌شود، بار ارزشی خاصی برای این واژه لحاظ می‌شود و رفتار عقلانی را مطابق رفتار صحیح تلقی می‌نمایند، اما از مباحث آتی و مفهوم و معنای رفتار عقلانی به خوبی استفاده می‌شود که در علم اقتصاد، این پیشفرض هیچ بار ارزشی ندارد و ممکن است رفتار شخصی کاملاً بر موازین عقلانی استوار باشد ولی از دیدگاه ارزشی، ناصحیح، انحرافی و بد تلقی شود.

در این نوشتار سعی بر آن است که معنا و مفهوم از رفتار عقلانی آنگونه که در اقتصاد به کار می‌رود، شناخته شود و گونه‌های مختلف آن معرفی و از میان آنها «پیشفرض علم اقتصاد» بررسی گردد و در پایان به این سؤال پاسخ داده شود که آیا افراد جامعه دینی، روش عقلانیت مذکور را الگوی خود قرار می‌دهند یا نه؟ و از این رهگذر به این نتیجه دست یابیم که علم اقتصاد با پیشفرض عقلانیت نمی‌تواند علمی برای همه جوامع و بخصوص یک جامعه دینی باشد، بلکه جامعه دینی، علم اقتصادی مختص به خود می‌طلبد.

شایان توجه است که مطالب به اختصار بیان شده است و بسط مباحث همراه با دقت و احیاناً مطالعه منابع کتابنامه، به خوانندگان محترم واگذار شده است.

رفتار عقلانی چیست؟

بسیاری از اختلاف نظرها ناشی از اشتراکات لفظی است، از این رو لازم است در هر بحثی ابتدا مراد از واژه‌های مورد استفاده مشخص شود. واژه‌های رفتار و عقلانیت و در مجموع رفتار عقلانی، مشترک لفظی هستند و هر کدام در معانی متعددی به کار می‌روند. منظور

ما از رفتار، تنها عملی که از انسان صادر می‌شود و به ظهور می‌رسد نیست؛ بلکه علاوه بر آن، مراحلی مانند تصمیم‌گیری و انتخاب را نیز شامل می‌شود. با کمی تأمل می‌توان تصمیم‌گیری، اراده و انتخاب را از عملی که از انسان با اراده در عالم واقع سر می‌زند باز شناخت؛ در حقیقت انتخاب، تصمیم‌گیری و اراده، مراحل قبل از وقوع فعل هستند. ممکن است انسان تصمیم به انجام کاری بگیرد ولی موانع، او را از انجام آن بازدارند. «رفتار» در این بحث، شامل همه این مراحل می‌شود.

واژه عقلانی نیز بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. گاهی مراد از آن، ادراکاتی است که توسط قوه عاقله درک می‌شود؛ این معنا، در مقابل ادراکاتی است که به واسطه حس و تجربه به دست می‌آید. در این بحث، چنین معنایی را از واژه «عقلانی» اراده نکرده‌ایم. در بحث رفتار عقلانی، مهم نیست که انتخاب صحیح را از چه طریقی بازشناسیم (قوه عاقله یا حس و تجربه) بلکه مهم این است که آن رفتار، دست کم از دو خصیصه برخوردار باشد:

۱- رفتار حساب شده و سنجیده انتخاب شود

رفتار در صورتی عاقلانه است که بتوان بر آن استدلالی عقل پسند ارائه نمود؛ استدلالی که نزد انسانهای عاقل مقبول افتد. اینگونه رفتار، مختص موجودات صاحب عقل و شعور^۱ است. آنها می‌توانند بر سر دو راهی‌ها، عقل حسابگر خود را به کار بیندازند و طریق سنجیده و عقل پسند را برگزینند، اما موجودات فاقد عقل و شعور، بر حسب غریزه، عادت و ... به انجام کارها دست می‌زنند.

۲- رفتار، روشمند و پیش‌بینی‌پذیر باشد

رفتاری را عاقلانه می‌گویند که فاعل آن بتواند

1 - Rotional Being.

پیامدهای رفتار را پیش‌بینی کند؛ مثلاً اگر او طالب بیشینه‌سازی سود است، بتواند پیش‌بینی کند که با تولید چه میزانی از یک کالای معینی، سود او زیادتر می‌گردد. این دانش، بدون درک روابط علی و معلولی میان دو پدیده حاصل نمی‌آید، در مثال فوق - چنان که ذکر شد - در صورتی فاعل می‌تواند پیش‌بینی کند، که بدانند بیشینه سازی سود، معلول تولید چه میزان از آن کالا است.

هنگامی که چنین دانشی را از روابط علی و معلولی در کنار هدف انجام کار قرار دهیم، می‌توانیم از بطن آنها روش نیل به آن هدف را به دست آوریم، در مثال فوق، هدف از انجام تولید را بیشینه سازی سود در نظر می‌گیریم و فرض می‌کنیم که می‌دانیم تولید چه میزان از کالای معینی، سود را بیشینه می‌سازد؛ در این صورت روش نیل به حداکثر سود را به دست آورده‌ایم، این رفتار، روشمند است و هرکس در شرایط مشابه چنین رفتاری را انجام دهد، حداکثر سودآوری را خواهد داشت.

با توجه به خصایص فوق می‌توان گفت: «رفتار عقلانی، رفتاری انسانی است که با استدلال روشمند و پیش‌بینی پذیر همراه باشد.» این معنا در رفتار فردی تحقق پیدا می‌کند که ابتدا راههایی را که احتمالاً او را به نتیجه مطلوب می‌رساند در نظر بگیرد، سپس پیامدهای آنها را با تبیین علی - معلولی محاسبه کرده و از میان راههای محتمل، راهی را برگزیند که او را به بالاترین سطح از مطلوبیت مورد نظر برساند. از این فراتر بعضی معتقدند در رفتار عقلانی، فرد باید از میان اهداف مختلف، هدف خویش را نیز با مبنایی عقلانی‌گزینش کند. در مباحث آینده، این نظر را با عنوان «عقلانیت ذاتی» بیشتر توضیح خواهیم داد.

برای عقلانیت به لحاظ مختلف، تقسیم‌بندی‌هایی ذکر نموده‌اند، برای اینکه دقیقاً بیان کنیم چه عقلانیتی پیشفرض علم اقتصاد است، ابتدا لازم است گونه‌های مختلف آن را تشریح نماییم.

گونه‌های متفاوت عقلانیت:

عقل نظری و عقل عملی

فلاسفه و حکما ادراکات عقلی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: **عقل نظری و عقل عملی**. عده‌ای از آنان بر این عقیده‌اند که در وجود انسان دو نیروی ادراکی هست: یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی؛ بنابراین نظر، نوع ادراکهای هر یک از این دو عقل متفاوت است.

عده دیگری قائلند هر انسانی تنها یک نیروی ادراکی به نام عقل دارد، اما مواردی را که عقل درک می‌کند می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول مواردی که مربوط به فعل اختیاری انسان می‌شود و تحت قدرت اوست. فهم و درکی را که عقل نسبت به این موارد دارد از آن جهت که این موارد به افعال و عمل اختیاری انسان مربوط می‌شوند، به نام «**عقل عملی**» نامیده‌اند. از مثال فوق چنین می‌فهمیم که بین تولید میزانی از یک کالای معین و بیشینه‌سازی سود، رابطه‌ای هست؛ در این صورت به تولیدکننده‌ای که درصدد زیادتر کردن سود خویش است می‌گوییم: باید فلان میزان از آن کالا را تولید نمایی و اگر غیر از آن میزان تولید نماید، کار او از نظر اقتصادی ناشایست خواهد بود. این درک و فهم را یکی از مدرکات عقل عملی به حساب می‌آورند؛ زیرا موردی که عقل آن را ادراک کرده است، به فعل اختیاری انسان مربوط است.

دسته دوم مواردی است که در اختیار و قدرت انسان نیست و بر اثر علل دیگری - غیر از اختیار انسان - به وجود می‌آید و یا معدوم می‌شود. فهم و درک عقل نسبت به این موارد را عقل نظری می‌نامند؛ مانند اینکه عقل درک می‌کند که انسان موجودی است متشکل از روح و جسم.

شایان ذکر است که در این نوشتار، هر جا سخن از عقل نظری و عملی است معنای دوم لحاظ شده و تفاوت آنها تنها در انتساب به رفتار است. بر این اساس می‌توان گفت: عقلانیتی که به عنوان مهمترین پیشفرض علم اقتصاد رایج

به حساب می‌آید، از عقل عملی سرچشمه گرفته است؛ زیرا چنین عقلانیتی، تنها مربوط به انتخاب آگاهانه و عاقلانه انسانهاست.^(۱)

عقلانیت تجویزی و توصیفی

رفتار عقلانی که در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد، یک معنا بیشتر ندارد، اما این معنا را می‌توان دو گونه به کار برد و دو گونه هم از آن بحث کرد:

۱- گاهی سخن در این است که: چگونه رفتار کنیم تا رفتار ما عاقلانه باشد و به بیان دیگر؛ کار را چگونه باید انجام دهیم، تا عقلانی رفتار کرده باشیم. اگر با این انگیزه بحث رفتار عقلانی را پیش بکشیم، به رهنمونی برای عاقلانه رفتار کردن دست خواهیم یافت، که آن را «عقلانیت تجویزی» می‌نامند؛ برای نمونه در مثال پیشین، به تولیدکننده‌ای که درصدد بیشینه سازی سود است، توصیه می‌شود که میزان معنی از کالا را تولید کند؛ با فرض اینکه چنین رفتاری عقلانی باشد، می‌توان این توصیه را «عقلانیت تجویزی» نام نهاد.

۲- اما گاهی سخن در این است که «آیا همه انسانها یا بیشتر آنها، عاقلانه رفتار می‌کنند یا نه؟ اگر پاسخ این باشد که آنان عاقلانه رفتار می‌کنند، در حقیقت به الگویی عقلانی دست یافته‌ایم. این الگو، ترسیمی از رفتار عینی انسانهاست و شاهدهی بر این مدعا که انسانها معمولاً عقلانی رفتار می‌کنند، چنین الگویی را «عقلانیت توصیفی» می‌نامند. از الگوهای عقلانی می‌توان برای تبیین و پیش‌بینی رفتارهای اقتصادی بهره جست و از آنجا که علم اقتصاد - همانند علوم انسانی دیگر - به امر تبیین و پیش‌بینی می‌پردازد، الگوهای عقلانی مهمترین پیشفرض آن قرار گرفته‌اند.^(۲) بنابراین، رفتار عقلانی که پیشفرض علم اقتصاد است، عقلانیت توصیفی است، نه تجویزی. البته این به این معنا نیست که عقلانیت تجویزی به طور کلی در اقتصاد کاربرد ندارد؛ بلکه علم اقتصاد

در سیاستگذاریهای اقتصادی، با عقلانیت تجویزی هم سروکار دارد.

اطمینان و عدم اطمینان در رفتار عقلانی

یکی از خصایص مهم رفتار عقلانی پیش‌بینی پذیری است. رفتاری را می‌توان عقلانی دانست که بتوان پیامدهای آن را پیش‌بینی کرد؛ این پیش‌بینی بر دو گونه است:

۱- حالت قطع و اطمینان به پیامدها: اگر برای انسان به واسطه تجربه یا محاسبه و یا ... اطمینان حاصل شود که کار او چه پیامدهایی را به دنبال دارد، آن رفتار را «عقلانی قطعی» یا «همراه با اطمینان» می‌نامند.

۲- حالت احتمال یا عدم اطمینان به پیامدها: اگر چنین قطع و اطمینانی حاصل نشود، رفتار، محتمل یا همراه با عدم اطمینان است. اگر مجموعه اطلاعات یقینی، تولیدکننده را قادر سازد به طور یقینی پیش‌بینی کند تولید چه میزان از محصول، سود او را بیشینه می‌سازد، در این صورت می‌توان رفتار عقلانی یقینی و همراه با اطمینان از او انتظار داشت؛ اما اگر تولیدکننده در همه اطلاعات یا پاره‌ای از آنها شک و تردید داشته باشد، نمی‌تواند به طور قطعی پیامدهای تولید محصول خود را پیش‌بینی نماید؛ بلکه پیش‌بینی به صورت احتمالی و ظنی خواهد بود.

فرض اطمینان در پیامدهای افعال، فرضی غیر واقعی و یا دست کم فرضی نادر است؛ اما گاهی به جهت اغراضی، فرض اطمینان را در نظر می‌گیرند. علم اقتصاد متداول نیز با فرض اطمینان در پیامدهای افعال بنا شده است و به تعبیر دیگر، پیشفرضهای این علم، «الگوهای عقلانی با فرض اطمینان» هستند؛ البته اخیراً «اقتصاد بر فرض عدم اطمینان» نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

عقلانیت ابزاری، ذاتی، مقید و مشروط، سازگاری درونی

همانگونه که در تعریف رفتار عقلانی بیان کردیم، یکی از ویژگیهای مهم آن حساسگری و انتخاب سنجیده و

عقل‌پسند است. حال این سؤال مطرح می‌شود که حسابگری و سنجیده‌گزینی باید در چه اموری باشد؟ چند پاسخ برای این سؤال ممکن است:

۱- انسانی را در نظر بگیرید که هدف مشخص، مستقل و از پیش تعیین شده‌ای دارد و تلاش می‌کند به بالاترین سطح هدف خود نائل گردد، در این صورت او با بررسی پیامدهای افعال خویش، رفتاری را بر می‌گزیند که او را به آن هدف برساند. در حقیقت او سازگاری میان افعال و اهداف خویش را مورد محاسبه و سنجش قرار می‌دهد. این عقلانیت را از آن جهت که شخص مذکور بهترین و مناسبترین ابزار را برای نیل به هدف برگزیده است، «**عقلانیت ابزاری**»^۱ می‌نامند.

۲- انسانی را در نظر بگیرید که علاوه بر حسابگری فوق، اهداف خویش را نیز مورد بازنگری، دقت و تأمل قرار می‌دهد و از میان آنها برخی را برمی‌گزیند و برخی را کنار می‌گذارد؛ این عقلانیت را از این جهت که به محتوی نیز می‌پردازد، «**عقلانیت ذاتی**»^۲ می‌نامند. در عقلانیت ابزاری و ذاتی، سازگاری میان افعال و اهداف مورد توجه است؛ از این رو می‌توان این دو عقلانیت را «**سازگاری برونی**» - یعنی سازگاری با هدف - نامید.

۳- انسانی را در نظر بگیرید که اهداف مشخص و معین و مستقلی دارد، ولی برای نیل به آنها تلاش نمی‌کند؛ بلکه سعی می‌کند به مراتبی مادون آنها نائل شود. اغلب، این حالت به دلیل پیچیدگی روابط میان افعال و اهداف و کمی اطلاعات رخ می‌دهد. در این صورت محاسبه و سنجش مشکل می‌شود و فاعل از آن سرباز می‌زند و به سوی اهداف نازلتری روی می‌کند که با محاسبه اندکی بتواند نسبت به آنها تصمیم بگیرد؛ اینگونه حسابگری را «**عقلانیت مقید و مشروط**»^۳ می‌نامند.

۴- انسانی را در نظر بگیرید که در تصمیم‌گیری خود سازگاری میان کنش و هدفی را مورد توجه قرار نمی‌دهد؛ بلکه به ایجاد سازگاری میان کنشهای خویش می‌پردازد. او

پیامدهای هر کنش را محاسبه می‌کند، با پیامدهای افعال دیگر می‌سنجد، و در صورتی مبادرت به انتخاب می‌کند که افعال منتخب و پیامدهای آنها با یکدیگر سازگاری و همخوانی داشته باشد؛ اینگونه عقلانیت را از حیث اینکه در آن سازگاری میان افعال مورد توجه بوده است و نه سازگاری میان افعال و اهداف، «**سازگاری درونی**»^۴ می‌نامند.

بر مبنای هر یک از اقسام چهارگانه فوق، الگوهایی ارائه شده است و تنها یک یا چند مورد از آنها، پیشفرض علم اقتصاد رایج هستند. برای بیان اینکه کدام یک از شقوق فوق پیشفرض علم اقتصاد است، لازم است ابتدا الگوهای رفتار عقلانی را مطرح نماییم.

الگوهای رفتار عقلانی

منظور ما از الگو، ترسیمی از رفتار عینی انسانهاست (هر الگویی که با این معنا ارائه می‌شود، مدّعی است که انسانها مطابق با آن رفتار می‌کنند). هر الگو دست کم از دو ویژگی برخوردار است:

۱- چنان منضبط، مشخص و دور از ابهام است که ما را قادر به تبیین و پیش‌بینی می‌کند.

۲- بیشتر انسانها در بیشتر موارد، مطابق با آن الگو رفتار می‌کنند و به تعبیر دیگر، احتمال اینکه انسانها در عالم واقع مطابق آن الگو عمل کنند، بیشتر از احتمال عمل نکردن بر طبق آن است.

در هر الگویی می‌توان تلقی الگوپرداز را از عقلانیت فهمید؛ زیرا هنگامی که شخصی می‌گوید: آدمیان عقلانی رفتار می‌کنند و منظورش این است که رفتار آنان مطابق با الگویی خاص است، در حقیقت او چنان رفتار و الگویی را

1 - instrumental rationality.

2 - substantive rationality

3 - bounded rationality

4 - internal consistency

عقلانی دانسته است. از این رو در الگوهایی که ارائه می‌شوند، عقلانیت یا ابزاری یا ذاتی به صورت سازگاری درونی و یا عقلانیت مقید و مشروط لحاظ می‌شود. اکنون در صدد نیستیم که همه الگوهای ارائه شده را بررسی

نماییم؛ بلکه تنها سه الگوی رایجتر را انتخاب کرده و بیان می‌کنیم:

۱- تعقیب حداکثر نفع شخصی

این الگو بیان می‌کند که بیشتر انسانها غالباً در پی نفع شخصی خویش هستند، آنها به پیامدهای کردار خویش می‌اندیشند و رفتاری را برمی‌گزینند که نفع شخصی بیشتری را به همراه داشته باشد؛ بنابراین نفع شخصی، خود هدفی مستقل و معین است که معیار و ملاک انتخاب قرار می‌گیرد. در این صورت اگر اهداف و غایات دیگری نیز مورد نظر فاعل باشد، اهداف واسطه‌ای خواهند بود و همه آنها در نهایت به نفع شخصی برخواهد گشت؛ مثلاً مراعات قوانین راهنمایی و رانندگی برای نیل به نظم اجتماعی انجام می‌گیرد، اما نظم اجتماعی خود از این جهت مورد توجه انسان است که نفع شخصی او را به دنبال دارد.

۷۶

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

بیشینه کردن مطلوبیت، ترجیح و سود، رویکردهای دیگری از بیشینه کردن نفع شخصی هستند. در اقتصاد، مطلوبیت و ترجیح را معیاری برای تقاضا کننده و سود را معیاری برای تولید کننده فرض می‌کنند. در حقیقت این سه رویکرد، مقیاسها و معیارهایی هستند که فاعل با آنها اهداف واسطه‌ای خود را محک می‌زند و در نهایت می‌تواند رفتاری متناسب با حداکثر منافع شخصی را برگزیند؛ به عنوان مثال: شخصی را در نظر بگیرید که پولی در اختیار دارد و در حال حاضر تنها به دو هدف واسطه‌ای سیر شدن و تفریح کردن می‌اندیشد، ولی پول او برای تأمین هر دو هدف کافی نیست؛ در این صورت آیا او پول خود را صرف تهیه غذا می‌کند تا گرسنگی‌اش رفع شود یا (مثلاً) صرف خرید بلیط سینما می‌کند تا خستگی‌اش برطرف شود؟ پس او برای انتخاب خود نیاز به معیار و ملاکی دارد. در اقتصاد مارژینالیستها گفته‌اند؛ این معیار، مطلوبیتی است که از رفع گرسنگی و تفریح عاید او می‌شود، او تشخیص می‌دهد که کدام یک از این دو هدف برایش مطلوبیت بیشتری را به دنبال دارد و سپس در آمد خود را صرف تقاضای کالایی می‌نماید که مطلوبیت بیشتری داشته باشد.

اقتصاددانان پس از مدّتی معیار «ترجیح» را جایگزین «مطلوبیت» کردند؛ در ترجیح، پیامدهای افعال با توجه به هدف «نفع شخصی» اولویت‌بندی می‌شوند. در مثال فوق، فاعل ابتدا در نظر می‌گیرد که آیا سیر شدن برایش اولویت بیشتری دارد یا تفریح، و سپس کاری را انجام می‌دهد که به مورد برتر نائل گردد. تفاوت میان مطلوبیت و ترجیح این است: که در مطلوبیت می‌توانستیم به درجه فایده‌ای که

فاعل برای پیامدها قائل است پی ببریم، ولی در رویکرد ترجیح ممکن است از درجه رجحان خبری نداشته باشیم و تنها به اولویت بندی فاعلها برای پیامدهای افعال خود، پی ببریم.

الگوی تعقیب حداکثر نفع شخصی را دو گونه می توان بیان کرد: در یک الگو، فاعل هدف نفع شخصی را مورد دقت و تأمل قرار می دهد و با استدلال آن را می پذیرد؛ این الگو از نوع عقلانیت ذاتی است، زیرا هدف نیز عاقلانه برگزیده شده است. اما در الگوی دیگر، می توان فرض کرد که فاعل به عقلانی کردن هدف نپرداخته است، بلکه تنها در سازگاری کنشها با آن هدف، سنجیده و حساب شده عمل می کند؛ این الگو از نوع عقلانیت ابزاری است.

۲- الگوی سازگاری درونی

این الگو بیان می کند که بیشتر افراد غالباً به سازگاری میان انتخابهای خود توجه می کنند. آنها هنگام انتخاب، افعال را با محاسبه پیامدهایشان با یکدیگر مقایسه و در نهایت رفتاری را از میان آنها انتخاب می کنند که با انتخابهای دیگرشان همخوانی و سازگاری داشته باشد. به بیان دیگر، کار ادراک و فهم انسان، مقایسه میان افعالی است که در یک مجموعه قرار گرفته اند و در این صورت، انسان درک می کند که کدام یک از آن افعال شایسته انجام است و کدام شایسته نیست؛ یعنی پس از مقایسه درک می کنیم که کدام انتخاب با انتخابهای دیگر سازگار است و کدام سازگار نیست.

بنابراین، رسالت عقل عملی تنها تا این حد است و نیازی به مقایسه یک رفتار با هدف و نتایج آن نیست؛ بلکه صرف مقایسه بین افعال و سازگاری بین انتخابها برای عقلانی دانستن آن رفتار کافی است. طرز تلقی سازگاری درونی از دو خصیصه بارز برخوردار است:

الف) اگر زیرمجموعه هایی در یک مجموعه جهانی داشته باشیم، «سازگاری درونی» اقتضا می کند که بتوانیم

تمام عناصر هر یک از زیرمجموعه ها را به صورت دو طرفی تبدیل کنیم؛ به طوری که هر کدام از عناصر، نسبت به عنصر دیگر یا ترجیح داده شود یا بی تفاوت باشد. این خصیصه به «فرض تکمیل بودن ارجحیتها» موسوم است، به عنوان مثال: در اقتصاد فرض می شود که مصرف کننده توان ردیف کردن سبدهای کالای موجود در مجموعه مصرف را به این ترتیب داراست که در مورد هر دو سبد موجود در مجموعه می تواند تعیین کند که آیا یک سبد نسبت به سبد دیگر ترجیح دارد، یا هر دو سبد برای وی برابر است.^(۳)

ب) در سازگاری درونی، انتخاب از زیرمجموعه ها باید به طور مستدل و منسجم و با رعایت همخوانی انجام گیرد. بنابراین برای هر انتخابی باید استدلالی داشت تا انتخابها با یکدیگر تزامنی نداشته باشند. مثلاً اگر از مجموعه (f, y, x, \dots) عنصر y و از مجموعه دیگر حاوی (c, y, x, \dots) عنصر x را انتخاب کردیم، این دو انتخاب با هم ناسازگاری دارند؛ زیرا ما مورد سؤال قرار می گیریم که چرا از دو مجموعه ای که هر دو حاوی عناصر $(y$ و $x)$ هستند، از یکی عنصر x و از دیگری عنصر y انتخاب شده است؟ این دو انتخاب ناسازگار، دلیل غیرمستدل بودن این انتخاب است. بعضی از صاحب نظران گفته اند: «اگر فرض تکمیل بودن ارجحیتها و دوطرفی کردن عناصر به طور کامل نیز انجام نگیرد، باز هم می تواند سازگاری درونی داشته باشند. از طرف دیگر بعضی از آنها شرط عقلانی بودن رفتار را سازگاری درونی قویتری دانسته اند و معتقدند که علاوه بر رابطه دو طرفی رابطه ترتیبی نیز لازم است و ما باید بتوانیم عناصر زیرمجموعه جهانی را رتبه بندی کنیم.^(۴)

به تعبیر واضحتر، اگر همه عناصری که از جهت انتخاب برای ما یکسان هستند و ما نسبت به آنها بی تفاوت هستیم در یک مجموعه قرار دهیم، در این صورت مجموعه های متعددی خواهیم داشت که در هر کدام از

آنها عناصر بی تفاوت وجود دارد، ولی درجه رجحان عناصر هر کدام از آن مجموعه‌ها، با درجه رجحان عناصر مجموعه دیگر متفاوت خواهد بود؛ بنابراین مجموعه‌ها بر حسب رجحانهای متفاوتشان رتبه‌بندی می‌گردند. به عنوان مثال اگر در مبادله کالاهای (x و y) با حالتی مشابه شکل روبرو مواجه شویم، می‌توانیم انتخابهایی از مبادله x و y را که نسبت به آنها بی تفاوت هستیم دسته‌بندی کنیم؛ آن دسته را که از اهمیت کمتری برخوردار است، روی منحنی u_1 و آن دسته را که از اهمیت بیشتری برخوردار است روی منحنی u_2 قرار می‌دهیم. بنابراین ما نسبت به آنچه روی منحنی u_1 قرار دارد بی تفاوت هستیم و نسبت به مبادلاتی که روی منحنی u_2 قرار می‌گیرد نیز همین طور؛ ولی اهمیت مبادلات u_2 نسبت به u_1 برای ما بیشتر است. ترتیبی بودن، علاوه بر خصایص فوق (یعنی فرض تکمیل بودن ارجحیتها و مستدل بودن انتخاب) دارای خصوصیت دیگری نیز هست که به نام «انتقالی بودن ارجحیتها» موسوم است. فرض انتقالی بودن، بیان می‌کند که اگر عنصری مانند x توسط یک شخص به عنصر دیگر مانند y ترجیح داده شود (یا برابر با آن تشخیص داده شود)، و عنصر y نیز نسبت به عنصر z ترجیح داده شود (یا برابر با آن تشخیص داده شود)، بنابراین عنصر x نسبت به عنصر z نیز ترجیح داده می‌شود (یا x نسبت به z نیز برابر تشخیص داده می‌شود).^(۵)

۳- الگوی ارضا

الگوهایی که تاکنون بیان کردیم، با فرض اطلاعات کامل از پیامدهای افعال انسان ارائه شده‌اند. پیشنهاد کردن

نفع شخصی و حصول حداکثر سازگاری میان انتخابها، در صورتی امکان‌پذیر است که فاعل بتواند به طور کامل پیامدهای افعال خویش را بشناسد؛ اما با توجه به پیچیدگی روابط انسانی و بخصوص واکنشهایی که انسانهای دیگر نسبت به کنش یک فرد از خود بروز می‌دهند، شناخت کامل پیامدها بسیار دشوار است و معمولاً انسانها به چنین محاسبات دشواری تن در نمی‌دهند؛ بلکه معمولاً بر مبنای محاسبات سرانگشتی تصمیم می‌گیرند و در نتیجه پیشنهاد ساز نیستند، از این رو الگوی ارضا که مبتنی بر عقلانیت مقید و مشروط است، ارائه شده است.

در این الگو - همانند الگوی نفع شخصی - فرض بر این است که فاعل می‌تواند هدف خویش را رتبه‌بندی نماید و شناخت کاملی از این مراتب داشته باشد؛ ولی از آنجا که به علت ناقص بودن اطلاعاتش از پیامدها و یا علل دیگر، تحصیل حداکثر هدف برای او میسر نیست و یا دشوار است، او به مراتب پایین‌تر از هدف خویش راضی می‌گردد. در این صورت او تنها سعی می‌کند به مرتبه‌ای از منافع شخصی برسد که او را ارضا می‌کند و هیچ تلاشی برای پیشنهادسازی انجام نمی‌دهد.

الگوی «تعقیب حداکثر نفع شخصی»؛

پیشفرض علم اقتصاد

پس از بیان الگوهای فوق، اکنون می‌توانیم بگوییم کدام یک از آنها پیشفرض علم اقتصاد است. الگوی ارضا با فرض عدم اطمینان، در پیامدهای افعال ارائه شده است، این الگو، با رفتار عینی انسانها تطابق بیشتری دارد. در حقیقت بیشتر مردم پیشنهاد ساز نیستند؛ بلکه درصدد کاری هستند که تنها آنان را ارضا می‌کند. از این رو اقتصاددانان معاصر، این الگو را مورد توجه قرار داده‌اند و علم اقتصاد را بر آن مبتنی نموده‌اند. اما همانگونه که در مباحث پیشین اشاره کردیم، علم اقتصاد رایج، بر مبنای اطمینان به پیامدهای افعال پایه‌ریزی شده است؛ بنابراین نمی‌توان

الگوی ارضا را که خود مربوط به اوضاع و احوال نامطمئن است پیشفرض آن دانست.

درباره الگوی سازگاری درونی ممکن است این توهم ایجاد شود که معیار «ترجیح» - که در باب تقاضا به جای معیار مطلوبیت ارائه شده است - خود مبتنی بر الگوی سازگاری درونی است. این توهم از اینجا ناشی می شود که معیار «ترجیح» نیز، همانند الگوی سازگاری درونی به صورت دو طرفی بیان شده است و شرایط دیگر سازگاری درونی، از قبیل کامل بودن، انتقالی بودن، انعکاسی بودن، متصل بودن ارجحیتها و ... در معیار ترجیح نیز به طور کامل لحاظ شده اند. اما در مباحث پیشین اشاره کردیم که «ترجیح» خود رویکردی از تعقیب نفع شخصی است و می توان گفت در ترجیح، نفع شخصی در قالب سازگاری درونی بیان شده است. این مطلب بر اقتصاددانان و آشنایان به علوم اقتصادی پوشیده نیست، زیرا در معیار ترجیح که در علم اقتصاد مطرح می شود، فرض «ترجیح بیش بر کم» نهفته است. فرضهای «یکنواختی ارجحیتها» یا «اشباع ناپذیری موضعی» ناظر به این معناست که تقاضا کننده، دستیابی به بیشترین حد ممکن از کالاها را هدف خود قرار می دهد و این خود رویکردی برای رسیدن به نفع شخصی به حساب می آید.^(۶)

مورد دیگری که به نحو جدیتر به عنوان سازگاری درونی مطرح می شود، نظریه «رجحانهای اظهار شده» است. این نظریه را ابتدا «پل ساموئلسون» مطرح کرد. قبل از ارائه این نظریه، انتخاب بهینه کالا و ارجحیت مصرف کننده، از طریق تابع مطلوبیت مشخص می شد. این تابع، مفهومی مجرد و غیر قابل مشاهده داشت و قابل آزمون مستقیم نبود؛ لذا «ساموئلسون» نظریه رجحانهای اظهار شده را ارائه کرد تا با مشاهده انتخاب روزمره مصرف کننده از سبدهای مختلف کالا بتوان ارجحیتهای او را تعیین نمود. در این نظریه، هدف و انگیزه ای برای تقاضا کنندگان فرض نشده است؛ بلکه آنان به هر انگیزه ای تقاضا نمایند،

این نظریه صادق است. ممکن است پس از مشاهده مستقیم رفتار، دریابیم که افراد «بیش» را بر «کم» ترجیح می دهند، یا مطلوبیت خود را حداکثر می کنند و یا انگیزه های متفاوتی دارند و یا ... اما به هر حال فرض بر این است که تقاضا کننده، به طور سازگار و مستدل انتخاب می نماید. اگر او سبد کالای A را بر سبد B ترجیح داد، دیگر هرگز سبد B را بر A ترجیح نمی دهد. ابتدا به نظر می رسد که این نظریه بر سازگاری درونی قابل تطبیق است و بدون توجه به هدف مصرف کننده، می تواند رفتار او را مشخص نماید؛ اما بعدها دریافتند که مفروض «رسیدن به نفع شخصی» در این نظریه نیز نهفته است.^(۷)

از آنچه تا کنون گفتیم و با توجه به نظریات اقتصادی، در می یابیم که الگوی «تعقیب حداکثر نفع شخصی»، تنها الگوی عقلانی است که پیشفرض علم اقتصاد رایج است. در مباحث پیشین گفتیم که الگوی نفع شخصی را می توان در دو قالب ارائه کرد: عقلانیت ابزاری و عقلانیت ذاتی. در عقلانیت ابزاری، لازم نیست هدف نیز عاقلانه انتخاب گردد، بلکه اگر فعل سازگار با آن هدف عاقلانه برگزیده شود کافی است؛ ولی در عقلانیت ذاتی، هدف نیز باید عاقلانه برگزیده شود. اکنون با توجه به این مسأله، این سؤال مطرح می شود که آیا الگوی نفع شخصی - که پیشفرض علم اقتصاد است - از نوع عقلانیت ذاتی است یا ابزاری؟

فیلسوفان علم اقتصاد، در پاسخ این سؤال اختلاف نظر دارند. برخی از آنان، میان رویکردهای مختلف نفع شخصی تمایز قائل شده، بعضی را عقلانیت ابزاری و بعضی دیگر را عقلانیت ذاتی شمرده اند. برای نمونه یک نظر این است که در اقتصاد رفاه و امثال آن عقلانیت ذاتی، و در حداکثر کردن مطلوبیت فردی و رجحانهای اظهار شده، عقلانیت ابزاری تعقیب می شود.^(۸) برخی دیگر، نظریه تعادل عمومی را از زمره نظریاتی دانسته اند که در آن عقلانیت ذاتی تعقیب می گردد.^(۹) توضیح و اثبات این

مطلب، مستلزم مباحث زیادی از نظریات اقتصادی و فلسفه علم اقتصاد است که بحث آن در این مقال نمی‌گنجد.

چکیده و یادآوری مباحث گذشته

از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که الگوی «تعقیب حداکثر نفع شخصی» پیشفرض علم اقتصاد است و این الگو دارای ویژگیهای زیر است:

۱- این الگو از نوع سازگاری برونی است که آن را هم می‌توان در قالب عقلانیت ابزاری و هم در قالب عقلانیت ذاتی ارائه کرد. به عبارت دیگر، عقلانیت یا تنها در مرحله سازگاری فعل با هدف است و یا علاوه بر آن، مرحله تعیین هدف (نفع شخصی) را نیز شامل می‌شود.

۲- عقلانیت در این الگو دست‌کم از دو ویژگی برخوردار است: نخست اینکه انتخاب، حساب شده و عقل‌پسند و با استدلال انجام گیرد و دیگر اینکه، این استدلال باید روشمند باشد و روابط علی و معلولی را به گونه‌ای بیان کند که با انجام فعل بتوان نیل به هدف را پیش‌بینی کرد.

۳- این الگو بر فرض اطمینان به پیامدهای افعال مبتنی است، و نیز این فرض که در انجام هر فعلی، فاعل اطلاعات لازم و کافی برای تصمیم‌گیری دارد.

۴- این الگو مبتنی بر عقلانیت توصیفی است و بیان می‌کند که اکثر انسانها - در اغلب اوقات - همین‌گونه رفتار می‌کنند.

۵- این الگو از عقل عملی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا مربوط به فعل آگاهانه و هوشمندانه انسان است.

آیا این الگو بر رفتار افراد یک جامعه دینی نیز منطبق می‌گردد یا نه؟

با توجه به ویژگیهایی که برای این الگو بر شمردیم، منافع شخصی در آن منحصر به منافع دنیایی است، زیرا فرض اطمینان به پیامدهای افعال و اطلاع کامل از آنها در

مورد پیامدهای قابل محاسبه متصور است و پیامدهای دنیایی از این قبیل هستند، هر چند پاره‌ای از آنها با صعوبت محاسبه شوند، اما بسیاری از پیامدهای اخروی بدون الهام از وحی قابل پیش‌بینی نیست و نمی‌توان نسبت به آنها اطلاع کامل و قطع و اطمینان پیدا کرد.

علاوه بر این، در این الگو فرض بر این است که منافع شخصی با استدلال روشمندانه تعقیب می‌شود، این ویژگی نیز منافع در این الگو را منحصر به منافع دنیایی می‌سازد؛ زیرا بر اینگونه منافع - به دلیل قابل محاسبه بودن پیامدهایشان - می‌توان استدلال روشمندانه اقامه کرد و با کشف روابط علی - معلولی میان افعال و پیامدهای آنها می‌توان به طور مستدل گفت هر کنشی چه پیامدهایی را به دنبال دارد. اما درباره اهداف اخروی، اقامه چنین استدلالی آنقدر مشکل است که تاکنون افراد عادی نتوانسته‌اند برای بسیاری از روابط میان دنیا و آخرت استدلال روشمندانه بیاورند.

از سوی دیگر افراد یک جامعه دینی - چه اهداف خویش را با استدلال عاقلانه درک کنند و چه از وحی الهی الهام گیرند - فراتر از اهداف پست دنیایی می‌اندیشند. آنان اهداف دنیا و آخرت را با هم می‌جویند و اگر در تحصیل آنها دچار تراحم شوند، منافع اخروی را بر دنیایی ترجیح می‌دهند. برای رسیدن به چنین هدفی که روابط بسیار پیچیده - و عمدتاً خارج از فهم بشر - با کنشهای انسانی دارد، اتخاذ روش عقلانی مذکور به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه آنان نیاز به اطلاعاتی فراتر از فهم و درک انسانی دارند.

بنابراین، متکی نبودن افراد جامعه دینی به روش عقلانیت مذکور بدین معنا نیست که چنین استدلال آوردن در تصمیم‌گیری اشتباه است و یا دین مبین اسلام با آن مخالف است. هیچ شکی نیست که اسلام نه تنها با اینکه انسان در رفتار خویش دقت و محاسبه داشته باشد و با شناخت روابط علی - معلولی میان رفتار و هدف، استدلالی

روشمندانه و پیش‌بینی‌پذیر بیابد و اهداف خویش را بر اساس عقل و خود برگزیند، مخالف نیست، بلکه انسانها را به این امر دعوت هم نموده است؛ و فراتر از آن می‌توان گفت ادیان الهی آمده‌اند تا آنچه را بشر برای سعادت ابدی نیاز دارد و نمی‌توان به طور یقینی درک کند به او یاد دهند. اگر مطالب ساده‌ای نیز در متون ادیان یافت می‌شود به دلایل گوناگونی مانند: تذکر، تأکید، قابل فهم نبودن در دوره‌ای از زمان و... بر می‌گردد که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است.^(۱۰)

از این رو رفتار افراد جامعه دینی را نباید صرفاً عقلانی به این معنا دانست، بلکه آنان دارای رفتاری عقلانی تبعیدی هستند. آنان تا جایی که بتوانند به روابط میان کنشها و پیامدهای آنها به طور قطع و یقین پی‌برند و در گزینش کنشی میان کنشها و هدفی در میان اهداف شک و تردید نداشته باشند به درک و فهم خود متکی هستند و آن را مشعل راه خود قرار می‌دهند، اما در هر موردی چنین قطع و یقین برای آنان پدید نیاید، در پرتو روحی الهی راه سعادت را می‌پیمایند.

کوتاه سخن اینکه نیل به اهداف دنیایی، با تحصیل اطلاعات کامل و اطمینان به پیامدهای افعال و ارائه استدلال روشمندانه و پیش‌بینی‌پذیر امکان‌پذیر است؛ اما نیل به منافع اخروی بدون الهام از وحی امکان وقوعی ندارد. لذا همانگونه که اقتصاددانان نیز گفته‌اند، این الگو نمی‌تواند الگویی فراگیر برای همه جوامع بشری باشد، بلکه اگر عیوب دیگرش - که در اینجا متعرض آنها نشدیم - رفع شوند، تنها می‌تواند برای جامعه «سرمایه‌داری» یا «سکولار» که دنیا خواهی و دنیاطلبی نهایت آمال و آرزوی افراد آن جوامع است الگو باشد.

ممکن است گفته شود، در فرض مسأله، فرد مسلمان تا جایی که بتواند با تفکر و تدبیر و کمک از دیگران راه صحیح را از اشتباه تشخیص دهد، نیازی به دین ندارد و در این صورت به پیامدهای افعال نیز اطمینان دارد؛ اما در

مواردی که کوشش او در یافتن راه صحیح عقیم می‌ماند، آنچه را به یقین بدان نرسیده است از دین الهام می‌گیرد. در این صورت نیز از طریق وحی به اطمینان و یقین می‌رسد و اطلاعات او برای نیل به هدف خویش کامل می‌گردد. بنابراین اگر اهداف را وسیعتر از منافع دنیوی در نظر بگیریم و منافع آخرتی را نیز جزو آن بدانیم، باز هم از طریق مذکور می‌توان الگوی «تعقیب نفع شخصی» را با جامعه اسلامی انطباق داد.

در پاسخ می‌توان گفت: گرچه با این سخن، فرض «اطمینان در پیامدهای افعال» حاصل می‌گردد، اما در این صورت نیز تصمیم‌گیری افراد مسلمان در مواردی که درک و فهم آنها از تشخیص راه صحیح بازمانده است، فاقد استدلال و بیان رابطه علی و معلولی میان افعال و اهداف است و در نتیجه رفتار، روشمند نخواهد بود و مسلمانان در این موارد به طور تبعیدی بر طبق دستورات و فرامین دین عمل می‌کنند. در ادیان الهی چنین رهنمودهای تبعیدی بوفور مشاهده می‌شود.

البته صوری از جامعه دینی را می‌توان فرض کرد که این الگو نیز بر رفتار بیشتر افراد آن صادق باشد. به پاره‌ای از آن صور ذیلاً اشاره می‌کنیم:

۱- در صورتی که گزاره‌های دینی همراه با تبیین علی - معلولی بیان شده باشند یا بتوان چنین تبیینی را از آنها استنتاج کرد، در این صورت اگر دین در کار نبود، بشر بسیاری از حقایق را درک نمی‌کرد و راه صحیح را تشخیص نمی‌داد، اما با الهام از دین آنها را فرا می‌گیرد و به استدلال روشمند آنها نیز پی می‌برد. با این فرض، الگوی مذکور شامل منافع اخروی نیز می‌شود.

۲- جامعه ایدئال اسلامی را می‌توان در نظر گرفت که مسلمانان به آن حد از تعالی روح و عقل رسیده باشند که به حقایق اشیا و افعال و روابط میان دنیا و آخرت پی‌برند. انگیزه این افراد در هر کنش، تقرب الی‌الله و تحصیل پادشاهی اخروی است؛ اما در این دنیا نیز از انجام واجبات

و مستحبات، انبساط و شادی و رضایت خاطر باطنی کسب می‌کنند و نسبت به محرمات و مکروهات تنفر و انزجار دارند. آنان می‌توانند یافته‌های خود را تبیین علی - معلولی کنند و بر اساس آن نسبت به انجام یا ترک افعال تصمیم بگیرند.

نتیجه سخن

از آنچه بیان شد به این نتیجه می‌رسیم که «رفتار اقتصادی افراد یک جامعه دینی» را نمی‌توان با پیشفرض الگوی به اصطلاح عقلانی تعقیب حداکثر منافع شخصی مورد مطالعه قرار داد؛ بلکه در آن جوامع، پیشفرضهایی را باید در نظر گرفت که برخاسته از ارزشهای دینی باشد. به بیان دیگر؛ در رفتار افراد چنین جامعه‌ای عقل و شرع هر دو مؤثرند؛ در پاره‌ای از امور تنها «عقل» و در پاره دیگر تنها «شرع» و در بسیاری از آنها هم عقل و هم شرع تصمیم‌گیری را شکل می‌دهند. از این رو می‌توان گفت آنچه اکنون به عنوان علم اقتصاد رواج یافته است، علمی فراگیر و جهانشمول نیست که بر همه جوامع - با انگیزه‌ها و ارزشهای مختلف - قابل تعمیم باشد؛ بلکه در جوامع دینی می‌توان علم اقتصاد دیگری بر اساس پیشفرضهای خاص آن تدوین نمود.

پی‌نوشت

(۱) برخی از بزرگان معاصر، آنچه را در اینجا عقل نظری و عملی پنداشتیم، حکمت نظری و عملی نامیده‌اند و برای عقل نظری و عملی، معنای دیگری ذکر نموده‌اند. [ر.ک. به: جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدای تعالی شأنه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ص ۷۶] در این نوشتار تنها معنایی که در متن به آن اشاره شد مورد نظر بوده است.

(۲) برای توضیح بیشتر باز هم به مثالی که قبلاً ذکر کردیم توجه کنید: نظریه تولید بیان می‌کند که تولیدکننده میزان معینی از محصول را تولید می‌نماید (مثلاً در میزانی که $MR = MC$ یعنی درآمد نهایی برابر با هزینه نهایی شود). تولید این میزان از محصول، به این علت است که رفتار تولیدکننده «عقلانی» است. پس ما در نظریات اقتصادی، در پی کشف یک سری روابط علی - معلولی هستیم و الگوهای عقلانی که به منزله بیان علت پدیده‌های اقتصادی هستند، ما را در کشف این روابط یاری می‌کنند.

(۳) ر.ک. به: طبیبیان، محمد؛ مباحثی از اقتصاد خرد پیشرفته؛ تهران: پیشبرد، ۱۳۶۸، ص ۱۳۷.

(۴) ر.ک. به:

AMARTYA SEN; rational behaviour», The New palryare A Dictionary of Economics, (Volume 3) (1987), p.69.

(۵) ر.ک. به: طبیبیان، محمد؛ همان مأخذ.

(۶) در کتاب مباحثی از اقتصاد خرد پیشرفته فرضهای مذکور چنین تعریف شده‌اند:

الف. فرض تکمیل بودن ارجحیتها: فرض می‌شود مصرف‌کننده توان ردیف کردن سبدهای کالای موجود در مجموعه مصرف را به این ترتیب داراست که در مورد هر دو سبد موجود در مجموعه، می‌تواند تعیین کند که آیا یک سبد را بر سبد دیگر ترجیح می‌دهد، یا هر دو سبد برای وی برابر است...

ب. فرض انعکاسی بودن ارجحیتها: «... یعنی هر سبد کالاکه در مجموعه مصرف قرار دارد - نسبت به خودش - یا ترجیح داده می‌شود و یا بی تفاوت است ...

ج. فرض انتقالی بودن ارجحیتها: ... یعنی، اگر توسط یک مصرف‌کننده، یک سبد کالا به سبد کالای دیگر مانند Y ترجیح داده شود (یا در نسبت با آن، برابر تشخیص داده شود) و سبد کالای Z نیز نسبت به سبد کالای Y ترجیح داده شود (یا در نسبت با آن برابر تشخیص داده شود) بنابراین سبد کالای X نسبت به سبد کالای Z نیز ترجیح داده می‌شود (و یا X در نسبت با Z نیز برابر تشخیص داده می‌شود).

د. فرض متصل بودن ارجحیتها: ... یعنی اگر یک سبد کالا مثلاً Y را در نظر بگیریم، مجموعه تمام سبدهای کالاکه نسبت به سبد Y بی تفاوت بوده و یا نسبت به آن ترجیح داده می‌شوند، یک مجموعه بسته‌اند ...

ه. فرض یکنواختی قوی ارجحیتها: ... یعنی اگر دو سبد کالای X و Y را

- ۸ - لاریجانی، محمدجواد؛ «از مدرنیسم تا فرامدرنیسم»، مجلس و پژوهش؛ ش ۵ (آذر و دی ۱۳۷۲)، صص ۳۳-۴۸
- ۹ - دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ *مبانی اقتصاد اسلامی*؛ تهران: سمت، ۱۳۷۱
- ۱۰ - مدرسی، سید محمدرضا؛ *فلسفه اخلاق*؛ تهران: سروش، ۱۳۷۱
- ۱۱ - مصباح یزدی، محمدتقی؛ *دروس فلسفه اخلاق*؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷
- ۱۲ - مک کنا، سی. جی؛ *اقتصاد عدم اطمینان*؛ ترجمه سعید مقاری و عبدالرضا فهیمی؛ تهران: پژوهشکده علوم دفاعی استراتژیک دانشگاه امام حسین (ع)، پاییز ۱۳۷۲
- ۱۳ - ملکیان، مصطفی؛ «مطالبی پیرامون عقلانیت» از جزوات درسی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (چاپ نشده)
- ۱۴ - وبر، ماکس؛ *اقتصاد و جامعه*؛ ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده؛ تهران: انتشارات مدنی، ۱۳۷۴

□

Bibliography:

- 1 - Blaug, Mark; *The Methodology of Economics*, New york: Cambridge university Press, 1992
- 2 - Dyke, C; *Philosophy of Economics*, united states of America: Prentice - Hall, 1981.
- 3 - Hausman, Daniel M; *The Philosophy of Economics*. New york: Cambridge university Press, 1994.
- 4 - Machlup, Fritz; *Methodology of Economics And other social sciences*, New york sanfrancisco London: Academic Press, 1978.
- 5 - Sen, Amartya. «rational behaviour» The New palgrave A Dictionary of Economics (1987) Volume 3, 68-74.
- G - Sugden, Robert & Albert Weale; *The theory of choice*, Great Britain: Black well, 1992.

در نظر بگیریم که کالاهای داخل سید x (بعضاً و یا تماماً) از کالاهای سید y بیشتر باشد (حتی اگر یک کالا در سید x به بیش از کالای مشابه در سید y بوده و مقدار بقیه کالاها در هر دو سید مساوی باشد) سید x به سید y ترجیح داده می‌شود و یکنواختی قوی می‌رساند که از نظر مصرف‌کننده «بیشتر» بهتر از «کمتر» است. از آنجا که این فرض قوی بوده و در نتیجه محدودکننده است، می‌توان آن را با یک فرض ضعیف‌تر جایگزین کرد، این فرض ضعیف‌تر فرض «اشباع ناپذیری موضعی» است. فرض اخیر به این معناست که اگر مصرف‌کننده، سید کالای x را انتخاب کند، باز هم سید کالایی را که از بعضی کالاها، کمی بیشتر از x داشته باشد ترجیح خواهد داد. به بیان دیگر، این فرض می‌رساند که توسط مصرف‌کننده همیشه «کمی بیشتر»، ترجیح داده می‌شود. این «کمی» می‌تواند عدد بسیار بسیار کوچکی باشد.

(۷) برای مطالعه و توضیح بیشتر ر.ک به: همان مأخذ، ص ۱۶۶.
(۸) ر.ک به:

sugden, Robert & Albert weale; *The Theory of Choice*, (Great Britain: Black well, 1992), p.4.

(۹) ر.ک به:

sen, Amartya; op. Cit. p.70.

(۱۰) در فلسفه دین، درباره اینکه دین چه مطلبی را بیان می‌کند نظرات متفاوتی آمده است. این نظرات در بحث ارتباط عقلانیت با دین تأثیر می‌گذارد و در نهایت نتایج گوناگونی را به بار می‌آورد. ما برای سادگی بحث فرض کردیم که دین هر آنچه را برای سعادت بشر لازم است و خود او نمی‌تواند به یقین به آنها دست یابد، بیان می‌نماید و نیز فرض کرده‌ایم که در میان آنچه دین ارائه می‌دهد، اهداف و شیوه‌های نیل به آنها و روابط میان افعال و اهداف به وفور یافت می‌شود.

□

کتابنامه (منابع فارسی)

- ۱ - بشیریه، حسین؛ *دولت عقل*؛ تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴
- ۲ - جوادی آملی؛ *تبیین براهین اثبات خدای تعالی*؛ قم: مرکز نشر اسراء
- ۳ - لیتل، دانیل؛ *تبیین در علوم اجتماعی* (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)؛ ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳
- ۴ - سریع القلم، محمود؛ *عقل و توسعه یافتگی*؛ تهران: نشر سفیر، بهار ۱۳۷۲
- ۵ - طبیبیان، محمد؛ *مباحثی از اقتصاد خرد پیشرفته*؛ تهران: انتشارات پیشبرد، ۱۳۶۸
- ۶ - فرگوسن؛ *نظریه اقتصاد خرد* (چاپ سوّم)؛ ترجمه محمود روزبهان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰
- ۷ - لاریجانی، محمدجواد؛ *نقد دینداری و مدرنیسم*؛ تهران: انتشارات مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۲

رابطه نفس و بدن

سید محمد غروی^۱

عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

می‌انجامد، و یا به برخی دیگر از دستگاههای بدن آسیب می‌رساند. در مقابل هیجانات مثبت در نشاط بدن و سلامت آن نقش خوبی را بازی می‌کند. پس تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن همواره مورد توجه فیلسوفان بوده و حتی کسانی چون افلاطون نیز به این حقیقت اشاره و اقرار نموده‌اند.^۲ شیخ‌الرئیس نیز در کتابهای مختلف فلسفی‌اش به این حقیقت اشاره می‌کند،^۳ و روشن می‌کند که چگونه رفتارهای ارادی و اختیاری موجب ملکات نفسانی می‌گردند، و یا چگونه توجه به ساحت قدس خداوندی و

ارتباط بین نفس و بدن همواره مورد تصدیق فلاسفه بوده است، چراکه دیدن، شنیدن، به خاطر سپردن به یاد آوردن، فکر کردن، شاد شدن و غمگین شدن و لذت بردن و ... در عین حال که اموری روانی می‌باشند، بدن در تحقق آنها نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، به گونه‌ای که اگر این تأثیر و تأثر عصبی و غددی و ماهیچه‌ای نباشد، تحقق این امور روانی امکان‌پذیر نیست. همانطور که امور روانی نیز تأثیر بسیار زیادی در بدن و ارگانیسم انسانی دارد و روانشناسان و فیلسوفان به آن اشاره نموده‌اند. مثلاً هیجانات مثبت و منفی انسان در رشد و سلامت و یا ناسلامتی بدن نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند، هیجانات منفی به ضعف اعصاب و ناهنجاریهای گوارشی

۱- متن حاضر، ویراسته سخنرانی ایشان در کنفرانس انسانشناسی است.

۲- نصری نادر، البیر؛ الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۱۲.

۳- شرح الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۷

توجه به عظمت و جبروت او، بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و گاه لرزه به اندام می‌اندازد.

کیفیت ارتباط نفس با بدن

همانطور که یادآور شدیم نفس، کمال ارتباط را با بدن دارد، ارتباطی بین محکم و مستحکم، و این ارتباط، ارتباطی است دو طرفه و طبیعی^۱. از طرف دیگر هر یک از ما وجداناً می‌یابد که ذات و حقیقت او یکی است و نه امور کثیر؛ و در عین حال می‌داند که خود می‌اندیشد، درک می‌کند، احساس می‌کند، نسبت به چیزی تمایل می‌یابد، و یا نسبت به چیزی نفرت پیدا کرده، غضبناک می‌شود. مکانمند است و دارای حرکت و سکون است، و بالاخره خود می‌اندیشد و خود می‌خواهد و انجام می‌دهد، خود خسته می‌شود و استراحت می‌کند، خود لذت می‌برد و خود رنج می‌کشد و ...

از این رو این سؤال به طور جد مطرح می‌شود که پیوند بین نفس و بدن و ارتباط متقابل بین این دو، چگونه ممکن است، با اینکه نفس یک واقعیت غیرمادی است و بدن واقعیت مادی؟ و به دیگر سخن چگونه می‌توان بین دو جوهر متباین - بدن و نفس - اینگونه ارتباط محکم و مستحکم برقرار شود و سؤال جدی‌تر این است که ما وحدت خود را تجربه می‌کنیم، چگونه ممکن است بین جوهر مادی و غیر مادی یک چنین وحدتی ایجاد شود؟ و به عبارت دیگر آیا این معقول و قابل فهم است که بین دو شیء مادی خارجی، یک وحدت و یا اتحاد حقیقی ایجاد شود؟ مثلاً عنصر ایدروژن با عنصر اکسیژن با وضع و مقدار خاصی ترکیب می‌شوند و آب پدید می‌آید، لیکن اتحاد و وحدت دو شیء، که یکی از سنخ اشیای مادی است و دیگری از سنخ اشیای غیر مادی، چگونه ممکن است؟

در اینجا لازم است ببینیم این مشکل با مبانی فیلسوفان و یا کسانی که به گونه‌ای این بحث را مطرح کرده‌اند چگونه قابل حل است. بحث را با بیان نظر افلاطون، ارسطو، و فیلسوفان مشاء اسلامی و صدر المتألهین پی می‌گیریم:

۱- افلاطون نفوس انسانی را در جهانی پیش از این

جهان مادی، موجود دانسته، و آن را جوهری مستقل به حساب آورده که بر اثر عجز یا خطایی، از آن جهان به این جهان هبوط نموده ... و به ابدان انسانی تعلّق پیدا کرده است.^۲

افلاطون با اینکه در برخی کلماتش به تعامل بین نفس و بدن اشاره می‌کند،^۳ لیکن براساس دیدگاه خاص او و ثنوتی که قائل است، نمی‌توان ارتباط طبیعی نفس و بدن را توجیه نمود، و ارتباط و پیوستگی متعال بین آن دو را تعیین کرد و بالاخره وحدت و اتحاد نفس و بدن را توضیح داد.

۲- ارسطو معتقد است هر یک از جوهر و حقایق

طبیعی از دو جوهر غیر مستقل تشکیل شده‌اند: ماده (هیولی) و صورت. او می‌گوید نفس، صورت برای جسم یا بدن است، که با اتحاد آن با بدن و جسم، حیاتمند می‌شود، و آثار حیاتی خاصی را نمودار می‌سازد. هرچند بنابر مبنای ارسطو ارتباط بین نفس و بدن ارتباطی طبیعی تلقی می‌شود و اینطور نیست که او برای نفس به جوهریتی مستقل و جدا قائل شده باشد که نتوان اتحاد نفس و بدن (یا جسم) را تعیین کرد، لیکن این نکته در کلماتش روشن نیست که آیا او برای انسان به نفسی غیر مادی باور دارد یا نه؟^۴ از این رو بین شارحان کلام ارسطو نیز اختلاف وجود دارد که آیا او به حقیقت غیر مادی در انسان معتقد است یا خیر؟ از این رو یا واقعاً او به تجرّد نفس انسانی باور دارد، که در این صورت می‌توان از او سؤال کرد که چگونه موجودیت غیر مادی می‌تواند صورت برای جسم و یا بدن مادی باشد، و با آن اتحاد پیدا کند به گونه‌ای که هم موجودیت مادی حفظ شود و هم موجودیت غیر مادی؟ و در صورتی که او به تجرّد نفس انسانی معتقد نباشد - هرچند در این صورت بین مبنا و بنای او هماهنگی

۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الاسفار الاربعه، ص ۵۶.

۲- مقدمه کتاب الجمع بین رایى الحكيمين.

۳- همان.

۴- همان.

خواهد بود، و دیگر اشکالی بر او وارد نخواهد شد - لیکن این نظر با آنچه فلاسفه اسلامی برآند و براهین قاطع عقلی آن را اثبات نموده است، سازگاری ندارد و مشکل آنها را نمی‌تواند حل کند. البته لازم به توضیح است که فلاسفه اسلامی از فارابی گرفته تا ملاهادی سبزواری، تجرد نفس را به ارسطو نسبت داده‌اند، لیکن این رأی بنابر این تلقی بوده است که کتاب اثولوجیا از ارسطو است، لیکن امروزه اثبات شده که این کتاب از او نیست.

۳- فلاسفه اسلامی (مشاء)، نفس انسانی را مجرد و غیرمادی می‌دانند، و می‌گویند زمانی که جنین در رحم مادر رشد لازم را نمود، به گونه‌ای که دارای امکانات و ابزار لازم برای نفس شد، از سوی خداوند به آن نفسی اعطا می‌شود و از این به بعد، نفس برای بدن تدبیر می‌کند. از این رو آنها نفس را حادث و از آغاز وجودش آن را مجرد می‌دانند. آنان نفس را در اصل وجودش نیازمند به ماده نمی‌دانند، لیکن در استکمالش آن را محتاج به بدن می‌دانند و در تعاریفشان گاهی از نفس به عنوان کمال اول یاد می‌شود.^۱ یعنی کمالی که نوعیت نوع، به آن بستگی دارد و گاهی به عنوان صورت یاد می‌شود که از اتحاد آن با جسم، وجود انسان شکل می‌گیرد، البته تأکید می‌کند که طرح عنوان صورت، به معنی مادی بودن آن نیست.

لیکن به نظر می‌رسد که مشکل اتحاد حقیقی بین نفس و بدن، و ارتباط و پیوستگی طبیعی بین آنها را با توجه به اینکه نفس دارای موجودیتی است غیرمادی، و جسم دارای موجودیتی است مادی، همچنان به حال خود باقی است و این سؤال مطرح است که چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود (مادی، غیرمادی) وحدت یا اتحاد، و بالاخره ارتباط و تعامل طبیعی ایجاد شود؟

۴- صدر المتألهین در بیان کیفیت وابستگی نفس به بدن مقدمه‌ای را بیان می‌کند^۲ و در آن، انواع وابستگیها را توضیح می‌دهد و بالاخره نظر خود را در نوع و کیفیت وابستگی نفس به بدن، تشریح می‌کند. او می‌گوید:

۸۶

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

وابستگی نفس به بدن مانند وابستگی ماهیت به وجود، ممکن به واجب، عرض به جوهر و یا صورت و یا صورت به ماده نیست و همچنین وابستگی نفس به بدن آنطور که جمهور فلاسفه اسلامی می‌پندارند که نفس فقط برای استکمال خود به بدن نیازمند است نیست، بلکه وابستگی نفس به بدن در اصل وجود و تشخص است، ولی در بقا به آن وابستگی و نیازی ندارد، هر چند در استکمال نیز به بدن نیاز دارد؛ زیرا نفس در آغاز دارای کمال و فعلیتی برای ماده می‌باشد، و خود مادی است و به ماده نیازمند است، سپس در جریان حرکت جوهری به کمالات بالاتری دست می‌یابد، و بالاخره این حرکت ادامه می‌یابد تا اینکه به کمال و فعلیتی که برتر از امور مادی است می‌رسد. برای توضیح نظر صدر المتألهین، توجه به شش اصل، فهم مطلب را تا اندازه‌ای روشن می‌سازد:

۱- براهین فلسفی، تجرد نفس انسان را در مقطع خاص اثبات می‌کند، و از اثبات تجرد آن قبل از آن مقطع عاجز است و آن مقطعی است که ادراک برای انسان اثبات شود، و یا انسان بتواند خود را با علم حضوری دریابد.

۲- در مقطعی از تکون انسان، به علت ضعف وجودی نمی‌توان برای آن تجردی اثبات نمود، و براهین هم از اثبات تجرد در این مرحله عقیم مانده‌اند و از این رو حکم به مادیت آن می‌شود.

۳- نطفه‌ای که در رحم مستقر شده، از آنجا که دارای آثار حیاتی از قبیل رشد، تغذیه، و تولید مثل است دارای نفس می‌باشد، البته نه نفس مجرد بلکه نفس مادی، که در پرتوی این کمال است که نطفه اینگونه حیاتمند شده و آثار حیاتی از او ظاهر گردیده است.

گرچه صدر المتألهین در این مرحله تصریح می‌کند که نطفه دارای صورت نوعیه در حد معدنی است و کم‌کم به مرحله‌ای می‌رسد که دارای نفسی در حد نفس نباتی

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء، ص ۶.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۲۷-۳۲۹.

می‌شود و این روند همچنان ادامه دارد، لیکن باتوجه به یافته‌های علمی موجود می‌توان گفت که نطفه دارای نفس ضعیفی است، چراکه همه آثار حیاتی را داراست، و این روند تکاملی ارامه می‌یابد تا به تجرد دست یابد، از این رو اگر صدر المتألهین نیز بود یک چنین حکمی را روامی داشت. ۴- نه تنها ظواهر و نمودهای طبیعت همواره در تغییرند و دارای حرکت می‌باشند، بلکه ذوات و جواهر آنها نیز در حرکت است و حرکت استکمالی در جوهر و ذات اشیای دارای حیات، به خوبی برای همه قابل فهم است، و نیاز چندانی به استدلال‌ات پیچیده فلسفی نیست.

۵- موجود در سیر حرکت استکمالی چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه تدریجاً بر امکانات وجودی‌اش افزوده می‌گردد و کمالات قبلی خود را در ترکیب و ساختار عالی‌تری حفظ می‌کند.

۶- کمالاتی را که موجودات در سیر حرکت استکمالی به دست می‌آورند، هر چند امکانات داخلی و شرایط خارجی در پیدایش آنها نقش لازم را به عهده دارند، لیکن آن کمالات به طور مستمر از عوالم بالاتر افزوده می‌گردند و علل داخلی و شرایط خارجی، نقش علت مادی و یا علت اعدادی را به عهده دارند.

با توجه به اصول یاد شده، نظریه صدر المتألهین را در کیفیت ارتباط نفس و بدن، پی می‌گیریم. ملاصدرا می‌گوید: از آنجا که چنین در مراحل آغازین تکوینش از حیات و حیاطمندی برخوردار است، پس دارای نفس است، لیکن نفس مادی و نقش آن این است که وحدت و انسجام این واقعیت را تأمین می‌کند، و عالیت‌ترین کمال و محقق موجودیت این موجود است و همواره در حال رشد و حرکت استکمالی است، و دیگر اجزا نیز در پرتو آن استکمال پیدا می‌کنند، لیکن به طور هماهنگ و منسجم. این جریان همین طور ادامه می‌یابد و لحظه‌ها و ساعتها و روزها را پشت سر می‌گذارد و همچنین به کمال و استکمال خود ادامه می‌دهد تا اینکه به کمالی دست می‌یابد که از نظر

جوهری با دیگر کمالات اختلاف اساسی دارد و آن کمال تجردی است.

به تعبیر دیگر، اولین شکوفه‌های تجرد در این واقعیت جنینی جوانه می‌زند، و این روند همچنین ادامه می‌یابد، تا جنین به دنیا بیاید و همین‌طور ... لیکن نباید فراموش کرد که در این جریان، فعلیتها از دست نمی‌روند، بلکه کمالی عالیه‌تر در این سیر حرکت تحقق می‌یابد. از این رو نباید این اشکال را نیز مطرح کرد که فیزیکدانان می‌گویند بر انرژی عالم طبیعت کم شده و به موجودی مجرد تبدیل گردد.

همچنین نباید پنداشت که چگونه ممکن است ماده و سیر حرکت آن، علت برای تحقق موجودی غیرمادی باشد، زیرا همانطور که یادآور شدیم اصولاً کمالات، معلول فعل و انفعال موجود در درون ماده نمی‌باشند، چه رسد به کمالات غیر مادی، بلکه فعل و انفعال درونی واقعیت مادی و همچنین شرایط خارجی، علت مادی و اعدادی برای کمالات یاد شده‌اند و نه علت فاعلی.

پس صدر المتألهین، ماده و سیر و حرکت ماده را سکویی طبیعی برای تحقق این کمال تجردی می‌داند، لیکن وقتی این حرکت به کمال تجردی انجامید و موجودیتی غیر مادی تحقق یافت، از این جهت که این موجودیت بالاتر از ماده و مرز آن است، با تباهی و فساد ماده از بین نمی‌رود، هر چند نفس در جهت استکمال خود تا وقتی که خود تا وقتی که در این جهان است و در آن زندگی می‌کند به ماده و جسم نیازمند است، هر چند در اصل بقای خود به ماده و جسم نیازی نداشت.

در حقیقت صدر المتألهین با فارابی و ابن سینا و پیروان آنان در این جهت موافق است که نفس در جهت استکمال خود به ماده نیازمند است، ولی او می‌گوید: نیاز نفس به بدن تنها در جهت استکمال نیست، بلکه نفس در اصل وجود خود به ماده نیازمند است. زیرا آنان می‌گفتند نفس در اصل تحقق و موجودیتش (در حالی که بدن آمادگی پذیرایی او را داشته باشد) نیاز و احتیاجی به ماده ندارد،

بلکه تنها به خاطر استکمالش به بدن تعلق می‌گیرد.

با توجه به آنچه در این بحث یادآور شدیم، نکات زیر روشن می‌شود:

۱- نفس حادث است و قدیم نیست، زیرا در جریان حرکت ماده تحقق یافته است.

۲- نفس در آغاز مادی بوده و در جریان حرکت جوهری به تجرد راه یافته است، پس بر خلاف آنچه که ابن سینا و فارابی معتقد بودند که نفس «روحانیة الحدوث» است، صدر المتألهین می‌گوید: «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، یعنی نفس در آغاز جسمانی و مادی بوده و در بقا و جریان حرکت جوهری به تجرد و روحانیت رسیده است. از این رو هویت این واقعیت تجرّدی به گونه‌ای است که باید در جریان حرکت جوهری ماده حاصل شود، مانند یک شاخه گل که اگر بخواهد وجود یابد باید دانه‌ای باشد تا بوته گلی حاصل آید و کم‌کم آن بوته به گل بنشیند، و گرنه آن دیگر گل طبیعی نیست، با توجه به این تبیین، دیگر نیازی به براهین فلسفی برای ابطال تناسخ نداریم، بلکه این، خود دلیلی بر ابطال تناسخ می‌شود. همانطور که نیازی به ابطال قدم نفس نداریم، بلکه این خود نه دلیل بر حدوث نفس است، زیرا اصولاً هویت نفس هویتی نیست که بتواند قبل از بدن موجود باشد.

۳- نفس انسانی دارای یک حقیقت است که دارای مراتب مختلفی می‌باشد، و مرتبه یا مراتبی از آن مادی است، احکام مادی بر آن حاکم است، و مرتبه یا مراتبی از آن مجرد است که احکام غیر مادی بر آن حاکم است. از آنجا که نفس یک حقیقت است، و مرتبه تجرد، متحد با مرتبه مادی است، و در ماده تحول و تکامل راه دارد، پس تکامل و استکمال در نفس نیز راه می‌یابد، که اثر این چنین نبود، استکمال نفس ممکن نبود.

۴- آنگاه که نفس به تجرد رسید، با از بین بدن از بین نخواهد رفت، پس نفس انسان باقی است و با متلاشی شدن

بدن، نفس یا روح از بین نمی‌رود.

در پایان مناسب است به نکته دیگری که از مبانی و برخی صدر المتألهین (ره) به دست می‌آید، اشاره کنیم و آن این است که در آغاز دستیابی انسان به بعد تجرّدی، رشد تکامل سریع انسان هم در بعد زیستی و هم در بعد تجرّدی است که در این جهت، ارتباط با محیط بخصوص محیط اجتماعی نقش مهمی را در این استکمال ایفا می‌کند. کم‌کم استکمال در بعد زیستی متوقف می‌شود و رفتارهای ارادی و اختیاری، موجب استکمال نفس غیر مادی می‌شوند، و انسان در جهت مثبت یا منفی به کمال خود راه می‌یابد، تا اینکه به طور طبیعی نفس بهره خود را از بعد مادی خود دریافت می‌کند. در این صورت تعلقش را به بدن کمتر نموده و این، زمینه را برای پیری و بالاخره فرتوتی فراهم می‌سازد، تا آنکه یکباره آن را به طور کلی رها می‌سازد و مرگ طبیعی اتفاق می‌افتد.

پس اینطور نیست که بدن، نفس مجرد را رها کند، بلکه این نفس مجرد که دیگر نیازی به بدن ندارد آن را رها می‌سازد، درست مثل پوسته بادام که در آغاز، عامل حفظ حیات بادام است و آنگاه که بادام در زمین کاشته می‌شود آب و مواد غذایی و هوا و انرژی را به طور متناسب در آن منتقل می‌سازد، آن مغز رشد می‌کند و کم‌کم آن پوسته را جواب می‌کند، و در یک مقطع آن را می‌شکند و جوانه از آن خارج می‌شود.

با توجه به آنچه اشاره شد، دیگر انسان با مرگ چیزی را از دست نمی‌دهد، و آنچه می‌باید از بدن استفاده نموده است. البته تبیین یاد شده مربوط به مرگ طبیعی است، و در مرگهای غیرطبیعی مثل آنچه در اثر سوانح و غیره اتفاق می‌افتد این زمینه استکمال از دست نفس مجرد گرفته می‌شود. دیدن هم قابلیت ارتباط خود را با نفس مجرد از دست می‌دهد و در نتیجه ارتباط نفس مجرد از بدن قطع می‌شود، و مرگ اتفاق می‌افتد.

انسانشناسی و چند پرستش



مصطفی ملکبان^۱

استاد حوزه و دانشگاه



با عرض سلام به محضر همه اساتید و سروران و عزیزانی که من در این چند دقیقه مزاحم اوقات ذی قیمتشان خواهم بود، به اختصار تمام بعضی از نکاتی را که به گمان خودم نقاط ابهام در مسأله انسانشناسی است، عرض می‌کنم و با این عرضداشت، دعوت می‌کنم که تأملی در این نکات صورت بگیرد. انسانشناسی‌ای که از ابتدای سایر علوم بر آن سخن می‌رود و از اینکه اگر با سایر علوم سنجیده شود از نوعی اولویت و تقدم برخوردار است، این انسانشناسی دقیقاً چگونه چیزی است؟ چه چیزی است که بر سایر علوم مقدم است و مطالعه در آن قبل از پرداختن به سایر علوم ضرورت دارد؟

نخستین چیزی که باید گفت این است که انسانشناسی‌ای که در اینجا مراد است، غیر از خودشناسی است. در تاریخ فلسفه به ما آموخته‌اند که در میان فیلسوفان غربی‌ای که در تاریخ فلسفه از ایشان نام برده می‌شود، ظاهراً نخستین فیلسوفی که درباره خودشناسی سخن گفت تالس بود. بعدها تحت تأثیر تعلیمات تالس یا بدون تأثر از تعلیمات وی، بر در معبد دلفی - یکی از بزرگترین پرستشگاههای یونان قدیم - این توصیه حک شده بود که: خود را بشناس.

پس از مدتی، وقتی روزگار نوبت فلسفیدن را به سقراط داد، او یکی از دو شعار مهم فلسفه را خودشناسی قرار داد. سقراط برای فلسفه دو شعار عمده قائل بود: یکی اینکه خود را بشناس، و دوم اینکه زندگی ناآزموده، ارزش زیستن ندارد، یا به تعبیر بعضی، به زحمتش نمی‌ارزد.

۱. متن حاضر، ویراسته سخنرانی ایشان در کنفرانس انسانشناسی است.

خودشناسی از زمان سقراط به بعد در میان بسیاری از فیلسوفان، غایت فلسفه قلمداد شد و بعدها در نظامهای مختلف اخلاقی، به عنوان مقدمه ضروری ورود به قلمرو اخلاق، تلقی گشت. من درباره خودشناسی هم اکنون سخنی نخواهم گفت، اما چیزی که می‌خواهم بگویم این است که این خودشناسی با انسانشناسی فرق دارد، آنچه در اینجا محل بحث ماست خودشناسی نیست بلکه انسانشناسی است.

نکته دومی که به نظر می‌رسد قابل مذاقه است، این است که از قدیم الایام در باب اینکه در انسان چند ساحت وجودی هست، اختلافهای فراوانی در کار بوده است. از قدیم کسانی بوده‌اند که انسان را دارای یک ساحت وجودی می‌دانسته‌اند: ساحت بدن. دموکریتوس، لوسیپوس در یونان باستان و راسل در روزگار ما از جمله کسانی‌اند که معتقد به ساحتی غیر از ساحت بدن نیستند. اما از آن سو هم فراوانند کسانی که از قدیم الایام انسان را دارای بیش از یک ساحت می‌دانسته‌اند. کسانی معتقد بودند انسان علاوه بر بدن، از ساحتی به نام ذهن هم برخوردار است و کسانی می‌گفتند غیر از بدن و ذهن چیز دیگری به نام نفس هم هست. کسانی می‌گفتند علاوه بر بدن و ذهن و نفس، چیز دیگری به نام روح هم هست. کسانی بین نفس و روح هم به واسطه‌هایی قائل بوده‌اند مثلاً به قلب قائل بوده‌اند. کسانی حتی به بیش از چهار ساحت قائل بوده‌اند.

سخنی که من فقط به صورت سؤال در اینجا مطرح می‌کنم این است:

یک بار قائل می‌شویم که انسان فقط دارای یک ساحت است، مثلاً ساحت بدن، که در آن صورت انسان را مساوی با بدن دانسته‌ایم؛ بنابراین اگر ما در حال شناختن بدن باشیم می‌توانیم مدعی شویم که در حال شناختن

انسانیم. در واقع در این صورت «انسانشناسی» چیزی غیر از «بدنشناسی» نخواهد بود. اما اگر ما به بیش از یک ساحت قائل شویم، خواه دو ساحت، خواه سه ساحت، خواه چهار ساحت و خواه بیشتر، آنگاه یک سؤال جدی وجود دارد و آن اینکه: آیا حقیقت انسان کدام یک از این ساحت‌های کثیر است؟ آیا همه این ساحت‌ها روی هم رفته حقیقت انسان است، یا یکی از این ساحت‌ها حقیقت انسان است و ساحت‌های دیگر حقیقت انسان نیست؟ و در این صورت اخیر، کدام یک از این ساحت‌ها حقیقت انسان است؟

قبل از ادامه سخن، یک نکته واضح را مورد تأکید قرار دهم، و آن اینکه بسیاری از الفاظی که اسم برده شد، دستخوش اشتراک لفظی‌اند و بعضی از معانی بعضی از این الفاظ، با بعضی از معانی بعضی از الفاظ دیگر همین گروه، مترادف کامل دارند. توجه داریم که کسانی نفس را با روح و کسانی ذهن را با نفس به یک معنا می‌گیرند. اما در آنجایی که اشتراک لفظی در کار است مراد معانی متفاوت است، منتها نمی‌خواهم که در اینجا وارد بحث معانی مختلف هر یک از این الفاظ بشوم. در این بحث مراد ما از ذهن، خود آگاهی است و مراد از نفس، آن چیزی است که دو تفاوت با خود آگاهی دارد: اولاً فاعل آگاهی است و ثانیاً، علاوه بر آنکه فاعل آگاهی است، فاعل چیز دیگری به نام خواهش هم هست؛ هم فاعل علم است و هم فاعل اراده. مراد از روح هم، ساحتی است که به تعبیر عرفان اسلامی، مسیحی، و یهودی، در آن حصار فردیت در هم می‌شکند و انسان با خدا اتحاد می‌یابد، و بر حسب قول عارفان این سه سنت عرفانی، جایی است که می‌توان در آن دعوی انا الحق کرد. اگر بخواهم این سخن را به صورت واضحتر بیان کنم، می‌توانم از یک تعبیر منطقی استفاده کنم؛ فرض کنید انسان دارای n ساحت باشد، مثلاً به ساحت بدن قائل باشیم، به ساحت ذهن قائل باشیم، و همچنین به ساحت نفس و روح

و غیره قائل باشیم.

اگر ما به بیش از یک ساحت قائل باشیم به تعبیر منطقی، جای این سؤال هست که کدام یک از این ساحتها را باید به حمل «هو هو» بر انسان حمل کرد و کدام یک را به حمل «ذو هو»؟ این نکته خیلی مهم است. اگر قائل باشیم به اینکه در انسان هم بدن هست هم ذهن و هم نفس و هم روح، آیا می‌توانیم بگوییم انسان بدن است؟ یا باید بگوییم انسان دارای بدن است؟ آیا باید بگوییم انسان ذهن است، یا باید بگوییم انسان دارای ذهن است؟ انسان نفس است یا دارای نفس؟ انسان روح است یا دارای روح؟ ممکن است قائل شویم که در میان جمیع این ساحتها، یک ساحت را باید به حمل «هو هو» بر انسان حمل کرد و سایر ساحتها را به حمل «ذو هو»؛ مثلاً باید گفت انسان نفس است ولی دیگر نمی‌توان گفت انسان بدن است، باید گفت انسان دارای بدن است یا انسان «بدن‌دار» است یا انسان، بدن دارد.

یک نمونه خوب از این مورد در تاریخ فلسفه از افلاطون است. او قائل به دو ساحت وجودی در انسان بود: بدن و نفس؛ ولی می‌گفت از این دو، نفس را باید به حمل «هو هو» بر انسان حمل کرد. اما بدن را به حمل ذو هو. می‌توان گفت سقراط نفس است اما نمی‌توان گفت سقراط بدن است، باید گفت سقراط بدن دارد.

من در اینجا بدون بحث در باب اینکه انسان یک ساحتی است یا بیش از یک ساحت دارد و در باب اینکه کدام یک از این ساحتها - که علی‌الغرض بیش از یک ساحتند - باید حمل هو هو بر انسان شوند و کدام یک حمل ذو هو؛ بدون اتخاذ موضع، فقط یک نکته را عرض می‌کنم: اگر شما در میان این ساحتها یکی را حمل هو هو کردید، در واقع گفته‌اید که حقیقت انسان به این ساحت است و سایر ساحتها در حقیقت انسان مداخله ندارند. باید در این

سؤال بیشتر مذاقه کرد که من به چه حقی می‌توانم بگویم روانشناسی، انسانشناسی هست یا نیست؟ آنتروپولوژی انسانشناسی هست یا نیست؟ اول باید معلوم کرد که کدام یک از اینها را حمل هو هو بر انسان می‌کنیم. اگر فرض کنید نفس بر انسان حمل هو هو شود؛ در این صورت نفس‌شناسی انسانشناسی است، اگر بدن بر انسان حمل هو هو نشود، بدنشناسی، انسانشناسی نیست. ما با ذوق و سلیقه نمی‌توانیم ماجرا را فیصله دهیم، باید در این مطلب جداً مذاقه کنیم، ببینیم به یک ساحت قائلیم یا به بیش از یک ساحت؟ و اگر به بیش از یک ساحت قائلیم آیا همه اینها را حمل هو هو می‌کنیم؟ اگر همه اینها را حمل هو هو کنیم، در این صورت می‌توانیم بگوییم آنکه نفس‌شناسی می‌کند، انسانشناسی می‌کند؛ آنکه روح‌شناسی می‌کند، انسانشناسی می‌کند؛ و آنکه بدنشناسی می‌کند او هم انسانشناسی می‌کند. اما اگر نتوانستیم از حمل هو هو بر همه اینها دفاع کنیم - که ظاهراً هم قابل دفاع نیست - آن وقت باید دید کدام یک از این ساحتها حمل هو هو می‌شود تا شناخت آن ساحت را انسانشناسی بدانیم. سایر علوم را هم تعطیل نمی‌کنیم اما باید بدانیم آن علوم علوم می‌هستند درباره ساحتهایی که انسان دارد، نه ساحتهایی که انسان همان ساحتهاست.

ما با این نکته تاکنون به صورت پیشفرض روبرو شده‌ایم؛ به نظر می‌آید انسانشناسی روزگار ما باید به این نکته پردازد و مراد بنده از انسانشناسی هم - همانطور که معلوم شد - آنتروپولوژی نیست. به هر حال، مسأله این است که ما که می‌خواهیم انسان بشناسیم؛ باید به این نکته پردازیم که آیا روان‌انسان، انسان است؟ اگر اینطور است پس روانشناسی، انسانشناسی است یا ساحت دیگری از این ساحتها همان انسان است؛ که در این صورت شناخت

آن ساحت، شناخت انسان است. این مطلب را به صورت خلاصه در دو جمله عرض می‌کنم:

۱- باید به ساحت انسان پردازیم و واقعاً مذاقه کنیم در اینکه انسان دارای چند ساحت است.

۲- ببینیم کدام یک از این ساحتها خود انسان است و کدام یک جزو داراییهای انسان است، اگر علمی ناظر باشد به آن ساحتی که خود انسان است، در واقع انسانشناسی به حساب می‌آید، وگرنه انسانشناسی نخواهد بود. این البته به معنای نفی هیچ‌یک از علوم- از آنتروپولوژی گرفته تا روانشناسی و سایر علومی که مربوط به انسان است- نیست.

شاید بعضی به ذهنشان خطور کند که اگر به فرض، روانشناسان در علم خودشان دیدند واقعیت تبیین ناشده‌ای وجود ندارد، واقعیتی جزء مشهوداتشان نیست که نتوانسته باشند، تبیین کنند، دیگر چرا فرض ساحت دیگری هم بکنند؛ مثلاً کسی ذهن شناسی می‌کند و در قلمرو ذهن شناسی می‌بیند هیچ واقعیت تبیین ناشده‌ای برای او وجود ندارد و نظام او هیچ‌گونه خلل و فرجی ندارد، او دیگر چرا باید فرض کند که غیر از ذهن، انسان دارای نفس هم هست؟ یا غیر از نفس دارای روح هم هست؟ در جواب این مطلب دو نکته می‌توان گفت:

اولاً: این فرض، فرضی است که محقق نیست، الآن نه عصب‌شناسی دانشی است بی‌مشکل و بدون خلل و فرج، نه ذهن‌شناسی بدون خلل و فرج است، نه نفس‌شناسی، نه روح‌شناسی؛ در همه این دانشها کمابیش پدیده‌های مشهود و محسوسی هستند که عالمان آن علوم از تبیین علمی آن واقعیتها ناتوانند و این عجز از تبیین، می‌تواند به آنها تفتن دهد که شاید یک ساحت دیگری هم در انسان هست که چون به حساب نیامده است نمی‌توانند آن واقعیت‌های مشهود و محسوس را تبیین کنند.

ثانیاً: فرض می‌کنیم یکی از این دانشها واقعاً در کار خودش موفق باشد و هیچ واقعیت تبیین نشده‌ای برایش باقی نمانده باشد و توانسته باشد همه واقعیتها را تبیین و در واقع سبب‌یابی کند؛ ولی باز هم این مسأله مجوز و مصحح این نیست که از تحقیق در وجود و عدم قلمرو و ساحت وجودی دیگری چشم‌پوشیم. من نمی‌توانم از یک واقعیت- اگر واقعیت است- چشم‌پوشم، به دستاویز اینکه برای تبیین هیچ واقعیت دیگری نیاز به آن واقعیت ندارم؛ این واقعاً ناموجه است. من اگر توانستم تمام آنچه را در جهان اعصاب آدمی می‌گذرد تبیین کنم، نمی‌توانم بگویم که چون چنین است ذهنی نیست. اگر ذهن واقعیت دارد- که باید در جای خود اثبات شود- نمی‌توان به صرف اینکه در حوزه عصب‌شناسی همه واقعیات تبیین شده‌اند از واقعیت ذهن صرف نظر کرد؛ مگر همه واقعیتها تنها هنرشان این است که به کار تبیین واقعیتهای دیگر بیایند، که اگر این واقعیتهای دیگر تبیین شدند توان آن واقعیت مورد نظر که عده‌ای مدعی وجود آنند، کاملاً چشم‌پوشی کرد.

خلاصه اینکه انسانشناسی به معنای شناخت انسان، نه به معنای آنتروپولوژی که یکی از علوم داخل تحت آن است، دچار یک مشکل عمده است و آن این است که در هر بخشی از انسانشناسی، کسانی چنان به یک ساحت پرداخته‌اند که گویی هیچ ساحت دیگری نیست، ما ناظران نمی‌توانیم این را بپذیریم. ما در عین قبول اینکه متخصصان هر علمی فقط به ساحت مورد نظر خود التفات دارند، باید به عنوان دریافت‌کننده مجموعه دستاوردهای این اندیشمندان، به این نکته تفتن داشته باشیم که هر یک از این اندیشمندان به یک ساحت پرداخته‌اند و ممکن است ساحت یا ساحت دیگری هم در انسان موجود باشد. مسأله دیگر که باز مشکل انسانشناسی جدید است این است که: انسانشناسی با روشهای مختلفی صورت می‌گیرد.

گاهی با روش تجربی گاهی با روش فلسفی و عقلی، گاهی با روش عرفانی و گاهی با روش تاریخی؛ انسان‌شناسان وقتی با این روش‌های مختلف با انسان مواجهه کردند، هر گروهی به دستاوردهای روش خود دل خوش می‌کند، گویی هیچ گروه دیگری در کار نیست. کسانی که در علم النفس فلسفی کار می‌کنند، چنان از دستاوردهای علم النفس فلسفی حرف می‌زنند که گویی عالمان علوم تجربی یاوه‌گویی می‌کنند و این پیشفرضی است غیر قابل توجیه. همین‌طور کسانی که از دیدگاه تجربی با انسان مواجهه می‌شوند، به دستاوردهای خود چنان می‌نگرند که گویا فلسفه در شناخت انسان هیچ‌کاره است، گویا عرفان در شناخت انسان هیچ‌کاره است. حال آنکه درست این است که این دستاوردها در جایی گرد بیایند و دیده بشود که آیا با هم تعارض دارند یا نه؟ و اگر تعارض دارند، چه باید کرد. به عنوان مثال ممکن است امروزه عالمان علوم تجربی - که از دیدگاه تجربی به انسان نگاه می‌کنند - معتقد باشند که آن مقدار از انسان که در تور تجربه می‌افتد چنان تحت سلطهٔ اصل علیت است که در آن قلمرو باید دم از جبر زد. اما نمی‌شود این مطلب را یکسره پذیرفت، باید دید کسانی که با دید عارفانه با انسان مواجه شده‌اند در این باب چه گفته‌اند، بالاخره ما اگر بخواهیم سخنی را بپذیریم باید سخن مخالف آن را هم بشنویم. به همین ترتیب، ممکن است کسانی بر اساس یک سلسله نظرات فلسفی بگویند که در روح انسان تذکیر و تأیث معنا ندارد، روح نه مذکر است و نه مؤنث. اما ما در عین حال از یک نکته نباید غافل باشیم و آن اینکه، از سوی دیگر، روانشناسان، بین روانشناسی مرد و زن تفاوت جدی قائلند.

در اینجا دو صورت بیشتر وجود ندارد، یا سخن کسانی که می‌گویند در قلمرو روح تذکیر و تأیث وجود ندارد، ناظر به ساحتی است و سخن روانشناسان ناظر به

ساحتی دیگر است، که اگر این‌طور باشد مشکلی به نام مشکل تعارض در کار نیست؛ یا هر دو گروه به یک قلمرو ناظرند؛ که در این صورت جای این سؤال هست که از این دو نتیجه کدام یک را باید پذیرفت؟ حاصل اینکه: شناخت انسان در روزگار ما دو مشکل عمده دارد:

یکی اینکه هنوز دقیقاً نمی‌دانیم انسان دارای چند ساحت وجودی است و اینکه اگر انسان چند ساحت وجودی دارد کدام یک از این ساحتها حقیقت او و دیگر ساحتها دارایی‌های او هستند؛ و دیگر اینکه دستاوردهای چهار روشی که امروزه با آنها به انسان رو می‌کنند، گاه با هم تعارض جدی دارند. در این گونه موارد ما نمی‌توانیم دستاورد هیچ کدام از این روشها را بگیریم و از دستاورد دیگر روشها چشم‌پوشی کنیم؛ چون هر کاری از این مقوله، ترجیح بلامرّج است و بی‌معناست. اگر این دو مشکل حل شود به انسانشناسی رسیده‌ایم و انسانشناسی - به این معنا - بر سایر علوم و معارف تقدّم دارد، که در باب چند و چون این تقدّم در فرصتی دیگر سخن باید گفت.

والسلام علیکم ورحمة الله



بحران انسانشناسی معاصر

احمد واعظی
حوزه علمیه قم



نوشتار حاضر، بررسی اجمالی مجموعه فعالیتها و مطالعاتی است که در شاخه‌های مختلف معرفت، راجع به انسان و شناخت ابعاد وجودی او صورت پذیرفته است و هدف آن یافتن پاسخی برای دو پرسش است (الف) آیا انسانشناسی معاصر دچار بحران است؟ (ب) در صورت وجود بحران، آیا راه حلی عملی برای خروج از بحران وجود دارد؟ پیش از ورود به بحث لازم است مراد خود را از دو واژه «انسانشناسی» و «بحران» روشن کنیم.



انسانشناسی

آنچه امروزه به «آنتروپولوژی»^۱ موسوم است، نمی‌تواند نماینده کلیه تلاشهای ممکن و جاری راجع به شناخت انسان قلمداد شود. آنتروپولوژی علمی جدیدالتأسیس است و در دو قرن اخیر رواج یافته و در واقع بررسی تاریخ طبیعی انسان است و از چهار شاخه اصلی تشکیل یافته است. این چهار شاخه عبارتند از: «انسانشناسی فیزیکی»، «باستانشناسی»، «انسانشناسی

بر خلاف فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و نظایر آنها - که علم واحد مشخص با موضوع و روش معین می‌باشد - انسانشناسی را نمی‌توان علمی واحد در نظر گرفت. گستردگی ابعاد وجودی انسان و امکان بررسی او و آثار وجودی‌اش از زاویه‌های مختلف، این زمینه را فراهم آورده است که در عمل، شاخه‌های وسیعی از علوم و معارف به مطالعه انسان پردازند.

1 - Anthropology

فرهنگی» و «زبان‌شناسی». هر یک از این شاخه‌ها خود نیز دارای شاخه‌های فرعی می‌باشند؛ به عنوان مثال، انسان‌شناسی فیزیکی دارای پنج شاخه می‌باشد که عبارتند از: «دیرینه‌شناسی»، «نخستین‌شناسی»، «کالبد‌شناسی انسانی»، «رشد‌شناسی» و «انسان‌شناسی ژنتیکی».

اگر ابعاد وجودی انسان را در سه بعد اصلی جسمی، روانی و اجتماعی خلاصه کنیم، انسان‌شناسی مورد نظر در نوشته حاضر، ناظر به تلاش‌های علمی انجام گرفته در زمینه شناخت بعد جسمانی انسان نمی‌باشد؛ بنابراین بخش وسیعی از مباحث آنتروپولوژی از حوزه و قلمرو بحث ما خارج است.

مجموعه مطالعات و تحقیقات راجع به بعد روانی و اجتماعی انسان را می‌توان در سه شاخه اصلی: انسان‌شناسی «علمی»، «فلسفی» و «دینی» خلاصه کرد.

مراد از انسان‌شناسی علمی، تنها قضایای خاص برآمده از استقرای تجربی نمی‌باشد، بلکه شامل علوم نیز می‌شود که ره‌آورد آنها ارائه قضایا و نظریه‌های آزمون‌پذیر راجع به انسان است؛ بنابراین کلیه علوم انسانی و اجتماعی در این شاخه قرار می‌گیرند.^۱

انسان‌شناسی فلسفی، با تأمل و شهود عقلانی درصدد ارائه معارفی راجع به انسان است. دستاورد این نوع انسان‌شناسی، قضایایی غیر تجربی و آزمون‌ناپذیر است.

انسان‌شناسی دینی، به منابع و متون دینی متکی است و در واقع، بازگوکننده محتوای متون دینی راجع به انسان است.

مراد از «بحران»

واژه «بحران» از آن دسته کلماتی است که استعمال شایعی دارد و دست کم می‌توان سه کاربرد عمده آن را بر شمرد:

الف: پدید آمدن معضلات و مشکلات خارجی، گاه به

گونه‌ای است که برای شاخه‌ای از علم که دست‌اندرکار حل آن مسائل است، ایجاد بحران می‌کند؛ به عنوان مثال رکود بازار، تورم و بیکاری، اگر از حد متعارف فراتر رود، برای اقتصاد یک کشور تولید بحران می‌کند. بحرانهای سیاسی و اجتماعی نیز از همین نوع محسوب می‌شوند.

اگر دامنه معضلات خارجی به گونه‌ای باشد که نظریات مقبول و رایج آن علم از تبیین آن معضل و ارائه راه حل برای برطرف کردن آن عاجز باشند، پیکان بحران متوجه آن علم نیز می‌شود. در این صورت از عباراتی نظیر «بحران علم اقتصاد» «بحران جامعه‌شناسی» و... سخن به میان می‌آید. کتاب آلون گولدنر تحت عنوان **بحران جامعه‌شناسی غرب** را می‌توان نمونه‌ای از کاربرد واژه بحران در این معنای نخست دانست. وی می‌گوید:

«نظریه فونکسیونالیستی و جامعه‌شناسی آکادمیک، به طور کلی اکنون مراحل اولیه یک بحران طولانی را طی می‌کنند. آنچه که از این پس در این کتاب مطرح خواهد شد، کوششی در جهت مشخص نمودن منابع و آثار این بحران و توضیح در مورد نتایج حاصل از آن است... وجود بحران، به معنای تحولات خود به خود و سریعی است که تضادهای شدید و تشنج‌های مهمی را در بر دارد که نظام، ناچار به پرداخت هزینه‌های گزافی در مقابل آنها است».^۲

ب: ارائه رهیافتها و تئوریهای جدید - که معمولاً از شواهد صدقی نیز برخوردار هستند - تئوریهای مقبول پیشین را به چالش افکنده، متزلزل می‌کند و آن علم را دچار بحران می‌سازد. معنای این سخن این نیست که هر تئوری جدیدی که مبطل تئوری سابق است، برای علم تولید

۱ - البته در فلسفه علوم اجتماعی و انسانی، دیدگاههایی وجود دارد، که شأن و شغل عالِم این علوم را ارائه نظریه‌های آزمون‌پذیر و تبیین علّی روابط نمی‌داند. محتوای این دیدگاهها، در مباحث آتی روشن خواهد شد.

۲ - گولدنر، آلون؛ بحران جامعه‌شناسی غرب، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.

بحران می‌کند؛ بلکه مقصود تئوری‌هایی است که به منزله انقلابی در علم تلقی می‌شوند و در عرف عالمان هر علم، تنش وسیع ایجاد می‌کنند؛ به عنوان مثال می‌توان از فیزیک اینشتاینی، در مقابل فیزیک نیوتنی و از مکانیک کوانتومی در مقابل مکانیک کلاسیک یاد کرد. آنچه در مقاله «آنتروپولوژی فلسفی» از *دائرة المعارف فلسفی* ویراسته پل ادواردز راجع به اولین نمود بحران علم آورده شده، مثالی از کاربرد واژه بحران در معنای دوم آن است. نویسنده مقاله می‌گوید:

«انسان‌شناسان فلسفی، بحرانی را در علم مشاهده می‌کنند؛ بحرانی که نخستین بار در قالب سه تحقیر از انسان بروز کرد: نخستین تحقیر به واسطه کیهانشناسی کوپرنیکی صورت پذیرفت که مسکن انسان، یعنی زمین را از مسند مرکزیت عالم به زیر کشید؛ دومین تحقیر، تکامل‌گرایی زیست‌شناختی داروین بود که انسان را شرمنده و حقیر ساخت و سومین آنها، مکاتب تاریخی بودند که نسبت ارزشهای مذهبی و فرهنگی انسان را به نمایش گذاردند.^۱ ج: فقدان یک جهت‌گیری واحد مشترک در یک شاخه از معرفت و وجود نوعی آنارشیزم و هرج و مرج روش‌شناختی و فقدان مرکزیت جهت‌هدایت تحقیقات و هماهنگ کردن و جمع‌بندی داده‌های مختلف، باعث اتصاف آن علم به علم بحران زده می‌شود.

آنچه ماکس شلر^۲ و طرفداران او راجع به وجود بحران در انسانشناسی معاصر اظهار می‌کنند، با مورد اول و دوم مطابقت ندارد و ناظر به قسم سوم بحران می‌باشد.

۲- «ماکس شلر» و بحران انسانشناسی معاصر

در میان اندیشمندان غرب، ماکس شلر از نخستین کسانی است که راجع به وجود بحران در انسانشناسی معاصر اعلان خطر کرد. وی می‌نویسد:

«هیچ وقت در عرصه تاریخ - آن طور که ما آن را

می‌شناسیم - انسان اینقدر برای خود مسأله [ساز] نبوده که امروزه هست. امروزه انسانشناسی علمی و انسانشناسی فلسفی و انسانشناسی متکی به الهیات نسبت به یکدیگر، متقابلاً یکسره بی‌اعتنا هستند. با این وصف، تصور و تلقی واحدی از انسان نداریم. علاوه بر این، علوم تخصصی - که پیوسته تعدادشان رو به افزایش است و با مسائل انسان سر و کار دارند - بیشتر پنهان‌کننده ذات انسان در پرده حجابند تا روشنگر آن».

ارنست کاسیرر، در تبیین مراد ماکس شلر از بحران معاصر انسانشناسی، بر این نکته تأکید می‌ورزد که صرف وجود اختلاف در آرا و نظریات، موجب بحران نیست؛ زیرا همواره در شاخه‌های مختلف علوم، شاهد این گونه اختلافات بوده و هستیم. آنچه در انسانشناسی باعث ایجاد بحران شده است، وجود آشفتگی و هرج و مرج کامل اندیشه است. در شناخت انسان، جهت کلی و مرجع مشخصی برای هدایت افکار وجود ندارد تا بتواند خط سیر و شیوه تحقیق راجع به انسان را مشخص کند. ما با روشها و خط سیرهای کاملاً متباینی مواجه هستیم که از هم بیگانه و غیر ناظر به یکدیگر می‌باشند. وی می‌گوید:

«در آنچه که مربوط به منابع شناخت طبیعت انسان می‌گردد، هیچ عهدی به اندازه روزگار ما وضع مساعدتر نداشته است. روانشناسی، مردم‌شناسی، انسانشناسی و تاریخ، خرمی تعجب‌انگیز از اطلاعات و معلومات در خصوص انسان گرد آورده‌اند که لایتنقطع رو به افزایش است... مع‌ذلک، این طور به نظر می‌رسد که هنوز روشی که از راه آن بتوان این همه موارد و مصالح را به نظم درآورد و بر همه تسلط عینی یافت، به دست نیامده است... غنای اطلاعات و معلومات، لزوماً برابر غنای

1 - Paul Edwards; *Encyclopedia of Philosophy* - vol.6.P 160.

2 - Max Scheler.

فکری نیست. برای خروج از این دهلیز تاریک، اگر نتوانیم صراط مستقیمی پیدا کنیم، علم واقعی به خصوصیات کلی فرهنگ انسانی ممکن نخواهد بود و به غرق شدن در توده‌ای از معلومات جدا و پراکنده - که به ظاهر فاقد هر گونه انسجام درونی هستند - ادامه خواهیم داد.^۱

بحرانی را که ما کس شلر و طرفدارانش از آن شکوه می‌کنند، می‌توان در دو زمینه اساسی زیر جستجو کرد:

الف: عدم نظارت و عدم اعتنای شاخه‌های مختلف انسانشناسی به یکدیگر؛

ب: وجود اختلافات عمیق روش شناختی و غیر آن در هر یک از شاخه‌های سه‌گانه انسانشناسی (علمی، فلسفی، دینی).

سعی ما در این مقاله بر آن است که واقعیت این بحران را در این دو زمینه مورد بررسی قرار داده و ریشه‌های آن را باز نماییم. به این منظور، ابتدا به بررسی ریشه‌های بحران در هر یک از شاخه‌های انسانشناسی خواهیم پرداخت (زمینه ب) و سپس به قضاوت در علت عدم اعتنای هر شاخه به سایر شاخه‌ها می‌پردازیم (زمینه الف). سر این تقدّم و تأخّر در این نکته نهفته است که تبیین آنچه در این سه شاخه از معرفت راجع به انسان می‌گذرد و بیان ریشه‌های بحران در هر یک، خود به خود تا حدّ زیادی راز کم‌اعتنایی هر شاخه را نسبت به سایرین آشکار می‌سازد و ما را در مواجهه با این پرسش مهم که آیا با وجود بحران در هر شاخه از شاخه‌های انسانشناسی و بدون حلّ این اختلافات عمیق، دعوت به اعتنای شاخه‌ها به یکدیگر معقول است یا نه، یاری می‌رساند. همچنین ما را در یاری هر یک از این بخشهای سه‌گانه به یکدیگر کمک خواهد کرد و مهم‌تر از همه اینکه آیا بر اساس هر مبنای روش شناختی، می‌توان انسانشناسی علمی را به تأمل در دستاوردهای انسانشناسی فلسفی یا دینی ترغیب و تشویق کرد؛ یا اینکه برخی از مبانی روش شناختی در علوم، چنین

تأمل و اعتنایی را بر نمی‌تابند؟

۳- بحران انسانشناسی علمی

در نگاه اول به انسانشناسی علمی (علوم اجتماعی و انسانی)، با تشبّت و اختلاف نظر عجیبی مواجه می‌شویم که نمونه آن را هرگز در علوم طبیعی نمی‌بینیم.

در مواردی نظیر اینکه: انسانشناسی علمی، باید در جستجوی چگونه‌اموری باشد و با چه روش و طریقی به مقصود خود برسد، اختلاف نظر شدیدی در میان عالمان این علوم رواج دارد. دامنه این اختلافات به قدری وسیع است که می‌توان ادعا کرد با فرهنگهای تحقیقی مختلفی که خصایص کاملاً متضادی دارند مواجهیم و در ظاهر، هیچ امیدی به آشتی و ائتلاف میان آنها وجود ندارد.

بر خلاف انسانشناسی علمی، در شناخت علمی طبیعت به هیچ‌رو با این خصایص متضاد مواجه نیستیم؛ بلکه بر عالمان علوم طبیعی، فرهنگ پژوهشی واحدی حاکم است و در اتخاذ شیوه واحد (اصول) اتفاق نظر دارند. خصیصه محوری آن، پذیرش ضابطهٔ آزمون پذیری تئوریه‌ها و گردن نهادن به فرآیندهای جمعی و همه‌گیر نقد و ارزیابی است.

در این قسمت، اختلافات در خصایص جنبی و پیرامونی است؛ یعنی اختلافات در اموری نظیر استفاده از مدلها و روشهای کمی، میزان و نحوهٔ پایبندی به اعتقادات متافیزیکی مبانی و امثال آن رخ می‌دهد.^۲

نزاعهایی که راجع به علوم طبیعی وجود دارد، در روش شناخت و موضوع آن نیست؛ بلکه به طور عمده، مربوط به فلسفه علم و ارزیابی فلسفی دستاوردهای علمی

۱- کاسیرر، ارنست؛ رساله‌ای در باب انسان، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، ص ۴۶ و ۴۷.

۲- نظیر اینکه: آیا رفتار فرد را بر اساس نوع دوستی محض می‌توان تبیین کرد یا نه؟ ر.ک. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

و هدف علم می‌باشد. بحثهایی از این دست که آیا تئوریهای علمی، واقع‌نما هستند یا خیر؟ اثبات پذیرند یا ابطال پذیر؟ هیچ خللی به اجماع عامی که در شیوه و روش تحقیق علمی و پذیرش و ردّ تئوریها وجود دارد، وارد نمی‌سازد.^۱

ریشه‌های بحران در انسانشناسی علمی را می‌توان در سه نزاع اصلی زیر جستجو کرد:

الف: نزاع در کفایت روش تجربی (طبیعت‌گرایی) برای شناخت انسان

ب: نزاع در روش فهم حیات درونی و رفتارهای معنادار انسانها

ج: نزاع در نحوه ارزیابی و سنجش نظریه‌ها

۱-۳. نزاع طبیعت‌گرایی

مدافعان روش تجربی محض (پوزیتیویستهایی که تفاوتی میان انسانشناسی و طبیعت‌شناسی قائل نیستند)، همّت عالم انسانشناس را دستیابی به معرفتهای قانونمدارانه راجع به انسان می‌دانند. پیشفرض این دیدگاه این است که بر انسان و پدیده‌های انسانی، نظم و ناموسی قانونمند حاکم است (همان‌گونه که در طبیعت چنین است) و فردیت و اختیار و آزادی آحاد انسانها، به گونه‌ای نیست که شکننده این نظمها و قانونمندیها باشد. دریافت معرفتی عینی (objective) از انسان و پدیده‌های انسانی و اجتماعی، امری کاملاً مقدور و ممکن است؛ تنها به شرط آنکه عالم در فعالیتهای علمی‌خود، عوامل شخصی و ذهنی را حذف کرده و به عنوان یک ناظر محض، نظاره‌گر این قانونمندیها باشد.

این دیدگاه، چون به دنبال تبیین حوادث انسانی و پیش‌بینی و تصرف در آنهاست، لذا به ظاهر بسنده می‌کند و از درون‌بینی و فهم امور و معناکاوی آنها چشم می‌پوشد. از نظر آنان تفسیر رخدادهای انسانی، چیزی نیست مگر

تبیین علل و قوانین این رخدادها؛ لذا وظیفه عالم، به کارگیری روش تجربی و آماری (نگاه بیرونی به رفتارها)، به منظور دستیابی به قوانین مضبوط پیش‌بینی‌کننده می‌باشد. بنابراین سوق دادن تلاش علمی به سمت فهم روابط درونی حوادث و معنای رفتار انسانی، انحراف از مسیر انسانشناسی است. به تعبیر دیگر، تفسیری که مورد نظر و مطلوب عالم می‌باشد، در سایه تبیین حاصل می‌شود، نه در سایه فهم معنی.

دانیل لیتل سرّ این گرایش را چنین ذکر می‌کند:

«قوت آموزه وحدت علم، یکی از علل عمده مجذوبیت برخی از فیلسوفان نسبت به طبیعت‌گرایی است. همه علوم، در واقع پاره‌های یک فعالیت وسیع و عظیمند که یک وحدت روش شناختی بر آن حاکم است».^۲

طبیعت‌گرایی در علوم انسانی و اجتماعی، از ناحیه بسیاری از محققان و پژوهشگران مقولات انسانی مورد نقد و انکار واقع شده است. مخالفان افراطی، بر تفاوت جوهری انسانشناسی با طبیعت‌شناسی - در موضوع و روش - تأکید می‌ورزند و مخالفان معتدل، در عین تأکید بر وجود تفاوت‌های جدی، از برخی جهات رویکردی مشترک با تجربه‌گرایی را دنبال می‌کنند.

ویلهم دیلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳) از زمره متفکرانی است که بر وجود تفاوت جوهری، اصرار می‌ورزد. از نظر دیلتای، مطالعات انسانی با واقعیات و پدیده‌های صامت سروکار ندارد؛ بلکه با واقعیات معنادار مرتبط است و روش مستداول شناخت اشیای طبیعی، برای شناخت پدیده‌های انسانی مناسب ندارد.

دیلتای بر آن است که واژه کلیدی برای مطالعات

۱ - البته «پل فایرلاند» در کتاب خود موسوم به «علیه روش» (against method)، کوشیده است تا با تحمیل روش واحد در پژوهش علمی به مبارزه برخیزد و نوعی آنارشیزم روش شناختی را ترویج کند.

۲ - لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی، ص ۳۸۵.

انسانی، کلمه «فهم کردن»^۱ و برای روش تجربی و علوم طبیعی، «تبیین کردن»^۲ است.^۳

پیتر وینچ، متفکر دیگری است که با طبیعت‌گرایی در مطالعات انسانی در آویخت. وی این آموزه طبیعت‌گرایی را که تفاوت انسان‌شناسی با طبیعت‌شناسی در درجه است و پدیده‌های انسانی پیچیده‌تر از پدیده‌های طبیعی هستند، مورد انتقاد قرار داد و تأکید کرد که تفاوت آنها در نوع است، نه در درجه. طبیعت، آمیخته از قوانینی است که باید تبیین شوند و عالم انسانی مشحون از قواعد (Rules) و معانی‌ای است که باید فهم شوند. از آنجا که این دو در موضوع تفاوت ماهوی دارند، سنخ بحث نیز متفاوت می‌شود. در شناخت طبیعت، بحث تجربی (Empirical) داریم و در شناخت انسان و جامعه، بحثی معنایی (Conceptual)؛ بنابراین به تبع تفاوت نوعی موضوع، روش تحقیق نیز متفاوت می‌شود. در مطالعات انسانی، به جای به کار بستن تحقیق تجربی، باید به مدد تحلیل فلسفی به دنبال فهم رفتارها و پدیده‌ها باشیم.^۴

از نظر وینچ تفاوت انسان‌شناسی با طبیعت‌شناسی، مرهون دو فرق اساسی است: «نخست آنکه رفتار انسانی ظاهری دارد و باطنی که خلاف طبیعت است. عمل فردی و اجتماعی انسان، معنادار است؛ چون موجودی اعتبارساز می‌باشد. قواعد و اعتبارات اجتماعی و قصد و نیت او در تبعیت از این قواعد، آن عمل را معنادار می‌سازد. فرق دوم این است که در انسان - برخلاف طبیعت - اطاعت و عصیان و تصمیم و اراده مطرح است. بنابراین قدرت پیش‌بینی در علوم انسانی و اجتماعی، در مقایسه با علوم طبیعی ضعیف است».^۵

ماکس وبر با موضعی ملایم‌تر، بر تفاوت نوعی علوم اجتماعی با علوم طبیعی تأکید می‌ورزد و در زمینه تفاوت جوهری موضوعات این دو در معناداری و تفسیرپذیری پدیده‌ها، تنها تمسک به فهم عمیق اجتماعی

(verstehen) را ناکافی دانسته و تکمیل آن را با قواعد آماری لازم می‌داند.

۲-۳. نزاع در تفسیرگرایی

متفکران و دانشمندانی که به معنادار بودن رفتارهای فردی و جمعی انسان و پیچیدگی حالات درونی او و برخورداری انسان از عنصر اراده و انتخاب و نیت و هدف، واقف و آگاه هستند، در نفی طبیعت‌گرایی و اعمال روش معمول علوم طبیعی در شناخت انسان و پدیده‌های انسانی، مشترک می‌باشند؛ اما در پیشنهاد روش جایگزین بر طریق واحدی حرکت نمی‌کنند. حتی کسانی که روش شناخت خویش را تفسیری و معناکاوه قلمداد می‌کنند، تلقی واحدی در شیوه کار ندارند. در اینجا بدون آنکه در مقام احصا و شمارش کلیه روشهای غیرطبیعت‌گرایانه باشیم، تنها به ذکر پاره‌ای از آنها اکتفا می‌کنیم؛ با این هدف که نشان دهیم اختلافاتی نیز در این جهت وجود دارد:

الف: همدلی از طریق درون‌نگری

معتقدان به این روش، بر این باورند که تجربه ذهنی مشاهده‌کننده، به شناخت او از اشخاص تحت مطالعه مدد می‌رساند. شناخت اصیل (Verstehen) از شخص دیگر، مستلزم تخیل همدردانه یا همدلی (empathy) است. همدلی، فقط به مدد درون‌نگری ممکن است؛ یعنی خودشناسی، مبنای شناخت از دیگران قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه، عمل انسان را از آن جهت می‌توان بر وفق

1 - understanding.

2 - explaining.

3 - Palmers, Richard, Hermeneutics - pp. 104,105.

4 - winch, peter. *The Idea of a social science*; pp.71,75.

۵- سروش، عبدالکریم؛ درسهای در فلسفه علم الاجتماع، صص ۱۲۶-۱۳۷.

6 - Hermeneutical.

انگیزه‌های مشاهده‌ناپذیر و گرایشها و ارزشهای معین تعبیر و تحلیل کرد که ما علم حضوری بر عملکرد آن در حیات خودمان داریم. کالینگ وود بر آن است که فقط به مدد همسان‌انگاری تخیلی با مردمان اعصار گذشته است که محقق می‌تواند به معانی و مقاصدی که حاکم بر اعمال آنها بوده، پی‌برد.^۱

ب: روش تحلیل فلسفی:

«پیتروینچ» رفتار معنادار را رفتاری می‌داند که بر اساس پذیرش قواعد و اعتبارات اجتماعی صورت پذیرد، بنابراین وظیفه عالم علوم اجتماعی، فهم این قواعد و اعتبارات است و روش پیشنهادی او، روش تحلیل فلسفی است. در سایه تحلیل فلسفی و آشنایی با دیدگاههای جامعه، می‌توان رفتار آنها را در قبال یک مسأله خاص پیش‌بینی کرد. همواره خطای در پیش‌بینی، به معنای خطای در روش و فهم و غلط بودن اطلاعات نیست (برخلاف پیش‌بینی در علوم طبیعی)؛ بلکه از آنجا که رفتارهای انسانها اختیاری است، همیشه این امکان وجود دارد که مطابق پیش‌بینی عمل نکنند.^۲

ج: روش تفهّم با تبیین آماری

این روش پیشنهادی ماکس وبر است که در عین اعتقاد به تفاوت جوهری انسانشناسی و طبیعت‌شناسی و معنادار بودن رفتار فردی و جمعی انسانها و نیاز عالم به فهم عمیق اجتماعی، کار عالم را تفسیر و فهم صرف نمی‌داند و معتقد است برای سنجش درستی این تفسیرها، باید آنها را با قوانین آماری، که برخاسته از مشاهده هستند، قرین ساخت؛ به گونه‌ای که صحت این پیش‌بینیهای آماری، موجب تأیید این فرضیه‌ها و تفسیرها باشد.

البته، وبر هیچگاه ویژگی و خصوصیات منطقی روشی را که منتهی به فهم و درک تفسیری پدیده‌ها می‌شود، بیان

نکرده و تحلیل روشنی از روش تفهّمی مورد نظر خود عرضه نکرده است.^۳

د: روش تفسیری «دیلتای» (خویش‌شناسی غیرمستقیم)

فهم اجمالی روش پیشنهادی دیلتای برای فهم انسان و پدیده‌های انسانی، منوط به بیان مختصری از دیدگاههای او راجع به انسان و چگونگی شناخت از او می‌باشد. از نظر دیلتای، انسان ذات و جوهر ثابتی نیست؛ بلکه وجودی تاریخی دارد که در بستر آن، متحول و متغیر می‌شود. او همصدا با آنچه معتقد است انسان حیوانی است که هنوز مشخص و معین نشده است. رفتار، آثار، هنر و تمامی جلوه‌های انسانی، تحقق عینی^۴ حیات درونی بشر است، پس شناخت انسان، با راه یافتن به این حیات درونی میسر است.

حیات درونی بشر، متشکل از عناصری است که با مقولات عقل محض و مفاهیمی که سایر پدیده‌های طبیعی با آنها شناخته می‌شوند، قابل شناخت نیستند. همچنین از طریق درون‌نگری و خویش‌شناسی مستقیم^۵ نیز نمی‌توان به شناخت حیات درونی انسان دست یافت.

تنها راه برای شناخت انسان، تفسیر صحیح تجارب عینی شده حیات درونی انسانهاست؛ یعنی عرضه کردن تفسیر صحیحی از رفتار و آثار و عکس‌العملهای بشری، که همگی حاصل تجارب درونی آدمیان و ظهور و بروز آنها هستند.^۶

۱ - باریور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ اول، ص ۲۲۵

2 - winch, Peter *The Idea of a social science*. pp.72,91.

3 - Ibid Page 112, 113.

4 - objectification.

5 - introspection.

۶ - تمامی تلاش علمی دیلتای، مصروف پی‌ریزی بنیانی برای Geisteswissenschaften شد. مراد او از این واژه، تمام علوم

این نکته به معنای درک عمل اندیشیدن صرف نیست؛ بلکه جابجایی و تجربه مجدد دنیایی است که دیگر اشخاص با آن در قالب تجربه حیاتی مواجه بوده‌اند. در واقع، شخص یکبار دیگر خودش را در قالب شخص دیگر کشف می‌کند. این امکان به این علت وجود دارد که انسانها دارای حالات درونی مشابه هستند؛ لذا این شناختها و تجربه‌های جزئی را می‌توان به عنوان شناخت انسان قلمداد کرد.

این درک و تفسیر، در حلقه «هرمونیک» واقع می‌شود؛ یعنی شخص طالب درک، در افق فهم خاص خویش، با آن تجربه عینی شده مواجه می‌شود و درک، محصول این تأثیر متقابل است.

از آنجاکه پیش دانسته‌ها، افق فهم و تجارب انسانی در حال تحول است (تاریخی بودن انسان)، پس فهم ما از انسان و تجارب عینی شده او در سیلان است و ما همواره تفسیری نسبی و فهمی متحول خواهیم داشت.^۱

ه: روش نقدی (دیالکتیک - هرمونیک)

از نظر افرادی نظیر آدرنو، هربرت مارکوزه و یورگن هابرماس چهره‌های برجسته مکتب نقدی^۲، شناخت پدیده‌های اجتماعی و انسانی، هرگز نمی‌تواند پیراسته از ارزشها باشد. وقتی نظریه‌ای جامعه‌شناسانه را نقد می‌کنیم، باید جهان بیرونی و خارج را نیز نقد کنیم. نادرستی، همیشه به نظریه‌ها بر نمی‌گردد؛ بلکه عالم خارج نیز می‌تواند نادرست باشد. عالم، در مقابل طبیعت دست بسته است و فقط می‌تواند نظاره‌گر و تبیین‌گر باشد؛ اما در امور مربوط به انسان، عالم باید تغییرگر هم باشد. پس به روش جدیدی برای نقد نظریه‌ها نیازمندیم و دیدن شواهد، به تنهایی نه دلیل صدق یک نظر و نه دلیل کذب آن است. پس در روش پیشنهادی این مکتب، علم و عمل به هم می‌آمیزند، عالم از حکایتگری خارج می‌شود

و دیالکتیکی میان علم و عمل برقرار می‌گردد.^۳

۳-۳. نزاع در کیفیت سنجش و ارزیابی نظریه‌ها

اختلاف در موضوع یک علم، موجب اختلاف در روش تحقیق آن علم می‌شود؛ مثلاً کسانی که تفاوتی جوهری میان پدیده‌های انسانی و طبیعی قائل نیستند، توصیه‌کننده روش تجربی در مطالعات انسانی خواهند بود، و برعکس کسانی که پدیده‌ها و رفتارهای انسانی را به کلی متفاوت از پدیده‌های طبیعی دانسته و آنها را مشتمل بر روابط معنادار درونی (ورای روابط ظاهری) می‌دانند، توصیه‌کننده روشهای «معنا کاو» و تفسیری خواهند بود. بر همین قیاس، اختلاف روش تحقیق در مطالعات انسانی، باعث اختلاف نظر در کیفیت ارزیابی نظریه‌ها و تفسیرها در این گونه مطالعات می‌شود.

طبیعت‌گرایی در علوم انسانی و اجتماعی، بر آزمون‌پذیری بین الذهانی - به عنوان شاخصی برای سنجش و محک نظریه‌ها - تأکید می‌ورزد. ماکس وبر، بر توافق مشاهدات با پیش‌بینیها و قواعد آماری همراه با نظریه، به عنوان وسیله‌ای برای تأکید فهم و تفسیر افعال فردی و جمعی اصرار می‌ورزد.

پیتروینچ تأیید آماری را به هیچ رو برای تشخیص صحت فهم و تفسیر رفتار و پدیده‌های انسانی کافی نمی‌داند و همانطور که خود مثال می‌زند: ممکن است

انسانی و اجتماعی و تمام رشته‌هایی که به تفسیر اظهارات حیات دورنی بشر می‌پردازند، می‌باشد. این اظهارات و بروزها، شامل اعمال تاریخی، قوانین مدون، متون و آثار هنری و ادبی و مذهبی می‌شود. سعی او بر این بود که بتواند روشی برای فهم این امور، به دست آورد که نتیجه آن، دستیابی به تفسیری صحیح و معتبر از ابرازات حیات درونی انسانها باشد.

1 - Palmer, Richard; *Hermeneutics* -pp, 116,102,104,115,120,121.

2 - Critical school.

۳- سروش، عبدالکریم، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، صص ۱۵۲ و ۱۸۷ و ۱۸۸ و ۱۸۹.

۴- بحران انسانشناسی فلسفی

قبل از پرداختن به ریشه‌های بحران، در این بخش لازم است که به دو تلقی موجود راجع به انسانشناسی فلسفی اشاره کنیم:

تلقی اول آن است که به ابعاد روانی و اجتماعی انسان، نگاه فلسفی داشته باشیم و به جای به کارگیری روش تجربی در فهم و تحلیل این ابعاد انسانی، به روش فلسفی تمسک کرده و علوم انسانی و اجتماعی فلسفی را جایگزین تبیین علمی و تجربی این ابعاد بنماییم. بر طبق این تصویر، علوم انسانی و اجتماعی زیرمجموعه و شاخه‌ای از فلسفه می‌شوند نه انسانشناسی علمی.^۲

تلقی دوم از انسانشناسی فلسفی، چیزی است که آن را از علوم انسانی و اجتماعی - به جمیع روشهای آن - ممتاز می‌کند؛ زیرا به لحاظ مسائل و موضوعات، به اموری می‌پردازد که علوم انسانی و اجتماعی به آنها نمی‌پردازند. محور بحثها در این تلقی از انسانشناسی فلسفی، حقیقت انسان و شناخت واقعیت و ذات او و پاسخ به پرسشهای کلی و اساسی راجع به انسان است. پرسشهایی از قبیل آیا انسانها، دارای طبیعت و ذات مشترکی هستند؟ آیا انسان، علاوه بر بدن دارای روح مجرد است؟ انسان مختار است یا مجبور؟ آیا امور فطری و غیراکتسابی، در انسان وجود دارد؟

از تلقی اول، به گونه‌ای در مباحث پیشین بحث کردیم؛ لذا آنچه در ادامه می‌آید، مباحث مربوط به تلقی دوم است. محصول این نوع انسانشناسی، فراهم آمدن قضایا و نظریه‌هایی متافیزیکی و تجربه‌ناپذیر راجع به انسان است. نظریه‌های متافیزیکی یا غیرعلمی، نظریه‌هایی هستند که

تمامی پیش‌بینیها و قواعد آماری یک محقق راجع به یک زبان (مثلاً چینی)، صحیح از کار درآید، ولی او زبان چینی را اساساً نفهمد. پس فهم صحیح، در گرو صحت داده‌های آماری نیست.^۱

براساس برخی روشها، عینیت و صدق و کذب، رخت برمی‌بندد و یک نسبیت تمام عیار حاکم می‌شود که دیگر نمی‌توان از ارزیابی و سنجش نظریه‌ها سخن به میان آورد. مثلاً براساس دیدگاه مکتب نقدی، با توجه به امکان تغییر خارج و دخالت دادن ارزشها در نقد، ضابطه‌ای برای سنجش نظریه براساس مشاهده و غیر آن باقی نمی‌ماند.

همچنین روش پیشنهادی دیلتای - با توجه به تاریخی دانستن انسان - منتهی به تاریخی شدن فهم و سیالیت آن می‌شود.

از آنچه در بندهای یاد شده گذشت، به خوبی ریشه‌های بحران در انسانشناسی علمی آشکار شد. اکنون، به بررسی بحران در انسانشناسی فلسفی خواهیم پرداخت.

1 - winch, peter, *The Idea of a social science* - 115. Page

2 - Richard S. Runder *Philosophy of social science* - Page 82.

می‌توان در عالم خارج و طبیعت بر آنها مؤیداتی اقامه کرد، اما نمی‌توان آنها را با خارج درگیر کرد و باطل دانست؛ برخلاف نظریه‌های علمی که هم از تجربه سود می‌برند و هم زیان می‌بینند، اینها از تجربه سود می‌برند، اما زیان نمی‌بینند.

اهمیت انسانشناسی فلسفی، از آن روست که کلیه تحقیقات علمی که در ابعاد وجودی انسان صورت می‌پذیرد مبتنی بر پیشفرضهایی راجع به انسان است که فرآورده و محصول انسانشناسی فلسفی است. بررسی ما از انسان در علوم روانشناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی، بستگی کامل به این دارد که ما انسان را چگونه موجودی بدانیم. تغییر تلقی ما از انسان، در تغییر روش تحقیق علمی ما مؤثر است، به قول آلوین گولدنر: «به کار گرفتن روشی معین برای مطالعه، خود نمایشگر وجود قبلی مفروضات ویژه نسبت به انسان و جامعه است».^۱

انسانشناسی فلسفی، حرفه‌ای تخصصی و رشته‌ای ویژه که به افرادی خاص اختصاص داشته باشد نیست؛ بلکه دانشمندان، شاخه‌های مختلف علوم را که به نوعی به انسان ارتباط دارد، در مسائل آن نظریه‌پردازی می‌کنند و دیدگاههای خاص فلسفی راجع به انسان دارند.

کسانی نظیر داروین، فروید و مارکس، اگر چه متخصصینی در زیست‌شناسی و روانشناسی و اقتصاد سیاسی بوده‌اند، اما هر کدام دیدگاههای فلسفی خاصی راجع به انسان مطرح کرده‌اند.

۵- ریشه‌های بحران در انسانشناسی فلسفی

علی‌رغم تلاشهای فراوانی که برای پاسخ به پرسشهای اساسی مطرح در انسانشناسی فلسفی صورت پذیرفته است، علت اینکه این پرسشها، پاسخهای مقبول خود را در

عرف جامعه علمی پیدا نمی‌کنند و هر پاسخ نزد عده خاصی پذیرفته و نزد دیگران طرد می‌شود و راه‌حلهای جنبه فردی و غیرجمعی پیدا می‌کنند، در سه نکته زیر نهفته است:

الف) تردید در کارایی روش فلسفی عقلی در حلّ این مسائل

تردیدهای موجود در توانایی عقل و قابلیت روش فلسفی در شناخت این مسائل، اسباب متعددی دارد. برخی ریشه‌های این تردید، به بحث ارزش معلومات عقلی مربوط می‌شود.

برخی از متفکران، در مقابل این پرسش مهم که چه دلیلی در دست است که عقل ما خطای منظم نمی‌کند؟ پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند؛ لذا در واقع‌نمایی کلیه تلاشهای عقلی و دستاوردهای روش فلسفی، دچار تردید جدی می‌شوند.

برخی از متفکران، حوزه خاصی برای مباحث فلسفی قائل هستند، به گونه‌ای که پرداختن به پرسشهای مطرح در انسانشناسی فلسفی و اساساً شناخت جهان خارج را خارج از شأن و وظیفه فلسفه می‌دانند. به زعم این عده از اندیشمندان، در شناخت و تبیین جهان خارج، بسیاری از معضلات و مشکلات، برخاسته از غرائب و خلطهایی است که در زبان وجود دارد؛ لذا شأن فلسفه، منحصر در پرداختن به زبان می‌شود. آشکار کردن مغالطات زبانی و رفع ابهامات و معضلات برخاسته از زبان، یگانه کاری است که از فیلسوف برمی‌آید و شناخت ذات و طبیعت انسان از دسترس فلسفه خارج است.^۲

۱- گولدنر، آلوین؛ بحران جامعه‌شناسی غرب، ص ۵۹.

2 - winch Peter The Idea of a social science - Page 12.

ب) شیوع مغالطه کنه و وجه

مغالطه «کنه و وجه» یا وجه و چهره‌ای از یک شیء را کنه و تمامیت آن شیء دانستن، مطلبی است که در تمامی علوم زمینه دارد؛ اما این مغالطه، در شناخت فلسفی انسان به نحو بارزتری جلوه کرده است، بویژه وقتی که درصدد بیان حقیقت انسان و عامل اصلی مؤثر در شخصیت و رفتار انسان هستند.

کشف هر عامل مؤثر در شخصیت و حیات انسانی، برخی از متفکران و دانشمندان را به این سمت متمایل کرده است که سرشت انسانی را براساس آن عامل و ویژگی تعریف کنند و در نتیجه، اعتقادی دلخواه و بدون پشتوانه را بدون اعتنا به دیگر عوامل شخصیت ساز و معرّف ذات انسان، به عنوان معرّف حقیقت و سرشت انسان مطرح سازند. بر همین اساس است که نیچه، اراده معطوف به قدرت را قوه رئیسّه انسان برمی شمرد، فروید، هویت انسان را متأثر از غریزه جنسی می‌داند و مارکس، غریزه اقتصادی بشر را اصل می‌داند.

ج) فقدان روش مشترک برای ارزیابی نظریات فلسفی

در علوم تجربی، آزمون و سنجش نظریه‌ها به گونه‌ای صورت می‌پذیرد که امکان داوری جمعی فراهم می‌آید؛ اما در نظریه‌های متافیزیکی که درباره حقیقت انسان و سایر بحث‌های اساسی مربوط به انسان ارائه می‌شود، به علت غیرتجربی بودن، زمینه‌ای برای آزمون جمعی و بین‌الذهانی آنها فراهم نیست.

در آن بخش از دانش عقلی که مبتنی بر استدلال عقلی است و از راه مقدمات یقینی به نتیجه می‌رسد، امکان داوری راجع به نتایج وجود دارد و منطق، ابزار سنجش و داوری درباره استحکام براهین و وثوق به نتایج است؛ اما

نظریه‌های فلسفی که راجع به انسان ابراز می‌شود، اغلب مشتمل بر پیشفرضها و دعاوی متافیزیکی هستند که ابطال تجربی آنها ممکن نیست و از مقدمات عقلی و استدلالی فراهم نیامده‌اند تا زمینه را برای داوری جمعی فراهم سازند؛ بلکه مشتمل بر اتخاذ موضعی دلخواه راجع به انسان هستند که قابلیت داوری فردی را دارد و مشکل فردی آن شخص را حل می‌کند و مجالی برای مشارکت دیگران در ارزیابی سنجش آن نظریات فراهم نمی‌سازد.

۷- بحران انسانشناسی دینی

همان طور که در ابتدای بحث گفتیم، مراد از انسانشناسی دینی، شناختن انسان به مدد متون دینی است و از آنجاکه در سنت مسیحی - یهودی، این شاخه از انسانشناسی نیز دچار بحران است، آنچه در پی می‌آید ترسیم ابعاد این بحران و ریشه‌های آن در خصوص متون دینی این سنت است.^۱

تنوع دیدگاهها راجع به محتوای متون دینی مسیحیت و اختلاف عمیق و ریشه‌ای در مبانی فهم و تفسیر این متون، عملاً امکان ارائه فهمی روشن و صریح راجع به انسان را از این متون سلب کرده است. محور اصلی بحثها و نزاعها این است که آیا مطالب این متون، راجع به حقایق خارجی (عالم طبیعت، کیهان، انسان و ...)، اطلاعاتی مصون از خطا در اختیار می‌نهند؟ سرّ این تشکیک و پرسش آن است که اناجیل به دست انسانهای خاص با جهان‌بینی و معلومات جهان‌شناختی خاص زمانه خود

۱- تلقی مسلمان راجع به متون دینی خود (قرآن)، با تلقی مسیحیان راجع به متون دینی آیین مسیحیت، تفاوت جوهری دارد. قرآن نزد مسلمان، کتابی است که الفاظ آن وحیانی است و به هیچ روی بشری نیست، اما مسیحیان معتقدند که محتوای اناجیل آنها نگارش یافته انسانهایی است که نگارنده نحوه حیات مسیح و مواعظ او بوده‌اند. این تفاوت جوهری، خود به خود زمینه بسیاری از نزاعها و مناقشات را که در عالم مسیحیت راجع به تفسیر متون دینی و حجّیت آن شده است، سد می‌کند.

نگاشته شده‌اند و این معلومات، با آنچه امروزه علوم نوین در جهان‌شناسی در اختیار ما می‌نهند متفاوت است. بنابراین، میزان اعتبار و صحت معارفی که این متون راجع به عالم و انسان در اختیار ما قرار می‌دهند، مورد تردید واقع می‌شود.

در ادامه گزارشی اجمالی از برخی تلقیهای مختلف راجع به فهم و تفسیر این متون و جایگاه مباحث معرفتی در آنها عرضه خواهد شد، تا در سایه این گزارش اجمالی، ریشه‌های بحران در این بخش از انسان‌شناسی آشکار شود.

الف: مذهب کاتولیک

در مذهب کاتولیک، از بنیادگرایان^۱ (فاندامنتالیستها) که بگذریم، بقیه معمولاً به تأویل و تصرف در ظاهر متون معتقدند و به معصومیت و خطاناپذیری معنای ظاهری متون مقدس اعتقاد دارند.

در مذهب کاتولیک، حقایق وحیانی تنها در کتاب مقدس نهفته نیست؛ بلکه هم در کتاب مقدس است و هم در سنتی که در تفسیر زنده و مجتهدانه کلیسا جلوه گراست. بعلاوه، اعتقاد به اینکه کتاب مقدس وحی یا الهام الهی است، راه را بر انعطاف و توسعه و تنوعی که در تفسیر کتاب مقدس لازم است نمی‌بندد و مسأله «سطوح و ساحت‌های مختلف حقیقت»، همواره اجازه تأویل آیات و عبارات متشابه بحث انگیز را می‌دهد.

در یکی از اجلاس‌های واتیکان در سال ۱۹۴۳ م. گفته شد کتاب مقدس، از شیوه بیان و تعبیرات خاص اقوام باستان استفاده می‌کند و مفسران جدید باید در تبعات خویش، کاملاً روحیه آن روزگاران دوردست را با کمک تحقیقات تاریخی، باستان‌شناسی، قوم‌شناسی و سایر علوم استدراک نمایند تا دقیقاً به معنای وجوه تعبیراتی که نویسندگان هر یک از اسفار یا اناجیل در نگارش خویش به کار برده‌اند، پی ببرند.^۲

طبق آنچه گفته شد در این دیدگاه همواره مجال تصرفات و تأویلات فراهم است و آنچه در نتیجه تأویل به دست می‌آید، وحیانی و مقدس است.

ب: الهیات اعتدالی (لیبرال)

از دیدگاه الهیات اعتدالی یا لیبرال، خداوند نازل‌کننده وحی است، ولی نه با املای یک کتاب مصون از تحریف و خطا؛ بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل. در این صورت، کتاب مقدس وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آئینه احوال و تجارب بشری است.

در این نگرش نوین در تفسیر متون، نه به نظرگاهها و علایق فردی نویسندگان باستان و هدفهایی که در نگارش اینگونه متون داشته‌اند، توجه می‌شود و نه به محیط و مقتضیات تاریخی عصر زندگی آنها.^۳ طبق این دیدگاه، اعتبار برداشتها و تفسیرها در معرض تزلزل است و شناخت ارائه شده از انسان در این متون، نمی‌تواند از اعتبار وحیانی بودن برخوردار باشد.

ج: ارتدکسی (سخت‌کیشی) نوین

طبق نظرگاه سخت‌کیشی نوین، متون مقدس هیچ‌چیز معتبر و موثقی راجع به مسائل علمی به ما نمی‌گویند. آرا و عقاید علمی نویسندگان کتاب مقدس، در واقع نظریه پردازیهای مغشوش عهد باستان است.^۴

د: گرایشهای اگزیستانسیالیستی

گرایش اگزیستانسیالیستی، از زمره گرایشهای است

1 - Fundamentalists.

۲- باربور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳- همان؛ صفحه ۱۳۱.

۴- همان؛ ص ۱۴۷.

پیش‌دانسته‌های مفسر هدایت می‌شوند».^۲

۷- ساحت دیگر بحران

در مباحث گذشته، وجود بحران را در هر یک از شاخه‌های سه گانه انسانشناسی مورد بحث و بررسی قرار دادیم. اکنون از زاویه‌ای دیگر مسأله بحران در انسانشناسی را به بحث می‌گذاریم و آن، بیگانگی و عدم اعتنای هر شاخه به دستاوردها و پژوهشهای شاخه‌های دیگر است. اگر در هر شاخه بحرانی وجود نمی‌داشت، نفس اینکه این سه شاخه به هم بی‌اعتنایند و نظارت و گفتگویی میان آنها برقرار نیست، موجب بروز بحران در شناخت انسان می‌شد؛ چه رسد به اینکه اکنون در خود هر شاخه، ریشه‌های عمیقی از بحران به چشم می‌خورد.

در انسانشناسی علمی، هیچ ردّ پایی از انسانشناسی دینی وجود ندارد و بی‌اعتنایی محض حاکم است، خصوصاً با توجه به غلبه دیدگاه پوزیتیویستی و تحلیل زبانی در میان قشر عظیمی از عالمان علوم انسانی و اجتماعی، که باعث می‌شود اساساً نقش «معرفت بخشی» را از متون دینی سلب کنند و آنها را در حدّ مواعظ و اخلاق و بیان احساسات، تنزّل دهند.

مباحث فلسفی و نظری اگرچه در مشغله عالمان علوم انسانی و اجتماعی نقش دارد، اما این نقش در قالب نگرش محققانه به مباحث انسانشناسی فلسفی تأمین نمی‌شود؛ بلکه در شکل پذیرش پیشفرضهای فلسفی توسط عالم جلوه می‌کند. قبول این پیشفرضهای فلسفی راجع به انسان، اغلب به صورت دلخواه و بدون پشتوانه عمیق استدلالی و بدون نگرش محققانه به دستاوردهای وسیع فلسفی راجع به انسان صورت می‌پذیرد.

۱- همان؛ ص ۱۵۱.

2 - demythologizing.

3 - Palmers, Richard, *Hermeneutics* - Page 28.

4 - Ibid pp. 27,51.

که بُعد معرفت بخش گزاره‌های متون دینی را منکر می‌شود. از نظر آنها، گزاره‌های دینی کاربردی منحصرراً وجودی دارند که فقط به مسائل مرگ و زندگی و شکل‌گیری رهیافتها و رویکردها مربوط می‌شود. رودولف بولتمان در این زمینه می‌گوید: «صلای مسیحیت و پیام آن، راجع به رویدادهای عینی خارجی در جهان نیست؛ بلکه ناظر به شناخت تازه‌ای از خود ماست که خداوند، طی اضطرابها و امیدهایی که در زندگی ما رخ می‌نمایند، به ما ارزانی می‌دارد».^۱

وی معتقد است که پیغام انجیل، متکی بر جهانشناسی آن نیست؛ بنابراین وظیفه عالم، «اسطوره‌زدایی»^۲ است. اسطوره‌زدایی از نظر او، کوششی برای جداسازی پیام اساسی از اسطوره‌گرایی جهانشناختی است که هیچ انسان مدرنی نمی‌تواند آن را باور کند.^۳

ه: نسبی‌گرایی در تفسیر متن

از نظر کسانی که از نسبی‌گرایی در فهم متون دینی دفاع می‌کنند، مشکل درک انجیل این است که برای فهم آن باید افق فهم ما با افق متن مواجهه و ترکیب داشته باشد؛ بنابراین باید انجیل، با واژگانی که وابسته به دنیای کنونی ما هستند با ما سخن بگوید؛ حال آنکه فاصله طولانی زمانی دوهزار ساله، زمینه کاملاً متفاوتی را بین این دو افق ایجاد کرده است. به تعبیر دیگر، مسأله اصلی این است که چگونه جهان‌بینی کاملاً متفاوت عصر انجیل، با جهان‌بینی علمی و «فراخداگرایی» امروزی، تصادم و مواجهه پیدا می‌کند.

بولتمان در توجیه نسبت‌گرایی، به نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر متن اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «تفسیر کردن به واسطه یک تعلق خاص، که به نوبه خود مرهون دانسته قبلی خاصی است، هدایت می‌شود. پرسشهایی که فراروی متن نهاده می‌شود، برخاسته از این علاقه‌ها و دانسته‌هاست؛ بنابراین، تمامی تفسیرها براساس

۸- راه‌حلهای واکنشها

این واقعیت غیرقابل انکار، که چشم‌انداز وسیع و همه‌جانبه‌ای در مقوله فهم و شناخت انسان وجود دارد، واکنشها و عکس‌العملهای مختلفی را برانگیخته، که به سه دسته از این واکنشها اشاره می‌کنیم:

الف: برخی نظیر *ارتگای گاست*، در مقابل ناکامی علوم در شناخت انسان و پنهان ماندن طبیعت انسان، به جای مخدوش کردن روشهای موجود یا پی‌افکندن چارچوب جدیدی در بحث راجع به انسان، مبادرت به پاک کردن صورت مسأله می‌کنند و «طبیعت واحد انسانی» را منکر می‌شوند. وی می‌گوید:

«ما امروزه می‌دانیم که علوم طبیعی، اگر چه که اصولاً در تحقق معجزات تمامی‌ناپذیر هستند، ولی در مقابل واقعیت شگفت‌انگیز حیات انسان، سرگشته می‌مانند. علت این ناکامی چیست؟ اگر کلیه کائنات، بخش بزرگی از راز خود را بر علوم فیزیک فاش کرده‌اند، پس سبب چیست که حیات انسان تنها چیزی است که در مقابل آن ایستادگی می‌کند و پرده اسرار را به کنار نمی‌زند. شاید مسأله کوچکتر از آن باشد که ما فکر می‌کنیم؛ یعنی شاید انسان یک چیز نیست و سخن گفتن از طبیعت انسان، یک دروغ باشد و انسان فاقد چیزی به نام طبیعت و سرشت و فطرت است. بنابراین ما باید ذهن خود را طوری پرورش دهیم که در خصوص انسان، با الفاظ و مقولات و مفاهیمی کاملاً متفاوت از آنچه در بیان پدیده‌های مادی مصطلح است، تفکر کند»^۱.

ب: گروهی دیگر، براساس مبانی و اصولی که در فلسفه علم و ارزش معلومات بشری، به طور کلی پذیرفته‌اند که باید این بحران را به عنوان یک واقعیت غیرقابل اجتناب پذیرفت.

در این انتخابها، سازگاری پیشفرضها با مسیر تحقق علمی دانشمند و تئوریهایی که در ذهن او جوانه زده است، بیش از هر امر دیگری تأثیرگذار است. شاهد این ادعا، تناسب آشکار میان نظریات علمی کسانی نظیر مارکس و فروید و داروین، با دیدگاه فلسفی آنها راجع به انسان و سرشت اوست، که برای هر ناظری این باور را برمی‌انگیزد که شناخت فلسفی آنها از انسان، متأخر از نظرات علمی آنهاست و براساس آنها بازسازی شده است؛ نه اینکه براساس تحقیقی عالمانه و محققانه از آنچه در انسانشناسی فلسفی می‌گذرد، صورت پذیرفته باشد.

آنچه از عدم نظارت میان شاخه علمی و سایر شاخه‌ها بیان شد، بین شاخه فلسفی و دینی نسبت به شاخه علمی انسانشناسی نیز وجود دارد. این عدم نظارت و بی‌اعتنایی، در بسیاری از موارد، براساس ارزشگذاری و اعتباری که برای محصولات سایر شاخه‌ها وجود دارد، توجیه می‌شود؛ مثلاً کسانی که هدفشان شناخت فلسفی انسان است، به دستاوردهای علوم اجتماعی و انسانی - که باروش تجربی و طبیعت‌گرایی حاصل شده است - یکسره بی‌اعتنا هستند؛ به این دلیل که محصول نگرش به روابط ظاهری پدیده‌های انسانی است، نه روابط درونی و معنادار، و اینگونه نگرش، راهی به سوی درک درون و حقیقت انسان نمی‌گشاید. از طرف دیگر کسانی که روش عقلی و فلسفی را در شناخت واقع کامیاب نمی‌بینند، به طور طبیعی و از نظر خود موجه - به دستاوردهای فلسفی راجع به انسان، بی‌اعتنا می‌شوند. همین‌طور، دیدگاههای خاصی راجع به جهان‌شناسی و انسانشناسی برخاسته از متون دینی وجود دارد که طبق بسیاری از آنها، بی‌اعتنایی و عدم نظارت به آنها، توجیه و مدلل است.

حاصل همه این موارد، رواج تشتت و آشفتگی در درک انسان و شناخت واقعیت اوست؛ چیزی که به بحران تعبیر می‌شود.

1 - Ortega'y Gasset; *History as a system*, pp 293, 294, 313.

آنان بر این باورند که دستیابی به معرفت و شناخت قابل اتکا و نقد ناپذیر، رؤیایی غیرقابل دسترس است. تاریخ علم، مشحون از آرای متزلزل و ابطال شده است، شناخت فلسفی نیز یکسری حدسهای نقدپذیر است. چنین نیست که دستیابی به معرفتهای علمی و فلسفی روشن و مطابق با واقع، امری ممکن و دست‌یافتنی باشد که علما و فلاسفه از آن طفره می‌روند؛ راهی جهت یافتن بدل و جانشین برای آنچه در عالم معرفت رواج دارد موجود نیست و چاره‌ای نیست جز اینکه در شناخت انسان، به همین روال آشفته و «بحران خیز» ادامه دهیم.^۱

دیدگاه پل فایرابند در کتاب *علیه روش*، مبنی بر «لاقیاسیت» علوم را نیز می‌توان در زمره اعتقاد به این واکنش نوع دوم قرار داد. معنای لاقیاسیت این است که هرگز نمی‌توان برهان قاطعی برای رجحان علم بر انواع دیگر معرفت یا بالعکس، اقامه کرد و اساساً نمی‌توان دو نظریه رقیب را با هم مقایسه کرد؛ زیرا این امکان وجود دارد که در پاره‌ای موارد، اصول اساسی دو نظریه رقیب چنان به طور بنیادی متفاوت باشند که حتی صورت‌بندی مفاهیم پایه‌ای یک نظریه برحسب دیگری، امکان‌پذیر نباشد.

آنچه فایرابند از آن دفاع می‌کند، آزادی روش عالم در تحقیقات علمی‌اش می‌باشد، لذا تحمیل یک روش واحد را محکوم می‌کند و تشویق‌کننده نوعی هرج و مرج روش‌شناختی می‌داند.^۲

ج: دو واکنش قبلی، راه حل خاصی برای حل بحران عرضه نمی‌کردند؛ اما دیدگاه سوم می‌کوشد راه حلی عملی برای خروج از بحران عرضه کند. این دیدگاه بر آن است که بحرانی که ما کس شلر از آن یاد کرده است، ناشی از فقدان ارتباط معرفتی میان سه نوع انسانشناسی (علمی، فلسفی، دینی) می‌باشد و موجب چیزی به نام هرج و مرج اندیشه و فقدان علمی واحد و مرکزیتی مستقل جهت شناخت انسان

شده است. به اعتقاد آنها، تفسیر خاصی از انسانشناسی فلسفی^۳ می‌تواند برطرف‌کننده بحران باشد، مرکزیت لازم در این شاخه متبلور شود و به عنوان علم موزون‌کننده و همساز‌کننده فعالیت‌های شاخه‌های مختلف معارف راجع به انسان قلمداد شود.

انسانشناس فلسفی، با این تفسیر درصدد تبیین فلسفی واقعیاتی است که علوم مختلف در ارتباط با طبیعت و وضعیت انسان به آنها دست یافته‌اند و مشتاق دستیابی به متافیزیک مبتنی بر علم نوینی راجع به انسان است. او درصدد روشن ساختن ویژگی‌های اساسی است که بشر را بشر ساخته است و او را از سایر موجودات متمایز کرده است.

انسانشناسی فلسفی، در پی ایجاد ارتباط میان انسانشناسی‌های مختلفی است که در سایه تخصصی شدن علوم پدید آمده‌اند. بیشترین ارتباط انسانشناسی فلسفی با متافیزیک، وجود‌شناسی، تئوری ارزش، معرفت‌شناسی، الهیات، فلسفه علم و فلسفه تاریخ است و شامل اکثر علوم اجتماعی نیز می‌شود.^۴

۱- پوپر و هم‌مشریان فکری او را باید از این گروه محسوب کرد. اگرچه پوپر در نوشته‌های مختلف خود، دائماً منادی واقع‌گرایی معرفت‌فلسفی و علمی و نزدیک شدن گام به گام کاروان علم به حقیقت است؛ اما همانطور که منتقدان وی گوشزد کرده‌اند، وی نمی‌تواند از این ایده خود دفاع منطقی کند؛ زیرا به اعتقاد وی، مشاهدات نیز تئوری پیچ (Theory laden) می‌باشند. بنابراین، ابطالی که یک تئوری به واسطه مشاهدات خلاف پیدا می‌کند، نمی‌تواند ابطال واقعی آن تلقی شود، زیرا ممکن است تئوری‌هایی که آن مشاهده را همراهی می‌کنند، در واقع باطل باشند. بنابراین ما همواره دچار شکاکیتی تمام‌عیار نسبت به تئوری‌های گذشته و حال (ابطال شده و ابطال نشده) هستیم، و اگرچه در لفظ و عبارت ادعا می‌کنیم به مدد ابطال حدسها و نقد تئوری‌های گذشته به حقیقت نزدیکتر شده‌ایم، اما منطقاً این ابطال‌ها و نقدها قابل اتکا نمی‌باشند.

۲- چالمرز، آلن. اف: چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، صفحات ۱۶۷-۱۶۵.

3 - Philosophical Anthropology.

4 - Edwards, paul, *Encyclopedia of philosophy*, vol 6, page 160.

به اعتقاد راقم این سطور، صرف وجود گفتگو در میان علوم و ارتباط دادن آنتروپولوژی فلسفی با شاخه‌های مختلف فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی، نمی‌تواند برطرف‌کننده بحران موجود باشد. همانطور که ذکر شد، بحران موجود در تک تک شاخه‌های سه گانه ریشه دوانده و در عدم ارتباط میان این سه شاخه خلاصه نمی‌شود؛ بنابراین بدون حلّ این مشکلات درونی، نمی‌توان به حلّ بحران امیدی داشت. ایجاد علمی جامع هم - که عهده‌دار برقراری گفتگو بین شاخه‌های سه گانه باشد - در صورتی که قدمی در راه برطرف کردن اختلافات عمیق و ریشه‌ای در هر شاخه برداشته نشود، چاره عملی بحران نخواهد بود؛ به عنوان مثال اگر آنتروپولوژی فلسفی بخواهد با علوم اجتماعی و انسانی گفتگو داشته باشد، چه معیاری را در میان داده‌های اطلاعاتی کاملاً متفاوت که با روشهای تحقیق متباین فراهم شده‌اند، گزینش خواهد کرد؟ و در داوری و ارزیابی خویش، از چه معیارهایی پیروی خواهد کرد؟

چشم‌انداز قطعی بحران در کوتاه مدّت تاریک و مبهم به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان توصیه‌هایی در جهت کاهش بحران ارائه کرد:

نخست آنکه جایگاه دخالت معرفت دینی و فلسفی در علوم اجتماعی و انسانی، به خوبی تعریف و مشخص شود. اگر پاسخهای فلسفی به پرسشهای اساسی راجع به انسان، به عنوان پیشفرض علوم انسانی و اجتماعی ایفای نقش می‌کنند و در تعیین مسیر تحقیق و شیوه آن نقش دارند، پس بر دانشمندان این علوم واجب است که در اتخاذ این پیشفرضها تساهل و تسامح نکنند و چونان محقّقی بی‌طرف، در پاسخ آن پرسشها بکوشند و از میراث فلسفی و دینی غفلت نکنند و به دقّت‌ها و موشکافیهای فیلسوفان و تحقیقات عالمان دینی اعتنای تامّ داشته باشند؛ تا در سایه این اعتنا و نظارت، بذر الفت و تقریب افکنده

شود و از شدّت اختلاف و تشّت آرا کاسته شود. دوّم آنکه با توجه به تنوّع مطلوبیتهای در تحقیقاتی که در این علوم صورت می‌پذیرد، شاید بتوان از نوعی کثرت‌گرایی (پلورالیسم) روش شناختی در این علوم دفاع کرد. در مواردی که غرض عالم، فهم حیات درونی انسانها و درک ارتباطات باطنی و پنهانی آنها - که ورای روابط ظاهری و مشهود وجود دارد - می‌باشد، روش تفسیری و تأملات شهودی و تحلیل فلسفی به کار می‌آیند، نه روش تجربی و داده‌های آماری؛ و در آن مواردی که پیش‌بینی و مهار، مطلوب اصلی عالم است، اعمال روش تجربی و تبیین علّی کارساز است. بدین روش، با تقسیم حوزه‌های اعمال هر روش و طبقه‌بندی مطلوبیتهای، می‌توان از افراط در اتخاذ روش خاص جلوگیری کرده و گامی در جهت کاهش بحران برداشت.

در بعد انسانشناسی دینی نیز، توجه به وحیانی بودن قرآن شریف و اینکه هیچ کلام باطلی در آن راه ندارد (لایاتیه الباطل بین یدیه)، راه را بر بسیاری از تردیدهایی که در میان غریبان نسبت به اعتبار تفسیرهای کتاب مقدس وجود دارد، می‌بندد. پس راه کاهش بحران و ایجاد الفت و درک متقابل میان علم و فلسفه و دین، برای کسانی که به حقانیت و وحیّات قرآن معتقدند، هموار است.

در انسانشناسی فلسفی نیز، اگر به شیوه استدلال عقلی اعتنای بیشتری شود و پرسشهای فلسفی راجع به انسان، پاسخهای فیلسوفانه و مستدلّی پیدا کنند (نه پاسخهای دلخواه به عنوان پیشفرض)، راه برای ارزیابی پاسخها و کاهش بحران در این بخش نیز گشوده می‌شود.



فطری بودن دین از دیدگاه معرفت شناسی

□
سید یحیی یثربی
استاد دانشگاه تبریز
□

از آنجاکه فطرت و به تعبیر دیگر «راه دل» در عصر حاضر، در معارف اسلامی بویژه در آثار بعضی از شخصیت‌های مورد احترام و مقبول پنجاه سال اخیر کشورمان مطرح شده است و از آنجاکه این مسأله، در نهاد خود پیوند استواری با الهیات مسیحی دارد، برای اینکه از نفوذ یک اصل نادرست تفکر دینی غرب، در هاله‌ای از مقبولیت شرعی جلوگیری شود، آن را از لحاظ معرفت شناسی مورد بحث قرار می‌دهیم.

کاربردهای معرفت شناختی فطرت

محور بحث ما موارد و مصادیق اطلاق فطرت به لحاظ معرفت شناسی است، در یک نگاه گذرا می‌توان موارد و مصادیق زیر را مورد بحث قرار داد:

۱- فطرت به معنای سقراطی آن: سقراط - چنانکه افلاطون نقل می‌کند - کار خود را در تعلیم، از نوع مامایی

می‌دانست، به این معناکه او چیزی به شاگرد نمی‌آموزد، بلکه تنها او را یاری می‌دهد تا آنچه را به صورت نهفته در خویشتن دارد، آگاهانه و آشکار در نظر داشته باشد و دریابد. بنابراین معلومات را انسان در خویشتن دارد و ظهور این معلومات، تنها نیازمند دقت و موشکافی و در پاره‌ای موارد نیازمند کمک و راهنمایی دیگران است؛ بدون اینکه چنین حالتی محدود به نوع یا قسم خاصی از معارف و معلومات بوده باشد.

۲- فطرت به معنای افلاطونی آن: افلاطون در ادراک حسی آن توان را نمی‌دید که کلیات، یعنی حقایق ثابت و تغییر ناپذیر را دریابد. آن حقیقت کثرت ناپذیر و غیر متغیر را باید در جهان دیگری جستجو کرد، زیرا هر آنچه در این عالم خاکی است، متکثر و متغیر است و آن جهان دیگر، جهان «مُثُل» است، این یکی از اصول و مقدمات تفکر افلاطون است.

مقدمه دیگر افلاطون آن است که نفس، پیش از تعلق به بدن انسان، وجود داشته و در جهان «مُثُل» با حقایق ثابت جهان آشنا بوده است؛ سپس در اثر هبوط، از آن حقایق غافل شده و دور افتاده است؛ اما ملاحظه جزئیات متکثر و متغیر جهان خاکی، او را آماده توجه مجدد به این مُثُل می‌کند.

۳- فطرت به معنای خاص فلسفه غربی آن: یعنی وجود یکسری از معلومات در ذهن، بدون استناد به حس و تجربه. فرق این دیدگاه با دیدگاه افلاطون در آن است که بنا بر این دیدگاه، معلومات از یک زندگی پیشین به ما نرسیده‌اند، بلکه از لوازم و ذاتیات ذهن بشرند؛ به عبارت دیگر، ذهن این گونه معلومات را با پیدایش خود به همراه دارد و در دستیابی به آنها نیازمند چیزی جز هستی و نهاد خودش نیست.

۴- فطرت به معنای درک واضح و بیواسطه: یعنی اینکه همه ذهنها، یک عده از تصورات و تصدیقات را بدون نیاز به استدلال و ترتیب مقدمات، به صورت واضح و روشن درک می‌کنند، مانند حکم و باور به واقعیات جهان خارج از ذهن؛ چنانکه هم مرحوم طباطبایی، به عنوان یک حکیم الهی و پیرو منطق صوری، واقعیت و امکان ارتباط با واقعیت را فطری می‌داند و هم «برتراند راسل» به عنوان یک فیلسوف مادی و پیرو منطق

تحلیلی جدید، باور به این گونه مسائل را «اعتقاد غریزی» می‌نامد. او می‌گوید: «البته اعتقاد ما به وجود عالم مستقل خارج، در اصل از راه استدلال و برهان حاصل نشده است. این اعتقاد به مجرد اینکه ما خود را قادر به تعقل بیابیم، در ما حاصل می‌شود و چیزی است که می‌توان آن را «اعتقاد غریزی» نام نهاد.^۱

۵- فطرت به معنای درک استدلالی سریع: «قضا یا قیاساً تها مَعَهَا»: به این معنا که برخی از مسائل، گرچه نیازمند استدلالند، یعنی در آنها اثبات محمول برای موضوع نیازمند واسطه و به اصطلاح «حد وسط» است، این حد وسط چنان آشکار و در دسترس ذهن است که ذهن و اندیشه ما برای به دست آوردن آن واسطه، نیازمند چیزی نیست؛ مانند حکم به اینکه «عدد چهار زوج است»؛ به واسطه «انقسام چهار به دو قسمت متساوی».

فرق این مورد با مورد قبلی در آن است که در مورد قبلی خود حکم روشن بود و در دسترس ذهن؛ اما در اینجا خود حکم، نیازمند استدلال است؛ ولی واسطه اثبات آن برای ذهن، روشن و در دسترس است.

۶- فطرت به معنای علم بسیط به علت، از ناحیه وجود معلول: صدر المتألهین بر این باور است که انسان با درک هر معلولی از لحاظ تعلق وجودی معلول به علت، به ادراک حق نائل می‌شود. این علم، یک علم بسیط است؛ یعنی می‌دانیم، ولی نمی‌دانیم که می‌دانیم؛ و این را مصداق همان دانش فطری می‌نامند.^۲

۷- فطرت به معنایی که در الهیات مسیحی آمده است: از آنجا که بیشتر اصول الهیات مسیحی با

۱- مسائل فلسفه، ص ۳۹.

۲- الاسفار الاربعه، چاپ قم، ج ۱ ص ۱۱۸-۱۱۶.

عقل و منطق قابل تحلیل و استدلال نیستند، طبعاً دین از علم و اندیشه فاصله می‌گیرد؛ در نتیجه متکلمان مسیحی، ایمن ناشی از احساس را جایگزین دیانت معقول و استدلالی کرده و راه دل را به جای راه عقل پیشنهاد کرده‌اند.

۸ - فطرت به معنای تفسیری و حدیثی و کلام

اسلامی آن: علمای تفسیر و کلام و حدیث، فطری بودن خداشناسی را به این معنا می‌دانند که: انسان، پیش از پیدایش دنیا با خداشناسی و یکتاپرستی آشنا شده و پیوند یافته است؛ مانند اقرار به ربوبیت حق در «عالم ذر» و خلقت ارواح پیش از ابدان و غیره. البته فطرت بر اساس این دیدگاه، جنبه «نقلی و درون دینی» خواهد داشت و نمی‌تواند بعنوان یک مسأله فلسفی و عقلی مطرح شود؛ لذا عده‌ای از مفسران و اهل کلام برای عقلی کردن مسأله، آن را چنین بیان کرده‌اند که: فطرت و خلقت انسان، به گونه‌ای است که به سوی شناخت و پرستش الهی هدایت می‌شود؛ یعنی انسان با عقل و اندیشه، به سادگی به وجود آفریدگار پی‌برده و به پرستش او می‌پردازد.

۹ - فطرت به معنای عرفانی آن: یعنی همان میل

ساری و عشق عام فرعها برای بازگشت به سوی اصل. این میل طبعاً سرچشمه آگاهی و توجه ما به سوی حقیقت شده و پس از سیر و سلوک، با دستیابی به منبع دیگری برای معرفت برتر - یعنی شهود و بصیرت باطنی - انسان را از معرفتی برتر برخوردار می‌سازد و انسان، همه این معارف و مدارج را در باطن خود داشته و دارد و در واقع می‌تواند همه چیز را از خود طلب کند.

بررسی و ارزیابی کلی این معانی و مصادیق

برای فطرت از دیدگاه معرفت‌شناسی، نه کاربرد را

مطرح کردیم. اینک این کاربردها را بر اساس اصول و قواعد اندیشه، مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌دهیم:

۱ - فطرت به معنای سقراطی آن می‌تواند به یکی از دیدگاه‌های زیر باز گردد:

- دیدگاه افلاطون (دیدگاه دوم این مقاله)

- دیدگاه برخی از فلاسفه عقل‌گرای غرب (دیدگاه سوم)

- درک واضح و بیواسطه (دیدگاه چهارم)

با دقت در اظهارات سقراط - بنابر نقل افلاطون - در می‌یابیم او بر این اعتقاد بوده است که انسان اندیشمند، شخصاً می‌تواند به معرفت دست یابد و معانی اصطلاحات ارجمندی همانند عدالت و فضیلت را دریابد. او با این کار می‌خواست مردم را از شیفتگی و حیرت در برابر کسانی که با قدرت سخنوری مطالب خود را حقیقی جلوه می‌دادند، نجات بخشد و بدین منظور بود که خود را حکیم نمی‌نامید، بلکه دوستدار حکمت می‌خواند و نیز خود را به جای آنکه معلم بداند، «ماما» می‌دانست.

اگر دیدگاه او مطابق دیدگاه افلاطون بود، حتماً افلاطون در این باره داد سخن می‌داد. دیدگاه او - در مطالبی که از او نقل شده - با دیدگاه پیروان اصالت عقل مغرب زمین نیز فرق دارد؛ بنابراین، در واقع او نیز همانند دکارت، تقسیم عقل را میان مردم عادلانه دانسته و همه کس را به شرط بهره‌گیری از روش درست و به کار گرفتن حوصله و دقت کافی، بر تحصیل معرفت توانا می‌دانست. با توجه به این موضوع، دیدگاه سقراط ضمن بررسی دیدگاه چهارم مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲ - فطرت به معنای افلاطونی آن: درباره این

دیدگاه باید گفت، داشتن معلومات از پیش، بر این اساس که شخص در عالم مُثُل با آن حقایق آشنا بوده

است، موضوعی است که اولاً با هیچ مبنای عقلانی نمی‌توان اثباتش کرد؛ ثانیاً ظاهر قضیه هم بر خلاف آن است؛ یعنی هر کسی، ظاهراً چنین وجدان می‌کند که می‌آموزد؛ نه اینکه به یاد می‌آورد. ثالثاً وقتی که در توجه به «مَثَل» هم نیازمند تمهیداتی از مشاهدات و تجارب حسی هستیم، دیگر تذکر و یادآوری، مفید چه فایده‌ای خواهد بود؟

۳- فطرت به معنای خاص در فلسفه غرب؛ در

این باره مناقشات و تحلیل‌های مفصلی در متون فلسفی غرب آمده است که این مقاله مجال پرداختن به آنها را ندارد. آنچه مسلم است اینکه «حس‌گراها» و «عقل‌گراها»، هر دو بر نقش قوه تعقل و استدلال انسان در تنظیم و ترتیب اصول و قوانین معترفند و بدون تردید، این نقش را از امتیازات دستگاه تعقل انسان می‌دانند و نیز هر دو گروه حس و تجربه را در تکوین نظام فکری ما مؤثر می‌دانند؛ منتها بحث بر سر آن است که با اصرار و تعصب، یکی از دو فرض زیر را بپذیریم:

— ذهن و قوه اندیشه انسانی، هر چه دارد از ناحیه حس و تجربه به دست آورده است.

— ذهن و قوه اندیشه انسانی، می‌تواند مستقل از تجربه به اصول و مفاهیمی دست یابد.

اگر با تعصب و از موضع ستیزه جویانه سخن نگوئیم، خواهیم دید که در وجود انسان، الزاماً عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، تاریخ فلسفه گواه این واقعیت است. رده‌بندی فیلسوفان به دو حوزه اصالت عقل و اصالت حس، کاری دشوار و در عین حال غیر منطقی است.

انسان همانطور که بدون تجربه، علم ندارد (مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا)، بدون اندیشه هم هیچ تجربه‌ای به معنای فنی کلمه نمی‌تواند داشته باشد و چون انسان هرگز از

قوه تعقل جدا نیست، اصولاً امکان تجربه ساده، به معنی یک احساس حیوانی محض، در مورد او محل تردید است. همچنان که امکان صدور حکم فرض و قانون، بدون استمداد از حس و تجربه برونی یا درونی، برای قوه عاقله غیر قابل تصور و تصدیق است. بنابراین فطرت برخی قضایا و مقولات و مفاهیم برای ذهن، به معنی همراه بودن آنها با ذهن - بدون آنکه مسبوق به تجربه و تلاشی باشند - محل تردید است، علاوه بر این، کسی اصول دیانت را جزء این گونه قضایا و مفاهیم ندانسته است.

۴- فطری، به معنای درک واضح و بی‌نیاز از

استدلال؛ در این باره باید گفت اصولاً ما اگر در همه چیز تردید کنیم و همه چیز را غیر یقینی و نیازمند استدلال بدانیم، باید در مرحله شک فراگیر و مطلق متوقف بمانیم. از آنجا که انسانها عملاً تلاش کرده‌اند از شک و حیرت مطلق رها گردند، در دریای پرتلاطم شک و حیرت به دنبال پایه‌ای از یقین بوده‌اند تا با تکیه بر آن تصور و تصدیق یقینی، دانش و یقین را گسترش دهند. این پایانه‌ها، معمولاً همان اصول اولیه فکرنده؛ از قبیل: «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، «هو هویت» و غیره و (برای برخی) مسائل دیگری از قبیل «می‌اندیشم پس هستم». به هر حال انسانهای اندیشمند همیشه به دنبال اصول بدیهی و واضحی بوده‌اند تا سیر تفکر را از آنجا ادامه دهند؛ اما هرگز اصول دین یا یکی از اصول ادیان، جزء این اصول اولیه و بدیهی مطرح نشده است، بنابراین، دین به این معنا نمی‌تواند فطری باشد.

۵- فطری؛ به معنای قضیه‌ای که به سرعت برای

ذهن انسان قابل اثبات باشد؛ وجود قضایای فطری به این معنا، جای تردید نیست؛ اما آیا دین را به این معنا می‌توان فطری دانست یا نه؟

بدون شک پاسخ ما به نسبت ادیان مختلف و نیز بر اساس اصول مختلف یک دین فرق خواهد داشت؛ مثلاً اگر منظور ما از دین، ادیان هندی یا مسیحیت امروز باشد، حتماً این گونه دیانتها را نمی‌توان به معنای مذکور، فطری نامید؛ برای اینکه اصول و مسائل آنها چنان نیستند که با قطع نظر از پذیرش تقلیدی و وابستگی عاطفی، برای ذهن انسان به سرعت و به آسانی قابل اثبات باشند، ولی اگر دین اسلام را در نظر بگیریم، برخی از اصولش - همانند وجود مبدأ - را می‌توان به این معنا فطری دانست. بنابراین «فطری بودن دین» به این معنا، هم به صورت مطلق و در غالب موارد و مصادیق، مبنای عقلانی ندارد و یک ادعای بی‌دلیل است.

۶ - فطری [به اصطلاح] خاص صدرایی؛ فطری به این معنا، یعنی علم بسیط ما به علت، از ناحیه علم به معلول. اگر علت را هم مساوی با مفهوم «خدا» بدانیم، باز هم بر این مبنا نمی‌توانیم دین را فطری بدانیم؛ زیرا «ملاصدرا» اینگونه علم را بر فرض صحت آن، علم بسیط می‌داند و علم بسیطی که ما از آن در حوزه خود آگاهیمان خبر نداشته باشیم، در حوزه تفکرات فلسفی ما نقشی نخواهد داشت و بود و نبودش مساوی خواهد بود.

بعلاوه، اصل مبنای این سخن از چندین جهت مخدوش و محل اشکال و تأمل است و اگر به صرف دعوی می‌توانستیم اصل فلسفی به دست دهیم، در آن صورت باید مبنای شبستری را همگانی می‌کردیم که:

زهی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان
نمی‌گوییم چنین ادعایی در قلمروهای دیگر معرفت درست نیست، اما با اطمینان می‌توان گفت که در حوزه اندیشه جایی ندارد؛ وگرنه باید همه متفکران مسلمان و غیرمسلمان را نادان بدانیم. این گونه برخورد با مسائل،

نتیجه خلط عرفان و فلسفه است، که به هر حال باید روزی دقیقاً بررسی شود.

۷ - فطرت به معنایی که در الهیات مسیحی

آمده؛ به نظر می‌رسد این موضوع بیش از آنکه برای ما قابل تصور باشد، برای علمای دین مسیح حائز اهمیت بوده است. کلام مسیحی و الهیات غیرمعقول آن، چون با عقل قابل سازش و تبیین نبود، باید مستند و تکیه گاهی در آن سوی عقل و اندیشه جستجو می‌کرد؛ به همین منظور برای مسائل ایمانی از قبیل: «ثلیث» و «فداء» تکیه گاهی نه در قلمرو عقل و اندیشه، بلکه در قلمرو احساس و اراده جستجو کرده و بدین سان مشکل را به نوعی برای پیروانش حل کرده است و اصولاً همین نیاز، این مسأله را در فرهنگ و معارف غرب جایگاه والایی بخشیده است. در این باره بحث بیشتری خواهیم داشت.

۸ - فطرت به اصطلاح تفسیری و حدیثی و

کلامی؛ چنانکه گذشت فطرت با این معنا، مبنای عقلی ندارد و صرفاً جنبه نقلی و درون دینی خواهد داشت؛ لذا نمی‌تواند در قلمرو فلسفه و اندیشه مطرح شود؛ مگر اینکه آن را به این معنا بگیریم که خلقت انسان، او را به سوی خدا رهنمون می‌کند و در این صورت، «فطری» به معنی اولی و بدیهی (قضایا قیاساتها معها) خواهد بود. از آنجا که اثبات جزء اولیات و بدیهیات بودن اصول دیانت هرگز ممکن نیست، پس فطری بودن دین به این معنا خواهد بود که برخی از اصولش چنان است که به آسانی قابل اثبات است. چنانکه گفتیم اکثر ادیان چنین وضعی ندارند و در دینی عقلانی مانند اسلام هم، برخی از اصول، اینچنین نخواهند بود.

۹ - فطرت به اصطلاح عرفانی آن؛ در مورد این معنا

از فطرت نیز باید گفت از آنجا که عرفا مطالب و

موضوعات عرفانی را مستند به شهود و تجارب شخصی می‌دانند و مدعی عقلانی بودن آنها نیستند و حتی در این راستا تلاشی هم نکرده‌اند، ما هم نمی‌توانیم دعاوی آنها را به عنوان قضایای فلسفی مطرح کنیم و اگر هم مطرح کنیم از تصور و تصدیقشان ناتوان خواهیم بود و نخواهیم توانست با مبادی و مقدمات عقلی به اثبات آنها بپردازیم.

نتیجه و نظر:

حال باید دید که دین را به کدام معنای کلمه می‌توان فطری دانست؛ یعنی اصول اساسی کدام دین یا ادیان، به کدام یک از معانی یاد شده فطری‌اند.

برای روشن شدن جایگاه فطری دین، نخست باید به این نکته توجه داشت که ادیان بطور کلی بر دو قسمند:

۱) ادیانی که اصول و مبانی اولیه آنها معقولند؛ یعنی ادیانی که اگر انسان بخواهد آن را بپذیرد، اصول و مبانی آن دین را از معلمان و مبلغان آن دین فرا می‌گیرد و اگر برای او مورد تردیدی بود، با استدلال و منطق به اقتناع وی می‌پردازند و اصول و مبادی آن، از نوعی معقولیت بهره‌مندند. پذیرش چنین دین‌هایی، تنها بر پایه معقولیت و مقبولیت ذهنی و فکری آنهاست؛ لذا نیازی به توسل به مبانی غیرعقلانی مانند: احساس، تجربه درونی، اراده و غیره ندارند، همانطور که نیازی به تفکیک حوزه عقل و ایمان نیز ندارند.

۲) ادیانی که اصول و مبانی اولیه آنها معقول نیستند؛ منظور ما از «نامعقول» یا «غیرعقلانی» و به عبارت دیگر «شطحی» بودن، آن اصول یا قضایایی است که با ذهن و اندیشه ما قابل تصور و تصدیق نباشد، مانند: اصول ادیان و مکاتب هندی، تصوف اسلامی و الهیات مسیحی یا اصولی از قبیل: چرخه ارواح، نیل به نیروانا، وحدت وجود، تثلیث، گناه و نجات و عشاء ربانی و غیره که با عقل بشری قابل تصور عادی نیستند.

برای ادیان از نوع دوم، داشتن مبنا و راهی جز عقل و اندیشه اجتناب ناپذیر است. بنابراین، در این گونه ادیان (از جمله مسیحیت) به خاطر آنکه هم بتوانند دین را و هم علم و اندیشه را داشته باشند، می‌گویند: علم را باید بر اساس مبانی خاص خودش - عقل و اندیشه - داشت و ایمان را بر اساس مبانی خاص خودش - احساس و اراده و کشف و شهود و غیره - و بدون هیچ تضادی.

در چنین ادیانی، فطرت به معنای یک احساس یا بصیرت خارج از حوزه عقل و اندیشه، الزاماً پذیرفته می‌شود و این فطرت تنها به آن معنا که در بندهای هفتم و نهم این مقاله آمد، خواهد بود، نه معانی و مصادیق دیگر آن. اما برای ادیانی که اصول عمده آنها معقول است، دنبال چنان مبانی نامعقول و خارج از حوزه علم و اندیشه رفتن لازم نیست؛ زیرا عقل و اندیشه بهترین مبانی انسان در همه مسائل زندگی، از جمله در امر دینداری هستند. سازگاری دین با علم و عقل، موجب آن می‌گردد که تعقل و تفکر را ارج نهیم - چنانکه در اسلام چنین است - و با ارج نهادن به علم و عقل، هرگونه مبانی غیر عقلانی ارزش و اهمیت خود را از دست خواهد داد و همه چیز با محک عقل و اندیشه ارزیابی خواهد شد.

حال اگر فطرت را با میزان عقل و اندیشه بسنجیم، برای آن (به معنای بندهای دوم، ششم، هشتم و نهم این مقاله) هیچ مبانی عقلی نخواهیم یافت، چون در نیم قرن اخیر، فطری بودن دین به معنای وجود یک احساس و کشش بیرون از حوزه عقلانی برای دین (معنای هفتم) مطرح شده است، و من این امر را متأثر از الهیات مسیحی می‌دانم؛ چنانکه این بحث با ترجمه مقاله‌ای با عنوان: «حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی» در حدود سی و پنج سال پیش در ایران به اوج خود رسید.^۱ این مقاله را با بحثی در

۱ - این مقاله را که محقق فرانسوی، آقای تانگی دکوتون، در اکتبر ۱۹۵۸ در مجله *Realite Femins lustration* پاریس چاپ کرد، آقای

این باره به پایان می‌بریم.

باید به دقت توجه داشت که با پذیرش عقل و اندیشه به عنوان مرجع مطمئن داوری و عامل اساسی انتقال یافته‌ها و تفاهم با دیگران، چنانکه گفتیم برای اثبات معانی دوم، ششم، هشتم و نهم فطری بودن، نمی‌توانیم هیچ‌گونه تأیید عقلی داشته باشیم. اینک ماییم و معانی دیگر آن، که به بررسی آنها می‌پردازیم:

(۱) فطری به آن معنا که فلاسفه غرب می‌گویند
(معنی سوم): علاوه بر آنکه خود این نظریه، به آسانی قابل اثبات و دفاع نیست و از فیلسوفان اسلامی هم کسی از این دیدگاه دفاع نکرده است و در مورد اصول دیانت هم مطرح نشده است؛ یعنی کسی چه در غرب و چه شرق، دین را به این معنا فطری ندانسته است.

(۲) اما فطری به معنای سقراطی کلمه (معنی یکم) و به معنای درک واضح و بیواسطه (معنی چهارم) و نیز به معنای قضیه‌ای که استدلالش را با خود داشته و به سرعت برای ذهن قابل قبول باشد (معنی پنجم)، برای همه دانشمندان قابل قبول و تأیید است؛ اما همانطور که گفتیم اصول دین را کسی جزو بدیهیات و اولیات نشمرده و به اصطلاح کسی دین را به معنای چهارم، فطری ندانسته است.

اما در معانی دیگر (یعنی یکم و پنجم) می‌توان آنها را با اصول معقول دین تطبیق داد؛ یا دین معقول را به این دو معنا، فطری دانست؛ اما معمولاً در نیم قرن اخیر فطری بودن را به این دو معنا کمتر مطرح کرده‌اند.

(۳) آنچه در نیم قرن اخیر مطرح بوده است، «فطری» به معنی احساسی کلمه است که در الهیات مسیحی مطرح است. گرچه چنانکه گفتیم، این بحث را که ارمغان غرب است، علمای دین موافق ذوق یافته و نیز به دلیل

تشابه آن با معنای عرفانی کلمه -معنی نهم- با مبانی و ابیات عرفانی به تأیید و ترویج آن پرداخته‌اند؛ اما باید توجه داشت که در حوزه دیانتی که ادعای معقولیت دارد، اصولاً نه جایی برای چنین فرضی هست و نه نیازی به آن و اینک توضیح مختصری درباره این دو نکته:

در حوزه دیانت معقول، جایی برای چنین فرضی نیست؛ چون این فرض به قدر لازم عقلانی نیست. از اندیشمندان جهان، تا کنون کسی هیچ قضیه‌ای را احساسی ندانسته است و این تنها یک استثنا در الهیات مسیحی است که قضایای دین مسیح را احساسی می‌دانند. بد نیست در اینجا به بیانی از مرحوم طباطبایی توجه کنیم: «مقدمتاً باید دانست که در معلومات فطری سه اصطلاح وجود دارد:

۱- معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا می‌شود؛

۲- قسم دوم از معلومات بدیهی -که در منطق شش قسم معرفی شده‌اند- و قضایا قیاسات‌ها معها نامیده می‌شوند؛ مانند: الاربعة زوج، که در باطن قیاسی همراه آنها می‌باشد، مانند: الاربعة منقسمة بمتساوین، وکل منقسم بمتساوین زوج. ۳- معلوماتی که فطرت، یعنی آفرینش ویژه انسان، او را به سوی آنها هدایت خواهد کرد؛ مانند این که اگر انسان کمترین توجهی پیدا کند، خواهد فهمید که از هر جهت به بیرون از خود محتاج و نیازمند است و سایر اجزای جهان نیز مانند وی به بیرون از خود نیازمندند؛ پس به ناچار نیازمند مقامی است که خود از هر جهت بی‌نیاز می‌باشد، و همه نیازها را بیواسطه یا با واسطه رفع می‌کند و آن خداست.

انسان جزء ناچیزی است از اجزاء جهان پهناور هستی، که همه اجزای آن تحت یک نظام کلی منظم و مرتب، با

علی‌قلی بیانی به فارسی ترجمه کرد و با مقدمه مرحوم بازرگان و توضیحات آقای سیدهادی خسروشاهی، منتشر گردید.

قوانین کلی و استثنا ناپذیر اداره می‌شود؛ پس پیدایش آنها اتفاقی نخواهد بود، و ناگزیر آفریدگاری است؛ و چون نظام، نظامی است واحد و مرتبط الاجزاء، آفریدگار نیز واحد خواهد بود. به زبان شرع این گونه افکار، **معلومات فطری** نامیده می‌شود.

و اما پاسخ سؤالها:

۱- انسان معلومات فطری به اصطلاح اول ندارد، و از حکما و فلاسفه ما نیز کسی چنین ادعایی نکرده است.

۲- دین و خداشناسی جزو معلومات فطری به اصطلاح سوم می‌باشد و لاغیر.

۳- معلومات فطری به اصطلاح دوم و سوم، دخلی به محسوسات ندارد

۴- غرایز مانند: حبّ ذات، میل جنسی، و غیر آنها، کیفیتهای نفسانی هستند نه معلومات؛ نهایت این که کیفیات نفسانی آمیخته به علم و ادراکند نه خود ادراک؛ ولی معلومات فطری از نوع ادراک می‌باشند. «محمد حسین طباطبائی»^۱

چنانکه می‌بینیم، از نظر ایشان فطری به معنای معلومات از ابتدا همراه با ذهن، به معنای افلاطونی کلمه یا به معنای غربی آن - معانی دوم و سوم - واقعیت ندارد؛ از حکما و فلاسفه ما نیز کسی چنین ادعایی نکرده است و حتی در کتاب «شفا»ی ابن سینا که می‌توان آن را نخستین مجموعه نظام‌دار فلسفی جهان اسلام دانست، این موضوع به طور جدّی رد شده است. در آخرین فصل برهان شفا (فصل دهم از مقاله چهارم از فن پنجم) هرگونه قول به **فطریّت فلسفی** انکار شده است. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، افتخار دارد که هرگز فیلسوفی را که قائل به فطریّت باشد به خود ندیده است.^۲

اما اگر فطری را به معنای قضیه مستدل و روشنی که قیاس و دلیلش را به همراه داشته باشد بگیریم، برخی از اصول ادیان معقول را به این معنای (معنای پنجم) هم

می‌توان فطری دانست؛ در حالی که مرحوم طباطبائی با دقت خاص، دین را حتی در این حد هم فطری ندانسته، بلکه فطری بودن دین را به این معنا قبول دارد که اصول ادیان به گونه‌ای است که انسان با ساختمان خاص وجودی خود، به سوی آنها هدایت شده و آنها را درک خواهد کرد. با این حساب، اصول دین و البته اصول عقلانی یک دین معقول، نه بدیهی‌اند و نه در حد قضایی که قیاس خود را به همراه دارند؛ بلکه استدلالی‌اند؛ منتها چندان هم دور از امکانات فکری و ذهنی انسان نیستند که نتوان به آنها دست یافت و این را باید معنی دهم فطرت به شمار آورد.

اما اگر فطرت به معنای یک احساس خاص باشد، ما برای چنین چیزی هیچ دلیل منطقی نداریم، اما دلایل مذکور در نیم قرن اخیر بر اثبات چنین احساسی، همگی به سادگی قابل نقض و مناقشه‌اند و ما یکی از آنها را متذکر می‌شویم:

- **درونگاوی و ملاحظه حالات روانی.** به نظر می‌رسد این تنها دلیل و نیرومندترین دلیل باشد. هرکسی با مراجعه به باطن خود، احساس می‌کند که خدایی هست و... تنها یک دقت فلسفی کافی است که ما فریب این «دلیل نما» را نخوریم و آن این است که: «کسی که باید به باطن خود مراجعه کند، چه کسی است؟» انسانی است بدون هیچ زمینه ذهنی و غیرمتأثر از هرگونه تربیت و تلقین و تقلید و ناوابسته احساسی به هیچ یک از عقاید و باورها؛ یا برعکس، انسانی است با سابقه طولانی تربیت و تلقین و با عمیقترین نوع وابستگی به افکار و عقاید خاص؟ بی تردید در شرایط فعلی بخصوص در جوامعی که شدیداً متأثر از تعلیمات و تبلیغات دینی‌اند، ذهن ساده و بیرنگ و آزاد، دشوار به دست می‌آید. تازه اگر به دست آید و مورد توجه

۱- متن نامه مورخه ۱۳۴۶/۸/۳۰ آن مرحوم در پاسخ نامه نگارنده.

۲- برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری. ص ۶۳۴.

قرار گیرد، معلوم نیست نتیجه این طور باشد که بتوان فطری بودن دین را تأیید کرد، علاوه بر اینکه وابستگیهای احساسی در هر دینی، به مجموعه اصول و مسائل آن دین خاص است، نه دین دیگر؛ پس باید فطرت هر امتی، فطرت مناسب دین خودش باشد.

- دیانت عقلانی، هرگز نیازمند آن نیست که برای عقل و اندیشه، رقیب یا حریف یا عامل کمکی از حوزه غیرعقلانی پیدا کند. در یک دیانت غیرعقلانی مانند مسیحیت که ایمان را نه تنها «غیرعقلانی» بلکه «ضدعقلانی» می‌داند، و خدایش همان خدای تورات است، از آگاهی انسان ناخشنود بوده، آدم را به خاطر تلاش برای دست یافتن به «معرفت» از بهشت می‌راند و بنا به گفته پولس رسول «خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد»^۱ حتماً در چنین دیانتی باید عقل ستیزی و عقل‌گریزی اساس کار باشد و روشن است که گریز از عقل، جز به حوزه غیرعقلانی راهی ندارد.

اکنون بزرگترین مشکل اندیشمندان غرب، رویارویی و احیاناً تحمل دیانتی است که از عقلانیت بی‌بهره است، و این امر مستلزم فرضهای نادرست گوناگونی در زمینه فلسفه دین، فلسفه کلام، زبان دین و فهم متون دینی از قبیل «نسبیت تئوریه»، «تلازم شک و ایمان» و «جدایی حوزه عقل و ایمان» و غیره شده است.

ما از اینکه «راه دل» را در کنار دلایل عقلی نیرومندی همچون برهان صدیقین داشته باشیم خرسندیم. شاید هم انتظار ما آن است که اگر کسی با این برهان قانع نشد، سراغ آن یکی (یعنی راه دل) برود؛ یا از راه دل، به عنوان تأکید و تأیید برهان بهره بگیریم که بسیار خوب و مطلوب است.

اما آنچه ما را وادار می‌کند که بر ایستادگی در برابر این گونه مسائل وارداتی تأکید و اصرار داشته باشیم آن است که: **اولاً** با پذیرش و استقبال از این گونه مسائل وارداتی، در قسمتی از مبانی، عملاً با الهیات نامعقول دین غالب

غرب هم‌نوا می‌شویم و این توفیقی است برای فرهنگ غرب که توانسته تهاجم یا لاقابل صدور داشته باشد.

ثانیاً در عمل، حوزه غیرعقلانی را - که اساس تفکرات دینی آنهاست - تأیید می‌کنیم و این نوعی تقویت موضع متزلزل آنهاست.

ثالثاً بهره‌گیری از مبانی غیرعقلانی مطرح شده در تصوف اسلامی که اخیراً دستاویزی برای برخی محققان غرب‌گرای ما شده تا تصوف اسلامی را هم در کنار الهیات مسیحی در صف مکاتب عقل ستیز قرار دهند، اگر دقت شود حسابی جداگانه دارد. اگرچه این مقاله جای بحث این موضوع نیست، اما نظر به اهمیت مطلب، دو مورد از تفاوت و اختلاف آن دو را یادآور می‌شویم:

یکی آنکه اگر چه هر دو گروه، حوزه‌ورای تعقل را با قدرت عقل و اندیشه قابل تصور و تصدیق نمی‌دانند، اما برخلاف مسیحیت، در عرفان اسلامی ایمان به آن مسائل غیرمعقول، جزو ضروریات و مبانی دیانت نیست.

دیگر آنکه حوزه معرفت شهودی عرفان اسلامی - برخلاف حوزه ایمانی مسیحیت - موضع حریف علم و اندیشه نبوده و از آن سلب صلاحیت نمی‌کند؛ بلکه یافته‌های عقل و اندیشه را در محدوده کارش در تمامی علوم، حتی در عقاید و الهیات، ارج می‌نهد. در عین حال مردم را به معرفتی برتر - که همان معرفت شهودی است - دعوت می‌کند و تا خود انسان، به درجه‌ای از کمال و بلوغ که لازمه دستیابی به معرفت شهودی است نرسد، باور به آن معارف را از او نمی‌خواهد؛ برخلاف مسیحیت که ایمان به حقایق نامعقول را بر همگان تحمیل کرده و بدین سان از عقل و اندیشه سلب صلاحیت می‌کند.



۱ - رساله پولس رسول به قرنتیان، باب اول، ص ۲۷.

انسان موجودی فرهنگی



محمدعلی یوسفی زاده

استاد دانشگاه تهران



طرح مسأله

انسانشناسی، مطالعه علمی انسان در تمام جنبه‌ها است. انسان به معنی بشر است، یعنی مخلوق انسانی بطور مجرد (Abstract)، زن و مرد، از هر رنگ و هر نژادی و از هر شکل و متعلق به هر زمانی، چه ماقبل تاریخ، عصر باستان و عصر کنونی.

بدین ترتیب انسانشناسی، اساساً کوشش انسانها در راه مطالعه و فهم خودشان در تمام زمانها و مکانهاست. انسانشناسی را می‌توان به سه بخش انسانشناسی فیزیکی^۱، انسانشناسی اجتماعی^۲ و انسانشناسی فرهنگی^۳ تقسیم نمود. انسانشناسی فرهنگی تنها یک بخش از مساعی انسان در شناخت خویشتن است و آن بخشی است که با فرهنگ سروکار دارد. اگر چه مفهوم فرهنگ در دهه ۱۸۸۰ توسط

ادوارد تایلور و ماتیو آرنولد & Edward Tylor و Mathieu arnold وارد ادبیات علوم اجتماعی شد، اما انسانشناسی مدتها پیش از آن نیز وجود داشته است و با مطالعه آثار گذشتگان، مثلاً در آثار هرودوت و تاسیتوس می‌توان به شواهدی دال بر توجه به مفهوم فرهنگ دست یافت. به همین قیاس مبانی مابعدالطبیعی را - که تعریف فرهنگ بر آن استوار است - می‌توان در اثر جان لاک John Locke به عنوان مقایسه‌ای درباره فهم بشر مشاهده کرد.

مفهوم فرهنگ در سال ۱۷۵۰ توسط ژاک تورگو

1 - Physical anthropology

2 - Social anthropology

3 - Cultural anthropology

J. Turgot و در دهه ۱۸۴۰ توسط کلم G. Klemm دانشمند آلمانی به کار رفته و سپس در سال ۱۸۷۱ تیلور در کتاب *فرهنگ ابتدایی* بطور کاملتر، تعریف جامعی از آن ارائه کرد.

در این مبحث سعی بر این است که نشان دهیم انسان علاوه بر جنبه‌های فطری و غریزی، دارای ویژگیهایی است که روی هم رفته او را موجودی فرهنگی می‌سازد و به وسیله فرهنگ و یا به عبارت دیگر به وسیله آموزش و امور اکتسابی قادر به فرهنگی شدن و اجتماعی شدن بوده و بدان وسیله، قادر بر تغییر از حال حیوانی به انسانی و یا گذار از طبیعت به فرهنگ است.

تفاوت انسان و حیوان: برخی از متفکران فرق انسان و حیوان را عوامل فرهنگی نظیر: سخن گفتن، اندیشیدن، ابزار سازی و استفاده از آن برای نیازهای خود بیان کرده‌اند و برخی تنها تفاوت انسان و حیوان را در این می‌دانند که انسان تنها حیوانی است که می‌تواند در غذای خود دگرگونی ایجاد نماید و این هم تنها به کمک فرهنگ امکان‌پذیر است.

مفهوم انسان‌شناسی فرهنگی: انسان، قابلیت تکثیر و ازدیاد تا بی‌نهایت را داراست و قادر است از پایداری ایده‌های مکتب خویش اطمینان حاصل نماید، در باب آنها با دیگران ارتباط برقرار کند و آنها را به نسلهای آینده انتقال دهد تا به عنوان میدانی در حال گسترش، پایدار بماند.^(۱)

دانشمندان مختلف، مطالعه خویش در باب فرهنگ و ریشه‌های ایده فرهنگ را تا قرن چهاردهم میلادی (قرن هفتم هجری) پی‌گیری نمودند تا اینکه ابن خلدون - مورخ و حکیم اسلامی - علم مربوط به فرهنگ را در آن زمان پایه‌گذاری کرد.^(۲) ایده ابن خلدون از فرهنگ، به صورت شگفت‌آوری مانند ایده تورگو از فرهنگ می‌نماید. «فرهنگ جوهری مستقل نیست، بلکه خاصیتی است از جوهری دیگر که آن جوهر انسانی است. از این نظر باید مرجع مشخصه فرهنگ آن چیزی باشد که برای انسان طبیعی است؛ مثلاً طبیعت انسانی و یا آنچه که انسان را از باقی جهان حیوانات جدا می‌سازد. وجوه مشخصه انسان؛ قدمت وی در تفکر و اندیشه و در انعکاس یا مجادله ذهنی اوست. از طریق اندیشه، انسان قادر به فهم

در اروپا تا قبل از قرن پانزدهم، مفهوم نژاد برای توجیه تفاوت‌های فرهنگی به کار گرفته نشده بود. جهان شناخته شده آن زمان، چندان بزرگ نبود و تفاوت‌ها را ناشی از مسیحیت و غیر آن می‌دانستند؛ اما در قرن نوزدهم، مفهوم نژاد بیش از پیش برای توجیه تفاوت‌هایی که دائماً در حال کشف بودند، به کار گرفته شده و از اهمیت فزاینده‌ای برخوردار گشت و مفهوم فرهنگ، لااقل در چنین زمینه‌ای، تا حدودی ظاهر گشت و به عنوان مفهومی ثانوی، جایگزین مفهوم نژاد شد و در توجیه تفاوت‌های رفتاری میان انسانها پدیدار شد. امروزه می‌دانیم مفهوم نژاد از اهمیت چندانی برخوردار نیست و همانطوری که اسلام در چهارده قرن پیش اعلام داشته است، امتیازات طبقاتی، نژادی و قومی به هیچ وجه مبنای تفاوت معناداری بین انسانها نیست.

همچنین باید دانست که ظهور انسانشناسی فرهنگی در اواخر قرن نوزدهم، کوششی برای ایجاد دانشی جامع در باره انسان بود. ظهور انسانشناسی شامل فرهنگ ناشی از تجرباتی بود که در قرن هجدهم آغاز و به قرن نوزدهم منتهی شد و هنوز هم که در دهه آخر قرن بیستم هستیم، چنین است. انقلاب صنعتی خود تغییراتی در رفتار انسان پدید آورد که بی‌سابقه و شگرف بود. این تغییرات نه تنها کمی بلکه کیفی نیز بودند، ساخت و پیوستگی جامعه قرون وسطایی سقوط کرده و بحرانی اخلاقی در شرف تکوین بود و پایه‌های جهان‌بینی قرون وسطی سست شده بود؛ اما برای جانشینی آن چیزی وجود نداشت.

انسانشناسی، حل این بحران اخلاقی را هدف اساسی خود قرارداد که چرا علم انسان را در جامعه پی‌افکنیم؟ برای یک رسم اخلاقی نوین، به یک دانش منسجم نیاز است که مردمان نیک‌سیرت بتوانند با استفاده از آن به وضع قوانینی برای نظم جدید اجتماعی بپردازند. مفهوم

می‌شود و می‌تواند اشیای مادی خاص و نیز جهانیات متفرع از ماده را دریابد».^(۳)

با این همه، از تاریخ انسانشناسی فرهنگی - به معنای امروزی آن - بیش از یک قرن نمی‌گذرد. طی این صد سال، مفهوم فرهنگ به صورت سنگ بنای علوم اجتماعی در آمده است و هسته مرکزی تمامی مسائل مربوط به رشته‌های علوم اجتماعی به شمار می‌رود. مالینو و سکی در سال ۱۹۳۹ و کروبر و کلاکھون & Kroeber Kluckhon (۱۹۶۳) در بررسی‌های خود بیش از پانصد مفهوم فرهنگ را - از لحاظ اهمیت توجیهی و کلیت اعمال - قابل مقایسه با مقولاتی نظیر جاذبه در فیزیک، میکرب در طب و تحوّل در زیست‌شناسی دانسته‌اند.

خلق و زایش فرهنگ، انسان را قادر ساخت تا از مواعی که توسط زیست (حیات) برای او ایجاد شده بود عبور کرده و وارد دنیای بکر حیات روانی اجتماعی شود. این امر موجب شد که سرنوشت حقیقی انسان، به صورتی نوین ظاهر شود و مفهوم فرهنگ تأثیر شگرفی بر جامعه‌شناسی، دانش سیاسی و حتی زیست‌شناسی، تاریخ و جغرافیا به جای گذارد.

فرهنگ از میان چنین بحرانی برخاست، تا وسیله‌ای برای کمک به فهم آن بحران باشد.

مفهوم فرهنگ: آدامسون هوپل Adamson Hoobel انسانشناس معاصر، در کتاب خود فرهنگ را چنین تعریف می‌کند: «فرهنگ، نظامی ادغام شده از الگوی رفتارهای آموخته شده می‌باشد که اعضای هر جامعه به آن ویژگی یافته‌اند؛ اما فرهنگ، نتیجه اعمال بیولوژی که از طریق ارث منتقل می‌شود نمی‌باشد. بدین ترتیب، فرهنگ به وسیله ژنها قابل پیش‌بینی نیست و غریزی نیز نمی‌باشد؛ تنها و بطور کلی نتیجه پدیده‌های اجتماعی بوده و از طریق آموزش و ارتباطات، قابل انتقال به جامعه دیگر و افراد همان جامعه می‌باشد.»^(۴)

نقش و هدف انسانشناسی: درباره نقش انسانشناسی، در کتابی که یونسکو به این مناسبت چاپ کرده چنین آمده است: «هدف انسانشناسی یک معرفت کلی درباره انسان است که کلیه زندگی تاریخی و جغرافیایی او را در بر می‌گیرد و سعی دارد که به کمک دانشی که قابل تعمیم به کلیه ستونهای انسانی و رشد و نمو انسانیت است، به آن برسد (از انسانهای ماقبل تاریخ و اقوام امروزی) و نیز می‌خواهد به نتایج منفی یا مثبت برای کلیه جوامع انسانی از شهرهای بزرگ تا اجتماعات محدود و دور افتاده دست یابد.»

بدین ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که: چنین علمی چه اختلافی با فلسفه یا جامعه‌شناسی دارد؟ زیرا اگر هدف این علم، شناسایی قوانین کلی مربوط به جوامع بشری است، پس اختلافی که با فلسفه دارد - و آن هم هدفش دسترسی به قوانین کلی مربوط به نظام جهانی و شخصیت و وضع انسانیت می‌باشد - چیست؟ و آیا با جامعه‌شناسی که

هدف خود را بازشناسی قوانین حاکم بر تحولات جامعه بشری می‌داند، اختلافی نخواهد داشت.

معرفت انسانشناسی، معرفت خاصی است که هر چند هدف کلی آن شبیه فلسفه و جامعه‌شناسی است، ولی نوع معرفتی که به آن دست می‌یابد، نوع خاصی است که ویژگی آن را فقط در مطالعات انسانشناسی می‌توان تحصیل کرد. در صورت لزوم می‌توان انواع معرفت را به طور کامل ذکر کرد، اما در اینجا فقط به چند مورد اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

ما در انسانشناسی نه تنها جامعه خود را می‌شناسیم و از جوامع دیگر اطلاع پیدا کنیم بلکه به احوال گذشتگان و شیوه زندگی آنها واقف می‌شویم و سرچشمه آداب و رسوم و اعتقادات را در جوامع بشری می‌شناسیم و با سرچشمه تمدن و خط سیر فرهنگها و تمدنهای مختلف آشنا می‌شویم.

از سویی شناخت انسان - یعنی شناخت خویشتن کلی - از صفات و خصوصیات انسانی است. هنوز امکانات بسیاری در شناخت صفات و ویژگیهای انسان موجود است که برای درک بهتر از خویشتن و شناخت تواناییهای او برای راهنمایی و انتخاب راه آینده (اینکه به کجا خواهد رفت و چگونه به آنجا خواهد رسید) و نیز در پیشرفت انسانیت به او کمک خواهد کرد.

بنابراین، انسانشناسی مانند سایر رشته‌های علوم، نه تنها باعث ارضای فهم آدمی می‌شود، بلکه هدفهای بهتری نیز برای بشر دربر دارد. با شناخت انسان و جامعه او قادر خواهیم بود مسائل خاص او را نیز درک کرده و با مسائل مربوط و مشکلات ناشی از زندگی اجتماعی آشنا شده و حتی با آنان مبارزه کنیم. دانش انسانشناسی دارای جوابهای کمی می‌باشد ولی روشنایی و تابشی که از حقیقت و منطق بر بسیاری از سؤالات می‌تابد، جوابهای

کیفی نیز به آدمی می‌دهد، برای مثال: آیا یک رفتار کلی برای بشریت وجود دارد؟ آیا وجود خانواده ضروری است؟ آیا یک سیستم خویشاوندی در جامعه مورد نیاز است؟ آیا روشهای بهتری برای پیشرفت تفکر مردم یا پرورش کودکان وجود دارد؟ آیا روش بهتری از اسلوبهای کنونی استفاده از منابع طبیعی و محیط زیست که در این دوره شاهد آن هستیم وجود دارد؟ آیا صفات و ارزشهای انسانی و نظارت در سیستمهای اجتماعی جوامع مختلف یکسان است تا بتوان از آن یک مجموعه قانون جهانی و عمومی به وجود آورد؟ آیا گزینه اولیه برای ایجاد قلمروهای دیکتاتوری وجود دارد یا عامل پرقدرتی، رسیدن به این اهداف را غیرممکن می‌سازد؟ آیا خشونت در همه جا وجود دارد؟ آیا جنگ یک پدیده طبیعی است؟ روزی که بشر قادر شود کرات دیگر را تحت استعمار و سیطره خود درآورد، کدام یک از تجربه‌ها و یا قوانینی را که در نتیجه دومیلیون سال زندگی - از عصر یخبندان تا دوره کنونی - به دست آورده است، باید با خود به آنجا برد؟

انسانشناسان اطلاعاتی کلی درباره اینکه انسان اولیه چگونه بوده است و چگونه زندگی می‌کرده است (حتی افکار آنچه خلق و ابداع کرده‌اند و مذهب و اعتقادات آنها را) به دست آورده و مشخص ساخته‌اند. آیا بایستی در آینده منتظر تغییر و تحول در قدرت فیزیکی بشر و یا سیمای قدرت فکری او باشیم؟ آیا بشر در حال حاضر از نظر بیولوژی کامل است و از نظر تکامل به حد نهایی خود رسیده است؟ اصولاً انسان چیست؟ آیا آن طوری که گروهی از جانورشناسان گفته‌اند یک میمون انسان‌نما است؟ چه چیزی باعث شد که او را از دنیای حیوانات جدا سازند؟ آیا به دلیل این بود که از ابزار استفاده می‌کرد؟ یا به دلیل توسعه و رشد قدرت تکلم؟ یا به دلیل تمایل او نسبت

به مذهب؟ یا به دلیل حسن کنجکاویش؟

همه اینها مطالبی است که تخصصهای مختلف انسانشناسی می‌خواهد به آن پاسخ دهد، اما اینگونه نیست که ادعا کنیم تنها متخصصین دانش انسانشناسی هستند که در پژوهشهای خود جواب این پرسشها را پیدا کرده‌اند، یا اینکه مدعی شویم علم انسانشناسی، پاسخهای قاطع برای این سؤالات پیش‌بینی نموده است، اما می‌توانیم بگوییم تمامی این سؤالات پایه اولیه علم انسانشناسی را تشکیل می‌دهد و بعلاوه، پیدا کردن پاسخهای قانع کننده برای اینگونه پرسشها بدون مطالعه انسانشناسی غیرممکن است و کمک و ارتباط دانش انسانشناسی در تحقق اهداف عمده درباره رفتار و ماهیت انسان را می‌توان با توسعه و رشد آن به عنوان یک نظام دانشگاهی که هنوز در نخستین گامهای آن هستیم، مشاهده کرد.

بعلاوه، روش و مفهوم دانش انسانشناسی، اثر قابل توجهی بر علوم طبیعی - بیولوژی و سایر رشته‌های علوم انسانی مانند: روانکاوی و روانشناسی، سیستمهای بازرگانی و نظام سیاسی بر جای گذاشته است، علاوه بر اینکه، مفاهیمی از قبیل فرهنگ ابتدایی، نسبیت فرهنگی، روش مقایسه‌ای، شوک یا ضربه فرهنگی و تهاجم فرهنگی، مدت زیادی نیست که در حیطه قلمرو انسانشناسی شناخته شده‌اند.

انسانشناسی تکاملی

در ۱۵۰ سالی که از پیدایش انسانشناسی می‌گذرد، از مباحثی که بیش از هر چیز مورد توجه انسانشناسان قرار گرفته است، فرضیه تکامل می‌باشد. فرضیه تکامل نه تنها در مباحث اجتماعی و فرهنگی و حتی تکامل تاریخی مورد عنایت قرار گرفته، بلکه اصولاً مبحث انسانشناسی تکاملی، خود به اندازه تمامی مباحث دیگر انسانشناسی

مورد بحث و مجادله بوده است. مبحث تکامل از انسانشناسی به سایر رشته‌ها و از آن جمله علوم حوزوی نیز راه یافته است. از اساتید حوزوی که درباره تکامل بحث کرده‌اند، می‌توان از آقای مشکینی و شهید مطهری نام برد که در اینجا به ذکر برخی از نظریات آنها می‌پردازیم.

شهید مطهری در رساله‌ای کوتاه به نام «تکامل اجتماعی انسان»، تکامل را به تکامل طبیعی و تکامل اجتماعی (که شامل تکامل فرهنگی نیز می‌شود) تقسیم نموده است. تکامل طبیعی مورد نظر ایشان، عبارت از تکاملی است که جریان طبیعت، بدون دخالت خواست انسان به وجود آورده است. وی بر این عقیده است که به این جهت میان انسان با سایر حیوانات تفاوتی نیست، یعنی یک سیر طبیعی جبری و قهری، هر حیوانی را به یک مرحله‌ای رسانده است و انسان را هم همین جریان به مرحله‌ای که امروز ما او را انسان می‌نامیم (و او را نوعی خاص در مقابل سایر انواع می‌دانیم) رسانده است؛^(۵) اما تکامل اجتماعی یا تکامل تاریخی، یعنی یک سیر جذبه‌ای از تکامل، که در این سیر جدید طبیعت به آن شکل دخالت ندارد، این تکامل، اکتسابی است؛ یعنی تکاملی که انسان با دست خود آن را کسب کرده است و دوره به دوره هم آنها را از طریق تعلیم و تعلم انتقال داده است نه از طریق وراثت.^(۶)

از نظر شهید مطهری، تکامل فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و انسانی، از نسلی به نسلی و از دوره‌ای به دوره‌ای و احیاناً از منطقه‌ای به منطقه‌ای به وسیله میراث فرهنگی انتقال پذیرفته و جز این هم امکان نداشته است و تحقق این امر به وسیله تعلیم و تعلم - یعنی یاد دادن و یاد گرفتن - و در درجه اول به وسیله فن نوشتن بوده است، که خود امری فرهنگی است؛ چنانکه قرآن مجید نیز آن را مورد تأکید قرار داده است (ن والقلم وما یسطرون)^(۷)

در اینجا مفهوم ضمنی مطلب را (که خواندن و نوشتن از عناصر فرهنگی هر جامعه است) دانستیم. انسانیت انسان به فرهنگ وابسته است؛ یعنی معرفت و شناخت، تا جایی که حتی آدمی هنگامی به صورت انسان درآمد که معرفت پیدا کرد؛ پس لازمه انسانیت، معرفت و شناخت است و معرفت و شناخت نیز امری اکتسابی است؛ یعنی عاملی فرهنگی شمرده می‌شود و نه امری ذاتی مبتنی بر توارث. نتیجه آنکه از نظر اعتقادی، انسان و انسانیت پدیده‌ای است که در آن عامل فرهنگی بیش از هر عامل دیگری کارساز و مؤثر است و در نهایت تکامل اجتماعی یا فرهنگی انسان به وسیله ایجاد تمدن و پیشرفت در جهت کمال و تکامل است. تکامل اجتماعی نیز همانند تکامل طبیعی تدریجاً روی داده است و امری خلق الساعه نبوده است.

برخی از انسانشناسان بر این اندیشه تأکید دارند که: رقابت در به دست آوردن و آموختن و آموزش، موجب ایجاد تمدن می‌گردد و انسان مستمدن موجودی فرهیخته می‌شود، چنانکه اسپنسر بر همین اعتقاد بود و می‌گفت: رقابت موجود بین انسانها موجب تمدن می‌گردد. به نظر او یک نظم طبیعی در جهان، باعث به وجود آمدن جوامع متمدن و پیشرفته‌تر و حتی جایگزینی نژادهای عقب مانده می‌گردد. اگر تکیه بر جنبه‌های نژادی در جامعه انسانی باشد، باید گفت این نظریه که به طور صریح در تئوری اسپنسر Spencer مطرح شده، موجب بی‌اعتباری نظریه وی گردیده است؛ اما نقش او در توجه به نظم سیستماتیک تغییرات فرهنگی و جهانی قابل توجه است.^(۸)

مسئله مهمی که در مقوله تکامل فرهنگی قرن نوزدهم جلب توجه می‌کند و کاملاً بر اندیشه‌های اسلامی مطابقت دارد، رد تئوری نژادگرایی است. در این قرن تئوری

«وحدت روانی»^۱ انسان که مردم نقاط مختلف جهان را در منشأ و ریشه مشترک می‌دانست مطرح شد و ضربه آخر را بر تئوری «برتری نژادی» وارد آورد، که نهایتاً انسانها را از نظر تواناییهای ذاتی، هوش، انگیزه و پتانسیل فرهنگی بالقوه، یکسان فرض می‌کرد. در این عصر، انسانشناسان تکاملی برای توضیح تفاوت‌های فرهنگی، مفهوم تکامل را مطرح ساختند. تایلور E.Tylor و دیگر تکامل‌گرایان این قرن، بر این اندیشه تأکید داشتند که پیشرفتهای فرهنگی از طریق‌گذار از مراحل تکامل تحقق یافته است؛ هرچند تئوری تکامل یک خطی (یک جانبه) امروز جای خود را به تکامل اجتماعی فرهنگی چند جانبه داده است، ولی اصل تکامل نفی نشده است و نظریه‌های نو تکاملیان تا حد زیادی توانسته خلاء نظریه‌های قبلی را پر نماید.

تئوریهای جدید بر این اعتقاد تأکید دارند که انسان، در فطرت خود تمایل به تحول و دگرگونی و جهش به سمت کمال را داراست و همین مسأله است که انسانشناسان را وادار به پذیرش تئوری: «انسان موجودی فرهنگی است» نموده که در فرآیند تکامل قرار دارد همین تئوریها، تفاوت‌های کنونی را مربوط به عوامل مختلفی نظیر: عوامل محیطی، منابع و امکانات، حرکت و ایجاد ارتباط با سایر حوزه‌های فرهنگی و مناطق پیشرفته و مهمتر از آن، عوامل سازگاری^۲ و ادغام^۳ می‌داند. به عبارت دیگر علت تفاوت جوامع با یکدیگر این است که آنها حرکت خودشان را در زمینه پیشرفت و توسعه، در نقاط مختلف با سرعت و با شدت متفاوت آغاز و دنبال می‌نمایند، در حالی که برخی از این جوامع به سازمان اجتماعی پیشرفته‌ای دست یافته‌اند و برخی دیگر در مراحل اولیه رشد و پیشرفت هستند. مکتب نسبیت‌گرایی فرهنگی به ما خاطر نشان می‌سازد که با وجود زمینه‌های مشابه در فطرت انسانی برای قبول پدیده‌های فرهنگی، اختلافاتی در رفتارهای

فرهنگی مشاهده می‌شود و این خود نیز از ادله‌ای است که انسانشناسان را در این باور که انسان موجودی فرهنگی - اجتماعی است، راسختر می‌سازد. از ایرادات مهمی که بر انسانشناسی تکاملی اولیه وارد آمده بود، این است که آنها در شکل‌های وسیع تکامل فرهنگی نقش افراد را در سیستم فرهنگی خود و وسعت زیاد رفتار فرهنگی به وجود آمده در برخی جوامع را نادیده نگرفته‌اند، در نهضت نسبیت‌گرایی فرهنگی که از ربع اول قرن بیستم به وجود آمد، اصولی مورد عنایت قرار گرفت که قبل از آن انسانشناسی به آن بی‌توجه بود، از جمله این اصول همین تئوری نسبیت فرهنگی است.

فرانس بوآس Franz Boas - انسانشناس آلمانی الاصل - به دنبال یافتن قوانینی بود که رابطه بین اعمال فردی در جهت رضایت عموم و آداب و رسوم را مشخص می‌سازد. او از نخستین انسانشناسانی بود که به اهمیت نسبیت فرهنگی (پذیرش رفتارهای اجتماعی مردم در فرهنگ‌های مختلف که برای پژوهشگر حالت بیگانگی دارند و اجتناب از پیشداوریهای غلط و قضاوت‌های منفی و اندیشه‌های قالبی) پی برد.

روش بوآس، که اکنون «دلبستگی یا علائق تاریخی» نامیده می‌شود، به صورت گردآوری مجموعه‌ای از اطلاعات دقیق مردم‌نگاری مشخص می‌گردد؛ بعلاوه بوآس بر این عقیده تأکید می‌ورزید که افراد محصول سیستم‌های فرهنگی خود هستند و تأکید می‌نمود که مفهوم فرهنگ، اساس دانش «انسانشناسی» می‌باشد.

نخستین انسان شناسان انگلیسی، اطلاعات وسیعی در مورد جوامع فاقد خط و مکتوب جمع‌آوری نمودند که

1 - Psychic unity

2 - Adaptation

3 - Integration

مواردی چون خویشاوندی، ازدواج، رفتار جنسی، غذا، بازیها، لباس و مسکن را شامل می‌شد و تصویری از تنوعات و تفاوت‌های فرهنگی را در هر منطقه به نمایش می‌گذاشت. اینگونه تفاوت‌ها را چگونه می‌شد توجیه کرد؟ به موازات افزایش اطلاعات مردم‌نگاری، مقایسه «میان فرهنگی»^۱ کلیه جوامع شناخته شده، از نظر کلیه صفات مشخصه آنها به شدت فزونی گرفت.

در اثر همین مطالعات بود که انسان‌شناسان متوجه شدند وجود صفات مشخصه و متمایز فرهنگی، نمی‌تواند دلیل بر تفاوت‌های عمده در بین جوامع باشد. الگوهای رفتاری مطالعه شده که سازماندهی و طبقه‌بندی شده، نشانگر این بود که این سازمانها، از یک گروه تا گروهی دیگر متفاوت است. اگر ویژگیها و استعداد‌های مشابه انسانی منشأ رد این اثرات بود، نباید تفاوت‌های فرهنگی به وجود می‌آمد و تمامی فرهنگها باید یکسان و شکوفا عمل می‌کردند. بدین ترتیب به منظور مقایسه جوامع و در نهایت مشخص ساختن تفاوت‌های فرهنگی، برخی از انسان‌شناسان شروع به بررسی شیوه‌های مختلفی که براساس آنها انسانها خودشان را سازمان بخشیده بودند نمودند، که نتایج حاصله اثرات بسیار زیادی در این زمینه داشت.^(۹) نمونه‌های به دست آمده در مورد استعداد‌های بالقوه انسان در مطالعات انسان‌شناسی و مردم‌شناسی، مورد مطالعه زمینه‌های فرضیه‌ای ژان پیاژه Jean Piaget دانشمند معاصر است که امسال با صدمین سال تولد وی مصادف شده است.^(۱۰)

نمونه‌ای دیگر در زمینه پتانسیل فرهنگی انسان در جوامع مختلف، مشاهدات مارگرت مید Margaret Mead انسان‌شناس معاصر در مورد بومیان ساموآ Samoa در جزیره پونیزی است. او می‌گوید از آنجا که احتمالاً اساس سن بلوغ انسان در ماهیت بیولوژیکی آن شکل

می‌گیرد، انتقال از کودکی به جوانی بطور کامل فشار برانگیز و تنش آور نیست. به نظر او اگر رفتارها و ارزشها در فرهنگهای مختلف با یکدیگر متفاوت هستند، تجربه جوانی نیز می‌تواند چنین باشد. در حقیقت او متوجه شد که دوره انتقال از کودکی به بلوغ، در مردم ساموآ مدت زمان نسبتاً کوتاهی است. او یافته‌های خود را در کتاب مشهور خود «گذشت من بلوغ در ساموآ» گزارش نمود و بطوری که گفته شد نتیجه گرفت که برخلاف آنچه که شهرت یافته است، سن بلوغ الزاماً زمان فشار و تنش نیست، بلکه این شرایط فرهنگی است که چنین فرضیه‌ای را به وجود آورده است. وی با مطالعات تکمیلی خود که حاصل کار مردم‌نگاریهای او بود، نظر داد که نقش جنسیت و آثار شخصیتی (شخصیت به مفهوم کلی خود)، پدیده‌های بیولوژیک نیستند. بطور کلی کیفیتهای شکل‌پذیری هستند که به شکل ایدئالهای فرهنگی از طریق پرورش کودک ظاهر می‌شوند؛ مثلاً مشخص گردید که در بخشی از گینه جدید، مردان دارای حالت تهاجمی کمتری بوده و بیشتر از زنان به پرورش کودکان اهمیت می‌دهند؛ در حالی که در یک جامعه دیگر پسرها به صورت موجودات خشن و پرخاشگر و بیرحم پرورش پیدا می‌کنند. نتیجه حاصل از مطالعات «مارگرت مید» این بود که حقایق حیات و زندگی (Fact of life)، مانند بلوغ می‌تواند به اشکال مختلف تظاهر کند و سرانجام این نتیجه حاصل شد که آنچه را که دنیای مغرب زمین آن را «طبیعت انسان» می‌نامد، در حقیقت جز یک «محصول فرهنگی» نیست.^(۱۱)

نکته جالب در تحقیقات سالهای اخیر انسان‌شناسی این است که نظام روابط فرهنگی، خود متأثر از نظام روابط اجتماعی است که ساختارهای اجتماعی مثل: ساخت

طبقاتی، ساختار خانواده و خویشاوندی و ساختار حکومت و ساختار اقتصادی جامعه بر آن تکیه دارد. بدین ترتیب می‌توان بر این امر تأکید ورزید که: **فرهنگ هر چند در انسانیت انسان عامل غالب است، اما خود به عنوان یک رویکرد حیات آدمی، قالبی از حیات اجتماعی و نظام روابط اجتماعی است.**

پی‌نوشت

- 1 - Harris, The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture, New York, 1968
- 2 - Langaess, Lewis, The Study of Culture, 1984
- 3 - Mahdi, Ibn Khaldun
- 4 - Hoebel, adamson, Anthropology: the study of man, New York, 1972,
- ۵- مطهری، مرتضی؛ **تکامل اجتماعی انسان**؛ انتشارات اسلامی، ص ۵
- ۶- همان
- ۷- سورة قلم، آیه ۱
- 8 - Bates, Daniel, G. Cultural Anthropoloty, 1990? , p.31
- 9 - Bates, Ibid, p.36

۱۰- ژان پیاژه دانشمند سوئیسی در باره اینکه بسیاری از ویژگیهای انسان فرهنگی است و نه طبیعی و فطری، نمونه‌هایی از کودکانی که از اجتماع و خانواده به دور بوده‌اند و در نتیجه، فاقد روحیه و تربیت خانوادگی و جامعه بوده‌اند، نشان داده است. وی ابتدا می‌گوید: اگر دو کودک را که در یک خانواده از یک پدر و مادر به دنیا آمده‌اند، در دو محیط مخالف تربیت کنید از هر لحاظ با هم تفاوت پیدا می‌کنند. دو دختر که یکی در جامعه سالم و دیگری در اجتماع ناسالم بزرگ می‌شوند؛ تفاوت فاحشی در اخلاق و رفتارشان به وجود می‌آید و این مسأله به خوبی نشان می‌دهد که تأثیر محیط در تکوین شخصیت انسانی بسیار مؤثر و امری غیرقابل انکار است. ژان پیاژه دو نمونه دیگر از کودکان وحشی را نشان می‌دهد: اولی یک پسر بچه ده یا دوازده ساله است که به او پسر بچه وحشی «آوریون» می‌گفتند. این کودک چون حرف زدن بلد نبود، ابتدا او را تحت

آموزش و پرورش کر و لاله‌ها قرار دادند؛ زیرا کودک مدت طولانی دور از اجتماع بزرگ شده بود و تربیت او مشکلات فراوان داشت؛ ولی پروفیسور «یاتیار» از نظر فنی - تربیتی او را مورد آزمایش دقیق قرار داد و معتقد بود که چون این کودک، از دو انسان کامل به وجود آمده، به هر صورت باید دارای استعداد تربیتی باشد. با این همه کودک توانست فقط چند کلام حرف بزند و راه رفتن روی دو پا برایش مشکل بود.

نمونه دیگر دو کودک چهارساله و هشت ساله‌اند که در سال ۱۹۲۰ در جنگلهای هند پیدا شدند که با چند گرگ بزرگ شده بودند و مانند آنها شیر می‌خوردند و برای خود غذا تهیه می‌کردند، مثل گرگ، زوزه می‌کشیدند و با چهار دست و پا با سرعت زیاد می‌دویدند. هنگامی که این کودکان تحت توجه و پرستاری چند تن از کشیشان مبلغ دیانت مسیح قرار گرفتند تا اندازه‌ای راه رفتن را با دو پا آموخته و چند کلام حرف زدن را یاد گرفتند؛ ولی دختر کوچکتر بعد از یکسال و دختر بزرگتر بعد از هشت سال بدون اینکه تربیت کاملی را پذیرفته باشند، از دنیا رفتند. جالب این بود که این دو کودک غذای پخته را دوست نمی‌داشتند و با گوشت خام خود را سیر می‌کردند. برای رفع عطش از لیوان استفاده نمی‌کردند و در کنار رودخانه مثل حیوانات با کمک زبان آب می‌نوشیدند و در حرف زدن نیز دچار مشکل بودند. (ر.ک. به: پیاژه، ژان؛ **زندگی و پرورش کودک**؛ ترجمه عنایت‌الله شیباپور، انتشارات نیمه، صص ۱۹۲ - ۱۸۹)

11 - Batos, Ibid, p.41

معرفی گزیده مآخذ و منابع

محمد نوری و دیگران

– منابع زبانهای اروپایی در قلمرو اسلام در مجلدات مجله Index Islamicus تحت عنوانهایی مانند Anthropology آمده است.

در فصل ششم کتابنامه، آثاری که صبغه تحلیلی و نظرپردازی و نه تجربی صرف دارند، در زمینه‌های داروینسم، فرویدیسم و آرای روانشناختی ارائه شده است.

– علم حقوق، فلسفه حقوق، اخلاق، فلسفه اخلاق و اخلاق دینی از محدوده کتابنامه خارج است.

– انسانشناسی تاریخی که به تطور و تکامل فرهنگی انسان در بستر تاریخ می‌پردازد، جزو قلمرو پژوهش این کتابنامه نیست.

– بیشترین اهتمام به گردآوری منابع در حوزه فرهنگ اسلامی بوده است. با پیدایش نظریه‌های معارض مانند نظریه تکامل، آثار فراوانی در نقد یا تطبیق اسلام با آن دیدگاهها نوشته شده است، در این معرفی کوششی برای ارائه کارنامه‌ای از این فعالیتها به عمل آمده است.

انسانشناسی، عهده‌دار تحلیل و بررسی واقعیتی به نام انسان است و بدین جهت از دستاوردهای فلسفه دین، عرفان و علوم انسانی بهره می‌گیرد. کتابشناسی در این زمینه از یکسو نمی‌تواند نسبت به آن حوزه‌ها بی‌تفاوت باشد و از سوی دیگر تنوع و تعدد حوزه‌های وابسته انسانشناسی، تنظیم و ساماندهی کتابنامه را با مشکل مواجه می‌کند. برای تنظیم کتابنامه‌ای مقبول و تعریف شده محدودیتهای ذیل رعایت شده است:

– علوم تجربی انسانی، مانند جامعه‌شناسی و روانشناسی از قلمرو این کتابشناسی خارج است و جز تعداد معدودی کتاب از این حوزه معرفی نشده و قبلاً فهرستهایی در این زمینه منتشر شده است؛ مانند: مقالات «انسانشناسی درباره‌ی خاور میانه» (کلک، ش ۲۸، تیر ۱۳۷۱) و «معرفی منابع غیرفارسی انسانشناسی در چکیده‌های ایرانشناسی» (کلک، ش ۵۵ و ۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳ تا شماره ۷۲ و ۷۳، بهمن و اسفند ۱۳۷۴) از سهیلا – شهشهانی.

انسان‌شناسی

فصل اول: مباحث عمومی

آزاد، مولانا ابوالکلام Azad Maulana Abul-kalam

«مفهوم انسان». نگاه‌نو، ش ۲۹ (مرداد ۱۳۷۵).

ص ۲۳-۳۴.

مشخصات متن

«The concept of Men». *Indian Horizons*,

vol.44, No.3 (1993). pp.1-11.

ابراهیم، زکریا

مشکلات فلسفیه: مشکلة الانسان. ع. قاهره، مکتبه مصر،

بی تا. ۲۲۰ ص.

ارشادی‌نیا، محمدرضا

حیات انسان از دیدگاه عقل و نقل. کارشناسی ارشد،

دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۲.

افشار نادری، نادر

«هشتمین کنگره انسان‌شناسی و مردم‌شناسی».

نامه علوم اجتماعی، دوره اول، ش ۲ (زمستان ۱۳۴۷).

ص ۲۰۸-۲۰۳.

گزارش سمینار انسان‌شناسی (ژاین - سپتامبر ۱۹۶۸) در

مباحث نظری انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، باستان‌شناسی،

جمعیت‌شناسی و موزه‌شناسی.

بهراری، شهریار

انسان‌شناسی نظری، خودشناسی و دیگرشناسی. چاپ اول:

تهران، مؤلف، ۱۳۶۱. چاپ چهارم. تهران، ویس، ۱۳۶۵.

ص ۳۱۶.

تواین، مارک

بشر چیست؟ ترجمه محمدحسن گنجی. تهران،

انتشارات اشرفی، ۱۳۵۴.

- با توجه به محدودیت‌های مذکور، کتابنامه در شش فصل فارسی و عربی و یک فصل در معرفی آثار مهمی که به زبان انگلیسی درباره انسان‌شناسی نوشته شده تنظیم شده است. این تنظیم اعتباری است و ساختار منطقی ندارد، چنانکه همه کتاب‌شناسیها چنین‌اند. در برخی موارد برای رفع ابهام توضیحاتی آمده است.

- عنوان مقالات در گیومه، عنوان کتابها با قلم مورب (کج)، پایان‌نامه‌ها بدون علامت و آثار عربی با آوردن حرف «ع» جلوی عنوان مشخص شده‌اند.

- شش فصل اول، حاصل تلاش آقای محمد نوری است و تعدادی از دانشجویان دانشگاه مفید قم نیز ایشان را یاری کرده‌اند. فصل هفتم، معرفی کتابهای انگلیسی از آقای مصطفی ملکیان است که به منظور دیگری به دفتر مجله واصل شده بود و ما برای غنای بیشتر کتابنامه آنها را افزودیم.

داوری، رضا

«یادداشتی درباره معنی انسان و انسانیت». نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، جلد سوم، ۱۳۵۴. ص ۱۵۸-۱۴۷.

دوانی، جلال‌الدین

حقیقه الانسان و روح الجوال فی العالم. ع. بی‌جا، بی‌تا، ۱۹۴۷م.

رضوی، مرتضی

«انسان‌شناسی، زمینه ضروری علم اخلاق». دانشگاه انقلاب، ش ۸۷ (تیر ۱۳۷۰). ص ۲۱-۱۷ و ش ۸۹ و ۹۰ (شهریور و مهر ۱۳۷۰). ص ۱۲-۹.

شریعتی، علی

۱- انسان و اسلام. بی‌جا، انتشارات سلمان، بی‌تا. هشت + ۲۵۹ ص.

مجموعه‌شش سخنرانی و یک مصاحبه نویسنده در دانشگاه فنی نفت آبادان است. دو مقاله از این مجموعه با عنوانهای «انسان و اسلام» و «چهار زندان انسان» انسان‌شناختی است. در اولی به برتری و فضیلت و خلافت انسان از دیدگاه قرآن و اسلام پرداخته و در گفتار دوم با نقد دیدگاههای غربی راجع به انسان، به بررسی چهار جبر تاریخ، جامعه، طبیعت و خویشتن که آدمی در دام آنها گرفتار است، پرداخته است.

۲- انسان و تاریخ. تصحیح و مقدمه محمدمهدی جعفری. تهران، قلم، ۱۳۵۸. ۶۵ ص.

۳- دیالکتیک توحیدی) دفتر سوم: فلسفه انسان. به اهتمام حمیدرضا اسماعیلی. چاپ اول: [تهران]، ارشاد [بنیاد شریعتی]، ۱۳۵۹. ۱۶۸ ص.

شهشانی، سهیلا

۱- «تاریخچه انسان‌شناسی در ایران». همه هستی/ام‌نثار ایران: یادنامه استاد دکتر غلامحسین صدیقی، گردآورده پرویز ورجاوند. چاپ اول: تهران، شرکت انتشاراتی چاپخش، ۱۳۷۲. ص ۳۸۳-۳۹۷.

۲- «صادق هدایت، پایه‌گذار انسان‌شناسی در ایران». کلک، ش ۳۵ و ۳۶ (بهمن و اسفند ۱۳۷۱). ص ۱۶۵-۱۷۱.

صارحی، بشارة

«انسان». ع. الموسوعة الفلسفية العربية، جلد اول. زیر نظر معن زیاده. بیروت، معهد الانماء العربي، [بی‌تا]. ص ۱۳۰-۱۳۴.

صبور اردوباری، احمد

هنر انسان بودن، کتاب اول: وارستگی از خود. مقدمه محمدتقی جعفری. تبریز، انجمن علمی - مذهبی دانشگاه تبریز، بی‌تا. ی + ۲۲۱ ص.

طه، یس سویلیم

«حکمة الوجود الانسان و غایته». ع. رسالة الاسلام، سال دوازدهم، ش ۳. ص ۳۶۲-۳۶۸.

عزالدين، توفیق محمد

دلیل الانفس بین القرآن الکریم و العلم الحديث. ع. چاپ اول: بیروت، دارالسلام، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م. ۵۰۸ ص. فطرت، ترغیب انسان به تدبر در آیات الهی، ایمان به خداوند از طریق خودشناسی، ابعاد وجودی انسان و عجائب آن، خودشناسی و ایمان به رسالت و ملائکه.

کارل، آلکسیس Alexis Carrel (۱۸۷۳-۱۹۴۴)
انسان موجود ناشناخته. ترجمه پرویز دبیری. چاپ پنجم: اصفهان، تأیید، ۱۳۴۸. ۳۳۴ ص.

کاسیرر، ارنست Ernest Cassirer (۱۸۷۴- م)
رساله‌ای در باب انسان (درآمدی بر فلسفه فرهنگ). ترجمه بزرگ نادرزاد. چاپ اول: ۱۳۶۹. چاپ دوم: تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳. ۲۹۴ ص.

ترجمه *An Essay on Man, An Introduction to a philosophy of Human culture* (از انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۷۶) برپایه متن فرانسوی آن (*Essai sur*

l'homme - trad. par Norbert massa, paris, 1975).

لاندمان، میکائیل^۱ Michael Landman

انسانشناسی فلسفی. ترجمه رامپور صدر نبوی. کاشمر، بی‌نا، [۱۳۵۰]. ۲۰۴ ص.

ترجمه آرامش دوستدار با عنوان «انسانشناسی فلسفی و پیش فلسفی». مجله فرهنگ و زندگی، ش ۱۱ و ۱۲ (بهار و پاییز ۱۳۵۲).

ماتوس‌مار، خوزه

«انسانشناسی در قرن بیست و یکم». فرهنگ و دانش، سال اول، ش ۱، (پاییز ۱۳۷۳). ۷۸-۷۳ ص.

مارکوزه، هربرت^۲ Herbert Marcuse

الانسان ذوالبعد الواحد. ع. ترجمه جورج طرابیسی. چاپ دوم: بیروت، منشورات دارالآداب، ۱۹۷۲ م.

مجتهد شبستری، محمد

«نیاز انسان و فهم وحی». اندیشه اسلامی، ش ۷، (آبان ۱۳۵۸). ۱۰-۷ ص.

مددپور، محمد

«علم الاسماء و انسانشناسی تاریخی». خودآگاهی تاریخی، مجموعه مقالات. چاپ اول: تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲. ۶۷-۷ ص.

فصل دوم: انسان‌شناسی اسلام

منزلت انسان در اسلام

«آدم، مسجود فرشتگان». مکتب اسلام، سال سی و دوم، ش ۵ (شهریور ۱۳۷۱). ۲۳-۸ ص.

ابراهیم، زینب

«الانسان فی فکر الامام علی (ع) بین سنة الارتحال و جامعیه الحقایق». ع. المنطلق، ش ۷۵ و ۷۶ (شعبان - رمضان ۱۴۱۱). ۱۱۰-۱۳۸ ص.

ابومحمد

«الانسان فی القرآن الکریم». ع. الوحدة الاسلامیة، ش ۹ (۱۴۰۵/۵ ق). ۲۴-۲۲ ص.

ایزو تسو، توشی هیکو

خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸. دوازده + ۳۲۲ ص.

بازرگان، مهدی

۱- بازگشت به قرآن: جلد چهارم (انسان‌بینی قرآن). چاپ اول: تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۴. ۳۸۱ ص.
۲- بازگشت به قرآن: جلد دوم و سوم (گزینش آدمیاد). جلد دوم و سوم. چاپ اول: تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۱-۶۲.

الباشی، حسن

الانسان فی میزان القرآن. ع. چاپ اول: طرابلس، منشورات جمعیة الدعوة الاسلامیة العالمیة، ۱۳۹۹ ق. ۱۲۸ ص.

باهنر، محمدجواد

اصالت انسان از نظر قرآن. دکتری. دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۴۸.

بری، عبدالله

الاسلام و الانسان. ع. بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۴۰۷ ق.

بنت الشاطیء، عائشة عبدالرحمن

مقال فی الانسان (دراسة القرآن). ع. قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۹ م. ۱۷۴ ص.

البوطی، محمد سعید رمضان

منهج الحضارة الانسانیة فی القرآن. ع. چاپ اول: دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م. ۲۱۵ ص.

۱- نام دیگر: میثائل لاندمایر لندمن

۲- به عربی هریار مارکیوز

بهشتی، احمد

انسان در قرآن. قم، کانون نشر طریق القدس، [۱۳۶۴].

حسن زاده آملی، حسن

انسان و قرآن. چاپ دوم: تهران، الزهراء، ۱۳۶۹. ۲۶۰ ص.

بیات، اسدالله

انسان در قرآن. تهران، دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی،

۱۳۶۸.

حلبی، علی اصغر

انسان در اسلام و مکاتب غربی. تهران، اساطیر، ۱۳۷۱. ۱۹۲ ص.

خالقی، پرویز

«شگفتیهای انسان در شعر حافظ». کیهان فرهنگی،

سال پنجم، ش ۸، آبان ۱۳۶۷. (پیاپی ۵۶). ص ۹۶-۹۷.

ویژگیهای روحی انسان در اشعار حافظ بررسی شده است.

تاج آبادی، حسین

انسان و علوم انسانی از دیدگاه اسلام. نراق، دانشگاه آزاد

نراق، ۱۳۷۲. ۱۵۸ ص.

خضو، عبدالعلیم عبدالرحمن

الانسان فی الكون بین القرآن و العلم. ع. جده، عالم

المعرفة، ۱۴۰۳ ق.

التفتازانی، ابوالوفاء

الانسان و الكون فی الاسلام. ع. قاهره، دارالثقافة، ۱۹۷۵ م.

عالم الفكر، اکتوبر - دسمبر ۱۹۷۰. ص ۹۷-۱۴۰.

الخطیب، عبدالکریم

الانسان فی القرآن الکریم من البداية الى النهاية. ع.

چاپ اول: [بیروت]، دارالفکر العربی، ۱۹۷۹ م. ۴۹۱ ص.

جاسبی، عبدالله

«انسان از نظر اسلام». اقتصاد و مدیریت، ش ۷ (زمستان

۱۳۶۹). ص ۵۸-۴۱.

الخطیب، محمد

«الانسان فی علم الحيوان و فی علوم الاجناس

البشرية و فی القرآن». ع. الهداية، سال هشتم، ش ۸۶

(۱۴۰۵/۴ ق). ص ۲۶-۲۰.

جعفری، محمد تقی

انسان در افق قرآن از فردی و اجتماعی. اصفهان، کانون

علمی و تربیتی جهان اسلام، ۱۳۴۹. ۱۷۶ ص.

جوادی آملی، عبدالله

انسان در اسلام. چاپ اول: تهران، رجاء، ۱۳۷۲. ۱۴۴ ص.

دراذک، صالح موسی

الانسان فی القرآن الکریم. ع. چاپ اول: بیروت،

دارالهجرة، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م. ۶۳ ص.

الزهيلي، وهبه

«الانسان فی القرآن الکریم». ع. رسالة الجهاد، سال

پنجم، ش ۵۴ (مايو ۱۹۸۷). ص ۹۱-۸۳.

نهج الاسلام، سال دوازدهم، ش ۴۵ و ۴۶ (۱۴۱۲ ق).

سبحانی، جعفر

۱- اصالت روح از نظر قرآن. قم، علمیه، ۱۳۵۸. ۲۹۵ ص.

حجاب، محمد منیر

«الانسان بین نظریات الاعلام المعاصر و النظرية

الاسلامية فی الاعلام». ع. مجلة كلية اللغة العربية (جامعة

الامام محمد بن سعود الاسلامية)، ش ۱۳ و ۱۴ (۱۹۸۴ م).

ص ۷۰۵-۷۲۰.

۱۳۲

حوزه و دانشگاه

شماره ۹

۲- «انسان در جهان بینی اسلامی». مکتب اسلام، سال بیست و سوم، ش ۱-۱۲ (۱۳۶۲). و سال بیست و چهارم، ش ۱-۱۲ (۱۳۶۳).

سجادی، ضیاء الدین

انسان در قرآن کریم. چاپ اول: تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰. ۱۹۵ ص.

سعدی، جواد

«کرامت الانسان و حقوقه». ع. الوحدة الاسلامية، سال پنجم، ش ۹۹ (۱۴۰۹ق). ص ۴۳.

شرف، محمد جلال

الله و العالم و الانسان فی الفكر الاسلامی. ع. بیروت، دار النهضة العربية، ۱۹۸۰م.

شریعتی، علی

انسان، اسلام و مکتب های مغرب زمین. [تهران، انتشارات حسینیۀ ارشاد، ۱۳۵۰].

شویقة، فاروق عبد الجواد

«الانسان... الانسان (دراسة مستوحاة من القرآن الكريم و دعوة الى تكوين علم جديد)». ع. مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة)، مجلد ۳۶ و ۳۷، ش ۱ و ۲ (۱۹۷۴/۵ - ۱۹۷۵/۱۲). ص ۸۱-۲.

الشيباني، عمر محمد التومي

اهمية الانسان و مفهومه و ابعاد الطبيعة البشرية فی الفكر الاسلامی. ع. ليبيا، مجلة كلية الدعوة الاسلامية، ۱۳۹۷ق.

طاهری، ع.

«انسان از دیدگاه امام سجاده (ع)». سروش، سال چهارم، ش ۱۵۶ (۱۶ مرداد ۱۳۶۱). ص ۴۶-۴۷.

عبدالرحمن، عائشه (بنت الشاطی)

القرآن و قضايا الانسان. ع. چاپ سوم: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۸م. ۴۴۸ ص.

عبود، عبدالغنی

الانسان فی الاسلام. ع. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۷۸م.

عجمی، احمد ابراهیم

«الانسان فی التصور القرآن (الاصول الكبرى للنسوة)». المعارف، مجلد اول، ش ۱۰ (ربیع الاول ۱۴۱۲ - تشری الاول ۱۹۹۱). ص ۸۹-۸۷.

العقاد، عباس محمود

الانسان فی القرآن. ع. قاهره، دار نهضة، بی تا. ۱۶۳ ص. المجموعة الكاملة، جلد هفتم، بیروت، دارالكتاب اللبناني، ۱۹۸۶م. ص ۵۳۴-۳۵۷.

ترجمه فارسی

قرآن و مکتب تکامل. ترجمه خلیل خلیلیان. تهران، انتشارات اسلامی، بی تا. ۲۶۹ ص.

الغزالی، محمد

«الانسان فی القرآن الكريم و العلم». ع. الوعي الاسلامی، سال شانزدهم، ش ۱۸۲ (۱۴۰۰ق). ص ۱۲.

فارس، احمد محمد

النماذج الانسانية فی القرآن الكريم. ع. بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۰۹ق.

قزائتی، محسن

جهان و انسان از دیدگاه قرآن. قم، مؤسسه در راه حق، بی تا.

قطب، محمد

انسان بین مادیگری و اسلام. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.

قنبيی، حامد صادق

الكون و الانسان فى التصور الاسلامى. ع. الكويت، مكتبة
الفلاح، ۱۹۸۰م. ۱۳۹ص.

الكتانى، احمد

«الانسان فى القرآن». ع. الاحياء، مجلد سوم، ش ۲
(۱۴۰۴ق). و مجلد چهارم، ش ۱ (۱۴۰۴/۱۲ق). ص ۱۹-۱۱.

لاشىء، حسين

«أفرينش انسان و ظهور كلمه الهى». اولين سمپوزيوم
بين المللى اسلام و مسيحيت ارتدكس. تهران، مركز مطالعات و
تحقيقات فرهنگى و انجمن دوستى ايران و يونان، ۱۳۷۳.

م. عوض

الانسان فى القرآن و العلم». ع. رسالة الجهاد، سال
پنجم، ش ۴۶ (سبتمبر ۱۹۸۶م). ص ۷۰-۷۵.

مجتهد شىسترى، محمد

«قرآن انسان را چگونه مطرح مى کند؟». اندیشه
اسلامى، ش ۱۰۸ (آبان - آذر ۱۳۵۸).

محبتى، مهدى

بررسى انسان از دیدگاه علامه اقبال. کارشناسی ارشد،
دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکترعلی شریعتی دانشگاه
فردوسی مشهد، ۱۳۷۰. ۲۰۹ص.

المر، سعد عوض

«القرآن و ما قبل عن نشوء و ارتقاء الانسان». ع. الامة،
سال چهارم، ش ۴۸ (۱۴۰۴/۱۲ق). ص ۷۲-۷۵.

مطهرى، مرتضى

انسان در قرآن. قم، صدرا، بی تا. ۱۰۴ص.

مؤمن، محمد

«انسان در قرآن». مجله نورعلم، سال دوم، ش ۵

۱۳۴

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

(شهریور ۱۳۶۵). ص ۹۱-۸۶، و ش ۷ (بهمین ۱۳۶۵).
ص ۶۵-۵۷ و ش ۸ (فروردین ۱۳۶۶). ص ۳۱-۲۱ و ش ۱۰
(مرداد ۱۳۶۶). ص ۶۲-۵۳.

نصرى، عبد الله

۱- «عوامل رشد انسان در قرآن». روزنامه صبح آزادگان،
۱۷ اسفند ۱۳۶۱. ص ۹.

۲- مبانی انسانشناسی در قرآن. چاپ دوم: تهران، جهاد
دانشگاهی، ۱۳۶۸. دوازده + ۵۲۷ص.

نفیسی، ابوتراب

«ویژگیهای انسان از دیدگاه قرآن». مکتب اسلام، سال
نوزدهم، ش ۱ (۱۴۰۰/۳ق). ص ۲۸-۳۲.

الهائشمی، محمود

«الانسان فى القرآن». ع. الثقافة الاسلامية، ش ۱۷
(۱۴۰۸ق). ص ۲۸-۱۳، و ش ۱۸ (رمضان - شوال ۱۴۰۸).
ص ۲۸۸، و ش ۲۰ (محرم - صفر ۱۴۰۹). ص ۲۶-۷، و
ش ۲۱ (ربيع الاول - ربيع الثانى ۱۴۰۹). ص ۳۰-۱۷، و ش ۲۲
(جمادى الاولى - جمادى الثانى ۱۴۰۹). ص ۵۳-۲۴.
رسالة القرآن، ش ۲ (ربيع الثانى - جمادى الثانية ۱۴۰۸).
ص ۴۷ - ۵۸.

خلافت

حسن، غالب

«خلافة الانسان لله، ماذا تعنى؟». المنطلق، ش ۶۱
(جمادى الاول ۱۴۱۰). ص ۱۱۵-۱۲۴.

الدسوقي، فاروق احمد

استخلاف الانسان فى الارض. ع. چاپ سوم: بيروت و
الرياض، المكتب الاسلامى و مكتبة فرقة الخانى، ۱۴۰۶ق/
۱۹۸۶م. ۱۵۲ص.

شجاعى، محمد

انسان و خلافت الهى. تهران، رسا، ۱۳۶۲. ۱۵۶ص.

شریعتی، علی

انسان و اسلام. بی‌جا، انتشارات سلمان، بی‌تا. هشت + ۲۵۹ ص.

مجموعه‌شش سخنرانی و یک مصاحبه. نویسنده در «انسان و اسلام» به خلافت انسان پرداخته‌است.

طباطبایی، محمدحسین

خلقت و خلافت آدم در المیزان. گردآورده شمس‌الدین ربیعی. تهران، نور فاطمه (س)، ۱۳۶۳. ۱۶۸ ص.

المطروودی، عبدالرحمن

الانسان وجوده و خلافته فی الارض. ع. دمشق، دارناصیف، بی‌تا.

التجار، عبدالحمید

خلافة الانسان بین الوحی و العقل. ع. بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.

خلقت

«آفرینش آدم (سرگذشت پیامبران در قرآن)». مکتب اسلام، سال سی و دوم، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۷۱). ص ۸۰-۱۶.

ابوالحسن سعید بن هبة الله بن الحسين

کتاب خلق الانسان. ع. تحقیق و تعلیق کمال السامرائی. چاپ اول: بغداد، وزارة الثقافة و الاعلام دارالشؤون الثقافية العامة، ۱۹۹۰ م. ۲۶۴ ص.

البار، محمدعلی

خلق الانسان بین الطب و القرآن. ع. جده، الدار السعودية للنشر و التوزیع، ۱۹۸۰ م. ۲۴۷ ص.

پویا، اعظم

«هبوط در قرآن و انجیل». بیانات، سال دوم، ش ۴، زمستان ۱۳۷۴. (پیاپی ۸). ص ۸۳-۷۴.

توفیق، طاهر

القرآن و الاعجاز فی خلق الانسان. ع. قاهره، دارالنصر، ۱۹۸۸ م. ۲۱۷ ص.

دعوتی، میر ابوالفتح

قرآن و خلقت انسان. تهران، کانون انتشارات جیبی، ۱۳۵۵. ۹۴ ص.

سبحانی، جعفر

«آفرینش انسان». مکتب اسلام، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۶۲). ص ۱۸-۱۴، و ش ۳ (خرداد ۱۳۶۲). ص ۲۱-۱۶، و ش ۴ (تیر ۱۳۶۲). ص ۱۷-۱۴، و ش ۶ (شهریور ۱۳۶۲). ص ۲۰-۱۵.

السیوطی، جلال الدین

غایة الانسان فی خلق الانسان. ع. تحقیق مرزوق علی ابراهیم. قاهره، دارالفضیلة، [۱۹۹۱ م]. ۲۸۸ ص.

طیوة، عبدالفتاح محمد

خلق الانسان دراسة علمية قرآنية. ع. قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۸ م.

عبدالعزيز، محمدکمال

اعجاز القرآن فی خلق الانسان. ع. قاهره، مکتبة ابن سینا و مکتبة القرآن، [بی‌تا].

کامل، عبدالحلیم

و فی انفسکم افلا تبصرون (هذا خلق الله). ع. الرياض، دارالمریخ للنشر، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م. ۲۰۳ ص.

محمدی عراقی، محمود

سخنانی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن. قم، دارالعلم، ۱۳۴۸. ۹۵ ص.

مصباح، محمد تقی

خلقت انسان در قرآن. قم، شفق، بی تا.

مهریزی، مهدی

«آفرینش انسان در تفسیر المیزان». بیات، سال اول، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۳). ص ۳۹-۲۴.

فصل سوم:

انسانشناسی در فلسفه و عرفان اسلامی

انسان شناسی و فلسفه اسلامی

اخوان الصفا

۱- «فی قول الحكماء ان الانسان عالم صغير». ع. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، جلد دوم، به کوشش بطرس البستانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق. ص ۴۷۹-۴۵۶.

۲- «فی معنی قول الحكماء ان العالم انسان کبیر». ع. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، جلد سوم، به کوشش بطرس البستانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق. ص ۲۳۰-۲۱۳.

حاتم، جاد

«الملک و الانسان التام عند یحیی بن عدی». ع. الفکر العربی، سال سیزدهم، ش ۶۸ (حزیران - بونیو ۱۹۹۲ م). ص ۲۱۹-۲۰۸.

الحیاری، حسن

التصور الاسلامی للوجود. ع. عمان، دارالبشیر، ۱۴۰۹ ق. ۲۸۸ ص.

سالم، زکی محمود عدل الدین

الانسان فی فلسفة الغزالی و تصوفه. ع. ترجمة عاطف العراقی. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۴.

العبد، عبداللطیف محمد^۱

الانسان فی فکر اخوان الصفا. ع. قاهره، مکتبة الانجلو

المصرية، ۱۹۷۶ م. تجدید چاپ: دمشق، دار ناصیف، بی تا.

عبدالحافظ، مجدی

«قراءتان لفكرة التطور لدى اخوان الصفا و البيروني». ع. دراسات شرقية، ش ۶۵ (شتاء و ربيع ۱۹۹۰). ص ۶۰-۴۷.

کریمیان، احمد

انسان از دیدگاه اخوان الصفا. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

انسانشناسی عرفانی

ابوزید، نصر حامد

فلسفه التأویل (دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی). ع. چاپ سوم: بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶ م. ۴۲۸ ص.

این اثر دارای سه بخش التأویل و الوجود، التأویل و الانسان، و القرآن و التأویل است. در بخش دوم انسانشناسی ابن عربی تحلیل شده است.

حسن زاده آملی، حسن

«حقیقت انسان در عرفان». کیهان اندیشه، ش ۴۵ (آذر و دی ۱۳۷۱). ص ۳۹-۲۲.

الحیدری، بلند

«الانسان عند الحلاج». ع. العلوم، سال هجدهم، ش ۴ (ایار ۱۹۷۳). ص ۲۱-۲۰.

خاوری، اسدالله

«انسانیت و تصوف». چند گفتار. شیراز، اداره فرهنگ و هنر شیراز، ۱۳۴۹. ص ۱۱۰-۸۸.

خوانساری، محمد

«انسانشناسی مولانا در مثنوی». مجموعه مقالات درباره مولوی. تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر،

۱ - عبداللطیف محمد

۱۳۵۴. ص ۱۶۷-۲۱۳.

دادبه، اصغر

«انسانشناسی عرفانی در کشف‌الاسرار [مبیدی]». یزد، کنگره مبیدی، ۱۳۷۴.
مقاله ارائه شده به کنگره مبیدی است.

رکنی، محمد مهدی

«جبر صوفیانه در مثنوی گلشن راز». دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۱۸ (بهار ۱۳۵۵). ص ۱۵۶-۱۶۸.

شاه‌نظری، جعفر

حقیقت نفس انسانی در اندیشه عرفانی.
کارشناسی ارشد، مرکز تربیت مدرس قم، ۱۳۷۱.
ب+۲۲۳ ص.

شفیعی کدکنی، محمدرضا

«مقام انسانی در عرفان ایرانی». یغما، سال بیست و هفتم، ش ۳ (خرداد ۱۳۵۳). ص ۱۴۷-۱۵۱. ش ۴ (تیر ۱۳۵۳). ص ۱۸۸-۱۹۲.

عثمان، علی عیسی

الانسان عند الغزالی. ع. ترجمه خیری حماد. قاهره، الانجلو، ۱۹۶۴ م.

گیلانی، کامل

«الطبیعة الانسانية كما يراها ابو العلاء المعري». ع. لمقطف، مجلد ۱۰۳، ش ۱ (جمادی الاول ۱۳۶۲). ص ۵۷-۶۳.

نصراصفهانی، محمدرضا

«سیمای انسان در مثنوی مولوی». فرهنگ اصفهان، سال اول، ش ۲ و ۳ (بهار ۱۳۷۵). ص ۲۴-۳۴.

ویریک، پراتاپ

«انسان از دیدگاه عرفان اسلام و هندوئیسم». تکاپوی

اندیشه، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳. ص ۱۸۵-۱۹۸.

انسان کامل

ابراهیمی، مهدی

مقایسه‌ای بین انسان کامل از دیدگاه مولوی و محی‌الدین عربی. کارشناسی ارشد، تربیت مدرس قم، [۱۳۷۳].

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

«انسان کامل». اولین سمپوزیوم بین‌المللی اسلام و مسیحیت ارتدکس. تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی - انجمن دوستی ایران و یونان، ۱۳۷۳.
مجله تحقیقات اسلامی، سال هفتم، ش ۲ (۱۳۷۱).
ص ۷-۲۰.

ابن عربی

الانسان الكامل. ع. به کوشش محمود محمود الغراب. چاپ دوم: بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۰ ق. ۳۱+۳۲ ص.
به ضمیمه القطب الغوث الفردن کلام الشیخ الاکبر محیی‌الدین بن العربی.

بازرگان، عبدالعلی

انسان کامل (اسوه ارزشهای اخلاقی و انسان برتر و الگوی ارائه شده در قرآن). بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۱. ۱۶۰ ص.

بدوی، عبدالرحمن (محقق و به کوشش و مترجم)

الانسان الكامل فی الاسلام (دراسات و نصوص غیر منشورة). ع. الكويت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۶ م. ۲۱۹ ص.
مجموعه‌ای است از «نظریة الانسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري» از هانز هینرش شیدر، «الانسان الكامل فی الاسلام و اصلاته النشورية» از لوی ماسینیون، بخشی از کتاب مراتب الوجود از صدرالدین القونوی، المواقف الالهية از ابن قزیب البان و المواقف الالهية.

الجبلی، عبدالکریم بن ابراهیم^۱

الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل. ع. بولاق، ۱۲۹۳ق. تجدید چاپ: قاهره، المطبعة الازهریه المصریه، ۱۳۲۸ق. قاهره، مكتبة محمد علی صبیح، ۱۹۴۹م. ترجمه

الانسان الكامل. ترجمه اردو توسط فضل میران. [لاهور]، شرکت مطبوعاتی و انتشاراتی صوفی، [بی تا].

حسن زاده آملی، حسن

انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. چاپ اول: قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۲. ۲۷۹ص.

الحکیم، سعاد

«انسان کامل». الموسوعة الفلسفية العربية، جلد اول. زیر نظر معن زیاده. بیروت، معهد الانماء العربی، [بی تا]. ۱۴۸۱۳۴ص.

دهباشی، مهدی

«جلوه‌ای از مراتب شهودی انسان کامل». کیهان اندیشه، ش ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴). ص ۷۴-۸۲.

رزمجو، حسین

«انسان کامل در گفتگو با دکتر حسین رزمجو». کیهان فرهنگی، سال هشتم، ش ۷، دی ۱۳۷۰ (پیاپی ۷۹). ص ۷۱-۷۰.

سبحانی، جعفر

۱- «سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب». روزنامه اطلاعات. ۲۷ مهر ۱۳۷۲.
۲- سیمای انسان کامل در قرآن. چاپ اول: قم، دارالتبلیغ، ۱۳۹۷ق. چاپ چهارم: قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱. ۳۷۸ص.

شیخ الاسلامی، علی

۱- «تصویر انسان کامل در فصوص و مثنوی». دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، دوره بیست و دوم،

ش ۳ و ۴ (زمستان ۱۳۵۴). ص ۲۶۲-۲۷۶.

۲- «چهره انسان کامل در مثنوی معنوی». کیهان فرهنگی، سال هشتم، ش ۸، بهمن ۱۳۷۰ (پیاپی ۸۰). ص ۲۶-۲۷.

عوض، ریتا

«الانسان الكامل عند ابن عربی». ع. الباحث (بیروت)، سال دوم، ش ۲ (ایلول - تشرین اول ۱۹۷۹).

غلام سرور

«انسان کامل از نظر اقبال». هلال، سال دوازدهم، ش ۱. ص ۱۸۹.

قدرت الهی، احسان

تصویر انسان کامل در مکتب ابن عربی. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۱.

کریمی موغاری، فریده

«انسان کامل از دیدگاه ملامحمد فصولی در رندی و زهد». روزنامه ایران، چهارشنبه ۲۲ آذر ۱۳۷۴. ص ۱۲.

ماسینیون، لویی

«الانسان الكامل فی الاسلام و اصالته النشوریّه». الانسان الكامل فی الاسلام، دراسات و نصوص غیر منشور. گردآوری، ترجمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی. الکویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۶م. ص ۱۰۴-۱۳۸.
مشخصات متن:

«L'Homme parfait en Islam et son originalite eschatologique» *Al-Maaref* (Liban, 1963).

مطهری، مرتضی

انسان کامل. تهران، صدرا، ۱۳۷۱. ۳۷۶ص.

۱- نامه‌های دیگر: القطب الجبلی، عبدالکریم کیلانی، عبدالکریم گیلانی

موسوی چاشمی، بهروز

انسان کامل در پرتو عرفان اسلامی. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۲.

نسفی، عزیزالدین

مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل. به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریتان موله. چاپ اول: ۱۹۶۲م. چاپ دوم: تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲. ۵۷+۶۰۸ ص.

نیکلسن، رینولد الین

«الانسان الكامل». در زمینه ایرانشناسی، تهران، مؤلف، ۱۳۶۸. ۵۶۴۹ ص.

انسان آرمانی

حسینی قائم مقامی، عباس

«آرمان انسانی و انسان آرمانی». کیهان اندیشه، ش ۳۵ (فرردین و اردیبهشت ۱۳۷۰). ۱۳۶-۱۶۲ ص.

وزمجو، حسین

انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی. چاپ اول: تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸. ۴۳۲ ص.

سلیمانی، قهرمان

«انسان آرمانی در شاهنامه فردوسی». نامه فرهنگ، سال اول، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۹). ۶۶-۵۷ ص.

فصل چهارم:

مباحث کلامی انسانشناسی

انسان و ماوراء الطبیعه

ایزوتسو، توشیهوکو Toshihiko Izutsu

۱- ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان. ترجمه احمد آرام. تهران، بعثت، ۱۳۵۶. ۱۴۶ ص.
بخشی از آن: مجله معارف اسلامی، ش ۸ (۱۳۴۸).
۶۲-۵۱ ص.

۲- خدا و انسان در قرآن^۱. ترجمه احمد آرام. چاپ دوم: تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸. سیزده+۳۲۲ ص.

بازرگان، مهدی

«انسان و خدا». چهارمقاله. تهران: شرکت انتشار، ۱۳۴۳. ۱۵۴-۹۹ ص.
بصورت مستقل باین مشخصات منتشر شده است: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲. ۵۶ ص.

باسلامه، یحیی صالح

۱- الانسان والغیب. ع. چاپ اول: بیروت، دارالمناهل، ۱۹۸۶م. ۲۰۸ ص.
(نقد و معرفی)

۲- «الانسان والغیب». ع. عبدالحسین حجاری. الفكر العربی، سال هفتم، ش ۴۱ (آذر ۱۹۸۶م). ۳۲۹-۳۲۴ ص.

الجوری، عمادالدین

الله والوجود والانسان: دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ. ع. بیروت، المؤسسة العربية للدراسات، ۱۹۸۶م. ۵۷۹ ص.

الخطیب، عبدالکریم

الله والانسان. ع. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۷۱م.

سامرائی، عبدالله سلوم

الله والانسان. ع. چاپ اول: بغداد، ۱۹۸۳م.

عمیدزنجانی، عباسعلی

پیوند مذهب و انسان. تهران، برهان، ۱۳۵۴. ۱۷۸ ص.

مطهری، مرتضی

مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان. قم، صدرا، بی تا. ۹۴ ص.

(۱) God and man in koran.

جبر و اختیار

آرنالدز، روژه

«جبر و اختیار در تفسیر رازی». ترجمه میشل کوئی پرس. معارف، دوره سوم، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۵). ص ۲۹۹-۳۱۱.

آشتیانی، احمد

«رسالة قصد السبیل فی رد الجبر و التفویض». نور علم، ش ۸ (بهمن ۱۳۶۳). ص ۱۱۸-۹۹.

آل آقای کرمانشاهی، ابوتراب

جبر چیست؟. تهران، بی نا، ۱۳۵۲. ۱۱۲ ص.

ابن الحسین، یحیی

«الرد علی المجبرة القدیة». ع. رسائل العدل و التوحید، جلد دوم. تحقیق محمد عماره. قاهره، دارالهلل، ۱۹۷۱ م. ص ۶۹-۳۳.

ابن المرتضی، علی بن الحسین الموسوی

«انقاذ البشر من الجبر و القدر». ع. تحقیق محمد عماره. رسائل العدل و التوحید، جلد اول، قاهره، ۱۹۷۱ م.

باغی، حسین بن نصرالله عرب

تحفة الاخوان در بطلان جبر و تفویض و اثبات الامر بین الامرین. تهران، بی نا، ۱۳۵۳ ق. ۴۱۱+۴۸ ق.

بامداد، محمدعلی

«عقیده حافظ در جبر و اختیار». درباره حافظ. تهران، ۱۳۶۷. ص ۳۳۱-۳۵۴.

برگسن، هانری لوئی^۱

پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار: رهیافتی به نخستین داده‌های وجدان.^۲ ترجمه و توضیح علی قلی بیانی. چاپ اول: تهران، سهامی انتشار، ۱۳۶۸. ۲۲۰ ص.

بلانک، ماکس

«جبر یا اختیار: دلایلی چند در دفاع از اختیار». ترجمه رشید احمدی. نگاه نو، ش ۲ (آبان ۱۳۷۰). ص ۶۷-۸۲.

بلانشارد، بوند

«جبر یا اختیار: دلایلی چند در دفاع از جبرگرایی». ترجمه عبدالحسین آذرنگ. نگاه نو، ش ۲ (آبان ۱۳۷۰). ص ۶۶-۵۴.

بیصار، محمد عبد الرحمن

«جبر و اختیار در اسلام». ترجمه عطاء الله شهاب پور. مجموعه حکمت، سال سوم، ش ۳ (اردیبهشت ۱۳۳۸). ص ۳۱-۳۲.

(نقد و بررسی)

«کلمه‌ای درباره جبر و اختیار در اسلام». محمد خامنه‌ای. مجموعه حکمت، سال سوم، ش ۹ (آبان ۱۳۳۸). ص ۳۸-۳۶.

پایک، نلسون

«علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند». کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. چاپ اول: تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴. ص ۲۵۳-۲۹۰.

مشخصات متن:

«Divine omniscience and Voluntary Action». *The Philosophical Review*, Vol.74, No.1 (Janury 1955).

تقوی، صادق

جبر و اختیار. چاپ سوم: تهران، بی نا، ۱۳۴۱. ۶۱ ص.

جعفری، محمد تقی

۱- جبر و اختیار. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۲۹۲. ۳۴۴ ص.

1. HENRI LOUIS BERGSON

2. ESSAI SUR LES DOWNEES IMMEDIAT ES DE LA CONSCIENCE

۲- «قانون علیت و اختیار از دیدگاه علامه طباطبائی». دومین یادنامه علامه طباطبائی. چاپ اول: تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳. ص ۱۷۷-۱۹۴.

حجتی کرمانی، محمدجواد

جبر و تفویض از دو دیدگاه فلسفی و کلامی از آراء کلامی شیخ مفید تا آراء فلسفی علامه طباطبائی. چاپ اول: قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. ص ۶۷-۱۰۰.

حسینی، علی اکبر

«مروری بر آثار سه تن از نویسندگان معاصر در مسأله جبر و اختیار» (مرتضی مطهری، محمدتقی مصباح و جعفر سبحانی). «مجله علوم اجتماعی شیراز، سال اول، ش ۲ (۱۳۶۵)». ص ۱-۱۲.

حسینی فلسفی [مورخ]، حسنعلی

«مسئله مشکل جبر و تفویض و بخت و شانس». «هفت مقاله». چاپ اول: تهران، مرکزی، ۱۳۲۴. ص ۲۸۸-۲۲۹.

الحمارنة، صالح

«الفکر العربی بین الجبر و الاختیار». ع. المورخ العربی، ش ۱۵ (۱۹۸۰م). ص ۲۵۴-۲۶۵.

خالد، خالد محمد

«الانسان بین الجبر و الاختیار». الدوحة، سال ششم، ش ۶۸ (۱۹۸۱/۸م). ص ۱۲-۱۴.

خدایار، منوچهر

«جبر و اختیار». اقبالیات (لاهور)، ش ۱ (۱۳۶۴/۱۹۸۶م). ص ۸۶-۵۱.

خدرجی العقلی، فؤاد

الانسان هل هو مسیر ام مخیر؟. ع. چاپ اول: قاهره، الخانجی، ۱۹۸۰م. ص ۱۱۲.

خواججه نوری، حسن

جبر و اختیار از نظر مذاهب مابعدالطبیعه. دکتری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۵۱. ۱۸۵ص.

خوانساری، محمد بن حسین (معروف به آقا جمال)

جبر و اختیار. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹. ۲۴ص.

خیام، عمر بن ابراهیم

رسائل الخیام الجبریه. ع. تحقیق رشدی راشد العلم. دمشق، دارناصیف، بی تا.

دری، ضیاءالدین

جبر و اختیار. تهران، خیام، ۱۳۱۱. ۲۸ص.

دوکاستری، کنت هانری

«جبر و اختیار». ترجمه بدرالدین کتابی. مجموعه مقالات بدرالدین کتابی. مقدمه محمد خوانساری. چاپ اول: [تهران]، نوین، ۱۳۶۸. ص ۱۲۵-۱۳۹.

رنجبر حقیقی، قربانعلی

«جبر و اختیار از دیدگاه متکلمان». روزنامه کیهان، ۲۳ و ۲۵ اسفند ۱۳۷۲.

روحانی، صادق

رساله فی الجبر و التفویض. قم، ۱۳۶۹ق. ۶۹ص.

روحانی، محمدصادق^۱

تحقیق در مسأله جبر و اختیار. ترجمه م. ه. یوسفی غروی. قم، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۵۴. ۱۸۴ص.

سبحانی، جعفر

۱- «اختیار و آزادی». مکتب اسلام، سال بیست و سوم، ش ۱۱ (بهمن ۱۳۶۲). ص ۱۸-۲۲ و ش ۱۲ (اسفند ۱۳۶۲).

۱- برخی نسخه‌ها روضاتی است.

ص ۲۳-۱۹ و سال بیست و چهارم، ش ۴ (تیر ۱۳۶۳).

۲- جبر و اختیار. نگارش علی ربانی گلپایگانی. چاپ اول: قم، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، ۱۳۶۸. ۳۰۴ ص.

بخشهایی از آن به صورت مقاله در کیهان فرهنگی، (سال چهارم، ش ۹ (آذر ۱۳۶۶) و ش ۱۱، بهمن ۱۳۶۶). همچنین در مجله نور علم (دوره دوم، ش ۱۲، دی ۱۳۶۶ و دوره سوم، ش ۱، اسفند ۱۳۶۶ فروردین ۱۳۷۸).

سبط شیرازی، محمد تقی

شفاء الممرض فی الجبر و التفویض. تهران، بی نا، ۱۳۳۵. ۹۰ ص.

علم الهدی، سیدمرتضی

انقاذ البشر من الجبر و القدر. نجف، ۱۳۵۴ ق. ۱۰۹+۴۰ ص.

شریف العلماء لنگرودی، محمد تقی

رساله جبر و تفویض. تهران، بی نا، ۱۳۵۱ ق. ۶۳ ص.

شفیعی قهفرخی، محمود

جبر و اختیار و تأثیر آن در اشعار فارسی. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۲۱-۲۲. ۱۳۷ ص.

شهای، محمود

«رساله‌ای در جبر و تفویض». کیهان اندیشه، سال ۴، ش ۴ (تیر ۱۳۶۶). ۹ ص.

صادقی جورابچی، قدسی

جبر و اختیار. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۳۶-۳۷. ۶۲ ص.

صبوری اردوبادی، احمد

«مرزهای منطقی جبر و اختیار در فرهنگ اسلامی». مجموعه سخنرانیهای هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی. به کوشش محمدرسول دریاگشت. جلد سوم. تهران، انتشارات

دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶. ص ۲۵۹-۲۷۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

رساله جبر و تفویض، خلق الاعمال. اصفهان، ۱۳۴۰. ۱۴ ص.

عامری نیشابوری، ابوالحسن

«انقاذ البشر من الجبر و القدر». ع. مجموعه رسائل ابی الحسن العامری الفلسفیه، به کوشش سحبان خلیفات. عمان (اردن)، ۱۹۸۸ م.

عبده، محمد

«رسالة فی الجبر و الاختیار». ع. الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، جلد سوم. گردآوری و تحقیق محمد عماره. بیروت، مؤسسه العربیه للدراسات و النشر، [۱۹۷۹ م]. ۴۸۴-۴۸۵ ص.

عبیر، رحمت الله

سرنوشت بحثی در جبر و تفویض^۱ تهران، ابن سینا، ۱۳۴۰. ۲۷۸ ص.

نیز با عنوان اندیشه‌های عمیق (بحثی در جبر و تفویض). تهران، ۱۳۴۲. ۴۱۹ ص (منتشر شده است).

عزالدين، محمد کمال الدين

«تطور علم الکلام فی رسالة انقاذ البشرية من الجبر و القدر». ع. الرسالة، سال پنجم، ش ۲۲۰ (سپتمبر ۱۹۳۷). ص ۱۵۳۸-۱۵۴۰. سال پنجم، ش ۲۲۱ (سپتمبر ۱۹۳۷). ص ۱۵۸۶-۱۵۴۸.

عمار، محمد کاظم

«شذراتی در جبر و اختیار». معارف اسلامی، ش ۸. ۱۳۴۸. ص ۵-۱۰.

ثلاث رسائل فی الحکمة الاسلامیة: وحدة الوجود، شذرات فی الجبر و الاختیار، اجابة الدعاء فی مسألة البداء. ترجمه به عربی صلاح الصاوی. تهران، مرتضویه، بی تا. ۱۲۰ ص.

۱ - عنوان دیگر: افکار پراکنده در فکر و سرنوشت: بحثی در جبر و تفویض.

علی، جواد

«الاختیار و الجبر فی صدر الاسلام». ع. المجمع
العراقی، جلد ۱ (۱۹۵۰م). ص ۳۶۸-۳۷۰.

فانی، میرسیدعلی

المختار فی الجبر و الاختیار. ع. تقریر محمدعلی صادقی
حسینی. نجف، ۱۳۷۵ق. ۱۳۲ص.

مجلسی، محمدباقر

«جبر و تفویض». مجموعه رسائل اعتقادی. تحقیق
مهدی رجائی. [مشهد]، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸.
ص ۴۲-۳۵.

نظم الالهی. تحقیق مهدی رجائی. قم، دارالکتاب
الاسلامی، ۱۴۱۱ق. ص ۹۴-۴۱.

مرعشی شوشتری، محمدحسن

«جبر، اختیار و امر بین الامرین». رهنمون، ش ۶،
پاییز ۱۳۷۲. ص ۱۴۰-۱۳۱.

مروتی، محمدامین

«انتخاب، جبر و اختیار در مثنوی مولوی». ادبستان،
ش ۲۲، مهر ۱۳۷۰.

مشکور، محمدجواد

«مسأله جبر و اختیار در دیوان حافظ». مقالاتی درباره
زندگی و شعر حافظ. به کوشش منصور رستگارفسانی.
[شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۵۲]. ص ۴۱۷-۴۳۰.

میرداماد استرآبادی، میرمحمدباقر بن شمس الدین

«رساله جبر و اختیار». ترجمه و تصحیح رضا
برنجکار. کیهان اندیشه، ش ۶۵ (فروردین و اردیبهشت
۱۳۷۵). ص ۱۶۶-۱۵۷.

نژادسلیم، رحیم

حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی. تهران، طهوری،
۱۳۶۳. ۱۸۸ص.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد

۱- «الجبر و الاختیار و الجبر و القدر». ع. کلمات
المحققین، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق. تجدید چاپ: قم،
بی نا، ۱۳۴۱. ۴۰ص.
۲- «جبر و قدر». مجموعه رسائل. تهران، دانشگاه
تهران، ۱۳۳۰.

قزوینی، عباسعلی (کیوان) و گنابادی، ملاسلطانعلی

«جبر و اختیار: بحثی میان حاج ملاسلطانعلی
گنابادی و شیخ عباسعلی (کیوان) قزوینی». وحید، سال
نهم، ش ۷، مهر ۱۳۵۰ (پیاپی ۹۴). ص ۱۰۰۴-۱۰۱۰ و ش ۸،
آبان ۱۳۵۰ (پیاپی ۹۵). ص ۱۲۷۸-۱۲۵۴.

قنبری جوارستانی، مهدی

آزادی انسان از دیدگاه عقل و نقل. کارشناسی ارشد.
دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

کاکائی، قاسم

خدا محوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه
مالبرانش. مقدمه غلامعلی حدادعادل. چاپ اول: تهران،
انتشارات حکمت، ۱۳۷۴. ۵۳۲ص.
در اصل پایان نامه وی با این مشخصات بوده است:
نظریه کسب در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش.
کارشناسی ارشد، تربیت مدرس قم، ۱۳۷۳.

گلستانی، هاشم

«جبر و اختیار از دیدگاه علم و فلسفه و عرفان».
دانشکده ادبیات علوم انسانی اصفهان، ش ۱۳ و ۱۴، ۱۳۵۵-۶.
ص ۲۰۸-۲۲۱.

گوروپج، ژرژ

جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی. ترجمه حسن
حبیبی. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.

نصیرالدین طوسی دو رساله یکی به فارسی و دیگری به عربی در جبر و قدر دارد. رساله فارسی رارکن‌الدین محمد بن علی جرجانی به عربی ترجمه کرده است.

نیک‌بخت، محمود

جبر و اختیار در اسلام. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹. ص ۵۷.

الوانلی، عبد الجبار

«الجدید فی الفلسفة الجبر و الاختیار». ع. الاقلام، سال پنجم، ش ۲ (رجب ۱۳۸۸ ق). ص ۱۱۰-۱۱۷.

ولفس، هری اوسترین Harry Austryn Wolfson

«تقدیر و آزادی اراده». فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام. تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸. ص ۷۷۶-۶۴۷. نویسنده فصل هشتم از کتابش را به انسانشناسی با تکیه بر اختیار یا جبر انسان در حوزه اندیشه‌های اسلامی اختصاص داده است. مباحث این فصل عبارتند از: معتقدان به تقدیر، معتقدان به آزادی اراده، خاطرات به عنوان انگیزه‌های قدرت درونی آدمی، آثار تولد یافته، تناقضهای آزادی اراده.

یثربی، یحیی

«جبر و اختیار نمونه‌ای از مشکل اساسی شارحان دیوان حافظ». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال سی و پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۷۱ (پیاپی ۱۴۴-۱۴۵). ص ۲۷۶-۲۹۴.

قضا و قدر

آل محمد، عبدالله بن زید

الایمان بالقضاء و القدر علی طريقة اهل السنة و الاثر. ع. الدوحة، مطابع علی بن علی، ۱۳۹۶ ق.

ابن تیمیه، تقی‌الدین حمید

«القضاء و القدر». ع. مجموعة الرسائل الكبرى، جلد دوم.

۱۴۴

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

چاپ دوم: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق. ص ۹۶۸۷.

شرح و تحقیق احمد عبدالرحیم السایح و السید الجمیلی. چاپ اول: بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۱ ق. ص ۳۸۴.

ابن سینا، حسین بن عبدالله

۱- «القضاء والقدر». رسائل عرفانی مهن. لیدن، ۱۸۸۹ م. رسائل. قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق. ص ۳۴۱-۳۷۴.
۲- «قضا و قدر». به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. فرهنگ ایران زمین، سال بیست و چهارم، ۱۳۵۸. ص ۷۵-۱.

ابن قیم جوزیه

شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل. ع. تصحیح محمد بدرالدین ابوفراس الحلبی. [بیروت]، دارالفکر، ۱۳۹۸ ق.

اسلامی تیمور لوثی، حسنعلی

قضا و قدر صدر المتألهین. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۶۴. ص ۱۷۶.

افندی، واصف عوض

اوفی خبر عن القضاء و القدر. ع. [قاهره]، مطبعة مصر، ۱۸۹۷ م. ص ۲۸۴.

الاهوانی، احمد فؤاد

«القضاء و القدر بین القدماء و المحدثین». ع. مجلة الازهر، مجلد ۲۳، جزء ۹ (رمضان ۱۳۷۱ ق). ص ۷۸-۸۳.

البیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین

القضاء و القدر و الرد علی من یحتج بالقدر. ع. تحقیق ابی الفداء الاثری. [قاهره]، دارالفکر، بی تا.

۱- عنوان دیگر: فی القدر، رسالة فی القدر.

البصری، حسن

«رسالة في القدر». ع. رسائل العدل و التوحيد، جلد اول.
تحقيق محمد عماره. قاهره، دارالهلال، [۱۹۷۱م].
ص ۹۴۸۱.

حسن زاده آملی، حسن

خير الأثر در ردّ جبر و قدر. به ضمیمه رساله کسب و رساله
اقسام فاعل. چاپ اول: قم، انتشارات قبله، ۱۳۶۹. ۲۰۹ ص.

الخطیب، عبدالکریم

القضاء و القدر. ع. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۷۸م.
۲۷۸ ص.

الدجوی، یوسف

«حرية الانسان، تکلیفه، القضاء و القدر». ع. نور
الاسلام، مجلد الاول، ۱۳۴۹ق. ص ۲۹۹.

درویش، ابی الوفاء محمد

القضاء و القدر. ع. چاپ دوم: [بی جا]، مطبعة السنة
المحمدية، ۱۳۷۱ق.

عبده، محمد

«القضاء و القدر». ع. مجلة المؤید، ش ۳۳۹۷، ۱۴
ربيع الثاني ۱۳۱۹.
الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، جلد سوم. گردآوری و
تحقیق محمد عماره. بیروت، مؤسسه العربیة للدراسات و
النشر، [۱۹۷۹م].

علامه حلی، حسن بن یوسف (ابن مطهر)

استقصاء النظر فی القضاء و القدر. ع. تصحیح و تعلیق علی
الخاقانی النجفی. نجف، مطبعة الراعی، ۱۳۵۴ق. ص ۱۰۹.

فخر الرازی، محمد بن عمر

القضا و القدر. ع. تعلیق محمد المعتصم بالله بغدادی.
بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰م. ۳۲۸ ص.

راسخی، فرانک

دعاء و بداء و رابطه آن با قضاء و قدر.

الکاشی، کمال الدین عبدالرزاق

رساله فی القضاء و القدر. ع. تحقیق و همراه با ترجمه فرانسه توسط Guyard Stanislas. پاریس، ۱۸۷۹م.

قرقنچی، محمد

ما القدر؟ بحث فی القدر و القضاء و ارادة الانسان. ع. ترجمه محمد عونی. چاپ اول: بغداد، مطبعة الحوادث، ۱۴۰۶ق.
چاپ متن به زبان ترکی تحت عنوان KADER NEDIR (استانبول، ۱۹۸۵م).

قنبس، عبدالحلیم محمد

مسأله القضاء و القدر. ع. بیروت، مؤسسه النوری، ۱۹۸۰م. ۱۹۲ص.

محقق، مهدی

«سعدی و قضاء و قدر». بیست گفتار، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۵. ص ۴۵-۶۲.
دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، سال نوزدهم، ش ۳ و ۴، اسفند ۱۳۵۱. ص ۱۹-۴۲.

همای، جلال الدین

«جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی». مقالات ادبی، جلد ۱، چاپ اول: تهران، هما، ۱۳۶۹. ص ۲۶۷-۲۸۴.
جاویدان خرد، سال سوم، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۶). ص ۱-۲۵.
دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶.

سرنوشت

اژه ای، علی اکبر

سرنوشت از دیدگاه قرآن. اصفهان، مسجد امام علی (ع)، ۱۳۵۸.

روان بخش، کاظم

قلمرو سرنوشت یا علیت و قانون، دو جلد. تبریز، بی نا، ۱۳۳۹-۱۳۴۰.

۱۴۶

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

الحسینی آل علی الشاهرودی، السید جواد

الانسان فی مراحل الست. ع. چاپ چهارم: بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م. ۲۲۴ص.

زمر دبان شیرازی، احمد

سرنوشت انسان. تهران، ۱۳۴۱. ۵۱۰ص.

سبحانی، جعفر

سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه. تهران، غدیر، ۱۳۵۲. ۲۳۵ص.

به صورت مقاله در مجله مکتب اسلام، سال سیزدهم، ش ۱، بهمن ۱۳۵۰- مرداد ۱۳۵۱ منتشر شده است.

سجادی، جعفر

سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه. تهران، غدیر، ۱۳۵۳. ۲۳۵ص.

عبدالرحمن، عائشه

القرآن و قضایا الانسان. ع. چاپ سوم: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۸م. ۴۴۸ص.

کریمی، محمودرضا

سرنوشت انسان. تهران، مؤلف، ۱۳۶۳. ۶۲ص.

مطهری، مرتضی

انسان و سرنوشت. چاپ اول: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۵. تجدید چاپ: قم، صدرا، بی تا.
سی و دو + ۱۴۱ص.

(ترجمه به عربی)

الانسان و القضاء و القدر. ترجمه محمد علی تسخیری. قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۸ق.

هیگ، جان

«تقدیر بشری و سرنوشت بشری». فلسفه دین، ترجمه بهرام راد. چاپ اول: تهران، انتشارات

بین المللی الهدی، ۱۳۷۲. ص ۲۸۸-۲۵۱.

یانگی، ت. کورد

«اعتقاد فردوسی به سرنوشت در شاهنامه». فردوسی و شاهنامه. تهران، ۱۳۷۰. ص ۴۳۷-۴۴۷.

مسئولیت انسان

پیمان، حبیب الله

چرا انسان متعهد و مسئول است؟. تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۴. ۱۱۴ ص.

الحائری الحقانی، حسن

رسالة الانسانية. ع. بیروت، مؤسسه البلاغ، ۱۴۰۸ ق.

صدر، سید محمد باقر

۱- انسان مسئول و تاریخ ساز. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران، بنیاد قرآن، [۱۳۵۹]. ۱۳۸ ص.

ترجمه المدرسة القرآنية: السنن التاريخية فی القرآن.

۲- رسالتنا. تهران، مکتب النجاح، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م. ۱۴۴ ص.

العجمی، ابوالیزید ابوزید

حقیقة الانسان بین المسؤولية والتکريم. ع. قاهره، المؤسسة العربية الحديثة، [بی تا].

نویز، عبدالستار

رسالة الانسان فی الحياة و مقتضياتها. ع. دوحه، دار الثقافة، ۱۴۰۷ ق.

فلسفه و غایت حیات انسان

آل شمس الدین، عبدالکریم

«الرحمة هی الغایة من خلق الانسان». ع. العقل الاسلامی. بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۴ ق. ص ۵۶۴۵.

ابن باجه، ابوبکر محمد بن یحیی

«رسالة فی الغایة الانسانية». ع. رسائل ابن باجه

الاندلسی. تحقیق و مقدمه ماجد فخری. بیروت، دار النهار للنشر، ۱۹۶۸ م.

جعفری، محمد تقی

آفرینش و انسان. چاپ اول: تحت عنوان مقدمه ای بر فلسفه اصول اسلامی، ۱۳۳۴. چاپ دوم: قم، دارالتبلیغ، بی تا. ۲۷۰ ص. تجدید چاپ: تهران، انتشار، ۱۳۵۱. ۲۷۱ ص.

حایری زاده هزار جریبی، علی اکبر

فلسفه الانسان. تهران، یحیی بن محمد ابراهیم امینی (چاپ سنگی)، ۱۳۳۳ ق. ۳۱۸ ص.

العک، خالد عبدالرحمن

غایة حياة الانسان كما یصورها الدین والعلم. ع. چاپ اول: دمشق و بیروت، دار الالباب، ۱۹۹۱ م / ۱۴۱۲ ق. ۱۹۲ ص.

فرشاد، محسن

سیمای فلسفی زندگی: آیا زندگی پدیده پوچ و بی معنایی است. تهران، ویس، ۱۳۶۳. ۲۷۰ ص.

قربانی، زین العابدین

فلسفه آفرینش انسان. قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴. ۲۰۸ ص.

مطهری، مرتضی

«معیار انسانیت چیست؟». گفتارهای معنوی. چاپ دوم: تهران، صدرا، ۱۳۶۳. ص ۲۳۶-۲۱۹.

مقدس، علی

راز آفرینش جهان و خلقت نوع انسان. تهران، ۱۳۲۵. ۱۴۱ ص.

الموسوی، محمد

الانسان: سر وجوده و اسرار خلافت. ع. چاپ اول: بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۱ م. ۱۵۷ ص.

نصری، عبدالله

فلسفه آفرینش. تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹. ۳۵۹ ص.

فصل پنجم:

ساحت‌های وجودی انسان

نفس و قوای انسانی

آل شمس‌الدین، عبدالکریم

«حقیقه انسان هی نفسه و البدن عنصر ثانوی». ع. العقل الاسلامی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۴ ق. ص ۱۲۱-۱۳۰.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

نفس و روح در نظر شیخ مفید (مقالات فارسی ۷۱). چاپ اول: قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق. ص ۱-۲۲.

ابن باجه، ابوبکر محمد بن یحیی

کتاب النفس. ع. تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی. دمشق، مطبوعات المجمع العلمي، ۱۹۶۰ م. ۱۵۳ ص. بیروت، دار صادر، ۱۹۹۲ م.

ابن حزم، علی بن احمد

«معرفة النفس بغيرها و جهلها بذاتها». ع. رسائل ابن حزم الاندلسی، جلد اول. تحقیق احسان عباس. چاپ دوم: بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۷ م. ص ۴۴۱-۴۴۶.

ابن رشد، محمد بن احمد

«کتاب النفس». ع. رسائل ابن رشد. حیدرآباد دکن، دائرة المعارف عثمانیه، ۱۳۶۶ ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله

۱- احوال النفس، رساله فی النفس و بقائها و معادها. ع. تحقیق و مقدمه احمد فؤاد الاهوانی. چاپ اول: مصر، دار

احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۱ ق. ۲۰۳ ص.

به کوشش احمد فؤاد الاهوانی. احوال النفس و ثلاث رسائل اخرى. قاهره، [۱۳۷۱ ق]. (ترجمه فارسی)

درباره نفس، ترجمه کتاب احوال النفس. ترجمه موسی عمید. تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ چهل و شش + ۱۱۵ ص. ۲- «اختلاف الناس فی امر النفس و امر العقل»^۱. ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی. قاهره، ۱۹۴۷ م. ص ۱۱۹-۱۲۲.

المباحثات. تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر. قم، ۱۴۱۳ ق. ص ۳۷۱-۳۷۵.

۳- «اقسام نفوس». مقدمه و تصحیح ذبیح‌الله صفا. دانشکده ادبیات تهران، سال دوم، ش ۱ (مهر ۱۳۳۳). ص ۴۹-۷۲.

۴- الجمل من الادلة المحققة لبقاء النفس الناطقة.^۳ به کوشش داناسرشت. کرمانشاه، ۱۳۳۲.

۵- روانشناسی شفا (الفن السادس من كتب الشفا). ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ اول: ۱۳۱۸. چاپ پنجم: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳. سی و دو + ۲۸۰ ص.

ترجمه کتاب ششم از طبیعیات شفاء است. عنوانهای این کتاب عبارت است از: اثبات وجود نفس، قوای نفس نباتی، حواس، حواس باطنه، قوای انسانی.

۶- «شرح قصیده عینیة ابن سینا در احوال نفس به زبان فارسی قرن هفتم هجری». به تصحیح و مقدمه عباس اقبال. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال اول، ش ۴ (تیر ۱۳۳۳). ص ۱۴-۲۹.

ابوترابیان، مستانه

تجرد نفس از دیدگاه افلاطون، ارسطو و فلوپین و اثرات آن در حکمای اسلامی. کارشناسی ارشد، دانشکده

۱- عنوان دیگر: رسالة الشيخ ابی علی الی الکلیا الجلیل ابی جعفر محمد بن الحسین بن المرزبان - امر النفس و امر العقل.

۲- عناوین دیگر رساله شانزده فصل، رساله نفس، رساله ماهیت نفس

۳- عناوین دیگر: بقاء النفس الناطقة، سبعة من المقایس المنطقية، النفس الناطقة

الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

ابوسعده، محمدحسین

النفس و خلودها عند فخرالدین الرازی. ع. دمشق، دار ناصیف، بی تا.

احدی، حسن و بنی جمالی، شکوه السادات

علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید. چاپ اول: ۱۳۶۳. چاپ دوم: تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۶۶. شانزده+۱۳۳ص.

اسماعیل، عزالدین

نصوص قرآنیة فی النفس الانسانیة. ع. چاپ دوم: بغداد، دارالشؤون الثقافية العامة، ۱۹۸۶م. ۲۲۹ص.

بالصونی، کونستونتن

«مسأله النفس و موضعها عند ابن سینا». ع. ترجمه عبدالحمید بن طاهر، مراجعه زبیده بورحیل. البحث العلمی، سال ۱۸، ش ۳۳ (نوفمبر ۱۹۸۲). ص ۱۹۷-۲۰۳.

بشارت، فضل الله

ادله اثبات نفس و ادله بقاء نفس. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۸-۱۹. ۴۷ص.

جمالی، سهام الدین

نفس و اثبات آن. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۲۴-۲۵. ۹۸ص.

جمشیدی، حبیب الله

مقایسه آراء ارسطو و ابن سینا در مسأله نفس. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۱.

حاجی عظیمی، نصرت الله

نفس و تجرد و مغایرت آن با بدن. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۸-۱۹. ۲۵ص.

حائری تهرانی، مهدی

شخصیت انسان از نظر قرآن و عترت. چاپ اول: قم، انتشارات بنیاد فرهنگی امام مهدی، ۱۳۷۳. ۳۹۰ص.

حبیبی، بهمن

نفس و اثبات تجرد آن. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۶-۱۷. ۲۱ص.

حسن زاده آملی، حسن

۱- عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون. ع. چاپ اول: تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱. ۸۱۹ص.
۲- معرفت نفس، دو جلد. [تهران]، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲-۶۱. ۳۲۳+ده ص.

خامنه ای، محمد

مسأله روح و نفس و دیدگاه شیخ مفید (ره) (مقالات فارسی ۵۲). چاپ اول: قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. ۱۰۶ص.

رفیعی قزوینی، ابوالحسن

«مراتب قوای عملیه نفس». رجعت و معراج. قزوین، طه، ۱۳۶۸. ص ۹۸-۹۳.

ریاضی، نوریه

اثبات تجرد نفس از دیدگاه صدرالمألهیین. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۶۵. ۱۲۸ص.

سبحانی، جعفر

«ابعاد روان انسانی». مکتب اسلام، سال بیست و سوم، ش ۷ (مهر ۱۳۶۲). ص ۲۰-۱۶. و ش ۹ (آذر ۱۳۶۲). ص ۱۸-۲۲.

سیاسی، علی اکبر

«نفس و بدن و رابطه آنها با یکدیگر در نظر ابن سینا و دیگران». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال اول، ش ۲ (دی ۱۳۳۲). ص ۳۸-۱۲.

شعلان، عزت

«النفس عند الغزالی». ع. البیان (الکویت)، سال دهم، ش ۱۱۹ (شباط ۱۹۷۶). ص ۱۸۸.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

۱- الباب التاسع فی شرح ملکات النفس الانسانية (المجلد التاسع من الاسفار الاربعة). ع. قم، کتابفروشی مصطفوی، ۱۳۷۸ق. ص ۷۸-۱۲۰.

۲- السفر الرابع فی علم النفس (المجلد الثامن من الاسفار الاربعة). ع. قم، کتابفروشی مصطفوی، ۱۳۷۸ق. ص ۴۱۱. شامل این مباحث است: احکام النفس، ماهیه النفس، القوى النباتیه، القوى الحيوانیه، الادراکات الباطنة، تجرد النفس الناطقه، احوال النفس.

۳- مفاتیح الغیب. تعلیق مولی علی نوری، تصحیح محمد خواجوی. چاپ اول: تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

این اثر یک دوره معارف اسلامی است و مفتاح سیزدهم آن (فی اثبات العالم الروحانی و دار النفوس البشریه) به نفس شناسی آدمی پرداخته است.

عثمان، عبدالکریم

روانشناختی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، دفتر اول و دوم. ترجمه سید محمدباقر حجّتی. چاپ ششم: تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷. ص ۳۶۸.

عمدتاً بررسی دیدگاههای ابوحامد غزالی در زمینه‌های حقیقت نفس، وجود و وحدت نفس، قدم و صورت آن، ماهیت نفس، رابطه نفس و بدن، ابقاء و بقاء نفس است.

عمار، عارف

الانسان وقواه الخفیه. ع. اسکندریه، المركز العربی، [۱۹۹۲م]. ص ۷۶.

غزالی، محمد بن محمد

معارج القدس فی مدارج معرفة النفس.^۱ ع. بیروت، دارالافاق الجدید، ۱۹۸۱م. ص ۲۰۴.

فخر الرازی، محمد بن عمر

النفس والروح وشرح قواهما.^۲ تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی. تهران، بی نا. ۱۳۶۴. نه ۲۱۸ص.

مجلسی، محمدباقر

بحار الانوار الجامعة لدور اخبار الائمة الاطهار. ع. چاپ دوم: بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م. این اثر دائرة المعارف روایی شیعه است. بخشی از جلد ۵۷ و تمامی جلد ۵۸ به انسانشناسی اختصاص دارد. عنوانهای جلد ۵۷ عبارتند از: الانسان و الروح و البدن و الاجزائه و قوامهما و احوالهما: تسمیه الانسان و المرأة و النساء، فضل الانسان، بدء خلق الانسان فی الرحم الی الآخر احواله؛ حقیقه النفس و الروح و احوالهما، خلق الارواح قبل الاجساد، حقیقه الرؤیا، قوى النفس و مشاعرهما من الحواس الظاهرة و الباطنة، ما به قوام بدن الانسان و اجزائه و تشریح اعضائه و منافعها.

مصلح، جواد

«تحقیقات حکما و فلاسفه الهیون در مسأله روح و نفس». تحقیق، سال اول، ش ۱. ص ۳۴-۹ و ش ۲. ص ۳۴-۴ و ش ۳. ص ۲۵-۳ و ش ۴. ص ۲۵-۳ و ش ۷. ص ۶-۱ و ش ۸. ص ۸۲.

۱- مشکوک الانتساب. ر. ک. به مؤلفات الغزالی. عبدالرحمن بدوی. ص ۲۴۸-۲۴۴.

۲- عنوان دیگر: کتاب الاخلاق

مقام، عزیز

نفس. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۵-۱۶. ۳۱ ص.

فروتن، علی اکبر

روح انسانی. تهران، بی نا، بی تا. ۳۵ ص.

نوربخش کرمانی، محمد

رساله نفس شناسی. به کوشش اسدالله مصطفوی. تهران، ۱۳۵۱. سی+۴۱ ص.

قربانی، زین العابدین

خلقت ارواح قبل از ابدان از دیدگاه شیخ مفید و دیگران (مقالات فارسی ۷۴). چاپ اول: قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق. ۲۸ ص.

ویلسون، کولن

الانسان و قواه الخفیه. ع. ترجمه سامی خشبه. بیروت، دارالآداب، ۱۹۸۲ م. ۴۲۳ ص.
ترجمه خلیل حنا قادر س. بی جا، بی نا، ۱۹۷۹ م. ۱۹۲ ص.

کرمانی، طویی

روح از دیدگاه قرآن. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۶۸.

روح

استرآبادی، ضیاء الدین

ابدیت روح و فانی نشدن آن. تهران، اسلامی، ۱۳۵۴. ۱۰۸ ص.

یوسفی همدانی، محمد تقی

عالم ارواح. تهران، دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].

قلب

ابراهیم، صلاح

«العقل و مسألة الاخلاق عند المعتزلة». ع. الفکر العربی، سال دوازدهم، ش ۶۴ (حزیران - یونیو ۱۹۹۱ م). ۲۱۵-۱۹۶ ص.

بشارت، فضل الله

روح و قوای مادی و مجرد آن. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۸-۱۹. ۶۴۰ ص.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

«عقل و دل». نامه فرهنگی شریف، ش ۱، (دی ۱۳۷۲). ۳۱-۲۳ ص.

زمردیان، احمد

حقیقت روح. چاپ سوم: تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲. ۷۰۶ ص.

الجوزو، محمد علی

مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنة. ع. چاپ اول: ۱۹۸۰ م. چاپ دوم: بیروت، دارالمالین، ۱۹۸۳ م. ۳۰۴ ص.

شیا، سامی سلیمان

حدیث الروح. بیروت، مؤسسة العربیة للدراسات و النشر، [۱۹۸۵ م].

صاحبی، عبدالعلی

ترجمه قسمتی از کتاب محجة البیضاء (شرح عجائب القلب) نوشته ملا محسن فیض کاشانی. کارشناسی رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۹-۵۰. ۱۲۳ ص.

صانعی، مهدی

«تجلی قوای روحی و معنوی در انسان». مشکوة، ش ۳۸ (بهار ۱۳۷۲). ۸۸-۷۵ ص.

علیخواه، محمد مهدی

روح و معمای مرگ. تهران، جمال الحق، ۱۳۷۱. ۲۴۰ ص.

فروم، اریک Erick Fromm

دل آدمی و گرایشش به خیر و شر. ترجمه گیتی خوشدل.
چاپ اول: ۱۳۶۲. چاپ چهارم: تهر ان، نو، ۱۳۷۰. ۲۰۰ ص.

غزالی، محمد بن محمد

شرح عجائب القلب. ع. تعلیق محمود بیجو. دمشق،
دارالالباب، ۱۹۹۲ م. ۱۱۷ ص.

عشق

رافعی، علی

عشق از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آراء فخرالدین
عراقی. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف
اسلامی تهران، ۱۳۶۹.

پورجوادی، نصرالله

«انسان، بنده یا عاشق خدا». نامه فرهنگ، سال دوم،
ش ۴، تابستان ۱۳۷۱ (پیاپی ۸). ص ۴۰-۴۵.

فطرت

احمدی، علی اصغر

فطرت بنیان روانشناسی اسلامی. چاپ اول: تهران،
امیرکبیر، ۱۳۶۲. ۱۸۳ ص.
«بحثی پیرامون فطرت». آینده سازان، سال سوم،
ش ۴، مرداد ۱۳۶۱. ۱۲ ص.

بطحائی، هاشم

فطرت از نظر فلاسفه. کارشناسی ارشد، دانشکده
الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۵۲. ۱۰۰ ص.

جاویش، عبدالعزیز

الاسلام دین الفطرة والحریة. ع. قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۸ م.

الجبالی، ابراهیم

«الاسلام دین الفطرة». ع. نور الاسلام، مجلد اول، ش ۸،
شعبان ۱۳۴۹. ص ۵۷۶-۵۸۲.

۱۵۲

حوزه و دانشگاه
شماره ۹

الجعبری، حافظ محمدحیدر

الفطرة والعقيدة الاسلامية. ع. کارشناسی ارشد، کلیه
الشریعة و الدراسات الاسلامية بجامعة ام القرى (مکه)،
۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م.

جوادی آملی، عبدالله

«فطرت در وحی و عقل». یادنامه شهید آیت الله قدوسی.
قم، شفق، ۱۳۶۳. ص ۴۴۶-۴۰۷.

حاج حسینی، مرتضی

«نظریه فطرت در قرآن». مشکوة، ش ۴۸ (پاییز ۱۳۷۴).
ص ۴۸-۲۸.

حداد عادل، غلامعلی (مصاحبه شونده)

«فطرت، خاتمیت و جاودانگی دین در عصر حاضر».
ایران، سال دوم، ش ۳۶۷ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۷۵). ص ۶.

رنجبر حقیقی، قربانعلی

«فطرت شناسی». کیهان اندیشه، ش ۵۹ (فروردین و
اردیبهشت ۱۳۷۴). ص ۱۲۳-۱۳۵.

سبحانی، جعفر

۱- «انسان فطری و انسان مکتبی». مکتب اسلام، سال
بیست و سوم، ش ۸ (آبان ۱۳۶۲). ص ۱۷-۲۰.
۲- «فطریات». کلام، سال دوم، ش ۲، تابستان ۱۳۷۲
(پیاپی ۶). ص ۱۲-۴.

شاه آبادی تهرانی، محمدعلی

الانسان والفطرة. ع. تهر ان، چاپ سنگی، ۱۳۶۸ ق. ۱۹۲ ص.

شفیعی، محمد

فطرت مذهبی از دیدگاه علم و فلسفه. قم، بی نا، ۱۳۶۰. ۹۲ ص.

صاحب الزمانی، ناصرالدین

۱- «کالبدشکافی ذهن انسانی». نگین، ش ۹۵ و ۹۶

(فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۲).

۲- «لوح سفید و کالبدشکافی ذهن انسانی». مقالات و بررسیها، دفتر پنجم و ششم (بهار و تابستان ۱۳۵۰). ص ۷۴-۱۱۲.

طالقانی، محمود

«پدیده دین، آیه فطرت». سه ماهه مکتب تشیع، ش ۲ (جمادی الثانی ۱۳۷۹). ص ۵۲-۵۷.

عبده، محمد

«الدین و الفطرة الانسانية». ع. الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جلد سوم. گردآوری و تحقیق محمد عماره. بیروت، مؤسسه العربیة للدراسات و النشر، [۱۹۷۹م]. ص ۴۸۸-۴۸۶.

غفاری، حسین

«فطرت». پاسخ به پرسشهای مکتبی. تهران، حکمت، بی تا. ص ۱۴۶-۱۴۵.

فرحات، احمد حسن

فطرة الله التي فطر الناس عليها. ع. بیروت، دارالبشیر، ۱۹۸۷م. ص ۴۸.

الفقیه، مفید

«الفطرة و الانسان». ع. المعارج، مجلد اول، ش ۳ (۱۴۱۱ق). ص ۸-۱۲.

مجتهد شبستری، محمد

«آیا فطرت انسان هم زشت است هم زیبا؟». اندیشه اسلامی، ش ۱۲ (دی ۱۳۵۸). ص ۸۶.

«فطرت خداجوی انسان در قرآن». اندیشه اسلامی، ش ۹ و ۱۰، (آذر ۱۳۵۹).

مرادی، محمد

فطرت مذهبی و عوامل انحراف از آن.

کارشناسی ارشد، مرکز تربیت مدرس قم، ۱۳۷۱. ۲۳۸ص.

مطهری، علی

فطرت از نظر قرآن و فلسفه. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۰.

مطهری، مرتضی

فطرت. چاپ اول: تهران، صدرا، ۱۳۶۹. ۲۷۵ص.

ع. ترجمه به عربی توسط جعفر صادق الخلیلی. (چاپ اول: تهران، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۰ق. ۲۲۸ص).

موسوی [اردبیلی]، سید عبدالکریم

«دین و فطرت». مکتب اسلام، سال اول، ش ۴، (اسفند ۱۳۳۷). ص ۷-۱۱.

نراقی، احمد

۱- «مطهری و نظریه فطرت». کیان، سال سوم، ش ۱۲ (خرداد ۱۳۷۲). ص ۲۸-۳۷.

۲- «معقولیت اعتقادات دینی (تقریری جدید از نظریه فطرت)». نقد و نظر، سال اول، ش ۳ و ۴ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴). ص ۱۵۰-۱۶۵.

یوسف، علی

«بحثی پیرامون فطرت». ترجمه حمیدرضا شیخی. مشکوة، ش ۲۹، (زمستان ۱۳۶۹). ص ۸۳-۹۹.

سعادت و کمال

الآصفی، محمد مهدی

«الکمال الانسانی و التقرب الى الله تعالى في القرآن الكريم». ع. الفكر الاسلامی، سال سوم، ش ۱۱ (رجب - رمضان ۱۴۱۶). ص ۱۰۹-۱۲۴.

آیدین، محمد

«سعادت از نظر ابن سینا». ترکی جدید.

Idn sina dogumunum bininci yiliarmagani, 1984, انجمن تاریخ ترک derleyen. Ankara,

ابن باجه، ابوبکر محمد بن یحیی

۱- «رسالة اتصال العقل بالانسان». ع. رسائل ابن باجه الاندلسی. تحقیق و مقدمه ماجد فخری. بیروت، دارالنهار للنشر، ۱۹۶۸م.

به کوشش و همراه با ترجمه اسپانیایی آن توسط اسین پلائیوس. جلد هفتم مجموعه *AL-Andalus*، جلد هفتم، ۱۹۴۲م. ص ۴۷۱. همچنین توسط احمد فؤاد الاهوانی در کتاب تلخیص کتاب النفس لابن رشد (قاهره، ۱۹۵۰م) آمده است.

۲- «فی المعرفة النظرية و الكمال الانسانی» و فی الاتصال بالعقل الفعال». ع. رسائل فلسفیه، نصوص فلسفیه غیر منشوره، تصحیح و به کوشش جمال الدین العلوی. بیروت و دارلیضاء، دارالثقافة و دار النشر المغریبه، بی تا. ص ۱۴۸-۱۵۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله

«تحصیل السعادة»^۱

مجموعه رسائل. حیدرآباد، ۱۳۵۳ق.

رسائل. قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

ابن مسکویه

۱- «تربیت السعادات». در هامش مکارم الاخلاق، نوشته رضی الدین طبرسی. تهران، ۱۳۱۴ق.

۲- خیر و سعادت گفتار سوم از تهذیب الاخلاق ابن مسکویه. ترجمه محمدحسن شیوا فاضلی. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۶-۱۷.

اعوانی، غلامرضا

«سعادت از دیدگاه عرفان اسلامی». کیهان فرهنگی، سال دوم، ش ۲، (اردیبهشت ۱۳۶۴). ص ۱۷-۱۸.

التکرتی، ناجی

«نظرية السعادة فی فلسفة الفارابی». ع. آفاق عربیه، سال نهم، ش ۱۲ (آب ۱۹۸۴م). ص ۹۴-۱۰۱.

جلیل زاده جباری، فاطمه

سعادت و شقاوت از دیدگاه فلاسفه بزرگ اسلامی: ابن سینا، سهروردی و صدر المتألهین. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۰.

حلمی، محمد مصطفی

«السعادة عند ابن سینا». ع. مجله الثقافة (قاهره)، ش ۶۹۲، ۱۹۵۲م.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد

تفضیل الشائین و تحصیل السعادتین. ع. به کوشش جواد شبر. قم، هجرت، بی تا. ص ۸۷. به کوشش طاهر الجزائری. بیروت، ۱۳۱۹ق.

سادات کیایی، محسن

سعادت و شقاوت از دیدگاه اسلام. کارشناسی ارشد، تربیت مدرس قم، [۱۳۷۳].

سیار اطراش لنگرودی، منیژه

هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه. کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۶۹.

شهیدزاده، محمود

سعادت از دیدگاه ابونصر فارابی. دکتری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۶۴. ص ۷+۲۱۵.

العامری، ابوالحسن

السعادة و الاسعاد فی السيرة الانسانیة. به کوشش و مقدمه احمد عبدالحلیم عطیه. قاهره، دارالثقافة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۱. ص ۴۳۴.

۱- عناوین دیگر: فی السعادة، الحجج العشرة فی جوهرية نفس الانسان، فی النفس و ماتصیر الیه، المعاد الاصغر، تحصیل السعادة و تعرف بالحجج العشرة.

عبدالفتاح، صدیق

السعادة كما يراها المفكرون. ع. قاهره، مكتبة القدسي، ١٩٨٧م. ٢٨١ص. تجديد چاپ: بيروت، مؤسسه عزالدین، ١٤١٥ق.

مراد، سعید

نظرية السعادة عند فلاسفة الاسلام. ع. قاهره، الانجلو، ١٩٩٢م. ٢٦٢ص.

مطهری، مرتضی

تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی: الهامی از شیخ الطائفة مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی. چاپ پنجم: تهران، صدرا، ١٣٦٨. ٢١١ص.

بینش و آگاهی

پروین ضمیر، ابوالقاسم

بینش انسان. تهران، بی نا، بی تا. ١٤٤ص.

ثقفی تهرانی، حسن

انسان و اندیشه. تهران، هاد، ١٣٧١. ٢٨٦ص.

حرب، علی

«نحو فهم تکاملی للانسان». ع. دراسات عربية، ١٩: ١٢ و ١١ (٩ و ١٠/١٩٨٣م). ص ٦٤-٤٠.

فرشاد، محسن

انسان و جهان فرا آگاهی: حس ششم. چاپ اول: تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٢. ٣٥١ص.

المصباحی، محمد

من المعرفة الى العقل (بحوث فی نظرية العقل عند العرب). ع. چاپ اول: بيروت، دارالطبیعة، ١٩٩٠م. ١٥١ص.

دیدگاههای ابویوسف کندی، فارابی، ابن سینا، ابوحامد غزالی و ابن بابه در مورد ابعاد وجودی انسان بویژه ساحت دانش و ادراکات، تحلیل و بررسی شده است.

مصفا، محمدجعفر

انسان در اسارت فکر. بی جا، بی نا، ١٣٦٢. ٢٥٢ص.

گرایش و کنش

بنی جمالی، شکوة السادات

«سرگذشت و مطالعه شخصیت انسان». دانشنامه، سال اول، ش ٢ (تابستان و پاییز ١٣٦٩). ص ٨٩-١٢٣.

جعفری، محمدتقی

وجدان از نظر اخلاقی، روانی و فلسفی. تهران، اسلامی، ١٣٤٧. ٣٦٨ص.

دوانی، جلال الدین

رساله فی خلق الافعال (افعال العباد). بی جا، بی نا، ١٣١٥ق.

سبحانی، جعفر

«آیا انسان آمیزه ای است از خیر و شر». مکتب اسلام، سال بیست و چهارم، ش ٨ (آبان ١٣٦٣). ص ١٨-٢٣.

کاظم زاده ایرانشهر، حسین

قوة فکر و معجزات آن. تهران، اقبال، ١٣٤١.

خود آگاهی و از خود بیگانگی

ابراهیمی، پرچهر

«نگاهی به مفهوم از خود بیگانگی». رشد، آموزش علوم اجتماعی، سال دوم، پاییز ١٣٦٩ (پیاپی ٥). ص ١٥٨.

پاپنهایم، فریتز

«عصر جدید: بیگانگی انسان». ترجمه مجید صدری. فرهنگ، کتاب پانزدهم (تابستان ١٣٧٢). ص ١١٩-١٣٦.

حسینی قائم مقامی، عباس

«از خود آگاهی تا خدا آگاهی». کیهان اندیشه، ش ٣٦ (خرداد و تیر ١٣٧٠). ص ٩٢-١١٠.

دریابندری، نجف

درد بی‌خویشتنی (بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب). تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۹.

آیزلی، لورن

قرن داروین، ترجمه محمود بهزاد. تهران، مرکزی و خیام، ۱۳۳۹. ۳۶۰ ص.

سوداگو، محمدرضا

انسان و از خود بیگانگی. بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۵۷. ۱۴۹ ص.

ابراهیمی، نادر

منشأ و پیدایی انسان». فرهنگ و زندگی، ش ۳، مهر ۱۳۴۹. ص ۲۱-۱۳.

شوارد، فیلیپ

«علوم جدید و غیر انسانی شدن انسان». ترجمه هادی شریفی. جاویدان خرد، سال سوم، ش ۲، (پاییز ۱۳۵۶). ص ۵۵-۳۴.

ادیبی، حسین

زمینه انسانشناسی. تهران، پیام، ۱۳۵۳. ۴۰۴ ص.

اربابان غفوری، عباس

رابطه فلسفه داروین با آموزش و پرورش. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۷-۱۸. ۴۷ ص.

فصل ششم:

انسان در آینه مکاتب و دیدگاههای جدید

نظریه تکامل (داروینسم)

آریان پور، امیرحسین

«داروین، انقلابی دنیای علم». تالوع، ش ۱ (۱۳۵۷).

اصفهانی، محمدرضا

نقد الفلسفة للدارون (دحض شبهات المضلین). ع. نجف اشرف، مطبعة الولاية، ۱۳۳۱ ق. ۲۴+۲۴ ص. (معرفی و توصیف)

آق‌بلوت، شمس‌الدین

دارون و نظریه تطور. ع. ترجمه از ترکی. اورخان محمدعلی. الكويت، دارالوثائق، ۱۹۸۵ م. ۱۲۰ ص.

«نگاهی به دو کتاب از آیت‌الله حاج شیخ محمدرضا اصفهانی». رضا استادی. نور علم، دوره چهار، ش ۷ و ۸ (بهمن ۱۳۷۰ - اردیبهشت ۱۳۷۱). ص ۱۷۲-۱۸۰.

الآلوسی، حسام

«نظرية التطور في أطوارها التاريخية و النقدی». ع. مجلة كلية الآداب و التربية (دانشگاه الكويت)، سال سوم و چهارم (حزیران - کانون اول ۱۹۷۳ م). ص ۳۲۸-۳۱۵.

افندی، سلامت موسی

نظرية التطور و اصل الانسان. ع. مصر، بی‌نا، بی‌تا.

امامی، جعفر

اصول و فلسفه داروین. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۸-۱۹. ۶۲ ص.

آل یاسین، محمدحسن

۱- الانسان بين الخلق و التطور. ع. چاپ اول: بغداد، مؤلف، ۱۳۹۶ ق. ۹۲ ص.

الایرانی، عبدالکریم

«هل يعارض القرآن نظرية التطور». ع. العربی، ش ۲۴۸ (یولیو ۱۹۷۹ م). ص ۵۷.

۲- «هل يقوم نظرية داروین على اساس علمی صحیح». ع. البلاغ، سال پنجم، ش ۶ (۱۳۹۵ ق). و ش ۷ (۱۳۹۵ ق).

بایبل، واکتور و سوسایتی، تراکت

تکامل یا خلقت. ترجمه علی اصغر کاوسی برومند.
تهران، پیمان نو، ۱۳۶۴. ۲۲۲ ص.

باربور، ایلان Ian G. Barbour

«زندگی و ذهن، تکامل و آفرینش». علم و دین، ترجمه
بهاء الدین خرمشاهی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
ص ۳۵۱-۴۴۴.

بهزاد، محمود

داروینیسیم و تکامل. چاپ اول: ۱۳۲۳. چاپ هشتم:
تهران، جیبی، ۱۳۵۶. ۴۱۸ ص.

بیرقدار، محمد

«لامارک و دارون استمدا المبادئ الاساسية للنظرية
النشوءية من الاسلام». ع. الهلال الدولي، سال دوم، ش ۷
(۸ جمادی الثانیة ۱۴۰۹ / ۱۹۸۹ م. و ش ۸ جمادی الثانیة
۱۴۰۹ / ۱۹۸۹ م).

برقی، محمد باقر

«اندیشه داروین». ارمغان، سال بیست و چهارم، ش ۱۰
(دی ۱۳۲۸). ص ۴۷۳-۴۷۷ و سال بیست و پنجم، ش ۱
(فروردین ۱۳۲۹). ص ۳۳-۳۷.

پروین گنابادی، محمد

«آیا ابوریحان با داروین هم عقیده بوده است؟». سخن
ماهانه، دوره چهارم (۱۳۳۱).

البکری، عبد المجید شوقی

البشرية و ابو البشر. ع. موصل، مطبعة الهدف، ۱۳۸۲ ق/
۱۹۶۳ م. ۳۴۲ ص.

توکلی صابری، محمدرضا

پیدایش حیات و تکامل انسان. تهران، مازیار، ۱۳۵۹.
۱۱۹ ص.

بنعلی، غلام

«نظرية النشوء و الارتقاء [و نظريه اسلام]». ع. الهداية،
سال نهم، ش ۲ (۱۱ و ۱۲ / ۱۹۸۱ م). ص ۵۹-۶۳.

تیلر، کنت

تکامل یا آفرینش. ترجمه سارو خاچیکیان. تهران، بی نا،
۱۳۵۲. ۹۴ ص.

البوطی، محمد سعید رمضان

«عودة الى القرآن و نظرية التطور». ع. العربی، ش ۲۵۱،
(اکتبر ۱۹۷۹ م). ص ۶۲.

الجنای، طالب

نظرية التطور الداروينية. ع. بیروت، دارالاضواء،
۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م. ۲۳۰ ص.

بوکای، موریس

ما اصل الانسان؟ اجابات العلم و الكتب المقدسة. ع. ترجمه
مکتب التربية العربی لدول الخليج. ریاض، مکتب التربية
العربی لدول الخليج، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م. ۲۳۹ ص.

جوارشکیانی، عباس

«نظرية تکامل در تفسیر المیزان». رشد آموزش معارف
اسلامی، ش ۱۶ و ۱۷.

بوکنر آلمانی، لودیک

فلسفه نشو و ارتقاء یا شرح نظریه داروین در تحول

حاتك، يوسف

«المذهب الداروني». المقتطف، سال هفتم، جلد پنجم (۱۸۸۲م). ص ۲۹۱-۲۹۲.

حقانی زنجانی، حسین

بحث و بررسی درباره داروینیسیم و آخرین فرضیه تکامل. قم، نجات نسل جوان - دارالعلم، ۱۳۴۵. ۱۶۶ص.

حقى، احسان (مترجم)

خلق لا تطور، الانسان ابن آدم و ليس ابن فرد. ع. بيروت، در النفاثس، ۱۹۸۶م. ۱۴۳ص.

حمیدالله، محمد

«المصادر الاسلامية الدارون في نظريته عن اصل الانواع». ع. الدراسات الاسلامية (اسلام آباد)، ش ۱۶ (۱۹۸۱/۴م).

الحوراني، ابراهيم بن عيسى

۱- الحق اليقين في الرد على بطل دروين. ع. بيروت، ۱۸۸۶م. ۱۶۵ص.

۲- مناهج الحكماء في نفى النشوء و الارتقاء اى ابطال مذهب داروين. ع. بيروت، ۱۸۸۴م. ۳۵ص.

خراط، احمد ماهر

«اخوان الصفا و نظرية التطور». ع. ابحاث المؤتمر السنوى العاشر لتاريخ العلوم عند العرب، سورية، دانشگاه حلب، ۱۹۸۹م. ص ۷۵-۸۴.

خضر، عبد العليم عبد الرحمن

اصل الاجناس البشرية بين العلم و القرآن الكريم. ع. چاپ اول: جده، دار اتهامه، ۱۹۸۷م. ۴۰۴ص.

الخطيب، عبد الغنى

قرآن و علم امروز. ترجمه اسدالله مبشرى. چاپ اول: تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۲. ۲۵۲ص.

نویسنده با هدف نشان دادن توافق و هماهنگی قرآن با دستاوردهای علوم تجربی به نگارش این اثر دست یازیده است. در بخشهایی از آن به نظریه تکامل و دیگر آرای زیست شناختی و تطبیق آنها با آیات قرآن در زمینه انسانشناختی پرداخته است.

رضوی سلدوزی، مرتضی

خلقت آدم و بحثی در تکامل. بی جا، چاپ مهر قم، [۱۳۵۶]. ۲۱۵ص.

* با کمی اختلاف و مقدمه محمد مفتاح با این مشخصات منتشر شده است: بی جا، بی نا، [۱۳۵۰]. ۱۵۶ص.

سیحانی، جعفر

بررسی علمی داروینیسیم. تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۲. ۱۶۱ص.

* تحت عنوان داروینیسیم، با مقدمه هادی خسروشاهی. قم، قیام، بی تا. ۱۵۹ص.

* بخشی از آن در سالنامه مکتب تشیع تحت عنوان «داروینیسیم در دو قرن» منتشر شده است. ش ۶، اردیبهشت ۱۳۴۳. ص ۱۹۷-۲۴۶.

سجایی، یدالله

خلقت انسان. چاپ اول: ۱۳۴۶. چاپ سوم: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۱. سه + ۲۱۴ص.

الشعاب، فتی جمعة محمد

«الانسان المخلوق المعجزة بين نظرية داروين و منطق القرآن الكريم». ع. رسالة الجهاد، سال پنجم، ش ۵۲ (۱۹۸۷/۳م). ص ۱۰۲-۱۰۵.

شکيان، عباس جواد

«نظريه تکامل در تفسير الميزان». رشد آموزش معارف اسلامی، سال چهارم و پنجم، ش ۱۶-۱۷ (بهار و تابستان ۱۳۷۱). ص ۱۹-۲۴.

شهیدی، فضل الله

رابطه و تفاوت قرآن و کتابهای علمی با تحلیلی از مسأله هفت آسمان و هفت زمین و خلقت انسان. به کوشش قاسم صافی. تهران، بی نا، ۱۳۶۰. ۸۷ص.

الشیرازی، محمد مهدی

بین الاسلام و دارون. ع. کربلاء، بی نا، بی تا. ۶۳ص.

شیروانی، ج. ک.

«اولوسیون (EVOLUTION) یا مسأله تکامل حیات از نظر قرآن». ترجمه غلامرضا سعیدی. سالانه مکتب تشیع، اردیبهشت ۱۳۳۸. ۲۴۶-۲۳۳ص.

صروف، فؤاد

«دارون و مذهب بعد خمیس سنه، تحول المذهب و اتجاهاته الحديثه». ع. المقتطف، مجلد ۸۱، (محرم ۱۳۵۱).

صغیر، جرجس فرج المارونی

کتاب فی اصل الانسان و الکائنات. بیروت، مطبعة اليسوعيين، ۱۸۹۰م. ۲۳۵ص.
رد و نقد آرای شبلی شمل در اعتقاد به داروینیسیم.

طباطبایی، محمد حسین

۱- آغاز پیدایش انسان. [تهران]، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، ۱۳۶۱. ۹۴ص.
۲- «قرآن و قانون تنازع بقاء و انتخاب اصلح». فراهایی از اسلام. تهران، جهان آرا، ۱۳۵۹. ۳۷-۲۹ص.
مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد اول. به کوشش هادی خسروشاهی. [تهران]، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱. ۲۵۸-۲۵۱ص.
ترجمه عربی: الفكر الاسلامی (تهران)، سال اول، ش ۳ (ذوالحجه ۱۳۹۲). ۴۰-۴۴ص.

طیبة، عبدالفتاح محمد

خلق الانسان دراسة عملية قرآنية. ع. قاهره، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ۱۹۸۸م.

عزام، محفوظ علی

نظرية التطور عند مفكری الاسلام: دراسة مقارنة. ع. چاپ دوم: قاهره، دار الهداية، ۱۴۰۶ق. ۲۶۶ص.
(نقد و بررسی)

توسط کارم السيد غنيم. المسلم المعاصر، سال سیزدهم، ش ۵۲ و ۵۱ (۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م). ۲۹۹-۲۸۱ص.

عطيه، حسن حامد

خلق الانسان بين العلم و القرآن. ع. تونس، مؤسسات عبدالکريم بن عبدالله، ۱۹۸۷م. ۲۵۴ص.

عواد، جودة محمد

«التطور و نشأة الانواع بمقياس الاسلام». ع. سنار الاسلام، سال يازدهم، ش ۳ (۱۴۰۶/۳ق). ۱۲ص (۱۹۸۵م). ۱۲۹-۱۲۲ص.

غنوم، محمد صالح

«دارون و مذهبه عند العرب». ع. المقتطف، جلد ۳۵ (۱۹۰۹م). ۱۰۲۲ص.

فرمند، محمود

اصول تکامل بر حسب نظريه داروين. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۸-۱۹. ۳۹ص.

فروغی، محمد علی

«داروين و اصل تبدل انواع». ارمغان، سال بیست و سوم، ش ۶ و ۷ (شهریور و مهر ۱۳۲۷). ۲۵۸-۲۵۵ص.

فلاطوری، عبدالجواد

«اندیشه های فلسفی بیرونی بر اساس اصل تکامل تدریجی». یادنامه بیرونی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳. ۵۲۵-۵۱۱ص.

قارایوین، آ. ای.

پیدایش انسان وعقاید داروین. ترجمه عزیز محسنی. چاپ سوم: تهران، سپهر، ۱۳۴۲. ۱۸۰ص. چاپ نهم: تهران، سپهر، ۱۳۵۸.

قائمی، علی

وانهادگی انسان در عصر صنعت. قم، شفق، [بی تا].

قراملکی، احد فرامرز

موضع علم و دین در خلقت انسان. چاپ اول: تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۳. ۱۷۲ص.

القراضوی، یوسف

«الاسلام و التطور». ع. محاضرات الموسم الثقافي (الامارات العربية المتحدة). ۱۹۷۷-۱۹۷۸م. ص ۶۶-۷۶.

گلکار بهبهانی

فلسفه داروین یا مذهب تطور و تکامل. کارشناسی، دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۳۳-۳۴. ۹۰ص.

گورف، ژ.

داروینیسم ومذهب (نبرداندیشه هادر زیست شناسی). ترجمه نورالدین فرهیخته. چاپ چهارم: تهران، دهخدا، ۱۳۵۷.

مأمون، حسن

«الاسلام و التطور». ع. الازهر، سال سی و ششم، ش ۴ (تشرین الثاني ۱۹۶۴). ص ۳۸۹.

محقق، مهدی

«ابن خلدون و داروین». یغما، سال دهم، ش ۱۱، بهمن ۱۳۳۶، (پیاپی ۱۱۵). ص ۵۰۳-۵۰۵.

مدرسی، هادی

عن الانسان و المادیة الداروینیة. ع. بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۸ق.

مشکینی اردبیلی، علی

بحث قصیر حول نظریة التطور من حیث استفادتها من آیات الكتاب الکریم. ع. تهران، بی نا، ۱۳۵۶. ۶۷ص. (ترجمه فارسی)
تکامل در قرآن. ترجمه ق. حسین نژاد. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷. ۸۰ص.

مصباح یزدی، محمد تقی

خلقت انسان در قرآن. قم، انتشارات شفق، بی تا.

معتوق، سعد

التوراة و داروین. ع. طرابلس (لبنان)، جروس برس، ۱۹۸۸م. ۹۵ص.

مکارم شیرازی، ناصر

بحث و بررسی درباره داروینیسم و آخرین فرضیه های تکامل. نگارش حسین حقانی زنجانی. چاپ اول: ۱۳۴۵. چاپ دوم: قم، نسل جوان، بی تا. ۱۶۶ص.

المودودی، ابوالاعلی

«نظریة داروین فی الشیء و الارتقاء». ع. الازهر (۱۱/۱۹۷۶م). ص ۱۳۴۱-۱۳۴۸.

مهاجری، مسیح

نظریه تکامل از دیدگاه قرآن. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳. (ترجمه به عربی)

«نظریة التکامل من وجهة نظر القرآن». ع. ترجمه به عربی فلاح شیروانی. التوحید، سال دوم، ش ۱۰، (رمضان - شوال ۱۴۰۴ق). ص ۲۶-۲۵ و ش ۱۱، (ذی القعدة - ذی الحجة ۱۴۰۴ق). ص ۶۹-۶۲ و ش ۱۲، (محرم - صفر ۱۴۰۴ق). ص ۱۰۴-۱۱۴.

عظیم، مهدی

رابطه فلسفه داروین با تعلیم و تربیت. کارشناسی،

دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۱۶-۱۷.

بخت‌آور، کمال‌الدین

حیات و تکامل از نظر علم و دین. تهران، بی‌نا، ۱۳۳۵. ۱۲۰ ص.

نیشابوری، اصغر

نقد و بررسی نظریه‌های تکاملی. چاپ اول: تهران، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش، ۱۳۶۷. ۲۸۶ ص.

وافی، عبدالمجید

«کرامه الانسان فی القرآن و النشوء و الارتقاء و عند دارون». منار الاسلام، سال هفتم، ش ۱۲ (۱۴۰۲/۱۲). ص ۱۱۰-۱۱۹.

وافی، علی‌عبدالواحد

«بین ابن‌خلدون و دارون». ع. رسالة الاسلام، سال نهم، ش ۴، ربیع الاول ۱۳۷۷ (پیاپی ۳۶). ص ۳۷۸-۳۸۱.

وجدی، محمدفرید

«مذهب النشوء و الارتقاء فی المیزان، اتضاح و هن اصوله و ضعف اسانیده». ع. نور الاسلام، مجلد چهارم، جزء ۱۰ (شوال ۱۳۵۲). ص ۷۲۵-۷۲۹.

وحید، محمد

«دگرگونی انواع و تکامل انسان». ارمغان، سال سی‌وششم، ش ۳، (خرداد ۱۳۴۶). ص ۱۴۹-۱۵۳.

ویلیچینسکی، ژان Jan. Z. Willczynski.

«نظریات داروینی بیرونی، هشتصدسال پیش از داروین». ترجمه حسینعلی هروی. مقدمه محمد محمدی. مقالات و بررسیها، دفتر هفتم و هشتم، (پاییز و زمستان ۱۳۵۰). ص ۱-۳۱.

نقد و نظر درباره حافظ. تهران، ۱۳۶۳. ص ۲۴۲-۲۵۹.

فرویدسم

باب الحوائجی، نصرالله

فروید چه می‌گوید؟ تهران، بنگاه مطبوعات دکارت، ۱۳۴۱.

بن‌سعید، بکیر

الاسلام و مدرسة فروید دراسات نقدية شاملة لاصول نظرية فروید الجنسية. ع. چاپ اول: قسطنطنیه (الجزایر)، دارالبعث، ۱۴۰۳/۱۹۸۳ م. ۱۰۲ ص.

بیش، ادغار

فکر فروید. ع. ترجمه جوزف عبدالله. بیروت، مجد، [۱۹۹۶ م]. ۱۹۲ ص.

الحسن، نزیه

الجدور التوراتية للمذهب الفرویدی. ع. بیروت، دارالجيل، [بی‌تا].

حسین، مسلم حسب

«الدين و التحليل النفسی: نقد النظرية الفرویدیة». ع. آفاق عربیه، سال هفتم، ش ۱ (۱۹۸۱/۹ م). ص ۸۱-۹۰.

دوبرنیکوف، ف.

الفرویدیون الجديد محاولة لاكتشاف الحقيقة. ع. ترجمه محمد یونس. بیروت، دارالفارابی، ۱۹۸۸ م. ۱۴۱ ص.

العجیلی، محمدعلی

الاخلاق عند فروید (دراسة تحليلية و نقدية). ع. مقدمه عادل العوا. چاپ اول: دمشق، دارطلاس، ۱۹۸۹ م. ۳۸۶ ص.

قطب، محمد

بررسی عقاید فروید. ترجمه هادی خسروشاهی و ضیاء‌الدین روحانی. قم، دارالعلم، بی‌تا. ۱۳۲ ص.

گروهی از نویسندگان

الجنس عند فروید. ع. مقدمه و به کوشش مصطفی غالب. بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۵ م. ۱۸۸ ص.

نصر، حسین

«انسان، فلسفه وجود و اگزیستانسیالیسم». معارف اسلامی در جهان معاصر. چاپ سوم: تهران، جیبی، ۱۳۷۱. ص ۱۹۷-۲۲۰.
قبلاً در مجله تلاش (فروردین ۱۳۴۷) منتشر شده است.

هال، کالوین

مبانی روانشناسی فروید. ترجمه ایرج نیک آیین. تهران، انتشارات غزالی و فرانکلین، ۱۳۴۸.

اگزیستانسیالیسم

بارت، ویلیام

اگزیستانسیالیسم چیست؟. ترجمه منصور مشکین پوش. تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۴.

بدوی، عبدالرحمن

الانسانية والوجود فی الکفر العربی. ع. الکویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دارالقلم، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م. ۱۹۹ ص.

جمال پور، بهرام

انسان و هستی. تهران، نشر هما، ۱۳۷۱.

زمانی، محمدرضا

بررسی روابط اگزیستانسیالیسم با جامعه. تهران، گلشایی، ۱۳۵۳.

سارتر، ژان پل

۱- اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. چاپ اول: ۱۳۴۴. چاپ هفتم: تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۵۸. ۱۰۹ ص.

۲- اگزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت. ترجمه جواهرچی. تهران، فرخی، ۱۳۴۸.

۳- اندیشه‌ها و انسان. ترجمه فرج‌الله ناصری. تهران، نشر فرمند، ۱۳۴۸.

سبحانی، جعفر

«انسان یک موجود از پیش ساخته نیست». مکتب

دیگر دیدگاهها

احمدی، جمشید

«انسان از دیدگاه رفتارگرایی و زیست رفتارگرایی». ماهنامه جامعه سالم. سال سوم، ش ۱۴ (اسفند ۱۳۷۲). ص ۵۷-۵۶.

به اجمال دیدگاههای مکتب رفتارگرایی و بنیانگذاران آن مانند واتسون، پاولف، اسکینر در مورد انسان پرداخته شده است.

اسپرلنیک، آبراهام

روانشناسی یا روش علمی در شناخت طبیعت آدمی. ترجمه مهدی محی‌الدین بناب. تهران، نشر روز، ۱۳۷۲.

البستانی، محمود

الاسلام و علم النفس. ع. چاپ اول: مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۰۹ ق. ۲۹۷ ص.

ترجمه فارسی

اسلام و روانشناسی. ترجمه محمود هوشم. چاپ اول: مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۲. ۳۸۳ ص.

بنی جمالی، شکوه‌السادات واحدی، حسن

علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید. چاپ دوم: تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۶۶. شانزده+۱۳۲ ص.

الحیاری، حسن احمد

اصول التریبۃ فی ضوء المدارس الفکرية کلامیاً وفکریاً. ع. اربد، دارالامل، ۱۹۹۳م. ۲۹۲ص.
دارای این مباحث است: الابعاد الفکرية لمفهوم الحياة الدنیا، حقیقة النفس الانسانية، طبيعة الذات الانسانية و مکنوناتها، العلاقة بین المشیئة الالهية، حرية الانسان، الحکمة، الاسلام و القومية، الابعاد الفکرية و الفلسفية للتربية.

جیمز، ویلیام

دین و روان. ترجمه مهدی قائمی. چاپ دوم: قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۶۷. ۲۰۸ص.
عنوان متن:

The Varieties of Religious Experience.

خیرالهی، احمد

تربیت عقلانی و اخلاقی انسان از دیدگاه نهج البلاغه. کارشناسی ارشد، تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱. ۴۱۳ص.

سید خیرالله

«علم النفس فی القرآن». ع. منار الاسلام، مایو ۱۹۷۶م. ص ۹۵-۹۰.

الشریف، عدنان

من علم النفس القرآنی. ع. چاپ اول: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م. ۲۰۰ص.

شعبانی، بختیار

«انسانشناسی و کاربرد آن در تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی». مجموعه مقالات کنگره آثار و اندیشه تربیتی حضرت امام خمینی (س). چاپ اول: تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴. ص ۳۵-۲۵.

صنعتی، محمد

«انسان وابسته». ماهنامه جامعه سالم، سال سوم، ش ۱۰ (مرداد ۱۳۷۲). ص ۳۱-۲۵.

وابستگی انسان به غرائز و ساحتها و وجودی خود در نظریه های مختلف بررسی شده است. عنوان مباحث این مقاله عبارت است از: تعاریف وابستگی، وابستگی در مراحل رشد، انواع وابستگی، تأثیر تربیت به رشد وابستگی.

فروم، اریک

۱- روانکاوی و دین. ترجمه آرسن نظریان. چاپ ششم: تهران، پویش، ۱۳۶۸. ۱۴۳ص.
۲- سیمای انسان راستین. ترجمه مجید کشاورز. چاپ دوم: تهران، طوفان، ۱۳۵۶.

فورد هام، فریدا Frieda Fordham

مقدمه ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه حسین یعقوب پور. چاپ اول: تهران، نشر اوجا، ۱۳۷۴. ۱۶۴ص.
مشخصات متن

An Introduction to Jung's Psychology. 1987.

المقری، احمد محمد یحیی

تربیه النفس الانسانية فی ظل القرآن الکریم. ع. کارشناسی ارشد، مکتبه الشریعة و الدراسات الاسلامیة بجامعة ام القرى (مکه)، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م.

نجاتی، محمد عثمان

قرآن و روانشناسی. ترجمه عباس عرب. چاپ دوم: مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹. ۳۸۰ص.

هیزیک، جیمز James Heisig

«روانشناسی دین». دین پژوهی، دفتر دوم. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳. ص ۳۱۶-۲۹۱.

آنتان، کارلو تولیو

«انسان و فرهنگ». ترجمه حسین افشار. ماهنامه جامعه سالم، سال سوم، ش ۱۲ (آبان ۱۳۷۲). ص ۴۹-۴۸.

استونسن، لسی Leslie Stevenson

هفت نظریه درباره طبیعت انسان. ترجمه بهرام محسن پور.
چاپ اول: تهران، انتشارات رشد، ۱۳۶۸. ۲۲۷ ص.
مشخصات کتابشناسی متن:

Seven Theories of Human Nature. London,
oxford University press.

حامد مقدم، احمد

«منشأ زندگی اجتماعی انسان از دیدگاه علامه
طباطبایی». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی
مشهد، سال بیست و یکم، ش ۲، تابستان ۱۳۶۷ (پیاپی ۸۱).
ص ۲۸۳-۲۹۶.

حسینی، احمد علی

الدین و فلسفة المادیة الجدلیة. ع. کارشناسی ارشد،
کلیة الشریعة و الدراسات الاسلامیة بجامعة ام القرى (مکه)،
۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م.

خراسانی، شرف الدین - شرف

جهان و انسان در فلسفه، جلد اول. تهران، انتشارات
دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷. ۴۷۱ ص.

زرشاس، شهریار

«دین و اومانیزم در اندیشه اریک فروم». فرهنگ،
سیاست، فلسفه. چاپ اول: تهران، برگ، ۱۳۷۱. ص ۷۹-۸۷.

کامو، لبرت ALBERT CAMUS

الانسان المتمرّد. ع. ترجمه نهاد رضا. چاپ سوم:
بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۸۳ م. ۳۸۳ ص.
عنوان متن: L'HOMME REVOLTE

مارکوزه، هربرت

انسان تک ساحتی. ترجمه محسن مؤیدی. تهران،
امیرکبیر، ۱۳۵۰.

مجتهدی، کریم

«مقام انسان در فلسفه هگل». درباره هگل و فلسفه او،
تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰. ص ۸۳-۹۲.
مجله فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۱، بهار
۱۳۵۵.

بگزوس، ماریوس ت.

«انسان شناسی و معاد شناسی در مذهب ارتدکس».
اولین سمپوزیوم بین المللی اسلام و مسیحیت ارتدکس. تهران،
مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین المللی و انجمن
دوستی ایران و یونان، ۱۳۷۳.

بوکای، موریس

اصل الانسان بین العلم و الكتب السماویة. ع. ترجمه فوزی
شعبان. بیروت، المكتبة العلمیة، ۱۴۱۰ ق.

تامسون، جرج

ماهیت انسانی. ترجمه حسین پیرانفر. تهران، تیرنگ،
۱۳۵۷.

جوادی آملی، عبدالله

«نظریه علامه طباطبایی در باب توحش طبیعی و
تمدن فطری انسان». ضمیمه کتاب شریعت در آینه معرفت.
چاپ اول: تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
ص ۴۰۱-۴۲۵.

به نظر علامه طباطبایی ویژگی های توحش طبیعی،
استثمارگری و مدنی بالطبع نبودن انسان از جمله خصال
فطری و اصلی آدمی است که در این مقاله مورد نقد و بررسی
قرار گرفته است.

جیمز، ویلیام

دین و روان. ترجمه مهدی قائینی. قم، دارالفکر، ۱۳۶۷.

مورن، ادگار Edgar Morin

سرمشق گمشده (طبیعت بشر). ترجمه علی اسلامی.
تهران، سروش، ۱۳۷۰. ۲۴۳ ص.
مشخصات متن:

Le paradigme perdu: la nature humaine. paris,
1973.

مولتمن، یورگن

«انسان چیست؟». ترجمه م. ش. اندیشه اسلامی، ش ۱،
سال اول (چهارشنبه ۱۷ مرداد ۱۳۵۸). ص ۱۲-۱۵ و ش ۲،
(مرداد ۱۳۵۸). ص ۲۲-۲۳ و ش ۴، (شهریور ۱۳۵۸).
ص ۱۴-۱۵.
ترجمه بخشی از کتاب انسان نوشته فیلسوف آلمانی
یورگن مولتمن است.

نجیب، عمارة.

الانسان فی ظل الادیان. ع. قاهره، المكتبة التوفيقية،
۱۹۷۶ م.

نصری، عبدالله

خدا و انسان در فلسفه یاسپرس. چاپ اول: تهران،
انتشارات آذرخش، ۱۳۷۵.
سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب. چاپ سوم (با
اضافات): تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی،
۱۳۷۱. دوازده + ۵۱۹ ص.

هاویلند، ویلیام. William A. Haviland

«تحول انسانشناسی». ترجمه منصور گودرزی. رشد
آموزش علوم اجتماعی، سال سوم، پاییز ۱۳۷۰ (پیاپی ۹).
ص ۳۴-۴۵.

فصل هفتم:

معرفی بعضی از مهمترین آثار درباره شناخت انسان

- 1) M. Gregory, A. Silvers, and D. Sutch (eds.), *Sociobiology and Human Nature*, San Fransisco: Jossey Bass.
- 2) Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of chicao Press.
- 3) Berry, C.J. *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague: Martinus Nijhoff, (1982).
- 4) Breuer, G, *Sociobiology and the Human Dimension*, Cambridge: Cambridge University Press, (1982).
- 5) Chase, S. *The Proper Study of Mankind*, London: Phoenix House.(1950).
- 6) Darlington, C.D., *Little Universe of Man*, London: Allen and Unwin.
- 7) J. Pennock and J. Ghapman (eds.), *Human Nature in Politics*, New York: New York University Press.
- 8) I. Forbes and S. Smith (eds.), *Politics and Human Nature*, London: Frances Pinter.
- 9) Benthall, J. (ed.). *The Limits of Human Nature*, London: Allen Lane.
- 10) R. S. Peters (ed.), *Nature and Conduct*, London: Macmillan.
- 11) Davies, J. C., *Human Nature in Politics*, New York: Wiley.
- 12) Adkins, A.W.D., *From the Many to the One: A Study of Personality and Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 13) Dobzhonsky, T., *Mankind Evolving*, New

- Philosophy, Evolation, and Human Nature*, London: Routledge and kegan Paul,(1983).
- 28) Stevenson, L. ed. *The Study of Human Nature*, New York: Oxford University Press.
- 29) Stevenson, L., *Seven Theories of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- 30) Trigg, R., *The Shaping of Man: Philosophical Aspects of Sociobiology*, oxford: Blackwell, (1982).
- 31) Waddington, C.H., *The Ethical Animal*, London: Allen and Unwin.
- 32) Wilson, E. O., *On Human Nature*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 33) Thorpe, W. H. *Animal Nature and Human Nature*, London: Methuen, (1974)
- 34) Springborg, P., *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation*, London: Allen and Unwin, (1981)
- 35) Rothblatt, B. (ed.), *Changing Perspectives on Man*, Chicago: University of Chicago Press.
- Haven: Yale University Press.
- 14) Fromm, E. and Xirau, R. (eds.), *The Nature of Man*, New Yark: Macmillan.
- 15) Geras, N., *Marx and Human Nature*, London: Verso Books, (1983).
- 16) Hollis, M, *Models of Man*, Cambridge: Cambridge University Press, (1977).
- 17) Macquarrie, J. *In Search of Humanity*, London: SCM, (1982).
- 18) Platt, J.R. (ed.), *New Views of the Nature of Man*, Chicago: University of Chicago.
- 19) S. Radhakrishnan and P. Raju (eds.), *The Concept of Man*, London: Allen and Unwin.
- 20) Nott, K. *Philosophy and Human Nature*, London: Hodder and Stoughton, (1970).
- 21) Monro, D. J. *The Concept of Man in Early China*, Stonford U.P. (1969).
- 22) Lopreato, J. *Human Nature and Biocultural Evolution*, Boston: Allen and Unwin, (1984).
- 23) Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro, London: Heinemann.
- 24) Gaus, G. F. *The Modem Liberal Theory of Man*, London: Croom Helm, (1982).
- 25) Farb, P., *Humankind*, London: Paladin, (1978).
- 26) Rose, S., Kamin, L., and Lewontin, R. *Not in our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Harmondsworth: Penguin, (1984).
- 27) Schilcher, F. Von and Tennant N.,



طبیعت انسانی و تاریخ انسانی*

آر. جی. کالینگوود^۱

ترجمه مصطفی ملکیان

علم طبیعت انسانی

انسان، که در آرزوی شناخت همه چیز است، آرزومند شناخت خود است؛ و این «خود» فقط چیزی در زمره چیزهایی که وی در آرزوی شناختشان است نیست (حتی اگر بگوییم: چیزی که به نظر خودش، شاید جالبترین چیز است). انسان، بدون اینکه از خودشناختی داشته باشد، شناختش از چیزهای دیگر ناقص خواهد بود؛ زیرا شناخت یک چیز و عدم شناخت اینکه کسی آن چیز را می‌شناسد فقط شناختی نیمه کاره^۲ است، و شناخت اینکه کسی هست که می‌شناسد، همان خودشناسی است.

خودشناسی برای انسان مطلوب و مهم است، نه فقط به سبب اینکه مطلوبیت و اهمیت لذاته دارد، بلکه چون شرطی است که بدون تحقق آن، هیچ شناخت دیگری توجیه دقیق و اساس محکمی نمی‌تواند یافت. در اینجا خودشناسی به معنای شناخت طبیعت

* مشخصات کتابشناختی اصل این مقاله چنین است:

Collingwood, R.G. *The Idea of History*. oxford: oxford University Press, 1946. pp. 205 - 217.

1 - Collingwood, R[obin]. G[eorge]. *فلسوف بریتانیایی* (۱۸۸۹-۱۹۴۳)

2 - Half - Knowing

۱۶۷

حوزه و دانشگاه

شماره ۹

جسمانی انسان، یعنی شناخت ساختار و کارکرد تن^۱ او نیست؛ حتی به معنای شناخت نفس انسان، از این حیث که مرکب از احساسات، هیجانات، و عواطف است، نیز نیست؛ بلکه به معنای شناخت قوای ادراکی او؛ یعنی شناخت فکر یا فهم یا عقل اوست. چنین شناختی را چگونه باید تحصیل کرد؟ این مسأله تا وقتی که درباره آن نیندیشیده‌ایم امری سهل می‌نماید؛ و وقتی که درباره آن بجد بیندیشیم چنان صعب می‌نماید که وسوسه می‌شویم که حل آن را محال انگاریم. بعضی حتی این وسوسه را به قوت دلیل تقویت کرده‌اند و بر اینکه ذهن، که کارش شناخت چیزهای دیگر است، و به همین جهت، قدرت شناخت خود را ندارد، پای فشرده‌اند. اما این سخن سفسطه‌ای آشکار است: نخست می‌گویید که طبیعت ذهن چیست، و آنگاه می‌گویید که چون این طبیعت را دارد هیچ کس نمی‌داند که این طبیعت را دارد. در واقع، این دلیل به نوبتی توصیه می‌کند، و مبتنی است بر دو مبنا: یکی تشخیص اینکه روش خاصی که در مطالعه ذهن به کار گرفته شده به شکست انجامیده است، و دیگری عجز از تصور اینکه روش دیگری هم امکانپذیر است.

این پیشنهاد بسیار منصفانه‌ای می‌نماید که در مقام فهم طبیعت ذهن خود، به همان شیوه‌ای مشی کنیم که وقتی می‌کوشیم تا جهان پیرامون خود را بفهمیم مشی می‌کنیم. برای مطالعه عالم طبیعت، کار را با آشنایی با چیزهای جزئی و رویدادهای جزئی‌ای که در این عالم وجود دارند و اتفاق می‌افتند می‌آغازیم؛ سپس به سوی فهم چیزها و رویدادها گام بر می‌داریم، از این راه که ببینیم چگونه در دل گونه‌های کلی جای می‌گیرند و چگونه این گونه‌های کلی با یکدیگر ارتباطات متقابل دارند. این ارتباطات متقابل را قوانین طبیعت می‌خوانیم؛ و با کشف این قوانین است که چیزها و رویدادهایی را که مشمول آنهاست فهم

می‌کنیم. به نظر می‌رسد که همین روش را می‌توان در مسأله فهم ذهن به کار زد. کار را با مشاهده حتی المقدور دقیق طرز عمل ذهن خودمان و اذهان دیگران در اوضاع و احوال خاص بی‌آغازیم؛ آنگاه، پس از آشنایی با این واقعیت‌های عالم ذهن، بکوشیم تا قوانینی را که بر آنها حاکمند تعیین کنیم.

این پیشنهادی است برای یک «علم طبیعت انسانی» که اصول و روشهایش به قیاس با اصول و روشهایی که در علوم طبیعی به کار گرفته می‌شوند تصویر و تصور شده‌اند. پیشنهادی است دیرینه، که بویژه در سده‌های هفدهم و هیجدهم، ارائه شده بود، یعنی زمانی که اصول و روشهای علوم طبیعی به تازگی تکمیل شده بودند و پیروزمندانه در راه تحقیق در عالم طبیعت به کار می‌رفتند. وقتی که لاک^۲ به پژوهش در آن قوه فاعله‌ای پرداخت که «انسان را از سایر موجودات محسوس ممتاز می‌سازد و همه تفوق و حاکمیتی را که بر آنها دارد در اختیار او می‌نهد»، وجه بدیع طرح او در این نبود که وی در طلب شناخت ذهن انسان باشد، بلکه در این بود که می‌کوشید تا این شناخت را به مدد روشهایی مشابه روشهای علوم طبیعی حاصل آورد: یعنی با گردآوری واقعیت‌های مشهود و تنظیم آنها در شاکله‌هایی که به کار طبقه‌بندی امور می‌آیند. وصفی که خود وی از روشش به دست می‌دهد، یعنی «روشی تاریخی و واضح»، شاید ایهام داشته باشد؛ اما پیرو او، هیوم^۳، رنج بسیار برد تا روشن سازد که روشی که علم طبیعت انسانی باید در پیش گیرد عین روشی است که به گمان او، علوم طبیعی دارند. وی می‌نویسد: «یگانه مبنای محکم علم طبیعت انسانی باید «تجربه و مشاهده» باشد.

۱- «شناخت ساختار و کارکرد تن» را در برابر anatomy and

physiology نهاده‌ام.

۲- [John] Locke [فلسوف تجربی انگلیسی (۱۷۰۴-۱۶۳۲)]

۳- [David] Hume [فلسوف و مورخ اسکاتلندی (۱۷۷۶-۱۷۱۱)]

رسید،^۱ در کتابش با عنوان *Inquiry into the Human Mind* [= تحقیق در ذهن بشر]، حتی از هیوم صریحتر بود، اگر صراحتی بیش از صراحت هیوم ممکن باشد: «همه آنچه که درباره بدن می دانیم و امدار بررسیها و مشاهدات کالبدشکافانیم، و علی القاعده با کالبدشکافی ذهن است که می توانیم تواناییها و اصول آن را کشف کنیم» و سنت انگلیسی و اسکاتلندی «فلسفه ذهن انسانی» یکسره از آثار این پیشگامان نشأت پذیرفت.

حتی کانت^۲ [در این باب] نظری از بیخ و بن متفاوت اتخاذ نکرد. البته مدعی بود که مطالعه خود او در قوه فاهمه چیزی بیش از مطالعه ای تجربی است و باید علمی برهانی باشد؛ اما بعداً همین نظر را راجع به علم طبیعت هم پیدا کرد؛ زیرا، به گفته او، علم طبیعت نیز ساحتی پیشین یا برهانی دارد، و صرفاً بر تجربه مبتنی نیست.

واضح است که این علم طبیعت انسانی، اگر بتواند حتی به حد نصابی از تقریب به حقیقت دست یابد، می تواند به حصول نتایجی بغایت مهم امید بندد. نتایج چنین علمی، فی المثل، اگر در مسائل و مشکلات زندگی اخلاقی و سیاسی به کار گرفته شوند، یقیناً به همان اندازه چشمگیر خواهند بود که نتایج فیزیک سده هفدهم وقتی که در فنون و صناعات مکانیکی سده هیجدهم به کار گرفته شدند چشمگیر بودند. بنیانگذاران این علم به چنین امری کاملاً پی برده بودند. لاک بر این گمان بود که به مدد این علم، می تواند «به ذهن پر جنب و جوش انسان بقبولاند که در دست یازیدن به اموری که از طور فهم و ادراک او فراترند بیشتر جانب احتیاط نگهدارد و وقتی که به حد نهایی وسع و طاقت خود می رسد فرو ایستد و در حال بیخبری از آن اموری که پس از مدافه، معلوم می شود که در دسترس قوا و استعدادهای ماست، قرار نمی گیرند، خاموش و آرام بنشیند». در عین حال، معتقد بود که تواناییهای فاهمه ما

برای نیازهای ما «در دار دنیا»^۳ کفایت می کنند، و می توانند همه شناختهایی را که برای «تأمین آسوده این زندگی، و راهی که به زندگی ای بهتر می انجامد» لازم داریم در اختیار ما نهند؛ و نتیجه می گیرد که «اگر بتوانیم به آن موازینی دست یابیم که موجودی عقلانی که در وضع و حالی است که انسان در این عالم دارد، از طریق آنها می تواند و باید بر آرا و نظرات خود و افعال ناشی از آن آرا و نظرات حکومت کند، نباید دل نگران باشیم که چیزهای دیگری در تور شناخت ما نیفتاده اند».

هیوم از این هم جسورتر است. او می نویسد: «واضح است که همه علوم، کمابیش، با طبیعت انسانی ربط و نسبتی دارند... چرا که تحت آگاهی انسانها اندراج می یابند، و تواناییها و قوای آدمیان درباره آنها داوری می کنند. نمی توان گفت که اگر ما با وسعت و قوت فاهمه انسانی آشنایی کامل می داشتیم چه دگرگونیها و پیشرفتهایی در این علوم پدید می آوردیم.» و در علمومی که با طبیعت انسانی سرو کار مستقیم دارند، مانند علم اخلاق و علم سیاست، امید او به انقلابی نیکفرجام از این هم بیشتر است. «بنابراین، در مقام تبیین اصول طبیعت انسانی، ما عملاً منظومه کاملی از علوم پیش می نهیم که بر شالوده ای بنا شده اند که تقریباً یکسره نو است و یگانه شالوده ای است که علوم می توانند با اطمینان قیام به آن داشته باشند.» کانت، علی رغم همه احتیاطی که از او معهود است، وقتی گفت که علم جدیدش به همه مناقشات و جز و بحثهای مکاتب فلسفی پایان خواهد داد و حل فوری و قطعی همه مسائل مابعدالطبیعه را امکانپذیر خواهد ساخت، ادعایی کم از ادعای هیوم نداشت.

اگر بپذیریم که این امیدها، روی هم رفته، بر آورده

۱ - [Thomas] Reid (۱۷۹۶ - ۱۷۲۰) فیلسوف اسکاتلندی

۲ - [Immanuel] Kant (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی

نشند و علم طبیعت انسانی، از زمان لاک تا به امروز، نتوانسته است این مسأله که فهم چیست و مسأله شناساندن ذهن انسانی به خودش را حل کند لزوماً دستاوردهای عملی این مردان را کم ارج قلمداد نکرده ایم. اینکه نقاد اهل تمیزی چون جان گروت^۱ خود را ناچار دید از اینکه «فلسفه ذهن انسانی» را بن‌بستی تلقی کند که وظیفه تفکر این بود که از آن بگریزد، ناشی از این نبود که وی با اهداف این فلسفه همدلی ای نداشت.

این ناکامی چه جهتی داشت؟ بعضی ممکن است بگویند که جهتش این بود که این کار علی‌الاصول کاری بود اشتباه: ذهن نمی‌تواند خود را بشناسد. این اشکال را قبلاً بررسی کرده ایم. بعضی دیگر، مخصوصاً نمایندگان روانشناسی، می‌گویند که علم این متفکران به قدر کفایت علمی نبوده است: روانشناسی هنوز روزگار کودکی‌اش را سپری می‌کرده است. اما اگر از همین مردان بخواهیم که هم‌اکنون نتایج علمی‌ای را که آن محققان متقدم، به حصول آنها امید بسته بودند حاصل آورند عذر می‌خواهند و می‌گویند که روانشناسی هنوز روزگار کودکی‌اش را سپری می‌کند. به گمان من، در اینجا در حق خودشان و علم خودشان بی‌انصافی می‌کنند، برای علمشان قلمروی را مطالبه می‌کنند که نمی‌تواند عملاً آن را در تصرف داشته باشد و از این رهگذر کاری را که در حوزه واقعی‌اش کرده و می‌کند، به چشم حقارت می‌نگرند. اینکه آن حوزه واقعی چیست را در دنباله مطلب خواهم گفت.

تبیین سومی هم هست؛ و آن اینکه «علم طبیعت انسانی» بدین جهت شکست خورد که روشش را از طریق قیاس با روش علوم طبیعی کژ و کوژ کرده بودند. به اعتقاد من، تبیین درست همین است.

بی‌شک، گریز و گزیری از این نبود که در سده‌های هفدهم و هیجدهم، که تحت سیطره نورایی علوم طبیعی

بودند، مسأله جاودانه خودشناسی، شکل و شمایل مسأله تدوین علم طبیعت انسانی را به خود بگیرد. برای هر کس که حوزه پژوهشهای انسانی را از نظر می‌گذراند واضح بود که فیزیک به عنوان گونه‌ای تحقیق که روش درست کندوکاو در موضوع واقعی خود را کشف کرده بود شاخصیتی داشت و درست بود که تسری این روش به هر نوع مسأله‌ای در بوته آزمایش نهاده شود. اما از آن زمان به این سو، در جو فکری تمدن ما در دگرگونی‌ای عظیم پدید آمده است. عامل غالب در این دگرگونی رشد علوم طبیعی دیگر، مانند شیمی و زیست‌شناسی، یا تغییر خود فیزیک به علت افزایش شناخت ما از الکتریسته، و یا کاررفت فزاینده همه این آراء و نظرات جدید در صنعت و صنعت نبوده است؛ اگرچه این عوامل نیز مهم بوده‌اند؛ زیرا علی‌الاصول عوامل مذکور کاری نکرده‌اند که «به عنوان امری مضمر در خود فیزیک سده هفدهم پیش‌بینی پذیر نبوده است. عنصر واقعاً جدید در تفکر امروز، در قیاس با تفکر سده گذشته، ظهور تاریخ است. درست است که همان روحیه دکارتی‌ای که به فیزیک آنهمه خدمت کرد، پیش از اینکه سده هفدهم به پایان آید، روش نقد در تاریخ پی ریخته بود؛^۳ اما تصور جدید از تاریخ، به عنوان رشته مطالعاتی‌ای که، در عین حال، هم نقاد است و هم سازنده، و حوزه‌اش گذشته انسان بتمامه است، و روشش بازسازی آن گذشته از دل اسناد و مدارک مکتوب و نامکتوبی است که نقادانه تحلیل و تفسیر شده‌اند، که تا

۱- John Grote فیلسوف انگلیسی (۱۸۶۶-۱۸۱۳)

۲- Cartesian منسوب به [Rene] Descartes = دکارت، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی (۱۶۵۰-۱۵۹۶)

۳- «نقد تاریخی در سده هفدهم، از دل همان جنبش فکری‌ای که فلسفه دکارت از آن سر برآورد، زاده شد».

E. Brehier, in *philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), p.160.

سده نوزدهم پدید نیامده بود و حتی هنوز هم همه لوازمش استیفای کامل نشده است. از این رو، تاریخ در جهان امروز جایگاهی دارد شبیه جایگاهی که فیزیک در زمان لاک داشت؛ آن را طرز تفکری خاص و مستقل می‌دانند که بتازگی پدید آمده و تواناییها و بالقوگیهایش هنوز هم کاملاً کشف نشده‌اند. و درست همانطور که در سده‌های هفدهم و هیجدهم مادیونی بودند که توفیق فیزیک را در قلمرو خودش دلیل بر این معنا می‌گرفتند که کلّ عالم واقع فیزیکی است، در میان خود ما نیز توفیق تاریخ بعضی را به این قول سوق داده است که روشهای تاریخی بر همه مسائل علمی قابل اطلاقند و به تعبیر دیگر، کلّ عالم واقع تاریخی است.

به اعتقاد من، این قول خطاست. به گمان من، کسانی که به این قول قائلند اشتباهی می‌کنند از همان سنخ اشتباهی که مادیون در سده هفدهم می‌کردند. من معتقدم، و در این جستار می‌کوشم تا نشان دهم، که در آنچه اینان می‌گویند لااقل اندک حقیقتی که مهم هم هست، وجود دارد. مدّعی که از آن دفاع خواهیم کرد این است که علم طبیعت انسانی سعی بود بر خطا برای فهم خود ذهن - و قیاس این علم به علوم طبیعی آن سعی را به خطا در انداخته بود؛ و در عین حال که راه درست تحقیق در طبیعت با روشهایی بیموده می‌شود که روشهای علمی خوانده می‌شوند، راه درست تحقیق در ذهن با روشهای تاریخ پیوندی است. خواهیم گفت که کاری را که علم طبیعت انسانی می‌خواست بکند عملاً تاریخ کرده است و فقط تاریخ می‌تواند بکند: یعنی تاریخ همان چیزی است که علم طبیعت انسانی مدّعی بود که هست، و لاک، وقتی که می‌گفت که روش درست چنین تحقیقی روش تاریخی و واضح است، بر حقّ بود (میزان فهم او از آنچه خودش می‌گفت هرچه اندک باشد گو باش).

حوزه تفکر تاریخی^۱

باید کار خود را با سعی در جهت تحدید قلمرو واقعی شناخت تاریخ بیازم، و این تحدید قلمرو را علی‌رغم میل کسانی انجام دهم که چون قائل به تاریختی همه امورند، شناختها را در شناخت تاریخی منحلّ می‌سازند. دلیل اینان چنین صورتی دارد:

روشهای پژوهش تاریخی، بی‌شک، در زمینه اطلاق بر تاریخ امور و شئون انسانی پدید آمده‌اند؛ اما آیا این وظیفه بر اطلاق‌پذیری آنها حدّ و مرزی می‌نهد؟ پیش از این نیز این روشها دستخوش توسعه‌ها و تعمیمهای مهمی شده‌اند؛ مثلاً، زمانی مورخان روشهایی را که در تفسیر نقّادانه دارند فقط بدین قصد ابداع کردند که از آنها در مورد منابع مکتوب حاوی مطالب منقول استفاده کنند، و وقتی که استفاده این روشها را در مورد اطلاعات نامکتوب حاصل از باستانشناسی آموختند، امری نوظهور به وقوع پیوسته بود. آیا نمی‌شود که توسعه و تعمیمی شبیه آن توسعه و تعمیم، اما از آن هم انقلابی‌تر، کلّ عالم طبیعت را به تور مورخان در اندازد؟ به تعبیر دیگر، آیا روزهای طبیعی واقعاً روندهای تاریخی نیستند و وجود طبیعت، وجودی تاریخی نیست؟

از زمان هراکلیتوس^۲ و افلاطون،^۳ این سخن

۱- در استدلالات این بخش، من به جستار تحسین برانگیز آقای الگزنر، در باب «The Historicity of Things» [=تاریختی اشیاء]، در کتابی که در باب *Philosophy and History* [=فلسفه و تاریخ] است و قبلاً ذکر شد، وام بسیار دارم. اگر به نظر رسد که من در مدّعی اصلی او مناقشه می‌کنم بدین جهت نیست که با دلیل او یا جزئی از آن مخالفم، بلکه فقط بدین جهت است که مراد من از واژه «تاریختی» چیزی بیش از مراد اوست. به نظر او، این قول که جهان «جهان رویدادها» است بدین معناست که «جهان و هرچه در آن است تاریخی است». به نظر من، این دو قول اصلاً یک چیز نیستند. [این یادداشت از نویسنده است]

۲- Heraclitus فیلسوف یونانی (تقریباً در ۵۰۰ ق.م)

می‌روند، اما مثال دولتشهر [= دولتشهر مثالی] به عنوان یگانه صورت اجتماعی و سیاسی‌ای که عقل انسانی، مادام که واقعاً عقلانی است، در جهت تحقق آن می‌کوشد، همیشه هست و خواهد بود. [اما] بر طبق آراء و نظرات جدید، خود دولتشهر امری چنان گذراست که مایلتیس^۶ یا سیاریس^۷، آرمانی همیشگی نیست؛ بلکه صرفاً آرمان سیاسی یونانیان باستان بوده است. تمدنهای دیگر آرمانهای سیاسی دیگری در نظر داشته‌اند و تاریخ بشری حاکی از این است که نه فقط در نمونه‌های فردی و متشخصی که در آنها این آرمانها یکسره یا تا اندازه‌ای تحقق یافته‌اند، بلکه در خود آرمانها، دگرگونی پدید آمده است. گونه‌های نوعی سازماندهی بشر، [مثلاً] دولتشهر، نظام بزرگ‌مالکی^۸، حکومت انتخابی^۹ و صنعت سرمایه‌دارانه، هر یک خصیصه عصر تاریخی خاصی‌اند.

در آغاز، تصوّر می‌شد که این گذرایی صور نوعی خصیصه زندگی انسانی است. وقتی که هگل^{۱۰} گفت که طبیعت تاریخ ندارد مرادش این بود که در عین حال که صور نوعی سازماندهی بشر، با گذشت زمان، دگرگون می‌شوند، صور سازماندهی طبیعی دگرگونی نمی‌پذیرند. او می‌پذیرد که در صور نوعی طبیعت، میان صور فراتر و

پیش پا افتاده‌ای تلقی می‌شده است که امور طبیعی درست مانند امور انسانی، در دگرگونی دائمند و کلّ عالم طبیعت عالم «روند» یا «صیروت» است. اما مراد از تاریخت امور این نیست؛ زیرا دگرگونی و تاریخ، به هیچ روی، یک چیز نیستند. بر طبق این تصوّر ریشه‌دار و دیرینه سال، تصوّر نوعی امور طبیعی خزانه دگرگونی‌ناپذیر گونه‌ها ثابت را می‌سازند و روند طبیعت روندی است که از رهگذر آن نمونه‌های این صور (یا نمونه‌نماهای آنها، یعنی اموری که به تجسم آنها نزدیکند) به وجود می‌آیند و باز به عدم می‌پیوندند. در امور و شئون انسانی، همانطور که پژوهشهای تاریخی، تا سده هیجدهم، به وضوح اثبات کرده بودند، چنین خزانه ثابتی از صور نوعی وجود ندارد. در این مورد، روند صیروت را تا آن زمان، روندی می‌دانستند که نه فقط حاوی نمونه‌ها یا نمونه‌نماهای صور است، بلکه حاوی خود صور است. فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو^۵، در واقع، تعلیم می‌دهد که دولتشهرها می‌آیند و

۳ - Plato فیلسوف یونانی (۳۴۷؟-۴۲۷؟ ق.م).

4 - quasi - instance

۵ - Aristotle فیلسوف یونانی که شاگرد افلاطون بود (۳۲۲-۳۸۴ ق.م).

۶ - Miletus شهری در ایونیا باستان، واقع در جنوب غربی آسیای صغیر.

۷ - Sybaris از شهرهای یونان باستان که در جنوب ایتالیا واقع بود و به عنوان یکی از مراکز تجمل و عیش و عشرت شهره بود و به سال ۵۱۰ ق.م. نابود شد.

8 - The feudal system

۹ - representative government، یعنی حکومتی که وضع قوانین آن با نمایندگان ملت باشد.

۱۰ - [Georg wilhelm Friedrich] Hegel فیلسوف آلمانی (۱۸۳۱-۱۷۷۰)

صور فروتر تمایزی هست و صور فراتر از دل صور فروتر برآمده‌اند؛ اما این برآمدن فقط برآمدنی منطقی است، نه زمانی، و در چنبرهٔ زمان همه «لایه‌های طبیعت معیّت زمانی دارند.^۱ اما این نظر راجع به طبیعت را آموزهٔ تطوّر انواع برانداخته است. زیست‌شناسی به این نتیجه رسیده است که موجودات زنده به انواعی که هر یک از آنها برای همیشه از بقیه متمایز باشد تقسیم نمی‌شوند، بلکه صور نوعی کنونی‌شان در رهگذر یک روند تطویری زمانی پدید آمده‌اند؛ و این تصور به حوزهٔ زیست‌شناسی هم محدود نیست؛ بلکه همزمان در زمین‌شناسی نیز روی نموده است، و این دو مورد کار رَفِتِ این تصور، از طریق مطالعهٔ سنگواره‌ها، با یکدیگر ارتباط نزدیکی یافته‌اند. امروزه حتّی ستارگان را به انواعی تقسیم می‌کنند که می‌توان آنها را انواع دیرپاتر و نوپاتر نامید؛ و صور نوعی ماده، که دیگر کسی، به شیوهٔ دالتون،^۲ آنها را عناصری که مانند انواع زندهٔ زیست‌شناسی پیش از داروین^۳ برای همیشه از هم متمایز باشند، دستخوش دگرگونی‌ای مشابه می‌شوند، به طوری که ساختمان شیمیایی جهان کنونی ما فقط مرحله‌ای است از یک روند که از گذشته‌ای بسیار متفاوت به سوی آینده‌ای بسیار متفاوت رهسپار است.

این تصوّر تطویری از طبیعت، که لوازمش را فیلسوفانی مانند برگسن،^۴ الگزنדר،^۵ و وایتهد^۶ به وجهی مؤثر خاطرنشان کرده‌اند، ممکن است، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که فرق میان روند طبیعی و روند تاریخی را از میان برداشته و تاریخ را در طبیعت منحلّ کرده است، و اگر در همین انحلال تاریخ در طبیعت، لازم می‌بود که گام دیگری برداشته شود، ممکن است به نظر آید که آن گام را نیز آموزهٔ آقای وایتهد برداشته است؛ آموزه‌ای که مفادش این است که نفس اینکه چیزی طبیعی، واجد اوصافی شود زمان می‌طلبد. درست همانطور که ارسطو قائل بود که

انسان نمی‌تواند آنّا سعادتمند بود، و واجد سعادت شدن عمری می‌خواهد، وایتهد نیز قائل است که اتم ایدروژن شدن زمان می‌خواهد - زمان لازم برای ایجاد ضرباهنگ جنبشی خاصّی که آن اتم را از دیگر اتمها متمایز سازد - به طوری که چیزی به نام «طبیعت آنی» در کار نیست.

این نظرات جدید دربارهٔ طبیعت، بی‌شک، «زمان را بجدّ می‌گیرند». اما درست همانطور که تاریخ عین دگرگونی نیست، عین «زمانمندی» نیز نیست، خواه به معنای تطوّر نوعی باشد و خواه به معنای وجودی که زمان می‌خواهد. نظرانی از این قبیل، البته، شکاف میان طبیعت و تاریخ را که متفکران اوایل سدهٔ نوزدهم بدان آگاهی تمام داشتند، تنگتر کرده‌اند؛ و دیگر امکان بیان تمایز میان طبیعت و تاریخ، بدان نحو که هگل بیان می‌کرد، از میان برداشته‌اند. اما برای آنکه قطع حاصل کنیم به اینکه آن شکاف واقعاً پر شده و این تمایز از میان برخاسته است، باید به تصوّر از تاریخ عطفِ عنان کنیم و ببینیم که آیا تصوّر مذکور، در اساس، با این تصوّر جدید از طبیعت مطابقت دارد یا نه؟

اگر این پرسش را در برابر مورّخ عادی نهیم بدان پاسخی منفی خواهد داد. به گفتهٔ چنین مورّخی، تاریخ، به معنای درست کلمه، یکسره تاریخ امور و شئون انسانی است. شیوهٔ خاص او، چون مبتنی است بر تفسیر اسناد و

1 - *Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie*, Sec. 249, *Zusatz (Werks, Glockner's edition, Vol. ix, p.59)* [این یادداشت از] [نویسنده است]

۲ - [john] Dalton شیمیدان و فیزیکدان انگلیسی (۱۷۶۶-۱۸۴۴)
 ۳ - [Charles Robert] Darwin [عالم طبیعی انگلیسی، مبدع نظریهٔ تطوّر انواع از راه انتخاب طبیعی (۱۸۰۹-۱۸۸۲)]
 ۴ - [Henri] Bergson فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱)
 ۵ - [Samuel] Alexander فیلسوف انگلیسی (۱۸۵۹-۱۹۳۸)
 ۶ - [Alfred North] Whitehead ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی که از ۱۹۲۴ به بعد در آمریکا می‌زیست (۱۸۶۱-۱۹۴۷)

مدارکی که در آنها انسانهای گذشته افکار خود را بیان یا فاش کرده‌اند، درست به همین صورتی که هست، در مطالعه روندهای طبیعی کاربرد نمی‌تواند داشت؛ و این شیوه، هرچه فروع و جزئیاتش بسط و تفصیل بیشتری یابند، از اینکه چنین کاربردی بتواند داشت دورتر می‌افتد. مشابهت خاصی هست میان تفسیری که باستانشناس از محلی لایه‌لایه می‌کند و تفسیری که زمین‌شناس از لایه‌های سنگی و سنگواره‌های مربوط به آنها دارد؛ اما اختلاف این دو تفسیر نیز به اندازه شباهت آنها روشن است. استفاده‌ای که باستانشناس از آثار باقیمانده لایه‌لایه می‌کند متوقف است بر اینکه آنها را مصنوعات می‌داند که اهداف انسانها را بر می‌آورده‌اند و از این رو، طرز تفکر خاصی را که انسانها در باب زندگی خودشان داشته‌اند نشان می‌دهند؛ و دیرینه‌شناس، از دیدگاه خودش، وقتی که سنگواره‌ها را برحسب تقدّم و تأخّر زمانی مرتّب می‌سازد کار مورخانه نمی‌کند، بلکه فقط کار دانشمندی را انجام می‌دهد که به شیوه‌ای می‌اندیشد که حداکثر می‌توان آن را طرز تفکری شبه تاریخی نامید.

حامیان آموزه‌ای که به بررسی آن مشغولیم، می‌گویند که در اینجا، مورخ بلهوسانه میان اموری که واقعاً عین همند قائل به تمایز می‌شود و تصوّرش از تاریخ، به وجهی غیرمعقول، تنگ‌نظرانه است و محدودیت تصوّرش از تاریخ نیز ناشی از این است که شیوه کارش رشد ناقصی داشته است، درست همانطور که بعضی از مورخان، چون ساز و برگشان برای مطالعه تاریخ هنر یا تاریخ علم یا تاریخ حیات اقتصادی کفایت نمی‌کرد، حوزه تفکر تاریخی را به تاریخ سیاست محدود کرده‌اند - و خطا کرده‌اند. بنابراین، باید این سؤال را پیش کشید که: چرا مورخان عادة تاریخ را با تاریخ امور و شئون انسانی یکی می‌گیرند؟ برای جوابگویی به سؤال مذکور، بررسی خصایص روش

تاریخی، بدان‌سان که بالفعل وجود دارد، کافی نیست، زیرا سؤال مورد بحث این است که آیا روش تاریخی، بدان‌سان که بالفعل وجود دارد، کل حوزه‌ای را که به حق به این روش تعلّق دارد فرا می‌گیرد یا نه؟ باید پرسیم که طبیعت کلیّ مسائلی که هدف از این روش حلّ آنها بوده است چیست. وقتی چنین کنیم، آشکار خواهد شد که مسأله خاص مورّخ مسأله‌ای است که در مورد علوم طبیعی پیش نمی‌آید.

مورّخ، در مقام تحقیق در باب هر رویداد گذشته، تمایزی قائل می‌شود میان آنچه می‌توان ظاهر رویداد نامید و آنچه می‌توان باطن رویداد نام داد. مرادم از ظاهر رویداد، هر چیزی است که به رویداد تعلّق دارد و برحسب ابدان و حرکات ابدان قابل وصف است: عبور سزار^۱ به همراهی کسان خاصی، از رودی به نام روبیکان^۲ در یک تاریخ، یا ریخته شدن خونس بر کف ساختمان مجلس سنا در تاریخ دیگری. و مرادم از باطن رویداد، هر چیزی است در رویداد که فقط برحسب افکار قابل وصف است: سرپیچی سزار از قانون جمهوری، یا نزاع بین او و قاتلانش بر سر سیاست قانونی. مورخ هیچگاه با فقط یکی از این دو سروکار ندارد. او در باب رویدادهای صرف تحقیق نمی‌کند (و مرادم از رویداد صرف، رویدادی است که فقط ظاهر دارد و باطن ندارد)، بلکه در باب افعال تحقیق می‌کند؛ و فعل همان اتّحاد ظاهر و باطن یک رویداد است. او به عبور از روبیکان فقط از حیث ارتباطی که با قانون جمهوری داشته است تعلّق خاطر دارد؛ و به ریخته شدن خون سزار فقط از حیث ارتباطی که با نزاع بر سر قانون داشته است. ممکن است کار او با کشف ظاهر یک رویداد آغاز شود اما هرگز نمی‌تواند در همین جا پایان پذیرد.

۱ - Julius Caesar [Julius] دولتمرد و رجل نظامی رومی (۱۰۰-۴۴ ق.م)

۲ - Rubicon رودی کوچک در شمال ایتالیا

مورّخ باید همیشه در خاطر داشته باشد که رویداد [مورد تحقیق او] یک فعل بوده است و وظیفه اصلی او این است که خود را در درون این فعل بینگارد تا افکار فاعل فعل را بازشناسد.

در مورد طبیعت، این تمیز و تمایز میان ظاهر و باطن یک رویداد، جایی ندارد. رویدادهای طبیعت، رویداد صرفند، نه افعال فاعلهایی که عالم علوم تجربی در پی ردیابی افکارشان باشد. درست است که عالم علوم تجربی، مانند مورخ، باید از اینکه صرفاً رویدادها را کشف کند فراتر رود؛ اما مسیری که در پیش می‌گیرد بسیار متفاوت است. به جای اینکه رویداد را فعل تصوّر کند و بکوشد تا افکار فاعل آن را بازشناسد و از ظاهر رویداد به باطن آن راه ببرد، از رویداد فرا می‌گذرد و ارتباط آن را با سایر رویدادها بررسی می‌کند و از این طریق، آن را تحت یک ضابطه یا قانون کلی طبیعت مندرج می‌سازد. به نظر عالم علوم تجربی، طبیعت همیشه یک «پدیدار» و فقط یک «پدیدار» است، نه به این معنا که از حیث واقعیت داشتن نقصی دارد، بلکه بدین معنا که منظره‌ای است که در معرض مشاهده هوشیارانه وی واقع می‌شود؛ و حال آنکه رویدادهای تاریخ هرگز پدیدارهای صرف نیستند و هرگز صرفاً مناظری نیستند که در معرض تماشا و نظاره ما قرار گرفته باشند؛ بلکه اموری‌اند که مورّخ به آنها نمی‌نگرد، بل با آنها می‌نگرد تا افکار موجود در درون آنها را بازشناسد.

مورّخ، با نفوذ به باطن رویدادها و کشف افکاری که رویدادها بیانگر آنهایند، کاری می‌کند که عالم علوم تجربی نباید بکند و نمی‌تواند بکند. از این حیث، کار مورّخ از کار عالم علوم تجربی پیچیده‌تر است؛ و از حیث دیگر، ساده‌تر است: مورخ نباید و نمی‌تواند به عالم علوم تجربی شبّه جوید و در جستجوی علل یا قوانین رویدادها

برآید (مگر اینکه از مورّخ بودن دست بشوید). برای علم تجربی، رویداد با ادراک حسی کشف می‌شود و جستجوی بیشتر برای یافتن علت آن از این راه انجام می‌گیرد که آن را به طبقه خاص خودش ملحق سازند و ارتباط میان آن طبقه و سایر طبقات را تعیین کنند. برای پاسخ، شئی که باید کشف شود رویداد صرف نیست، بلکه فکری است که در آن رویداد جلوه گر شده است. کشف آن فکر فهم آن هم هست. پس از آنکه مورّخ واقعیتها را کشف کرد، روند دیگری، که روند تحقیق در علل وقوع واقعیتها باشد، در کار نیست. وقتی که مورّخ بداند که چه روی داده است می‌داند که چرا روی داده است.

این بدان معنا نیست که واژه‌هایی مانند «علّت» در باب تاریخ لزوماً نابجايند؛ بلکه فقط بدین معناست که این قبیل واژه‌ها در تاریخ به معنایی خاص استعمال می‌شوند. وقتی که عالم علوم تجربی می‌پرسد: «چرا آن تگّه کاغذ تورنسل صورتی رنگ شد؟» مرادش این است: «در چه گونه مواقعی تگّه کاغذهای تورنسل صورتی رنگ می‌شوند؟» وقتی که مورّخ می‌پرسد: «چرا بروتس^۱ سزار را خنجر زد؟» مرادش این است: «بروتس چه فکری کرد که او را به تصمیم به خنجر زدن سزار کشاند؟» به نظر مورّخ، علت رویداد به معنای فکری است که در ذهن شخصی که رویداد را فاعلیت او ایجاد کرده پدید آمده است؛ و این چیزی نیست جز خود رویداد؛ این باطن خود رویداد است.

بنابراین، روندهای طبیعی را می‌توان به درستی توالی رویدادهای صرف نامید، اما روندهای تاریخی را نمی‌توان. روندهای تاریخی روند رویدادهای صرف نیستند، بلکه روند افعال‌اند، که جنبه‌ای درونی دارند، که عبارت است از روندهای فکری؛ و آنچه مورّخ به امید

۱ - Brutus دولتمرد و رجل نظامی رومی (۴۲-۸۵ ق.م)

یافتن آن است این روندهای فکری است. کلّ تاریخ، تاریخ افکار است.

اما مورّخ چگونه افکاری را که در جهت کشفشان می‌کوشد می‌یابد؟ فقط یک راه هست که با توسّل به آن این کار را می‌توان به انجام رساند، و آن این است که مورّخ آن افکار را در ذهن خود باز اندیشی کند. مورّخ فلسفه، به هنگام خواندن آثار افلاطون، می‌کوشد تا دریابد که افلاطون، وقتی که با واژه‌های خاصّی مقصود خود را ادا می‌کرد، چه می‌اندیشید. یگانه راهی که با توسّل به آن این کار را می‌تواند کرد این است که اندیشه افلاطون را برای خود [از نو] بیندیشد. در واقع، وقتی که ما از «فهم» واژه‌ها سخن می‌گوییم مردمان همین است. بدین ترتیب، مورّخ سیاست یا جنگ، وقتی که گزارشی از افعال خاصّی که جولوس سزار انجام داده به او ارائه می‌شود، می‌کوشد تا آن افعال را فهم کند، یعنی کشف کند که چه افکاری در ذهن سزار او را به ارتکاب آن افعال واداشتند. این کار مستلزم این است که مورّخ اوضاع و احوالی را که سزار در آن واقع شد، برای خود، تصوّر کند و افکار سزار را راجع به آن اوضاع و احوال و انحاء اقدامات ممکن در آن اوضاع و احوال، برای خود، [از نو] بیندیشد. تاریخ افکار و بنابراین، کلّ تاریخ بازاندیشی افکار گذشته است که در ذهن خود مورّخ صورت می‌گیرد.

این بازاندیشی، به ترتیب در مورد افلاطون و سزار، فقط تا آنجا به نتیجه می‌رسد که مورّخ همه تواناییهای ذهنی خود را و همه دانش خود را از فلسفه و سیاست در این مسأله به کار اندازد. بازاندیشی تسلیم منفعلانه به افسون ذهن شخص دیگری نیست؛ بلکه تفکر فعالانه و بنابراین، نقّادانه است، که کاری است پر مشقّت. مورّخ، نه فقط افکار گذشته را بازاندیشی می‌کند، بلکه آنها را در جغرافیای معرفتی خودش بازاندیشی می‌کند و، بنابراین، با

بازاندیشی آنها، به نقدشان می‌کشد، در باب ارزششان داوری می‌کند، و خطاهایی را که در آنها تشخیص می‌دهد اصلاح می‌کند. این نقّادی افکاری که تاریخشان را پی می‌گیرد چیزی نیست که نسبت به خود پیگیری تاریخ افکار، جنبه فرعی و ثانوی داشته باشد؛ بلکه شرط لازم خود شناخت تاریخی است. در باب تاریخ افکار، خطایی فاحشتر از این متصوّر نیست که گمان کنیم مورّخ، از این حیث که مورّخ است، صرفاً کشف می‌کند که «فلان کس چه فکری کرد» و داوری در این باب را که «آیا آن فکر درست بود یا نه» برعهده کس دیگری می‌گذارد. هر تفکری تفکر نقّادانه است؛ و بنابراین، تفکری نیز که افکار گذشته را باز می‌اندیشد، با بازاندیشی آنها، به نقدشان هم می‌کشد.

اکنون آشکار می‌شود که چرا مورخان عادتاً حوزه شناخت تاریخی را به امور و شئون انسانی محدود می‌کنند. یک روند طبیعی روند رویدادهاست [اما] یک روند تاریخی روند افکار است. انسان یگانه فاعل روند تاریخی محسوب می‌شود، زیرا انسان یگانه حیوانی به حساب می‌آید که فکر می‌کند، یا آنقدر فکر می‌کند که افعالش جلوه گاه افکارش باشند. و واضح است که تا بدین حدّ که گفتیم فکر می‌کند. این عقیده که انسان یگانه حیوانی است که اصلاً فکر می‌کند، بی‌شک خرافه‌ای بیش نیست؛ اما این عقیده که انسان بیشتر و مستمّرتر و کارآمدتر از هر حیوان دیگری فکر می‌کند و یگانه حیوانی است که رفتارش به جای آنکه معلول کشش و شهوت محض باشد، تا حدّ وافر، معلول فکر است احتمالاً آن قدر متین و محکم هست که بتواند طرز کار مورّخ را توجیه کند.

از این مطلب نتیجه نمی‌شود که همه افعال انسانی، موضوع بحث تاریخ واقع می‌شوند؛ و در واقع مورخان بر این امر وفاق دارند؛ اما وقتی از آنان می‌پرسیم که چگونه

باید افعال انسانی تاریخی را از افعال انسانی غیرتاریخی تمیز داد، در پاسخ کمابیش حیران می‌مانند. ما می‌توانیم، از دیدگاه کنونی‌مان، پاسخی بدهیم: رفتار انسان تا آنجا که معلول چیزی است که می‌توان طبیعت حیوانیش خواند، یعنی معلول کششها و شهواتش، رفتار غیرتاریخی است. روند این قبیل فعالیتها روندی طبیعی است. مثلاً، مورخ تعلق خاطری ندارد به اینکه انسانها می‌خورند و می‌خوابند و عشق می‌ورزند و از این طرق، شهوات طبیعی‌شان را ارضا می‌کنند؛ اما به آداب و رسوم اجتماعی‌ای که، به مدد فکر خود، پدید می‌آورند تا چارچوبی باشد که در محدوده آن این شهوات از راههایی ارضا شوند که عرف و اخلاق مجاز شمرده‌اند، تعلق خاطر دارد

در نتیجه، مفهوم تطور نوعی، اگرچه به جای تصور قدیم از روند طبیعی، به عنوان دگرگونی‌ای در محدوده نظام ثابت صور نوعی، تصور جدید از این روند را، به عنوان روندی که متضمن دگرگونی‌ای در خود این صور است، نشانده است و از این رهگذر، رأی ما را درباره طبیعت دستخوش انقلاب کرده است، به هیچ وجه، مفهوم روند طبیعی را با مفهوم روند تاریخی یکی نکرده است؛ و کاربرد واژه «تکامل» در یک بافت تاریخی و گفت و گو درباره تکامل مجلس شورا و امثال آن، که رسم روز است و دیرزمانی هم از رواج آن نمی‌گذرد، هرچند در عصری که علم طبیعت یگانه شکل واقعی شناخت تلقی می‌شد و سایر اشکال شناخت، برای آنکه بتوانند وجود خود را توجیه کنند، خود را ناچار از تأسی به آن اسوه می‌دیدند طبیعی بود. با این همه، نتیجه آشفته‌اندیشی و خاستگاه آشفستگیهای بیشتر بود.

فقط یک فرضیه هست که بر اساس آن روندهای طبیعی را می‌توان روندهایی تلقی کرد که سرشتی نهایی تاریخی دارند؛ و آن این فرضیه است که روندهای طبیعی،

در واقع، روند افعالند و معلول فکری که جنبه درونی خود آنهاست. این فرضیه مستلزم این است که رویدادهای طبیعی جلوه گاه افکار باشند، خواه افکار خدا و خواه افکار موجودات هوشمند متناهی ملکی یا شیطانی و خواه افکار اذهانی که کمابیش مانند اذهان خود باشند و، همانطور که اذهان در ابدانمان جای دارند، در اجسام آلی و غیرآلی طبیعت جای داشته باشند. با قطع نظر از عنان‌گسیختگی خیال‌پردازیها و رؤیا‌پروریهای مابعدالطبیعی، چنین فرضیه‌ای فقط در صورتی می‌توانست در خور توجه جدی ما باشد که به فهم بهتری از عالم طبیعت می‌انجامید. لکن، در واقع، عالم علوم تجربی می‌تواند، به وجهی معقول، درباره آن بگوید: «به این فرضیه نیازی نداشته‌ام»^۱ و عالم الهیات از هر قولی دال بر اینکه فعل خدا در عالم طبیعت به فعل یک نفس انسانی متناهی در اوضاع و احوال حیات تاریخی شباهت دارد، تحاشی می‌ورزد. لاقلاً این امر یقینی است که، تا آنجا که شناخت تجربی و تاریخی ما نشان می‌دهد، روند رویدادهایی که عالم طبیعت را می‌سازند، و روند افکاری که عالم تاریخ را می‌سازند، روی هم رفته، از دو سنخ متفاوتند.



۱- این جمله در متن، به زبان فرانسه است: "Je nai pas eu besoin de cette hypothese" و همان جمله‌ای است که لاپلاس، ریاضیدان، منجم، و فیزیکدان فرانسوی، در پاسخ پرسش ناپلئون، امپراتور فرانسه گفت.

فصلنامه حوزه و دانشگاه با هدف تبادل فکری و اطلاعاتی و حضور علمی در عرصه پژوهش، در سال ۷۳ به خانواده مطبوعات علمی - فرهنگی پیوست. «حوزه و دانشگاه»، گامی است در جهت آشنایی دانشگاهیان و حوزویان با مسائل علوم انسانی و اسلامی، و می‌کوشد تازه‌های تحقیق بویژه مسائلی را که در ارتباط با علوم دینی قرار می‌گیرند، از نگاهی نو به نظاره بنشیند. گرایش مجله، علوم انسانی - اسلامی است و هر سه ماه یکبار منتشر می‌شود. در هر شماره، مقاله‌های پژوهشی تألیفی و حداقل یک ترجمه، بخش مقالات علمی را تشکیل می‌دهند. در هشت شماره منتشر شده فصلنامه حوزه و دانشگاه مقالاتی در موضوعات زیر به چاپ رسیده است.

□ علوم اجتماعی

- تفاهم میان فرهنگی و حاملان آن / احمد صدری / شماره اول
- فرآیند شناخت اجتماعی / حسین شکرکن / شماره اول
- جامعه‌شناسی و اصالت عمل اجتماعی / محمدجواد لاریجانی / شماره دوم
- آیا علوم اجتماعی واقعاً پایین رتبه‌اند؟ / فریتز مکلاپ / ترجمه مصطفی ملکیان / شماره دوم
- مردم‌شناسی اسلامی / ریچارد تاپر / ترجمه محمد داوودی و حسین اژدری / شماره ششم
- فقه و جامعه‌شناسی / علی محمد حاضری / شماره هفتم
- جامعه‌شناسی معرفت / ماکس شلر / ترجمه ابراهیم فیاض / شماره هفتم
- جامعه‌شناسی دین / عبدالرضا علیزاده / شماره هشتم

نگاهی

به کارنامه

دو ساله

فصلنامه

«حوزه و دانشگاه»

□ روش‌شناسی، فلسفه علم و معرفت‌شناسی

- علم و علم‌کاذب / ایمره لاکاتوش / شمارهٔ اوّل
- روش تحقیق در علوم انسانی از دیدگاه ماکس وبر /
احمد صدری / شمارهٔ چهارم و پنجم
- مذهب و نظریه / عزّت قرنی / ترجمهٔ کریم جباری /
شماره چهارم

- روش نقد اندیشه / شمارهٔ چهارم
- پیشفرضهای نانوشته در تحقیق / محمدحسین
قدوسی / شمارهٔ ششم

- لیبرالیسم در چالش / مروّری بر افکار السدیر
مکینتایر / محمد علی شمالی / شماره هشتم
- نظریه کانت در باب تعریف / لوئیس وایت بک /
ترجمهٔ احمد رضا جلیلی / شمارهٔ هشتم
- تأملی بر نگرستن از ناکجا / حسین عشاقی / شمارهٔ
هشتم

□ دین و دین‌شناسی

- هویت علم دینی / خسرو باقری / شمارهٔ سوّم
- تأمل اخلاقی از نظر غزالی / ن.ال. هیر / ترجمه محمد
عطاران / شمارهٔ سوّم
- تفاوت فلسفهٔ دین و کلام / شمارهٔ سوّم
- ثابت و متغیر در دین / گفتگو با آقای محمد مؤمن
استاد حوزه علمیه قم / شمارهٔ پنجم
- تبیینهای روانشناختی از دین / آلستون / غلامحسین
توکلی / شمارهٔ پنجم

- طرح ترجمه دسته‌جمعی از قرآن مجید / بهاء الدین
خرم‌شاهی / شمارهٔ پنجم
- آناتومی از دیدگاه‌فقه‌وپزشکی / گروه‌فقه / شمارهٔ پنجم
- تورم و مسألهٔ خمس / سیدمحمدعلی مدرسی /
شمارهٔ ششم

- غنای قرآن / محمدمهدی فولادوند / شمارهٔ ششم
- ثابت و متغیر در دین / مصاحبه با آقای سیدکاظم
حائری استاد حوزه علمیه قم / شماره ششم
- زبان دین / آلستون / ترجمهٔ سعید عدالت‌نژاد /
شمارهٔ هشتم
- قرآن و رویان‌شناسی / حمیدرضا شاکرین / شمارهٔ
هشتم

□ نقد و نقد ادبی

- تأملی بر وحدت حوزه و دانشگاه / حسین کچوئیان /
شمارهٔ دوّم
- نگاهی به ترجمهٔ قرآن کریم ترجمه محمدمهدی
فولادوند / مرتضی کرباسی / شمارهٔ سوّم، برنده جایزهٔ برتر
این رشته در جشنواره مطبوعات سال ۷۵
- ترجمه‌ای لرزان از ترس و لرز کرکگور (ترجمه
سیدمحسن فاطمی) / هادی صادقی / شمارهٔ پنجم
- نقد کتاب خدا و فلسفه اتین ژیلسون / محمدتقی
سبحانی / شمارهٔ ششم
- نگاهی به یک نقد (دربارهٔ استعاره سکاکی و
اعتباریات علامه طباطبایی) / صادق لاریجانی / شمارهٔ
هفتم
- بررسی زبان عربی دیروز و امروز / آذرتاش
آذرنوش / سید ابوطاهر الموسوی / عبدالمهدی یادگاری /
شمارهٔ هفتم و هشتم

□ روانشناسی و علوم تربیتی

- مبانی آرای تربیتی اخوان الصفا / گروه علوم تربیتی /
شمارهٔ چهارم
- اهداف آموزش و پرورش / هیگن باتم / ترجمه
مجید طرّقی و محمود عبداللهی / شمارهٔ پنجم

- پیشفرضهای روانشناسی اسلامی / خسرو باقری و دیگران / شماره پنجم
 - رابطه انسان و تربیت / محمود نودری / شماره پنجم
 - پیشفرضهای روانشناسی اسلامی / شماره دو، خسرو باقری و دیگران / شماره ششم
 - حضور اراده در مبادی عمل (نقد پیشفرضهای روانشناسی اسلامی) / رضا برنجکار / شماره ششم
 - در باب استعداد آدمی / تحقیقی در فلسفه تعلیم و تربیت / اسرائیل اسکفلر / محمد داوودی / شماره هشتم

□ اقتصادی و سیاسی

- دموکراسی و حاکمیت اسلامی / سید عباس نبوی / شماره اول
 - ارزیابی نگاه برنامه اول به تورم / هادی عربی / شماره دوم
 - بررسی مشکلات بانکداری بدون ربا / گروه اقتصاد / شماره سوم
 - تقاضای سرمایه گذاری در اقتصاد اسلامی / هادی عربی / شماره چهارم
 - تورم و مسأله خمس / سید محمدعلی مدرسی / شماره ششم
 - پست مدرنیسم یعنی چه؟ / رضا دلاوری / شماره ششم

□ فلسفه و منطق

- اراده الهی و نفی موجبت / قاسم کاکایی / شماره دوم، برنده جایزه رشته فلسفه در جشنواره مطبوعات سال ۷۵
 - نظریه های صدق / محسن جوادی / شماره چهارم
 - مناطق مربعی شکل (پیشنهادی جایگزین برای دیاگرام ون) / امیرحسین بانکی پور / شماره هفتم

بخشهای دیگر مجله در قالب گزارش کارگروههای دفتر همکاری، گزارش سمینارهای علمی، فرهنگی و پرسش و پاسخ، در خدمت خوانندگان عزیز بوده است. همچنین فصلنامه به منظور پیدا کردن سهمی در فرآیند عظیم اطلاع رسانی به محققان و دانش پژوهان، تاکنون کتابهای زیر را در شماره های خود به صورت یک مقاله تلخیص کرده است. در این بخش، سعی ما بر این بوده است که خواننده با مطالعه مقاله، از خواندن کتاب تا حدی بی نیاز شود. این بخش، یکی از بخشهای جذاب و پر خواننده فصلنامه بوده است.

۱- به سوی یک الهیات ناظر به همه ادیان، گلین ریچاردز / مصطفی ملکیان / شماره اول

Richards, Glyn, *Towards a Theology of Religions*, London and New York: Routledge, 1989

۲- مسیحیت و ادیان جهانی / هانس کوننگ، یوزف فان اس و ... / حسین توفیقی / شماره دوم

Honskung, et al, *Christianity and the World Religions*, Paths of Dialogue with Islam Hinduism, and Buddhism, New York, 1986

۳- تحلیلی تطبیقی از نظریه های شخصیت / سالواتور مدی / مسعود آذربایجانی / شماره سوم

Salvator. R. Maddi; *Personality Theories*, A Comparative Analysis, Dorsey Chicago, 1989

۴- روانشناسی تربیتی / پاملا. آر. ردستین / شهاب الدین مشایخی / شماره چهارم

Pamela. R. Rothstein, *Educational Psychology*, New York, 1990

۵- رساله‌نویسی / جرج واتسون / محمدرضا فخر
روحانی / شماره پنجم

Watson, George; *Writing a Thesis* /
Oxford, 1987

۶- نگریستن از ناکجا به هرکجا / تامس نیگل /
مصطفی ملکیان / شماره ششم

Nagel, Thomas; *The View from Nowhere*,
NewYork, Oxford, 1986

۷- روش تحقیق اجتماعی از واقعگرایی تا معیارگرایی
/المعهد العالمی للفکر الاسلامی / حمیدرضا شریعتمداری
/ شماره ششم

محمد امزبان، محمد؛ *منهج البحث الاجتماعي بين
الوضعية والمعياريه*، المعهد العالمی للفکر الاسلامی،
الولايات المتحدة الاميركيه، ۱۹۹۲

۸- در باب استعداد آدمی / اسرائیل اسکفلر / محمد
داوودی / شماره هشتم

Scheffler, Israel; *Of Human Potential; An
Essay in the philosophy of Education*,
Routledge and kigan Paule, 1985

حوزه و دانشگاه، آمادگی خود را برای پذیرش
مقالات تحقیقی، انتقاد و پیشنهادهای صاحب‌نظران
حوزوی و دانشگاهی در زمینه‌های یاد شده اعلام می‌دارد.
در پایان، به اطلاع کلیه محققان، کتابخانه‌های معتبر و
همه علاقه‌مندان می‌رساند، دوره اول و دوم فصلنامه حوزه
و دانشگاه، با جلد زرکوب به تعداد محدودی موجود
است؛ علاقه‌مندان می‌توانند برای هر دوره مبلغ ده‌هزار
ریال به شماره حساب ۹۴۹ نزد بانک صادرات شعبه میدان
شهدا قم (۱۳۳۹) واریز و اصل فیش را به دفتر مجله ارسال
نمایند.

سردبیر

□ الانسان المفضل من موقف الاسلام وعلم النفس

مسعود آذربايجاني

هذه المقالة قد قامت بتحديد الموضوع مع العناية الى خلفيته التاريخية ومبادئه في الثقافة الاسلامية والغربية والتحديد الذي اختارته المقالة للانسان المفضل هو كونه اعلى من الانسان السوي Normal وادنى من الانسان الكامل الذي هو الغاية القصوى للانسانية وعادةً يبحث عنها في العرفان.

وقد اشارت المقالة الى نظريات سبعة من علماء النفس مثل البورت وفروم وراجرز يونغ وفرانكل وقامت بنقد نظرية مزلو واعتبرت المؤمن هو الانسان المفضل لدى الاسلام وحاولت ان تحدد اوصاف المؤمن استناداً الى آيات الكتاب العزيز وروايات المعصومين عليهم السلام ومع العناية الى مرسوم سالواتورمدي حول الشخصية ومراتبها هذه المراتب الاربعة هي:

- مركز الشخصية من حيث الميول والخصال
 - التعامل بين هذا المركز والعالم الخارجى الشئ الذى يحدّد اسلوب الحياة
 - الخصال القشرية او اصغر الوحدات الشخصية المكتسبة
 - المرتبة الظاهرة للشخصية الشاملة للافكار والمشاعر
- وقد اقترح الكاتب لكل مرتبة من هذه المراتب بديلاً ينسجم مع الرؤى الاسلامية وختم مقالته ببيان مقارن لمواقف الاسلام وعلم النفس حول نموذج الشخصية من حيث الدوافع والتأكيد على المنتبه وغير المنتبه والتأكيد على الماضى او الحاضر و دور العمل والشعور بالمسؤولية.



□ الانسان كعامل

خسرو باقرى

جميع النظريات العلمية تنمو فى ارضية تمهدها مفروضات العالم وجميع اجزاء النظريات كالمفاهيم والنماذج تنسجم مع مفروضاته وقد اعتبر الكاتب «الانسان كعامل» مفروضاً مبتتياً على المصادر الاسلامية مما يمكن اعتباره اساساً للدراسات فى علم النفس ويمكن المقارنة بينه وبين نظرية «العامل» لاسكينر والعمل وفقاً لنظرية اسكينر يعتمد على مفروض الشهودية والسببية.

اما العمل فى الموقف الاسلامى استناداً الى الاسس المعرفية والنزوعية والارادية مفروض آخر لو اعتبر مفروضاً للدراسات فى علم النفس لاستلزام نتائج مختلفة.



□ التكامل البشرى؛ المقارنة بين نظرية مزلو ونظرية اسلامية

محمد محسن جلالى طهرانى

يعتبر مزلو Maslov مؤسس نظرية الانسانية فى علم النفس النظرية التى تهدف الى نوع من التكامل للانسان وقد عبّر مزلو عنه بـ «ازدهار الذات» ويحاول ضمن عرض منهج تجريبى للوصول الى هذه الغاية ان يكشف عن نوع من الوحدة بين العلم والدين إلا أنه فى مشروعه هذا يواجه تهافتاً جدياً هو قبول ما وراء الطبيعة كمسير نحو الكمال مع تمسكه بالتجربة وانكار ما بعد الطبيعة وقبول محدودية عالم الكون. طبقاً لنظرية اسلامية ابرزها آية الله الحسينى الطهرانى فان سلوك طريق التكامل البشرى ليس امراً يخرق العادة وهو دعوة يدعى اليها جميع ابناء البشر وهذه الطريق ليست حب الذات بل هى حب المحبوب الحقيقى وهو الله تعالى ووفقاً لهذه النظرية فان دوافع الانسان نحو عالم الكون تنبعث من ذاته فحسب.



□ الفطرة وعلم الانسان

عبدالله جوادى آملی

معرفة الكون وظواهره تتم بواسطة المناهج العقلية والتجريبية والشهودية والنقلية ولا يشد علم الانسان عن هذه القاعدة العامة وكون شيء فطرياً لا يعنى كونه بديهياً او برهانياً او متناسقاً مع نظام الكون بل هو بمعنى وجود نوع من الشهود فى صميم وجود الانسان فانّ الله تعالى قد اودع القدرة على اختيار الشر والخير فى الذات الانسانية والخطوط العامة لمعرفة الله قد اودعت فى هذه الذات فى ميولها ومعارفها فهى اى معرفة الله فطرية ومعرفة هذا الانسان لا يمكن بواسطة مجرد الفلسفة او التجربة او العرفان وهذه المناهج كلها لا تحوى الا نوعاً وجانباً من علم الانسان ويكمل بعضها بعضاً.



□ الفطرة والشخصية

على محمد حاضرى

البحث حول الشخصية يبتنى على نوعية تعين يتمتع به كل انسان قياساً الى غيره. تكون الشخصية الانسانية يتوقف على البيئة والوراثة ومدة العمر والسؤال الذى طرحته هذه المقالة هو أنّ تكون الشخصية متأثرة بتلك العوامل كيف ينسجم مع القول بنظرية الفطرة ووجود بنية ثابتة - قوة او فعلاً - للانسان؟

هناك نظريات ثلثة حول الفطرة هى النزوع الى الخير والنزوع الى الشر ومزيج من الخير والشر والقائلون بالنظرية الاولى يستقدون دوماً بعدد ايجابى فى معادلة تكون الشخصية وأنّ ناتج المعادلة سوف يكون اكبر من العدد الموجود قبل دخول القدر الثابت. والقائلون بالنظرية الثانية يؤمنون بما هو نقيض النظرية الاولى وطبقاً للنظرية الثالثة فان العوامل المؤثرة هى التى لها دخل فى فعلية هذا النزوع ممّا يؤدى - فى الواقع - الى اسقاط الفطرة.



□ اسئلة حول علم الانسان؛ المفهوم والسعة

مصطفى ملكيان

لنفهم اولاً مغزى علم الانسان الذى يُتكلّم عن اعتماده العلوم الاخرى عليه فلنلاحظ امرين احدهما أن علم الانسان يختلف عن معرفة الذات التى كان يؤكد عليها سقراط والوجوديون وغيرهم وثانيهما أنّ اياً من جوانب الانسان الوجودية يعتبر ماهيته الحقيقية.

اثبات كلّ واحد من الجوانب الوجودية للانسان يكون قسماً خاصاً من معرفته فلا يعطينا معرفة تامة وشاملة ومضبوطة. بغية الحصول على هذا المستوى من المعرفة فلا بدّ لنا من تحديد المبدء الذى تؤمن به فى احراز الجانب الحقيقى للانسان وتمييزه عما يعتبر من ثروته دون هويته الحقيقية.

هناك نقطة اخرى ينبغى الالتفات اليها وهى أن حصائل المناهج الاربعة او الخمسة السائدة اليوم فى علم الانسان متهافنة فيما بينها وكل واحد منها يأخذ بعين الاعتبار جانباً خاصاً من جوانب الانسان فلا يعطينا صورة كاملة للانسان ولا يمكن التمسك بواحد منها وترك غيره من المناهج لان الترجيح عندئذٍ سوف يكون بلا دليل.



□ ازمة علم الانسان المعاصر

احمد واعظى

عدم وجود اتجاه موحد مشترك فى فرع من فروع المعرفة ووجود نوع من الفوضى الميتدولوجية وعدم وجود محور خاص فى توجيه المعطيات المختلفة والتنسيق بينها هى ممّا يعبر عنها بـ «الازمة». يعتقد ماكس شيلر أنّ مجرد الخلاف فى الآراء لم يسبب الازمة فى علم الانسان بل السبب الرئيسى هو الفوضى الكاملة فى الافكار.

هذه الازمة لها فروع فى حقول مختلفة:

١ - ازمة علم الانسان العلمى وجذورها فى خلافات رئيسية ثلثة هى كفاية المنهج التجريبي لمعرفة الانسان وفهم حياة الانسان الذاتية وماله من تصرفات

ذات معنى ونوعية تقييم النظريات.

٢- أزمة علم الانسان الفلسفى: آراء علماء علم الانسان الفلسفى لاتحظى بالقبول لدى الاوساط العلميه وقد سببت وجود خلافات كثيرة وذلك ناتج التردد فى امكانيه نجاح المنهج الفلسفى والعقلى فى حل مشكله علم الانسان ومن جوانب هذه الازمه هو شيوع مغالطه الكنه والوجه وعدم وجود منهج مشترك فى تقييم النظريات الفلسفيه.

٣- أزمة علم الانسان الدينى: تنوع الآراء والخلافات الموجودة لدى كتاب الانجيل فى كلمات النبی عيسى(ع) و كذلك الخلافات العميقة فى الأسس المعتمدة فى فهم هذه النصوص وتفسيرها قد سلبت عملياً امكانية عرض فهم واضح للانسان عن هذه النصوص وبما أن النصوص الدينية فى الاسلام مستندة الى النبی الاكرم نفسه وما تلقاه مباشرة من وحى الله فلا يوجد مثل هذه الازمه فى هذه النصوص.



□ فطرية الدين من موقف نظرية المعرفة

السيد يحيى يثربى

هذه المقالة تستعرض المعانى المختلفة لكون شىء فطرياً وتقسّم الاديان الى قسمين احدهما يعتمد على أسس عقلية يمكن الاستدلال عليها فلامجال فيها للتمسك بفصل الايمان عن العقل ومثله مفاهيم كالشعور والتجربة الذاتية ويعتبر الاسلام واحداً من هذه الاديان فلامجال لاسراء «فصل العقل عن الايمان» الموجود فى المسيحية الى الاسلام وفطرية الدين فى هذه الاديان تفسر بان الانسان خلق بحيث ينزع الى الاصول الدينية وهذه الاصول ليست بديهية وليست ممّا قياساته معه بل هى برهانية غير بعيدة عمّا يتمتع به الانسان من الامكانيات الفكرية والذهنية فيمكن النيل به وهناك اديان مثالها المسيحية ولها اسس بعضها غير عقلية فلا بد لها من التمسك بفصل الايمان عن العقل لكى تبرر هذه الأسس اللاعقلية وتفسر الفطرة بأنها شعور خاص.



□ الانسان ككائن ثقافى

محمدعلى يوسفزاده

يمكن تقسيم علم الانسان الى اقسام ثلاثة هى علم الانسان الثقافى والفيزيقي والاجتماعي وليس علم الانسان الثقافى الا جزء من محاولات الانسان لمعرفة ذاته له علاقة وثيقة بالثقافة ولم يتجاوز عمره قرناً واحداً وقد صار مفهوم الثقافة فى هذه الفترة حجر الاساس فى صياغة العلوم الاجتماعية. الاهتمام بالثقافة مكن الانسان من الدخول فى عالم جديد هو الحياة النفسية والاجتماعية وابدى صورة جديدة لمصير الانسان الحقيقى وسبب فى تأثير مفهوم الثقافة بشكل ملحوظ على علم الاجتماع وعلم السياسة وغيرهما ماحتى البيولوجية والتاريخ والجغرافية.

الدراسات التى تمت فى السنين الاخيرة قد اثبتت أن نظام العلاقات الثقافية نفسه تتأثر بنظام العلاقات الاجتماعية. والثقافة وان كانت عاملاً سائداً فى الهوية الانسانية الا أنها كاحدى توجهات الحياة البشرية تعتبر صورة من الحياة الاجتماعية ونظام العلاقات الاجتماعية.



□ المفروض الاهم لعلم الاقتصاد من منظور علم الانسان

محمدحسين كرمى

اهم مفروض لعلم الاقتصاد من منظور علم الانسان هو ما يمتاز به الانسان من سلوك عقلائي وهو سلوك يرافقه استدلال منهجي يقبل التنبؤ وقد ذكر علماء الاقتصاد للعقلانية عدة تقسيمات معتمدة على اسس مختلفة و العقلانية لاتستغنى عن نموذج عملي وقد عرض علماء الاقتصاد نماذج عدة ادعى كل منهم أن السلوك الانساني ينطبق على النموذج الذى عرضه والنماذج المعروفة هى!

١- نموذج طلب المصلحة الفردية اكثر مايمكن

٢- نموذج اتساق ذاتي internal consistency

٣- نموذج الارضاء

العقلانية التى هى مفروضة علم الاقتصاد السائد، هى

النموذج الوحيد لطلب المصالح الفردية و هذا النموذج لما يتمتع به من ميزات خاصة يؤكد على المصالح الفردية الدنيوية و بما أن الغاية الصيلة لآبناء المجتمعات الدينية هي الحصول على المصالح الاخرية - الى جانب المصالح الدنيوية - فلا يناسبها ذاك النموذج و المجتمعات التي يناسبها ذاك النموذج هي المجتمعات الرأسمالية او العلمانية فالمجتمع الديني بحاجة الى تأسيس علم اقتصاد آخر.



□ هل يمكن ان يكون علم الانسان موضوعياً objective

غلامعلى حداد عادل

من ميزات المعرفة الموضوعية فصل العالم عن المعلوم، فهل يمكن مراعاة هذه الميزة في علم الانسان؟ مسدياً يمكن تقسيم علم الانسان الى ماهو معرفة الذات و ماهو معرفة الغير؛ اما معرفة الذات فأن فيها وحدة بين العالم و المعلوم و العلم و ذلك لكونها من مصاديق العلم الحضورى و لا يمكن القول بان معرفة الذات حصيللة المعرفة الموضوعية و الخارجية فأن كل شىء نابع من الذات الانسانية. اما معرفة الغير و ان كانت ظاهرة موضوعية تدرس الا أن الفرد الانساني لا يمكنه ان يعتمد على ذاته في وصف غيره و تقييمه فليس علم الانسان باى قسميه موضوعياً.

هناك نكتة تدعو الى عدم قبول اسلوب المعرفة الموضوعية المعتمدة فى العلوم الطبيعية التجريبية فى علم الانسان لكون الماهية الانسانية متميزة عن الظواهر الاخرى.

هذا و يمكن افتراض علم انسان موضوعى اذا لوحظ جميع الجوانب الوجودية للانسان و امكن تقليل الخلافات الموجودة فى هذا الباب و لو حظ الانسان بجميع جوانبه ككائن واحد.



□ نوعية العلاقات الموجودة بين الجوانب الوجودية للانسان

محمد بهشتى

هناك ثلاث اسئلة رئيسية قديمة حول العلاقة الموجودة بين النفس والبدن:

١ - لو كان الانسان مزيجاً من الروح المجردة و الجسد المادى فما هو مبرر ارتباط هذين الامرين الاجنبيين فى بداية نشوء الانسان؟

٢ - بعد تعلق الروح بالبدن فهل الارتباط ذات جانب واحد او جانبيين؟

٣ - ماهى نوعية ارتباط الروح بالبدن بعد موت البدن؟ بالنسبة الى السؤال الاول فأن هناك اربع نظريات هي:

١ - لآلاقة بين الروح و البدن، اختارها افلاطون، هذه النظرية لا يمكنها تبرير الماهية الموحدة للانسان و العلاقة الوثيقة بين الروح و الجسد.

٢ - تعلق الروح بالبدن و قداختارها ارسطاطاليس. هذه النظرية تعتبر الروح صورة للبدن و هو ما مادتها و لا تخلوا هذه النظرية من خفاء.

٣ - العلاقة الشوقية بين الروح و البدن؛ اعتقد شيخ الاشراق ان تكون الروح يتم مع نشوء البدن و هناك وسيط بين النفس الناطقة و البدن و هو الروح البهيمية و حاول ان يبرر العلاقة بين البدن و الجسد على أساس العلاقة الشوقية.

٤ - وحدة الروح و البدن: اعتقد صدرالدين الشيرازى ان الروح تتكون فى مسار المادّة المتكامل على أساس الحركة الجوهرية. اعتماداً على المصادر الاسلامية فان البدن فى مرحلة من مراحل نموه تتوفر فيه امكانية لقبول الروح.

بالنسبة الى السؤال الثانى فأن الحكماء الاسلاميين يعتقدون بوجود العلاقة المتبادلة بين الروح و البدن. ورداً على السؤال الثالث فقد اعتقد الفلاسفة المسلمون بخلود الروح تبعاً للشرائع السماوية.



M. Azarbayejani:

The Model Man from Islamic and Psychological Perspectives.

The Model man is by definition that one who is above normal man and below the perfect one (described as the ultimate level of humanity) such that talked about in Islamic mysticism.

Concerning the model man, the views of Alport, Forum, Rogers, Jung and Frankle are quoted. Maslow's formulations are also taken into account and criticized. In Islam, the model man is the believer one. Then the attributes and characters of the believer is extracted from the Quranic verses and the hadiths of the Imams. There are four levels as follows with the attention to Salvator Maddi's definition:

1. The Core of Personality with respect to tendencies and attributes.
2. The transaction of this core with outside which determines the life style.
3. Marginal attributes or the smallest acquired units of personality.
4. The developing level of Personality, e.g. actions, thoughts and sensations.

Finally, The Islamic View is compared with that of Psychology concerning Personality.



K. Baqeri:

Man as Doer:

Man as doer is a presupposition, based on Islamic sources, which canbe compared with the activistic doer theory of B.F. skinner.

Action in the skinner terminology is based upon causality and observationalism. However, in the Islamic View, action is another Presupposition, can yielld quite different results.



A. M. Hazeri:

Innate Nature and Personality

The question of Personality is basically addressed to the diterminent factor which everybody is affected by Vis' - a - Vis others. Personality depends upon environment, heredity and age. The focus of the discussion is the question: How Personality under the factors mentioned above can be in harmony with the innate nature and its potential or active, constant structure?

There are three views with regard to human innate nature: (i) tendency toward good, (ii)

tendency to ward evil, and (iii) a complex of good and evil. The Proponents of (i) always come up with positive figure, Once solved the personality equation. The Proponets of (ii) get quite opposite results with respect to (i), and in the (iii), the determinant factors are those at work in this bilateral equation, hence excluding the role of innate nature.

□

M. Beheshti:

The Relation of Various Human Facts with One Another

There are three questions which have long been disputed over:

1. If man is a complex of soul and body, how was their relations in the beginning of the creation of man?

2. Is the soul - body relation unilateral or bilateral?

3. How is the soul - body relation after death?

To answer the first question, There are four theories as follows:

(i) plato's view of the separation of soul and body. This view is unable to justify the firm human character and soul-body relation.

(ii) Aristotle's view of the soul as an ideaor form of the body. Aristotle's is ambiguous.

(iii) Sheykh al-Ishraq's view of longing relation. He believes that the soul is made up when the body is formed. There is an animal soul between the rational soul and body. This view is also ambiguous.

(iv) Mulla Sadra's view of soul - body unity relation. He believes that soul is made up along side the evolutionary relation of material, the substantial motion. Based upon Islamic sources, body takes in soul in one of its evolutionary stages.

Concerning the second question, religious theosophers believe in the bilateral relation.

A n d , a s for the third one, Muslim philosophers regard soul as eternal basing their arguments on the Divine Lows.

□

M. M. Jalali-Tehrani:

Human Evolution: An Islamic View Compared with Maslow's Theory.

Maslow regards the human evolution as self-actualization in which he tries to make a compromise between science and religion through an empirical method. However, he faces two contraditons in this regard: he accepts metaphysics as an objective in evolution, which based on empiricism he denies it, and he accepts the limitedness of the world of existence.

Ayatollah Hosseini Tehrani holds an Islamic view in which human evolution is by no means extraordinary; it is in fact an invitation to which everybody is called upon. The human way of evolution is not love for himself but for the Almighty, the real beloved. In this theory, man's motivations to Being rise in himself.

A' - Jawadi - Amuli:

The Science of man and Innate Nature.

All Phenomena are studied in a rational, empirical, intuitive, or scripture-based method, and the science of man is no exception to the rule. Innateness does not mean being self-evident, nor does it imply correspondence with the structure of the whole being, nor does it mean that its findings are in accord with the proof. It means that there is some sort of intuitive knowledge and the Almighty is intuitively put in him, hence he has intuitive knowledge of Him, both intendencies and views. To study the human being can not be carried out through mere philosophy, empiricism, or mysticism, rather in all these there are ways to this and which complete other.



GH - A. Haddad - Adael:

Can the Science of Man Be Objective?

Objective knowledge is characterized by the separation of the one knows something(s) from the thing(s) known. Can this condition be satisfied in the science of man (anthropology)? In a sense, anthropology (The science of many) maybe divided up to two sections: Self-knowledge, and knowledge of others. In self-knowledge, there is a relation between the person who knows, the thing known, and the knowledge; this is because of the knowledge by presence. It cannot be said that self-Knowledge is a result of knowing on external, objective reality, rather everything stems from the inside of the person.

On the other hand, in knowing the others, granted that an objective phenomenon is under consideration, not every body can ignore himself when he is to judge others. It follows that the science of man is not objective, neither in knowing onself nor in knowing others.

Another reason that prompts us not to accept objective anthropology as practiced in objective natural science is that of the difference between the nature of the mankind and the nature of other phenomena. Objective anthropology can be crystalized only when all facets of the mankind are taken into consideration and the differences are best minimized.



M. H. Karami:

The most Significant Anthropological presupposition in economics.

The most significant presupposition about The science of man in economics is that human beings are of rational behaviour, i.e. carried out with clear reasons and anticipation. Economists also define rationality and provide certain classifications. Rationality demands a Practical model, hence they come up with models which they hold that most people accord to that pattern.

The most prevalent ones of the patterns are: (1) maximum of Personal benefits, (2) internal consistency, and (3) satisfaction.

The current rational model of economics Perse is that of following maximum Personal benefits. In this model emphasis is laid on his gainings in this world. Since the main objective for the people of a religious community is gaining profits in the world, here after, this model does not fit such a religious community; it is rather suitable for capitalistic and/or secular communities.

In other words, religious community should make up another kind of economics for itself.
□

M. Malekian:

The Concept and Scope of the Dependence of Sciences on The Science of Man.

The first issue is that what is meant by the science of man upon which other sciences depend. There are two points to consider: (1) The science of man is different from self knowledge as held by Socrates and existentialists, and (2) which facets of the mankind is his reality?

Proofs for the existence of each of the facets, e.g. soul, body, mind, etc. constitutes a branch of our knowledge of the mankind, yet they do not send a perfect cognition. To solve the problem, the basis of the discussion should be clarified.

The other issue is that the findings of the present four or five method in science of man are conflicting with one another. Each of which describes only a set features relevant to their limitations, hence one must not to only one of them and ignore the rest. Once the two issues solved, the concept of the dependence of other sciences upon the science of man (anthropology) is clear.
□

A. Wa'ezi:

The Crisis of Contemporary Anthropology (the science of man)

Crisis in a sense refers to the lack of a shared direction in a branch of knowledge and, consequently, the presence of a kind methodological chaos. Max Scheller believes that the mere variation in views does not lead to crisis, but overall agitation and disorder of thoughts have led to the current crisis in anthropology (The science of man)

The crisis of contemporary anthropology are divided up as follows:

1. Scientific anthropology which stems from three main controversies, (i) the adequacy of empirical method to study the mankind, (ii) the understanding of the internal life and human/ meaningful behaviour, and (iii) the methodology of evaluation of theories.

2. philosophical anthropology: philosophical anthropologists' views are not accepted in scientific circles and cause many differences. This is due to the dubiety in the effectiveness of

philosophical method in solving anthropological problems. The Fallacies and the lack of a common method to evaluate philosophical views are the results of this crisis.

3. Religious anthropology: In the Judaeo - christian tradition the diversity of those who recorded the Scriptures and the deep inconsistency in the interpretation of them have practically made it impossible to extract any clear conception of the mankind.

In Islam, contrary to Judaism and Christianity, there is no such a critical situation due mainly to the teachings of the prophet Muhammad (salam be upon him) and the Quranic exegeses.



Sayyid. y. Yathrebi:

The Innate character of Religion: An Epistemological View.

Religions may be divided up into two classes: 1. Those whose principles are rational and can be reasonably proved. In such religions the division of intellect from belief, and notions such as sensation, internal experience and the like are of no application.

Islam is one of such religions. The division of intellect from belief, as practiced in christianity, has no place in Islam.

The Term innate in such religions means that the mankind is created in such away that he has tendency to ward the principles of religions. Such principles are niether self - evident nor are analogy - based propositions. The reasonable and man can achieve them.

The second class of religions are those which have irrational principles, e.g. Christianity. In them, to justify the irrational principles, intellect and belief are thus divided. Hence, innate is defined merely sensational.



M - A - Yusufi:

Man as a Cultural Entity

Anthropology canbe divided up in to three sectors; cultural, physical and social. Cultural anthropology makes only a portion of man's efforts to know himself which is concerned with culture. Cultural anthropology, not yet a 100 - year discipline, has become as the cornerstone and hard core of all of the social sciences. The creation of culture has enabled man to set foot in to a new world of social - psychological life, and this has led to the importance of the concept culture in sociology, political sciences and even biology, history and geography.

Recent studies show that the system of cultural relations by itself is determined by the system of social relations, and culture, though a dominant factor in the humanity of the mankind, has become a mould of social life and the system of relations in society.