

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

SCCR.IN

SCCcr.ir



دیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم

اسلامی

مجری: معاونت پژوهشی دانشگاه شهید بهشتی

کاربر: دیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

واحد علمی: کمیسیون تعلیم و تربیت

تابستان ۱۳۹۷

SCCcr.ir

Author: Shahid Beheshti University

مجری: دانشگاه شهید بهشتی

عنوان طرح: تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

Subject: Explaining the foundations and development pattern based on Islamic education

۱۳۸۵ صفحه / جدول / نمودار

پیوست: دارد.

ناظر: حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر علی اکبر رشاد / کاربر: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

تابستان: ۱۳۹۷



دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

مشخصات مجری طرح پژوهشی: معاونت پژوهشی دانشگاه شهید بهشتی

آدرس پستی: تهران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی

آدرس پایگاه الکترونیکی: www.sbu.ac.ir

آدرس پست الکترونیکی:

نمابر:

تماس: ۲۲۱۶۴۳۲۱

مشخصات کارفرما:

آدرس پست: تهران، خ انقلاب، خ فلسطین شمالی، پلاک ۳۰۹، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

آدرس پایگاه الکترونیکی: www.iranculture.org

آدرس پست الکترونیکی: info@iranculture.org

نمابر: ۶۶۹۷۶۶۵۴

تماس: ۶۶۹۷۶۶۵۲/۶۶۴۶۸۲۷۲

کلیه حقوق این طرح برای دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی محفوظ می باشد.

SCCcr.ir

همکاران طرح

ناظر طرح:

حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر علی اکبر رشاد

مدیر طرح:

دکتر جمیله علم الهدی

همکاران اصلی:

حمید طریفی حسینی، هومن یغمایی زاده، ژاله کیانی، عاتکه قاسم زاده، دکتر عاشوری، حجت الاسلام و المسلمین دکتر پسندیده، داود حسین پور، نازیلا صالحی، حمیده زارع، سید مقداد حسینی، سید رمضان عقیلی، سمیه لیاقت، عظیمه منصور پور، فرزانه علیزاده و جمعی از متخصصان حوزه تعلیم تربیت، (روانشناسی، فلسفه، الهیات، روش شناسی)

مشاورین علمی:

دکتر حیدری، دکتر پاکدامن، دکتر فریبرز باقری، وحید نجاتی، حجت الاسلام و المسلمین دکتر نوذری، آقای واسطی، آقای شجاعی، آقای حسین نژاد و جمعی از اساتید حوزه تعلیم و تربیت

تشر و قدردانی

از کلیه افرادی که در این طرح با مجریان همکاری داشتند و با مشاوره‌ها و راهنمایی‌های ارزنده خود همکاران پژوهشی را در تهیه و تدوین این پژوهش یاری نمودند تشکر می‌نمایم. همچنین عزیزانی که بی دریغ در این راه ما را یاری دادند، حمید طریفی حسینی، هومن یغمایی زاده، ژاله کیانی، عاتکه قاسم زاده، دکتر عاشوری، حجت الاسلام و المسلمین دکتر پسندیده، داود حسین پور، نازیلا صالحی، حمیده زارع، سید مقداد حسینی، سید رمضان عقیلی، سمیه لیاقت، عظیمه منصور پور، فرزانه علیزاده، دکتر حیدری، دکتر پاکدامن، دکتر فریبرز باقری، وحید نجاتی، حجت السلام والمسلمین دکتر نوذری، آقای واسطی، آقای شجاعی، آقای حسین نژاد، آقایان دکتر تلخابی، دکتر محمدی، حسین نژاد، دکتر وجدانی و افراد صاحب نظر در حوزه تعلیم و تربیت، خبرنگاران و اساتیدی که مورد مصاحبه و پرسش قرار گرفتند، کارفرمایان، فارغ‌التحصیلان و دانشجویان علوم تربیتی، پرسنل دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، همکاران محترم معاونت پژوهشی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی به ویژه جناب آقایان دکتر فضائلی، دکتر گیوی، دکتر موسوی، دکتر محمودی، پورنگ، عسکری، مختاری و مرادی، مشاورین آماری و سایر عزیزانی که به نحوی در اجرای طرح حاضر ما را یاری دادند، صمیمانه قدردانی نموده و برای آنها آرزوی موفقیت و طول عمر باعزت داریم.

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

تبیین‌های فلسفی تاکنون و به‌طور عمده حاوی توصیف‌هایی درباره ساختار وجودی انسان یا به تعبیر فلسفی ماهیت انسان بوده‌اند و از این حیث توانسته‌اند ابعاد وجود انسان و عناصر تشکیل دهنده اصلی آن را آشکار سازد. با این همه به نظر می‌رسد این نوع تبیین‌ها، رویکردی ایستا دارند و برشی از انسان یا یک برابندی از صورت‌های انسان را به نمایش می‌گذارند، در حالی که کشف و ادراک ماهیت انسان، علاوه بر این به فهم چگونگی تغییر انسان و تحولات عناصر وجودی انسان نیز نیاز دارد. بسیاری از این تبیین‌ها، تنها به ویژگی‌های یک انسان تحقق‌یافته یا یک انسان مطلوب می‌پردازند اما به مسیر حرکت و الگوی سیر تغییر و تحولات وجودی و رشد انسان از آنچه که هست (انسان تحقق‌یافته) به آنچه که می‌تواند باشد (انسان کامل) توجهی نشده است. همچنین، تاکنون بر پایه تعالیم اسلامی به انسان به مثابه موجودی پویا، متحرک و در حال رشد و تحول و الگوی سیر این تحولات پرداخته نشده بود. لذا، مسئله اصلی پژوهش حاضر این بود که با توجه به تعالیم اسلامی، رشد انسان از چه الگویی تبعیت می‌کند؟ پژوهش حاضر، از نظر هدف، بنیادی و از نظر روش پژوهش، از نوع توصیفی-تحلیلی-استنباطی محسوب می‌شود. رویکرد روش‌شناسی حاکم بر پژوهش حاضر، رویکرد ترکیبی بود. در این معنا که علم دینی در چارچوب اصول حکمت متعالیه چتر حاکم بر فرایندی مرکب از روش‌های کیفی مختلف را فراهم می‌آورد. فرایند مزبور با بهره‌گیری از دو رویکرد استنتاجی و تحلیلی و استفاده از روش‌های گفتگو و هرمنوتیک، اجتهاد سیستمی و تحلیل مفهومی و زبانی در ذیل پارادایم تفسیری برآمده از حکمت متعالیه اجرا شد. در این راستا، تلاش شد دلالت‌ها و یافته‌های تعالیم اسلامی در خصوص رشد انسان با استفاده از رویکرد استنتاجی و روش‌های قیاسی، بر اساس فصل مشترک روش‌های تفسیری در منابع دینی و متون علمی روز و در چهارچوب حکمت متعالیه به عنوان چارچوب نظری پژوهش، استنتاج و مورد تفسیر واقع شدند. یافته‌های پژوهش نشان داد که رشد مفهومی هدفدار و با سمت و سوی مشخص و در برگیرنده نحوه تشخیص انسان است که برای سنجش آن، شاخص‌هایی اعتباری وجود دارد. یافته‌های پژوهش حاضر، منجر به صورت‌بندی نظریه‌های در خصوص استعداد، عاطفه، نیاز و روابط انسانی در ذیل نظریه رشد شد.

در نظریه استعداد معلوم شد که استعدادهای افراد تحقق تدریجی دارند یعنی با فعلیت یافتن صورت اخیر فرد، قوای او نیز متعین می‌شوند و با تعیین یافتن مجموعه توانایی‌ها یا استعدادهای فرد در فعلیت اخیر، امکان‌های او

برای آینده نیز معلوم می‌گردد. در این دیدگاه، استعداد به معنای توانایی، به معنای امکان و به معنای استدعا می‌تواند حدود تشخیص هر فرد انسان، تلقی شود. استعدادهای انسان در رشد او مداخله می‌کنند و در عین حال از رشد او متأثر می‌شوند. از این رو استعداد هم علت و هم معلول رشد تلقی می‌شود. تغییر قوه به فعل البته بر نیاز یا میل به فعلیت اتکا دارد. لذا، در نظریه عاطفه مشخص شد که جوهر متغیر نفس جهت حفظ یکپارچگی خود و ماندن بر غایت، به عامل یا عوامل تضمین کننده‌ای نیاز دارد که انبوه متغیرهای فعال در عرصه نفس را به سمت آن غایت معین بکشاند. لذا، این گرایش‌های نفس یا عواطف هستند که جهت حرکت قوای شناختی و حرکت کلی نفس را تعیین می‌کنند. منظور از قوای عاطفی نفس، مطلق گرایش‌های آن است و به عموم گرایش‌های فطری، تمایلات طبیعی، هیجانات، انگیزه‌ها و خلاصه خوشایندی‌ها و ناخوشایندی‌ها اطلاق می‌شود. حتی نیاز را به اعتباری می‌توان ذیل مفهوم عاطفه قرار داد. عدم فقدان مرتبه‌ای از وجود که موجود به آن گرایش دارد و برای خود مطلوب تلقی می‌کند، به خودی خود شرایطی است که از آن با عنوان نیاز یاد می‌شود. نیاز یک مفهوم ذهنی نیست بلکه شرایطی عینی است که ناشی از فقدان وجودی خاص یا مرتبه‌ای خاص یا وجهی خاص از وجود است. البته درک نیازها و گرایش یا تعهد به آنها متوقف به پیدایش استعدادهای معینی در نفس است. در نظریه روابط انسانی مشخص شد که روابط انسانی بر اساس نیازهای عقلانی انسان شکل گرفته‌اند و پیدایش نخستین رابطه انسانی بر پیدایش نیازهای طبیعی تقدم دارد. علاوه بر این معلوم شد، تشکیک طولی و عرضی موجودات برای توسعه مناسبات اجتماعی مطابق با الگوی مراتب نفس، دلالت دارد. بطور کلی عاطفه، استعداد و روابط انسانی ذوات عینی مستقل از نفس نیستند. همچنین، سازه‌های فرضی یا امور موهوم هم نیستند بلکه تحقق عینی دارند و منشا آثار واقعی در نفس می‌باشند.

همچنین، تبیین مناسبات دوسویه و واقعی قوه/ فعلیت بر اساس الگوی چرخه‌ای که بنابر روابط عینی میان مجموعه فرآیندهای تجسد/تجرد شکل می‌گیرد، معلوم کرد که وجود متصل نفس شامل چرخه‌های متوالی قوه/ فعلیت است. این چرخه شامل دایره‌ای است که در دو بعد طول و عرض انبساط می‌یابد. یعنی چرخه حاصل از تغییرات مستمر قوه/ فعلیت در سطح رخ نمی‌دهد بلکه در حجم رخ می‌دهد و دست کم دارای دو بعد طولی (ارتفاع تغییرات) و عرضی (شعاع تغییرات) است. در نتیجه حرکت جوهری نفس در مسیری شبیه به یک مارپیچ عمودی با دایره‌های بازشونده و بالارونده رخ می‌دهد که از آن می‌توان به عنوان الگوی رشد یاد کرد.

کلید واژه‌ها: رشد - تعلیم و تربیت - فلسفه تربیت. اسلام - تربیت اسلامی

SCCcr.ir

فهرست مطالب

۱	فصل اول کلیات پژوهش
۲	۱-۱ مقدمه
۵	۲-۱ بیان مسئله
۸	۳-۱ اهمیت و ضرورت تحقیق
۱۳	۴-۱ اهداف تحقیق
۱۴	۵-۱ سؤالات تحقیق (اصلی و فرعی)
۱۵	۶-۱ تعریف مفاهیم کلیدی
۳۵	فصل دوم مبانی نظری و پیشینه پژوهش
۳۶	بخش اول؛ مبانی و چارچوب نظری تحقیق
۳۶	۱-۲ مقدمه
۳۹	۱- جایگاه انسان در مراتب هستی
۴۱	۲- نفس یا حقیقت انسان
۴۵	۳- نحوه پیدایش نفس
۴۹	۴- ساختار نفس
۴۹	۲-۲ نفس به مثابه مجموعه‌ای از قوا
۵۱	۲-۲-۳ نفس به مثابه یک واحد مدرج
۶۹	۲-۲-۴ عقل نظری
۷۰	۲-۲-۴-۱ مراتب عقل نظری
۷۵	۲-۲-۴-۲ برخی تقسیمات غیر رایج از عقل نظری توسط اندیشمندان
۷۶	۲-۲-۵ عقل عملی

- ۷۷..... ۲-۵-۱ مراتب عقل عملی
- ۷۸..... ۲-۵-۲ نسبت عقل نظری با عقل عملی
- ۸۱..... ۲-۶ عقل فعال
- ۸۹..... ۲-۷ حرکت و تغییر نفس
- ۹۷..... ۲-۸ احساس
- ۱۰۱..... ۲-۹ تخیل
- ۱۰۴..... ۲-۱۰ تعقل
- ۱۰۷..... ۲-۱۱ سایر فعل و انفعالات نفس
- ۱۳۷..... ۲-۱۲ چرخه فعل و انفعالات نفس
- ۱۴۹..... ۲-۱۳ انفعالات و تاثرات نفس از عوامل و نیروهای بیرون از نفس
- ۱۵۰..... ۲-۱۴ عوامل و نیروهای مجرد
- ۱۵۴..... ۲-۱۵ عوامل و نیروهای انسانی و اجتماعی
- ۱۵۷..... ۲-۱۶ عوامل مادی و طبیعی
- ۱۵۸..... بخش دوم؛ پیشینه تجربی تحقیق و مرور متون
- ۱۵۸..... ۲-۱۷ نفس
- ۱۵۸..... ۲-۱۷-۱ چیستی و ماهیت نفس
- ۱۶۰..... ۲-۱۷-۲ رابطه نفس و بدن
- ۱۶۱..... ۲-۱۸ عقل
- ۱۶۳..... ۲-۱۸-۱ عقل از دیدگاه ملاصدرا
- ۱۶۹..... ۲-۱۸-۲ عقل از دیدگاه ابن سینا
- ۱۷۲..... ۲-۱۹ ادراک خیالی
- ۱۷۳..... ۲-۲۰ رشد اخلاقی
- ۱۷۳..... ۲-۲۰-۱ تعریف اخلاق
- ۱۷۳..... ۲-۲۰-۲ علم اخلاق:
- ۱۷۴..... ۲-۲۰-۳ فلسفه اخلاق
- ۱۷۴..... ۲-۲۰-۴ اخلاق از دیدگاه قرآن
- ۱۷۵..... ۲-۲۰-۵ دیدگاه امام علی (ع) در باب اخلاق
- ۱۷۶..... ۲-۲۰-۶ اخلاق از دیدگاه ملاصدرا

۱۷۷.....	۲-۲۰-۷ انسان کامل
۱۷۸.....	۲-۲۰-۸ سعادت
۱۷۸.....	۲-۲۰-۹ اراده و اختیار
۱۷۹.....	۲-۲۰-۱۰ دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی در باب اخلاق و تربیت اخلاقی
۱۸۰.....	۲-۲۰-۱۱ رویکردها و دیدگاه‌های اخلاقی
۱۸۱.....	۲-۲۰-۱۲ عقل عملی
۱۸۲.....	۲-۲۰-۱۳ دیدگاه علامه طباطبایی در باب اخلاق
۱۸۲.....	۲-۲۱-۲۱ رشد معنوی
۱۸۳.....	۲-۲۲-۲۲ انگیزش و نیاز
۱۸۳.....	۲-۲۲-۱ انگیزش
۱۸۵.....	۲-۲۲-۲ نیاز
۱۸۶.....	۲-۲۳-۲۳ رشد شناختی
۱۹۵.....	۲-۲۴-۲۴ رشد روانی
۱۹۵.....	۲-۲۴-۱ عوامل تاثیرگذار بر رشد و تعادل روانی در اسلام
۱۹۶.....	۲-۲۴-۲ تاثیر دین بر سلامت روانی افراد
۱۹۷.....	۲-۲۵-۲۵ رشد جسمی
۲۰۰.....	۲-۲۶-۲۶ رشد اجتماعی
۲۰۱.....	۲-۲۷-۲۷ روان شناسی رشد
۲۳۹.....	۲-۲۸-۲۸ انگیزش و هیجان
۲۷۲.....	۲-۲۹-۲۹ پیشینه عربی
۲۸۵.....	فصل سوم روش تحقیق
۲۸۶.....	۳-۱-۱ مقدمه
۲۸۷.....	۳-۲-۲ پارادایم تفسیری معاصر
۲۸۹.....	۳-۳-۳ مبانی پارادایمی روش تحقیق حاضر
۲۹۲.....	۳-۴-۴ دلالت‌های روش‌شناختی حکمت متعالیه
۲۹۶.....	۳-۵-۵ جایگزین شدن دانش یا معرفت گزاره‌ای با فهم در فرایند معناشناسی و تفسیر متن/هستی
۲۹۶.....	۳-۶-۶ ماهیت تشکیکی فهم

۷-۳	وجود نسبت طولی میان ظاهر و باطن متن و لزوم تفسیر هستی شناختی توحیدی متن به عنوان شرط لازم فهم باطن آن	۲۹۷
۸-۳	لزوم پیش فرض‌ها و انتظارات صادق در رجوع به متن	۲۹۷
۹-۳	ابتنای فرایند معناشناسی و فهم بر هستی شناسی عقلانی از وحی و شهود	۲۹۸
۱۰-۳	توافق، همگرایی و در طول هم بودن وحی، شهود و عقل	۲۹۹
۱۱-۳	پذیرش کثرت گرایی معرفت شناسی و روش های فهم و معناشناسی	۲۹۹
۱۲-۳	تاثیر پذیری فرایند معناشناسی و فهم از ویژگی های مفسر	۲۹۹
۱۳-۳	توجه به معتبر بودن فرایند فهم و معناشناسی و وظیفه گرایی مفسر در این فرایند	۳۰۰
۱۴-۳	روش تحقیق	۳۰۳
۱-۱۴-۳	رویکرد استنتاجی	۳۰۴
۲-۱۴-۳	رویکرد تحلیلی	۳۰۴
۳-۱۴-۳	روش تحلیل مفهومی	۳۰۵
۴-۱۴-۳	بررسی بافت یا سیاق	۳۰۶
۵-۱۴-۳	تحلیل بر اساس مفهوم متضاد	۳۰۶
۶-۱۴-۳	تحلیل بر حسب شبکه معنایی	۳۰۶
۷-۱۴-۳	رویکرد هرمنوتیک	۳۰۷
۱۵-۳	روش نمونه گیری	۳۱۰
۱۶-۳	اعتباربخشی فرایند و یافته های پژوهش	۳۱۱
۱۷-۳	روش اجرا	۳۱۱
۳۱۳	فصل چهارم یافته های مطالعات روان شناسی در باب رشد انسان	
۱-۴	مقدمه	۳۱۴
۲-۴	دوره های رشد	۳۲۰
۳-۴	رویکردها و نظریه های رشد	۳۲۲
۱-۳-۴	رویکرد روان پویسی (فروید، هارتمن، کلاین و . . .)	۳۲۴
۲-۳-۴	رویکرد رفتارگرایی (ثرندایک، پاولف، واتسون و . . .)	۳۴۱
۳-۳-۴	رویکرد زیستی	۳۵۳
۴-۳-۴	رویکرد شناختی	۳۶۸
۵-۳-۴	رویکرد انسان گرایی	۴۰۱

- ۴-۴ ابعاد رشد ۴۱۴
- ۴-۴-۱ رشد جسمی ۴۱۵
- ۴-۴-۲ احساس و ادراک ۴۲۵
- ۴-۴-۳ شناخت ۴۴۶
- ۴-۴-۴ نیاز و انگیزش ۴۸۶
- ۴-۴-۵ هیجان ۵۱۳
- ۴-۴-۶ شخصیت ۵۴۱
- ۴-۴-۷ ارتباط اجتماعی ۶۰۵
- ۴-۴-۸ اخلاق ۶۲۰
- ۴-۵ جمع‌بندی و نقدی بر نظریات رشد ۶۵۶
- ۴-۵-۱ رویکرد روان‌پویشی ۶۵۷
- ۴-۵-۲ رویکرد زیستی ۶۶۲
- ۴-۵-۳ رویکرد رفتاری ۶۶۵
- ۴-۵-۴ رویکرد شناختی ۶۶۶
- ۴-۵-۵ رویکرد انسان‌گرا ۶۷۳
- فصل پنجم یافته‌های تعالیم اسلامی برای الگوی رشد ۶۷۷**
- ۵-۱ شناخت ماهیت رشد با توجه به تعالیم اسلامی ۶۷۸
- ۵-۱-۱ معنی لغوی و اصطلاحی رشد ۶۷۸
- ۵-۱-۲ رشد به مثابه تواتر تکوّن و تعین ظرفیت‌های وجودی انسان ۶۷۹
- ۵-۱-۴ رشد به مثابه تواتر تکوّن و تعین استعداد‌های انسان ۶۸۶
- ۵-۱-۵ رشد به مثابه تواتر تکوّن و تعین مرتبه هدایت یافتگی انسان ۶۹۱
- ۵-۱-۶ رشد به مثابه تواتر تکوّن و تعین گرایش‌های فطری انسان ۶۹۳
- ۵-۱-۷ تقوا به مثابه عالی‌ترین کارکرد تعقلی انسان ۶۹۹
- ۵-۱-۸ مهمترین دلالت‌های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت رشد ۷۰۲
- ۵-۲ بررسی مؤلفه‌ها و ابعاد رشد با توجه به تعالیم اسلامی ۷۰۵
- ۵-۲-۱ شناخت فرایندهای تحقق علم در انسان با توجه به تعالیم اسلام ۷۰۵
- ۵-۲-۲ شناخت جایگاه و رابطه عقل و قلب در انسان با توجه به تعالیم اسلام ۷۳۷

۷۹۰	۳-۲-۵ شناخت ماهیت رشد استعداد های انسان با توجه به تعالیم اسلامی
۸۰۸	۴-۲-۵ شناخت ماهیت هیجان با توجه به تعالیم اسلامی
۸۴۸	۵-۲-۵ شناخت ماهیت روابط انسانی و چگونگی شکل گیری آن با توجه به تعالیم اسلام
۸۶۶	۳-۵ ساخت شاخص های رشد با توجه به تعالیم اسلام
۸۹۵	فصل ششم جمع بندی و نتیجه گیری
۸۹۶	مقدمه:
۹۰۳	۱-۶ بخش اول: مبانی جهان شناختی رشد انسان
۹۰۷	۱-۱-۶ حرکت مبنای شناخت جهان
۹۱۸	۲-۱-۶ حقیقت واحد و صورت متکثر جهان
۹۲۲	۳-۱-۶ ملاک طبقه بندی جهان
۹۲۵	۴-۱-۶ انسان حلقه وصل مراتب جهان
۹۳۲	۵-۱-۶ موقعیت برزخی انسان در جهان
۹۳۵	۶-۱-۶ نسبت جهان و انسان با عقل
۹۳۷	۷-۱-۶ کمال انسان به عنوان غایت جهان
۹۴۱	۲-۶ بخش دوم: معنای رشد انسان
۹۴۸	۱-۲-۶ اصالت وجود انسان
۹۵۱	۲-۲-۶ تشکیک وجود انسان
۹۵۵	۳-۲-۶ تغییر وجود انسان
۹۶۴	۴-۲-۶ تلازم مفهومی رشد با غایتمندی
۹۶۶	۵-۲-۶ رشد به معنای وقوع تدریجی حقیقت انسان
۹۷۱	۶-۲-۶ عینیت رشد با وقوع علم
۹۷۷	۷-۲-۶ عینیت رشد و تشخیص
۹۸۱	۳-۶ بخش سوم: ماهیت رشد انسان
۹۸۳	۱-۳-۶ ظهور و اختفای مراتب نفس
۹۸۸	۲-۳-۶ حرکت نفس در عین پایداری
۹۹۴	۴-۳-۶ مندی به مثابه خصلت زمانمندی در نفس (نسبت زمان و نفس)
۹۹۷	۵-۳-۶ حدوث جسمانی به مثابه یک فرآیند حیاتی
۱۰۰۱	۶-۳-۶ حدوث جسمانی نفس از منظر قرآن کریم

- ۴-۶ بخش چهارم: الگوی رشد انسان ۱۰۰۴
- ۱-۴-۶ اشتراک مبادی حرکت در نفس ۱۰۰۴
- ۲-۴-۶ اختلاف مقاصد در حرکت نفس ۱۰۰۶
- ۳-۴-۶ چرخه تجسم/تجرد به مثابه الگوی رشد ۱۰۰۹
- ۴-۴-۶ چرخه تجسم/تجرد به مثابه الگوی عمومی حرکت ۱۰۱۲
- ۵-۴-۶ جمع بندی ۱۰۱۵
- ۵-۶ بخش پنجم: عوامل و مراحل رشد انسان ۱۰۱۹
- ۱-۵-۶ ملاکات رشد ۱۰۲۳
- ۲-۵-۶ سنخیت غایت و مبدا حرکت نفس ۱۰۲۷
- ۳-۵-۶ در هم آمیختگی عوامل و مراحل ۱۰۳۲
- ۴-۵-۶ سنخیت علت و معلول ۱۰۳۴
- ۵-۵-۶ طرد موجیت گرایی و عدم قطعیت ۱۰۳۶
- ۶-۵-۶ سطح بندی و دسته بندی عوامل و مراحل رشد ۱۰۴۲
- ۷-۵-۶ ظرفیت‌های مفهومی نظریه رشد ۱۰۴۷
- ۸-۵-۶ عوامل رشد انسان ۱۰۴۸
- ۶-۶ بخش ششم: نسبت مراحل رشد با مقامات نفس ۱۰۵۶
- ۱-۶-۶ مقام بدن ۱۰۵۹
- ۲-۶-۶ ادراکات بدنی ۱۰۶۲
- ۳-۶-۶ مقام عقل ۱۰۶۸
- ۴-۶-۶ ادراک عقلی (ادراکات تصویری) ۱۰۷۳
- ۵-۶-۶ نقش اراده در ادراکات تصویری ۱۰۸۰
- ۶-۶-۶ ادراک عقلی (ادراکات اجتماعی) ۱۰۸۳
- ۷-۶-۶ نقش اراده در ادراک اجتماعی ۱۰۸۹
- ۸-۶-۶ مقام قلب ۱۰۹۳
- ۹-۶-۶ ادراک قلبی ۱۰۹۴
- ۱۰-۶-۶ حلقه بازشونده ادراک ۱۰۹۶
- ۱۱-۶-۶ نقش بدن در ادراکات قلبی ۱۰۹۹
- ۱۲-۶-۶ تمرکز قلب بر عواطف ۱۱۰۳

۱۱۰۷ ۱۳-۶-۶ جمع بندی
۱۱۱۰ ۷-۶ بخش هفتم: نقش استعداد در رشد انسان
۱۱۱۰ ۱-۷-۶ تبیین معنای استعداد
۱۱۳۳ ۲-۷-۶ چالش روابط علی میان قوه و فعل
۱۱۳۶ ۳-۷-۶ تحقق تدریجی استعداد
۱۱۴۶ ۴-۷-۶ توالی قوه و فعل و استعداد
۱۱۵۰ ۵-۷-۶ استعداد به مثابه استعداد
۱۱۶۳ ۶-۷-۶ مبنای طبقه بندی استعداد
۱۱۶۹ ۷-۷-۶ طبقه بندی استعداد در قرآن کریم
۱۱۷۸ ۸-۶ بخش هشتم: نقش عاطفه در رشد انسان
۱۱۸۳ ۱-۸-۶ عینیت عاطفه
۱۱۸۶ ۲-۸-۶ مناسبات عقل و عاطفه
۱۱۹۰ ۳-۸-۶ منا
۱۱۹۵ ۴-۸-۶ خاستگاه عاطفی حرکت نفس (رشد)
۱۱۹۹ ۵-۸-۶ رشد عاطفه
۱۲۰۴ ۶-۸-۶ نقش عاطفه در شکل گیری نظام ارزشها
۱۲۰۷ ۷-۸-۶ عاطفه اجتماعی بجای قرارداد اجتماعی
۱۲۱۱ ۸-۸-۶ ضرورت عاطفه اجتماعی
۱۲۱۵ ۹-۸-۶ نقش عاطفه اجتماعی در رشد
۱۲۱۸ ۱۰-۸-۶ عاطفه اجتماعی در قرآن کریم
۱۲۳۰ ۹-۶ بخش نهم: روابط انسانی
۱۲۳۲ ۱-۹-۶ شکل گیری و توسعه روابط انسانی
۱۲۳۴ ۲-۹-۶ پیدایش نخستین روابط انسانی
۱۲۴۵ ۳-۹-۶ روایت غیر دینی (نیازهای طبیعی)
۱۲۷۵ ۴-۹-۶ مبانی وجود شناختی روابط انسانی
۱۳۲۰ ۵-۹-۶ زبان به مثابه اظهار وجود
۱۳۲۰ فهرست منابع

SCCcr.ir

فصل اول

کلیات پژوهش

۱- مقدمه

تولید علوم بومی مهمترین گام در رسیدن به مرجعیت علمی و اهداف علمی سند چشم انداز ۱۴۰۴ محسوب می‌شود. شاید مهم ترین مشکل در عرصه علوم انسانی در کشور ما، ناسازگاری علوم با فضای فرهنگی و نیازهای عینی جامعه دینی است؛ چراکه هم اسلام برای زندگی دنیوی انسان‌ها برنامه دارد و هم علوم ادعای چنین بر نامه‌ای را دارند، لذا ضرورت نوعی تعامل بین دستاوردهای علوم جدید و آموزه‌های متون دینی برای سیاست گذاران جامعه علمی کشور می‌تواند وضعیت علوم انسانی در جامعه اسلامی ما را از "تهدید" به "فرصت" تبدیل سازد (سوزنجی، ۱۳۸۸). تردیدی نیست که احاطه به علوم در سطح بین الملل گام اول توسعه علمی و تولید علم، مقدمه تولید فناوری و راهی به سوی نظریه پردازی می‌باشد و اگر خواستار تحول در علوم انسانی باشیم قطعاً بی‌نیاز از نگرش‌های اسلامی نخواهیم بود و به جد باید مبادی و مبانی فلسفی و دینی به انسان را وارد عرصه عمل نماییم.

بی تردید انسان پیچیده ترین موضوع علمی و آخرین مرز درک علمی می‌باشد. پرداختن به چگونگی رشد انسان و فرایند آن و طراحی الگوی چگونگی رشد می‌تواند جزء مهم ترین دستاوردهای علمی قلمداد گردد که تمامی بنیان‌های تربیتی را دستخوش تغییر می‌کند و باعث تحول در علوم انسانی ما خواهد شد.

جامعه ما به تولید علم بومی به شدت نیازمند است، چرا که حفظ و ارتقا عزت، قدرت و اقتدار ملی و بین المللی، اقتدار سیاسی و نظامی، استقلال و توسعه سیاسی، امنیت ملی، توسعه و جهانی سازی فرهنگی و نیز پاسخ گویی مناسب به نسل جدید و دفع تهاجم فرهنگی، توسعه اقتصادی، ایجاد موج جهانی سازی اسلامی و امکان مقاومت در مقابل جهانی سازی از نوع غربی آن، به صحنه درآوردن اسلام به عنوان دین پاسخ گو به مسایل فردی و اجتماعی، عرضه و بهره مندی از مبانی اندیشه ورزی و نظریه پردازی به عنوان عمیق ترین و اساسی ترین لایه تولید علم در جامعه به تحقق جنبش تولید علم وابسته است (حسینی، ۱۳۸۵).

در سال‌های اخیر در اسناد بالا دستی توجه به این امر بسیار نمود دارد. نقشه جامع علمی کشور، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش هر دو نقشه راهی هستند که می‌بایست ما را به این مرجعیت برسانند، در راستای

کلیات پژوهش

اجرایی شدن این اسناد تحولی ما نیازمند به پژوهش‌های بنیادی برای تولید علم و برای تبیین اهداف این اسناد می‌باشیم که این پژوهش می‌تواند یکی از گام‌های رسیدن به این هدف باشد.

باید پذیرفت هر نظام تربیتی، مستقیم و غیرمستقیم، مبتنی بر یک فلسفه و جهان بینی خاص است که با شرایط اجتماعی و وضعیت فرهنگی جامعه‌ای که در آن شکل گرفته و رشد یافته است، هماهنگی دارد. اما چنین فلسفه‌ای همیشه مدون و اعلام شده نیست. به سخن دیگر گاهی نوعی فلسفه تربیتی نامدون و پنهان بر فرآیند تربیتی کشورها حاکم است که نشان‌های وجود آن را می‌توان در سیاست‌ها و هدف‌های کلی اعلام شده جوامع رهگیری کرد یا با تجزیه و تحلیل برنامه‌های درسی به آن پی برد (ابراهیم‌زاده ۱۳۸۶). بسیار روشن است که کارگزاران تربیتی به شدت نیازمند چهارچوب نظری مدون معیار و معتبری متناسب با اصول و مبانی اسلامی و همچنین عناصر فرهنگ بومی هستند که در میان دیدگاه‌های متنوع و حتی متناقض امروزیین تکلیف آن‌ها را در مقام سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی و عمل تربیتی مشخص نماید (صادق‌زاده، ۱۳۹۱).

ضرورت تحول در نظام آموزشی و لزوم ارائه نظریه تربیت اسلامی برای سامان بخشی به فعالیت‌های تربیتی کشور در تحقیقات علمی و اسناد رسمی متعددی تاکید شده است. به عنوان نمونه نقشه جامع علمی کشور در راهبرد کلان ۱۰، راهبردهای ملی ۱، ۴ و ۶ و اقدامات ملی ۱ و ۲ و ۳ و ۴، همچنین راهبرد کلان ۲ همین ضرورت را مورد تاکید قرار می‌دهد و به "تحول و نوسازی نظام تعلیم و تربیت اعم از آموزش و پرورش و آموزش عالی به منظور انطباق با مبانی تعلیم و تربیت اسلامی" توجه می‌دهد و در صفحه ۲۰ نیز به لزوم «توجه به علم و تبدیل آن به یکی از گفتمان‌های اصلی جامعه و ایجاد فضای مساعد، شکوفا و مولد علم و فناوری بر مبنای آموزه‌های اسلامی» اشاره می‌کند همچنین در راهبرد ملی ۷ صفحه ۲۵ "تحول در نگرش‌ها و روش‌ها و محتواهای آموزشی بر اساس جهان بینی و تعلیم و تربیت اسلامی به منظور ارتقای توانایی‌ها و تقویت تفکر منطقی... منطبق با آموزه‌های اسلامی در زمینه فردی و اجتماعی" مورد تاکید قرار می‌گیرد. در بخش اهداف، هدف عملیاتی ۱۵ به «اصلاح محتوا، ارتقای جایگاه، افزایش کیفیت و کارآمدی علوم انسانی در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی مبتنی بر مبانی دینی در چارچوب نظام معیار اسلامی» اشاره

می کند و برخی راهکارهای همین سند، نظیر راهکارهای ۱/۱، ۲/۶، ۵/۶، ۵/۷، ۱۵/۱، ۴/۵ و ۴/۲۳ نیز از ضرورت مطالعات گسترده جهت ارائه یک برنامه تربیت علمی متکی بر مبانی اسلامی حکایت می کند.

سیاست گذاران و برنامه ریزان در زمان اقتباس محتوا و روش های تدریس و ارزشیابی و دیگر مؤلفه های این نهادها از نظام تربیتی مدرن غربی، باید فلسفه تربیتی پنهان این نظام ها و میزان تناسب آن با فرهنگ اسلامی و ایرانی را مورد توجه قرار دهند صادق زاده (۱۳۹۱). اکثر صاحب نظران به فقدان یک منظومه فکری و منسجم بومی که بنیادهای نظری و مبانی فلسفی و اجتماعی را برای حرکت های اصلاح طلبانه در نظام های تربیتی مدرن ما را ترسیم کند اذعان دارند آقازاده (۱۳۸۳) بنابراین تحول و اسلامی سازی نظام آموزشی و علوم انسانی ما علاوه بر نیاز به یک منظومه فکری منسجم نیاز به تحقیقاتی دارد که این بنیادهای نظری را تعریف عملیاتی کرده و حلقه ارتباط بین تئوری محض و عمل شود.

اگرچه تلاش های بسیاری از متخصصان تعلیم و تربیت در تدوین سند تحول آموزش و پرورش مجموعه منسجمی از مبانی و اصول تربیتی مبتنی بر اندیشه اسلامی را فراهم آورده است اما کاربرد این سند در برنامه ریزی های آموزشی و تربیتی بدون تحول در «دانش تعلیم و تربیت» مسیر نیست. به عبارت دیگر تنها با «تحول در دانش تعلیم و تربیت» و دانش های وابسته است که امکان تحول در نهاد تعلیم و تربیت فراهم می شود. از طریق دانش تعلیم و تربیت میان مبانی فلسفی ما با عمل تربیتی پیوندی برقرار می شود و مسیر تحقق اهداف تربیت اسلامی فراهم می گردد. البته این وابستگی متقابل است و میان تحول تعلیم و تربیت با تحول دانشهای ناظر بر تعلیم و تربیت یک توالی جبری برقرار نیست. با این حال اگر نگوئیم مسئله تحول در علوم تربیتی مقدم بر تحول در نظام آموزش و پرورش است، دست کم می توان گفت که موفقیت در اسلامی سازی نظام آموزشی بدون اسلامی سازی علوم تربیتی به سرانجام نخواهد رسید. به عبارت دیگر تعلیم و تربیت اسلامی علاوه بر معلمان، مدیران آموزشی، برنامه ریزان، سیاستگذاران متعهد و متخصص نیازمند کشف و تدوین نظریه های متکی بر مبانی اسلامی است که به توسعه دانش تعلیم و تربیت اسلامی پرداخته و ضمن تامین محتوا و تکنیکهای لازم برای اسلامی سازی تعلیم و تربیت، نهادهای مداخله کننده و تصمیم گیرنده را در سطوح مختلف مورد حمایت معنوی و تخصصی قرار دهد. از این رو انجام مطالعات و تحقیقات گسترده به منظور توسعه دانش تعلیم و تربیت اسلامی از ضرورت های گریز

کلیات پژوهش

ناپذیری است که تاخیر آن تا کنون غیر قابل توجیه تلقی می شود و عواقب وخیم آن به شکل نارسایی های گوناگون اجتماعی و ناکارآمدی فارغ التحصیلان آشکار می باشد.

۱-۲ بیان مسئله

یکی از مهمترین مقدمات تربیت هر فرد کشف الگوی تغییراتی است که در زمینه نیازها، استعدادها، آگاهی ها، روابط اجتماعی و غیره بطور طبیعی پدید می آید و در نتیجه شناخت موارد هنجار و ناهنجار است. بر این اساس به نظر می رسد یکی از مهمترین مبانی تعلیم و تربیت و سیاستگذاری و طراحی برنامه های آموزشی و درسی «الگوی رشد انسان» می باشد که در مجموعه بنیان های نظری ساحت های تعلیم و تربیت همچنان مغفول مانده است. چگونگی فرایند تعلیم و تربیت اسلامی و طراحی برنامه های آموزشی و درسی در هر یک از ساحت های تربیتی در وهله اول منوط به کشف الگوی تغییرات رشدی انسان است. به عبارت دیگر تربیت رسمی عمومی به دلیل پوشش دادن متریبان در سنین خاص ناگزیر است به مباحث علمی مربوط به مراحل رشد (شناختی، اخلاقی و اجتماعی) پردازد، زیرا شناخت واقعیت های روانشناختی و فلسفی و کشف الگوهای رشد موجب تجویز سازو کارهای مناسب و عقلانی در تعلیم و تربیت و برنامه ریزی درسی رسمی و مدیریت تربیتی خواهد شد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰).

برخی اندیشمندان ضمن تاکید بر اینکه هر نظام تربیتی بدون داشتن ایده ای درباره مراحل تربیت ناتمام است و اذعان به اینکه اهداف، اصول و روش های تربیتی متوقف بر تعیین مراحل تربیت است، به بیان مراحل تربیت می پردازند (باقری، ۱۳۶۷) با این همه تا کنون در تبیین تفصیلی روند رشد متناسب با مبانی فلسفی و تعلیم دینی، و بررسی عوامل تاثیر گذار بر آن اثار اندکی پدید آمده است.

با توجه به خلا نظری مذکور، در نظام آموزشی ما الگوهای رشد شناختی، اخلاقی، و اجتماعی انسان که در رشته های روانشناسی تربیتی مورد مطالعه قرار می گیرند قطعا یکی از مهم ترین لوازم طراحی های آموزشی است. در اینجا مهمترین چالشی که در استفاده از نظریه های رشد رانشناسی تجربی موجود ظهور می کند، مسئله ای ابتداء این نظریات بر مبانی فلسفی خاصی است که اجمالاً با مبانی فلسفی و جهان بینی

دینی ما ناسازگارند. تحقیقات بسیاری در حوزه فلسفه علم و جامعه‌شناسی معرفت، زمینه‌مند بودن علم (به ویژه علوم انسانی) و تاثیر مفروضات مصرح یا پنهان فلسفی بر یافته‌های پژوهش را گوشزد می‌نمایند. دانش‌های جدید و مهمی از قبیل فلسفه علم، جامعه‌شناسی علم، فلسفه تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی تعلیم و تربیت بر خلاف دیدگاه‌های رایج در قرن ۱۸ و ۱۹ که برای علم و آموزش هویتی مستقل از فلسفه می‌پنداشتند، این حقیقت را تبیین می‌کنند که نه تولید علم و فناوری نه آموزش و اشاعه آن در خلاء فلسفی و فرهنگی رخ نمی‌دهد.

ماکسول^۱ (۱۹۸۴)، به نقل از لاریجانی، (۱۳۷۴) سیر جاری علوم طبیعی و علوم انسانی و فلسفه مبانی آنها را به شدت مورد انتقاد قرار داده است، دیدگاه حاکم و فلسفه زیربنایی تحقیقات امروزی و به تعبیر خودش «فلسفه دانش»^۲ را مردود و نابخردانه می‌شمارد. لاریجانی (۱۳۷۴) در پاسخ به این سؤال که آیا علم بی‌طرف است، به عدم بی‌طرفی علم اذعان می‌کند و نقیب العطاس (۱۹۸۶)، به نقل از خسروپناه، (۱۳۹۲) معتقد است که علوم غربی معاصر به دلیل آغشتگی به عناصر و مفاهیم کلیدی بر خاسته از تمدن غربی، نمی‌تواند «علم راستین» را در اختیار مسلمانان قرار دهد. بالاخره گلشنی (۱۳۷۷) با اشاره به نقش جهان بینی در جهت دهی کاربرد علم بیان می‌دارد اگر کار علمی در پرتو جهان بینی الهی انجام شود، نتیجه اش در جهت تامین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود ولی اگر این فعالیت در پرتو جهان بینی سکولار انجام شود، تضمینی بر مخرب نبودن آن وجود نخواهد داشت.

اگرچه متفکرین معاصر در توسعه انسان‌شناسی اسلامی و تکمیل و نوآوری مطالعات فلسفی و دینی تلاش بسیاری کرده‌اند و آثار پدید آمده در این حوزه توانسته زمینه تحول در نظریه‌های تعلیم و تربیت را مهیا کند؛ اما فقدان رویکرد تحولی در انسان‌شناسی اسلامی، در هر صورت یک چالش برای بکارگیری این آثار در حوزه تربیت تلقی می‌شود. تحقیقات انسان‌شناسی فلسفی و دسته‌ای از نظریه‌های مطرح شده در حوزه انسان که بر تعالیم دینی متمرکزند، معمولاً انسان رشدیافته و بالغ را توصیف می‌کنند. بنابراین لازم

^۱. Maxwell

^۲. philology of knowledge

کلیات پژوهش

است در مطالعات فلسفه اسلامی گامی به سوی انسان‌شناسی تحولی که بر تغییرات و تطورات انسان متمرکز باشد، برداشته شود.

به عبارت دیگر هر چند مباحث اساسی در باره حقیقت انسان، حیثیت‌های مادی و غیر مادی وجود انسان، جایگاه انسان در جهان و غیره تا کنون به تفصیل مطرح شده و نقش بی‌بدیلی در سامان‌دهی به اندیشه‌های تربیتی داشته ولی لازم است محققان با توجه به مبانی انسان‌شناختی اسلام در باره منحنی تغییرات رشدی انسان، ابعاد رشد انسان، سازمان نیازهای انسان، محتوای استعداد‌های انسان، شکل‌گیری روابط انسان با دیگری، نحوه یادگیری انسان و بسیاری از مسایل دیگر که نسبت به شاخه‌های مختلف علوم انسانی جنبه بنیادین دارد به نظریه پردازی و ارائه ایده‌های نو پردازند.

البته دستیابی به کشف الگوی رشد انسان مبتنی بر تعالیم اسلامی در گرو بررسی دیدگاه‌های مشهور، ایده‌ها و اندیشه‌های مرتبط و الگوهای رایج در باره رشد شناختی، زیستی، اخلاقی و اجتماعی و ارزیابی آنهاست؛ همچنین باید ضمن نقد و بررسی عالمانه نظریه‌های رایج در حوزه سلسله مراتب نیاز انسان و براساس تعالیم اسلامی به دیدگاهی در باره انواع نیازها و طبقه‌بندی آنها دست یافت. حیثیت اجتماعی وجود انسان و نحوه خاص پیدایش او که درون شبکه‌های پیچیده‌ای از روابط اجتماعی پدید می‌آید سبب می‌شود نوع و میزان روابط انسان نیاز به بررسی‌های دقیق‌تری داشته باشد از این رو لازم است با توجه به تفسیر‌های ماده‌گرایانه و الحادی که از نحوه شکل‌گیری روابط انسانی با اتکا به فلسفه‌های رایج به خصوص لیبرالیسم و سوسیالیسم ارائه می‌شود و ضمن بررسی انتقادی دیدگاه‌های رایج، تبیین دقیقی از دیدگاه اسلامی در زمینه روابط انسان با طبیعت، ماورای طبیعت و جامعه (شامل افراد، نهادها، جنبشها و غیره) عرضه شود. علاوه بر این با کمک گرفتن از مبانی معرفت‌شناختی لازم است تحقیقاتی جهت دستیابی به نظریه‌هایی معتبر در باره یادگیری انسان صورت بگیرد. چنین مطالعاتی احتمالاً می‌تواند در جهت توسعه یک دیدگاه معتبر و جهان‌شمول در باره الگوی رشد انسان، سازمان نیازهای انسان و مدل روابط انسان کمک کند و در نهایت زمینه‌های لازم برای رفع کاستی‌های موجود در حوزه برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های تربیتی در ساحت‌های گوناگون (علمی، دینی اخلاقی، زیستی بدنی، سیاسی اجتماعی،

هنری زیبایی شناختی، اقتصادی حرفه ای) را فراهم ساخته و تحقق اهداف ذکر شده در اسناد بالادستی را ممکن سازد.

در نتیجه مسئله‌ی اصلی در پژوهش حاضر به طور خلاصه این است که با توجه به دلالت‌های تعلیم دینی، رشد انسان از چه الگویی تبعیت می‌کند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش لازم است، با آشکار سازی ماهیت رشد و همچنین ابعاد و مراحل رشد انسان گام اول را در مسیر توسعه انسان‌شناسی اسلامی برداشت. در این مطالعه بنا بر این است که با اتخاذ اصول حکمت متعالیه به مثابه یک فلسفه استعلایی و در عین حال یک دستگاه متعین و منسجم و دارای پشتوانه فلسفی چند هزارساله به بررسی تعلیم اسلام به خصوص تفسیر آیات قرآن کریم و احادیث و سیره معصومین، پرداخته تا توفیق حق تعالی یار شود و ایده‌های موثر و برجسته‌ای درباره الگوی تغییرات رشد انسان ظاهر گردد.

۱-۳ اهمیت و ضرورت تحقیق

تعلیم و تربیت از مهمترین زیر ساخت‌های تعالی همه جانبه یک کشور و ابزاری جدی برای ارتقاء ظرفیت‌های انسانی در یک جامعه و در عرصه‌های مختلف است در پرتو چنین روند استعلایی، جامعه بشری آمادگی تحقق حکومت جهانی انسان کامل را می‌یابد. برای رسیدن به چنین هدف والایی به بازنگری و باز اندیشی در دیدگاه‌ها و نظریاتی که نقش کلیدی در برنامه ریزی کشور دارند نیازمندیم. اهمیت و نقش کلیدی نظریات رشد در برنامه ریزی درسی و استفاده گسترده آن در ساخت سنجه‌های اخلاقی، شناختی، جسمی حرکتی، عاطفی، ارزشیابی و کار بست آن در تعلیم و تربیت بر کسی پوشیده نیست. همچنان که در راهکار ۲/۶ سند تحول بنیادین آموزش و پرورش به طبقه بندی و متناسب سازی مقولات و موضوعات تربیتی و اخلاقی با مراحل رشد و ویژگی‌های دانش آموزان و اهداف و نیازهای نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی و جامعه (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰) اشاره شده است.

از سوی دیگر شناخت الگوی رشد انسان نخستین گام در راه برنامه ریزی برای دستیابی به سعادت و کمال است. بی تردید انسان برای اینکه خود را به سعادت و کمال برساند باید شئونات و ساحت‌های وجودی

کلیات پژوهش

خویش را بشناسد و ظرفیت‌های خود را تکمیل کند. تنها در این صورت است که در صدد شکوفائی استعداد‌های خود برمی آید و خود را در جهت کمال مطلوب قرار می دهد. در تمامی مکاتب و ادیان نیز یکی از محوری ترین مسائل، انسان و شناخت حقیقت وجودی اوست (پاشایی، ۱۳۸۸). شناخت حقیقت انسان و ساحت های وجودی او به صاحبان هر مکتب کمک می کند که بر اساس جهان بینی خود و غایتی که برای انسان در نظر گرفته اند، برنامه ریزی تربیتی متناسب با اهداف برخاسته از آن غایت را انجام دهند. دگرگون کردن و متحول ساختن انسان، بدون داشتن تصویر و توصیفی از وی، میسر نیست و در هر نظام تربیتی مفاهیم، تمثیل ها، اهداف، اصول، روش ها و مراحل تربیت، به نحوی ناظر به وضع انسان است (باقری، ۱۳۶۷).

بر این اساس "الگوی رشد انسان" به عنوان بخشی از "نظریه اسلامی تعلیم و تربیت" متضمن ایجاد بسترها و فرصت های رشد، برای انسانی است که می خواهد این فرایند تکاملی و اشتدادی را طی نماید. بنابراین باید هم "انسان" و هم فرایند "رشد" او به خوبی شناخته شوند تا بتوان به هدف تعلیم و تربیت اسلامی یعنی پرورش انسان عادل در تراز اسلام نزدیک شد. تبیین فرایند رشد انسان در چارچوب "نظریه اسلامی تعلیم و تربیت" در گرو تبیین نیازها و استعداد‌های فردی، توجه به علایق و انگیزه‌های مخاطبین، ویژگی‌های رشدی و شخصیتی آن‌ها و نیز فرایندهای کسب معرفت و یادگیری از طریق تحقیقات بنیادی فلسفی و تربیتی می باشد. اما هر نوع نظریه و حتی عمل در حوزه علوم انسانی به طور عام و علوم تربیتی به طور خاص، متضمن برداشتی فلسفی از ماهیت و حقیقت انسان است. اصولاً هر علمی، بر یک دسته مبادی و مبانی فلسفی مبتنی است؛ چه دانشمند آن علم متوجه آن مبادی و مبانی باشد، یا نباشد؛ و اغلب، این مبانی به نحو ناخود آگاه همراه علوم منتقل می شوند (سوزنچی، ۱۳۸۸). تاثیر پنهان و عمیق مبانی در نظریه‌های علمی که مستقیم یا غیر مستقیم از این مبانی تغذیه می شوند غیر قابل انکار است، زیرا جهان بینی هر متفکری در نظریات تربیتی وی تاثیر بسزایی دارد (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۷). با این همه شناخت انسان تنها در پژوهش‌های فلسفی به پایان نمی رسد بلکه تمامی علومی که موضوع آن ها انسان است می توانند به شناخت انسان کمک کنند.

به عبارت دیگر هر چند رشته‌های مختلف علوم متضمن دیدگاهی درباره ماهیت انسان و سیر تحولات او می‌باشند ولی در عین حال نظریه‌های علمی و یافته‌ها و روش‌هایی که در این رشته‌های متمرکز بر انسان، توسعه یافته می‌تواند در تبیین الگوی رشد انسان و فهم ابعاد مختلف وجود او سهم داشته باشد. لذا پرسش از حقیقت انسان از اساسی‌ترین پرسش‌های زیربنایی هر تحقیق یا نظریه فلسفی و علمی مربوط به انسان بوده و پاسخ به این سوال نیز گام نخست در کشف فرایند و الگوی رشد انسان محسوب می‌شود. اما تحقیق و نظریه پردازی در خصوص حقیقت انسان و رشد او به دلیل پیچیدگی‌های که خود ناشی از ساحت‌ها، شئون و مولفه‌های مختلف رشد و تحولات انسان است، امری مشکل می‌نماید، لذا بسیاری از نظریه‌هایی که تا کنون در مورد رشد انسان ارائه شده است، تک‌بعدی، تجزیه‌گرایانه و فروکاهش‌گرایانه و گاهاً معطوف به گروه‌های انسانی در یک زمان یا مکان خاص بوده است. با این وجود بهسازی شرایط انسانی و زمینه‌های تحقق کمال و رشد انسان تنها و تنها در گرو کشف حقیقت آن است. حقیقتی که کشف آن از دو راه ممکن می‌شود؛ ۱- شناخت ابعاد، مولفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده انسان، ۲- شناخت منحنی تغییرات و تحولات وجودشناختی او. تبیین‌های فلسفی تاکنون و به‌طور عمده حاوی توصیف‌هایی درباره ساختار وجودی انسان یا به تعبیر فلسفی ماهیت انسان بوده است و از این حیث توانسته ابعاد وجود انسان و عناصر تشکیل‌دهنده اصلی آن را آشکار سازد. با این همه به نظر می‌رسد این نوع تبیین‌ها، رویکردی ایستا دارند و برشی از انسان یا یک برابری از صورت‌های انسان را به نمایش می‌گذارند در حالی که کشف و ادراک ماهیت انسان، علاوه بر این به فهم چگونگی تغییر انسان و تحولات عناصر وجودی انسان نیز نیاز دارد.

به عبارت دیگر بسیاری از این تبیین‌ها، تنها به ویژگی‌های یک انسان تحقق‌یافته یا یک انسان مطلوب می‌پردازند اما به مسیر حرکت و الگوی سیر تغییر و تحولات وجودی و رشد انسان از آنچه که هست (انسان تحقق‌یافته) به آنچه که می‌تواند باشد (انسان کامل) توجهی نشده است. در فلسفه، عرفان و فقه اسلامی، سیمای روشنی از انسان کامل و باید و نبایدهای لازم برای نزدیک شدن به این مرتبه انسانی مطرح می‌شود. از سوی دیگر علوم رایج که به توصیف انسان محقق می‌پردازند نیز در مورد تغییر انسان، شواهد تجربی یا دلالت‌هایی را ارائه می‌کنند که بعضاً می‌توانند با تعالیم اسلامی سازگاری داشته باشند اما تاکنون بر پایه

کلیات پژوهش

تعالیم اسلامی به انسان به مثابه موجودی پویا، متحرک و در حال رشد و تحول و الگوی سیر این تحولات پرداخته نشده است. لذا اهمیت تحقیق حاضر نه تنها به روشن تر شدن تفاوت های چهره انسان کامل و شیوه های نزدیک شدن به چنین مرتبه ای در نظریه های رایج عمدتاً غربی با تعالیم اسلامی باز می گردد بلکه به طور خاص، خلاء ایجاد شده در الگوهای تربیتی اسلام که به علت غفلت اندیشمندان اسلامی در پرداختن به موضوع انسان به مثابه موجودی متحرک و در حال رشد و تحول ایجاد شده است را نیز پر خواهد کرد.

از سوی دیگر تبیین الگوی رشد انسان بر اساس تعالیم اسلامی و درک تغییرات وجود شناختی انسان، ماهیت این تغییرات، عوامل مداخله کننده، شدت تغییرات، مولفه ها، ساحت ها، مراحل و مراتب این تغییرات و متغیرهای اصلی و فرعی مرتبط با این تغییر و تحولات و مباحثی از این قبیل نه تنها در فلسفه و تعلیم و تربیت بلکه در رشته های گوناگون علم، به ویژه علوم انسانی و شاخه های مختلف آن همچون روانشناسی و علوم تربیتی نیز می تواند تاثیر گذار باشد. طبقه بندی و متناسب سازی مقولات و موضوعات تربیتی با مراحل رشد و ویژگی های دانش آموزان و اهداف و نیاز های نظام تعلیم و تربیت و اهمیت و نقش کلیدی نظریه های رشد در برنامه ریزی آموزشی و درسی و استفاده گسترده آن ها در ساخت سنجه های اخلاقی، شناختی، جسمی حرکتی، عاطفی، ارزشیابی و مداخلات تربیتی مبتنی بر آن ها در نظام تعلیم و تربیت بر کسی پوشیده نیست. به رغم استفاده زیاد از نظریه های رایج رشد در نظام تربیتی ما، یافته های محسنی (۱۳۸۳)، رهنما (۱۳۷۸)، بی ریا و همکاران (۱۳۷۵)، باقری (۱۳۶۴)، ترکاشوند (۱۳۹۱) و لطف آبادی (۱۳۷۸) نشان از تفاوت های مبنایی و فلسفی این نظریه ها با تعالیم اسلامی دارد. با این وجود هنوز نظریه پردازی درباره الگوی رشد انسان بر پایه مبنایی و تعالیم اسلامی در جامعه علمی ما به عنوان یک حوزه مغفول قلمداد می شود و بحث درباره چگونگی تحقق رشد و عوامل تاثیر گذار بر آن از دید متخصصان حوزه تعلیم و تربیت اسلامی نیز دور مانده است. لذا دستیابی به این الگو به عنوان یکی از زیرساخت های اساسی لازم جهت نظریه پردازی در حوز های مختلف علوم تربیتی، اهمیت و ضرورت آن را دو چندان می کند.

هر چند تحول در نظام تربیتی بر پایه تعالیم اسلامی نیاز به یک فلسفه و منظومه فکری منسجم دارد اما جهت ارتباط میان فلسفه و عمل تربیتی نیاز به الگوهایی همچون الگوی رشد انسان است که به عنوان یک

حلقه اتصال، فلسفه تربیتی ما را به عمل تربیتی پیوند بزند. اهمیت و ضرورت تدوین الگوی رشد انسان بر اساس تعالیم اسلامی وقتی روشن تر می شود که جایگاه آن را به عنوان یک حلقه مفقوده در تولید علوم انسانی مبتنی بر تعالیم اسلامی درک کنیم. تبیین مبانی و الگوی نیازها، استعدادها و رشد انسان بر اساس تعالیم اسلامی نخستین سنگ بنای لازم جهت حرکت از مبانی و فلسفه اسلامی به سمت تولید علوم ناب اسلامی و به ویژه در حوزه علوم انسانی را فراهم می کند. محور و موضوع اصلی در علوم انسانی، انسان و فرایند رشد و کمال اوست. لذا هر گونه تحول در علوم انسانی در وهله اول منوط به بازتعریف انسان و طراحی مسیر رشد و کمال او بر اساس تعالیم اسلامی است.

بر این اساس به نظر می رسد مهم ترین پایه و زیرساخت تحول در علوم انسانی تبیین مبانی و الگوی رشد انسان بر اساس تعالیم اسلامی باشد. همچنین طراحی و تدوین هر گونه الگوی کلان توسعه، رشد و پیشرفت انسان در یک جامعه اسلامی می بایست مبتنی بر تعریف مهمترین رکن جامعه یعنی انسان و فرایند رشد او بر اساس تعالیم اسلامی باشد. طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، الگوی سبک زندگی اسلامی-ایرانی و تحقق برنامه های بلند مدت و میان مدت توسعه و پیشرفت در حوزه های مختلف علمی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی همچون نقشه مهندسی فرهنگی، نقشه جامع علمی کشور، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، برنامه های پنج ساله توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که منجمله در راستای تحقق مراتبی از حیات طیبه در جامعه اسلامی هستند به تبیین صحیحی از ماهیت رشد انسان و نیازها، استعدادها و ساحت های گوناگون رشدی او، بر اساس تعالیم اسلامی وابسته هستند.

با عنایت به نظریات ارائه شده و مبانی متفاوت دینی و هویت خاص جامعه ای که در آن زندگی می کنیم و همچنین اشکالات و محدودیت هایی که الگوهای رایج رشد حتی در خاستگاه خود با آن روبرو هستند، وجود طرحی جامع برای بررسی، سنجش و نقد الگوهای رایج و طراحی و تدوین الگوی جدید و متناسب با مبانی دینی و علمی، ضرورت انجام چنین طرحی را روشن می نماید. موضوعات بررسی شده نشان از این واقعیت دارد که بیشترین پژوهش های انجام شده در حوزه کاربرد این الگوها در آموزش و پرورش است و کمتر پژوهشی را می توان یافت که علاوه بر نقد این الگوها مدل پیشنهادی در این راستا ارائه داده باشد.

کلیات پژوهش

بنابراین نظریه‌پردازی متکی بر مبانی و اصول اسلامی درباب الگوی رشد به نحوی که نه تنها با مضمون آیات قرآن کریم و روایات معتبر سازگار باشد بلکه از پشتوانه متقن و منسجمی در حوزه فلسفه اسلامی نیز برخوردار گردد همچنان یک حلقه مفقوده در میان اقدامات نظری و تلاشهای عملی صورت گرفته در کشور ما در راستای اسلامی‌سازی نظام آموزشی تلقی می‌شود. یعنی هرچند متخصصان تعلیم و تربیت و عالمان دینی درباره‌ی ابعاد گوناگون وجود انسان به خصوص چگونگی و امکان شناخت، پیدایش فضایل و رذایل اخلاقی و نحوه ایجاد و توسعه روابط اجتماعی به نظریه پردازی پرداخته‌اند ولی هنوز بحث در باره ابعاد رشد انسان و چگونگی و مراحل رشد او در هر یک از ابعاد شناختی، اخلاقی، اجتماعی و غیره مفتوح است. لذا با وجود داشتن مبانی دینی و فلسفی عمیق در این زمینه‌ها هنوز پژوهش‌های چندانی در زمینه ماهیت رشد و مراحل و ابعاد یا مولفه‌های رشد و بالاخره الگوی تغییرات رشدی انسان بر اساس تعالیم اسلامی صورت نگرفته است.

۱-۴ اهداف تحقیق

هدف کلی: تبیین مبانی و کشف الگوی رشد انسان بر اساس تعالیم اسلام

اهداف جزئی:

تدوین الگوی رشد به عنوان هدف کلی در گرو دستیابی به اهدافی به شرح ذیل است:

۱- بررسی مبانی، نظریه‌ها، ابعاد و الگوهای رایج رشد

۲- شناخت ماهیت رشد با توجه به تعالیم اسلام

۳- شناخت مولفه‌ها و ابعاد رشد با توجه به تعالیم اسلام

۳-۱ شناخت فرایندهای تحقق علم در انسان با توجه به تعالیم اسلام

۲-۳ شناخت جایگاه و رابطه عقل و قلب در انسان با توجه به تعلیم اسلام

۲-۳ شناخت نیازها و استعداد های انسان با توجه به تعلیم اسلام

۴-۳ شناخت فرآیندهای شکل گیری و توسعه روابط انسانی با توجه به تعلیم اسلام

۴- شناخت شاخص های رشد با توجه به تعلیم اسلام

۵- کشف الگوی تغییرات رشدی انسان مبتنی بر تعلیم اسلام

۶- شناخت الزامات کلی الگوی رشد برای تعلیم و تربیت.

۱-۵ سوالات تحقیق (اصلی و فرعی)

۱- نظریه ها، ابعاد، مولفه ها و الگوهای رایج رشد انسان چه هستند؟

۲- با توجه به تعلیم اسلام، رشد انسان چگونه تبیین می شود؟

۳- با توجه به تعلیم اسلام، رشد انسان شامل چه مولفه ها و ابعادی است؟

۳-۱ با توجه به تعلیم اسلام، علم در انسان چگونه تحقق می یابد؟

۳-۲ با توجه به تعلیم اسلام، عقل چیست، چه جایگاهی دارد و با قلب چه نسبتی دارد؟

۳-۲ با توجه به تعلیم اسلام ماهیت نیازها و استعداد های انسان چیست؟

۳-۴ با توجه به تعلیم اسلام ماهیت روابط انسانی چیست و چگونه شکل می گیرد؟

۴- با توجه به تعلیم اسلام، شاخص های رشد چه هستند؟

۵- بر اساس تعالیم اسلامی تغییرات رشدی انسان دارای چه الگویی است؟

۶-۱ تعریف مفاهیم کلیدی

مبانی رشد: مجموعه گزاره‌ها و قضایای توصیفی و تبیینی سازوار و مدلی است که به کشف الگوی رشد انسان کمک می‌کند. این گزاره‌ها یا به‌طور مستقیم از آموزه‌های وحیانی و معارف اصیل اسلامی (قرآن و حدیث) به دست می‌آیند یا از اصول حکمت متعالیه حاصل می‌شوند.

الگوی رشد: منظور یک طرحواره مفهومی است که ناظر به تغییرات متوالی وجود انسانی می‌باشد و شامل یک سری مولفه‌های به هم مرتبط می‌شود.

تعالیم اسلام: شامل آموزه‌های وحیانی (قرآن و حدیث) و همچنین معارف اصیلی که ضمن سازگاری با تعالیم وحیانی از اعتبار کافی برای استناد به اسلام برخوردارند نظیر تفسیر، فقه، فلسفه، عرفان، تاریخ اسلام و...

تعریف مفاهیم فلسفی پایه مربوط به رشد

وجود: وجود حقیقت بسیطی است که کلی یا جزئی، عام یا خاص و مطلق یا مقید نیست زیرا وجود صورت ذهنی ندارد و در تحقق خارجی خود نیازی به انضمام قیدهای مخصص و متعین کننده نظیر فصل یا عرض و غیره ندارد؛ بلکه ویژگی‌های کلی و جزئی یا عام و خاص و غیره به مراتب و درجات وجود یا ماهیت که توسط وجود محقق می‌گردد نسبت داده می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۳۷).

ماهیت: ماهیت دو معنا دارد یکی به معنای اعم که از آن به «ما به الشی هو هو» تعبیر می‌شود، «ما» در این جا موصوله است یعنی آن چه حقیقت و هویت شی را تشکیل می‌دهد. ماهیت بدین معنا شامل همه موجودات حتی واجب تعالی هم می‌شود و دوم ماهیت به معنای خاص که در جواب «ما هو» می‌آید و به معنای حد وجودی و نشانه داشتن وجود و کمالات محدود است. ماهیت بدین معنا در مقابل وجود است و

فقط در مورد ممکنات (ما سوی الله) به کار می رود که دارای حد وجودی خاص و کمالات محدودند ولی چون هستی و همه کمالات واجب تعالی نامتناهی است در او راه ندارد (قاضیان، ۱۳۸۵: ۲۸-۱۲۷).

امکان: آن چه وجودش محال نباشد، وجود و عدم آن یکسان باشد. کلمه امکان از نظر مفهوم فلسفی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنان که گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف است و به عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم است (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

ممتنع: ممتنع عبارت از مفهومی است که عدم آن در خارج ضروری باشد و هر گاه ضرورت عدم به واسطه غیر باشد ممتنع بالغیر خواهد بود و اگر بالذات عدم برای او ضروری باشد ممتنع بالذات خواهد بود (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۵۱).

واجب بالذات: مراد از وجوب و واجب بالذات امری است که تحقق آن در خارج ضروری بوده و عدم برای آن ممتنع باشد و بذاته و بدون لحاظ امری دیگر خود مصداق موجودیت و وجود باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

ممکن بالذات: آن امری است که تحقق و عدم آن در خارج یکسان باشد و به عبارت دیگر امکان خاص عبارت از لاقضایی محض است و هر یک از دو طرف وجود و عدم برای آن باید مستند به علت باشد و محتاج به مرجح خواهد بود (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

ممتنع بالذات: مفهومی است که تحقق آن در خارج محال باشد و به عبارت دیگر مفهومی که او را مصداق خارجی نباشد و ممتنع باشد که برای او در خارج مصداقی باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

روح: حقیقت مجردی که منشا احساسات و ادراکات و تعقلات و حرکات و سکانات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۴۲).

کلیات پژوهش

قلب: قلب به منزله یکی از ابزارهای شناخت و مرکز عواطف و احساسات ویژه که گاه از آن به حقیقت انسان نیز تعبیر شده است. قلب به معنای دوم همان چیزی است که گاه از آن به روح، روان و جان نیز تعبیر شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۵۵۸۶). در آموزه های دینی قلب علاوه بر روح و روان به معناهای دل و خرد و عقل به کار رفته است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۷۷۳ به نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹: ۳۵۴).

جسم: جوهری است که از ماده و صورت تشکیل شده و دارای امتدادهای سه گانه طول و عرض و ارتفاع است (قاضیان، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

حافظه: قوتی است که مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت از خزانه وهم و نگهبان صور وهمیه است چنان که خیال خزانه حس مشترک است. حافظه را ذاکره و مسترجعه هم نامیده اند از جهت قدرت و توانایی آن بر بازگرداندن صوری که از خزانه مخصوص بیرون رفته باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

ذهن: ذهن عبارت است از قوه و نیروی نفس بر اکتساب علمی که حاصل نیست (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۲۳).

تفکر: تفکر یا اندیشه عبارت از کار و مسئولیتی است که در نظام آفرینش به عهده عقل نهاده شده است (ری شهری، ۱۳۸۸: ۱۶۵). از نظر صدرا تفکر عبارت است از انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در آن به مجهولات حاضرش و تخصیص جریان فکر در باب تصدیقات - غیر تصورات (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۲۴).

تصور: تصور در لغت به معنای «نقش بستن» یا «صورت پذیرفتن» است و در اصطلاح عبارت است از صورت و پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصور کره (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۵).

تصدیق: تصدیق دارای معانی متعدد است: ۱- اذعان به صدق قضیه، ۲- اذعان به ثبوت یا سلب محمولی بر موضوع و از موضوع. ۳- اذعان به صدق گفتار گوینده. تصدیق در لغت نسبت صدق است به قلب و زبان

و یا ربط قلب است بر آن چه می داند (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۸۸). از نظر علامه طباطبایی «تصدیق» به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح به معنای قضیه منطقی است که مشتمل بر موضوع، محمول و حکم به اتحاد آنهاست؛ خواه آن حکم اثباتی باشد یا سلبی (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۵).

خیال: خیال یا قوه مصوره یکی از قوای حس باطن است و صورت هایی که حس مشترک از حواس پنجگانه گرفته است را نگهداری می کند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می ماند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۱).

تخیل: تخیل عبارت از دریافت صور جزئی محسوس است خواه آن که پیش دریا بنده حاضر باشد یا غایب (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۱۰).

خیال متصل: خیال مقید یا متصل همان گستره مخیله انسان است که همچون آینه ای صورت های عالم مثال یا خیال مطلق در آن منعکس می شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸).

خیال منفصل: خیال منفصل به وجهی از نظر صدرا همان عالم مثال است و در مقابل خیال متصل است. صدرا در باب وجود ذهنی می وید صور خیالیه موجود در اذهان نمی باشند از جهت محال بودن انطباق کبیر در صغیر و امر بزرگ در کوچک و موجود در اعیان هم نمی باشند و الا هر کس آن ها را می دید و مشاهده می کرد و معدوم هم نمی باشند و الا متصور و متمیز نبودند و محکوم علیه باحکام مختلفه ثبوتیه هم نمی بودند و بنابراین چون موجودند و ظرف آن ها نه اذهان است و نه اعیان و نه در عالم عقول اند از جهت آن که صور جسمانی اند نه عقلی پس ناچار در صقعی دیگرند و آن عالم مثال است که به نام خیال منفصل خوانده می شود از جهت آن که غیر مادی است و تشبیه کرده اند آن را به خیال متصل و قوت متخیله صور را تحویل به خیال می دهد (سجادی، ۱۳۶۰: ۱۰۳).

صدر: روح انسانی را از جهت آن که از آن انوار بر بدن صادر می شود صدر گویند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۳).

کلیات پژوهش

کمال: آن چه تمامیت شی به آن است کمال آن شی می نامند و آن چه کمال نوع بدان بستگی دارد در ذات یا در صفات کمال گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۲۹).

حرکت: عبارت است از خروج تدریجی از قوه به فعل و یا تغییر تدریجی شیء (قاضیان، ۱۳۸۵: ۲۱۲).

حرکت نفسانی: حرکت ارادی عبارت است از تغییر تدریجی که بعد از تأمل و ادراک برای غرض معین به اختیار از فاعل صادر می گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۱۷).

حرکت ارادی: حرکت ارادی حرکتی است که مبدا قریب آن اراده و اختیار در متحرک باشد که حرکت نفسانی هم نامیده اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۶).

حرکت مستدیر: حرکت مستدیره عبارت از حرکت دورانی مانند حرکت افلاک است که حرکتی در مقابل حرکت مستقیم است. صدرا معتقد است حرکت مستدیر بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است و نیز جسم متحرک به حرکت مستدیر بالطبع متقدم بر کلیه اشیا است و این که هیچ موجودی بر حرکت مستدیر و زمان تقدم نمی یابد مگر ذات واجب الوجود (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۸۴).

حرکت وضعی: حرکت در وضع عبارت از انتقال جسم است از هیات وضعیه خاص به هیات وضعیه خاص دیگر بر سبیل تدریج مانند حرکت استداره افلاک و اجسام متحرک به حرکت استداره و مانند شخص ایستاده که بنشیند و بنابراین حرکت وضعیه منحصر در حرکت استداری نیست (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۸۶).

حرکت اشتدادی: مراد حرکت در کیف و کم است که موجب شدت در کیف و یا در کم است (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۷).

حرکت جوهری: حرکت در ذات موجودات طبیعی / اجسام است. ماهیت موجودات طبیعی به دو دسته تقسیم می شود: جوهر و عرض. اعراض و جواهر همواره در معرض تحول و صیورورت هستند. اشیا ذاتا و

جوهرها متحرک و در سیلان و جریانند و طبایع و جوهر موجودات هر آن و هر لحظه دگرگون می شوند و قهرا اعراض تابع جواهرند (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۸). بنا به اعتقاد صدرای بر پایه حرکت جوهری اجسام هر جسمی موجودی سیال است که هر جز آن زایل شود جز دیگری از آن حادث می شود و آن به آن به گونه مداوم در حال تبدل و عوض شدن هستند (عبدالهی، ۱۳۹۰: ۱۶۵-۱۶۴).

صیرورت: صیرورت متضمن معنایی از حرکت استکمالی وجودی است؛ صیرورت ناظر به حرکت استکمالی ذاتی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۵).

سعادت: سعادت رسیدن به مطلوب است و مقابل آن شقاوت است چنان که مقابل سعد نحس است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

تقوا: تقوا از ریشه «وقایه» به معنای تحفظ و پرواست و در اثر اجتناب مستمر از موانع شناخت به تدریج برای انسان حاصل می شود (ری شهری، ۱۳۸۸: ۴۱۰). تقوا به معنای حفظ چیزی است از آن چه به او ضرر می رساند. تقوا به معنای حفظ نفس از خطرات و تهدیدهای مربوط به آن است (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

اختیار: اختیار به معنای برگزیدن، مجبور و ناگزیر نبودن در کارها است. اختیار حالتی است قائم به فاعل عالم که به واسطه آن صفت و حالت بعضی از آثار و افعال خود را بر بعضی دیگر ترجیح می دهد و بر حسب دواعی خاصی که حاصل می گردد بعضی از کارها را بر بعضی دیگر ترجیح می دهد (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۵).

اراده: اراده در لغت به معنای خواستن و قصد کردن و توجه کردن آمده است و در اصطلاح عزم راسخی را که بعد از مقدمات فعل که تصور و میل و عشق و شوق به وجود آید اراده می گویند که مقدمه قریب فعل است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۰۱؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹).

کلیات پژوهش

شعور: شعور عبارت است از ادراک بدون استنبات و طلب برهان و آن نخستین مراتب رسیدن علم است به قوه عاقله (تعقل کننده) و گویی ادراک متزلزل و سرگشته است لذا درباره خداوند گفته نمی شود که او این گونه شعور دارد (صدر، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۱۶).

ادراک: ادراک عبارت از لقاء و وصول (رسیدن) می باشد یعنی وقتی قوه عاقله (تعقل کننده) به ماهیت معقول رسید و آن را حاصل کرد آن از این جهت برای وی ادراک است (صدر، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۱۵-۴۱۶).

معرفت: معرفت در لغت به معنای «شناخت» و در اصطلاح رایج معرفت شناسان «باور صادق موجه» را می گویند (فعالی، ۱۳۷۹: ۸۲).

فطرت: عبارت است از حیثیت استعلایی نفس که صبغه الی الله دارد و جهت نفس را آشکار می کند و تعلق نفس را به خوبی ها و وابستگی آن را به «حی قیوم» نشان می دهد (علم الهدی، نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، ۱۳۸۹: ۱۷۲). امام خمینی (ره) احتمال می دهد که فطرت، شهود واقعیت نفس یعنی فقر ذاتی و حقیقت ربطی آن باشد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱۵).

اخلاق: نفس دارای ملکه ای است که مقتضی سهولت صدور افعال بدون نیاز به تفکر و رویت است که از آن به اخلاق تعبیر می شود (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۵).

احساس: دریافتن چیزی توسط یکی از حواس ظاهری را احساس می گویند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۰۱).

شوق: میل مفرط را شوق می گویند. شوق تصور نمی شود مگر آن که معشوق از جهتی بالفعل و نمایان و از جهت دیگر پنهان و بالقوه باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۳).

ذوق: ذوق در لغت به معنای چشیدن و آن قوتی است که در عصب مفردش بر جرم زبان مترتب است و به واسطه آن مزه ها ادراک می شود؛ در اصطلاح عرفا نوری است که به فرمان خدا بر قلوب اولیا می تابد و از اوایل شرب است و از وجد پایدارتر است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

میل: میل در لغت به معنای رغبت در چیزی، دوستی و بیرون آمدن از یکسانی است و در اصطلاح حالتی است که بر جسم عارض می شود و با حرکت مغایر است ولیکن طبیعت یا نیروی قاسر به واسطه حرکت طالب آن است در صورتی که برای وجودش مانعی نباشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۳۰).

عاطفه: عاطفه کششی نفسانی است که کسی درباره دیگری در خود احساس می کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۴-۲۹۱).

فهم: فهم عبارت از تصور چیزی از لفظ گوینده است و افهام عبارت از رسانیدن معنی به واسطه لفظ به فهم شنونده است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۲۱).

جوهر: جوهر ماهیتی است که هر گاه در خارج تحقق یابد به موضوع محتاج نباشد اگر چه در محلی قرار گیرد چنان که صورت جسمیه جوهر است و نیازی به موضوع ندارد ولی در محلی واقع شده است که هیولی است. در فلسفه جوهر بر پنج قسم است: عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم که از هیولی و صورت مرکب است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۱۵).

عقل: عقل یکی از جواهر پنج گانه است و موجودی است مجرد از ماده؛ هم به حسب ذات و هم به حسب فعل (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۴).

عقل فعال: در وجود شناسی اسلامی عالم عقول که ماورای عالم ملک و ملکوت است ده مرتبه دارد که مرتبه دهم آن را عقل دهم یا عقل فعال می نامند و در زبان شرع روح القدس و جبرئیل نامیده شده است (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۷). عقل فعال حقیقت مجردی است که فیاض است و عقول و نفوس انسانی را از قوت به فعل در می آورد و واهب الصور و واسطه در فیض است به موجودات عالم کون و فساد (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۷). از نظر صدرا عقل فعال کلمه عامی است که شامل تمام عقول طولیه می شود لکن از نظر جهان جسمانی عقل فعال عقل دهم است که مستقیماً به جهان کون و فساد و عقول و نفوس انسانی فیض دهد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۱۱). **عقل فعال موجودی برتر از عالم طبیعت و آخرین عقل از عقول طولی بی شمار از نظر صدرا است که افعال و وظایفی را در عالم کون و فساد انجام می دهد (زارع، ۱۳۸۹).**

کلیات پژوهش

هیولی: به عقیده مشائین جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف (غیر صورت فلکی) را می پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۵۲).

صورت: آن چه موجب امتیاز اشیا از یکدیگر است صورت اشیا نامیده اند و آن چه فعلیت اشیا به آن است صورت نامند. کلمه صورت بر اموری چند اطلاق میشود ۱- ماهیت نوعیه ۲- هر نوع ماهیتی ۳- حقیقتی که قوام محل بدن است ۴- طبیعتی از قوام محل به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن است ۵- کمال چیزی که مفارق از آن است ۶- نفس ۷- هر امری که صفت برای موصوفی باشد ۹- شکل ۱۰- آن چه فعلیت اشیا بدان است (سجادی، ۱۳۶۰: ۱۳۵).

جسم: جوهری است متحیز که قابل اشاره حسیه و لمس باشد و یا جوهری است قابل فرض ابعاد سه گانه و یا جوهری است طویل و عریض و عمیق و یا چیزی است که ممکن باشد در آن فرض کردن ابعاد سه گانه متقاطع بر زوایای قائمه بنا بر تعابیر مختلفی که شده است (سجادی، ۱۳۶۰: ۷۳).

نفس: مقصود از نفس چیزی است که فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار یعنی در گیاه، حیوان و انسان است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

قوه مصوره: یکی از قوای باطنی است که به نام قوه خیال هم نامیده می شود و این قوه صور جزئی را که به وسیله حس مشترک درک می شود نگه می دارد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۸). **قوه مصوره یا قوه خیال دومین قوه از قوای باطنی است که صورت هایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ می کند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می ماند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۲).**

قوه مفکره: قوه مفکره همان قوه متصرفه است که آن را به نام متخیله و مفکره هم نامیده اند و آن قوه در مقام تجویف اوسط دماغ جای دارد و در صورت هایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوسی که در ذاکره

است تصرف می کند و چگونگی تصرف آن به هم آمیختن صورت ها به معانی و جدا ساختن آن ها از یکدیگر است و اگر وهم آن را به کار برد «متخیله» و اگر عقل به کار برد به آن «مفکره» می گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۸). این قوه صورت هایی که از حس گرفته و معانی ای که به وهم دریافت شده را به همدیگر آمیخته و پراکنده سازد این قوه را اگر عقل به کار برد «مفکره» و اگر وهم به کار برد «متخیله» می نامند (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۲).

قوه منمیه: قوه ای است که موجب ازدیاد اقطار جسم بر یک نسبت معین می گردد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۸).

قوه مولده: قوتی است که خبرهایی از جسم مافیة القوه گرفته تبدیل به ماده مثل خود می کند و به عبارت دیگر موجب تبدیل جزئی از جسم ما فیة القوه به موجودی دیگر مثل آن می گردد (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۰۷).

قوه باصره: قوه باصره قوتی است مترتب در ملتقای دو عصب مجوف که محل ابصار است یعنی واسطه در ابصار است و به وسیله آن ابصار حاصل می شود (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۵۲).

قوه سامعه: قوه مودعه در عصب مفروش در موخر صماخ را سمع گویند که وسیله ادراک اصوات است (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۶۵-۳۶۴).

ذائقه: این حس مزه هایی را که به واسطه رطوبت لعابیه نزد آن آورده شده است ادراک می کند (معیری، ۱۳۸۸: ۴۷).

لامسه: یکی از حواس پنجگانه ظاهری است که به واسطه آن مملوسات دریافت می شود (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۳۶).

شامه: یکی از حواس پنجگانه ظاهری است که به واسطه آن ها ادراک روایح از طریق هوای مستنشق صورت می گیرد (معیری، ۱۳۸۸: ۴۸).

کلیات پژوهش

جنس: جزء ذاتی میان انواع مختلف الحقایق را جنس می نامند و از آن جهت که در تشخیص و تحصیل احتیاج به فصل دارد طبیعت مبهمه نامیده اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۴۳). در تعریفی دیگر جنس کلی ذاتی است که بر حقایق مختلف در جواب ما هو حمل شود و این معنی از جهت دوری و نزدیکی به نوع بر دو قسم است: قریب و بعید (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۴۴).

فصل: فصل عبارت است از ممیز جوهری اشیا است که مقوم اجناس است و علت وجود اجناس می باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۵۴).

نوع: نوع عبارت از کلی است که افراد آن متفق الحقیقه باشند و به عبارت دیگر نوع کلی است مقوم ذاتی افراد که صادق بر افراد متفق الحقائق باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۵۴).

عرض: عرض موجودی است که هر گاه در خارج تحقق یابد ناچار وجودش در موضوعی خواهد بود و مقولات عرضی نه مقوله اند: فعل، انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع، ملک و اضافه (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۴).

فعل: فعل یکی از مقولات نه گانه عرض است و آن حالت تاثیر چیزی را در چیز دیگر مقوله فعل یا مقوله آن فعل گویند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۷). معنای دیگر فعل مقابل قوت است که جنبه تحصیل اشیا است (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۶۱).

کیف: هیاتی است قار که تصور آن متوقف بر تصور غیر خودش نیست و خود به خود پذیرای قسمت و عدم قسمت نباشد و بر چهار قسم است: ۱- کیفیات نفسانی مانند علم و عدالت ۲- کیفیات محسوس به حواس ظاهر مثل سفیدی و سیاهی ۳- کیفیات مختص به کمیات مانند تربیع و تثلیث ۴- کیفیات استعدادی مانند قوت و ضعف (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۸).

کم: یکی از مقولات نه گانه عرض است و آن عرضی است که خود به خود پذیرای قسمت است و بر دو قسم است: یکی کم متصل مانند خط و سطح و حجم؛ و دیگر کم منفصل مانند عدد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۲۸).

انفعال: اثری است که از فاعل موثر در مفعول با متأثر به وجود می آید مانند گرمای آب که از آتش حاصل گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۰۶).

این: یکی از مقولات نه گانه عرضی مقوله این است و آن عبارت از بودن چیزی است حاصل در مکان (سجادی، ۱۳۶۰: ۴۰).

متی: یکی از مقولات نه گانه عرضی مقوله متی است و عبارت از بودن شی در زمان یا حد زمان (و هو کون الشی فی زمان واحدا و فی حد منه) است. زیرا که بسیاری از اشیا در اطراف زمانند نه در زمان با آن که مسئول به «متی» می باشند یعنی از آن ها به وسیله متی سوال می شود مانند وصولات و غیره که واقع در اموری می باشند که آن ها را تعلق ما به زمان باشد و احوال متی از لحاظ عموم و خصوص و کون در زمان عام و خاص عینا مانند این است (سجادی، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

وضع: یکی از مقولات نه گانه عرضی است اما وضع عبارت از نسبت بعضی از اجزای جسم به بعضی دیگر و یا نسبت جسم به امری خارج (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۳۱).

ملک: یکی از مقولات نه گانه عرض است و هیاتی است حاصل برای جسم به سبب احاطه جسمی دیگر که منتقل شود به انتقال جسم محاط مانند هیاتی که حاصل می شود برای جسم به سبب تقمص و تعمم و بدان جده نیز گویند و اما اقسام ملک یا اصلی بود چون وجود چیزی که از آن چیز بود یا نه اصلی و نه اولی بود بلکه به واسطه وجود آن چیز بود چون کمیت چیز و کیفیت چیز و فعل چیز (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۵۰-۷۵۱).

اضافه: یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن نسبت امری است به امری دیگر و نسبت مکرره بین دو امر است مانند علیت و معلولیت. از نظر صدرا اضافه عبارت است از نسبت متکرر ما بین دو امر به طوری که نسبت از هر دو طرف تکرار شود (بدان گونه که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد مانند نسبت ابوت و بنوت ما بین اب و ابن و نسبت فوقیت و تحیت ما بین دو امر و واجب است که هر دو امر در عدد) و همچنین در قوه و فل) متکافو باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۹۲).

کلیات پژوهش

تشخیص: نحوه وجود خاص هر موجودی را تشخیص آن موجود گویند و عوارضی که موجب امتیاز افراد از یکدیگر است اوصافی خارج از ماهیت و حقیقت است که در ذات آن افراد مدخلیتی ندارد ولی موجب امتیاز آن موجود از سایر هستی هاست؛ مانند کوتاهی و بلندی و سنگینی و سبکی و سفیدی و سیاهی و پیری و جوانی و نظایر آن در انسان که هیچ یک از این عوارض در ماهیت آدمی مدخلیت ندارد و جنس و فصل او نیست بلکه جز عوارض بعید انسان است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۱۱).

تشکیک: تشکیک در لغت به معنی شک و تردید است و به این معنی است که یک لفظ دارای مفهوم واحدی باشد ولیکن اموری که آن مفهوم شامل آن ها می شود متفاوت می باشند به تقدم و تاخر که عبارت از این باشد که لفظی واحد المفهوم باشد لکن اموری که مشمول آن مفهوم است گوناگون باشد به تقدم و تاخر و با الجملة کلی را مشکک می گویند در صورتی که افراد و مصادیق آن به یکی از جهات یا یکدیگر مختلف باشد به نحوی که اطلاق آن بر هر فردی به یکی از جهات اولویت داشته باشد تا اطلاق آن بر فردی دیگر چنان که اطلاق مفهوم نور بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف و اطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف کوچک و اطلاق عالم بر شخصی که جامع تمام علوم باشد اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که در یک رشته عالم باشد و بر کسی که یک مسئله از علوم را بداند و به همین طریق تمام موجودات از لحاظ مراتب وجودی یکسان نمی باشند و هر یک در مرتبت خاصی قرار گرفته اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوتند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی موخر و همین طور از لحاظ کمی و کیفی و ... متفاوتند. در هر حال تمام موجودات عالم یک وجوه مشترکی دارند و وجوه امتیازی و همان ما به الامتیاز است که در انواع و افراد نوعی و صنفی موجب تشکیک است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان می دهد و تشکیک به همین اعتبار گفته می شود (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۸۷). واژه تشکیک در فلسفه به این معناست که مابه الاشتراک و مابه الامتیاز اموری متکثر یک گونه حقیقت باشد یعنی حقیقتی واحد با آن که در دو امر متفاوت یافت می شود مابه تمایز آن دو امر نیز باشد؛ و تفاوت آن دو امر ناشی از میزان بهره وری آن ها از این حقیقت باشد.

صورت جسمیه: جوهری است که آن صورت های مختلفی را که ماده در جهات سه گانه طول و عرض و ارتفاع حامل آن ها بود بدو افاضه می کند (قاضیان، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

امکان: آن چه وجودش محال نباشد، وجود و عدم آن یکسان باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

حدس: عبارت از سرعت انتقال ذهنی از مبادی به مطلوب است و مقابل فکر است و تفاوت میان فکر و حدس در آن است که در فکر دو حرکت لازم است: یکی حرکت ذهنی برای تحصیل مبادی و حال آن که انتقال ذهن از مبادی به مطلوب آنی الوجود است و مستلزم حرکت تدریجی الوجود نیست و علاوه ممکن است مبادی و مطلوب به طور یکجا برای ذهن حاصل گردد (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۰).

علت: علت از نظر فیلسوفان دارای دو معنی است: یکی این که از وجودش وجود شی دیگر لازم آید و از عدمش عدم و دیگر آن چه وجود شی بر آن متوقف است و به عدم آن ممتنع می شود ولیکن به وجودش معلول واجب نمی شود که البته در فلسفه عموماً معنی اول اراده می شود یعنی رابطه کامل علت و معلولی که وجودا و عدماً معلول متوقف بر علت است، از وجود علت وجود معلول و از عدم آن عدم معلول لازم آید و از عدم معلول کشف می شود که علت آن وجود ندارد یا معدوم شده است (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۱۷).

معلول: معلول عبارت از امری است که همواره به دنبال علت می آید و شانی از شئون علت و اثری از آثار او است و از این جهت است که می گویند: معلول می بایست مناسب با علت خود باشد و وحدت معلول متلزم وحدت علت است و بالعکس و تخلف معلول از علت تامه محال است و معلول به علت خود واجب می شود و شرایط علیت و معلولیت سنخیت میان آن دو است. صدرا معلول را از لوازم علت در تمام مراحل می داند و بنابراین عله العلل شامل همه معالیل خود است (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۴-۷۳۵).

علت فاعلی: امری است که مفید وجود و یا صورت ترکیب شی باشد. ذات حق علت فاعلی موجودات است که مفیض و مفید وجود است و صانع علت فاعلی صنع و مصنوع خود است که مفید صورت و هیات خاص است. علت فاعلی را علت « ما منه » هم گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۲-۵۲۳).

علت صوری: آن چه فعلیت و شیئیت شی بدان است علت صوری گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۲).

کلیات پژوهش

علت مادی: ماده و موادی که محل حلول صورت است و جز مقوم شی است و جنبه بالقوه و استعداد قبول شی است و محل استقرار قوت و حامل قوت است (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

علت غایی: علتی است که محرک اول فعل بوده و در وجود ذهنی مقدم بر سایر علل باشد و در وجود خارجی بعد از تحقق تمام آن ها محقق شود و آن در حقیقت علت فاعلی است (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۲-۵۲۳).

برزخ: حد فاصل بین دو امر، حد فاصل بین هر دو چیز، بین ماده و روح و بالاخره حائل و واسطه میان دو چیز است و عالم مثال را از آن جهت عالم برزخ می گویند که حد فاصل میان اجسام کثیفه و عالم ارواح مجرده است. حد فاصل میان دنیا و آخرت را نیز برزخ می گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۳۷).

طبیعت: طبیعت عبارت است از حیثیت تعلقی نفس به جسم مادی که تدبیر امور آن را بر عهده دارد (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

ناسوت: عالم اجسام و جسمانیات و زمان و زمانیات را عالم ناسوت می نامند و به آن عالم ملک و شهادت هم می گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۷۳).

ملکوت: ملکوت در اصطلاح صوفیه عالم ارواح و عالم غیب و عالم معنی را گویند و بالجمله ملکوت عالم غیب و جبروت عالم انوار و لاهوت ذات حق و عالم ملک عالم اجسام و اعراض است که عالم شهادت هم گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۵۱).

جبروت: حد فاصل میان جهان ملک و ملکوت را عالم جبروت می گویند. از نظر حاجی سبزواری جبروت عالم عقول است. صدرا معتقد است عالم عقول کلیه را جبروت می نامند زیرا عقول کلیه در مرتبه کمالند و جبران نواقص مادون می کند که عالم اجسام باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۸۴).

لاهورت: مراتب واحدیت که از آن تعبیر بوجود جامع می شود از لحاظ جامعیت آن بر اسماء و صفات مرتب لاهوت است و بالجمله صقع ربوبی را مرتب لاهوت گویند (سجادی، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

جوهر جسمانی: جوهر جسمانی دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نموده‌های آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می‌نماییم. مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۵۲).

واجب الوجود: واجب الوجود بسیط الحقیقه در غایت بساطت می‌باشد و هر بسیط الحقیقی که این چنین باشد او تمام اشیا است پس واجب الوجود تمام اشیا است به گونه‌ای که هیچ چیزی از اشیا از او بیرون نیست (صدر، ۱۳۸۸، جلد ۱/۲: ۳۸۳).

علم: علم مرتبتی و بلکه عین وجود است و وجود قابل تعریف نیست؛ از نظر صدر علم عبارت از وجود مجرد اشیا است و بالاخره علم بازگشت به وجود می‌کند. صدر در جای دیگر می‌گوید علم عبارت است از امر سلبی مانند تجرد از ماده نیست و امر اضافی هم نیست بلکه عبارت از وجودست و نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل است نه بالقوت و نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود خالص غیر مشوب به عدم و به اندازه خلوص آن از عدم شدیدتر است (سجادی، ۱۳۶۰: ۱۶۶-۱۶۷). **تعریف علم به " ظهور شی لشی " به تجرد علم، عالم و معلوم رهنمون می‌کند زیرا حضور و ظهور شی برای شی دیگر متوقف بر تجرد هر دو آن هاست یعنی تنها و تنها اگر عالم و معلوم مجرد از ماده باشند ظهور رخ می‌دهد (علم الهدی، ۱۳۹۳: ۱۸۲).**

حس مشترک: حس مشترک یا قوه بنطاسیا قوه‌ای است که همه صورت‌هایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد و به آن می‌رسد پذیرا می‌شود (زارع، ۱۳۸۹).

اتصال: اتصال در لغت به معنای پیوستن است و از نظر فلسفی عبارت است از نحوه وجود چیزی است که بتوان اجزای مشترک در حدود برای آن فرض کرد و حد مشترک میان دو جز آن به قسمی است که در عین آن که نهایت یک طرف است بدایت طرف دیگر باشد (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۹).

کلیات پژوهش

اتحاد: اتحاد در لغت به معنای یکی شدن و در اصطلاح فلاسفه یکی شدن دو یا چند ذات متغایر در خارج را می گویند البته چند نوع اتحاد وجود دارد یعنی اتحاد افراد و اشیا در نوع را «مماثلت» و در جنس را «مجانست» و در خواص را «مشاکلت» و در کیف را «مشابهت» و در کم را «مساوات» و در اطراف را «مطابقت» و در نسبت «اضافه» را «مناسبت» و در وضع را «موازات» گویند (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۶).

علم حضوری: گونه‌ای از علم است که در آن معلوم با واقعیت عینی و وجود خارجی خودش نزد عالم حاضر است و این حضور مستغنی از هر واسطه‌ای است. یعنی عالم برای علم پیدا کردن به اشیا نیازمند صورت اشیا در نفس نیست بلکه نفس به واسطه حضور عین واقعیت و معلوم نزد عالم، واقعیت معلوم را می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴).

علم حصولی: نحوه علم به اشیا را که به واسطه حصول صورتی از معلوم عینی حاصل می‌شود علم حصولی می‌نامند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۷). علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است مثل علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت، اعضای بدن شخص خود ادراک کننده (طباطبایی، ۱۳۹۲).

وحدت: وحدت در مقابل کثرت است و از اموری است که قابل تحدید و تعریف نمی‌باشد مگر به قابلیت با کثرت. صدرا وحدت را مساوق وجود می‌داند و در باب اصالت وجود هم یکی از دلایل او بر اصالت وجود وحدت وجود است (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۲۵-۸۲۶).

کثرت: کلمه کثرت در مقابل وحدت است و تعریف آن را نیز به مقابلیت به وحدت کرده‌اند و به عبارت دیگر تعریف کثرت به طور استقلال و تعریف به حد امکان ندارد و تعاریف مشهوری که برای آن شده است به مقابلیت با وحدت است. کثرت از امور اضافی است مانند قلت (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۱۹).

کثرت در وحدت: وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافت مرتبه صفات و اسماء است وجودات و موجودات در عین کثرت، فانی در وحدت‌اند و ظل و شرح وجود بسیط واحد به وحدت حقیقی می‌باشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعین‌ها امور اعتباری است (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۱۹).

تفاوت: مراد از تفاوت اختلاف میان اشیا است به نحو اختلاف به نحو بالتشکیک و گاه مراد تفاوت کلی است که تباین باشد و گاه تفاوت جزئی است و گاه تفاوت به معنای مطلق تغایر است و گاه تخالف میان دو امر است به نحوی از انحا (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۹۶).

تباین: مابینت و جدایی یکی از نسب چهارگانه میان کلیات است میان دو مفهوم کلی اگر هیچ وجه تصادفی نباشد به این معنی که مصادیق هر یک غیر از مصادیق دیگری باشد و در هیچ مورد با یکدیگر جمع نگردند نسبت میان آن دو را نسبت تباین و آن دو را متباینان خوانند مانند نسبت میان انسان و جماد از آن جهت که به طور کلی میان آن دو مابینت و جدایی است و هر گاه در بعضی از موارد توافق کنند چنان که در عموم و خصوص من وجه تباین جزئی باشد مانند نسبت میان حیوان و سیاهی (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۷۲-۱۷۳).

تضاد: نسبت میان دو امر وجودی که میان آن دو غایت خلاف و بعد باشد به نحوی که اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد نسبت تضاد می نامند و آن دو امر را متضادان نامیده اند مانند سیاهی و سفیدی که متضاداند (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۸۹).

تناقض: تناقض عبارت از اختلاف دو قضیه است به ایجاب و سلب که صدقا و کذبا جمع نگردد (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۲۰-۲۲۱).

حدوث: حصول شی باشد بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد و مقابل قدم باشد و حادثات همان طور که در حدوث احتیاج به علت دارد در بقا هم احتیاج به علت دارد زیرا علت احتیاج که امکان باشد بعد از وجود هم موجود است (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۰). حدوث را معمولا چنین تعریف می کنند: وجود شی بعد از عدم شی و به عبارتی: مسبوقیه وجود شی بعد عدمه؛ یعنی اگر چیزی وجود و عدم هم داشته باشد و عدمش بر وجودش تقدم داشته باشد به چنین چیزی حادث می گویند (منفرد، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

قدم: قدم یعنی مسبوق نبودن وجود شی به عدم آن شی و به عبارتی تقدم نداشتن عدم شی بر وجود آن (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۲۶).

کلیات پژوهش

امکان: آن چه وجودش محال نباشد، وجود و عدم آن یکسان باشد. کلمه امکان از نظر مفهوم فلسفی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنان که گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف است و به عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم است (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

امکان ذاتی یا فقری: مفاهیمی که وجود و عدم برای آن ها مساوی باشد، همه موجودات به جز ذات حق تعالی ذاتا ممکن اند و متصف به امکان ذاتی اند و در این بین موجوداتی هستند که ممکن به امکان استعدادی نمی باشند چون تمام آن چه کمال وجودی آن ها محسوب می شود بالفعل برای آن ها حاصل است مانند عقول و نفوس مجردة که صرفا ممکن یا مکان ذاتی اند و لکن مودات عنصری ناسوتی هم ذاتا ممکن اند و هم ممکن به وصف استعدادی اند چون دارای استعداد طی مدارج کمالات اند چون زمانی اند و در معرض تحول اند و چون ناقص اند و باید سیر تکامل کرده و مدارج کمال ممکن و لایق به خود را طی کند (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۱۷-۱۱۸).

دنیا: دنیا صورت آخرت است و جمیع آن چه در آخرت است در دنیا مشهود است دنیا را دنائت بی نهایت است و عوارض نمایان دارد. حقیقت دنیا نمونه جحیم است و عوارض آن مشتبهات نفسانی و مقتضیات شیطانی که فریب دهنده مردم است. دنیا وجود قرب نفس است یعنی نزدیکی سالک به نفس خود و بالاخره غفلت از حق و توجه به خلق است (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۹۶).

SCCcr.ir

فصل دوم

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

بخش اول؛ مبانی و چارچوب نظری تحقیق

۲-۱ مقدمه

بهبودی شرایط انسانی و زمینه‌های تحقق کمال در گرو کشف حقیقت انسان است ولی کشف حقیقت انسان از دو راه ممکن می‌شود؛ ۱- شناخت ابعاد و عناصر تشکیل دهنده انسان، ۲- شناخت منحنی تغییرات وجودشناختی او. تبیین‌های فلسفی تاکنون و به‌طور عمده حاوی توصیفاتی درباره ساختار وجودی انسان یا به تعبیر فلسفی ماهیت انسان بوده است و از این حیث توانسته ابعاد وجود انسان و عناصر تشکیل دهنده اصلی آن را آشکار سازد. با این همه به نظر می‌رسد این نوع تبیین‌ها رویکردی ایستا دارند و برشی از انسان یا یک برابری از صورت‌های انسان را به نمایش می‌گذارند در حالی که کشف و ادراک ماهیت انسان علاوه بر این به فهم چگونگی تغییر انسان و تحولات عناصر وجودی انسان نیز نیاز دارد. درک تغییرات وجودشناختی انسان، عوامل مداخله‌کننده، شدت تغییرات، مراحل تغییر عناصر و متغیرهای اصلی و فرعی و مباحثی از این قبیل نه تنها در فلسفه بلکه در رشته‌های گوناگون علم می‌تواند تاثیر گذار باشد.

"الگوی رشد انسان" به عنوان بخشی از "نظریه اسلامی تعلیم و تربیت" متضمن ایجاد بسترها و فرصت‌های رشد، برای انسانی است که می‌خواهد این فرایند تکاملی و اشتدادی را طی نماید. بنابراین باید هم "انسان" و هم فرایند "رشد" او به خوبی شناخته شوند تا بتوان به هدف تعلیم و تربیت اسلامی یعنی پرورش انسان عادل در تراز اسلام نزدیک شد. تبیین فرایند رشد انسان در چارچوب "نظریه اسلامی تعلیم و تربیت" در گرو تبیین نیازها و استعدادهای فردی، توجه به علایق و انگیزه‌های مخاطبین، ویژگی‌های رشدی و شخصیتی آن‌ها و نیز فرایندهای کسب معرفت و یادگیری از طریق تحقیقات بنیادی فلسفی و تربیتی می‌باشد. اما هر نوع نظریه و حتی عمل در حوزه علوم انسانی به طور عام و علوم تربیتی به طور خاص، متضمن برداشتی از ماهیت و حقیقت انسان است. لذا پاسخ به این پرسش که حقیقت انسان چیست؟ گام نخست کشف فرایند و الگوی رشد انسان محسوب می‌شود. با این همه شناخت انسان تنها در پژوهش‌های فلسفی به پایان نمی‌رسد بلکه تمامی علوم که موضوع آن‌ها انسان است می‌توانند به شناخت انسان کمک کنند. به عبارت دیگر هر چند رشته‌های مختلف علوم متضمن دیدگاهی درباره ماهیت انسان و سیر تحولات او

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

می باشند ولی در عین حال نظریه‌های علمی و یافته‌ها و روش‌هایی که در این رشته‌های متمرکز بر انسان، توسعه یافته می‌تواند در تبیین الگوی رشد انسان و فهم ابعاد مختلف وجود او سهم داشته باشد.

علاوه بر این شناخت انسان، نخستین گام در راه برنامه ریزی برای دستیابی به سعادت و کمال است. انسان و هویت انسانی، اولین و ضروری‌ترین موضوع شناخت برای انسان است. بی تردید انسان برای اینکه خود را به سعادت و کمال برساند باید شئون وجودی خویش را بشناسد و ظرفیت‌های خود را تکمیل کند. تنها در این صورت است که در صدد شکوفائی استعدادهای خود برمی‌آید و خود را در جهت کمال مطلوب قرار می‌دهد.

تبیین الگوی رشد انسان در هر دیدگاه علمی مبتنی بر تصویری از حقیقت انسان و ماهیت او در آن دیدگاه است. اگر چه امروزه شناخت انسان یکی از مسائل مهم تمام رشته‌های علمی می‌باشد ولی به این سؤال که آیا شناخت انسان امکان دارد و اینکه حقیقت انسان چیست؟ تاکنون پاسخ‌های متفاوتی داده شده است که قابل دسته‌بندی در دو دسته نظریات است؛ ۱- تایید شناخت‌پذیری انسان ۲- انکار شناخت‌پذیری انسان. دسته اول نیز به دو گروه بر حسب راه شناخت انسان دسته‌بندی می‌شوند؛ ۱- تجربی، ۲- وحیانی. برای مثال برخی فیلسوفان نظیر کانت و پیروان او، شناخت حقیقت انسان را همچون شناخت حقیقت سایر اشیاء ناممکن تلقی کرده‌اند (فولیکه، ۱۳۷۰) در حالی که برخی دیگر همچون فیلسوفان مسلمان معتقدند هر چند شناخت‌کننده انسان یا هر چیزی، مختص ذات پروردگار است، ولی با توجه به امکان استفاضه از عالم معقولات و علم حق تعالی هر کسی منطقی می‌تواند در حد خود با فیض الهی مرتبط شود و به همان اندازه می‌تواند از فیض معرفت برخوردار گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۰). دلیل دیگر برای شناخت‌پذیری انسان این است که انسان خلیفه خداست و صبغه خلافت الهی، همان واقعیت اوست و معرفت خلیفه از آن حیث که خلیفه است، به شناخت «مستخلف عنه» می‌انجامد و چنین ویژگی جز در انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۱). بدون شک وقتی خدا مستخلف و در همان حال انسان مستخلف عنه باشد، خلیفه باید کارهای خدایی کند و در آنچه مربوط به حوزه خلافت اوست، علم داشته باشد؛ یعنی باید خدا و صفات الهی و نیز مخلوقات او را بشناسد تا بداند وظیفه‌اش را نسبت به آنان

چگونه انجام دهد. زیرا ملاک تفویض خلافت الهی از سوی خدا به آدم «علم به اسما» بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴).

در قرآن کریم به گونه ای درباره انسان سخن رفته که گویا انسان شناخت پذیر است. آیات زیادی از قرآن که به نحوه خلقت انسان، مراحل خلقت انسان^۲ و شئون وجودی^۳ انسان اشاره داشته و نیز آیاتی که انسان را متوجه نفس خویش، انگیزه های درونی و رفتارهای صادره از او^۴، کرده اند دلالت بر امکان شناخت و شناخت پذیر بودن انسان دارند. از نظر تکوینی انسان موضوع و هدف آفرینش است، از نظر تشریحی نیز تمام برنامه های دینی برای انسان تنظیم شده است، موضوع تمامی علوم و معارف الهی و بشری، انسان است، معرفت خدا از معرفت انسان آغاز می شود و به تعبیری خود شناسی، انسان را به شناخت خداوند رهنمون می گرداند. در روایات فراوانی از معصومین (ع)، از جمله روایت معروف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» نیز بر اهمیت خود شناسی به عنوان مقدمه خدا شناسی تاکید شده است. صدرا در کتاب اسرارالآیات به صورتی مفصل ضرورت های شناخت نفس انسان را بر می شمرد. وجود آیات و روایات متعدد در خصوص لزوم شناخت نفس و نیز توانمندی ها و ظرفیت های خاصی که برای این امر در وجود انسان قرار داده شده است^۵ حاکی از وجود امکان این شناخت برای انسان است. اگرچه درباره امکان شناخت انسان بحث های مفصلی توسط اندیشمندان از گذشته تاکنون صورت گرفته ولی برای ورود به بحث اصلی این تحقیق به همین مختصر کفایت می شود.

۱. فلینظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب و الترائب (طارق/ ۶-۵)

۲. و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین، ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا

المضغه عظما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین (مؤمنون/ ۱۴-۱۲)

۳. اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرا من طین، فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین (حجر/ ۲۹)

۴. یا ایهاالدین امنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد (حشر، / ۱۸)؛ علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم

(بقره/ ۱۸۷) لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم اولئک هم الفاسقون (حشر/ ۱۹)

۵. لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین/ ۴)، و علم آدم الاسماء کلها (بقره/ ۳۱)، فتبارک الله احسن الخالقین (مؤمنون/ ۱۴)

۱- جایگاه انسان در مراتب هستی

جایگاه انسان، به فراخور مبانی فلسفی و نوع بینشی که به جهان هستی وجود دارد، متفاوت ترسیم شده است. بطور کلی در خصوص جایگاه انسان در هستی سه رویکرد وجود دارد: ۱- انسان به مثابه موجود یا پدیده، ۲- انسان به مثابه خالق یا سوژه ۳- انسان به مثابه مخلوق یا آفریده.

در رویکردی رایج از فلسفه معاصر، انسان به مثابه یک موجود یا پدیده در جهان نگریسته می شود. در چارچوب اندیشه های اومانیستی که انسان مدار همه چیز قرار گرفته و توانمندی و کامیابی و اقتدار و عظمت او کانون توجهات قرار می گیرد علوم تجربی با هدف دستیابی به این کامیابی و اقتدار، توسعه و بالندگی پیدا کرد. در چنین فضایی از تفکر و اندیشه، روش تجربی و استقرایی در شناخت ابعاد گوناگون وجود انسانی بکار گرفته شد و به انسان، همچون پاره ای از طبیعت و چیزی که قابل شناخت تجربی است و در واقع به مثابه موجود یا پدیده ای همچون سایر پدیده های طبیعی نگریسته شد. مراد از پدیده بودن انسان این است که انسان را بی ارتباط با مبدا ایجادی و خالق او و بی ارتباط با غایت و هدف نهایش مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند. در این نگرش، صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با سایر اشیاء و پدیده ها توجه می شود.

در روایتی دیگر از فلسفه و در اندیشه مدرن، رابطه انسان و خدا دگرگون شده است و به انسان به مثابه خالق یا سوژه نگریسته می شود؛ بر اساس تفکر سنتی، خدواند حاکم مطلق و انسان، فرع دانسته می شود، اما در دید مدرن، منشا هستی و خالق آن، از حاکمیت مطلق بر انسان، فرع دانسته می شود و منشا هستی و خالق آن، از حاکمیت مطلق بر انسان و جهان به زیر آورده می شود و با اصالت دادن به انسان، چیرگی وی بر طبیعت، محور قرار می گیرد. در این روایت، حجیت عقل و توجه به معیار عقل و تجربه انسانی به منزله ملاک معتبر برای شناسایی حقیقت مطرح می شود. بنابراین انسان در مرکز هستی قرار گرفت، به گونه ای که صحت و سقم پدیده ها را با قدرت عقلانی خود تعیین می کند و این جهت گیری منجر به جابه جایی محور هستی از خدا به انسان شد و در برابر این جمله کتاب مقدس که: "خدا انسان را به صورت خود آفرید"، فویر باخ آن سخن معروف را گفت که: "انسان خدا را به صورت خود آفرید"؛ یعنی خدا چیزی

جز صورت آرمانی انسان از انسان نیست و انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و اسیر موجود دیگر نیست (پور شافعی و آرن، ۱۳۸۸).

در دیدگاه اسلامی انسان همچون سایر موجودات به مثابه مخلوق یا آفریده مبدا هستی قلمداد می شود. در این دیدگاه تمام موجودات از جمله انسان مظاهری از اسمای خداوند می باشند و کمال هر موجودی از طرف خداوند است. انسان موجودی است که با خداوند ارتباط وجودی دارد و در حال حرکت به سوی غایت و هدف خاصی است که خداوند مقدر کرده است. متفکران مسلمان اعم از فلاسفه و متکلمان در تعیین جایگاه انسان در نظام هستی بر ارتباط فقری و نیازمندی ذاتی معلول به علت تاکید کرده اند. ابداع صدرا در نظریه امکان فقری یگانگی نیاز و نیازمندی را در کانون توجه تبیین جایگاه انسان و سایر موجودات در هستی قرار می دهد. امکان فقری یعنی جایی که امکان و ممکن یکی می شود. در دیدگاه صدرا تنها از دو گونه وجود رابط و وجود مستقل بحث می شود. طبق نظریه امکان فقری، وجودهای خاص همه موجودات، اگر در مقایسه با حق تعالی سنجیده شوند، بدون نفیست و ربط محض به او هستند. به عبارت دیگر در حکمت متعالیه بر اساس اصل تشکیک در وجود، فیض و مستفیض از یکدیگر منفک نمی شوند و موجودات امکانی، دو حیثیت متمایز (یکی فی نفسه و دیگری در نسبت با واجب) ندارند؛ بلکه نسبت و ربط به واجب در متن واقعیت آن ها نهفته و با ذات آن ها آمیخته است. موجودات امکانی چیزی نیستند که فقر و نیاز به غیر، خارج از دایره ذات آن ها و لازمه ذات آن ها باشد، بلکه آن ها در قیاس با واجب عین ربط هستند. نتیجه مهم امکان فقری نفی استقلال وجودی تمام موجودات و تاکید بر حقیقت ربطی همه موجودات امکانی است؛ که خود به خود اثبات توحید واجب را در بر دارد.

به عقیده صدرا انسان بر خلاف سایر ممکنات که از ماهیت و مرتبه وجودی خاصی برخوردارند، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارند و بلکه در وعاء طبیعت به مقتضای حرکت جوهری دائما در حرکت بوده و از مرتبه ای به مرتبه دیگر منتقل می شود (خادمی و رضی زاده، ۱۳۹۲). حقیقت انسان عین اضافه اشراقیه و تعلق وجودی به مبدا علی است و از اینرو بدون مبدا و مستقل از آن قابل ادراک نیست چرا که انسان که هستیش عین تعلق و وابستگی و فقر و نیازمندی است، شناخت او در پرتو شناخت مبدئش میسر است (اکبری، ۱۳۸۶). اضافه اشراقی خاص نظام وجودی است که در آن وجود اشراقی که از علت اولایش

فیضان یافته، بدون جدایی از سرچشمه فیضش دارای درجات مختلفی باشد. در اضافه اشراقی مضاف عین اضافه و ایجاد عین وجود است.

۲- نفس یا حقیقت انسان

اندیشمندان مسلمان همچون بسیاری از فیلسوفان یونان باستان و اندیشمندان ایران باستان، هند باستان، مصر باستان حقیقت انسان را غیر مادی و چیزی ماورای بدن تلقی کرده اند. این واقعیت ماورای مادی در اصطلاح فلاسفه «نفس» خوانده شده است که در عین حال با جسم مادی در ارتباط می باشد. به اعتقاد اندیشمندان مسلمان پیدایش انسان در گرو خلقت روح و خلقت بدن و نزول روح و استقرار آن در بدن است. ابن سینا می گوید نفس یا روح در مرتبه خاصی از رشد و کمال جسم از بالاترین مکانها هبوط می کند «هبطت الیک من المحل الارفع» (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). نفس یا روح به مثابه مرغ باغ ملکوت در زندان بدن حبس شده است. در نظر ابن سینا و بسیاری از اندیشمندان دیگر، آدمی مرکب از دو حقیقت ذاتاً متفاوت به نام روح و بدن است و البته همراهی این دو ذات متفاوت در عین تفاوت ذاتی که میان دو جوهر زمینی و آسمانی است، گریزناپذیر می باشد. ابن سینا همزمانی پیدایش جسم با نزول روح و نیاز دوسویه روح و جسم به یکدیگر، با تفاوت ذاتی و تفکیک جوهری آنها یک جا مطرح می کند؛ روح برای استقرار در نشئه طبیعت، محتاج محملی به نام جسم است و اساساً بدون جایگزین شدن در این محمل، تحقق و عینیت طبیعی برای آن رخ نمی دهد. وی تصریح می کند ذات این مرغ یعنی روح چیزی غیر از ذات آن لانه یعنی بدن است. روح یا نفس اگرچه در بدن و وابسته به بدن است و با پیدایش بدن محقق و معین می شود، ولی با آن تفاوت ذاتی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۴۱-۳۴۲).

ولی صدرانفس را «کمال اول جسم طبیعی عالی» می داند (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۷) و نظر ابن سینا را درباره شمول وجود انسان بر دو حیث مادی و مجرد قبول دارد ولی اصولاً ترکیب شدن یک حقیقت واحد یعنی انسان را از دو جوهر متفاوت و مجزا نمی پذیرد و آن را ناممکن و محال می داند (صدر، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۳۰).

هر چند برخی فیلسوفان مسلمان دیدگاهی مشابه ابن سینا اتخاذ کرده اند ولی با همان مشکل روبه رو شده اند و در نتیجه به نظر می رسد تنها مشرب صدرا است که در حل مسئله ذهن و بدن با توفیق قرین گشته است (ایزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). صدرا هر چند می پذیرد که در انسان جسم مادی و نفس مجردی وجود دارد و همچنین می پذیرد که حقیقت انسان همان نفس مجرد است ولی در عین حال نظریه ترکیبی ابن سینا درباره حقیقت انسان را طرد می کند. او نمی پذیرد که انسان آمیزه ای از جسم و روح است و دوگانگی ذاتی یا تفاوت جوهری و تفکیک میان جسم و روح را انکار می کند. در حقیقت به پیروی از فلسفه مشایی ابن سینا «جسمانیه الحدوث» بودن انسان را می پذیرد. با این همه صدرا، روح را حقیقتی نمی داند که از عرش هیبوط کرده باشد و پس از خلق بدن در جسم استقرار پیدا کند.

او می گوید ترکیب دو ماهیت مادی و مجرد محال است و روح یا نفس صورت مجردی است که بر ماده هیولای عارض شده است. به عبارت دیگر روح در نتیجه تحولات پیچیده، متوالی و فراوان جسم پدید آمده و صورت اخیر آن است. صدرا بر خلاف تلقی های سنتی توانسته دیوار عالم مادی و جهان ماورای مادی یعنی مجرد را در نقطه ای به نام انسان شکسته و حقیقت مجرد روح را به حرکت جوهری و تکاملی جسم مرتبط بسازد.

«بنا به نظر فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرا، روح خود عالی ترین محصول ماده است؛ یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است. هیچ دیواری بین عالم طبیعت و ماورای طبیعت وجود ندارد. یک موجود مادی که در مراحل تکامل و ترقی خود تبدیل به موجودی غیرمادی می شود.» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲: ج ۱: ۶۴) و بدین و سیله میان بدن و نفس انسان، اتحاد و یگانگی برقرار می کند؛ یعنی صدرا ثابت می کند به رغم این که در انسان دو حیثیت مادی (بدن) و غیرمادی (روح) وجود دارد و این دو با یکدیگر تفاوت های اساسی دارند، ولی هیچ گونه جدایی میان آنها برقرار نیست. زیرا هیچ چیزی پیدا نمی شود که دو فعلیت داشته باشد، و فعلیت جسم مادی ما همانا نفس غیر مادی ماست. از این روی به شهود دریافته ایم که یکی هستیم و هیچ تجزیه و تفکیکی را در وجود خود ادراک نمی کنیم. بدین ترتیب با توجه به اتحاد ماده و صورت می توان گفت جسم ما عین نفس ماست یا بدن مرتبه ای از نفس ماست و همواره امور بدن توسط نفس تدبیر می شود و نفس از بدن غافل نیست، بلکه اساساً تدبیر آن را برعهده دارد. زیرا آنچه

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

امروز به عنوان بدن می شناسیم در واقع هیولایی است که به نحو لبس بعد لبس و به ترتیب صورت جسمانی، صورت عنصری، صورت جمادی، صورت نباتی و صورت حیوانی را دریافت نموده است و آنچه امروزه به عنوان روح می شناسیم در واقع شامل مراتب نباتی، حیوانی و ناطقه است که تا قبل از مرگ با جسم همراه می باشد.

برای صدرا، انسان، جسمی تکامل یافته است و پیدایش روح یا نفس که حقیقت انسان است، ناشی از تکامل جسم است. به عبارت دیگر، حقیقت انسان نفس مجرد است؛ ولی نفس مجرد چیزی جدای از جسم و در جسم نیست (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۵۲). نفس مجرد برای موضوعی که بدون نفس قوامی ندارد، یعنی بدن، کمال است و نفس مجرد مولود همان جسم تکامل یافته است. از این رو حقیقت انسان پیدایش جسمانی دارد؛ یعنی خاستگاه آدمی جسم است (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۰). صدرا رابطه جسم و روح را از نوع رابطه ماده و صورت می داند و در حقیقت نفس را صورت شیء جسمانی معرفی می کند. به تحقیق، نفس در ابتدای فایض شدن بر بدن، صورت موجودی از موجودات جسمانی است؛ البته همان طور که صدرا در توضیح این مطلب می گوید تحقق ماده به صورت است و ماده بدون صورت، تحصلی و تحقیقی ندارد و رابطه ماده و صورت، در واقع رابطه جنس با فصل محصل آن است؛ یعنی شکل تحقق یافته هر چیزی با خود آن چیز رابطه این همانی و عینیت دارد و میان آن‌ها جدایی و تفکیکی برقرار نیست. بنابراین در تحقق عینی و در جهان طبیعی فعلیت و تحقق نفس ناطقه به و سیله بدن ممکن می شود؛ چه اینکه قوام جسم نیز تنها به نفس است و تفکیک ذاتی آنها از یکدیگر ناممکن و ممتنع می باشد (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۰).

با توجه به جسمانیت الحدوث بودن نفس باید دانست که پایین ترین مرتبه جسمانیت، همان مرز عدم یا «هیولای صرف» و بالاترین مرتبه آن، هیئت جسمانی انسان است. بنابراین، نقطه آغازین بودن انسان، وجود جسمانی است و نخستین نقطه این بودن جسمانی نیز همانند همه جهان جسمانی «هیولای اولی» است.

نکته مهم این است که جسمانی بودن حقیقت انسان در فلسفه صدرا تنها به ابتدای ظهور انسان در عالم طبیعت مربوط می‌شود. تعبیراتی همچون «اول نشأت الانسان» یا «تبتداء وجوده اولاً» یا «فی اول تکونها» یا «کان اولاً» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۲۷) که معمولاً در هنگام بحث از جسمانیت در انسان مورد تأکید صدر است، نشان می‌دهد که کانون توجه او در این گونه بحث‌ها به آغاز پیدایش و ابتدای حیات آدمی معطوف می‌شود. یعنی حقیقت انسان فقط در ابتدای پیدایش جسمانی است و در مراحل بعدی، او صاحب وجود غیرجسمانی، غیر مادی یعنی مجرد می‌شود. بنابراین باید این انحصاری که فلاسفه مسلمان برای جسمانیت قایلند مورد توجه قرار گیرد. آن‌ها جسمانیت را به پایین‌ترین مرتبه نفس و آغاز پیدایش آن منحصر می‌کنند.

یعنی بر اساس نظر عموم فلاسفه، حقیقت انسان نفس مجرد است و در حکمت متعالیه این حقیقت مجرد در آغاز پیدایش صورت کمالیه جسم می‌باشد و آثار حیات به واسطه آن بر ماده جاری می‌شود (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۸؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۳۰). از این رو صدرا ضمن تصریح بر مجرد بودن نفس، دلایل متعددی برای اثبات تجرد نفس از ماده اقامه می‌کند (صدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۹-۳۳۱). یعنی جسم و روح دو حیثیت یا دو مرتبه از یک حقیقت جزئی شخصی به نام نفس هستند. نفس در ابتدای پیدایش وجودی مادی است و در اثر حرکت جوهری کم‌کم به تجرد مثالی و در نهایت به تجرد عقلی می‌رسد و در عین حال همیشه یک واحد متصل تدریجی را تشکیل می‌دهد و چنین نیست که بدن، یک جوهر حقیقی مستقل مادی و نفس نیز یک جوهر حقیقی مستقل مجرد باشد و اضافه نفس به بدن نظیر پیوند پدر با فرزند باشد که هر یک ذات مستقلی دارند. علاوه بر این مفهوم نفس از یک مقوله که عارض بر یک جوهر مجرد شده باشد حکایت نمی‌کند؛ یعنی اضافه نفس به بدن از نوع اضافه عرض به جوهر نیست. بلکه اضافه نفس به بدن از نوع اضافه صورت به ماده است. در واقع اضافه، نحوه وجود نفس است و ذات نفس تعلق به اضافه است (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۸۴).

لذا صدرا تصریح می‌کند که نفس و بدن دو جوهر بیگانه نیستند، بلکه رابطه نفس با بدن یک رابطه اتحادی است (صدرا، الاسفار الاربعه: ۲۵۰). در این رابطه اتحادی، بدن از حیث بدن بودن، نه جسم بودن، مشروط به نفس است و نفس نیز در پیدایش، مشروط به بدن است؛ هر چند در بقا، نفس مشروط به بدن

نمی ماند و در صورت خروج از حالت تعلق به بدن، نه تنها امکان بقا دارد که امکان استکمال نیز برای او فراهم است (صدرای، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۲۵-۳۸۵)

از نظر صدرای انسان «بما هو انسان» وجود است و در حالی که همچون اکثر فیلسوفان مسلمان و به خصوص ابن سینا نفس را به عنوان حقیقت انسان معرفی می کند. ولی بر خلاف ایشان تعریف نفس را ماهیت مجرد نمی داند، بلکه او حقیقت انسان یعنی نفس را، وجود مجرد معرفی می کند^۱ و بر اساس این تعریف جدید از نفس است که می گوید نفس یا وجود مجرد انسان، حقیقتی تشکیکی است و در طول حیات، مراتب گوناگونی را شامل می شود؛ یعنی نفس یک وجودی است در حال تحول و اشتداد مستمر و در نتیجه پیوستاری نسبتاً وسیع را تشکیل می دهد که شامل مراتب مادی و مراتب مجرد است. «نفس عرض عریضی را تشکیل می دهد که در یک سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مفارق قرار دارد و ما از چنین وجود دارای مراتبی مادام که در بین دو مرز یاد شده قرار دارد ماهیت نفس را انتزاع می کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۷۳).

۳- نحوه پیدایش نفس

به طور کلی در میان اندیشمندان دو دیدگاه اصلی در خصوص نحوه پیدایش نفس وجود دارد؛ اندیشمندان اردوگاه اول به قدم نفس (افلاطون و اتباعش) و اندیشمندان اردوگاه دوم به حدوث نفس اعتقاد دارند. اردوگاه دوم که اندیشمندان اسلامی نیز جزء آن محسوب می شوند نیز خود به دو گروه عمده دیگر تقسیم می شوند. گروه اول اندیشمندان اسلامی ماقبل صدرای همچون ابن سینا که معتقدند نفس انسان در عین مجرد بودن، همزمان با آن پدید آمده و به آن تعلق می گیرد. در واقع این گروه نفس را روحانیة الحدوث و البقاء

۱- از آنجا که ابن سینا، حقیقت انسان را جوهر یا ماهیت مجردی می داند که درون یک جوهر مادی همچون مرغی در قفس محبوس شده و چون ماهیت بر خلاف وجود یک حقیقت کامل و تمام شده است که هیچ صیورت و تحول ذاتی نمی پذیرد، بنابراین تنها تبدیل جوهر مادی به جوهر مجرد تبدیل ماهوی و محال تلقی می شود بلکه اساساً هر تحول و تغییری در جوهر مادی در واقع تغییر در اعراض آن محسوب می شود.

می دانستند و گروه دوم، صدرا و بسیاری از اندیشمندان مسلمان پس از وی که نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می دانند. یعنی هویت انسانی از حدوث مادی و جسمانی آغاز و به واسطه حرکت جوهری به بقای مجردانه روحانی منتهی می گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۳). صدرا ادله نقلی موجود در خصوص پیدایش نفس انسانی را به دو دسته تقسیم کرده است. از ظاهر دسته نخست بر می آید که هویت و انسانیت انسان، در همین مرتبه طبیعت شکل می گیرد. برای مثال در سوره "مومنون" پس از ذکر تطورات نطفه انسان که به علقه، مضغه و ... تحول می یابد، می فرماید «ثُمَّ انشأناه خَلْقًا آخَرَ» (مومنون/۱۴). ظاهر این آیه آن است که همان موجود مادی را که از خاک و نطفه آغاز شده و به مرحله کمال جنینی رسیده، خلقی دیگر و صورتی غیر آنچه پیشتر داشت، بخشیدیم و انسانش ساختیم. در حقیقت در اینجا سخن از موجود دوم نیست که آن را مجرد و متعلق به موجود مادی اول بیندازیم بلکه از آیه چنین بر می آید که خدا همان بدن را به مرتبه دیگری که حیات روحانی و مجرد است واصل فرموده است؛ یعنی حقیقتی که در مرحله حدوث، مادی بوده و از این مادیت که ضعیف ترین مرتبه وجود است، به مرتبه ضعیف و از ضعیف به مرتبه شدید و از شدید به اشد مراتب ممکن، یعنی مجرد انسانی تحول یافته است. ظاهر دسته دوم ادله نقلی همچون آیات نفخ روح (حجر/۲۹ و ص/۷۲) به گونه ای است که با خلقت نفس پیش از آفرینش بدن سازگاری دارد؛ بدین صورت که خداوند با پدید آوردن بدن انسان، نفس پیش ساخته ای را بدان ملحق می سازد. ظاهر این آیات با قول حکیمان معتقد به تقدم وجود روح بر بدن هماهنگ است که روح را پیش از بدن موجود دانسته، معتقدند که از عالم بالا بر پیکر انسان هبوط می کند و شاید دلیل نقلی دیگری باشد که مجرد ابتدایی روح را بفهماند و نسبت تقدم روح بر بدن یا همزمانی این دو در آفرینش، نظر خاصی نداشته باشد که اطلاق آن در این حال، با مبنای حکیمان مشایی موافق خواهد بود. صدرا با جمع میان این دو دسته برداشت ها از ظاهر آیات، با تقسیم وجود روح به مرتبه عقلی و نفسی، مشکل را چنین حل می کند که "وجود عقلی نفس"، سابق بر بدن است و هیچ ارتباطی با تدبیر بدن، اشراف بر بدن و ... ندارد و اساساً این نحوه وجود عقلی، به بدن تعلق نمی گیرد؛ از این رو، سبقت وجودی آن بر بدن تصور پذیر است؛ اما "وجود نفسی نفس"، همان است که با ایجاد بدن و بر اساس حرکت جوهری، همراه با تحولات حاصل می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۶).

صدرا در تبیین این اصل حکمت متعالیه بر اساس اصل ثبوت شدیدتر و ضعیف تر در جواهر و نیز این اصل که علت، حد تام معلول است و معلول، حد ناقص علت^۱؛ معتقد است که نفس، دارای کینونت دیگری به جهت مبادی وجودش در عالم علم الهی، از صور مفارق عقلی است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۲۱). پس نفوس کامل از نوع انسان، در حین بساطت خود دارای سه نحوه از کون و وجود در عالم هستی است؛ ۱- پیش از طبیعت؛ ۲- با طبیعت؛ ۳- پس از طبیعت (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۲۱ و ۳۳۳). نفس با وجود اینکه در هر یک از این نشئات، نحوه‌ای از وجود با احکام و آثار خاص خود را دارد اما «بین این نشئات سه گانه مابینت و جدایی تام نیست بلکه نوعی رابطه علیت و معلولیت میانشان برقرار است. صدرا در تفسیر آیه ۲۷ سوره بقره در خصوص کینونیت نفس به جای تعبیر علت و معلول از تعبیر حقیقت و رقیقت استفاده می‌کند (صدرا، ۱۳۶۶: ۲۴۳). وجود علت (حقیقت) مغایر وجود معلول (رقیقت) نمی‌باشد، مگر به کمال و نقص و وجودش مغایر وجود آن (علت) جز به سبب نقص و کمال نمی‌باشد» (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۵۹). به عبارت دیگر از نظر صدرا نفوس انسانی پیش از ابدان - به حسب کمال علت و سببشان - موجود بودند، و سبب کامل، مسبب را با آن لازم می‌آورد (چون علت، کمال معلول است). بنابراین نفس با سبب خویش موجود است، چون سببش از حیث ذات کامل و از جهت افاده و بخشش تام است و هر چه که چنین باشد، مسببش از او انفکاک ندارد، ولی تصرفش در بدن، موقوف بر استعداد مخصوص و شرط‌هایی معین و مشخص است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۳۳).

صدرا هبوط^۲ نفس انسانی از عالم قدس به عالم جسمانی را نیز چنین تفسیر می‌کند و معتقد است که تصرف نفوس در بدن موجب سقوطشان از مراتبشان نمی‌شود زیرا نفوس در عالم عقل و عالم حس و طبیعت

۱. به عبارت دیگر، حقیقت همان رقیقت است - به وجهی برتر - و رقیقت همان حقیقت است به وجهی پست تر، در در مقام شامخ بودن حقیقت، داخل بودن رقیقت است در آن، روان شدن رقیقت به سوی زمین، گردیدن حقیقت است، آنچنان - بدون دور شدن از مقام بلند خود - و مدار تمام رموز خردمندان و اشارت انبیاء از حدود و قدم و تنزل و صعود و هبوط و ذرات و برزات و غیر اینها بر آن است.

۲. هبوط یعنی رقابقی که در این عالم پایینی اند چون از سنخ حقایقی هستند که در عالم بالایی، و سایه و وجوه آن‌ها می‌باشند و وجه شیء همان شیء است به گونه ای ضعیف، کینونیتشان در عالم پایینی، کینونیت حقایق است که در آن - بدون جدا شدن از مقامشان - چنانکه معنی بر شدن رقابقی، کینونیت حقایق است در آن مقام شامخ الهی و اتصال این بدن‌ها، و ملاک اشتباه و غلط،

کینونیت خاص خود را دارند و نفس با فرود آمدن به بدن جسمانی، واجد دستیابی به بسیاری از خیرات می‌شود که جز با فرود آمدن به بدن و آلات به حسب زمان ها و اوقات و انواع استعدادها، امکانپذیر نیست (صدر، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۳۷).

در نتیجه بر اساس اصل علیت-حقیقت و رقیقت-نفوس را کینونیتِ عقلیِ تجردی است همچنان که آن‌ها را کینونیت تعلقی می‌باشد (صدر، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۳۳۹). منظور از کینونیت نفس پیش از طبیعت یا بدن، کینونیت عقلی است و حدوث جسمانی نفس ناظر به کینونیت نفس با مرتبه طبیعت یا بدن و ناظر به پیدایش نفس در عالم طبیعت است.^۱

علامه طباطبایی ضمن تأیید نظرات صدر در خصوص کینونیت خاص نفس در مراتب قبل، با و بعد از دنیا و تأکید بر این امر که علیت مقتضی قیام معلول به علت است^۲ در خصوص مراتب سه گانه معتقد است که نشئه یا عالم طبیعت نفس انسان مسبوق به عالم دیگری است که مادی نیست گرچه احکام و آثار ماده در آن یافت می‌شود. در واقع این عالم، علت عالم مادی است. علت عالم ماده نیز خود مسبوق به عالم دیگری است که از ماده و احکام آن هر دو مجرد است که در حقیقت علتِ عالم مادی است. این دو عالم، عالم مثال و عقل یا عالم برزخ و روح نامیده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۹). از این بیان نتیجه می‌گیریم که نفس انسان با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعالش قبل از نشئه طبیعت در عالم مثال موجود بوده است، بدون آنکه اوصاف رذیله و افعال سیئه و لوازم نقصی و جهات عدمی با وی همراه باشد (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۹).

در هیوط و سقوط و نزول و امثال اینها، حملشان بر جدا شدن از مقام اصلی است، با اینکه حقایق آن‌ها جز افاضه و صدور چیزی، به طوری که از او در فیضانش چیزی کم و زیاد نگردد، نمی‌باشد.

۱. جهت مطالعه بیشتر در خصوص کیفیت حدوث نفوس بشری رجوع کنید به: صدر، اسفار، ترجمه محمد خواجوی، ج ۴/۱؛

۱۳۸۸

۲. چه از جهت وجود و چه از جهت کمالات اولیه و ثانویه، و آنچه از مقام علت تنزل و تعیین می‌یابد در واقع همین امور است نه نواقص و جهات عدمیه؛

۴- ساختار نفس

فلاسفه از دیرباز مدل‌های مختلفی برای نفس ارائه داده‌اند. از جمله این مدل‌ها می‌توان به مدلی که نفس را به مثابه مجموعه‌ای نظام‌وار از قوای ادراکی و تحریکی ترسیم می‌کند (ابن سینا) و مدلی که نفس را به مثابه یک حقیقت واحد صاحب مراتب (تشکیکی) در نظر می‌گیرد (صدرا) اشاره کرد.

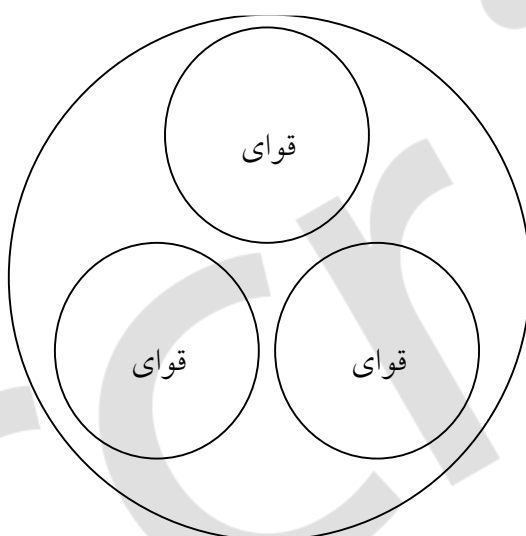
۲-۲ نفس به مثابه مجموعه‌ای از قوا

«قوه» در لغت به معنای نیرو و توان است. با این وجود لفظ «قوه» مشترک لفظی است که بر معانی مختلفی اطلاق شده و در فلسفه به چند معنی به کار رفته است. معنای اول قوه، فاعلی است که منشا صدور افعال ادراکی و تحریکی می‌باشد. به نظر می‌رسد که این معنی نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن است. سپس چنین تصور شده که همان‌گونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبلاً توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب معنای دومی برای قوه پدیده آمده که می‌توان آن را قوه انفعالی (حالت پذیرش کمالات و تعینات) نامید. معنای سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجی است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل آن لاقوه به کار می‌رود و آن‌ها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند. باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱). برخی از فلاسفه همچون صدرا قوه را در معنای دیگری همچون مرتبه نیز به کار برده است.

برخی از مدل‌های ارائه شده برای نفس توسط اندیشمندان، نفس را به مثابه مجموعه‌ای از قوای ادراکی و تحریکی ترسیم کرده‌اند. این مدل‌ها بر پایه نوعی نگاه سیستمی و کل‌گرا استوار شده‌اند. مثلاً ابن سینا، با بر شمردن دلایلی^۱، برای نفس قوای متعدد قائل است. وی نفس را به عنوان مجموعه‌ای سه جزئی متشکل از قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای ادراکی و تحریکی می‌داند. این دیدگاه اعتقاد به تکثر قوای مختلف

^۱. برای مطالعه بیشتر رک: ابن سینا، الهیات شفا، ۱۴۰۵، صص ۲۲۱ و ۳۸۱

در نفس دارد. در فلسفه سینوی، قوای نفس و استعدادهای آدمی ماهیت ویژه‌ای تلقی می‌شوند که در استخدام نفس هستند. ابن سینا - همانگونه که نفس را به سه مرتبه نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌کردند - برای هر مرتبه نفس نیز قوایی می‌شناسد و برای قوای هر مرتبه نفس نیز اقسامی را نام می‌برد. از نظر ایشان نفس نباتی دارای سه قوه عمده (غذایه - منمیه - مولده) و نفس حیوانی دارای دو قوه محرکه و مُدرکه می‌باشند. اما نفس انسانی علاوه بر دارا بودن تمام آن قوای نفس نباتی و حیوانی، دارای دو قوه دیگر است: اول، قوه عمل ساز و عملی (قوه عامله)، دوم، قوه دانائی یا نظری (قوه عالمه)



ابن سینا هنگام تحقیق درباره ساختار نفس، نخست انواع تفاوت‌های افعال نفس را ذکر نموده و می‌کوشد وجهی برای تمایز و تعداد قوای نفس تعیین کند. او شدت و ضعف، سرعت و بطیء، عدم و ملکه، نسبت یافتن به امور متضاد و تفاوت در جنس را اقسام اختلافات افعال نفس می‌شمارد و این‌گونه اختلافات را سبب تعدد و تمایز قوا نمی‌داند، زیرا قوه‌ای واحد ممکن است سبب افعال متضاد گردد (ابن سینا، ۱۳۳۱). او، در عین حال، اختلافات جنسی افعال را بیشتر مورد توجه قرار داده و چنین می‌نماید که این‌گونه تفاوت را سبب تفاوت و تعدد قوا پنداشته است. از نظر ابن سینا، قوه از این نظر که قوه است اولاً و بالذات برای امر معین و کار مخصوص قوه است و محال است برای چیزی دیگر قوه باشد. زیرا از حیثی

که برای امری قوه می‌باشد مبدأ آن فعل است و اگر برای چیز دیگری از همان جهت و همان حیث که برای امر نخستین مبدأ است، مبدأ باشد، این مبدئیت، دیگر ذاتی آن نخواهد بود... و رواست که به قصد دومین، برای کارهای بسیار، قوه محسوب گردد (ابن سینا، ۱۳۳۱)

بدین ترتیب معلوم شد که ابن سینا «فی الجمله» اختلاف افعال و آثار نفس را سبب تعداد قوا دانسته، ولی ادامه سخن او حاکی از آن است که یک قوه به قصد ثانی ممکن است سبب افعال گوناگون باشد و این امر، شناسایی قوای نفس از طریق افعال را دشوار می‌نماید.

۲-۳ نفس به مثابه یک واحد مدرج

صدرا نفس را به مثابه یک حقیقت واحد صاحب مراتب (تشکیکی) یا به عبارت دیگر واحدی مدرج می‌داند. از این نظر، اولین مرتبه در سلسله مراتب ساختار نفس، هیولا (ماده اولی) است. هیولا (ماده اولی) به قوه ای که محض قوه صور است تعریف شده است، البته در صورتی که آن صوری که هیولا قوه آن هاست صور جسمیه باشند^۱ (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۵۹). فصل هیولی که همان قوه است در جنس آن که همان جوهر است مضمّن است. هیولی در خارج بسیط است ولو برای آن در عقل ترکیب حاصل می‌شود. نحوه وجود هیولی قوه وجود است و مراد از وجود در قوه وجود، وجود فعلی است؛ زیرا خود قوه وجود نیز وجود است؛ چون مقسم جوهر موجود است، لذا هنگام تقسیم وجود می‌گوییم: وجود یا جوهر است یا جوهر نیست. و مقسم در اقسام موجود است. پس هیولا در حین حال که قوه است موجود هم هست و خلاصه قوه وجود نحوه ای از وجود است. همچنین قوه قابل شدت و ضعف است لذا هیولا با اینکه پایین ترین مرتبه وجود و صرف قوه است ولی موجود بوده و دارای مراتب است و از اینجا است که وجود مقول به تشکیک بوده و صاحب مراتب می‌باشد. پس مرتبه ای از هیولا، کیف استعدادی و مرتبه ای از آن جوهر هیولانی است. بنابراین هیولا قوه متجوهره ای است که از آن جمیع استعدادها منشعب می

۱. با این قید نفس در مقام عقل هیولانی از تعریف خارج می‌شود؛ زیرا اگرچه آن هم جوهری است که صرف قوه است، ولی آن قوه صور عقلیه است برخلاف هیولای اولی که قوه صور حسیه می‌باشد.

شود و جمیع قوایی که مقابل فعلیات است به آن بر می گردند چنانکه همه فعلیات و انوار به نورالانوار باز می گردند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۶۰-۴۶۱). هیولا استعداد محض بوده و قابلیت پذیرش هر صورت ممکن را داراست^۱. ولی با پذیرش یک صورت استعداد پذیرش صورت مخالف با صورت اول را از دست می دهد و باز این ماده و صورت جدید می تواند ماده ثانیه باشد برای صورت دیگر و باز کل این مجموعه می تواند ماده باشد برای صورت جدیدت. استعداد نیز صاحب مراتب است، نسبت قابلیت و استعداد نسبت به هیولا مانند نسبت فاعلیت و ایجاد به حضرت باری تعالی است. بنابراین چنانکه معنای عینیت صفات در باری تعالی این نیست که مفاهیم اضافیه و اعتباریه ای که جز در عقل، وجودی ندارند عین آن وجود صرف است، بلکه ذات حق تعالی منشأ حکایت آن هاست و بدون حیثیتی غیر از ذات، مستحق حمل آن صفات می باشد، حکم عینیت استعداد نسبت به هیولی نیز چنین است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۶۰-۴۶۱).

همچنین هیولا دارای وحدت شخصیه بوده، قدیم زمانی و حادث ذاتی است^۲. برای هیولی فی نفسه هویت اتصالیه نیست تا مانع طریان انفصال باشد و نیز هویت انفصالیه نیست تا مانع طریان اتصال باشد، بلکه هیولی در اتصال و انفصال و تعدد و وحدت، تابع صورت جسمیه است و آن با متصل واحد، متصل واحد و با ضد آن-یعنی منفصل-منفصل می باشد. پس برای هیولی بالذات تشخیصی است که با جمع تشخیصات محفوظ است و برای آن بالعرض هم تشخیصاتی است که آن باقی نیست. بر این اساس جسم مرکبی است که یک جزء آن هیولا است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۵۶).

هیولا پس از پذیرش صور جسمی، نخست دارای صورت مقداری و پس از آن دارای صورت عنصری، و سپس به صورت جمادی نائل آمده و سپس با حرکت جوهری ذات نفس اشتداد یافته و به مرتبه نفس نباتی، سپس به مرتبه نفس حیوانی و پس از آن نیز به مرتبه نفس انسانی می رسد.

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص موضوع «هیولا و ادله اثبات آن» رجوع کنید به: تقریرات فلسفه امام خمینی، جلد دوم، صص

۴۴۳-۴۶۶

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: شروح بدایه الحکمه و نهایه الحکمه

صدرا مراتب وجودی نفس پس از حادث شدن از مرتبه جسم را بر اساس تقدم و تأخر در حدوث، به صورت ذیل بر می‌شمرد:

۱. **نفس نباتی**؛ کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که پدید می‌آید و بزرگ می‌شود و پدید می‌آورد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۷).

«نفس آدمی مادام که جنین است، درجه اش درجه نفوس نباتی می‌باشد. این مرتبه از نفس پس از تجاوز طبیعت از درجات قوای جمادی حاصل می‌شود، بنابراین جنین انسانی، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است - نه بالفعل - زیرا نه حسّ و نه حرکت دارد، و بالقوه حیوان بودنش عبارت از فصل ممیز او از دیگر نباتات است که وی را نوعی قرار می‌دهد که مابین و جدای از انواع نباتی می‌باشد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲۶-۱۲۷).

۲. **نفس حیوانی**؛ کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که امور جزئیات را ادراک می‌نماید و به اراده حرکت می‌کند (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۷).

«از زمانی که کودک متولد می‌شود، نفس او تا آغاز بلوغ صوری در درجه نفوس حیوانی است و شخص در آن حال حیوان بشری بالفعل، و انسان نفسانی بالقوه می‌باشد» (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲۷).

۳. **نفس انسانی**؛ کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌نماید و افعالی را که به اختیار فکری و استنباط به واسطه رای و نظر پیدا می‌شود انجام می‌دهد و هر کدام را درجاتی متفاوت در کمال و نقص می‌باشد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۷).

«سپس نفسش به واسطه فکر کردن و اندیشیدن و در کارگیری عقل عملی، مُدرک اشیاء می‌گردد و همین طور ادامه دارد تا آغاز بلوغ معنوی و رشد باطنی» (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲۷).

در تعاریف بیان شده از نفس نباتی، حیوانی و انسانی یک فصل مشترک با عنوان «کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی» وجود دارد و یک فصل ممیز که شامل الف - تولد، رشد و تولید مثل برای نفس نباتی، ب - ادراک جزئیات و حرکت ارادی برای نفس حیوانی، ج - ادراک کلیات و انجام افعالی که براساس حکم عقل و در مقام اختیار و انتخاب ناشی از تفکر برای نفس انسانی می‌گردد. بنابراین فصل

مشترک سه مرتبه نفس معرفی شده برای انسان «کمال اول جسم طبیعی آلی» است و باید دقت شود گرچه به اعتقاد صدر^۱ "نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است، ولی هر جسمی، طبیعی نیست، برای اینکه نفس، برای آتش و برای زمین کمال نیست، بلکه نفسی که در این عالم است. کمال برای جسم طبیعی است که از آن (جسم طبیعی) کمالات ثانوی (دومین) با آلاتی که از آنها استعانت و یاری بر افعال حیات - مانند احساس و حرکت ارادی - می جوید صادر می گردد. پس روشن شد، کمال اول برای هر جسم طبیعی که به واسطه آلت فعل انجام می دهد، نفسیت است، بنابراین هر قوه جسم طبیعی که به واسطه در خدمت در آوردن قوه دیگر تحت فرمان خود، فعل انجام می دهد، نزد ما عبارت از نفس است و این حدّ یعنی اینکه گوییم: کمال اول برای هر جسم طبیعی آلی (که به واسطه آلت فعل انجام می دهد) جامع و فراگیر تمام نفوس است، برای اینکه مراد از آلت مذکور، آنچه که مانند اعضاء است نمی باشد، بلکه چیزی است که همانند قوا (مانند غذایه، نامیه و مولده در نفس نباتی؛ خیال، حس و قوه شوقی در نفس حیوان) می باشد (صدر، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲).

از نظر صدر^۱ رشد و تکامل نفس و مراتب آن، به شدت وجودی آن بستگی دارد؛ بدین معنی که هر چه نفس و قوای آن از لحاظ وجودی، قوی تر و شدیدتر باشد از مرتبه تکاملی والا تری بهره مند است. از نظر ایشان نفس انسانی از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی را می پذیرد و با حرکت جوهری، اُتوار مختلف وجودی را سپری می کند و به رشد و تکامل می رسد. از نظر صدر^۱ «نخستین چیزی را که از آثار حیات پذیرفته می شود، حیات تغذیه، رشد و نمو و تولید است؛ سپس حیات حس و حرکت، پس از آن حیات علم و تمیز (قوه امتیاز و استنباط) و هر یک از این انواع حیات، دارای یک صورتی کمالی است که به واسطه آن صورت، آثار آن حیات به وسیله قوایی که وی را خدمت می کند بر ماده افزوده می شود و آن صورت، نفس نامیده می شود (صدر، ۱۳۸۸، ج ۴: ۸). نفس واحد مدرجی است که مراتب و شئون گوناگون دارد و در عین حال دارای وحدت جمعی است.^۱ وحدت جمعی در تعبیرات صدرایی به نوعی وحدت گفته می شود که حقیقت واحد در عین بساطت، جامع مقامات و مراتب متعدد باشد.

^۱ النفس فی وحدتها کل القوی.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

نسبت نفس با قوا نسبت حاکم فرمانده با کارگزارانش که وجودی مستقل دارند نیست. قوا شئون نفس اند و حقیقتی به غیر از آن ندارند. بنابراین مبدأ تمام فعالیت‌ها و حرکات ما ذات واحدی است.^۱ بر اساس وجود تشکیکی نفس و عینیت قوای نفس با مراتب آن معلوم می‌شود که نفس ناطقه اگر چه بسیط است، ولی با حفظ بساطت، جامع تمام قوای نطقی، حیوانی و نباتی است. نفس فاعل مباشر و حقیقی حرکات و دریافت‌های خود است که هر یک را با مرتبه یا شأنی از خود به انجام می‌رساند. چون نفس انسانی آیت حق است، بلکه در تناسب با همه کاینات، انسان آیت برتر حق است، این آیت عظمای الهی دارای وحدت جمعیه‌ای است که سایه وحدت جمعیه الهیه است و در عین وحدت، مراتب و مدارج گوناگون را شامل می‌شود؛ یعنی نفس انسانی در مرتبه عقلی، حقیقت عاقل است و در مرتبه خیالی، حقیقت متخیل است و در مرتبه حسی، حقیقت حساس است. همچنین نفس در مرتبه حیوانی حقیقتی است که رشد دهنده بدن و محرک آن است. پس صفات گوناگونی که برای نفس بر شمرده‌اند، نظیر مدرک معانی کلی، حافظ معقولات و مفاهیم، متخیل، مرید و غیره هیچ منافاتی با وحدانیت آن ندارد (صدر، ۱۳۷۷: ۲۰۷-۲۰۱).

دلیل بر وحدت نفس اساساً به آگاهی حضوری ما ناظر است، زیرا ما به علم حضوری دریافته‌ایم که فاعل تمام افعال و مدرک تمام ادراکات، یکی است. این «من» است که هم بیناست، هم شنواست، هم متخیل است، هم متفکر است، هم حساس است، هم متحرک، هم رشد کننده و هم هضم کننده. البته نفس برای تحقق هر یک از این آثار نیازمند به قوایی است و دارای استعدادهایی است. ولی این استعدادها چیزی در نفس نیستند، بلکه مرتبه‌ای از آن می‌باشند. از نظر صدرای نفس در عین واحد بودن تمام قوی است (النفس فی وحدتها کل القوی). از نظر ایشان، نفس با وجود اینکه قوای ادراکی و تحریکی متعددی دارد، از وجود واحدی برخوردار است و مدرک و محرک حقیقی همان نفس است و قوای نفسانی، مراتب وجود واحد - یعنی نفس - هستند. در واقع رویکرد سلسله مراتبی حکمت متعالیه، سبب شده تعریف جدیدی از قوا و استعدادهای انسانی ارائه شود. در این تعریف، گرچه از تعبیر قوه استفاده می‌شود، ولی این تعبیر به همان معنای رایج به کار نمی‌رود. در این تعریف، استعدادهای انسانی، حقیقت‌های مجزا و منفکی نیستند که در کنار هم و به صورت یک مجموعه یا سیستم به طور نظام مند و مرتبط چیده شده باشند.

^۱ «هو ذات واحده ینشعب منه فروع و قوی باعتبار اطواره المختلفه و درجاته المتفاوته».

از نظر صدرا «نفس حیثیات متعددی دارد که به حسب آن حیثیات به نام های مختلف نامیده می شود، و آنها قوه و کمال و صورت اند؛ از آن جهت که (۱) قادر بر فعل که عبارت از تحریک است و (۲) انفعال از صور محسوسات و معقولات دارد، قوه نامیده می شود» (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۵). آنچه از بررسی در مباحث نفس از نظر صدرا به دست می آید، این است که در برخی موارد منظور از قوای نفس ابزار و آلاتی هستند که وجود عالی (نفس) آنها را به استخدام می گیرد تا از آنها در انجام افعال و ادراکاتش کمک بگیرد و حتی بنا بر مبانی صدرا مبنی بر اتحاد نفس با قوای خود است. مقصود از قوه، مرتبه ای از مراتب نفس است که می تواند به علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازل نفس شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۳).

منظور صدرا از تعدد قوای نفس، این نیست که درون انسان چندین قوه مستقل و مجزا از یکدیگر قرار دارد که هر یک کار خود را انجام می دهند و ارتباطی با نفس ندارند؛ بلکه منظور این است که تمام آثار و افعال نفسانی مستند به نفس هستند. از نظر صدرا نفس وجود واحدی است که دارای مراتب گوناگون است و از هر مرتبه آن ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی موسوم می شود. قوای متعدد نشانگر مراتب و شئون مختلف و متعدد نفس است. نفس در همه فعل ها و ادراکات خود فاعل مباشر است، لیکن هر یک از افعال ادراکی یا تحریکی را با مرتبه ای از مراتب وجودی خود انجام می دهد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۹-۱۱).

از اینجا می توان نتیجه گرفت آنچه در ادبیات فلسفی به عنوان قوه، شهرت یافته در گفتمان صدرا بی همان مراتب نفس است که قادر بر انجام افعال ادراکی و تحریکی خاص است و در عین حال با انجام این افعال آماده پذیرش کمالات تازه می شود.

این حقیقت یگانه نفس است که به شکل های مختلف یا در مراتب گوناگون به صورت استعداد های خاص هر مرتبه ظهور می کند و آثاری از خود نشان می دهد. در هرم مراتب نفسانی هر مرتبه نفس مشتمل بر قوایی است که منشأ صدور افعال مربوط به مراتب مادون است و هر مرتبه کمال مرتبه مادون است و

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

در نتیجه مشتمل بر قوایی است که منشاء صدور افعال متعلق به کمالات مراتب مادون است و در عین حال هر مرتبه قوه مرتبه مافوق است و فاقد قوایی است که برای تحقق کمالات مرتبه مافوق لازم می باشد.

نفس انسانی نه تنها امر ثابت و تمام شده و متعینی نیست؛ بلکه حقیقت ثابت و ساکنی هم نیست. نفس انسانی در طول حیات او به طور مستمر در حال صعود و نزول در سلسله مراتب وجودی خویش است. گاه از مرتبه‌های بالاتر به مرتبه طبیعت نازل می شود و به افعال ادراکی و تحریکی این مرتبه اشتغال دارد و مثلاً به ادراک محسوسات می پردازد؛ هنگام ابصار مبصرات عین قوه با صره و چشم بینا می شود و در هنگام استماع مسموعات عین گوش شنوا می شود و همچنین در مورد بقیه حواس پنجگانه ظاهری حتی حس لامسه و قوای مباشر تحریک که نفس در مرتبه هر یک از آنها عین آنها می شود ولی همین نفس می تواند در مرتبه عقل بالفعل به ادراک صور عقلی پرداخته یا حتی آنچنان اوج گیرد که به عالم علوی و نشئه عقلانی صعود کند و به مقام و مرتبه عقل فعال نایل گردد، بلکه عین عقل فعال و با او متحد شود.» (صدر، ۱۳۷۵: ۳۳۷).

«بعضی گمان کرده‌اند که در ما سه نفس وجود دارد: نفس انسانی، دیگری نفس حیوانی و دیگری نفس نباتی؛ ولی جمهور حکما بر آنند که نفس موجود در ما یکی است و آن نفس ناطقه است؛ لکن برای آن نفس (به اعتبار افعال و آثار صادر از وی) قوا و مشاعر گوناگونی است.» (صدر، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

به عبارت دیگر ناطقیت که فصل اخیر نفوس انسانی است، مشتمل بر کمالات نفوس حیوانی و نباتی است. از این رو نفس ناطقه جزئی از نفس انسان در کنار نفس نباتی و نفس حیوانی نیست. نفس انسان یک ساختار سه وجهی با قطب‌های مجزای نباتی، حیوانی و ناطقه ندارد که هر یک به طور مستقل کار خود را انجام دهند. نفس ناطقه مرتبه اشرف نفس انسانی است و بر مراتب نازل آن یعنی نفس نباتی و حیوانی مشرف است و تمام امور مربوط به آنها را تدبیر می کند. «نفس ناطقه در آدیان دارای وجودی وحدانی است که قوای ادراکی حیوانی و نباتی همگی از شئون و مراتب آن به شمار می آیند و همین نفس است که موضوع قریب خود یعنی بدن را سامان می دهد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۱).

پس نفس با حفظ وحدت و بساطت، در همه مراتب حیات انسانی اعم از شئون مادی و معنوی، تجلی می‌کند و خود را در هر مرتبه و مقامی به صورت همان مرتبه و مقام نمایان می‌سازد و استعدادها و قوای متعلق به آن مرتبه را محقق می‌سازد و افعال مربوط به آن مرتبه را به انجام می‌رساند.

از نظر امام خمینی (ره) نیز انسان حقیقتی ذومراتب (نفس) دارد، که دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و سه عالم است: اول، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل که مظهر آن، قلب و شئون قلبیه است. دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین العالمین و مقام خیال، که مظهر آن، حواس باطنه و بدن برزخی و قالب مثالی است؛ سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت که مظهر آن حواس ظاهره، و قشر اذرای آن بدن مُلکیه است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ۳۰۵) این حقیقت واحد صاحب مراتب نفس، زمینه ای را پدید می‌آورد که آثار و خواص و انفعالات هر مرتبه نفس به مرتبه دیگر سرایت کند؛ چنانچه اگر مثلاً حاسه بصری چیزی را ادراک کند از آن در حس بصر برزخی اثری به مناسب آن نشئه ایجاد می‌شود و همین طور آثار قلبیه در دو نشئه دیگر نیز ظاهر می‌گردد.

نکته مهم این است که نفس یک وجود تدریجی الحصول تلقی می‌شود یعنی واحد متصل است. وجود واحدی که در سیر تکاملی از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر پدید می‌آید. این تحقق تدریجی نوعی حرکت است که حرکت جوهری یعنی حرکت در جوهر نفس تلقی می‌شود و شروع به تحقق می‌کند و به تدریج مراتب مختلف، نفس همچون مراحل این حرکت قلمداد می‌شود که منشأ انتزاع قوای نفس می‌باشد. هر یک از مراتب مذکور منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد. با توجه به این امر می‌توان گفت که نفس، امر واحد سیال و ذومراتبی است که در مرتبه حواس عین حواس، در مرتبه خیال عین خیال و در مرتبه عقل عین عقل است. این نگرش جز با تشکیک وجود و حرکت اشتدادی جوهری قابل تبیین نیست. روشن است که اگر ما نفس و قوای آن را وجودی ثابت بدانیم، به هیچ‌روی امکان ارائه چنین تصویری نداریم و بنابراین از مقدمات ضروری طرح قاعده «النفس فی وحدت‌ها کل القوی»، اذعان به حرکت جوهری نفس است (صدرای، ۱۳۶۸: ۲۳۴).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

با در نظر گرفتن نفس به مثابه یک حقیقت واحد صاحب مراتب و تعریف خاص صدرا از مفهوم قوه و استعداد نفس، در ذیل به بررسی مراتب و قوای نفس در سیر استکمالی آن می پردازیم.

قوای نباتی نفس

هر مرتبه نفس، اقتضائات طبیعی ویژه خود را دارد. نفس نباتی پائین ترین مرتبه نفس است که در گیاهان نیز تحقق دارد. این مرتبه از نفس دارای سه قوه^۱ غذایی (مصرف کننده غذا)، منمیه (رشد دهنده اعضاء) و مولده (ایجاد کننده فرد جدید) است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲۰). دو قوه اول در خدمت قوه مولده بوده و برای حفظ شخص و تولید مثل می باشند و به منظور حفظ نوع آفریده شده است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۲۱).

قوای سه گانه نفس نباتی کارکردهای متفاوت در بدن دارند: ۱- تغذیه، ۲- رشد بدن و حفظ و مراقبت از آن در برابر بیماری، ۳- تولید مثل. این وظایف به تربیت برعهده قوای غذایی و منیمه و مولده اند (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۵). حیات نباتی که متشکل از سه ویژگی مزبور است بنیادی ترین شرط رسیدن به هر گونه سعادت به شمار می آید.

قوای حیوانی نفس

مرتبه بالاتر نفس نباتی، نفس حیوانی است. آغاز ایجاد این قوه هنگام تولد جسمانی، فعل آن حیات، حرکت و خواسته های دنیایی و محل استقرار آن در قلب است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۴). نفس حیوانی دارای دو قوه ۱- محرکه (به حرکت درآورنده)، ۲- مدرکه (درک کننده امور) است.

قوه محرکه

^۱ صدرا تعریفی خاص و متفاوت با دیدگاه ابن سینا و دیگر فلاسفه در خصوص مفهوم قوه دارد. از نظر وی قوای نفس چیزی جز مراتب و استعدادهای نفس نیستند. لذا در ادامه هر جایی که از لفظ قوه استفاده می شود، معنای صدرایی آن مورد نظر می باشد.

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

قوه محرکه در بردارنده دو عامل اجرایی است.

الف. محرکه باعثه یا شوقیه (باعثه یعنی برانگیزاننده)

این قوه عامل برانگیزاننده به سوی منفعت یا دفع مفسده است و دارای دو شعبه: ۱- شهویه ۲- غضبیه است. قوه ای که انسان یا حیوان را به جلب منفعت سوق دهد به آن قوه شهویه گفته می شود و در صورتی که او را به منظور دفع زیان برانگیزاند، قوه غضبیه نامیده می شود (صدرای، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۸).

ب. محرکه فاعله (قوه تحریکی)

قوه محرکه فاعله که به آن قوه تحریکی نیز گفته می شود، همان اراده است که پس از قوه شوقیه به اعضاء و جوارح فرمان انجام دادن عملی را می دهد (صدرای، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۸).

قوه مدرکه

قوه مدرکه خود دارای دو دسته قوای ظاهری و باطنی است (صدرای، ۱۳۸۸، ج ۸: ۴۹). قوای ظاهری شامل باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه است و قوای باطنی شامل قوای مدرکه صور و مدرکه معانی است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۰۰-۶۱۱).

تشابه و تفاوت قوای ظاهری و باطنی در این است که حواس یا قوای ظاهری و باطنی، هر دو، ابزار نفس و در تصرف نفس اند، اما از چند حیث با یکدیگر تفاوت دارند: حواس ظاهری در افعال خود مجبورند و نمی توانند از مدرکات سایر حواس باخبر شوند و تنها حامل صور خاص خود هستند و فقط با صورت

محسوس در ارتباطاند و ادراک معنا نمی‌کنند، اما حواس باطنی، قدرت تصرف در صور و معانی را دارند و بین حواس باطنی ارتباط و اتصال وجود دارد^۱ (صدر، ۱۳۷۵: ۱۳۱-۱۳۲).

حواس باطنی

حواس یا قوای باطنی آن دسته از قوای ادراکی نفس هستند که نیاز به اندام‌های ظاهری همچون چشم و گوش ندارند عموم حکما معتقدند که اینگونه قوا جسمانی بوده، در قسمت‌هایی از مغز انسان حلول کرده‌اند. از این رو، به ابزار مادی و جسمانی مانند مغز نیاز دارند و با ایجاد اختلال در بخشی از مغز، قوه حال در آن نیز مختل می‌گردد. بدین سان این نگرش، به بیان محل هر یک از حواس باطنی پرداخته و جایگاه هر یک را مشخص کرده‌اند. مثلاً بعضی فلاسفه اعتقاد دارند که "حس مشترک در جلو مغز قرار دارد." صدر برخلاف فلاسفه قبل از خود اثبات کرد که قوای ادراکی نفس حیوانی، اعم از حواس ظاهری و باطنی، غیر جسمانی است و در محلی مادی حلول نکرده است. ایشان وجود اندام‌های حسی را برای حواس ظاهری و بخش‌های گوناگون مغز را برای حواس باطنی لازم می‌شمارد اما معتقد است که آن‌ها زمینه ادراک را فراهم می‌سازند، نه این که خود عمل ادراک را تحقق بخشند (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۰۵-۲۰۶). صدر در ابتدای کارهای خود برخلاف دیگر فلاسفه تعداد حواس باطنی را پنج مورد بر می‌شمرد و بیان می‌دارد؛ قوای پنج‌گانه باطنی بر سه قسم هستند: ۱. مدرکه؛ ۲. حافظه؛ ۳. متصرفه. قسم اول یا مدرک صور (قوه حس مشترک) و یا مدرک معانی (قوه واهمه) است. قسم دوم نیز یا حافظ صور (قوه خیال) و یا حافظ معانی (قوه حافظه) می‌باشد و قسم سوم که متصرف در صورت و معانی است «متخیله» نام دارد. رابطه آنها بدین نحو است که نسبت خیال بر حس مشترک مانند نسبت حافظه بر واهمه است. خیال، خزانه حس مشترک و حافظه، خزانه واهمه است (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۲۰-۱۲۱). البته ایشان در ادامه کارهای خود بر وجود قوای واهمه و حافظه به صورتی مستقل در نفس ایراد می‌گیرد (صدر، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۸). با مطرح

^۱. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: تقریرات فلسفه امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۶۰۰-۶۱۱

کردن موضوع اتحاد واهمه با عاقله نظر خود را این گونه اصلاح می کند که واهمه همان عقل مقید به خیال است (صدر، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۵).

حس مشترک

حس مشترک که یکی از حواس باطنی مرتبه نفس حیوانی است، صوری را که حواس ظاهری به طور منفک از یکدیگر ادراک کرده اند، به طور یکجا درک می کند. حس مشترک ظرف ادراکات حواس ظاهری است و همچون خزینه ای است که این پنج نهر به سوی آن جریان دارد (حسین زاده، ۱۳۸۶: ۶۶).

عموم فلاسفه معتقدند حس مشترک قوه ای است که جایگاه مربوط به آن در جلو مغز قرار دارد. از نظر صدر نیز حس مشترک، قوه ای نفسانی است که استعداد حصول آن در جلو مغز و بلکه در روحی که در آن جاری است حصول پیدا می کند و تمام صور محسوسات ظاهری بدان منتهی می گردد. حواس نسبت بدان مانند جاسوسانی هستند که اخبار نواحی مختلف را برای وزیر پادشاه می آورند (صدر، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۹۵).

حس مشترک به معنای صفحه و لوح نفس است. ابزار نفس برای ادراک صور جزئی ای است که از حواس ظاهری گرفته می شود. صورت های معینی که توسط حواس ظاهره دریافت شده در حس مشترک درک می شوند. حس مشترک به منزله حوضچه ای است که از پنج کانال صور ادراکی جزئی وارد آن می شوند.

اختلاف موجود بین حکما و صدرا درباره جسمانی بودن یا نبودن قوا در مورد حس مشترک نیز مطرح است. به اعتقاد ایشان، حس مشترک قوه جسمانی نیست؛ بلکه قوه ای از سنخ نفس و مجرد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۶۱).

صدرا برای استقلال حس مشترک از حواس ظاهری به رویا و مکاشفات متمسک می شود. او در اسفار مهمترین دلیل خود برای اثبات حس مشترک را «اقوی الحجج» می داند چنین مطرح می کند: انسان

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

صوری را مشاهده می کند که ما به ازای خارجی ندارد، مانند صوری که شخص قائم در خواب می بیند، صوری که صاحب نفوس شریفه، مانند انبیاء مشاهده می کنند و صوری که گاه افراد ضعیف النفس در اثر حوادث وحشتناک مشاهده می کنند از یکدیگر متمایزند. این صور امور وجودی اند و این امور در خارج نیستند و گرنه همگان آنها را رؤیت می کردند. همانطور که قبلاً اشاره شد قوه مدرکه این صور، عقل نیست؛ زیرا این صور جزئی اند و عقل مدرک کلیات است و همچنین قوه مدرکه اینها نمی تواند یکی از حواس ظاهری باشد، چون در حالت خواب یا مکاشفه ادراک می شوند، در حالی که حواس ظاهری تعطیل هستند (صدر، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۰-۱۹۹).

به طور کلی و با توجه به کارکردهای حسّ مشترک، می توان میان حواس ظاهری و حسّ مشترک تمایزهای بسیاری یافت؛ از جمله آنکه هر یک از حواس ظاهری صرفاً می تواند نوع ویژه ای از اعراض را درک کند. برای نمونه، چشایی مزه ها و بویایی بوها را؛ اما حسّ مشترک می تواند همه آنها را درک کند. علاوه بر این، در حواس ظاهری، حضور ماده و ارتباط با آن شرط است. بدون حضور ماده و تماس و ارتباط عضو حس کننده با آن، ادراک حسّی تحقق نمی یابد. اما در حسّ مشترک، حضور ماده شرط نیست. حسّ مشترک، هم در حال حضور ماده و هم در حال غیبت آن، به ادراک محسوسات نایل می شود، بلکه در حال خواب نیز می تواند به خیال توجه کند و صور موجود در آن را درک نماید. افزون بر آن، ادراک حواس ظاهری صرفاً به ادراک صوری که از خارج گرفته می شود، اختصاص دارد و از آن فراتر نمی رود؛ اما ادراک حسّ مشترک، قلمرو گسترده تری را دربر می گیرد و شامل صوری می شود که از باطن دریافت می کند. اموری را که متخیله می سازد به خزانه خیال می سپرد، سپس حسّ مشترک با اشراف بر خیال، صور ساخته و پرداخته متخیله را نیز درک می کند، بلکه می توان گفت: مفاهیم شهودی، که انعکاس علوم حضوری در نفس است، در خیال بایگانی می گردد و حسّ مشترک پس از مواجهه و اشراف بر خیال، این گونه مفاهیم جزئی را نیز درک می کند (حسین زاده، ۱۳۸۵).

قوه مصوره (خیال)

در خصوص این که قوه خیال، صرفاً حافظ صور است و یا مدرک آنها نیز می باشد نظرات گوناگونی وجود دارد. صدرا، در برخی آثار خود کارکرد این قوه را در بخش حواس باطنی، صرفاً حفظ صور می داند (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۰) و در برخی آثار دیگر خود (صدرا، ۱۳۵۴: ۲۴۲-۲۴۵) برای خیال کارکرد ادراکی نیز قایل می شود. از نظر بسیاری از فلاسفه قوه خیال که به آن قوه مصوره نیز گویند عبارت از قوه ای است که بواسطه آن صورت موجود در باطن حفظ می گردد. این قوه به عنوان خزانه محل نگهداری صور دریافتی حس مشترک است. این قوه وظیفه صورت گیری و عکس برداری از واقعیت و اشیاء، چه واقعیات ظاهری یا محسوسات و چه واقعیات باطنی (نفسانی) را بر عهده دارد.

تمام تصورات ذهنی، که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع می شود، به وسیله این قوه تهیه شده است. این قوه به خودی خود نمی تواند تصویری تولید کند، تنها کاری که می تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیت ها اتصال وجودی پیدا کند، صورتی از آن واقعیت را می سازد و به حافظه می سپارد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیت ها برای ذهن، ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیت ها با واقعیت قوه مدرک است و البته قوه مدرک، که کارش صورت سازی است، از خود وجود مستقل و جدا ندارد، بلکه شعبه ای است از قوای نفسانی، ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیت ها، هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند. پس می توان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیت ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت ها با واقعیت نفس است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲).

در خصوص مغایرت این قوه با حس مشترک دلایلی وجود دارد، از جمله اینکه: حس مشترک، قوه قبول صور می باشد و خیال، قوه حفظ آن صور است. لذا قوه قبول - به دو وجه - غیر از قوه حفظ می باشد.

الف) قبول گاهی بدون حفظ یافت می گردد چنانکه در آب است، زیرا آب را قوه قبول شکل ها هست ولی آنها را حفظ نمی کند پس اگر یکی از آن دو، عین دیگری باشد، انفکاک و جدایی امکان پذیر نیست.

ب) منشا قبول، امکان و استعداد است و منشا حفظ، وجوب و فعلیت است پس آن دو، دو حیثیت مخالف یکدیگر و هر دو، مُکثر ذات موضوع می باشند (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۱).

تجرد خیال همچون تجرد عقل مورد توجه ابن سینا بوده است ولی لوازم این تجرد در فلسفه اصالت ماهیتی او چالش برانگیز است چنانکه خود به آن ها اشاره می کند ولی در فلسفه اصالت وجودی مشکلی پدید نمی آید. چه اینکه امام خمینی (ره) همچون ملاهادی سبزواری و سایر نثو صدرا بیان ضمن پذیرش نظر ابن سینا در مورد تجرد خیال، اشکالات مطرح شده برای تجرد قوه خیال را به کمک حرکت جوهری و اصالت وجود قابل حل می داند. «قوه حفظ و ذکر جسمانی نبوده بلکه مجرد بوده و در نفس موجود می باشند... در خصوص ارتسام اشباح خیالی در نفس و حلول آن ها در نفس اگر آن ها به نحو قیام صدوری به نفس قایم باشند مشکلی در کار نخواهد بود و بنابر جواز حرکت جوهریه و جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس چنین چیزی اشکال ندارد زیرا برای نفس در مقام خیال، تجرد برزخی است» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۶۱۴)

واهمه

لازم است یادآوری شود ادراکات ادراکات خطا و غیر مطابق با واقع و قضاوت های نادرست را که در قالب مفهوم توهم قرار می گیرد نباید به قوه واهمه نسبت داد زیرا خطا ممکن است در مرتبه حس یا خیال رخ دهد ولی به طور کلی قوه واهمه قوه ای باطنی و مدرک معنای جزئی می باشد. فیلسوفان واهمه را رئیس قوای نفس حیوانی می دانند. واهمه در حیوانات غیر ناطق، رئیس قوای مدرک است و همچنین در انسان هایی که عقلشان در مرحله هیولانی مانده است.

صدرا در اواخر کارهای خود در مورد قوه واهمه نظر خاصی را بر خلاف نظرات قبلی خود و دیگر فلاسفه ارایه می دهند. از نظر ایشان قوه واهمه همان قوه عاقله است و حقیقتی مستقل از قوه عاقله ندارد. مدرکاتی که ما به وهم نسبت می دهیم، در واقع همان مدرکات کلی عاقله است که به واسطه اضافه

شدن به یک مصداق جزئی و به تعبیر دقیق تر با مقید شدن به صور جزئی خیالی کلیت خود را از دست می دهند.^۱

از نظر صدرابین مدرکات عقل با مدرکات واهمه تغایر حقیقی وجود ندارد؛ بلکه دومی تعیین و تشخیص اولی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۱۵).

هر چند از نظر ابن سینا، یکی از مهم ترین قوای باطنی نفس، قوه حافظه نامیده می شود که خزانه وهم است و مدرکات واهمه را نگهداری می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۳) ولی سایر فیلسوفان در این موضوع با ابن سینا هم عقیده نیستند

از نظر ابن سینا انسان و حیوان واجد قوه ادراک معانی جزئی، یعنی واهمه اند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۲) از آنجا که صحت هر ادراکی مستلزم حفظ و یادآوری در موقع لزوم است و کارکرد قوه خیال، تنها در قلمرو صور است، نفس می بایست واجد قوه ای دیگر باشد که معانی جزئی ای را که توسط واهمه ادراک شده اند، حفظ و در وقت لزوم یادآوری کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۶). دلایل استقلال قوه حافظه به اعتقاد اندیشمندان درباره ضرورت تفکیک میان محل ادراک و محل ذخیره صور ذهنی مربوط می شود (ابن سینا، الف ۱۳۷۵: ۲۳۲).

سهروردی به گونه ای صریح به تمایز وجودی قوه حافظه از دیگر قوا اعتقاد ندارد. وی سه قوه واهمه، متصرفه و حافظه را قوه ای واحد می داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۰).

^۱. «اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليست له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له بالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدرکاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية».

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

همچنین صدرا بر اساس قاعده وحدت مراتب نفس که سبب می شود تغایر و تفاوت قوا را صرفاً در حد تغایر مفهومی یا اسمی بداند و به کمک اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و اصل وحدت تشکیکی نفس، مدرک حقیقی همه ادراکات عقلی، خیالی و حسی را به طور کلی نفس معرفی می کند و قوا را به عنوان مراتب متعالی تلقی نماید که تغایر آن ها تنها به لحاظ مفهومی و اسمی است (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۶) او در قلمرو ادراکات با انکار قوه وهم و ارجاع کارکرد آن به عقل، ادراکات نفس را در سه نوع حسی، خیالی و عقلی منحصر کرده است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۶-۲۰۸).

به این ترتیب صدرا برای حافظه نیز اصالت و استقلال قایل نمی باشد. ظاهراً در میان فلاسفه بزرگ مسلمان، تنها ابن سینا به تأصل وجودشناختی قوه حافظه بر اساس رویکرد متداول در باب ماهیت و کارکرد آن معتقد است. در حکمت متعالیه به جهت نفی وجودشناختی قوه واهمه، نمی توان وجه درخور بیانی برای حافظه به منزله مخزن ادراکات وهمی قایل شد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۰۵). در نتیجه وجود قوه حافظه به عنوان خزانه معانی مدرک واهمه بی اساس می شود.

قوه متصرفه

قوه متصرفه بر خلاف قوای قبلی که صرفاً دارای عمل ادراک بودند، در مدرکات، تصرف هم می کند و از ترکیب آنها با یکدیگر صور جدیدی را پدید می آورد. قوه متصرفه از آن جهت که از سوی نفس ناطقه (عقل) به کارگرفته می شود تا در مفاهیم تصرف کند و مقدمات فکر را فراهم آورد «متفکره» نیز نامیده می شود. در واقع، کار اصلی که حکماء برای این قوه در نظر گرفته اند، تصرف در مدرکات است.

دلیل اثبات وجود چنین قوه ای این است که به وضوح می بینیم که با تصرف در مدرکات صورت های محسوس جزئی را با یکدیگر ترکیب و صورت جدیدی می سازیم که شاید در خارج وجود نداشته باشد و گاه یک صورت مرکب را تجزیه می کنیم و هر یک از اجزاء را جداگانه تصور می نماییم. علاوه بر این، در مدرکات عقل و وهم نیز تصرفاتی انجام می دهیم، مثلاً مفهوم جنس و فصل را ترکیب و حد را به دست می آوریم. چنین تجزیه و ترکیب هایی در مدرکات حس، عقل و وهم از جنس تصرف است. سنخ تصرف غیر از سنخ ادراک است که نمی توان آن را به قوای مدرک ای مثل حس مشترک، وهم و

غیره نسبت داد و نیاز به وجود قوه ای جداگانه است که کار آن، تصرف در مدرکات است (صدرا، ۱۹۸۱).

انسان برای درک معقولات نیازی به مقدماتی همچون تفکر و استدلال دارد. این مقدمات نفس را آماده دریافت صور معقولات می کند. در ابتدای امر، نفس به مجرد آنکه از مدرکات خویش غافل شود، این مدرکات از خاطر محو می شوند و درک دوباره آن نیازمند پیمودن مجدد مقدمات است؛ اما پس از تکرار تفکر نفس دارای نور عقلانی می شود که به واسطه این نور مجرد اتصال نفس با عقل فعال به صورت ملکه در می آید و در این مرتبه، درک دوباره معقولات نیازمند طی کردن مقدمات نیست. صدرا بیان می کند که همان گونه که در درک کلیات، چنین ملکه و مرتبه ای برای نفس حاصل می شود که فوق مرتبه متعارف نفس و مادون مرتبه عقل فعال است، در درک جزئیات نیز همین گونه است. انسان ابتدا برای درک جزئی نیازمند کسب و احساس صور جزئی است و به مجرد غفلت صورت جزئی درک شده محو می شود و برای درک دوباره نیازمند کسب مجدد است؛ اما به تدریج نفس انسان کامل تر می شود و دارای ملکه ای می شود که توسط آن می تواند صور جزئی محسوس را در عدم حضور ما به ازای خارجی آنها دوباره ادراک کند و این ملکه که زائد بر حس مشترک است و در مرتبه ای بالاتر از آن است، همان قوه خیال می باشد که در واقع، مرتبه مثالی نفس است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۱۵).

قوای نفس ناطقه

ناطقیت که فصل اخیر نفس انسانی است، مشتمل بر کمالات نفوس حیوانی و نباتی است. از این رو نفس ناطقه جزئی از نفس انسان در کنار نفس نباتی و نفس حیوانی نیست. نفس انسان یک ساختار سه وجهی با قطب های مجزای نباتی، حیوانی و ناطقه ندارد که هر یک به طور مستقل کار خود را انجام دهند. نفس ناطقه مرتبه اشرف نفس انسانی است و بر مراتب نازل آن یعنی نفس نباتی و حیوانی مشرف است و تمام امور مربوط به آنها را تدبیر می کند. «نفس ناطقه در آدمیان دارای وجودی وحدانی است که قوای ادراکی حیوانی و نباتی همگی از شئون و مراتب آن به شمار می آیند و همین نفس است که موضوع قریب خود یعنی بدن را سامان می دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۱).

نفس ناطقه کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش در می آورد (و همگی مطیع و منقاد امر و فرمان او خواهند شد) زیرا نسبت کمال به کمال مانند نسبت قابل به قابل است (صدر، ۱۳۶۶: ۲۹۹).

توضیحات فیلسوفان درباره قوای نفس ناطقه که آن را معادل عقل تلقی می کنند مختلف است. آن ها گاه نفس ناطقه را شامل دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی دانسته و گاه برای نفس ناطقه چهار مرتبه یا بیشتر قائل می شوند که عبارتند از: عقل بالقوه (هیولا)، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و حتی عقل قدسی. هرچند این اختلاف در توضیحات یک فیلسوف درباره عقل مشکلات زیادی به همراه نیاورده و به فراخور مباحث هر دو تقسیم بندی در ادبیات فلسفی و علمی به کار گرفته شده است ولی به نظر می رسد برای این تحقیق که مربوط می شود به تبیین الگوی رشد انسان لازم است به نحوی مراتب نفس ناطقه توضیح و تبیین شود تا اختلاف رفع شود. گر چه نفس یک مجرد بسیط و یک واحد مدرج تلقی می شود و مرتبه نفس ناطقه نیز مشتمل بر مراتبی از نفس می باشد ولی تبیین نفس ناطقه توسط فیلسوفان ناظر به حیثیت های گوناگون می باشد. همچنین لازم است مراتب نفس ناطقه به نحوی تبیین شود که در ضمن اشاره به تمام مفاهیم مهم فلسفه اسلامی در باب نفس جایی برای تشتمل و اختلاف در چارچوب نظری باقی نماند. به نظر می رسد تقسیم بندی به مراتب دو گانه عقل نظری و عقل عملی ناظر به موضوع ادراک است و به کارکردهای گوناگون مربوط می شود در حالی که تقسیم بندی به مراتب چهارگانه ناظر به وضعیت نفس که در این جا مدرک تلقی می شود است بنابراین صورت آمیخته هر دو تقسیمات عقل به ترتیب ذیل توضیح داده می شود:

۴-۲ عقل نظری

یکی از مراتب نفس انسانی، مرتبه ای است که منسوب به نظر است و بدان عقل نظری گفته می شود، خاص صدق و کذب (قضیه) است، برای واجب و ممکن و ممتنع و مبادی آن ها از مقدمات اولی است تصورات و تصدیقات را ادراک می کند و حق و باطل را در مورد آن چه که تعقل و ادراک می کند تشخیص می دهد و به صحت و بطلان آن ها پی می برد. عقل نظری به بدن و قوای بدن نیازمند است ولی نه دائماً -

از هر وجهی - بلکه گاهی به ذات خودش (از بدن) بی نیاز می گردد؛ و نفس انسانی یکی از قوای بدنی نیست، بلکه نفس چیزی است که وی را این قوا است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۹: ۸۰-۸۱).

از نظر صدرا عقل نظری که متوجه عالم بالاست موجب ارتباط میان نفس و عالم مفارقات است. این ارتباط موجب می شود که نفس از عالم عقول و مفارقات منفعل شود و علوم و حقایق را به دست آورد (صدرا، الف ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۳۰). ایشان اخص خواص انسان را تصور معانی کلی مجرد از ماده و رسیدن به معرفت مجهولات تصدیقی و تصویری از معلومات حاضر می داند (صدرا، الف ۱۳۸۳، ج ۹: ۸۱). صدرا این وظیفه را به عقل نظری نسبت می دهد و بیان می دارد که انسان با عقل نظری تصورات و تصدیقات را ادراک می کند و حق و باطل را در مورد آن چه تعقل و ادراک می کند تشخیص می دهد و به صحت یا بطلان آن ها پی می برد (صدرا، ۱۳۶۶: ۲۹۹). از نظر صدرا رای کلی نزد عقل نظری است. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی و بزرگانی مانند ابن سینا، بهمنیار، ابوالبرکات، بغدادی، صدرا و عبدالرزاق لاهیجی بر این باورند که عقل نظری مطلقاً کلیات را ادراک می کند؛ چه کلیاتی که مربوط به اعمال و افعال اختیاری انسان است مانند حسن عدل و قبح ظلم و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس الامری مانند خدا و صفات ذاتی الهی (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۹۶). بر این اساس مهمترین کارکردهای عقل نظری را می توان شامل موارد ذیل برشمرد:

۱- ایجاد ارتباط میان نفس و مفارقات برای کسب علوم و حقایق ۲- ادراک تصورات و تصدیقات ۳- تصرف در امور کلی ۴- تشخیص صدق و کذب ۵- تشخیص وجوب و امکان و امتناع ۶- شناخت مبادی هستی از قبیل خدا، صفات او.

۲-۴-۱ مراتب عقل نظری

از نظر صدرا عقل نظری دارای چهار مرتبه عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۸-۳۰۲) البته صدرا در برخی آثار خود، مرتبه عقل بالملکه یعنی مرتبه دوم را بیان نکرده است (صدرا، ۱۳۸۷).

عقل هیولانی (امکان مطلق ادراک معقولات)

اولین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی است این عقل نسبت به همه معقولات و صورت های ادراکی تهی است و پایین ترین و ضعیف ترین مرتبه نفس به شمار می آید. این عقل اولین مرحله وجود تجردی و آخرین مرتبه عالم جسمانی است و آغاز راه تکاملی روحانی است که عقل و علم بالقوه تلقی می شود و به تعبیر صدرای نقطه تلاقی مجمع البحرین است (صدرای، ۱۳۷۵: ۳۰۲). مرتبه ای که برای هر نفسی از نفوس انسان بر حسب اصل ذات و فطرت هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است و بدین جهت به نام عقل هیولانی نامیده می شود. زیرا برای نفس در این مرتبه وجودی عقلی است ولی عقل بالقوه نه بالفعل. همانطور که برای هیولی (در اصل ذات و فطرت، قبل از پذیرفتن هر صورتی از صور حسیه) وجودی است حسی ولی حسی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث، جوهریتی است ضعیف، نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه، قوه محض (و عاری از هرگونه فعلیتی) است در حالی که عرض در مرتبه ذات خویش امری است بالفعل (صدرای، ۱۳۶۶: ۳۰۲).

نفس در این مقام عالم عقلی بالقوه است که دارای این استعداد است که صورت هر موجودی در آن حاصل شود بدون این که ابا و امتناعی داشته باشد و اگر صورت چیزی برای این هیولا متاثر گردد به این دلیل است که یا آن موجود ممتنع الوجود است و یا ضعیف الوجود که به عدم شباهت دارد و یا این که دارای شدت وجود و قوت ظهور بوده است (صدرای، ۱۳۶۶: ۳۰۴) لذا هرگاه معقولات نفس که بالقوه هستند بالفعل شوند علم او به ذات خود نیز بالفعل می گردد. بدین دلیل تا وقتی نفس در مرتبه عقل بالقوه است خود نیز معقول بالقوه است و تمام معقولات او نیز معقول بالقوه است و زمانی که به مرتبه عقل بالفعل برسد علم او به ذات او و علم او به کلیه معقولات او بالفعل می شود. از این جهت باید گفت علم نفس به ذات خود در اوایل تکوین و حدوث و آغاز فطرت از باب قوه و استعداد است (صدرای، ۱۳۶۶: ۳۰۴). عقل هیولانی را «عقل منفعل» نیز می گویند؛ در برابر «عقل فعال» که نفس بر اثر حرکت جوهری به آن تبدیل می شود.

عقل بالملکه (کسب معقولات)

نخستین چیزی که از صور محسوسات - که تاکنون معقول بالقوه بوده و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده اند - در انسان حاصل می شود عبارتند از معقولات اولیه ای که کلیه افراد بشر در فهم و ادراک آن ها سهیم و مشترک اند. معقولات اولیه، شامل بدیهیات، مشهودات، تجربیات، متواترات و مقبولات هستند و یا مانند سایر صور و اموری که همه کس در فهم و درک آن مشترکند و چون این صور نامبرده در قوه عاقله انسان حاصل شدند بالطبع در وی اندیشه و تامل درباره امور دیگری توأم با شوق و علاقه جدیدی به استنباط و درک آن امور و جهشی به جانب مسائلی که تا به حال بر وی مجهول مانده اند پدید می گردد. پس حصول این معقولات و صور معلوم در نزد همه کس در ذات نفس (که دومین مراتب عقل نظری است) عقل بالملکه نامیده می شود. زیرا حصول آن ها در نفس کمال اول است برای قوه عاقله از آن حیث که عقل بالقوه (و عاری از هر گونه صورتی) است همانطور که حرکت کمال اول است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است. پس حصول این معقولات در نفس علت و موجب حصول کمال جدیدی در نفس به نام کمال ثانی خواهد بود از آن جهت که (نفس فاقد آن ها بوده و) نسبت به آن ها بالقوه بوده است و همین کمال ثانی خود کمال اول است برای نفس از آن جهت که بالفعل واجد آن ها است (هر چند کمال ثانی، برای نفس است؛ از آن جهت که نسبت به آن ها بالقوه بوده است و بنابراین نخستین مرتبه از مراتب چهار گانه عقل نظری به نام قوه و مراتب سه گانه بعد به نام کمالات نامیده می شوند) (صدر، ۱۳۶۶: ۳۰۶).

با اینکه در این مرتبه، برخی از عقولات، برای نفس به دست آمده اند، این مرتبه را عقل بالفعل نخوانده اند علت این امر به اعتقاد صدر آن است که تنها با ادراک اولیات (بدیهیات اولیه) و مفاهیم عام، وجود عقلی به دست نمی آید؛ زیرا ممکن نیست امری عام و مبهم، پیش از آنکه متعین و متحصل گردد، مایه تحصیل بالفعل امری دیگر گردد، حال آنکه نسبت قضایای اولیه به صور عقلی نظری در معقولات، همانند نسبت جسمیت مشترک، طبایع خاص در محسوسات است. از این رو تنها با تحقق مفاهیمی بدیهی همچون وجود و شیئیت، و گزاره هایی بدیهی، عقل بالفعل تحقق نمی یابد (صدر، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۲۰).

عقل بالفعل (خلق معقولات)

حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهیه در نفس، نفس را به تفکر و اندیشه درباره آن‌ها برمی‌انگیزد و بدین وسیله علوم و معقولات جدیدی را به نام کمالات ثانی فرا می‌گیرد. اما این کمال ثانی (حاصل در عقل مستعد در نتیجه تامل و اندیشه در مسائل) سعادت حقیقی برای انسان است که به وسیله آن حیاتی بالفعل (یعنی حیات علمی و حیات عقلی) نصیب او می‌گردد. حیاتی که برخلاف حیات حیوانی در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد و این بدین علت است که صاحب این مرتبه از عقل نظری خود از جمله اموری گردیده که از ماده و امکانات موجود در ماده عاری و بری گشته و الی‌الابد باقی و جاودانند. انسان بدین مقام و مرتبه به وسیله دو چیز نائل می‌گردد؛ یکی به وسیله افعال ارادی و تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و استعمال قیاسات (در تصدیقات) و تعاریف (در تصورات) علی‌الخصوص براهین و حدودی (که او را به مطلوب وی چه در باب تصدیقات و چه در باب تصورات هدایت و راهنمایی کند) و این فعل ارادی او در این مورد است که به اراده و اختیار اوست (دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی) ولی فیضان نور و شعاع عقلی به اراده و اختیار او نیست بلکه به تایید و الهام الهی است که به وسیله آن الهام و اشراق الهی آسمان و زمین و آن چه را که در آن‌ها از عقول و نفوس و صور و قوا به ودیعت سپرده شده است مکشوف و روشن می‌گردد. پس در این هنگام (که انسان به مقام و مرتبه عقل بالفعل نائل گردیده است) حال او و حصول کمالات نظری در نفس او عیناً مانند حال و کیفیت حصول کمالات اولیه است در این جهت که حصول هر دو حالت برای نفس امری است بر سبیل لزوم و ضرورت و بدون احتیاج باکتساب و تامل (زیرا همانطور که حصول کمالات اولیه برای نفس در آغاز امر که فقط دارای عقل بالقوه است امری ضروری و بدون اعمال فکر و اندیشه است همین‌طور حصول کمالات نظری برای نفس در مرتبه عقل بالفعل امری لازم و ضروری و بدون احتیاج به اعمال فکر و اندیشه است. بلکه مسائل اعم از تصدیقات و تصورات در این مقام و مرتبه در نفس او بالفعل حاضر و مشهود اوست) پس مراتب انسان بر حسب استکمال بدین ترتیب منحصر در سه مرحله است. یکی نفس کمال حاصل در نفس، دیگری استعداد قریب برای حصول کمال، دیگری استعداد بعید. پس نخستین مرحله (بر حسب این ترتیب) عقل بالفعل است و دومین مرحله عقل بالملکه است و سومین مرحله عقل هیولانی است و عقل بالفعل را بدین جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که برای نفس در این هنگام قدرت و توانایی این هست که کلیه معقولات اکتسابی خود را هر آن که بخواهد بدون زحمت فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند و حصول این مقام و مرتبه

در نتیجه تکرار مطالعه معقولات پی در پی و کثرت مراجعه به مبدا فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی در وی پدید می‌آید و بدین جهت کلیه معقولات و معلومات او در یک ذات عقلانی که به منزله اصل و مبدا کل است مخزون و محفوظ بماند (و با اتصال و توجه به جانب او که خود از انوار قاهره الهیه است بی‌درنگ بر وی تجلی کند) (صدر، ۱۳۶۶: ۳۰۸-۳۰۶).

عقل مستفاد (مشاهده معقولات)

عقل مستفاد در حقیقت همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدا فعال در ذات وی مشاهده کند (و در حقیقت عقل بالفعل حصول و حضور کلیه معقولات در ذات عقل است). در واقع حصول و حضور بالفعل و عقل مستفاد، مشاهده کلیه معقولات در ذات عقل فعال است. عقل مستفاد را از آن جهت عقل مستفاد می‌گویند که نفس آن معقولات را از ما فوق خود یعنی عقل فعال می‌گیرد. پس انسان از این جهت تمام و کمال و مرتبه نهایی عالم بازگشت و صورت عالم بازگشت است که در سیر صعودی و قوس صعود بدان جا منتهی می‌گردد و بدان مقام و مرتبه نائل می‌شود. غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کاینات و محسوسات این عالم فقط خلقت انسان بوده و غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملا اعلی بوده است و اما خلقت سایر کائنات یعنی نباتات و حیوانات تنها برای ضروریات حیات انسان بوده است تا که آن‌ها را به خدمت خویش در آورد (صدر، ۱۳۶۶: ۳۰۸).

نفس با ارتقای وجودی و رسیدن به عقل مستفاد حقایق معقولات را در عقل فعال مشاهده می‌کند. به نظرمی آید که این مرحله همان است که در سلوک عرفانی شخص سالک با رسیدن به این مقام تجلیات الهی را در قلب مشاهده می‌کند و البته رسیدن به این مقام برای هر کسی امکان پذیر نیست و بیشتر مردم به این درجه از عقل نمی‌رسند و در همان مرحله خیال باقی می‌مانند زیرا این درجه و مرتبه از عقل رسیدن وی به مقامی است که صورت کل عالم می‌شود (مظاهری و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۱).

صدرا معتقد است مراتب نفس به شیوه ای ثابت نیست و بر مبنای نظریات مختلف تفاوت دارد آن گونه که نفس می‌تواند به قیاس برخی نظریات در مرتبه عقل هیولانی باشد حال این که به قیاس برخی دیگر در

مرحله عقل بالملکه، بالفعل و یا عقل مستفاد باشد و این یکی از ویژگی های نفس است چنانکه از اتصال به اشیاى متخالف الحقیقه نیز ابایی ندارد و با هر چیز به حسب آن چیز است. چنان که در مرتبه ای عقل است و در مرتبه دیگر وهم و در مرتبه ای خیال و در مرتبه ای حس؛ و هر قوه ادراکی از جنس همان چیز است که آن را درک می نماید چنان که در مقام خودش مبین گردیده است پس در مرتبه وهم موهوم خواهد بود و در مرتبه خیال، متخیل و در مرتبه حس، محسوس؛ صدرا نفس را به آینه ای کروی شکل تشبیه می کند که هر قوس از آن که صیقلی گردد و محاذی شود به جانبی از حق که جمیع کمالات در آن حاصل است صورتی مناسب آن در آن ترسیم می شود و به حسب آن چیزی از صور و کمالات از قوه به فعل می آید (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۲۳-۳۲۲).

۲-۴-۲ برخی تقسیمات غیر رایج از عقل نظری توسط اندیشمندان

صدرا در برخی از تالیفات خود مراتبی بالاتر از مراتب یاد شده نیز برای عقل نظری قائل است که به ترتیب از مرتبه بالاتر عبارتند از: عقل اجمالی یا قرآنی و عقل فرقانی یا تفصیلی. وی تفاوت این دو مرتبه را با مراتب پیشین این چنین بیان می کند که عقل قرآنی: «حقیقت واحدی است که موجود به وجود واحد عقلی است که با وحدت و بساطتش تمام عقول و معقولات و علوم و معلومات است و آن مبدایی است که از آن معقولات مفصل صادر می شود و علم خداوند به موجودات که بر آن ها پیشی دارد از این قبیل است. از این جهت که کثرت در ذات و علم او که عین ذات اوست وجود ندارد و آن بخششی از بخشش های او بر بندگان خاصش است لازم نیاید و کسب و فراچنگ آوردن را در آن راهی نیست. اما عقل فرقانی یا نفسانی همان معقولات مفصل است که از آن عقل بسیط قرآنی مدد و یاری می گیرد و نسبت اولی به دومی «عقل قرآنی به عقل فرقانی» مانند نسبت دانه به درخت است و یا نسبت کیمیا به زر است و گاهی یک معقول در وجود ما شامل معقولات بسیاری است چون نسبت به حد تفصیلی آن محدود است و گاهی معقول بسیط نزد ما علت معقولات مفصل بسیاری است مانند فقهی که دارای ملکه فقهی است. هنگامی که بین او و دیگری مناظره و گفتگو باشد و چون این دیگری با او آغاز به سخن گفتن های بسیار می کند جواب مسائل او یک جا به خاطرش می گذرد. ولی چون شروع به جواب می کند به ترتیب یکی پس از دیگری به

صورت تفصیل بیان می دارد تا این کتابی را پر می کند در حالی که این علوم مفصل در ذهنش حاضر نبود ولی حاضر در ذهن نخست امر بسیطی بود که مبدا این تفضیلات است (صدر، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۸۵).

ابن سینا علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری که بیان شد به عقل دیگری عقیده دارد که آن را عقل قدسی می نامد. وی عقل قدسی را بالاتر از عقل بالملکه دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد و در تحصیل مجهولات غالباً حدس را به کار برد تا صورت هایی که در عقل فعال است یکباره در نفس او نقش بندد. این مرتبه از کمال را می توان مرتبه پیغمبری دانست و آن قوه عقل قدسی نام دارد. به عقیده ابن سینا این مرتبه غالباً مخصوص انبیا است و آن بزرگواران شایسته ترین افرادی بودند که از عقل قدسی برای تحصیل مجهولات استفاده می کردند. ابن سینا در شفا درباره اهمیت این مرتبه می گوید: « این امر یک قسم و سهمی از نبوت است بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو برترین و بالاترین مراتب قوای نفس بشری است». ابن سینا عقل قدسی را در درک معقولات چندان نیازمند به اتصال به عقل فعال نمی داند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۵-۱۹۴).

۵-۲ عقل عملی

عقل عملی به مرتبه ای از نفس اشاره دارد که در برابر عقل نظری است ولی خاص تعیین مصادیق خیرات و شرور است و برای زشت و زیبا و مباح و مبادی این ها از مشهورات و مقبولات و تجربیات تخصیص یافته است (صدر، ۱۳۸۸، ج ۹: ۸۰-۸۱). این مرتبه از نفس انسانی، اعمال و صنایع مختص به انسان را (از قبیل ساختن ابنیه و عمارات و نقشه و طراحی های دلفریب و پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه و یا حسن و قبح و انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را) استنباط می کند و عمل نیک و پسندیده و یا عمل زشت و نکوهیده و انجام و یا ترک آن ها را تشخیص می دهد و به خوبی و یا بدی آن ها اعتقاد حاصل می کند. از نظر صدر این مرتبه از نفس، فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می برد و در مورد آن ها دقت می کند تا بالاخره آن چه را که واقعا نیک و یا از نظر او نیک است برگزیند (صدر، ۱۳۶۶: ۳۰۰-۲۹۹).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

این مرتبه از نفس در تمام افعالش به بدن و قوه بدنی نیازمند است، اما افعال و اعمال خارق العاده صادر از بزرگانی که به مقام و مرتبه تجرد و کمال نائل شده اند (مانند انبیا و اولیا) باید گفت که صدور آن ها از جنبه دیگر و در مقام دیگری است (ماورای عقل نظری و عقل عملی) (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۱).

۲-۵-۱ مراتب عقل عملی

صدرا مراتب عقل عملی را مطابق با مراتب تزکیه و تهذیب نفس که خود بخشی از فعالیت های آدمی جهت کسب علم است و تقریباً منطبق با مراتب چهار گانه سلوک در نزد عارفان است، به چهار مرتبه تقسیم می کند.

مرتبه تهذیب ظاهر: با به کار بردن نوامیس الهیه و عمل به شرایع نبویه (از قبیل نماز و روزه و حج و عمل به سایر واجبات و فرایض و احتراز از محرمات و منهیات).

مرتبه تهذیب قلب و تطهیر باطن: تزکیه و تطهیر قلب از امکانات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می گردند.

مرتبه تنویر قلب: نور و فروغ صور علمیه و صفات پسندیده است.

مرتبه فناى نفس: از ذات خویش (و استغراق در ذات و صفات الهی) و چشم دل و دیده باطن را منحصر برای مشاهده حق و جلوات او به کار بردن و نظر خویش را صرفاً به جانب حضرت رب الارباب و ساحت کبریای او معطوف داشتن و این آخرین مراتب و مرتبه نهایی سیر و سلوک به جانب خدا برای صراط نفس و شاهراه هدایت است (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۹-۳۰۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۲۴).

۲-۵-۲ نسبت عقل نظری با عقل عملی

اندیشمندان بر تفاوت عقل نظری و عقل عملی تصریح نموده و اساس این تفاوت را تفاوت در مدرکات آن ها دانسته اند. صدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و امور جزئی می داند (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۰). با این حال در توضیح این مدرکات تبیین های گوناگونی دیده می شود.^۱

از جمع بندی این تبیین ها معلوم می شود که عقل نظری به درک اموری می پردازد که دانستنی اند و از واقعیاتی گزارش می دهد که منجر به عمل نمی شوند واقعیاتی که خارج از دسترس تصرف و اعمال قدرت انسان می باشد ولی عقل عملی مربوط به اموری است که به جهت جزئی بودن تحت تصرف و تغییر و ایجاد و انعدام انسان قرار می گیرد.

به اعتقاد عموم فیلسوفان و اندیشمندان عقل عملی خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور از وی (در درک امور و حسن و قبح افعال و اعمال) استمداد می جوید (پس عقل عملی با استمداد از عقل نظری قیاسی ترتیب می دهد مرکب از یک صغرای جزئی و یک کبرای کلی) و رای کلی (که کبرای قیاس است) نزد عقل نظری از ناحیه اوست و رای جزئی (که صغرای قیاس است) نزد عقل عملی و به تشخیص اوست که او را آماده انجام عملی می نماید (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۰-۲۹۹).

صدرا معتقد است ارتباط این دو عقل برای انسان هم قدرت تصرف در امور جزئی و هم قدرت تصرف در امور کلیه می آورد. یعنی عقل با تصرف در امور جزئی و کلی هر دو قسم و ربط دادن آن ها با یکدیگر و تشکیل قیاس صحیح می تواند نتیجه مطلوب را چه در مقام علم و ادراک و چه در مقام فعل و عمل به دست آورد و مسلم است که قسم دوم یعنی تصرف در امور کلیه فقط اعتقاد به صحت و درستی اوست بدون آن که موجب انجام فعلی و ترک فعل دیگری بشود مگر با انضمام یک رای جزئی به آن رای کلی (صدرا،

^۱ برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: ابن سینا، الشفاء، ۴۰۴، جلد ۱: ۱۲؛ ابن سینا، الاشارات و الاتنییهات، ج ۲، ۴۱۳: ۳۸۷؛ ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۳۶۳: ۹۶؛ ملاهادی سبزواری، تعلیقه شرح المنظومه، ۱۴۲۲: ۱۶۶؛ مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، جلد ۱، ۱۳۸۲: ۳۵؛ صدرا، شواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۱۹۹

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

۱۳۶۶: ۳۰۱). مثلا ادارک کلی حسن عدالت تنها در صورت انضمام به رای جزئی درباره زمان و مکان و... می تواند به صورت یک عمل عادلانه ظهور یابد. ایشان در ادامه می افزایند هنگامی که رای جزئی (نتیجه قیاس) حاصل شد قوای دیگری که مبادی افعال و حرکات اختیاری هستند در آغاز امر از قوه متصرف در کلیات (عقل نظری) که وظیفه او اعطای قوانین کلیه و تعیین کبرای قیاس است از طریق فکر و اندیشه استمداد می جویند (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۱).

بسیاری از اندیشمندان زمانی که عقل نظری و عقل عملی را با یکدیگر سنجیده اند عقل و حکمت نظری را ارزشمندتر از عقل و حکمت عملی دانسته اند این برتری به چند گونه بیان شده است:

حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر گفتار صدرا (در الشواهد) کار عقل عملی را استنباط آراء جزئی از کلیاتی دانسته است که به وسیله عقل نظری درک می شوند از این رو نتیجه گرفتند که مبنا همان عقل نظری است (صدرا، ۱۳۶۰: ۶۶۳). از تعابیر برخی از اندیشمندان مثل خواجه نصیر الدین طوسی (ابن سینا، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۷) قطب الدین رازی (ابن سینا، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۱۰) و صدرا (صدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۰) استفاده می شود که عقل نظری از ملا اعلی اثر پذیر است ولی عقل عملی با تاثیر گذاری بر بدن در عالم ادنی تصرف می کند. بدین ترتیب این گروه از اندیشمندان به اثبات شرافت عقل نظری بر عقل عملی پرداخته اند چون علوم حاصل از عقل نظری از توجه نفس به عالم عقول و مبادی عالی به دست می آیند ولی عقل عملی نفس را متوجه تدبیر بدن و عالم طبیعت می کند. بنابراین عقل نظری موجب ترقی نفس و قبول فیضان صور عالی می شود حال آن که عقل عملی به تنزل نفس می انجامد.

صدرا در شرح هدایه، شرافت عقل نظری را تنها از جهت موضوع می داند و می گوید: عقل نظری چون مربوط به معارف الهیه و علوم قدسی است بلند مرتبه تر از عقل عملی قلمداد می شود و گر نه اساسا منزلت علم پایین تر از عمل می باشد چون علم وسیله و عمل مقصود است و همان طور که می دانیم وسیله همیشه پست تر از مقصود است (صدرا، ۱۴۲۲: ۷).

با این همه به نظر می‌رسد در مورد شرافت عقل نظری بر عقل عملی و همچنین در مورد تقدم عقل نظری نسبت به عقل عملی نظرات فیلسوفان و اندیشمندان محل تامل است زیرا شرافت عقل نظری بر عقل عملی مشروط به انحصار فعالیت های عقل عملی به تصرف در بدن است. در حالی که با پذیرش این امر، حیات اجتماعی انسان و روابط هر فرد با غیر که موضوع عموم ارزش های اخلاقی و احکام شرعی در حوزه های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی و سایر حوزه های انسانی، به طور کلی مورد توجه قرار نمی‌گیرند. همچنین بخش مهمی از امور بدن شامل اندام ها و دستگاه های داخلی بدن همچون دستگاه گردش خون، اعصاب، گوارش و غیره اصولاً در قلمرو امور نامقدور است و موضوع عقل عملی نیست بلکه فهم آن در حوزه نظری و دانش های نظری قرار می‌گیرد. بنابراین دانش بهداشت، پزشکی و علوم پایه نظیر آناتومی و فیزیولوژی تکلیف معینی پیدا نمی‌کنند و نمی‌توان آن ها را در ذیل عقل نظری یا عقل عملی قرار داد. علاوه بر این کسب دانش و اقدام به تفکر معمولاً پس از مواجهه با یک مسئله و به منظور حل یک مشکل صورت می‌گیرد البته مسائل گاه از جنبه مسائل بفرنج نظری هستند و در بسیاری موارد به امور عملی مربوط می‌شوند که در این صورت عقل عملی بعد از عقل نظری خواهد بود؛ چنان که در امر سیاست گذاری و برنامه ریزی و مدیریت دانش به خوبی مشاهده می‌شود و تحقیقات نظری گسترده در راستای حل مسائل عمده شاهدهی بر آن می‌باشد.

به نظر می‌رسد صدرا نیز در مجموع معتقد به تعدد عقل نیست. چرا که وی از سوی نفس را مجرد مثالی می‌داند، که موجود مجرد، بسیط و تجزیه ناپذیر است، و از سوی دیگر وی مبنای مشهور النفس فی وحدتها کل القوی را دارد که بر اساس آن، قوا، شئون و حیثیات گوناگون نفس اند. نفس انسانی، امر مجرد بسیطی است که جهات گوناگونی دارد و از هر جهتی، قوه ای به آن نسبت داده می‌شود. بر همین اساس است که او در برخی موارد، فعالیت هر دو قوه عقل نظری و علمی، یعنی ادراک کلیات و ادراک آموز جزئی مربوط به اعمال را، به قوه ناطق انسانی نسبت داده است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

وقتی نفس به کمال عقلی خود دست یافت، علم و عملش یکی می‌شود؛ همان گونه که علم و قدرت مجردات نسبت به موجودات، عین یکدیگرند. به دلیل همین اتحاد است که صدرا در برخی عبارات های دیگر، فنای فی الله را که بنا بر بیان پیشین، مرتبه چهارم عقل عملی است، به صراحت کمال قوه نظری نفس

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

می خواند. مراد صدرا از اتحاد قوه نظری و عملی، آن است که نفس در مراتب پیش از کمال نهایی خود، دو بعد نظری و عملی دارد و علم و عمل او، جدا از هم‌اند و به همین دلیل است که در افعال جوارحی خود فاعل بالقصد است؛ یعنی علم تصویری و تصدیقی و شوق و اراده، مبادی فعل جوارحی نفس اند. صدرا معتقد است که نفس، پیش از آنکه به مجرد تام دست یابد، دارای دو جهت عقلی فعلی و جهت طبیعی انفعالی است. نفس از جهت اول، فاعل، و از جهت دوم منفعل است؛ اما وقتی تبدیل به عقل محض شود، علم و فعلش از جهتی واحد خواهد بود؛ زیرا نسبت «فیه» و «عنه» در عقل بسیط واحد است (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۰-۸۱). نفس در این مرتبه، نه تنها بی نیاز از حرکت های بدنی و فعالیت جوارحی است، آن گونه که در کلام ملاصدرا گذشت، از حرکت میان مبادی و مطالب، یعنی تفکر و تأمل ذهنی نیز بی نیاز است. نفس بر اثر تکامل جوهری، فاعلیت بالقصد در افعال جوارحی فراتر می رود و تبدیل به فاعل بالرضا یا بالتجلی می شود که علم و فعلش یکی است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۷۸-۲۷۹).

۶-۲ عقل فعال

یکی از تمایزات مهم معرفت شناختی میان فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن مفهوم عقل فعال است که همچون اصل مساوقت علم با وجود، ادراک و علم را از انحصار انسان خارج می کند و پایگاه اومانیزم را که بر پندار برتری انسان بر جهان استوار بود به هم می ریزد و از سوی دیگر بن بست های معرفت شناختی روبه روی انسان را که به نسبت گرایی منتهی می شود باز نموده و راهی برای تبیین امکان دستیابی به واقعیت در مقابل ما می گشاید. اعتقاد به عقل فعال که رکن اساسی در معرفت شناسی پیش مدرن است علاوه بر حوزه اسلامی تمام فلسفه ها را به نحوی از بن بست عقل مدرن و فرو غلتیدن در نسبیت معرفت مصون داشته است.

مفهوم عقل فعال اولین بار توسط ارسطو به کار گرفته شد گر چه ریشه های آن تا فلسفه پیش سقراطی ادامه می یابد. از نظر ارسطو صور معقول کلی در اشیا محسوس جزئی وجود بالقوه دارد و این وجود بالقوه باید فعلیت یابد تا قابل قبول از طرف عقل هیولانی باشد اما بر حسب اصل کلی حکمت ارسطو هیچ قوه ای فعلیت نمی تواند یافت مگر این که تحت تاثیر وجودی که قبلا چنین فعلیتی را دارا بوده یا به دست آورده است قرار گیرد پس برای این که معقولات بالقوه فعلیت یابد عقل بالفعلی که ضمنا معقول بالفعل است

ضرورت دارد و این همان است که عقل فعال نام دارد و اوست که معقولات بالقوه را که در صور جزئیة ملفوف است معقول بالفعل می کند. انتقال فکر بالقوه به فکر بالفعل مقتضی وجود شی متفکری غیر از شعور انسانی است. چنین عاملی وجود قبلی دارد و اگر چه ملحوظ انسان نیست ولیکن با شعور انسانی یعنی با عقل هیولانی مرتبط است و این عقل را به تفکر می کشاند (داوودی، ۱۳۴۹). ارسطو در تبیین این که عقل باید بالذات بالفعل باشد می گوید: «عامل فعال از عامل منفعل و مبدا نخستین از ماده همیشه برتر است. دانش بالفعل با متعلق خود یکی است، دانش بالقوه در خرد بر دانش بالفعل بر حسب زمان مقدم است اما مطلقاً حتی بر حسب زمان نیز مقدم نیست». ارسطو خود صریحاً اذعان می کند که این نوع از تقدم را افلاطون بیان کرده است و در تعریف آن می گوید: «مقدم اشیا بی را می نامند که بدون اشیا دیگر می توانند وجود داشته باشند در حالی که اشیا دیگر بدون آن ها نمی توانند وجود یابند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

ارسطو برای عقل فعال خصوصیتی از جمله فعلیت تام، فناپذیری و اندیشیدن دائمی را مطرح می کند.

ابن سینا و فارابی عقل فعال را یکی از وجودات عالم ابداع دانسته اند که وجود انسانی از طریق همین عقل به آن عالم بدون واسطه متصل است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۲: ۲۴۴).

از نظر فارابی عقل فعال، عقلی است که مفارق از ماده است (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۲۰) و آخرین عقل از عقول طولی است و عقل هیولانی را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می آورد و معقولات بالقوه را نیز به حالت بالفعل می رساند. فارابی در این مورد می گوید: «قوه ناطقه یعنی آن چه مقوم انسان است و انسانیت انسان به آن است نه در گوهر ذات خود عقل بالفعل است و نه بالطبع، لکن عقل فعال آن را به مرتبت عقل بالفعل می رساند و امور معقول را معقول بالفعل وی می گرداند تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود و در آن زمان است که هم ذات خود را و هم ذات غیر را ادراک می کند و معقولیت او برای ذاتش عین عاقلیت و عقلیت او می شود و جوهر عاقل عین جوهر معقول شده و عاقل و عقل و معقول یکی می گردد. در این جاست که قوه ناطقه به مرتبت عقل فعال می رسد و این همان مقامی است که هر گاه آدمی بدان رسد به سعادت ممکن و مطلوب خود رسیده است» (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

از نظر فارابی مقام و منزلت عقل فعال نسبت به انسان به مثابه آفتاب است نسبت به بصر؛ و همان طور که آفتاب باید روشنایی دهد تا چشم در پرتو نور آن اشیا و از جمله خود آفتاب را ببیند آفتاب با افاضه نورش سبب دیده شدن خود می شود و در عین حال سبب دیده شدن امور دیگری که بالقوه قابل رویتند (فارابی، ۱۳۷۹: ۳۹).

از نظر فارابی رسیدن به مرتبت عقل فعال زمانی است که نفس مدارج کمال را طی کند و این امر زمانی میسر می شود که (به واسطه تشبه به روحانیات و قطع علاقه از مادیات) فارق از اجسام شده و در قوام و پایداری خود نیازمند به امور جسمانی و مادی و عرضی نباشد و به مقامی رسد که بر این گونه کمالات عقلانی پا بر جا بماند. ذات عقل فعال نیز یکی است لیکن از لحاظ مقام در بر گیرنده همه نفوس آدمیانی است که خود را از قید ماده و مادیات رهانیده و به سعادت نهایی نائل شده اند. فارابی هر چند مفهوم عقل فعال را از ارسطو گرفته ولی آن را با برخی از مفاهیم دینی معادل دانسته و می گوید:

«عقل فعال همان موجودی است که می توان آن را روح القدس و روح الامین و... خواند و از لحاظ مرتبه می توان آن را در سطح نام ملکوت و امثال آن نامید (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

از نظر فارابی عقل فعال نه تنها اساس نبوت و وحی است آن چنان که عنوان ملک وحی را می پذیرد بلکه اساسا تدوین گرا ارتباط میان عقل و وحی نیز هست (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۵). موضع دیگری که عقل فعال در آن نقش محوری دارد مساله بقای نفوس انسانی پس از مرگ است که دست کم بر اساس نظر فارابی این بقا فقط در صورت اتصال نفوس با عقل فعال ممکن می شود و اگر این اتصال نباشد امکان بقا نفوس پس از اضمحلال بدن ممکن نمی باشد (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۴۲). همچنین از نظر وی عقل فعال نقشی اساسی در سعادت انسان ایفا می کند طبیعی است که در شکل گیری جامعه ای که خواهان سعادت بشر است نیز موثر باشد و در تدوین اصول و قوانین این جامعه و همچنین ریاست آن نقش مهمی را بر عهده بگیرد (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۴۷-۱۶).

ابن سینا بر اساس نظام بطلمیوسی معتقد به افلاک نه گانه است و با توجه به دیدگاه ارسطویی برای هر فلک عقلی را اثبات می کند. دهمین عقل از این عقول به فلک یا عالم مادون قمر دارد و امور مربوط به عالم ماده را سامان می دهد او این عقل را عقل فعال می نامد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۴۸). که هیولا و صورت را صادر می کند و نیز ادراکات انسانی تنها از طریق اتصال به این موجود مجرد تام حاصل می شوند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰۰). مطابق نظر ابن سینا تبیین جایگاه و نقش وجودی عقل فعال بر اساس نظریه فیض و قاعده الواحد صورت می گیرد.

از نظر ابن سینا عقل فعال قوه ای خارج از وجود آدمی است و نفس آدمی را در مراتب چهارگانه عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد حرکت می دهد و از نقص به کمال هدایت می کند چنان که ابن سینا در نمط سوم اشارات چنین می آورد آن چه عقل ملکه را به فعل تام و همچنین از هیولانی به ملکه خارج می کند عقل فعال است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۱). ابن سینا معتقد است که حصول علم و دانش بدون یاری و کمک این گوهر مفارق میسر نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۸).

ابن سینا در کتاب شفا در اثبات عقل فعال می گوید: "نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هر چیزی که از قوه به فعل رسید البته سببی می خواهد پس در این جا هم سبب و علتی است که نفوس ما را از قوه به فعل می رساند و چون او سبب است که صور عقلی را عطا کند پس خود آن عقل بالفعل است که به طور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل به نفوس ما مانند نسبت آفتاب است به چشم های ما همانطور که آفتاب بذاته دیده می شود و به نور آن هر چه که بالفعل قابل رویت نیست بالفعل دیده می شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰۱-۲۰۰).

ابن سینا در کتاب اشارات ضمن شرح مراتب عقل و تبیین رابطه عقل فعال با عقل های اشخاص، اتصال عقل های هر یک از اشخاص با عقل فعال را نوعی مواجهه و روبه رو شدن می داند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۷). او در نمط دهم از فصل سوم اشارات نیز به آیه نور تمسک می جوید و مشکاه را با عقل هیولانی تطبیق می دهد. نار یا آتش را نیز به عقل فعال تفسیر می کند که نفس را در مراتب مختلف به حرکت در می آورد و همه از آن نور می گیرند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۱).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

در حالی که ابن سینا استفاضه از عقل فعال را برای تمام عقل های جزئی ممکن می داند فارابی ارتباط با عقل فعال را به مدد تخیل و تعمق خاص برجستگان یعنی پیامبران و فیلسوفان می داند چه این که از نظر فارابی، عقل فعال همان موجودی است که می توان آن را روح الامین و روح القدس و... خواند و از لحاظ مرتبه می توان آن را در سطح نام ملکوت وامثال آن نامید (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

ابن سینا عقل فعال را عامل مفارق برای معرفت می داند و آن را به عنوان جایگاه معقولات و کلیات معرفی می کند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۲۱۵). عقل فعال در مراتب ادراک عقلی (کلی) انسانی نقش دارد، اما ادراک حسی و خیالی نفس انسان را آماده و واجد استعدادی می کنند تا کلیات را ادراک کند. با این زمینه سازی نفس انسان به عقل فعال متصل می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۸-۳۶۷). تا در نتیجه توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس به طور مداوم صورت گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می رود. در زمان قطع اتصال عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است.

از نظر صدرا صدر اول نیز از جهت این که از ذات واجب الوجود صادر شده دارای وحدتی بالذات و نیز از جهت داشتن ماهیتی که ناشی از قصور ذات و مرتبه وجودی او از ذات و مرتبه واجب الوجود است دارای کثرتی بالعرض است. این عقل وقتی ذات خویش را تعقل می کند نفس فلکی از او صادر می شود و از جهت مشاهده حضرت معبود و وجوب وجود او عقل ثانی از او صادر می گردد و از جهت امکان و ماهیت ذاتی اش موجود دیگری به نام جسم فلکی از او صادر می شود (صدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

از نظر صدرا عقول واسطه فیض خداوند به مادیات هستند و این وساطت در افاضه تا عقل فعال که نقطه توقف صدور عقل است ادامه دارد. عقل فعال گرچه همان سه جهت را دارد لکن دیگر منشأ صدور عقل و فلک نیست و به عنوان حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات مبدا صدور کثرات جهان مادی و کدخدای عالم تحت القمر است و در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست ترین تا کامل ترین ان ها نقش مستقیم دارد این عقل دارای صور همه موجودات و صور همه اشیا است (بهشتی، ۱۳۸۲: ۳۰۳؛ صدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۲-۱۷۳).

صدرا عقل فعال را چیزی جدای از نفس نمی داند بلکه مرتبه عالی نفس می داند که قادر به ادراک کلیات است و این به زعم بسیاری از دانشوران یادآور دیدگاه ارسطو در خصوص جایگاه عقل فعال می باشد^۱) اسدی و احمدی زاده، ۱۳۸۹).

از نظر صدرا «عقل فعال را از آن جهت فعال گویند که اولاً ایجاد کننده نفوس بشری است و خارج کننده آن ها از قوه به فعل است و ثانیاً آن که خود از تمام وجوه بالفعل است و از این جهت مشتمل بر تمام عقول فعال می باشد و ثالثاً آن که موجد و مکون این عالم است و مفیض صور بر عالم محسوس است و بالاخره عقل فعال آخرین مفارقات عقلیه است و آخرین مرتبت کمال نفس ناطقه اتصال با عقل فعال است (صدرا، اسفار، ج ۲، ۱۳۶۸: ۱۴۲). وی در جلد هشتم اسفار عقل فعال را یکی از مجموعه عقول مجرد ما می داند که از جمله انوار و آثار ذات الهی به شمار می روند و در این باره می گوید: ذات الهی دارای انوار و آثار و اشعه هایی است و همه عالم وجود از شروق نور او و از لعمان ظهورش می باشند. این انوار و آثار نزد فلاسفه عقول فعاله نامیده می شود (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۴).

وی در برخی موارد تصریح می کند که عقل فعال همان رب النوع انسان یا عقول عرضیه و سایر ارباب انواع است^۲ (صدرا، ۱۹۸۱؛ همو، ج ۹: ۱۴۲؛ همو، ج ۵: ۲۰۴؛ همو، ج ۸: ۳۹۸). به یاری عقل فعال است که نفس ناطقه به پیمودن مراتب چهارگانه عقل نظری توفیق حاصل می کند و در اثر اتحاد با اوست که تعقل

۵. در عبارات صدرا تعابیر مختلفی دیده می شود که هر چند در برخی از آن ها هم رایی با حکمای مشا را می توان ملاحظه کرد ولی در برخی دیگر به گونه ای سخن می گوید که به نظر می رسد با دیدگاه آنها متفاوت است. البته در مواردی نیز عباراتی از صدرا حاکی از باور به هر دو دیدگاه می باشند. بنابراین با رجوع به آثار صدرا در خصوص جایگاه عقل فعال به سه دسته تعابیر مواجهیم: تعابیری که عقل فعال را مرتبه ای از نفس معرفی می کنند؛ تعابیری که عقل فعال را مستقل از نفس و قائم به ذات نشان می دهند و تعابیری که هر دو دیدگاه در آن به چشم می خورد (اسدی و احمدی زاده، ۱۳۸۹). ولی نکته مهم این است که در تعبیری که صدرا عقل فعال را مستقل از نفس و قائم به ذات نشان می دهد مربوط به آغاز پیدایش جهان می باشد.

۶. الاول تعالی و هو و ان کان هو الفیاض المطلق و الجواد الحق علی کل قابل لفیض الوجود الا ان فی کل نوع من الانواع الکاونات لابد من واسطه تناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقلیه، و هم الملائکته المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع و عند الافلاطونیین بالمثل الافلاطونیه و الصور الالهیه... ولاشک ان القیها و انسبها فی ان یعتنی تکمیل النفوس الانسانیه هو ابو القدسی و مثالها القدسی...^۲

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

معقولات برای وی میسر می گردد (صدرای، ۱۳۶۳: ۸۶۴-۸۶۳). صدرای با وجود آن که دخالت عقل فعال را رد سیر معنوی تکاملی نفس و عقل انسان قبول دارد اما معتقد است که حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل مستفاد پایان نمی یابد زیرا عقل مستفاد همان اتصال و اتحاد با عقل فعال است و به گفته صدرای عقل مستفاد اگر فرقی با عقل فعال داشته باشد فقط در این است که نفس به صورت عقل مستفاد گرفتار و محدود به ماده است ولی عقل فعال صورتی بدون ماده است.

از نظر صدرای عقل فعال بر صور ادراکی نفوس ناطقه مشرف است زیرا وی معتقد است که این صورت عقلیه (و نور عقلی حاصل در ذات نفس) در ذات عقل فعال موجود است زیرا ثابت شد که عقل (فعال و هر یک از سایر عقول کلیه) مشتمل بر کلیه موجودات است. پس نفس (مدرک صور عقلیه) عقل بالفعل و متصل به عقل فعال و متحد با اوست و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال معقولات را ادراک می کند (صدرای، ۱۳۶۶: ۳۶۱).

صدرای در آثار خود در موارد فراوان معتقد است که عقل فعال دارای دو وجود است: یکی «وجود فی نفسه لنفسه» و دیگری «وجود فی انفسنا لانفسنا». وجود «فی انفسنا لانفسنا» که ملاهادی سبزواری آن را به «وجود رابطی عقل فعال» تعبیر و میرزا مهدی آشتیانی با «اضافه اشراقی وجودی» از آن یاد می کند، همان نفس تحول یافته به عقل فعال است... خود صدرای نیز اتصال نفس به عقل، انقلاب جوهری نفس به عقل و وجود رابطی عقل در نفس را با اتحاد نفس با عقل یکی گرفته است: اتصال النفس بذلک المفارق و انقلابها الیها... خلاصه آنکه نفس در استکمالات ذاتی خود، به مقام عقل می رسد؛ به عقل محض تبدیل، و خود عقل فعال می شود (معنای اول اتحاد نفس با عقل اول).

اتحاد نفس با عقل فعال به این معناست که نفس بر اثر حرکت اشتدادی جوهری، مبدل به عقل فعال می شود؛ ولی این امر، به معای تحقق فرد دوم برای عقل فعال در عرض فرد نخستین آن نیست. بر این اساس، این پرسش مطرح می شود که اگر تبدیل ذاتی جوهر نفس به عقل فعال، مستلزم تحقق دو عقل فعال نیست، پس میان عقل فعال که در مقام علت نفس، از پیش موجود بوده، با نفس که مبدل به عقل فعال شده است، چه رابطه ای بر قرار می شود؟ (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۵۷).

می توان ادعا کرد که مقصود صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال، همان فنای نفس در عقل فعال است که مراد از آن، علم حضوری نفس به علت خود، و ادراک حضوری عین الربط بودن خویش نسبت به عقل فعال است... حاصل آنکه بنا بر تفسیر اول از اتحاد نفس با عقل فعال، که مفاد بیشتر سخنان صدرا است، نفس با حرکت جوهری اشتدادی، پس از پشت سر نهادن مراتب تکامل خود، تبدیل به عقل می شود؛ اما در تفسیر دوم، سخن از تبدیل نفس به عقل نیست، بلکه در اینجا نفس با عقل فعال، به معنای ادراک حضوری تعلق محض خود به عقل فعال و علم حضوری به اوست. وجود انسانی به مقتضای اتحاد حقیقت و رقیقت، و وجود اشیا کثیر به وجود واحد، واجد مرتبه پیشین نیز هست؛ یعنی نفس در ضمن همان وجود عقل فعال نیز موجود است. پس موجود مزبور، هم مصداق عقل فعال است و هم مصداق نفس (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۶۱-۲۶۵). در حرکت جوهری، نه «کون و فساد» بلکه «لبس بعد از لبس» تحقق دارد، و به همین دلیل، شیء نخست با شیء دوم متحد است.

با این توضیح می توان تعدد را همچنان در نظر داشت زیرا اگر صدرا در نقد ابن سینا دو طرف اتحاد یعنی نفس و عقل فعال را موجود می داند، و آنها را نابود نمی داند، چون خلعی رخ نداده و بنابراین تعدد عقل های را نیز باید تایید کند یعنی نفوس متکامل شده و متحد با عقل فعال مرتبه رقیقه عقل فعال می باشند و متعددند یعنی وجود عقل فعال فی انفسنا.

از سویی عقل فعال فاعل وجود نفس انسانی، و به مقتضای علیتش، متقدم بر اوست و از سوی دیگر، غایت نفس انسانی و متاخر از وجود آن است که مستلزم تناقض است. پاسخ آنکه همانگونه که پیشتر گفتیم، به اعتقاد صدرا عقل فعال، دو وجود دارد، یکی، «وجود فی نفسه لِنفسه» و دیگری وجود «وجود فی انفسنا لانفسنا»؛ با تفکیک میان این دو وجود می توان اشکال مذکور را اینچنین پاسخ گفت که: آنچه علت فاعلی نفس، و مقدم بر آن است، وجود فی نفسه لِنفسه عقل فعال است؛ اما آنچه غایت نفس و متاخر از آن است، نحوه دوم وجود عقل فعال، یعنی وجود فی انفسنا لانفسنا است^۱ (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۶۶).

^۱. اعتقاد به اتحاد نفس با عقل فعال مرهون کشف حمل حقیقت و رقیقت است.

۲-۲ حرکت و تغییر نفس

حرکت یا تغییر عبارت است از حصول تدریجی شیء که در نتیجه فعلیت یافتن قوای آن پدید می آید. از این رو حرکت نفس نیز شامل فعلیت یافتن قوای نفس می شود و به حصول تدریجی نفس منجر می گردد. بنابر فلسفه اصالت ماهیت، نفس مرکب از قوای متعدد است تبدیل قوای نفس به فعلیت به عنوان تغییر در اعراض نفس تلقی می شود ولی بنا بر فلسفه اصالت وجود قوای نفس همان مراتب نفس تلقی می شوند از این رو فعلیت یافتن قوای نفس به معنای تحقق نفس در مراتب وجودی جدید می باشد. یعنی حصول تدریجی نفس همان پیدایش صورت های اخیرتر است و تغییر مرتبه نفس قلمداد می گردد. بنابراین حرکت نفس یک حرکت جوهری است که طی آن عوارض نیز تغییر می کنند یا به عبارت بهتر تغییرات عرضی نفس علایم و نمادهای تغییر جوهری نفس تلقی می شوند. اصولاً حرکت در حکمت متعالیه بر حرکت جوهری استوار است.

ابراهیمی دینانی (۱۳۹۱) معتقد است که با فهم صحیح نظریه حرکت جوهری بسیاری از مشکلات ما درباره تبیین جهان هستی حل خواهد شد و باید بدانیم که حرکت از جوهر جهان، قابل انفکاک نیست، عالم جوهرراً در حال حرکت است.

همچنین نظریه حرکت جوهری در تبیین موضوع وحدت در عین کثرت قوای نفس و نیز مراتب تحول و تکامل نفس نقشی اساسی داشته است. در واقع مکانیسم اصلی تغییر و تحول و تکامل نفس چه از جهت مراتب و شئون وجودی و چه از حیث مدرکات آن، عاملی به نام حرکت جوهری است.

از نظر صدرای انسان بماهو انسان، وجودی در حال تحول و اشتداد است (صدرای، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۶). او حقیقت انسان را وجود می داند نه ماهیت و معتقد است نفس یک وجود مجرد است نه ماهیت مجرد، از این رو می تواند صاحب مراتب باشد و در عین حال به طور مداوم در حال شدن است. چنانکه در کتاب نظریه اسلامی تعلیم و تربیت قبلاً گفته شد هواداران اصالت ماهیت هر تحول و تغییری در انسان را به اعراض نسبت می دهند؛ در حالی که برای صدرای حقیقت انسان وجود مجرد است؛ وجودی که نهایت اشتداد عالم جسمانی و سرآغاز عالم روحانی است و محتوی تمام مراتب وجود جسمانی به صورت بالفعل و تمام مراتب روحانی

به صورت بالقوه است و در نتیجه حرکت که عبارت است از تبدیل قوه به فعل برای نفس یک حرکت جوهری است که شامل کسب مراتب روحانی می شود و به معنای تغییر صورت نفس می باشد.

«صورت انسانی آخرین معانی و مراتب عالیه جسمانیه و نخستین معانی و مقدمات روحانیه است، مقام و مرتبه‌ای است متوسط بین آخرین مراتب تجسم و اولین مدارج تجرد» (صدر، ۱۳۷۵: ۱۵۵).

به عبارت دیگر موجودات انسانی دارای صورت اخیری هستند که در موجودات قبل از آنها سابقه نداشته است. این صورت اخیر همان نفس ناطقه است که همچون مجمع‌البحرین، دو دریای مادی و مجرد را به یکدیگر پیوند می‌زند.

«نفس مجمع‌البحرین یعنی محلی برای اجتماع و التقای دو دریای مختلف است: یکی دریای وجود جسمانی و دیگری دریای وجود روحانی؛ پس اگر به ذات و حقیقت او در این عالم جسمانی توجه کنی، خواهی دید که او در این سرای جسمانی مبدأ و منشأ جمیع قوای جسمانی است که کلیه صور حیوانی و صور نباتی و صور جمادی را در تحت امر و فرمان خود قرار داده است؛ زیرا همگی از آثار و لوازم وجود اویند در این عالم و اگر به ذات و حقیقت او در عالم عقلانی و سرای روحانی نظر کنی، خواهی دید که او در برابر عالم ملکوت قوه‌ای است عاری و تهی از هر صورتی و نسبت او بدان عالم نسبت بذراست به ثمره؛ زیرا بذراست بذراست بالفعل و ثمره است بالقوه» (صدر، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

حرکت نفس و همچنین نشئه‌های آن از نوع حرکت‌های مکانیکی یا دینامیکی نیست؛ بلکه یک حرکت اشتدادی است. همچنین حرکت نفس در عوارض نیست، بلکه حرکتی جوهری است که در سایه آن البته عوارض نیز تغییر می‌کنند. نفس، وجود مجرد و حقیقت واحدی است که مراتب مختلف را شامل می‌شود، پس می‌تواند حرکت کند. نفس حرکت جوهری خود را از طبیعت آغاز می‌کند و با عبور از قلمرو ماده به عالم مثال می‌رسد، سپس به مقام عقل راه یافته و در عقل تا تجرد تام عقلی حرکتش ادامه می‌یابد و ضمن این حرکت جوهری، نفس به کمالاتی دست می‌یابد (علم‌الهدی، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

حرکت نفس و همچنین نشئه‌ها یا مرتبه‌های نفس حیثیت علمی دارند نشئه‌های سه گانه ادراکی نفس دارای ترتیب طولی هستند و هر مرتبه شامل مرتبه مادون است.

حیثیت علمی مراتب نفس سبب می‌شود تفاوت این سه مرتبه که در آثار صدرا با تعبیرهای گوناگون «طبیعی، نفسانی و عقلی» یا «حسی، خیالی و عقلی» از آن‌ها یاد شده، همان تفاوت مراتب ادراکی باشد. به اعتقاد صدرا مقاداریات و عقلیات که اجناس این سه نشئه هستند از راه حس که مبدأ آن طبع است، تخیل که مبدأ آن نفس است و تعقل که مبدأ آن عقل است، ادراک می‌شود (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۲۹).

نکته قابل توجه این است که نفس، امر ثابت و دارای ظرفیتی معین که در مراتب مختلف، امور گوناگون را درک کند نیست. به قول صدرا نفس، موجود عجیبی است که در هر مقام و مرتبه‌ای به صورتی مناسب با آن متحقق می‌شود. در عالم اجسام به صورت بدن و در عالم مثال به صورت بدن لطیف یا بدن مثالی یا برزخی و در عالم عقلی به صورت عقل درمی‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۷۵). ولی نفس معمولاً از برخی مقامات خود غافل و به برخی از آن‌ها متوجه است. از این رو در حالی که در این نشئه و در بیداری عالم جسم مورد توجه نفس است هنگام رؤیا، مرگ، برزخ و وحی عالم مثال قابل درک می‌باشد.

نفس متحرک دارای ادبار و اقبال‌های مکرر به عوالم سه گانه است و این ادبار و اقبال‌های متناوب نفس نسبت به مقامات خود، سبب فراموشی‌ها و یادآوری‌هاست. نفس ناطقه دگرگونی‌هایی دارد و گاه از خویش غایب و گاه به خویش باز می‌گردد. گاه از عالم قدس رومی گرداند و به بدن متوجه می‌شود و گاه به جهان قدس متوجه شده و به خدا رو می‌کند. از این رو حرکت نفس جهت ثابتی ندارد و لزوماً استعلایی نیست. اگرچه این حرکت همچون هر حرکتی متوجه جهتی است، ولی این جهت براساس آزادی ذاتی انسان از پیش متعین و تعریف شده نیست و پیشرفت‌ها و پسرفت‌های فراوانی دارد. حرکت نفس در مراتب نازل قدر مقدور و معینی دارد و بدن، فارغ از اراده ما تغییر و تحولات معین و از پیش طراحی شده را ادامه می‌دهد؛ اما حرکت مراتب عالی تر نفس بر طبق یک الگوی از پیش طراحی شده و فارغ از اراده ما پیش نمی‌رود. حرکت علمی نفس ناطقه به خواست و اقدام ما وابسته می‌ماند و تنها اگر حرکت نفس ناطقه

همواره به جانب عالم قدس باشد، حرکت جوهری نفس حرکت استعلایی می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

علت حرکت نفس

علت غایی حرکت نفس فیضان عقل فعال است. عقل فعال هم ذات خود و هم ذات سبب اول و هم ذات همه عقول دیگر را تعقل می‌کند و اشیایی را که بالذات و نخست جزو معقولات نمی‌باشند به صورت معقولات در می‌آورد (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). به اعتقاد فارابی سیر تکاملی عقل از عقل هیولانی تا عقل مستفاد بر اثر فیض عقل فعال صورت می‌پذیرد. او عقل فعال را محرک نفس ناطقه و در عین حال خارج از آن می‌داند که معقولات را برای انسان بالفعل می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۲۲) و امور معقول را معقول بالفعل می‌گرداند تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود» (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۶). و زمانی که تمام معقولات برای انسان بالفعل شود و انسان توانست معقولات مفارق از ماده را نیز درک کند در آن زمان به عقل مستفاد رسیده است و در آن زمان است که به عقل فعال متصل می‌شود و به سعادت کامل می‌رسد. فارابی در این مورد می‌گوید: «در آن زمان است که در اثر متجانس و شبیه شدن به مفارقات عقلیه هم ذات خود را و هم ذات غیر را ادراک می‌کند و معقولیت او برای ذاتش عین عاقلیت و عقلیت او می‌شود و جوهر عاقل عین جوهر معقول شده و عاقل و عقل و معقول یکی می‌گردد. این جاست که قوه ناطقه به مرتبت عقل فعال می‌رسد و این همان مقامی است که هر گاه آدمی بدان رسد به سعادت ممکن و مطلوب رسیده است (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

از نظر صدرا «هر گاه نفس از حدود قوه و استعداد به حد فعل می‌رسد ناگزیر باید چیزی او را از آن مراحل به این مرحله واصل کند. این چیز اگر یک امر غیر عقلی همچون جسم یا نیرویی جسمانی باشد، لازم می‌شود مرتبه پست‌تر وجودی علت افاده چیزی باشد که از حیث وجودی اشرف است و غیر عقل، عقل را به دیگری افاده کند که محال است» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴۱). بنابراین علت فاعلی برای حرکت نفس به سوی مرتبه عقلانی در واقع چیزی است که عقل بالفطره یا ذاتی یعنی «عقل فعال» است. «آنچه نفس را به مرتبه عقل می‌رساند، یا خود نیازمند چیز دیگری است که آن را از قوه به فعلیت رساند و عقل بالفعل نماید، پس نقل

کلام در آن خواهد شد و به دور و یا تسلسل می‌رسیم، یا اینکه آنچه نفس را عقل بالفعل می‌کند خود در ذات و فطرتش عقل است و از آلودگی قوه و نقص استعدادی پاک می‌باشد که همین مطلوب است» (صدر، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴۲). از نظر دینانی، فعل عقل، عقلانیت است و عقلانیت را می‌توان به معنای حرکت در نظر گرفت. از نظر وی حرکت جوهری که صدر بیان می‌دارد یعنی عقلانی شدن هر چه بیشتر عالم و از مرتبه حس به مرتبه عقل رفتن (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۲۹).

غایت حرکت نفس

غایت حرکت نفس، اتحاد با عقل فعال و مشاهده معقولات است. بنابراین کمال منحصر به فرد نفس ناطقه در بالاترین مرتبه آن، یعنی عقل مستفاد، عبارت از اتصال با عقل کلی و شهود صورت‌های علمی موجودات در ذات عقل کلی یا عقل فعال است، بنابراین بادوام‌ترین و بالاترین لذت‌ها در همین اتصال و شهود است، غایت و کمال عالی حرکت نفس انسانی، رسیدن به عقل فعال یا اتحاد با عقل فعال است بلکه خوشبختی جاویدان در دستیابی به این کمال عالی است.

اتحاد با عقل فعال برای نفس امکان‌پذیر است، چون عقل فعال وقتی می‌تواند نفس را به سوی عقل بالفعل حرکت دهد که ظهور یا وجودی در نفس داشته باشد. در واقع «ملاحظه عقل فعال از حیث وجود فی نفس آن غیر از ملاحظه آن از حیث حصولش در نفوس ماست» (صدر، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴۱). عقل فعال دارای دو حیثیت وجودی است: وجود فی نفس یا وجودی در خودش و وجودی در ما. کمال نفس و تمامیت آن در اتحاد با عقل فعال است و صورت نفس همان وجود عقل فعال برای نفس است (صدر، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴۰). بنابراین «نفس موجودی است جاوید و عقل فعال نیز همواره جاوید و باقی است و فیوضات از ناحیه او بر جوهر نفس و علی‌الدوام نازل و واصل خواهد شد.» (صدر، ۱۳۷۵: ۳۶۶). از دیدگاه صدر کمال و تمامیت نفس انسانی به این است که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد گردد. اتصال روحانی با عقل فعال دارای مراتب و شئوناتی است. سلسله مراتب عقلانی نفوس انسان‌ها

حتی پس از ارتباط با عقل فعال و رسیدن به مقام عقل بالفعل از بین نمی رود بلکه به طور دقیق تر ادامه می یابد. انسان به میزان اتصال و اتحادش با عقل فعال، معقولات را ادراک می کند. نفس در پرتو عنایت عقل فعال به درک حقایق جهان و به خصوص درک قوانین و نوامیس حیات و حل مسائل و سیاست موفق می شود (نفس به وسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل صاحب عقل بالفعل می گردد و همه چیز را بالفعل تعقل می کند... و به تدریج در جهت قدرت بر تصویر حقایق و افاده علوم و معارف و تدوین مسائل و ترتیب سیاست مربوط به قوانین و نوامیس حیات موجودی عقلانی و دارای مقام و مرتبه عقل بالفعل می شود (علم الهدی، ۱۳۹۱: ۲۲۹-۲۳۱).

فعل و انفعالات نفس

حرکت یا حدوث تدریجی نفس ناطقه در دو بستر نفس و عالم خارج روی می دهد. در واقع ظهور و تقرر نفس عبارت است از فعل و انفعالات نفس که در دو قلمرو خارج و نفس صورت می پذیرد. فعل و انفعالات نفس در عالم نفس مشتمل بر ادراکات و افعال جوانجی و در عالم خارج مشتمل در افعال جوارحی است. از نظر صدرای نفس، حقیقت واحدی است که در مسیر حرکت خود به واسطه ادراکات و افعال جوانجی و جوارحی در دو جنبه علمی (ادراکی) و عملی (تحریکی) دارای شئونات گوناگون و فعلیت های متکثر است، با این وجود افعال و آثار گوناگونی که از نفس صادر می شود دارای منشأ یگانه ای است. این منشأ یگانه به فراخور هر فعل یا اثر ممکن است در مرتبه یا شأنی ظهور کند و یک سری ساز و کارهای ویژه و فعل و انفعالات خاصی را تدبیر نماید. مثلاً برای حرکت مکانی یا وضعی که مستلزم فعالیت اعضا و جوارح است، نفس در مرتبه تحریکی تحقق می یابد و قوه تحریکی عمومی را پدید می آورد که در سراسر جوارح آدمی تأثیر گذار است. برای فعالیت های دیگری همچون دریافت مفاهیم کلی و تفکر که نیازی به فعالیت اعضا و جوارح نیست، نفس در مرتبه تحریکی محقق نمی شود و قوای تحریک عمومی نیز ندارد. بنابراین نفس، فاعلیت تمام افعال و پذیرش تمام انفعالات را برعهده دارد؛ اما برخی را با واسطه استعدادهایی که بدنی و جسمانی هستند و گاه به نام قوه غاذیه، هاضمه، منمیه و ... خوانده می شوند، به انجام می رساند و البته

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

چنانکه گفته شد این قوا چیزی ماورای مراتب و شئون نفس تلقی نمی شوند و چنین نیست که انتساب آثار گوناگون تحریکی و ادراکی (فعل و انفعالی) به نفس به خاطر استخدام قوای گوناگون توسط نفس ناطقه باشد و فاعل حقیقی این آثار قوای مذکور باشند. نسبت نفس با قوا نسبت حاکم فرمانده با کارگزارانش که وجودی مستقل دارند نیست. قوا شئون نفس اند و حقیقتی به غیر از آن ندارند. بنابراین مبدأ تمام فعالیت‌ها و حرکات ما ذات واحدی است.^۱ بر اساس وجود تشکیکی نفس و عینیت قوای نفس با مراتب آن معلوم می‌شود که نفس ناطقه اگر چه بسیط است، ولی با حفظ بساطت، جامع تمام قوای نطقی، حیوانی و نباتی است.

از آنجا که پابندی به ثنویت سنتی عقل نظری و عقل عملی و تعهد به تثلیث معهود درباره عقل، شهوت و غضب با روح وحدت‌گرایی حکمت متعالیه ناسازگار است ما در این جا نفس را یک واحد مدرج تلقی نموده و فعل و انفعالات نفس را به طور یکجا و فارغ از تقسیمات فلسفی درباره عقل نظری و عملی مطرح می‌کنیم. تاکید بر فعل و انفعالات نفس به این منظور است که حرکت جوهری نفس در واقع حرکتی است از شرایط کاملاً انفعال به سوی شرایط کاملاً فعال نفس و این همان رشد از هیولا تا انسان کامل یا عقل فعال است.

همانگونه که گفته شد بخشی از فعالیت‌های نفس، ادراک صورت‌های علمی است و بخشی دیگر کنش‌ها، اعمال و رفتارهای عینی و عملی اوست. در بخش توانایی‌های علمی یا ادراکی و شناختی، صدرا بر این باور است که نفس انسانی با حفظ یگانگی و وحدت‌هویت خویش افعال مختلف ادراکی را جهت کسب معرفت و نزدیک شدن به ساحت علم انجام می‌دهد. یکی از تقسیمات علم عبارت است از تقسیم آن به علم فعلی و علم انفعالی. علم فعلی آن است که علت وجود خارجی می‌شود و علم انفعالی آن است که صورت خارج باعث تولید صورت علمیه می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳۹۱). توانایی‌های ادراکی نفس در هر دو جنبه فعلی و انفعالی، باطن نفس را آماده انجام افعال مختلف شناختی و ادراکی، پذیرش حالات و

^۱ «هو ذات واحده ینشعب منه فروع و قوی باعتبار اطواره المختلفه و درجاته المتفاوته».

انفعالات مختلف و نیز انجام افعال جوارحی در عالم خارج از نفس می‌کند. در هر دو جنبه ادراکات فعلی و انفعالی نفس فاعل مباشر و حقیقی حرکات و دریافت‌های خود است که هر یک را با مرتبه یا شأنی از خود به انجام می‌رساند. بر این اساس از مهمترین فعالیت‌های ادراکی و شناختی نفس می‌توان به ایجاد صور، ساخت مفاهیم و قضایا، تذکر و یادآوری، حفظ و نگهداری مفاهیم، تجزیه، تحلیل و ترکیب؛ مقایسه، انتزاع و تعمیم که ناظر به نوعی تغییر در ادراکات نفس هستند اشاره کرد. اکثر فلاسفه فعالیت‌های ادراکی و شناختی نفس را به مرتبه عقل نظری مربوط دانسته‌اند.

نفس در بخش دوم فعالیت‌های خود که در واقع فعالیت‌های تحریکی مربوط به نفس هستند، نیز منشأ اعمال، رفتارها و کنش‌های گوناگون است. اکثر فلاسفه این گونه فعالیت‌های نفس را به عقل عملی منصوب کرده‌اند. بخشی از افعال نفس برخاسته از دریافت‌های حسی و جزئی و برخی دیگر برخاسته از ادراک‌های خیالی یا عقلانی اوست؛ از سوی دیگر افعالی چون راه رفتن، دیدن، شنیدن و... اگرچه با اعضا و جوارح ظاهری بدن انجام می‌شوند ولی مرکز اداره و اراده آن‌ها همان حقیقت واحد انکارناپذیر نفس است. بر این اساس نفس انسانی در این مرتبه وجودی خویش نیز با حفظ وحدت و یکپارچگی و استقرار هویت مجرد، دارای شئون عینی و مراتب فعلی متعدد است. فعالیت‌های تحریکی نفس در زمره فعالیت‌هایی هستند که نفس به منظور تدبیر خود به کار می‌برد و پیوستاری از توجه، تمایل (اراده)، انتخاب، عمل و قضاوت، تجربه و کنترل اعمال نفس را شامل می‌شوند. این گونه فعالیت‌ها در کنار فعالیت‌های علمی (ادراکی و شناختی) نفس پیوستار و چرخه‌ای از فعالیت‌های نفس را به وجود خواهند آورد.

با توجه به اصل قیام صدور نفس، اصل حقیقت تشکیکی علم و موضوع واقع‌نمایی تشکیکی که در چارچوب این اصول به اثبات می‌رسد، فعالیت‌های علمی و ادراکی نفس جهت کسب معرفت و نزدیک شدن به ساحت واقعیت را می‌توان به عنوان یکی از مهمترین افعال نفس در فرایند تغییر و حرکت نفس برشمرد.

صدرا در فصلی از کتاب اسفار با عنوان "فی انواع ادراکات" نخست افعال ادراکی نفس را در چهار مرتبه ۱. احساس یا ادراک حسی ۲. تخیل یا ادراک خیالی ۳. توهم یا ادراک وهمی ۴. تعقل یا ادراک عقلی طبقه

بندی می کند و سپس آنها را به سه نوع به تناسب عوالم سه گانه طبیعت محسوس، مثال و عقل بر می گرداند. صدرا با انکار قوه مستقلی به نام واهمه، در واقع، توهم یا ادراک وهمی را داخل در ادراک عقلانی دانسته و در نهایت برای ادراکات نفس سه مرتبه (حسی، خیالی و عقلی) قائل شده است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۰)، و به تبع صدرا برخی از پیروان حکمت متعالیه همچون علامه طباطبایی نیز به نقل از قدما و همچنین متاخرین برای ادراکات نفس سه مرتبه (حس، خیال و عقل) قائل شده اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۸). علامه طباطبایی علاوه بر اینکه ادراک وهمی را به عنوان مرتبه مستقلی از ادراک نپذیرفت با نسبت دادن ادراک معانی جزئی همچون محبت، دشمنی و ترس، به حس مشترک تحقق چنین تمایزی میان ادراک حسی و ادراک خیالی را نفی و تاکید نمود: ادراک حسی و ادراک خیالی حقیقتاً یکی است و تمایز عمده ای ندارند؛ زیرا حضور ماده خارجی و غیبت آن مغایرتی در مدرک ایجاد نمی کند. از این رو می توان گفت، ادراک نفس دو مرتبه دارد: ۱- ادراک حسی و خیالی؛ ۲- ادراک عقلی (حسینی شاهرودی و محمدی، ۱۳۸۹).

از بررسی نظرات فلاسفه و دانشمندان، به دست می آید که تقریباً همه اتفاق نظر دارند که ادراکات نفس شامل سه مرتبه حس، خیال و عقل است. به رغم اختلاف علما در مورد معرفی وهم به عنوان مرتبه ای مستقل برای ادراکات می توان مراتب ادراکات نفس را متناسب با عوالم وجود شامل همین سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی دانست. لذا به تناسب هر مرتبه از وجود انسان، یکی از قوای بینشی در وجودش نهادینه شده است که نقش خاص خود را در روند ادراک ایفا می کند. البته برخی از این قوا به منزله فروع و بعضی به منزله اصل شجره ادراکی انسان است. در واقع احساس، تخیل و تعقل سه فعل اصلی نفس بوده و سایر افعال ادراکی و تحریکی نفس در ذیل این افعال نفس تحقق می یابند.

۸-۲ احساس

عموم فلاسفه معتقدند ادراک حسی به منزله اولین فعل ادراکی نفس و سرآغاز ادراکات و معرفت های نفس تلقی می گردد، به عبارتی ادراک از اشیاء خارجی و اعیان موجودات آغاز می شود و همه معلومات

و تصورات ما ریشه در حواس ما دارد. اما در مورد چگونگی حصول ادراکات حسی و ماهیت آن از نظر فلاسفه مختلف اتفاق نظر وجود ندارد و هریک نظر و رای خاصی دارند.

با توجه به اصل قیام صدوری نفس در واقع ادراک حسی، معرفتی حصولی است که از راه حس و توسط نفس صورت می پذیرد. بدین صورت که وقتی ما به شی خارجی و حوادث توجه می کنیم بوسیله آلات حسی با آنها ارتباط برقرار می کنیم؛ به این معنا که نفس از ره گذر چشم و گوش، قوه چشایی، بویایی (شامه، ذایقه) و قوه لامسه، اشیا، صداها، رنگها، طعمها و بوها را احساس می کند و هر یک از اندامهای حسی با فعل و انفعالات خاصی، آثاری از نور، صوت، حرارت، بو و مزه اشیا و حوادث را به اعصاب و سپس به مغز منتقل می کند؛ صور حسی نزد نفس حضور پیدا می کنند و نفس این صور حسی را به حس مشترک انتقال می دهد (صدر، ۱۳۶۶: ۳۶۲). اگر نفس به این صور توجه داشته باشد، آنها را از حس مشترک دریافت و سپس صورت ذهنی مشابه و متناسب با صورت شی خارجی را خلق و ابداع می کند و در قوه خیال ذخیره و نگهداری می کند (صدر، ۱۳۶۶: ۳۶۲). بدین ترتیب، انسان از کیفیات و خصوصیات که مربوط به ظواهر اشیا مادی و در شعاع معین در پیرامون او قرار گرفته است، آگاه می شود و دریافت های حسی شکل می گیرند.

ابن سینا در کتاب "اشارات و تنبیهات" در توضیح ادراک حسی بیان می دارد: «احساس عبارت از ادراک چیزی است که با هیئت مخصوص و عوارض محسوس از مکان و زمان و وضع و کیف و جز آن در نزد دریابنده» در ماده معین حاضر باشد؛ بنابراین امر محسوس که به وسیله احساس ادراک شود به واسطه داشتن شرایط سه گانه ۱- حضور ماده و تماس آن با عضو ادراکی ۲- ابعاد و هیأت های مادی داشتن ۳- جزئی بودن معلوم یا مُدرک - جز یک فرد معین را شامل نخواهد شد؛ مانند زید که به وسیله قوه باصره در حالت مواجهه احساس گردد^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷۵).

۱. فالاحساس ادراک الشیء الموجود فی الماده ی الحاضره ی عند المدرک علی هیات مخصوصه به محسوسه من الاین و المتی و الوضع و کیف و الكم و غیر ذالک

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

صدرا احساس را عبارت از ادراک چیزی مادی می داند که در نزد ادراک کننده با همان ویژگی ها و خصوصیات محسوسش نظیر زمان، مکان، وضع، کیف و کم و غیر آن حاضر باشد، لکن آنچه نزد ادراک کننده حاضر می شود، صورتی از آن شیء است نه نفس آن^۱. به نظر ایشان شرط ادراک حسی هم پیدا شدن اثر محسوس در احساس کننده است و هم وجود تناسب بین اثر محسوس با احساس کننده از نظر نوع وجود. به طوری که تا در حاس (احساس کننده) اثری از محسوسات حادث نشود، آن در حاس بالفعل و حاس بالقوه بودن در یک مرتبه است و اگر در آن اثری از محسوس پدید آمد، لازم است که مناسب آن باشد، زیرا اگر با ماهیت آن مناسبتی نداشته باشد، حصول آن، احساس بدان نیست، پس لازم است که حاصل در حاس، صورت مجرد از ماده آن باشد ولی حاس این تجرید را تام نمی کند (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۰).

از نظر علامه طباطبایی، ادراک حسی عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله- و ارتباط مستقیم ذهن با خارج- با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه- یا بیشتر در ذهن منعکس می شود به عبارت دیگر؛ عبارتست از حضور صورت هر چیزی مادی و دارای اعراض نزد ادراک کننده (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۶).

از نظر علامه طباطبایی ادراک حسی مشروط به سه شرط است: ۱- حضور ماده نزد ابزار ادراک؛ یعنی موقع لمس و یا مشاهده، شیء ملموس و مری در وضعیتی مقابل باصره و لامسه قرار بگیرد؛ ۲- وجود وضع و هیئت خاص در مدرک؛ بدین معنا که شیء محسوس با همان وضع و هیئت خارجی حاس می شود؛ مثلاً ستاره در آسمان؛ ۳- جزئی بودن متعلق ادراک (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۵۸). بنابراین صورت حسی همیشه با وضع (- نسبت مخصوص با اجزای مجاور)، و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۷).

۱. " ادراک للشیء فی الماده الحاضره عند المدرک علی هیئات مخصوصه به محسوس معه من الاین و المتی و الوضع و کیف و الکم و غیر ذالک "

صدرا در تبیین چگونگی حصول ادراک حسی، نظریه "ابداع و خلق" را مطرح می‌سازد و بیان می‌دارد: ادراک حسی، آفرینش و ابداع صورتی مشابه با صورت شی خارجی توسط نفس است. به عبارت دیگر حصول احساس یا ادراک حسی بدین گونه است که از جانب مبادی عالیه وجود که فیاض و بخشنده صوراند، به مواد شایسته قبول صورتی نورانی (نظیر صورت جسمانی) بر نفس تجلی کند و در حقیقت، نفس به نیروی خلاقه خویش صورتی نظیر صورت موجود در خارج را در ذات خویش خلق و ایجاد می‌کند و بدان صورت ادراک حاصل می‌شود (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۶). وی در ادامه می‌گوید: و این صورت نورانی، حاس بالفعل و محسوس بالفعل است (و هر دو در وجود متحدند) و نفس قبل از تجلی و خلاقیت صورت مذکور نه حاس است و نه محسوس مگر بالقوه (پس محسوس حقیقی همان صورت نورانی است) و اما وجود صورت خارجی در ماده مخصوص با شرایط و نسب مخصوص همگی از باب معادات (و وسایطی) هستند (که نفس را آماده تجلی و خلاقیت صورت نورانی می‌کنند) (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۶).

توضیح اینکه نفس هرگاه چیزی را احساس می‌کند صورت آن را می‌آفریند و در واقع کار نفس خلاقیت و آفرینش است و صور محسوسه و انطباعات حواس در فرایند ادراک، فقط نقش "معدّات" و آماده سازی نفس برای آفرینش صورت و ماهیتی مشابه و مطابق آنچه که در عینیت خارج وجود دارد را دارند. بنابراین از نظر صدرا احساس عبارت از این است که هنگامی که نفس در برابر اشیا قرار می‌گیرد و به وسیله آلات حس (سمع، بصر و...) با آنها ارتباط برقرار کرد، از طرف واهب الصور، صورت هایی مجرد نوری بر نفس افاضه می‌شود و خلاصه آنکه ایجاد صور در نفس به اراده و افاضه حق است و مقدمات یعنی قوا، آلات و شرایط احساس، معدّاتند که نفس را برای پذیرش صورت هایی که از جانب خداوند بر نفس افاضه می‌شوند آماده می‌کنند و بدین شکل احساس صورت می‌گیرد.^۱

^۱. "بل الاحساس انما يحصل بان یفیض من الواهب صوره نوریه ادراکیه یحصل بها الادراک و الشعور، فهی الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل و اما قبل ذالک فلا حاس و لا محسوس الا بالقوه و اما وجود صوره فی ماده مخصوصه فهی من المعدّات لفیضان تلک الصوره الی هی المحسوسه و الحاسه بالفعل"

صدرا برخلاف ابن سینا به مجرد ادراک حسی اعتقاد دارد. او می گوید صورت آفریده شده علاوه بر اینکه از ماده خارجی مجرد است از عوارض و لواحق ماده نیز بر کنار است بر این مطلب تصریح می کند و می گوید "علوم حسی و خیالی نزد ما در آلت تخیل و حس نیست، بلکه آن آلات مانند آئینه مظاهرند نه محل و موضع آن. جواهر حسی و خیالی از مواد مجردند و اعراض حسی و خیالی به آن جواهر قائم اند. و همه جواهر و اعراض به نفس قائم اند مانند قیام ممکنات به باری تعالی (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۳/۱: ۲۱۴).

در یک جمع بندی صدرا صور حسی را مجرد و قائل به قیام صدوری آن ها به نفس می داند. یعنی نفس، هنگام مقابل شدن، صورت های دیده شده را در عالمی غیر از این عالم اختراع و انشاء می کند که نسبت آنها به نفس به قیام اتصالی، مانند نسبت صور عقلی قائم به ذات او تعالی می باشد- نه به سبب حلول- که خداوند از این نسبت بسی برتر است.

۹-۲ تخیل

تخیل یکی دیگر از مهمترین افعال ادراکی نفس است. تقریباً تمام فلاسفه در اینکه هر انسانی در نظام معرفتی خویش، دارای ادراکات خیالی یا تخیل است، اتفاق نظر دارند و همچنین با این موافقند که، ادراک خیال، دومین مرتبه از مراتب ادراکی نفس بوده که تقریباً مشابه با ادراک حسی بوده و تمام خصوصیات و ویژگی های ادراک حسی را داراست و یا به عبارتی هر آنچه در ادراک حسی شرط است مقدمه ای برای ادراک خیالی محسوب شده و صور ادراکی خیالی، آثار حاصل از صور حسی اند که در قوه خیال موجود شده اند، جز آنکه در این قسم از ادراک، حضور ماده خارجی شرط نیست. با این حال هر کدام دارای مبانی و اصول متفاوتی می باشند که مخصوصاً در مورد چگونگی و کیفیت حصول ادراکات خیالی توسط نفس است، این تفاوت ها بارز است. همچنین در خصوص اینکه حصول ادراک خیالی چگونه اتفاق می افتد به این مطالب مرتبط است که جایگاه و موطن این صور کجاست؟

تخیل توسط قوه خیال صورت می گیرد ولی قوه خیال علاوه بر این، وظیفه ذخیره سازی صورت های ذهنی پدید آمده در جریان ادراک حسی را نیز بر عهده دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۷۴). تقریباً تمام ادراکات روزمره ما از قبیل سنجیدن زاویه ها، مسیرها و تصویر مکان ها و فرایندهایی مانند ذخیره سازی، یادآوری،

بازیابی و بازشناسی از کارکردهای خیال هستند. بنابراین تخیل شامل مجموعه فرآیندهای شناختی است که عالم محسوسات را به عالم مجردات متصل می‌سازد یعنی نفس در مرتبه خیال در یک فرایند رفت و برگشتی محسوس را به معقول و معقول را به محسوس (تنزل معانی و حقایق عقلی از عالم عقل به خیال و حس مشترک) تبدیل می‌کند؛ همچنین در اثر توجه نفس به صور، قوه متصرفه با تصرف در مدرکات حسی که در خیال ذخیره شده اند به تجزیه و ترکیب صورت‌های حسی می‌پردازد و از طریق تجزیه و ترکیب صور حسی، توان شناختی نفس بالا رفته و نفس قادر به انشای صور خیالی می‌شود.

با این وجود در خصوص نحوه ادراکات خیالی بین علما اتفاق نظر وجود ندارد؛ توضیح اینکه فلاسفه عالم مثال را بر دو قسم دانسته‌اند: "مثال اعظم" یا "مثال منفصل" که قائم به خود می‌باشد (و مستقل از نفس است) و "مثال اصغر" یا "مثال متصل" که قائم به نفس بوده و نفس بر اساس انگیزه‌های گوناگون، هر گونه که بخواهد، در آن تصرف می‌کند؛ گاهی صورت‌های حق و شایسته ایجاد می‌کند و گاهی نیز صورت‌های گزاف و بیهوده انشا می‌نماید و خود را با آن مشغول می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۸۱).

برخی از علما معتقدند صور خیالی در عالم مثال متصل تحقق می‌یابد و برخی دیگر می‌گویند تحقق صور ادراکی در عالم مثال منفصل می‌باشد. بنا به اینکه کدام مورد را جایگاه صور خیالی بدانیم فرایند حصول ادراک خیالی متفاوت خواهد بود.

ابن سینا تخیل را دریافت صورت‌های جزئی می‌داند و شرایط سه‌گانه یعنی حضور ماده، در برداشتن هیئت غریب و جزئی بودن معلوم در نزد دریابنده را معتبر نمی‌داند بلکه به نظر در تخیل دو شرط معتبر است: ۱-

۱. وقد قُسم عالم المثال من قبل مثبتیه إلى قسمین: الأول: عالم المثال المنفصل (/المثال الأعظم) وهو: وجودات جوهریه مجردة قائمة بنفسها ذات آثار، كالأثار التي يراها النائم في نومه، ومما لا يخفى فإن الأثار التي يراها النائم في النوم هي ليست من خصائص مادة الشيء لكي نقول بفقدانها فيه عند تلك الحالة، بل هي من خصائص صورته، والآثار تشتد بالخروج من هذا العالم؛ لأنه عالم الغيبوبة لا الحضور والاجتماع، فلا ملازمة بين انتفاء المادة وانتفاء آثارها. الثاني: عالم المثال المتصل (/المثال الأصغر) وهو: القائم بالنفس، والذي تتحكم فيه المتصرفة بحسب الدواعي المختلفة، فتوجد تارة صورة حقة سالحة، وتشغل نفسها تارة بصورٍ جزافية باطلة.

در برداشتن هیئت غریب و جزئی بودن معلوم نزد دریابنده یعنی تخیل عبارت از دریافت صورت جزئی محسوس است، خواه آن که شیء خارجی پیش دریابنده حاضر باشد یا غایب (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷۵)

صدرا معتقد است از سه شرط ادراک حسی یعنی شرط محاذات، هیئت و جزئیت در ادراک خیالی تنها شرط جزئیت و هیئت اهمیت دارد.^۱ یعنی مدرک در ادراک خیالی جزئی است و ابعاد و هیات مادی دارد؛ ولی در گرو محاذات با شیء مادی نیست؛ هم ممکن است شیء مادی حاضر باشد و هم ممکن است تصور ذهنی توسط نفس پدید آید و هم ممکن است غایب باشد. البته این امکان در باب دسته ای از صور خیالی مطرح است که از عالم طبیعت به مثال نفس راه می یابند؛ اما آن دسته از صور خیالی، که تنزل معانی و حقایق عقلی اند که از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته اند، اصولاً حضور ماده بر ای شان متصور نیست (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳، ۴/۲: ۳۰۱).

بنابراین احساس نه چنان است که جمهور حکما گمان کرده اند که حس، صورت محسوس را از ماده محسوس جدا می سازد و بدان صورت مقارن با عوارض شخصی اش نایل می گردد و نیروی خیال نیز صورت محسوس را از ماده، به مقدار بیشتری جدا می سازد (چنانچه نیروی حس صورت محسوس را از ماده جدا می سازد، به شرط حضور ماده ولی نیروی خیال صورت را جدا می سازد، بدون شرط حضور ماده و نیز نیروی حس صورت را فقط از ماده جدا می سازد ولی نیروی خیال صورت را هم از ماده و هم از بعضی از عوارض ماده جدا می سازد). آنگاه صورت جدا شده از ماده محسوس، به نیروی احساس متمرکز در ماده حواس منتقل می گردد (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۵).

بدین ترتیب در واقع صدرا بر تجرد برزخی خیال تاکید می کند که در این نوع تجرد موجود مجرد برزخی تنها از ماده مجرد است ولی از عوارض ماده مجرد نیست. از نظر صدرا صور خیالی از چنین تجردی برخوردارند یعنی در صور عالم خیال ماده حاضر نیست ولی شکل و صورت و مقدار و کیفیت و وضع

^۱ «والتخیل ایضا ادراک لذلك الشیء مع الهیات المذكوره لان الخیال لا یتخیل الا ما احس به ولکن فی حالتی حضور ماده و عدمها».

موجود است و می‌گوید: به هر ادراکی، کندن و خلعی مر حقایق اشیاء و ارواح آنها را از کالبدهای اجسام و پیکره‌های مواد حاصل می‌گردد، پس صورت محسوس از ماده انتزاع می‌باید، البته انتزاعی ناقص و مشروط به حضور ماده، و صورت خیالی انتزاع متوسطی دارد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۳۰۱). بدین ترتیب با انتزاع صور محسوس از ماده صور خیالی شکل می‌گیرند.

بنابراین صدرا موطن صور خیالی، را، صقع نفس می‌داند و قیام آنها را نیز به نفس، قیام صدور می‌داند نه حلولی چنانچه می‌گوید صور خیالی - بلکه صور ادراکی - نه در موضوع نفس حلول و ورود دارند و نه در محلی دیگر، بلکه آنها قائم بنفس اند - قیام فعل به فاعل نه قیام مقبول به قابل^۱ (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۴/۲: ۲۰۲).

علامه طباطبایی نیز ادراک خیالی را پدیده ذهنی ساده‌ای می‌داند که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند به عبارتی از نظر ایشان در شرایط تحقق ادراک خیالی شرط اول ادراک حسی - حضور با واسطه شی‌مادی نزد مدرک - حذف و دو شرط دیگر لازم می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۷-۳۱۶).

۱۰-۲ تعقل

تعقل و ادراک عقلی بالاترین مرتبه از افعال نفس را تشکیل می‌دهد. نفس انسانی علاوه بر ادراک امور حسی و خیالی که جزئی می‌باشند قادر است امور کلی و صور عقلی را نیز درک کند. از نظر ابن سینا تعقل عبارت از دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده است؛ بنابراین هیچ یک از شرایط سه‌گانه‌ای که در احساس موجود بود در آن معتبر نیست. عقل توانایی دارد که جزئی را از تمام عوارض دور برکنار نموده و ماهیت کلی آن را چنان که هست دریابد، مانند دریافت انسان کلی. ایشان دریافت‌های عقلی را بر دو قسم می

۱. "ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیه و الحسیه شبه بالفاعل المبدع المنشی ء منها بالعمل القابل التصف"

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

داند: قسم اول: مادی؛ آن که معقول، معلوم و دریافته امر مادی باشد مانند انسان جزئی، که معقولیت آن بنا به ترتیب مراتب ادراک حس، خیال، توهم و تعقل با کمک عقل و تجرید قوه عاقله حاصل می شود. یعنی این قسم محتاج به تجرید و انتزاع عقلی هستند و تا این عمل در آنها انجام نگردد نمی توان آنها را به وسیله عقل دریافت. قسم دوم: غیرمادی؛ آن که معقول امری غیرمادی باشد که در معقولیت خود نیازی به عمل عقل و تجرید قوه عاقله نداشته باشد؛ مانند حقایق مجرد از ماده و عوارض آن و دریافت نفوس و عقول مجرد که این نوع از مفهوم در معقولیت خود کامل بوده و به هیچ وجه احساس و تخیل در آنها راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷۶).

از نظر صدرای تعقل عبارت است از ادراک شئی از حیث ماهیت و حدش، نه از حیث چیزی دیگر، خواه تنها اخذ و اعتبار شود و یا با غیر خودش از صفاتی که بنابر این نوع از ادراک ادراک می شوند؛ و هر ادراکی ناگزیر از تجریدی در آن است، پس این ادراکات، در تجرید مترتب اند؛ اولی، مشروط به سه امر است: حضور ماده نزد آلت ادراک و احاطه کردن هیات و اینکه مدرک جزئی باشد؛ دومی از شرط اولی مجرد و رهاست؛ و سومی از همه (صدرای، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۳۰۰).

از نظر صدرای معنی تجرید در تعقل و غیر تعقل از ادراک، آن گونه که مشهور است که انواع ادراکات به گونه ای از تجرید حصول پیدا می کند - یعنی حذف برخی زوائد- به معنی حذف بعضی صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر نمی باشد، آن گونه که نفس ساکن و واقف باشد و مدرکات از موضوعات مادی خود به حس و از حس به خیال و از خیال به عقل انتقال پیدا کنند هم نیست، بلکه مدرک و مدرک، هر دو با هم تجرد پیدا می کنند و با هم از وجودی به وجود دیگر درآمده و با هم از نشاء و عالمی به نشاء و عالم دیگری انتقال پیدا می کنند تا آنکه نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل گردد، پس از آنکه در تمامی بالقوه بوده است (صدرای، ۱۳۸۸، ج ۴/۲: ۹۱).

صدرای در شواهد الربوبیه می گوید شرایط خارجی نه تنها در ادراک احساس و خیال حکم معادات و وسایطی هستند که نفس را آماده تجلی و خلاقیت صورت نورانی می کنند بلکه در مورد قوه عاقله و عقل بالفعل شدن نیز چنین می باشند. از نظر وی جوهر منفعل و پذیرنده عقلی (یعنی مرتبه عاقله نفس) با ذاتی عاری از

صورت عقلیه (و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی)، صورت عقلیه (خود ساخته خود پرداخته) را ادراک می کند (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۶).

صدرا در خصوص چگونگی ادراک صور عقلی عقیده بر «اتحاد ذات نورانی عقلانی با صورت عقلی» دارد. او معتقد است کیفیت ادراک نفس و تعقل صورت عقلیه جواهر بدین گونه است که این ذوات عقلیه نوریه (که هر یک رب النوع جوهری جسمانی اند) به علت غایت شرافت و علو رتبه و بعد آنها از اقلیم نفس متعلق به اجرام و ابدان جسمانی، برای نفس به علت ضعف ادراک ناشی از تعلق به ابدان جسمانی، امکان آن نیست که آنها را به نحو تام و کامل مشاهده کند، یعنی مشاهده نورانی و آنها را با دید عقلی رویت کند، لذا موجودی مبهم و غیر مشخصی در نظر او متمثل می گردد که قابل انطباق بر امور مختلفی و یا اشخاصی مختلف و متفاوتی باشد. همچنین مثال نوری و ذات عقلی قائم به ذات خویش که هنگام مشاهده و ملاحظه نفس و اتصال و ارتباط وی با آن مثال نوری عقلی، در دیدگاه نفس امری مبهم و محتمل و جلوه ای کلی و مشترک و قابل انطباق بر افراد بسیاری که همگی معلول این ذات نوری عقلی و در تحت تدبیر و عنایات وی قرار گرفته اند، متمثل می گردد. پس بدین علت صورت عقلیه حاصل در نفس را از مشاهده ذوات نوریه عقلیه، کلی می نامیم (صدرا، ۱۳۶۶: ۵۳-۵۴).

توضیح اینکه برای نفس در هنگام ادراک امور کلی و صور عقلی انواع جوهر، یک نوع اضافه یا اشراق به سوی ذوات عقلی و مثل مجرده نوریه واقع در عالم ابداع و صقع ربوبی، حاصل می شود و کیفیت ادراک این ذوات نوری توسط نفس بدین صورت است که صور مذکور از نهایت شرف و علو مرتبه برخوردارند و از اقلیم نفس بی نهایت دورند و برای نفس که مشتغل به جسمانیات است، میسر نیست که این ذوات را به طور تام و کامل مشاهده کند و رویتی کامل و عقلی از آنها داشته باشد بنابراین لازم است برای ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، یک نوع اضافه شهودی پدید آید و میان نفس با آنها یک نسبت نوری حضوری حاصل گردد. یعنی صورت های مفارق و ذوات نوری عقلی که در جهان ابداع واقعند و در صقع وجود الهی موجودند به اضافه اشراقی ادراکشان ممکن می شود.

صدر معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه ای برخوردار می شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن ها بر آن افاضه می شود. بدین صورت که وقتی نفس به سوی مبدا فیاض روی نماید، آن صور بر وی افاضه و ریزش می کند و چون روی بر گرداند، محو و باطل می گردد، ولی نفس چون ملکه اتصال را به عقل فعال استحکام و استواری بخشید، هر گاه که اعلام آمادگی برای ادراک آن صور کند، از آن (عقل) بر وی افاضه و ریزش کند (صدر، ۱۳۸۸، ج ۴/۱: ۲۰۲).

۱۱-۲ سایر فعل و انفعالات نفس

در کنار احساس، تخیل و تعقل به عنوان سه فعل اصلی نفس در فرایند کسب معرفت و نزدیک شدن به ساحت علم می توان از ایمان و عمل نیز به عنوان افعال اصلی دیگر نفس که خود برآمده از این افعال ادراکی نفس هستند نیز اشاره کرد. در ذیل این افعال اصلی نفس برخی از فعل و انفعالات جزئی دیگر نفس را می توان جای داد که از مهمترین آن ها می توان به تجزیه و ترکیب، انتزاع و تجرید، حفظ و یادآوری، توجه، شوق، میل، اراده و عواطف اشاره کرد. با توجه به اصل «قیام صدوری نفس» و اصل «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» ذکر این نکته ضروری است که کلیه این فعل و انفعالات از جانب نفس بوده و نفس، در هنگام هر فعل و انفعالی با توجه به فعال بودن مرتبه ای از مراتب خود در هنگام تحقق آن فعل، در حالت بساطت و وحدت جمعیه خود حاضر می باشد.

تجزیه و ترکیب

از نظر علامه طباطبایی تجزیه و ترکیب به دو گونه عملی و نظری (ذهنی) صورت می پذیرد. در تجزیه و ترکیب عملی، انسان مواد خارجی را موضوع عمل تجزیه و یا ترکیب قرار می دهد و در تجزیه و ترکیب نظری یا ذهنی انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب می کند و تفکر، که شامل عالی ترین عمل ذهن است، جز تجزیه و ترکیب ذهنی چیزی نیست (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۳). البته تجزیه و ترکیب ذهنی خود سه نوع می باشد؛ یا حسی است یا خیالی یا عقلی. در تجزیه و ترکیب حسی ذهن در یک صورت محسوس که حضوراً حس می کند تصرف می کند؛ مثل

آن که انسان در حالی که به یک قالی که دارای نقشه‌ها و گل‌های مختلف است نظر می‌افکند؛ در ذهن خود از جمع کردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل، صورت معینی مجسم می‌کند و دو مرتبه از تجزیه و مورد توجه قرار دادن بعضی دون بعضی شکل دیگری را بر خویش ظاهر می‌سازد. این گونه تصرفات در صور محسوسه اولاً، آزادانه و دل‌به‌خواه صورت می‌گیرد و ثانیاً، فقط با دخالت عوامل ذهنی انجام می‌یابد و احتیاجی ندارد که انسان در وضع چشم و نگاه کردن خود تغییراتی بدهد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۲-۱۳۳).

در تجزیه و ترکیب خیالی ذهن در صور جمع شده در حافظه، آزادانه و دل‌به‌خواه و طبق تمایلات و احساسات درونی تصرفاتی می‌کند. تخیلات شاعرانه و به طور کلی هنر و زیبایی‌شناسی بر این نوع تجزیه و ترکیب اتکا دارد. از این رو ذهن به رعایت مطابقت صورت خیالی با نفس الامر (واقعیت) مقید نیست و به بازنمایی واقعیت آنطور که هست متعهد نمی‌باشد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۴).

ولی در تجزیه و ترکیب عقلی، ذهن به رعایت مطابقت با نفس الامر مقید است و به این منظور صور معقوله را تجزیه و ترکیب می‌کند. تجزیه و ترکیب عقلی بر دو قسم است: تصویری و تصدیقی. تصویری آن است که عقل یک مفهوم کلی را به جنبه‌های مشترک و اختصاصی تجزیه و تحلیل می‌کند. با تعریف‌هایی که معمولاً بر جنبه‌های مشترک و اختصاصی اشیاء تمرکز دارد یک نوع تجزیه و تحلیل تصویری است که در مفهوم و ماهیت یک شیء صورت می‌گیرد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۴). برای مثال وقتی خط را تصور کنیم چند مفهوم از آن به دست می‌آید: یکی این که خط دارای کمیت و مقدار است، دوم اینکه خط دارای اتصال و پیوستگی است، سوم اینکه خط قار الذات بوده و تمام اجزایش همزمان تحقق می‌یابد و چهارم اینکه خط یک‌بعدی است و در یک جهت امتداد دارد. اینها همه اجزای عقلی خط هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۱).

تجزیه و ترکیب تصدیقی عبارت است از عمل مخصوص استدلال و استنتاج با ترتیب‌های مخصوص که مبحث قیاس منطقی عهده‌دار بیان آن‌هاست. حکما استعداد مخصوص ذهن را برای تجزیه و ترکیب ذهنی «قوه متصرفه» می‌خوانند و قوه متصرفه را هنگامی که آزادانه در میان محسوسات جزئی یا صور خیالی (دو

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

قسم اول) عمل می کند به نام مخصوص «قوه متخیله» و هنگامی که به منظور تحقیق واقع و نفس الامر در میان معانی معقوله (قسم سوم) عمل می کند به نام مخصوص «قوه مفکره» می خوانند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۴).

برخلاف «قوه متخیله» که در تجزیه و ترکیب صور خیالی به رعایت اصل مطابقت با نفس الامر مقید نیست «قوه مفکره» آن آزادی را ندارد، بلکه همواره از قانون معین برای تصرف در معقولات پیروی می کند تا مطابقت با واقع و نفس الامر را بتواند اثبات کند. از این رو تجزیه و ترکیب عقلی که با نیروی قوه مفکره صورت می گیرد، ارزش منطقی دارد چنانکه در منطق با عنوان تحلیل و ترکیب شناخته می شود (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۵).

نقش تقسیم، در تعریف و دستیابی به معرفت است و به کمک تقسیم ذهن نه تنها می توانند در حوزه تصورات و مفاهیم به کشف مفاهیم مجهول و ناشناخته بپردازد، بلکه معرفت های جدیدی را کشف و در حوزه تصدیقات و گزاره ها نیز با تقسیم می توانند به حدود ذاتی اشیا دست یابد (حسین زاده، ۱۳۸۶: ۲۵۳)

انتزاع یا تجرید

انتزاع یا تجرید از جمله فعالیت های ادراکی نفس شمرده می شود و اهمیت آن تا حدی است که اصولاً ادراک عقلی را با انتزاع مفاهیم کلی یکی دانسته اند. این فعالیت پس از آن آغاز می شود که نفس به مجموعه ای از صورت های موجود در خارج دست یابد. نفس پس از آن که چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می کند، و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می سازد که بر افراد کثیری صدق می کند. در این هنگام گفته می شود این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از حسن و حسین و غیره انتزاع شده است. به این عمل خاص ذهنی، تجرید نیز گفته می شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵۴).

به اعتقاد ابن سینا ادراک حسی با تجرید صورت یک شی از ماده آن تحقق می یابد که به آن "تقشیر" می گوید. در این نوع تجرید شی از عوارض مادی اش بکلی مجرد نمی گردد و معمولاً به نحوی ارتباط آن با ماده باقی است، چنانکه نزد ما حاضر است ولی ادراک خیالی حاصل قسم دوم تجرید است که علاوه بر تجرید از ماده از برخی از عوارض مادی آن نیز تجرید می گردد، مثلاً مکان یا زمان شیء غایب می باشد. با چنین تجریدی ارتباط ماهیت با ماده، و نه عوارض آن، به طور کلی قطع می شود ولی عوارض مادی آن همچون صورت باقی است و ادراک عقلی نتیجه تجرید از تمام مادیت است یعنی شی از ماده و همه عوارض مادی مجرد می شود.^۱

هر چند ابن سینا پیدایش مفاهیم کلی در ذهن را حاصل تجربه صورت حسی سپس خیالی می داند ولی صدرا مفهوم کلی را ابداع نفس تلقی می کند. از نظر صدرا ما از طریق تجرید و کم کردن صفات شیء خارجی یا صورت حسی آن، به مفهوم کلی نمی رسیم. صدرا با توجه به نظریه قیام صدور نفس، نظریه ابن سینا در مورد تجرید یا انتزاع مفاهیم کلی از صورت های حسی جزئی یا اشیاء عینی را رد می کند و معتقد است نه صورت خیالی، همان صورت حسی تغییر یافته است و نه صورت عقلی، همان صورت خیالی تصرف شده و پیراسته از عوارض می باشد؛ بلکه وقتی نفس با عالم خارج مواجه می شود، صورتی مماثل با شیء یا اشیای خارجی در عالم حس ابداع می کند. در مورد قوه خیال هم قضیه همین گونه است و وقتی این قوه با صورت حسی مواجه می شود، صورت حسی در مقام خود باقی می ماند و یک صورت خیالی

^۱ ابن سینا در کتاب رساله نفس در این خصوص می گوید: «صناف تجرید مختلف است؛ بعضی تجرید عامتر است و بعضی ناقص تر. اگر ادراک حسی باشد، قوت حس تجرید تمام نکند، بحکم آنکه قوت حس مر محسوس را در نیابد الا به نسبت خاص. اگر مادیت حاضر باشد پیش حس در یابد، و اگر غایب بود در نیابد و اگر ادراک خیالی باشد تجرید بیشتر باشد، برای آنکه صورت خیالی در توان یافتن، اگر شخصی غائب باشد، چون در خیال آید با مقدار محدود باشد و با لون مخصوص و با موضع مخصوص و این معانی همه از لواحق ماده است. پس صورت خیالی اگر چه مجرد است از مادیت، از لواحق مادیت مجرد نیست و بعد از این قوت وهم است که چیزها دریابد مجرد از مادیت و اگر چه مخصوص باش د بصورتی از مادتی چون معنی عداوتی از گرگ. و بعد از این قوت عقلی است که چیزها دریابد که مجرد باشند از مادیت تجریدی بکمال چون انسان کلی. پس فرق میان حاکم حسی در ادراک و میان حاکم خیالی و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجرید است چنان که یاد کرده شد» (ابن سینا، رساله نفس، ۱۳۸۳: ۲۸).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

متناسب با عالم خیال در نفس ایجاد می‌گردد. باز وقتی عقل با صورت خیالی مواجه می‌شود، یک صورت عقلی متناسب با عالم عقل ابداع می‌گردد و صورت خیالی در مقام خود باقی می‌ماند (صدر، اسفار، ۱۹۸۱؛ نقل از ابراهیمی مقدم، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب مفاهیم کلی نسبت به صور خیالی و صور حسی و اشیاء عینی از مرتبه بالاتری برخوردارند و محتوای گسترده تری دارند و چنانکه بر مصادیق متعددی صدق می‌کنند ولی نتیجه نظریه ابن سینا فرو کاهش صور عینی و خیالی به مفاهیم کلی در جریان تجرید است. به نظر می‌رسد نظریات دانشمندان روانشناسی و علوم تربیتی درباره ادراک عینی و ادراک انتزاعی بیشتر با فلسفه ابن سینا سازگار است و پیش فرض آن‌ها این است که ذهن را محل علم و ادراک قلمداد می‌کنند و فاعلیت نفس را در ابداع مفاهیم کلی نادیده می‌گیرند و صرفاً بر تاثیر ذهن در پیدایش مفاهیم اذعان می‌کنند ولی در معرفت‌شناسی صدرایی مفاهیم کلی همراه با صور حسی و صور خیالی در زمره ابداعات نفس بوده که متناسب با عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی به افزایش آن‌ها اقدام کرده است.

حفظ و یادآوری

پس از حصول ادراکات توسط نفس، فعل و انفعالات مهمی توسط نفس صورت می‌پذیرد که از جمله آن‌ها حفظ، تذکر و یادآوری این ادراکات است. از نظر صدرای حفظ، حالتی است که صورت‌ها در عقل حصول پیدا کرده؛ مستحکم و استوار شده و به گونه‌ای تبدیل شوند که اگر زایل شدند، نفس (قوه عاقله) توان بازگرداندن و رجوع دادن به آنها را داشته باشد (صدر، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۱۶).

تذکر (یادآوری) نیز نوعی فعل نفسانی است و عبارت از حاضر ساختن صور ادراکی در صفحه آشکار ذهن است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹۱).

از نظر صدرا یادآوری یا ذکر عبارت از صورت زایل شده است - وقتی که برگشت داده شد و حضور پیدا کرد- (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۲۰). در جایی دیگر صدرا بیان می کند که ذکر عبارت است از صورت محفوظ- اگر از قوه عاقله زایل شده باشد - و چون ذهن عهده دار بازگشت آن گشت، این عمل ذهن عبارت از تذکر است (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۴۱۷-۴۱۸).

صدرا در بحث فرق بین صورت ادراکی برای نفس و بین حصول آن در ماده می گوید: صورت های کونی وقتی از موضوع خودشان زایل شدند، امکان بازگردیدنشان و یا بازگردیدن همانندشان، جز به سبب اکتساب جدید و تاثیر تازه ای - مانند همان اسبابی که نخست از آنها پدید آمدند - نمی باشد، برعکس صورت های نفسانی که چون پس از حصولشان زایل شدند، در بازگردیدنشان نیازی به اکتساب جدید ندارند (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۱/۳: ۲۴۸). از نظر صدرا، تذکر و یادآوری نتیجه اثبات اتحاد عاقل و معقول می باشد. ماهیت تذکر، یعنی یادآوری اشیاء بعد از ذهول و نسیان یا غفلت و فراموشی که این یادآوری، خود، فعل نفس است. صدرا می گوید با توجه به اتحاد عاقل و معقول، مشکل تذکر و یادآوری حل می شود. حقایق علمی در اثر اتحاد عاقل و معقول در مرحله عالی نفس - عقل بسیط یا عقل فعال- به نحو کثرت در وحدت موجود است. مادام که نفس در اثر تعلقات دنیایی به مرحله پست سقوط نکرده، قدرت ایجاد و بازآفرینی صور علمی زایل شده را دارد بدین صورت که چون وجود صورت های عقلی با عقل بسیط متحد است بعد از ذهول و نسیان، هرگاه عقل توجه کند، استرجاع و تذکر آنها ممکن می شود.

همانگونه که گفته شد نفس علاوه بر افعال علمی، دارای افعال عملی یا تحریکی نیز می باشد. اکثر فلاسفه این گونه فعالیت های نفس را در زمره کارکردهای عقل عملی محسوب کرد.

در نظر ابن سینا عقل نظری و عملی تعابیر دیگری از قوه عالمه و قوه عامله است. او معتقد است «مشهورات از قوه عامله و عقل نظری متولد می شود» (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۱).

ابن سینا در رساله نفس به یگانگی قوه عامله و عقل عملی تصریح می کند و می گوید: قوه عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند او پس از این به توضیح کارکردهای عقل عملی می پردازد و این چنین بیان

می کند که عقل عملی دارای سه اعتبار و جهت است و بر اساس هر یک از این جهات اعمال خاصی از انسان صادر می شود: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه و جهت سوم در مقایسه با خودش. بنا به جهت اول عقل عملی باعث حدوث حالاتی همچون خجالت، حیا، خنده و گریه می شود که مختص انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی که به سرعت در انسان رخ می دهد این گونه حالات را در انسان تولید می کند. بنا به جهت دوم عقل عملی قوه حیوانی متخیله را در استنباط تدابیر در امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می گیرد و بالاخره بنا به جهت سوم عقل عملی با کمک عقل نظری به آرای که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می شود دست می یابد؛ مانند این که دروغ و ظلم قبیح و زشت است (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۱-۳۳۰).

به اعتقاد ابن سینا «نفس ناطقه دارای خواصی است برخی از این خواص از باب ادراک است برخی از باب فعل و برخی از باب انفعال از میان این سه تنها ادراک مختص به انسان (ادراک کلیات) بدون نیاز به بدن از نفس صادر می شود. افعال و انفعالات نفس به کمک بدن صورت می گیرد. افعالی که با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می شود عبارت است از تعقل و رویه در امور جزئی در کارهایی که سزاوار است عمل شود یا سزاوار نیست عمل شود به حسب اختیار. استنباط صناعات علمی و تصرف در آن ها مانند کشاورزی و نجاری به همین باب تعلق دارد. اما انفعالات حالت هایی هستند که پس از اینکه استعدادها و آمادگی هایی که بر بدن و با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می شود، این حالت ها پدید می آیند مانند استعداد خنده، گریه، حیا، رحمت، رافت و الفت (ابن سینا، ۱۳۳۳: ۳۱). در عبارت های مذکور هر چند انفعالات از افعال جدا شده است اما همه این ها از امور عملی مختص به انسان شمرده شده که از نفس

با مشارکت بدن صادر می شوند. البته افعال نفس به دو قسم «استنباط حسن و قبح در امور جزئی» و «استنباط صنایع» تقسیم شده است.^۱

بنا به نظر ابن سینا سه کارکرد برای عقل عملی می توان در نظر گرفت که عبارتند از:

۱- انفعالات نفسانی: یعنی حالاتی که بر بدن و با مشارکت نفس ناطقه و پس از پیدایش استعداد و آمادگی عارض می شود مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، حیا، رحمت، رافت و الفت (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۱-۳۳۰).

۲- استنباط صنایع انسانی و تصرف در آن‌ها مانند کشاورزی، نجاری و ... (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۱-۳۳۰).

۳- ادراک حسن و قبح در موارد کلی و جزئی: ابن سینا در شفا و نجات کارکرد ادراکی عقل عملی را در دو حوزه آراء کلی و آراء جزئی دانسته است در صورتی که در کتاب عیون الحکمه کارکرد ادراکی عقل عملی را تنها در حوزه آراء جزئی اثبات کرده است.

در کتاب های شفا و نجات آمده است: «عقل عملی مبدا تحریک کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است» (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۰).

ابن سینا مشابه این مطالب را در کتاب عیون الحکمه آورده است. وی در رساله نفس از میان این سه کارکردی که در کتاب های شفا و نجات و عیون الحکمه برای عقل عملی بیان کرده بود تنها به کارکرد

^۱. با توجه به اینکه سه عملکردی که در شفا و نجات به عقل عملی نسبت داده شد در عیون الحکمه به نفس ناطقه از آن جهت که با بدن مرتبط است منسوب گردید، عقل عملی نزد ابن سینا همان نفس ناطقه یا حیثیتی از آن می باشد.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

دوم و سوم که کارکردهای ادراکی اند اشاره کرده است و می گوید: «قوه عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می آید و استنباط صنعت» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۴).

ظاهراً منظور ابن سینا از این که عقل عملی را مبدا اخلاق نیک و بد معرفی می کند آن است که عقل عملی با ادراک افعال خوب و بد منشا اخلاق خوب و بد می گردد زیرا ادراک اعمال خوب و بد مبدا عمل است هر چند مبدا بعید.

به اعتقاد ایشان کارکرد سوم مهمترین کارکرد عقل عملی است و لذا در شفا و نجات هنگامی که سه کارکرد را برای عقل عملی بیان می کند تنها کارکرد سوم را عمل فی نفسه عقل عملی و عمل این قوه در مقایسه با خودش می داند و دو کارکرد دیگر را اعمال عقل عملی در مقایسه با قوای حیوانی معرفی می کند. بر این اساس هدف ابن سینا در کتاب اشارات توضیح کارکرد اصلی عقل عملی است. در توجیه انتساب دو کارکرد دیگر به عقل عملی این نکته قابل توجه است که ابن سینا تمایز نفس انسانی به نفس حیوانی را در داشتن دو قوه عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی می داند. بدین سان نه تنها ادراک احکام جزئی مربوط به عمل انسانی و اخلاقی بلکه استنباط صنایع انسانی که حیوانات قادر به آن نیستند و همچنین انفعالاتی چون خجالت و تعجب و خنده و گریه که در دیگر حیوانات وجود ندارد همگی باید به قوه عامله و عقل عملی نسبت داده شود هر چند از میان این ها مهم ترین و اصلی ترین عملکرد عقل عملی ادراک احکام جزئی عملی است.

از نظر صدرا وظیفه و کارکرد عقل عملی که متوجه مادون است، عبارت است از تدبیر بدن به نحوی که سیطره عقل بر سایر قوای حیوانی تثبیت می شود. این قوه ضمن این که تمام افعال خود را به کمک بدن و قوای آن انجام می دهد هیچ گونه انفعالی نسبت به بدن ندارد (صدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۱).

صدرا معتقد است انسان با عقل عملی صنایع مختص به خود را استنباط می کند و عمل نیک و پسندیده یا زشت و نکوهیده و انجام یا ترک آن ها را تشخیص می دهد و به خوبی یا بدی آن ها اعتقاد حاصل می

کند و در این عمل فکر و رویه را به کار می برد تا آن چه را واقعا نیک یا از نظر او نیک است برگزیند (صدر، ۱۳۶۶: ۳۰۱).

بنابراین در این جا به دو کارکرد عقل عملی یعنی «استنباط صنایع انسانی» و «اعتقاد به حسن و قبح اخلاقی» اشاره شده که هر دو کارکردی ادراکی اند.

تعدد مبادی یا مراحل حرکت

هر چند در فلسفه اسلامی از مبادی متعدد و متنوعی در حرکت سخن به میان آمده ولی میان آن ها روابطی وجود دارد. ابن سینا در طبیعیات شفا و نجات می گوید: «قوه عامله مبدا تحریک کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است» (ابن سینا، الف ۱۳۶۴: ۳۳۰).

از ظاهر این عبارات این طور استفاده می شود که عقل عملی همان قوه محرکه است و مستقیما باعث تحریک بدن می شود اما با بررسی سخنان دیگر این دو فیلسوف می توان این عبارت را بهتر تفسیر کرد. بیان ابن سینا در تعلیقات در مورد مبادی فعل ارادی و نحوه صدور آن این است که:

«وقتی چیزی را اراده می کنیم ابتدا آن را تصور می کنیم به نحوی ظنی یا خیالی یا عقلی (بعد حکم می کنیم) به این که آن چه تصور کرده ایم پسندیده یا مفید است سپس به دنبال آن شوق برای انجام آن حاصل می شود آن گاه که این شوق قوی شد عزم جزم شده و قوای محرکه عضلانی برای انجام آن فعل تحریک می شوند» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۲-۴۱۱).

صدر همین مبادی را برای حرکت اختیاری بر می شمارد و در این باره چنین می گوید که برای حرکات اختیاریه مبادی مترتبه ای هست و از همه دورتر از عالم حرکت، خیال و وهم است در حیوان و عقل عملی است به استخدام آن دو (خیال و وهم) در انسان و فلک و بعد از آن قوه شوقیه که در قوای محرکه رئیس است چنان که وهم در قوای محرکه رئیس است و بعد از شوقیه و پیش از فاعله قوه ای دیگر است که مبدا عزم و اجماع است و میل یا کراهت نام دارد (صدر، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

با توجه به آن چه که گفته شد مراحل شکل گیری فعل ارادی و به تعبیری مبادی و مقدمات آن را می توان چنین دانست:

۱- تصور فعل

۲- تصدیق به فایده مندی آن (خواه در جلب منفعت باشد یا دفع ضرر) یا حکم درباره فایده و زیان

آن

۳- شوق به انجام یا ترک فعل

۴- اراده

۵- تحریک اندام های بدن.

هر چند مبادی حرکت در نزد دو فیلسوف مشایی و حکمت متعالیه متعدد ذکر شده است و به نحوی به تفاوت آن ها تاکید شده است ولی باید دانست که تفاوت این مبادی با یکدیگر اختلافی در اصل اساسی وحدت نفس ایجاد نمی کند زیرا این مبادی در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول هم می باشند و از این رو تعدد مبادی تلقی نمی شود. مثلاً شوق در عرض عقل نیست بلکه شوق چنانکه در پی تصور خیالی و وهمی حاصل می شود به دنبال تعقل نیز حاصل می شود و اساساً شوق زائیده تصور و تصدیق به فایده مندی یک فعل است. با این همه شوق متفاوت از مبادی عقلانی حرکت نظیر تصور و تصدیق می باشد.

دلیل بر تغایر قوای مدرکه و شوق، تحقق ادراک، بدون شوق است (صدر، ۱۳۸۷: ۳۴۰). بدین معنی که قوای خیال و وهم و عقل عملی که مبدا بعید حرکات هستند از قوای مدرکه می باشند در حالی که شوق از قوای محرکه است. کار قوای محرکه حکم و ادراک است و این طور نیست که وقتی چیزی با حس یا وهم درک شد نسبت به آن اشتیاق هم پیدا شود (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۱۷۲).

دلیل بر مغایرت شوق و اراده آن است که گاهی شوق است ولی اراده نیست و از این جا برخی تفاوت مفهومی شوق و اراده را یادآور شده اند چون انسان گاه اراده به کاری می کند (مثل خوردن داروی تلخ) بدون آنکه شوقی در او باشد و گاه به کاری شوق دارد اما به دلیل ضرر یا قبیحی که در آن می بیند ترک آن فعل را اراده می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۲-۴۱۱).

به طور کلی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان به خصوص صدرا مغایرت مبادی حرکت انسان یک مغایرت مرتبه ای است نه مغایرت نوعی چه این که صدرا نسبت اراده (قوه اجماعیه) با قوه شهویه را در حوزه تحریکات به رابطه واهمه با قوه خیال در حوزه ادراکات تشبیه می کند (صدرا، الف ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۴۰). از این بیان صدرا هم به دست می آید که اراده غیر از شوق است همان طور که وهم غیر از خیال است. بنا بر این از نظر صدرا مغایرت شوق و اراده به حسب مراتب است نه مغایرت نوعی و هنگامی که انسان امری خلاف میل خویش را به ترجیح عقلانی اراده می کند نمی توان گفت شوقی در کار نیست بلکه در نهاد او شوقی است که حاصل تدبیر است و بر شوق دیگر غلبه می کند از این رو شوق را به طور کلی مقدمه ضروری اراده دانسته اند.

حکیم سبزواری نیز با این کلام صدرا موافق است و میل و شوق شدید که از عقل عملی منشا می گیرد را اراده می نامد (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۴۰).

از نظر حکیم سبزواری این که گفته می شود در تناول غذای بد مزه شوق نیست و اراده است در واقع شوق حیوانی نیست و شوق عقلی هست (سبزواری، ۱۳۹۹ ق: ۲۲۶).

در مورد ارتباط اراده و قوه عاقله که فاعل مباشر حرکت است حکما به ارتباطی مستقیم و بدون واسطه قائل شده اند بدین معنی که چون در نفس نسبت به صورت خیالی فعل حالت اراده پدید آید اگر در بدن ناتوانی باشد این حالت انفعالی خود به خود به بدن نیز راه می یابد و حرکت می افریند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۱۷۳-۱۷۲).

اما این حرکت نه شوق است نه تصمیم و دلیل بر تغایر قوه فاعله با سایر مبادی آن است که گاهی انسان مشتاق عازم قادر بر حرکت نیست و گاهی قادر بر حرکت است و میل به آن ندارد (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۴۱) مثلا شخصی که از حرکت منع شود ممکن است دارای شوق و تصمیم باشد ولی در قوای دیگر خویش که در عضلات پراکنده اند پیروی و اطاعت نبیند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۱۷۳).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

در نهایت صدرا در شواهد الربوبیه چهار مبدا را برای افعال بیرونی نفس ذکر می کند. دورترین این مبادی از عالم حرکت و ماده عبارت است از خیال یا وهم یا عقل سپس قوه شوقیه است و بعد از آن قوه ای به نام اراده یا کراهت و در نهایت قوه فاعله قرار دارد (صدرا، بی تا: ۱۸۹). بر این اساس چهار مبادی، افعال بیرونی نفس عبارت از علم، اراده، شوق و میل است و فعل ارادی که از انسان سر می زند مسبوق به این مبادی است این عوامل محیطی در پیدایش مبادی البته نقش مهمی دارند و از این رو به نظر می رسد مراحل برانگیختگی برای انجام یک فعل خود اموری انفعالی اند.

انسان وقتی قصد پدید آوردن فعل و یا حرکتی را از جانب خودش نمود او ناگزیر از علم، که عبارت از تصور آن فعل و تصدیق به فایده اش می باشد، هست، سپس ناگزیر از اراده و عزم آن فعل است. پس از آن ناگزیر از شوق بدان و در پایان ناگزیر از تحریک در اعضا برای تحصیل آن (فعل) می باشد؛ پس در واقع این امور چهار گانه یعنی علم، اراده، شوق و میل یک معنی است که در عوالم چهار گانه پدید آمده و در هر موطن و محلی به صورتی خاص که مناسبت با آن موطن دارد ظاهر می گردد بنابراین محبت وقتی در عالم عقل پدید می آید عین قضیه و حکم عقلی می باشد و در واقع شبیه به عالم قضای الهی است و چون در عالم نفس پدید می آید عین شوق و اراده است و هنگامی که در عالم طبیعت پدید می آید عین میل می باشد (صدرا، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۹۱-۲۹۰).

توجه

نفس ذاتاً متحرک است و نخستین تجلی این حرکت نفسانی، پیدایش توجه در درون نفس است. به این معنا که توجه، خود نمود و نشانه تغییری است که در درون نفس پدیدار می‌شود. کسی که از چیزی غافل بوده، هنگامی که به آن توجه پیدا می‌کند، حالش تغییر می‌یابد و در روان و نفس او چیزی که نبوده حادث شود که این خود یک حرکت است و از آن جا که هیچ حرکتی اولاً بی جهت نیست و ثانیاً بی علت نیست، نفس انسان نیز در این حرکت خود، جهتی را دنبال می‌کند. دایره توجه انسان (افراد متعارف) محدود است. معمولاً توجه ما به چیزی معطوف می‌شود و از چیزهای دیگر غافل می‌شویم. گاه توجه انسان غیر اختیاری است و به وسیله عوامل طبیعی خارج از نفس به چیزی منعطف می‌شود و گاه توجه اختیاری است. به دلیل اختیاری بودن توجه است که خداوند غفلت را مذمت می‌کند. در مجموع توجه کردن همچون اندیشیدن افعال ارادی نفس هستند که کاملاً درونی هستند و لذا دارای ارزش اخلاقی می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۰۳-۲۰۵). منشا صدور هر کار صحیحی در انسان، توجه به خویشتن است؛ توجه به این که کیست، در کجاست، چه کاری برایش مصلحت دارد یا ندارد، چه کاری باید انجام بدهد یا نباید انجام دهد. صرفاً در صورت توجه است که انسان می‌تواند راه درست را انتخاب کند. اما گاه عوامل خارجی آن چنان بر او مسلط می‌شوند که از خود غافل می‌شود و قدرت گزینش از او گرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۰۸).

اراده

اراده به معنای طلب کردن، خواستن و قصد کردن می‌باشد. هم چنین، اراده را عزم، اجماع، آهنگ انجام کار یا آمادگی برای عمل و تصمیم بر انجام فعل نیز می‌خوانند. آدمی فطرتاً و بالوجدان خود را دارای اختیار و اراده در فعل و ترک افعال خود می‌یابد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳). برخی از فلاسفه همچون صدرای، امام خمینی (ره) و مصباح یزدی اراده را جزء افعال نفس و برخی همچون ابن سینا آن را در زمره انفعالات نفس محسوب کرده اند. همچنین برخی فلاسفه میان اراده با علم واسطه‌هایی را قایل می‌شوند و برخی میان علم و اراده هیچ واسطه‌ای قایل نیستند.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

«ابن سینا» معتقد است اراده کردن یک چیز به معنی تصور آن چیز است بدان گونه که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد. یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۲۰-۱۶). از دیدگاه او افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و از خیال یا وهم و یا عقل مایه می‌گیرد به طوری که این مقدمات خیالی، وهمی و عقلی یا قوه غضبیه را برای دفع ضرر بر می‌انگیزانند و یا قوه شهوانی را برای جلب منفعت یا نیاز ضروری تحریک می‌کنند، و نیروی پراکنده در اعضای بدن، در حرکات خود جز از این قوا فرمان نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۱۱-۴۱۳). تعبیر ابن سینا از اراده به عنوان مبدأ فراهم آورنده به این جهت است که در مقام اراده، عوامل برانگیزاننده فاعل (اعم از ادراک و میل) با هم جمع می‌شوند و مقدمات صدور فعل را کامل می‌نمایند و از این رو است که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۴ و ۲۸۴).

از نظر ابن سینا هنگامی که انسان امری خلاف میل خویش را به ترجیح عقلانی اراده می‌کند، نمی‌توان گفت که شوقی در کار نیست بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر است بر شوق دیگر غلبه می‌کند. از این رو شوق را به طور کلی مقدمه ضروری اراده دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۷۲). ابن سینا شوق را حالتی دانسته است که در آن نفس، فعل را ملایم و سازگار با خویش می‌یابد؛ و این حالت در واقع انفعال نفس نسبت به چیزی است که به ادراک او در آمده است. بنابراین، تصدیق به فایده خود به خود شوق می‌آفریند و میان این دو، عامل دیگری مؤثر نیست (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۴).

در واقع غایت که تعبیر دیگری از تصدیق به فایده است، شوق را پدید می‌آورد و به این اعتبار می‌توان گفت که فاعل و غایت، یک چیزند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۲).

تمایز شوق از شوق مؤکد در افعال انسانی قابل فهم است، از آن جهت که فعل انسان برآیند گرایشها و تدبیرهای گوناگونی است که می‌تواند شوق‌های مختلفی را در او برانگیزد و در چنین حالی شوق به تنهایی برای صدور فعل کافی نیست، بنابراین، شوق اکید را به معنی نسبی شدت نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر سایر شوق‌ها یعنی گرایشها و تمایلات مخالف آن محسوب کرد (که در واقع این غلبه حاصل قوت یکی از قوای سه گانه غضبیه، شهویه یا عاقله است که مبدأ این شوق

است، یعنی هر یک از قوای سه گانه قوت یابد، گرایش او غلبه یافته و شوق حاصل از آن شدت می یابد و فعل مطابق این گرایش واقع می شود) و این همان اراده است (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۴-۱۷۲). به عبارت دیگر اراده حاصل جمع جبری شوق های متعدد است که فرد را به ترجیح یک فعل بر سایر افعال و همچنین بر ترک آن و او می دارد ولی صدرا میان شوق و اراده از جهت مبدائی پیدایش تفاوت می گذارد و اراده را حاصل شوق عقلی می داند. از نظر صدرا، اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۲۳). صدرا در جایی دیگر در این مورد می گوید: «میل و شوق شدیدی که از عقل عملی منشاء می گیرد، اراده نامیده می شود» (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۴۰).

در مجموع از نظر ابن سینا اراده حاصل دریافت های فاعل و انفعالات نفس است و هیچ فعل ارادی را نمی توان تصور کرد که فارغ از مقدمات علمی (ادراکی) فاعل صورت پذیرد. اصلاً وجه تمایز اراده الهی از اراده مخلوقات در ویژگی علم الهی نهفته است. از آن جایی که علم در خداوند برگرفته از معلوم و تابع آن نیست در واقع انفعالی نیست بلکه فعلی و کلی است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۸ و ۳۵۸). و بدین ترتیب منشأ فعل در خداوند است در واقع در تحقق آنچه به اراده الهی نسبت داده می شود، چیزی جز نفس علم او مؤثر نیست و تعلق این علم به چیزی عین هستی آن است (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۱۹؛ همو، ۱۹۵۲: ۳۶۳-۳۶۵). لذا اراده و علم خداوند، دو چهره از یک حقیقتند. از این جهت برخی از حکما تصریح کرده اند که اراده خداوند عین علم اوست (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۱). ولی در انسان از آن جایی که این علم انفعالی و متأثر از عوامل بیرونی است، اراده نیز به تبع آن متأثر از عوامل خارجی واقع می شود و تحت تأثیر عوامل خارجی و محرک های محیطی، تصویری از یک فعل خاص در تخیل شخص پدید می آید و به دنبال آن، تصدیق به فایده ای حاصل می شود، حال ممکن است این تصدیق یک حکم عقلانی و بر اساس مصلحتی عقلی باشد که فرد در این فعل برای خود می یابد، که در این صورت شوق حاصل از این تصدیق شدت یافته و بر دیگر گرایشها و امیال او غلبه می یابد و در نتیجه یک اراده انسانی و عقلانی شکل می گیرد؛ و گاهی ممکن است این تصدیق به فایده به دنبال تخیل منفعت یا لذتی در فعل، مطابق با اشتیاق قوه شهویه و یا انزجار قوه غضبیه صورت پذیرد، که در این صورت با شدت یافتن این شوق، اراده ای حیوانی برای انسان

پدید می‌آید. در هر حال همان طور که از مضمون کلام ابن سینا بدست می‌آید حقیقت اراده همان شوق مؤکد است که به دنبال درک مصلحت در فعل چه در مرحله عقلانی و چه در مرحله تخیل پدید می‌آید.

صدرا اراده را به علم باز می‌گرداند. از نظر ایشان انسان با این که در اعمال جوانحی خود، فاعل بالقصد و الاراده است، اما فاعلیت او نسبت به خود اراده، از نوع فاعلیت بالتجلی است و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، علت تامه برای اراده اوست؛ به عبارت دیگر، صرفاً علم فاعل به ذات، منشا فاعلیت فاعل و انگیزه تحقق فعل می‌شود (صدرا، ۱۳۸۶: ۵۲۸).

از نظر صدرا اراده در موجودات تابع وجود آنها است و همان طور که حقیقت وجود متکثر می‌شود به شدت و ضعف، غنی و فقر، وجوب و امکان حکم اراده و محبت نیز مانند حقیقت وجود است، چون اراده رفیق وجود است و وجود در هر چیزی محبوب و لذیذ است. پس وجود کامل از جمیع جهات برای ذات خود محبوب است و نیز بالذات برای ذات خود مرید است، و آن خیراتی که به دنبال ذات او پدید می‌آیند لازمه بالعرض او هستند و آنها نیز برای او محبوب و مراد هستند اما نه بالذات لکن بالتبع و بالعرض. و اما موجودی که از وجهی ناقص است، او نیز برای ذات خود محبوب است چون آن ذات از نوعی وجود بهره‌مند است، و نیز بالذات اراده می‌کند آنچه را که ذاتش را تکمیل می‌کند، و نیز آنچه را که به دنبال ذات او پدید می‌آید، اراده می‌کند به نحو بالعرض؛ در نتیجه ثابت می‌شود که آنچه اراده یا محبت یا عشق یا میل نامیده می‌شود در جمیع موجودات ساری است مانند وجود. ولی چه بسا در بعضی از موارد به این اسامی نامیده نمی‌شود به جهت جریان عادت و (وجود) اصطلاحات بر خلاف آنها؛ یا به جهت اینکه این معنا در نزد مردم مخفی است و آثار مطلوب از آنها برای مردم آشکار نیست، چنان که در نزد ما صورت جرمیه یکی از مراتب علم و ادراک است ولی تنها صورت مجرد از ماده علم نامیده می‌شود. به همین جهت ما می‌گوییم: اراده و محبت معنی واحدی دارند مانند علم (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۳۹-۳۴۰).

صدرا معنای جدیدی از اراده ارائه نمی‌دهد تنها مطابق اصول فکری خود، به نحوی کلام ابن سینا را تأیید می‌نماید گویا می‌خواهد حرف او را بر مبنای فلسفه خود تبیین و تحلیل نماید و از لوازم آن در

بحث رابطه اراده انسان با اراده خداوند بهره‌مند شود. در تأیید این مطلب می‌توان این قول صدر را شاهد آورد: در انسان ابتدا تصور فعل است و به دنبال آن، اعتقاد به نفع در فعل حاصل می‌شود، سپس شوق از قوه شوقیه برانگیخته می‌شود و شدت می‌یابد؛ شدت آن به حدی می‌رسد که در انسان اجماع حاصل می‌شود، همان اجماعی که اراده نامیده می‌شود. اینها مبادی افعال ارادی در ما هستند و در خداوند هیچ کدام از اینها نیست. بنابراین فعلی که از ما با اختیار صادر می‌شود، با واسطه‌هایی از جوهر ذات ما به وجود می‌آیند. این واسطه‌ها امور کثیر انفعالی هستند که بعضی از آنها از جنس ادراک و بعضی از جنس حرکت فعلی، و بعضی از باب شهوت و غضب و بعضی از جنس فعل تحریکی مثل جذب و دفع. اما در مورد خداوند فعلش مترتب بر ذات است، بدون وساطت چیزی بین ذات و فعل از قبیل صفات و احوال عارضی (صدر، ۱۴۱۰: ۳۵۴-۳۵۶).

از نظر علامه طباطبایی، گرچه فعل انسان با اراده و اختیار صادر می‌شود و اختیار، شرط فعل و از اجزای علت آن است، اما اختیار و اراده، خود اختیاری نیست؛ بلکه در انجام هر کار، تحت تأثیر علم و تصور مصلحت و یک سلسله احساسات و عوامل، خود به خود حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان مطابق فطرت خویش، در مختار و مرید بودن خود مجبور است و به هیچ یک از دو طرف فعل یا ترک مقید نیست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۵۵۴).

از نظر علامه طباطبایی، اراده متفاوت با علم و شوق و شوق موکد است (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۷). ایشان می‌فرماید: گرچه فاعل مختار از نوع حیوان (صاحب نفس متعلق به ماده) افعال اختیاری اش را جز از روی علم به مصلحت فعل و اراده، انجام نمی‌دهد، اما اراده یک کیف نفسانی [نه فعل] غیر از علم است و لذا آن تعریفی از اراده که آن را بر علم به خیر بودن فعل منطبق کند، نمی‌شناسیم (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۳۱).

از نظر علامه طباطبایی اراده هر چند یک صفت علمی و مسبوق به علم است و در فضای نوعی شعور و آگاهی تحقق می‌یابد، اما مفهومی مستقل از علم است و معرفت تنها مقدمه ضروری برای اراده می‌باشد، نه علت تامه برای آن. هم چنین، اراده حقیقتی غیر از شوق موکد است زیرا گاه انسان شوق به انجام

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

کاری دارد اما چون موانعی در راه تحقق آن می بیند آن را اراده نمی کند. همین طور، اراده غیر از تحریک عضلات است و حلقه واسطه میان شوق و تحریک عضلات می باشد. مثلاً فرد ناتوانی که خود را قادر بر انجام کاری می داند و لذا اراده می کند آن را انجام دهد، در عمل نمی تواند (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۱-۴۷۰). اراده یک کیف نفسانی است و زمانی که شوق و میل به کاری در نفس شدت یافت و به حد نصاب رسید (شوق موکد)، زمینه آن فراهم می شود که اراده آن کار در نفس پدید آید (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۸۵). به دنبال تحقق اراده، قوه عامله در عضلات به کار می افتد و کار انجام می شود (طباطبایی، الف ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۳۸). به عبارت دیگر، اراده، آخرین حلقه از علت تامه می باشد؛ وقتی فاعل فعل را اراده کرد، علت تامه می شود و فعل واجب می گردد. پس اگر اراده به وجود فعل تعلق گرفت، وجود فعل محقق می شود و اگر اراده به عدم فعل تعلق گرفت، ترک فعل محقق می گردد (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۳۴). اراده با مراد معیت زمانی دارد؛ یعنی بلافاصله قبل از فعل محقق می شود و لذا پیش از فعل به فاصله زیاد و پس از انجام فعل وجود ندارد (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۲۸). البته در مورد افعال تدریجی که مستلزم برنامه ریزی و تهیه مقدمات است موضوع کمی متفاوت می شود و باید گفت یک اراده کلی مثلاً برای تحصیل به اراده های خردتری نظیر مدرسه رفتن، ثبت نام کردن و ... منجر می شود.

به اعتقاد علامه طباطبایی اراده می تواند تابع عقل نظری باشد یا تابع حس و خیال و تمایلات نفسانی. به تعبیر علامه مردمی که در مادیات فرو رفته باشند، جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمی شوند و همین خوی باعث می شود که اراده شان تحت فرمان و انقیاد حس و ماده قرار گیرد و جز آن چه را که حس و ماده تجویز کند، اراده نکنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۱۶). در جای دیگری نیز می فرمایند: انسان ممکن است از علم خود پیروی کند و یا به جهت پیروی از هوا و هوس، تمایلات نفسانی محرک انسان به سوی عمل خلاف شود و اراده از آن ها منبعث گردد (رخشاد، ۱۳۸۸: ۳۳۰). پس می توان از اراده حسی و خیالی یا اراده عقلی سخن گفت. از نظر علامه اراده و تصمیم از یک سنخ می باشند. تصمیم حالت شدیدتری از اراده است که موجب اقدام به عمل می شود (طباطبایی، ب ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۷).

از نظر علامه طباطبایی، اراده صفتی تشکیکی و مانند سایر صفات نفسانی (هم چون حب، ایمان و تسلیم) دارای مراتب مختلفی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۸۷). لذا ممکن است بعضی

از اراده‌ها قوی تر بوده، اثر بعضی دیگر را خنثی سازد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۶۷). بنابراین، اراده را می‌توان و باید طوری تربیت نمود که اولاً، از عقل متابعت نماید و ثانیاً، در این راه قوی تر گردد.

ولی به اعتقاد مصباح یزدی اراده بر خلاف نظر مشهور که آن را از مقوله کیف نفسانی به شمار آورده، فعل نفس است، یعنی نفس نسبت به اراده فاعلیت دارد و آن را ایجاد می‌کند و برخوردش نسبت به آن برخورد انفعالی نیست. البته فاعلیت نفس نسبت به خود اراده فاعلیت بالقصد نیست تا مسبوق به اراده قبلی باشد و از تسلسل سر در بیاورد که باطل و ناممکن است؛ بلکه از نوع فاعلیت بالتجلی است و از آنجا که هیچ عاملی انسان را در اراده کردن مقهور نمی‌کند این کار به طور جبری انجام نمی‌گیرد و بنابراین، جزء افعال اختیاری نفس خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۳) و لذا می‌تواند مورد مدح و ذم قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۰۴). لذا از نظر ایشان، اراده، فعل اختیاری نفس است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۰)؛ در حالی که علم و فهمیدن امری اختیاری نیست؛ هر چند تحصیل مقدمات حصول علم که شامل اموری نظیر توجه، گوش دادن، مطالعه و فکر کردن می‌شود اموری اختیاری است.

از نظر استاد مصباح یزدی، اراده را می‌توان دارای سه معنای عام (کیف نفسانی مترادف با حب)، خاص (فعل اختیاری نفس) و اخص (تصمیمی مبتنی بر ترجیح عقلانی مترادف با تدبیر) در نظر گرفت. اراده به معنای عام یعنی دوست داشتن و پسندیدن که در این جا به معنای یک کیف نفسانی در برابر کراهت قرار می‌گیرد و مترادف با حب تلقی می‌شود. اراده به معنای خاص به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور فعل و تصدیق نوعی فایده (از جمله لذت) برای آن می‌باشد. این معنای اراده به عنوان نشانه‌ای از فصل حقیقی حیوان (متحرک بالاراده) و نیز از مشخصات فاعل بالقصد به شمار می‌رود. بسیاری آن را کیف نفسانی در مقابل "کراهت" دانسته‌اند (یعنی در زمره انفعالات نفس قرار داده‌اند)، ولی به نظر می‌رسد که این معنا از اراده، فعل اختیاری نفس است و ضدی ندارد. اراده به معنای اخص، اختصاص به موجود عاقل دارد و تصمیمی مبتنی بر ترجیح عقلانی است و مترادف با تدبیر می‌باشد. در این معنا فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد. فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می گیرد و این تصمیم بر اساس ترجیح عقل گرفته می شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۵-۹۶ و ۱۰۰).

استاد جوادی آملی منشا عزم، اراده، نیت، اخلاص و تصمیم را عقل عملی می داند (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۷: ۶۹) و از نظر ایشان عقل عملی مسئول نهایی عزم و اراده و مانند آن است (جوادی آملی، ب: ۱۳۸۷: ۱۹۹). ایشان در جای دیگری نیز، همین نظر را به علامه طباطبایی نسبت می دهند که هم چنان که احساس و تخیل و توهم و تعقل زیر پوشش عقل نظری و ادراک قرار دارند، اراده و مانند آن جزو عقل عملی هستند و مربوط به گرایش و عمل می باشند. چنان که حکم به "باید" از نفس هم نشأت بگیرد، اراده به دنبال آن حکم و بعد از علم به "باید" ظهور می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۹-۱۲۸). از نظر ایشان، علم شأن عقل نظری و اراده از شئون عقل عملی است و این دو شان از شئون نفس انسانی از یکدیگر جدا و منفک می باشند (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۷: ۲۳-۲۰). پس نسبت و حکم، گر چه فعل نفس هستند و قیام آن ها به نفس، قیام صدور است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۲۶)، اما این لزوماً به معنای فعل اختیاری و ارادی نمی باشد.

در نهایت عزم و اراده در دیدگاه امام خمینی جایگاه ویژه ای می یابد. از نظر ایشان نیز عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس بوده و مانند شوق و محبت نیستند که از امور انفعالی می باشند. پس مبدا اراده و تصمیم، خود نفس است. نفس بی واسطه اراده و قصد و تصمیم را ایجاد می کند. چیزی که هست نفس مادامی که تعلق به بدن خاکی دارد و در بند زندان طبیعت است و مجرد کامل خود را باز نیافته، در معرض تغییرات و تبدیلات قرار می گیرد و گاهی عزم و اراده و فاعلیت دارد و گاهی ندارد و لازم نیست به طور دائم فعال یا صاحب عزم یا عالم باشد (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۳-۱۱۲). اختیار کردن فعل پیش از اراده آن فعل است و نفس آدمی پس از آن که اختیار کرد، فاعل موجب اراده می شود و اراده می کند و وقتی اراده کرد فاعل موجب تحریک عضلات می شود و به وسیله تحریک عضلات، اعیان خارجی را تحریک می کند (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۴). ایشان در جای دیگری می فرماید: اراده یک صفت واقعی و حقیقی و ذات اضافه است؛ یعنی باید به چیزی تعلق یابد. پس مراد چیزی است که اراده بدان تعلق یابد (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۰۶).

ایمان

با توجه به اصل قیام صدوری نفس، به نظر می‌رسد که ایمان متکی بر اراده نیز یکی از افعال نفس می‌باشد. در خصوص چیستی ایمان، آراء مختلفی را می‌توان در میان فلاسفه اسلامی مشاهده نمود. علامه طباطبایی ایمان را فعل ارادی می‌داند که دارای اجزای معرفتی است. از نظر علامه طباطبایی ایمان صرف ادراک نیست، بلکه پذیرش و قبول مخصوصی از ناحیه نفس است، نسبت به آن چه که انسان درک کرده است؛ قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضا دارد، تسلیم شود و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۸۴). در جای دیگری نیز اشاره می‌کند: ایمان عبارت است از علم به چیزی و التزام عملی به مقتضای آن؛ به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله نه بالجمله - در عمل هویدا شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۸۸). تصدیقی که در ماهیت ایمان است، تصدیق به معنای معرفت عقلی (تصدیق منطقی) و یا حتی تصدیق به معنای معرفت قلبی و شهودی نیست؛ بلکه تصدیق به معنای تسلیم نفسانی (قلبی) است. به عبارت دیگر، ایمان ناشی از انقلابی باطنی در نفس انسان است. در این نظر، ایمان مسبوق به علم و معرفت است - علمی که در اکثر مردم، حصولی و تعقلی است و در خواص می‌تواند شهودی باشد - ولی هرگز خود معرفت نیست. پس از کسب علم و تصدیق نسبت به چیزی، فرد باید بعد طی یک عمل ارادی، آن تصدیق را به وسیله قلب قبول کند. در این صورت، تصدیق در قلب جای گیر شده، فرد به ثبات و سکون دست می‌یابد. التزام عملی هم ناشی از تسلیم قلب است.^۱

جوادی آملی نیز در تفاوت علم و ایمان می‌فرماید: علم امری اختیاری نیست؛ هر چند تحصیل مقدمات حصول علم که شامل اموری نظیر گوش دادن، مطالعه و فکر کردن می‌شود امری اختیاری است. اما فهمیدن امر اختیاری نیست. هنگامی که برهان قطعی بر مطلبی اقامه شد شخص نمی‌تواند بگوید

^۱تسلیم در اصطلاح، به معنای اطاعت از امر خدا، استقبال از قضا و اعتراض نکردن به مصائب و نامالیمات می‌باشد (جرجانی، ۱۴۰۷: ۸۴ - ۸۵). بنابراین، تسلیم، سکوت و سکون نیست؛ بلکه تغییر در نحوه حرکت است.

من نمی خواهم آن مطلب را بفهمم. درست مانند این که وقتی نور و چراغ روشن شد ممکن است کسی چشم باز نکند اما چون چشم گشود دیگر نمی تواند بگوید نمی خواهم نور را بینم. ما در مواجهه با برهان مضطر به فهم هستیم نه مختار. اما ایمان که پذیرش است، فعلی نفسانی و امری اختیاری است و با علم متفاوت می باشد؛ یعنی میان نفس انسان و ایمان که فعل اختیاری اوست، اراده متخلل است به طوری که ممکن است آدمی مطلبی کاملاً واضح را پس از فهمیدن نپذیرد، یعنی آن را با جان خویش گره نزند و معتقد خویش نسازد. میان این فعل و نفس آدمی، عنصر اراده فاصله است لذا شاید ایمان بیاورد و شاید باور نکند (جوادی آملی، الف ۱۳۸۷: ۲۳-۲۰). از سوی دیگر، آن چه جزء ایمان است، التزام عملی است؛ نه خود عمل. عطف ایمان و عمل صالح هم در بسیاری از آیات قرآن نشان می دهد که عمل خارج از ایمان است؛ گرچه لازمه آن می باشد. به فرمایش علامه این مطلب که ایمان مادامی که توام با عمل نبوده باشد، هیچ اثری ندارد، صحیح است؛ لیکن تا اندازه‌ای، نه به طور مطلق. یعنی کسی که به طوع و اختیار خود (نه با مشاهده مرگ) ایمان آورده، لیکن اجل مهلتش نداده که عمل صالح انجام دهد و در حال ایمان کسب خیری بنماید، به ایمان او خللی وارد نمی شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۵۳۶) زیرا التزام عملی داشته، ولی شرایطی پیش آمده تا نتواند عمل را انجام دهد.

از نظر علامه طباطبایی ایمان نیز همچون علم، حقیقتی تشکیکی است و دارای چهار مرتبه می باشد. مراتب بالاتر با التزام عملی بیش تری همراهند؛ اولین مرتبه ایمان عبارتست از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین، که لازمه اش عمل به غالب فروع است. مرتبه دوم تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای است که از توابع آن است، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود. در مرتبه سوم نفس آدمی وقتی با ایمان نام برده انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد، خود به خود، سایر قوای منافی با آن (از قبیل قوای بهیمی و سبعی) برای نفس رام و منقاد می شود و سراپای وجود انسان تسلیم خدا می گردد. در مرتبه چهارم یقین پیدا می کند که غیر از خدا هیچ کس از خود استقلال ندارد و هیچ سببی تاثیر و سببیت ندارد، مگر به اذن خدا؛ لذا از هیچ چیز نمی ترسد و هیچ پیشامدی اندوهناکش نمی سازد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۷-۴۵۳). بدین ترتیب، ایمان کامل اثرش هرگز از آن جدا نمی شود و تخلف نمی کند؛ نه در قلب، نه در اخلاق و نه در جوارح و اعمال و

لذا وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می شود. یعنی انسان به تمامی لوازم آن چه بدان ایمان دارد، ملزم می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۵۰). از این جا مشخص می شود که ایمان رابطه مستقیمی با اعمال اخلاقی دارد. اساساً، میان ایمان و عمل صالح رابطه ای دو طرفه برقرار است [نسبت ایمان و علم نیز همچون نسبت ایمان و عمل است]. ایمان منشا اعمال صالح است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۱) و موجب به وجود آمدن عمل مطابق با آن می شود. متقابلاً، عمل صالح نیز باعث افزایش ایمان می گردد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۰) که این تاثیر از طریق شکوفا نمودن معرفت و تقویت اراده قابل توجیه است. به همین نسبت، اکتساب معاصی و اعمال ناپسند، ایمان را زائل می سازد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۰۹).

در میان فلاسفه شیعی، صدرا میان ایمان و معرفت تفکیک قایل نیست. از نظر صدرا ایمان از سنخ علم و معرفت و مساوق حکمت است (صدرا، ب ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۲؛ همو، ج ۴: ۱۹۵). از نظر ایشان، اساس ایمان، اعتقاد ثابت و جازم است (صدرا، ب ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۹۴). نظریه صدرا درباره «اراده رفیق وجود است» و «علم مساوق وجود است» نشان می دهد که او اراده را از علم جدا نمی کند و تفکیکی میان آن ها قایل نیست و درجات علم را متضمن درجات اراده می داند. بنابراین ایمان در نتیجه شدت علم و اراده حاصل می شود و درجات ایمان نیز وابسته به شدت علم و اراده است. اصولاً تعهد به وحدت تشکیکی نفس تکثر گریز است و ایمان و اراده و علم را در یک راستا قرار می دهد. چون صدرا اراده را حقیقت متفاوت و مستقلی از علم نمی داند. پس اگر ایمان را صورت تشدید یافته علم تلقی کند ایمان محتوی اراده است. چه اینکه التزام عملی به لوازم ایمان نیز وابسته به شدت اراده است. یعنی علم، ایمان و عمل مراتب یک حقیقت واحد مدرج هستند نه اجزاء یک سیستم. انکار مداخله اراده در بحث ایمان و حتی علم با نظریه قیام صدوری نفس تعارض پیدا می کند و به خصوص در فعل و انفعال نفس در عالم خارج، فاعلیت نفس و اراده نفس توسط صدرا بسیار تاکید شده ولی چون ایمان فعل نفس در قلمرو عالم نفسانی است و در عالم نفسانی تاخر اراده بر علم ثابت نشده مداخله اراده در ایمان مورد تاکید قرار نمی گیرد.

عمل

راغب، "عمل" را هر فعل و کاری (صالح و ناصالح) می‌داند که با قصد، از جاندار سر بزند (راغب اصفهانی، ج ۲، ۱۳۶۳: ۸۷۶). به اعتقاد علامه طباطبایی "عمل" مجموعه‌ای از حرکات و سکنتاتی است که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد. طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکت بوده و یک واحد حقیقی نیست؛ ولی نظر به یکی بودن مقصد، صفت وحدت به این حرکات و سکنتات مختلفه داده و او را با رنگ یگانگی رنگین می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۸). در این تعریف بر سه عامل شعور، هدف مندی و اراده تاکید شده است. ایشان در جای دیگری نیز می‌فرمایند: حرکات گوناگون و متنوعی که از ما سر می‌زند، وقتی "عمل" می‌شود که به نوعی به اراده و خواست ما بستگی داشته باشد و به همین جهت سلامتی و مرض و حرکات بی اختیار اعضا و رشدی که سال به سال می‌کنیم، عمل ما شمرده نمی‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ج ۱۴: ۳۸۱). در این جا نیز بر عنصر اختیاری بودن تاکید شده است. البته علامه طباطبایی در غالب آثارشان، واژه های فعل و عمل را معادل یکدیگر به کار برده اند و در ذیل آیه «و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا»^۱ می‌فرمایند: "مراد "منظور از عمل، آن فعلی است که انسان انجام می‌دهد" (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۵۱). برنجکار نیز با ذکر شواهدی بیان می‌دارد که از نظر راغب نیز تمایز بیان شده میان فعل و عمل کلیت ندارد و در کتب لغت نیز به این تفاوت اشاره‌ای نشده و دلیل و شاهدی از کلام عرب و قرآن بر این تمایز ارائه نشده، و لذا معنای فعل و عمل قریب به یکدیگرند و جز در برخی موارد که اهمیت چندانی هم ندارد، به جای یکدیگر به کار می‌روند؛ و در قرآن کریم نیز فعل و عمل به یک معنا، و در اکثر موارد در افعال اختیاری انسان و خدا به کار رفته است (برنجکار، ۱۳۷۵).

عمل به طور کلی مشتمل بر عمل خارجی، فعالیت های ذهنی و قلبی مثل تفکر و ایمان می‌باشد. به تعبیر علامه طباطبایی منظور از فعل خیر، اعم از فعل قلب (از قبیل اعتقاد حق و نیت طاهره) و فعل بدن و جوارح (از قبیل انفاق در راه خدا و سایر اعمال صالح) است (طباطبایی و موسوی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۳۲).

عواطف

احساسات و عواطف ریشه در اعماق نفس و روان دارند و تحت تاثیر سایر شئون وجود انسان هستند. می توان آن ها را به تغییرات شاخ و برگ درختان تشبیه کرد که از تحولات ریشه ها سرچشمه می گیرد. احساسات و عواطف ایجاد شده در نفس خود را در آثار متنوعی همچون حب، غم، شادی، پشیمانی، خشم، ترس، یاس، امید و کراهت نشان می دهند. از نظر بسیاری از فلاسفه عواطف، انفعالات طبیعی و غیر اختیاری هستند اما واکنش هایی که نفس به تناسب این حالات انجام می دهد، اختیاری هستند و لذا قابل ستایش و نکوهشند. هم چنین، اراده نفس در حدوث (ایجاد زمینه های پیدایش) یا بقا و تداوم یا تقویت و تضعیف آن ها نقش دارد. ملاک کلی در همه احساسات و انفعالات و ارزش مثبت یا منفی آن ها، کمیت و کیفیت تاثیری است که در دست یافتن نفس به کمالات انسانی و اهداف نهایی یا از دست دادن آن ها دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۶-۲۹۹).

عاطفه کششی است نفسانی که کسی درباره دیگری در خود احساس می کند. عواطف را می توان به دو دسته اساسی تقسیم کرد: عواطف اصلی، طبیعی و اولی (کششی که انسان بی آن که نفعی ببرد یا زیایی خاصی در بین باشد، در خود نسبت به دیگری احساس می کند مانند عاطفه مادر به فرزند) و عواطف ثانوی (که انسان به خاطر منفعتی که از فردی به او می رسد یا به خاطر لذتی که از دیدن زیبایی کسی می برد و ... به طرف دیگری کشیده می شود مانند دوست داشتن کسی که به انسان احسان می کند) گاهی نیز عاطفه انسان ترکیبی از عواطف اولی و ثانوی است مانند آن که مادر یکی از فرزندان خود را که به او احسان می کند، بیش تر از بقیه دوست بدارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۴-۲۹۱).

تقویت یا تضعیف عواطف فطری، اختیاری است. انسان می تواند به طور ارادی عواطف را به طور دلخواه تربیت کند و در رشد یا سرکوب عواطف اثر بگذارد لذا مورد مدح و ذم قرار می گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۵).

عواطف مثبت گرچه ذاتا دارای نوعی ارزش اند و تا حدی می توانند بر توفیقات بیفزایند و از عذاب و عقاب انسان بکاهند، اما اولاً، ارزش آن ها مطلق نیست؛ بلکه ملاک های دیگری اساس ارزش آن ها

خواهد بود و ثانیاً، ارزش آن‌ها در حد نصاب ارزش اسلامی رفتار انسان نیست تا بتواند خود به خود منشأ سعادت او بشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۶).

می‌توان در تفاوت احساس با عاطفه گفت احساس نوعی عکس‌العمل بیولوژیکی و فیزیولوژیکی در مقابل تغییرات هورمونی و نیز نوعی انفعال روانی انسان در مقابل غرایز طبیعی یا حیوانی و ادراکات حسی اوست و ظهور آن نیاز به فکر و برنامه‌ریزی ندارد. یعنی مثلاً ترس از رعد و برق نیازی به فکر و برنامه‌ریزی و نیت ندارد. شاید از این نظر رفتار انسان تا اندازه‌ای شبیه به رفتار غریزی حیوانات باشد. عواطف عالی انسانی در سطح پایین نیز، شبیه به احساس می‌باشد که در رفتار حیوانات نیز مشاهده می‌شود ولی با اوج گرفتن این عواطف و بالا رفتن سطح آن، تفاوت‌های آنها با احساس آشکار می‌گردد. اما عواطف عالی انسانی هم چون مودت^۱ و اخوت و نظایر آن بیشتر ریشه معرفتی دارند، ارادی هستند و تابع معرفت، ایمان و عمل صالح انسان می‌باشند (صنوبری، ۱۳۹۰).

یکی از مهمترین عواطف نفس عشق یا حب است. عشق مفهومی است که در میان عرفا بیشتر به کار می‌رود اما حب مفهومی قریب به ذهن‌تر بوده و در ادبیات رایج از عشق به حب تعبیر می‌شود؛ گرچه حب هم به معنای عشق است (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۴۱). از نظر امام خمینی (ره) حب و محبت از اوصاف حقیقه ذات‌الافاضه است؛ حبیب، حب و محبوب، عشق و محبت لازم دارد و ملاک محبت، ادراک کمال در محبوب است. اگر کمال محبوب ضعیف باشد و یا ادراک کمال معشوق ضعیف گردد و یا مدرک کمال ضعیف باشد، حب و عشق ضعیف‌تر خواهد بود و اگر مدرک قوی و شدید باشد و ادراک قوی و موکد گردد و کمال محبوب کامل باشد، حب قوی و متأكد و اشد خواهد گردید. لذا قوت و شدت ادراک در حب و عشق تأثیر دارد و همچنین اگر کمال محبوب قوی باشد، حب شدت و قوت می‌گیرد. اگر عاشق قوی‌الوجود شدید اکمال باشد عشق به کمال زیاد و زیاد می‌شود. به همین دلیل است که در مورد محبت

^۱"قل لأسألکم علیہ اجرأ الا المودة فی القربی" (سوره شوری - آیه ۲۳) و آیه "وجعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانیة" (سوره حدید - آیه ۲۷)

به خداوند عالم، اختلاف درجات اولیاء الله به میزان درجه معرفت و ادراک آن‌ها به حضرت حق می‌باشد. هنگامی که شخص محب چیزی باشد، به آثار و متعلقات محبوب محبت پیدا می‌کند و از حب به شیء، حب و عشق به آثار شیء که صورت تنزل حب به شیء است ایجاد می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵). ذات حضرت حق اشد الوجود و فوق التاکید و حقیقت وجودیه و واجب الوجود و صرف الوجود است، لذا کل الکمالات و فوق الکمالات و صرف الکمالات و صرف الادراکات و شدید الادراکات است و لذا حب شدید و عشق وجوبی دارد و در مرتبه ذات، کمالات ذات خود را به علم و درک حضوری و امتن ادراک، ادراک می‌نماید. حضرت حق که به درک تام التمام، مدرک اتم کمالات فوق التمام ذات خویش است و به ذاته و به علم حضوری که عین ذات است، و کمالات عین ذات است، پس عاشق و محب ذات است. درک و ادراک عین ذات است و مدرک و محبوب و معشوق هم عین ذات است پس همو عاشق، همو عشق همو معشوق است (امام خمینی، ۱۳۸۵).

از نظر علامه طباطبایی حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل (یا شبیه به آن) و معلول مستکمل (یا شبیه به آن). لذا ما افعال خود را دوست می‌داریم تا به وسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست میداریم تا آنرا وسیله و ابزار کار خود کنیم (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۲۱). علامه طباطبایی نیز همچون امام خمینی (ره) معتقدند که محبت مراتب مختلفی دارد. از آن جا که محبت رابطه‌ای وجودی است و وجود حقیقتی مشکک می‌باشد، محبت نیز تشکیکی خواهد بود. یعنی ارتباط وجودی میان مستکمل با علت تامه به مراتب شدیدتر از رابطه وجودی آن با علت‌های ناقصه می‌باشد. همین طور، محبت انسان نسبت به کمال‌های مادی (مانند تغذی) یا غیر مادی (مانند علم)، یکسان نمی‌باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۲۱). در واقع، محبت‌های ظاهری و معمولی که به خاطر جمال محبوب محسوس و مرئی است، مرتبه پایین تری از محبت است؛ در حالی که محبت به کمال‌ها و جمال‌های معنوی و نامحسوس مانند محبت و کشش و علاقه نسبت به افرادی که صفات بلند روحی مثل سخاوت و شجاعت و ... دارند، در مرتبه بالاتر قرار دارد و در نهایت محبت نسبت به خداوند، بالاترین مرتبه محبت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱:

۳۱۷-۳۱۵) و در حقیقت، معنای حقیقی و واقعی کلمه حب نیز همین می باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۴۶).

حب الهی در دل انسان ها صور و مراتب گوناگونی دارد:

- گاه به صورت یک نیروی محرک ناآگاهانه است که در عمق فطرت انسان و در درون نفس وی جای دارد هر چند خود انسان از وجود آن غافل است و نسبت به آن توجه ندارد.

- گاه به صورت حب آگاهانه ای است که برای افراد متعارف حاصل می شود و همه مومنین کم و بیش از آن برخوردارند. البته این محبت اصیل و ذاتی نیست و فرع محبت های دیگر است یعنی انسان خدا را به خاطر نعمت هایی که به ایشان داده یا خطراتی که از ایشان دفع کرده دوست می دارند که در اصل به خواسته های خودشان برمی گردد.

- و در نهایت، مرتبه کامله محبت الهی است که برای اولیاء الله که به مقام توحید رسیده اند حاصل می شود. این محبت عمیق در گروهی معرفت کامل و عمیق نسبت به خداوند و اسما و صفات و کمال و جمال و جلال اوست. در این مرتبه تنها یک محبت اصیل در اعماق نفس انسان حاصل می شود که متعلق به ذات خداوند است و بقیه محبت های وی عرضی و به منزله فروع و ثمرات آن محبت اصیل به خدا خواهند بود تا آن جا که حتی حب ذات نیز اصالت خود را در برابر حب الهی از دست می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۵-۶۸).

از نگاهی دیگر، محبت را می توان به سه قسم طبیعی (مانند محبت مادر و فرزند)، خیالی و موهوم و عقلی تقسیم نمود (طباطبایی و موسوی همدانی، ج ۱: ۶۲۱). گاهی انسان چیزی را دوست می دارد که کمال واقعی اوست و گاه به چیزی عشق می ورزد که خیال می کند مایه کمال برای اوست؛ اما در واقع، چنین نیست. به بیانی دیگر، محبت گاهی صادق و گاهی کاذب است. محبت صادق آن است که انسان کمال را درست تشخیص بدهد و به کمال واقعی دل ببندد؛ مانند محبت به خداوند. متقابلاً کمال هم جاذبه دارد و محب را به سمت خود جذب می کند و در حقیقت محبت صادق دو جانبه است. اما محبت کاذب آن است

که انسان نقص را کمال بیندارد و بر اساس چنین پندار باطلی به آن کمال موهوم علاقمند گردد مانند محبت غیر خدا، مخصوصاً محبت عالم طبیعت. محبت کاذب جاذبه ای است که عین دافعه است؛ انسان را جذب می کند اما نه برای پرورش و کمال بلکه برای نابود کردن (جوادی آملی، ب ۱۳۸۵: ۳۲۷-۳۲۶).

مایه های فطری شوق و میل و محبت نسبت به لذایذ مادی و معنوی و حتی لقاء الله در سرشت و روح انسان وجود دارد اما شکوفا شدن و برانگیخته شدن آن مشروط به علم است. معرفت نسبت به ذات و صفات و اسما و افعال الهی، مایه های فطری حب الهی را فعلیت و جهت می دهد. البته تاثیر معرفت در پیدایش محبت به صورت علت تامه نیست و نیاز به تحقق شرایط دیگری هم هست. یعنی قلب انسان باید آمادگی لازم را داشته باشد (نرمش و انعطاف داشته باشد) تا تحت تاثیر حقایق و معارف حقه قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۰۵-۳۰۱). در واقع، علم متمم علت شوق است و شوق و محبت از مقوله دیگری هستند و منشا مستقلی در نفس دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۶).

بنا بر بحث فوق علت فقدان یا ضعف در عواطف الهی و محبت عبودی را می توان به چند عامل نسبت داد:

- فقدان علم و معرفت نسبت به خداوند
- فقدان ایمان. انسانی که علم پیدا کرده ولی هنوز ایمان نیاورده طبعاً ارزش های معنوی و اخروی در وی کششی ایجاد نمی کنند و توجه او متمرکز در ارزش های مادی و دنیوی خواهد بود. افق های دور را هدف و منشا حرکت خود قرار نمی دهد بلکه پیوسته تحت تاثیر نعمت های دنیوی و نزدیک و لذایذ عاجل و در دسترس و ملموس و محسوس قرار می گیرد و لذا محبتی نسبت به خداوند در دل او ایجاد نمی شود
- تعلق و محبت و دل بستگی نسبت به غیر خدا. زیرا محبت های گوناگون همزمان در دل انسان جای نمی گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳-۱۶۲ و ۳۲۷).

با توجه به نظر امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی عشق و حب را نیز می توان حقیقتی تشکیکی و از جنس وجود در نظر گرفت که هر شخصی به اندازه مرتبه وجود خویش از آن بهره مند می گردد. همچنین رابطه و نسبت میان عشق و عاشق و معشوق نیز همچون رابطه اتحادی علم و عالم و معلوم

است. به نظر می‌رسد این نظر را می‌توان در خصوص سایر انفعالات نفس همچون خشم، حیاء و ... نیز تسری داد و این انفعالات نفس را نیز حقایقی تشکیکی و از جنس وجود در نظر گرفت.

۲-۱۲ چرخه فعل و انفعالات نفس

با توجه به اصل قیام صدوری نفس، ادراکات، افعال جوانحی و افعال جوارحی نفس در قالب فعالیت‌هایی همچون ساخت مفاهیم و قضایا، تذکر و یادآوری، حفظ و نگهداری مفاهیم، تجزیه، تحلیل و ترکیب؛ مقایسه، انتزاع و تعمیم، توجه، تمایل (اراده)، انتخاب، عمل و قضاوت، تجربه و نیز انفعالاتی همچون عواطف و هیجانات نفس را می‌توان در قالب چرخه‌ای از فعل و انفعالات نفس به تصویر کشید. همچنین با توجه به اصل وحدت جمعیه نفس در انجام افعال خود و نیز شرافت نفس ناطقه بر مراتب پایین خود و در نتیجه شرافت بر کلیه فعل و انفعالات مراتب مادون خود هم فعالیت‌های ادراکی و شناختی، هم فعالیت‌های تحریکی و هم انفعالات نفس را می‌توان در قالب یک فعل واحد نفسانی تبیین نمود. مهمترین فعل مرتبه اشرف نفس یعنی نفس ناطقه، تعقل است. همچنین با توجه به مفهوم شناسی واژه عقل در قرآن و روایات مشخص می‌شود که تعقل مهم‌ترین و اساسی‌ترین فعالیت نفس آدمی است که شرط انسانیت او می‌باشد و مرتبه او را در میان سایر مراتب وجود، معین نموده، صورت‌بندی حقیقت او را برعهده دارد. لذا با توجه به حقیقت تشکیکی نفس و جایگاه نفس ناطقه در این پیوستار، تعقل نفس در واقع اشرف بر کلیه موارد ذکر شده در حوزه ادراکات و افعال جوانحی و جوارحی نفس می‌باشد. تمام آنچه به آدمی مربوط است شامل علوم، عواطف، اعمال، ایمان و غیره در گرو تعقل است. تعقل، فعالیت نفس انسانی است که در جریان تمامی دریافت‌های حاصل از گوش و چشم و قلب رخ می‌دهد. «قل هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده» (تبارک / ۲۳). تعقل فعالیت است که خود شامل سلسله مراتبی از فعالیت‌های ادراکی و حتی تحریکی است و تمام فعالیت‌های شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، همچنین تولید مفاهیم و گزاره‌ها، استنتاج‌ها، ارزیابی‌ها و تعمیم‌ها، اصلاحات و بازنگری‌های مکرر و بالاخره یقین (ایمان) و عمل را در برمی‌گیرد. تعقل در برابر ادراکات حسی یا خیالی و مشاهدات قلبی نیست همچنین در برابر ایمان هم نیست بلکه تعقل شامل ادراکات حسی، خیالی، مشاهدات قلبی، تدوین مفاهیم، گزاره‌ها و براهین، همچنین یقین علمی و عمل می‌باشد.

در مراتب پایین تعقل، با توجه نفس به صور خیالی، نفس به مقایسه صورهای دریافتی و دسته بندی و طبقه بندی آنها بر اساس اشتراکات یا افتراقاتشان و ایجاد روابط میان صور خیالی پرداخته و برای هر طبقه و دسته‌ای، نامی متناسب (یا حتی نامتناسب) را بگذارد و یا وصفی را برای آنها قائل شده و آن را تعریف می‌کند. طبعاً، این نام‌ها و صفت‌ها، همان معرف‌ها یا بازنمون‌ها برای واقعیات خارجی هستند (فدایی، ۱۳۸۷) و در واقع در این مرتبه توجه به معانی و ایجاد مفاهیم، الفاظ و تغییر صفات و شاخصها، مقولات و پیوندها و تعیین مصادیق به کمک عقل فعال انجام می‌شود. در این مرحله به مفهوم پردازش واقعیات می‌رسیم. در این مرحله، مفاهیم اولیه (مفاهیم کلی انتزاع یافته از مشاهدات مکرر حسی) و مفاهیم ثانویه (مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی و مفاهیم مدنی) از طریق فرایندهای انتزاعی یا تجریدی تشکیل می‌شوند و میان آن‌ها نسبت‌هایی برقرار شده و گزاره‌ها، ساخته می‌شود.

البته فرایند تعقل به این مرتبه ختم نمی‌شود می‌توان گفت نفس تا این مرتبه به رشد عقل نظری نائل شده، نفس در سیر تکامل خود به مرحله باور و عمل به واقعیت نیز نائل می‌شود که می‌توان گفت این نقطه اتصال عقل نظری به عقل عملی می‌باشد. از آنجایی که اثبات واقعیت شامل تدوین برهان و جست و جوی شواهد، همچنین باور قلبی و پذیرش واقعیت است و عمل به واقعیت به خودی خود بخشی از تعقل محسوب می‌شود؛ یعنی عمل خود مرحله‌ای از علم یا صورت تشدید یافته و آشکار علم است. پس می‌توان این مراحل را مراتب بالای رشد عقلی و ادراک دانست.

به تعبیر دیگر، اگر جریان تعقل را از جانب فرایندهای ادراکی متعلق به فهم مورد توجه قرار دهیم، همان علم است که در عین حال خاستگاه ایمان و عمل نیز می‌باشد و متأثر از آن‌هاست. اگر به جریان تعقل از جانب اعتقادات و باورها بنگریم، همان ایمان است که بر علم استوار می‌شود و عمل را در پی دارد و در عین حال از عمل متأثر می‌شود و علم را تغییر می‌دهد. هرگاه جریان تعقل را از زاویه عمل مورد ملاحظه قرار دهیم، متوجه می‌شویم که عمل متضمن علم و ایمان است و بر هر دو تاثیر می‌گذارد.

در مرحله باور به واقعیت، از طریق تدوین برهان، واقعیت شناخته و باور می‌شود. تدوین برهان به نوبه خود شامل مراحل پیچیده‌ای است که به اختصار عبارت‌اند از:

الف-تنظیم گزاره های پایه یا بدیهیات اولیه

ب- ارائه دسته های متنوعی از گزاره های استنتاجی و ایجاد ارتباط ساختاری میان آن ها

ج- تشکیل هرم معرفتی ذیل بدیهیات یا گزاره های پایه

د- تدوین مقدمات

ه- ایجاد اشکال گوناگونی از برهان قیاسی و استقرایی

و- تصدیق یا تکذیب گزاره ها.

در مرحله عمل به واقعیت از طریق سامان دهی گزاره های توصیفی در طی چند گام اساسی، عمل اتفاق می افتد گام های از دانستن تا رفتار عبارت اند از:

الف- تشکیل گزاره های تجویزی؛

ب- ارزیابی نتایج،

ج- تعیین اهداف

د- شناسایی و سایل

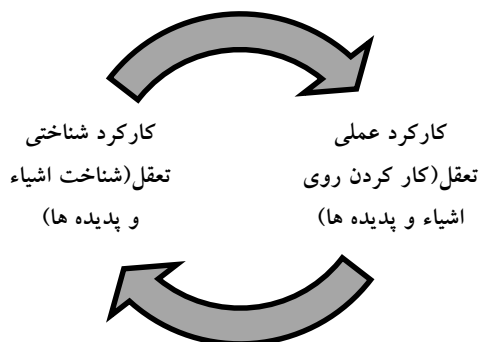
ه- تصمیم گیری

و- تهیه مقدمات عملی و در نهایت اقدام صورت می گیرد.

پس از اقدام دو گام اساسی دیگر نیز برداشته می شود: قضاوت اخلاقی و تقویت و سامان دهی گرایش عاطفی (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۲۳۰).

بر این اساس است که عقل عملی در پیوند با عقل نظری مطرح می شود. زیرا نظر و عمل هر دو به عقل ارجاع می یابند؛ یعنی نظر و عمل بخشهای مکمل چرخه تعقل محسوب می شوند. در واقع هنگام تعقل در این چرخه گاه آدمی از هستهای خارجی، صورت های ذهنی و سپس مفهوم های کلی و گزاره ها را به وجود می آورد و گاهی از هست های ذهنی نظیر صورت ها و مفاهیم کلی و گزاره ها مصداق های عینی پدید می آورد. پیدایش وجودات ذهنی (تصاویر، مفاهیم و قضایا) بخش نظری تعقل محسوب می شود؛ در حالی که پیدایش وجودات عینی (مصنوعات، اطلاعات، آثار علمی، روابط، رفتار و گفتار) بخش عملی تعقل است.

بر این اساس به نظر می رسد با توجه به مفهوم عقل در قرآن و روایات اسلامی، تعقل را می توان به عنوان یک فعالیت واحد نفس انسانی در نظر گرفت که خود مشتمل بر کلیه فعالیت های شناختی و تحریکی و نیز انفعالات نفس باشد. بر این اساس تعقل در این جایگاه دارای دو کارکرد کلی است: الف: کارکرد شناختی (شناخت اشیاء و پدیده ها)؛ ب: کارکرد عملی (کار کردن روی اشیاء و پدیده ها). این کارکردها به صورت مجزا و یک سویه نیستند بلکه به شکل یک چرخه در حال رفت و برگشت بوده و در واقع دو مقام یا مرتبه از یک فرایند واحد محسوب می شوند.



چرخه فعل و انفعالات نفس (تعقل)

چرخه تعقل واجد دو حلقه به هم متصل است. حلقه اثباتی و حلقه توجیهی تعقل به هم وابسته‌اند و در واقع دو مقام از فرآیند یگانه تعقل می‌باشند که طریق منحصر به فرد کسب علم تلقی می‌شود. در صورتی که دانش مشتمل بر باورهای صادق موجه باشد پس مقامات تعقل یا حلقه‌های چرخه تعقل عبارتند از حلقه اثبات و حلقه توجیه.

حلقه اثباتی چرخه تعقل

اگرچه در معرفت‌شناسی اسلامی، علم به حضور شیء نزد شیء تعریف می‌شود ولی این مفهوم عام و کلی علم است که به انسان منحصر نمی‌گردد و بر متافیزیکی تکیه دارد که دانستن را برای تمام هستی‌ها به یک معنا اثبات می‌کند. ولی در مفهوم اصطلاحی علم که ویژه انسان تلقی می‌شود، تعریف پذیرفته برای دانش همان «باور صادق موجه» است. تعبیر باور صادق موجه در مقایسه با تعریف فلسفه اسلامی از علم به عنوان حضور شیء نزد شیء نشان‌دهنده مضمونی از علم است که نه تنها به انسان منحصر است بلکه حیثیت التفاتی دارد و حاصل فعالیت اجتماعی است.

علم به عنوان باور صادق موجه بر سه اصل استوار است: ۱- دانش از نوع شک، ظن و وهم نیست بلکه یقینی است. ۲- دانش باوری است که ما به ازای خارجی دارد. ۳- دانش باور صادقی است که بر دلیل

۱ - Justified True Belief

۲- در حالت شک تردید نسبت به فرضیه صفر و فرضیه مخالف مساوی است و در حالت ظن احتمال فرضیه صفر بیش از فرضیه مخالف است و در حالت وهم احتمال فرضیه صفر کمتر از فرضیه مخالف است و در حالت باور نسبت به فرضیه صفر یقین کامل وجود دارد و تمام فرضیات خلاف بطور یقینی باطلند.

مشخصی تکیه دارد.^۱ بنابر این برای دستیابی به علم یا باور صادق موجه، بر دو نوع شک یعنی شک نسبت به صدق باور^۲ و شک نسبت به موجه بودن آن^۳ باید غلبه نمود. شک اول به حکایت گزاره از واقعیت عینی تعلق می‌گیرد ولی شک دوم به دلایل ما برای باورهایمان مربوط می‌شود. فائق آمدن بر این دو نوع شک مستلزم تعقل و جستجوی دلیل است.^۴ پس علم حاصل تعقل است.

بدون شک دانش حاصل اثبات صدق گزاره‌هاست و از تعقل در مقام اثبات که بر استدلال و برهان استوار می‌باشد به دست می‌آید. ولی برهان بنابر منابع تدوین مقدماتش شامل سه نوع می‌شود: گاه مقدمات برهان از ادراکات حسی و مشاهدات برنامه‌ریزی شده در شرایط آزمایشی به دست می‌آید که این نوع استدلال، برهان تجربی است. گاهی مقدمات برهان از مفاهیم اولیه و ثانویه، همچنین گزاره‌های بدیهی، اصول و مفروضات و گزاره‌های استنتاج شده تشکیل می‌گردد و گاهی برهان بر شهود و القائات قلبی بنا می‌شود.^۵ اگرچه برخی تصور نموده‌اند ادراکات شهودی خطاناپذیرند ولی قرآن مصونیت این نوع ادراک را انکار می‌نماید. زیرا شهود حاصل القائات ماورایی به قلب است و به منبع القاکننده و ویژگی‌های قلب بستگی دارد. از این رو القائات بر دو دسته القائات شیطانی و القائات رحمانی^۶ تقسیم می‌شوند و در صورتی که قلب پاکیزه القائات رحمانی را که پیوسته بطور مستقیم^۷ یا از طریق ملائکه^۸ در حال فیضان

۱- باوری که توسط عالم خارج حمایت نشود صادق نیست باوری که اتفاقاً صادق باشد نظیر پیشگویی‌های اتفاقاً صادق، هرگز دانش نمی‌باشند (آیر، ۱۹۵۶)

۲- Knowledge Skepticism

۳ - Justification Skepticism

۴- جستجوی دلیل یا استدلال شامل تشکیل یک زنجیره معرفتی است که این زنجیره یا نامحدود است و اثبات هر گزاره در گرو اثبات بی‌نهایت گزاره مقدماتی است (تسلسل معرفت شناختی) یا محدود ولی دوری است که اثبات هر گزاره شامل اثبات گزاره‌های بعدی است (دور معرفت شناختی) یا محدود ولی متکی به یک امر غیرعلمی است و یا زنجیره معرفتی محدود و بر یک گزاره بدیهی تکیه دارد. سه حالت اول برای رفع شک کمکی نمی‌کنند و تنها حالت چهارم است که می‌تواند شک را مرتفع سازد.

۵- مجموعه براهین حوزه عرفان نظری و حکمت اشراقی و یا نظریه کخ در مورد فرمول بنزن که مسبوق به کشف و شهودهای متنوع می‌باشند نمونه‌هایی از این نوع برهان را به نمایش می‌گذارند.

۶- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۱۴، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)

۷- «یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده» (۱۵/غافر)، «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (۵/مزمّل)

۸- «فالملقى ذکر عذرا او نذرا» (۵/مرسلات)

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

است را دریافت نماید، شهود صحیح رخ می دهد ولی اگر قلب ناپاک القائنات شیطان^۱ را دریافت نماید، شهود خطاست» شناسایی موارد خطا در مشاهدات قلبی براساس گزارش های رسیده از شهود معصوم ممکن است از این رو خداوند آیات محکمه قرآن را که در واقع گزارشی است مصون از خطا درباره شهودات مصون از خطا و هوای پیامبر،^۲ معیار ارزیابی هر نوع شهود و کشف باطنی معرفی می کند.^۳ از این رو ضرورت حضور یک منبع معتبر مصون از خطا که واقعیت را چنانکه هست درمی یابد و چنانکه هست گزارش می کند ناشی از خطاپذیری شهودات عرفانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰)

۱- در آیات بسیاری از القائنات علم و باورها توسط شیطان یاد شده است که البته حاوی نکاتی است: ۱- القاء شیطان خارج از اقتدار و اراده الهی نیست «لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض» (حج/۵۳) ۲- القائنات شیطان در برابر هدایت های انبیا و اختلال در فعالیت آنهاست «و جعلنا لكل نبی شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا و الوشاء ربک ما فعلوه» (انعام/۱۱۱) «والقی الشیطان فی امنیته» (حج/۵۲) ۳- این القائنات شامل شبهات دینی، مجادلات و سوء ظن های اجتماعی است «ولقد صدق علیهم ابلیس ظنه» (سبا/۲۰) ۴- القائنات شیطانی به صورت های گمانه سازی، تصدیق و وحی ارائه می شود ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلوکم» (انعام/۱۲۰)

۲- «وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» (نجم) و

۳- «فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم» (حج/۵۲)

حلقه توجیهی چرخه تعقل

اگرچه مراحل حلقه اثباتی برای پیدایش و گسترش علم کافی است ولی توجیه علم شرطی اساسی و گریزناپذیر برای تحقق علم همچون یک برساخته اجتماعی می‌باشد از این رو صدق بدون توجیه ناتمام است. توجیه‌گزینش مجموعه‌ای از گزاره‌ها به عنوان دانش را بر عهده دارد. بدون شک توجیه علم روی دیگر اثبات علم است و درحالی که اثبات ناظر به ظهور علم برای شخص می‌باشد توجیه ناظر به انتقال علم به دیگران است. تکوین علم در گرو گزینش برخی گزاره‌ها از میان انبوه گزاره‌ها و قرار دادن آنها ذیل عنوان علم می‌باشد.

علم به عنوان «باور صادق موجه» در واقع راه‌های گوناگونی برای اثبات صدق در پیش روی خود ندارد. نظریه‌های گوناگون معرفت‌شناسی همچون نظریه انسجام و نظریه کاربرد هیچ کدام خواستار عدم مطابقت گزاره‌ها با واقعیت نیستند بلکه آنها در جستجوی گزاره‌هایی مطابق با واقعیت می‌باشند. از این رو آنها هرگز نباید به عنوان بدیل نظریه مطابقت با واقع، تلقی شوند.

به عبارت دیگر چون همواره صدق باورها ناظر به «مطابقت با واقع» یا «مطابقت با نفس الامر» می‌باشد، پس رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی صرفاً روش‌های مختلفی برای توجیه این مطابقت است.^۱ باورهای صادق به هر طریق که حاصل شده باشند ناگزیر از توجیهند. دست کم چهار راه برای توجیه گزاره‌های باور شده وجود دارد که در قرآن نیز بر آنها تأکید شده است. این راه‌ها عبارتند از:

۱- توجیه باورها از طریق ارجاع به شواهد عینی^۲

^۱- برای مثال برای توجیه صدق گزاره الف چند راه در اختیار ماست: ۱- گزاره الف صادق است چون شواهد عینی برای صادق بودن آن وجود دارد. ۲- گزاره الف صادق است چون بکار بستن این گزاره و نتایج حاصل از آن می‌تواند پیامدهای مؤثری داشته باشد. ۳- گزاره الف صادق است چون با دیگر یافته‌های علمی و ساختار کلی معرفتی ما در حوزه مربوطه سازگاری دارد. ۴- گزاره الف صادق است چون توسط مراجع ذیصلاح، خبرگان و اندیشمندان معتبر در حوزه مربوطه پذیرفته شده است.

^۲- «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت و الى السماء كيف رفعت و الى الجبال كيف نصبت و الى الارض كيف سطحت» غاشیه/

۲- توجیه باورها از طریق ارجاع به مراجع صادق و معتبر^۱

۳- توجیه باورها از طریق نتایج مفید و کاربردهای عملی آنها^۲

۴- توجیه باورها از طریق سازگاری آنها با شبکه معرفتی^۳

این حلقه از چرخه تعقل بر نحوه دستیابی به گزارشی از واقعیت، معطوف است نه خود واقعیت و تعقلی را که شامل استدلال برای چرایی و چگونگی دستیابی به واقعیت است، دربرمی گیرد. به عبارت دیگر تعقل در مقام توجیه، از واقعیت به خودی خود، به سوی برداشت یا دانش ما درباره واقعیت، متوجه می شود، از این رو معنای دانش، صحت دانش، کاربرد دانش، منابع دانش، شیوه‌های دستیابی به دانش و انتشار دانش را مورد بررسی قرار می دهد. در این مقام است که در میان انبوهی از باورهای صادق، تنها برخی از آنها به عنوان دانش پذیرفته می شوند و دیگر باورها اعم از اینکه صادق باشند یا نه از حوزه دانش خارج می گردند. در این مقام دانش متعین می گردد و معیارهای اعتباربخشی تدوین می شوند. در همین مقام است که حوزه‌های معرفت شکل می گیرند و مسائل آن سامان می یابند، رویکردهای معرفتی ظهور می کنند و مکاتب نظری شکل می گیرند.

اعتماد به مراجع علمی نظیر دانشگاه ها و مراکز پژوهشی و مجلات معتبر علمی، نظریه های علمی و نظریه پردازان هر حوزه نه تنها بر اساس عملکرد معقول مردم عادی است که حتی روند رایج و معتبر در تحقیقات علمی نیز هست. در واقع انباشته علمی هر حوزه مرهون اعتماد گسترده ای است که محققان بر یافته ها و شیوه های پیشینیان خود داشته اند. اگر ارجاعات هر مقاله علمی و یا گزارش تحقیقی معیاری

۱- «و یقولون ائنا لتارکو الهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق و صدق المرسلون»

۲- «و این یک صادقاً یصبکم بعض الذی یعدکم» غافر/ ۲۸ «ان یردن الرحمن یضر لا تغن عنی شفاعتهم شیئاً و لا ینقذون»

یس/ ۲۳ «ان ارادنی الله بضر هل هن کاشفات ضره او ارادنی برحمه هل هن ممسکات رحمته» زمر/ ۳۸

۳- «و هذا کتاب انزلناه مبارک مصدق الذی بین یدیه (انعام/ ۹۰) «و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب»

(مائده/ ۴۸)

برای اعتبار تلقی می شود پس اعتماد حساب شده ای به دریافت‌ها، ادراکات و شناخت‌های عالمان وجود دارد. یعنی اثبات واقعیت توسط محققان قبلی مورد اعتماد محققان بعدی است و نیازی به اثبات دوباره نیست. از اینجا معلوم می شود که نتنها چرخ‌های زندگی اجتماعی ما بر عقلانیت توجیهی می چرخد که حتی ارابه علم نیز با دو اسب اثبات و توجیه راه می رود. بلکه در جریان علم هر تعقل اثباتی با دو تعقل توجیهی پیشین و پسین همراه است. از یک سو اثبات واقعیت باید به توجیه برای محققان بعدی و کاربران منتهی گردد. در این صورت از حوزه علم خارج خواهد شد. بر این اساس علم در معنای نهاد مستقل اجتماعی نیز مشتمل بر یکی از حلقه‌ها یا کرکردهای تعقل (حلقه توجیهی) است.^۱

بر طبق نظر علامه طباطبایی (رحمة الله علیه) تعقل انسان را قادر می سازد از یک سو قول حق و خیر را از باطل و شر بازشناسی و تفکیک کند و از سوی دیگر بتواند زانوی نفس سرکش را ببندد و نفس را از افکار، اقوال و اعمال رذیله باز دارد. تشخیص صلاح و فساد امور از سنخ علم و ضبط و حبس نفس از سنخ عمل است.

بنابراین آنچه‌ان که از تفسیر علامه ذیل آیه ۲۴۵ سوره‌ی بقره نیز برمی آید، احتمالاً در نظام تربیتی اسلام تربیت هر دو وجه عقل انسان مورد اهمیت دارد، چرا که این نظام تربیتی نظر و عمل را از هم جدا نمی‌داند و معتقد است شناخت واقعی، آن است که انسان را به مقام عمل برساند. از این منظر یادگیرندگان باید در حوزه‌ی مسائل نظری به توانایی تشخیص حق و باطل دست یابند و به واسطه‌ی این شناخت در حوزه‌ی مسائل عملی وارد شوند. قائل بودن به این مهم که در بروز هر رفتاری نظر و عمل از یکدیگر جدا نیستند و برای اینکه یادگیری را تغییر رفتار بنامیم، باید یادگیرنده در مقام نظر به شناخت دست یابد و براساس این شناخت و معرفت نسبت به مسئله و وجوه مختلف آن و براساس ویژگی انتخابگری خویش وارد حوزه‌ی عمل گردد، موضوع درخور توجهی در نظام تعلیم و تربیت اسلام است. به تعبیر دیگر هرگاه کسی تلاش - های شناختی خویش را به نحوی تحت ضبط و کنترل درآورد که از کجروی در اندیشه مصون بماند و در

^۱ برای توضیح بیشتر ر.ک: علم‌الهدی (۱۳۸۹). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، صص ۲۳۳-۲۴۰

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

نتیجه به شناخت یا بازشناسی امر مورد نظر راه یابد، به عقل‌ورزی در مقام شناخت دست‌یازیده است. دستیابی به این مقام نیازمند کسب ملزومات اندیشه‌ورزی و آگاهی از موانع و آفات آن در یادگیرنده است.

تعقل در مقام عمل ناظر بر ایجاد رابطه میان شناخت‌ها و اعمال خواهد بود. بر این اساس کسی که از پرتو شناخت‌هایش برای هدایت اعمال خود بهره نمی‌گیرد، کسی است که از قلمرو عمل عاقلانه خارج می‌شود، لذا قرآن کسانی را که به دعوت دیگران می‌پردازند و آنها را به انجام کارهای درست فرا می‌خواند اما از این آگاهی دارند که پرتویی به عمل خود نمی‌افکنند، از عقل‌ورزی به دور می‌داند؛ «أتأمرون الناس بالبرِّ و تسون أنفسکم و أنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»^۱ (بقره/۴۴).

در معنای کلی تعقل در مقام عمل به معنای آن است که عمل خود را تحت انقیاد علم و شناخت خود در آوریم. شاید بتوان گفت تعقل در مقام تحلیل نظری به معنای ضبط و کنترل فرایندهای ادراکی در جهت خاص گفته می‌شود. به عبارت دیگر بر مبنای تعبیر قرآن از مفهوم عقل، عقل‌ورزی باید با نظر به کل وجود آدمی به کسی اطلاق شود. لذا هر چند کسی در مقام شناخت عقل‌ورزی کرده باشد اما اگر حاصل این شناخت در ضبط و بازداری او در مقام عمل به کار نیاید، در کل باید او را جاهل دانست.

بنابراین می‌توان گفت کسی که به این هدایت دست نیابد، از عقل‌ورزی بازمانده است. به بیان دیگر چنین به نظر می‌رسد که وقتی انسان در پرتو عقل در مقام شناخت به بازشناسی امور دست می‌یابد و در مقام عمل، به ضبط و کنترل عمل خویش به واسطه‌ی شناخت‌های به دست آمده، می‌پردازد، در مسیر هدایت و نیل به آن گام برمی‌دارد، در غیر این صورت او از تعقل به منزله‌ی شرط اساسی انسانیت و مهم‌ترین فعالیت آدمی بهره نگرفته است.

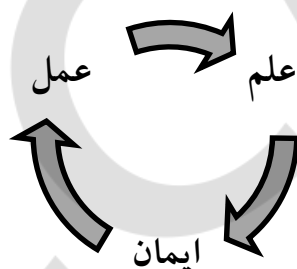
^۱ آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟!.

همچنین کاربرد مفهوم صدق در قرآن نشان می‌دهد که تصدیق واقعیت هم بر برهان و بینه ناظر است و هم بر عمل. از این رو گاه می‌فرماید: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» (بقره/۱۱۱) و گاه در مورد شهیدان راه حق می‌فرماید: «اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون» (بقره/۱۷۷). به‌طور کلی تعبیر صادقین و متصدقین در مورد کسانی بکار می‌رود که در عمل، باور خود را به واقعیت اثبات می‌کنند و عمل و نظرشان هماهنگ است. بر مبنای حکمت متعالیه وجود ذهنی و وجود عینی دو مرتبه از وجودند که در تعامل بر یک ماهیت اطلاق می‌شوند و تفکیک آنها به سختی ممکن است. تعقل عبارت از ادراک کلیات یا تجرید مفاهیم کلی از ویژگی‌های مادی و جزئی موجودات مشخص خارجی و همچنین تشکیل گزاره‌ها و تدوین استدلال‌ها و اثبات قضایا می‌باشد. ولی اثبات قضایا گاه در گرو حرکت از مفاهیم کلی، گزاره‌ها و حتی تصاویر ذهنی به سوی مصادیق عینی است. یعنی تعقل که شامل تجرید و تصدیق است در واقع بر نوعی حرکت میان ذهن و عین یا اشتداد میان مراتب وجود (وجود ذهنی و وجود عینی) استوار می‌باشد. اثبات واقعیت شامل تدوین برهان و جستجوی شواهد، باور واقعیت و عمل به واقعیت می‌باشد. بنابراین عمل خود مرحله‌ای از علم یا صورت تشدید یافته علم تلقی می‌شود و عقل عملی نیز منفک از عقل نظری نمی‌باشد بلکه نظر و عمل بخش‌های مکمل چرخه تعقلند. در این چرخه گاهی آدمی از هسته‌های خارجی صورت‌های ذهنی و سپس مفهوم‌های کلی و گزاره‌ها را به وجود می‌آورد و گاهی از هسته‌های ذهنی نظیر صورت‌ها و مفاهیم کلی و گزاره‌ها مصادیق عینی به وجود می‌آورد. ایجاد هسته‌های خارجی براساس هسته‌های ذهنی عمل است که موجب پیدایش صنعت، هنر، اخلاق و اجتماع می‌گردد در حالی که خلق هسته‌های ذهنی بر مبنای هسته‌های خارجی تفکر می‌باشد و تفکر و عمل دو کارکرد عقل یا دو بخش مکمل تعقل به حساب می‌آیند.

تعقل هم کسب علم و هم ایمان و عمل را شامل می‌شود. ایمان صورت تقویت شده و تکمیل شده علم است. ایمان موجودیتی در تقابل علم نیست بلکه مرتبه تشدید یافته علم است و عمل صورت آشکار شده آن به حساب می‌آید. به نظر می‌رسد ایمان همان علم یا مرتبه عالی علم است و عمل تحقق خارجی و عین ایمان می‌باشد. بنابراین تعقل شامل چرخه‌ای از فعالیت‌های نفس است که در صورت‌های مختلف علم، ایمان و عمل ظهور و بروز پیدا می‌کند. علم، ایمان و عمل هم‌پوشی دارند و به صورت چرخه‌ای و نه

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

خطی به یکدیگر مربوط می‌شوند و هر یک دیگری را تقویت می‌کنند. در واقع علم، ایمان و عمل نقطه‌های عطف یا صورت‌های بارز و برجسته تعقل آدمی هستند که با یکدیگر وحدت و پیوند عمیقی دارند. آن‌ها چیزهای مجزایی نیستند، بلکه حقیقت یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند که از زاویه‌های مختلف مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر حقیقت یکپارچه وجود آدمی به گونه‌ای آفریده شده است که لازم است همواره تعقل کند و در جریان تعقل از یک سو بفهمد و بفهماند و از سوی دیگر، فهم‌های خود را باور کند و به تناسب آن‌ها رفتار نماید. اگر جریان تعقل را از جانب فرایندهای ادراکی متعلق به فهم خود مورد توجه قرار دهیم، همان علم است که در عین حال خواستگاه ایمان و عمل نیز می‌باشد و متاثر از آن‌هاست. اگر به جریان تعقل از جانب اعتقادات و باورها بنگریم، همان ایمان است که بر علم استوار می‌شود و عمل را در پی دارد و در عین حال از عمل متاثر می‌شود و علم را تغییر می‌دهد. هر گاه جریان تعقل را از زاویه عمل مورد ملاحظه قرار دهیم، متوجه می‌شویم که عمل متضمن علم و ایمان است و بر هر دو تاثیر می‌گذارد.^۱



۱۳-۲ انفعالات و تاثرات نفس از عوامل و نیروهای بیرون از نفس

عقل، شهوت و غضب (هوای نفس)، وهم، عواطف، اراده و ایمان که از شئون و مراتب وجودی نفس به شمار می‌روند را می‌توان در زمره مهمترین نیروها و عوامل موثر بر نحوه حرکت نفس انسانی در سیر تکاملی

^۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: علم‌الهدی. (۱۳۸۹). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، صص ۲۲۶-۲۴۱.

و اشتدادی خویش و در نتیجه سعادت انسان دانست. با این وجود نفس علاوه بر متاثر شدن از نیروهای درونی خود از نیروها و عواملی که از خارج بر او وارد می شوند نیز متاثر می شود. از جمله این نیروها و عوامل خارجی تاثیرگذار بر نفس می توان به القائات و حیانی و رحمانی؛ القائات شیطانی؛ عوامل مادی و طبیعی همچون تغذیه و شرایط زیست محیطی؛ هموعان، جامعه و محیط اجتماعی اشاره کرد. از آن جا که خداوند را به عنوان موثر واقعی در عالم وجود می دانیم و تاثیرگذاری همه نیروها را در طول خواست خداوند تلقی می کنیم، خداوند تعالی را در عرض و در کنار عوامل مذکور آورده نخواهد شد. با این وجود این موارد را می توان در ذیل سه دسته عوامل و نیروهای: ۱- مجرد (القائات و حیانی و رحمانی و القائات شیطانی) ۲- انسانی و اجتماعی ۳- مادی و طبیعی تقسیم بندی نمود.

۲-۱۴ عوامل و نیروهای مجرد

خداوند به عنوان آفریننده انسان و منطق و نظم و قوانین حاکم بر وجود و فاهمه وی، با تغییر آگاهی، اراده و امیال و قلب انسان، بر نفس او تاثیر می گذارد. مقام قلب آدمی دو مدخل دارد؛ که از طرف آنها پیوسته تحت القا قرار دارد. از یکی ملائک به او الهام ملکی می کنند و از دیگری شیطان الهام شیطانی می نماید.

القائات شیطان

شیطان موجودی مستقل از انسان و از طایفه جن است. لذا شیطان به معنای هوای نفس، نفس اماره، قوه واهمه یا یکی دیگر از قوای نفس نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۱۹). او مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را جز به شر دعوت نمی کند، جز به سوی گناه سوق نمی دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۵۱) و جز به باطل و گمراهی امر نمی کند، حال یا این کار را بدون واسطه امر می کند، و یا با وسائلی که به نظر می رسد حق است، ولی وقتی تحقیق می کنی در آخر می بینی که از یک انگیزه باطل و شیطانی سر در آورد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۰۵). لذا خداوند شیطان را برای انسان دشمن معرفی نموده که هیچگاه خیر آدمی را نمی خواهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۷۸).

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم (ع) پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها، شقاوتها، گمراهی‌ها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع پیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۵۱).

تماس شیطان با انسان از راه تسویل و وسوسه و اغواء است یعنی در قلب او القاآتی می‌کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۷۹)، آنچه را که از انسان می‌خواهد به قلب او خطور می‌دهد و در نظر او جلوه می‌دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۱). به عبارت دیگر، وسوسه شیطانی بصورت خطورهای وهمی در ضمیر انسان خودنمایی می‌کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۴۴۷). به نظر می‌رسد که شیطان هم در حیطه نظر و هم در حیطه عمل، به وسوسه و گمراه ساختن انسان می‌پردازد. به بیان علامه او راه باطلی را به جای راه حق جا می‌زند، گاهی مقداری باطل را با وحی حق الهی مخلوط می‌کند و به خورد مردم می‌دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۳۰) و خلاصه آنکه نیروی تمیز انسان را مختل می‌سازد به طوری که انسان در اثر دخل و تصرف شیطان نمی‌تواند خوب و بد، نافع و مضر و خیر و شر را از هم تمیز دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۳۰). از سوی دیگر، از طریق تزئین اعمال زشت^۱، دادن وعده‌های دروغ به انسان^۲ و ترساندن انسان از آینده خویش او را از کارهای خیر^۳ باز می‌دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۱۸). گاهی نیز امور آخرت را در نظر انسان سهل و آسان جلوه می‌دهد و او را با وعده رحمت خدا و شفاعت شافعیین از یاد خدا و اطاعت او غافل می‌کند و با اطمینانی که به انسان می‌دهد باعث می‌شود که کارهایش را از امروز به فردا بیندازد و از این طریق، سعی می‌کند ایمان را از چنگ انسان برآید؛ به گونه‌ای که دیگر اصلاً قابلیت رحمت و شفاعت را نداشته باشد (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۳۱-۱۳۰). به نظر صدرا نیز کار تدلیسات شیطان، بالعکس نمایاندن بد و نیک و

^۱ و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون (نمل/۲۴)

^۲ يعدمهم و يمنهم و ما يعدمهم الشيطان الا غرورا (نساء/۱۲۰).

^۳ الشيطان يعدكم الفقر (بقره/۲۶۸).

معروف و منکر، ترویج سخنان باطل، تزیین عمل غیر صالح، بزور خیالات فاسد، انکار حق و ابطال براهین عقلیه و در پیش گرفتن دروغ و وسواس و سفسطه است که حاصلش بجز خسران دنیا و آخرت چیزی نیست (صدرا، ۱۳۶۰: ۶۱).

البته شیطان هرگز بر عقل بنده مومن مسلط نیست. بلکه با بقای عقل، ادراک عقلی از مجرای حق بیرون رفته و از راه صحیح منحرف گردد، مثلاً یک انسان عاقل به خاطر دخل و تصرف شیطان خوب را زشت و زشت را زیبا ببیند، و یا حق را باطل و باطل را حق بپندارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۳۳). به همین علت قرآن کریم تقوا را شرط در تفکر و تذکر و تعقل دانسته و برای رسیدن به استقامت فکر و اصابه علم و رهائی آن از شوائب اوهام حیوانی و القائات شیطانی شرط کرده که علم همدوش عمل باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۴۱).

میدان عمل تاخت و تاز شیطان همانا ادراک انسانی، و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است وی نخست در عواطف نفسانی انسان یعنی در بیم و امید، و در آمال و آرزوهای او، و در شهوت و غضبش تصرف می‌نماید و آنگاه در اراده و افکاری که از این عواطف برمی‌خیزد. یعنی او امور باطل و زشتی‌ها و پلیدی‌ها را از راه میل و رغبتی که عواطف بشری به آن دارد در نظر آنان زینت داده، به همین وسیله گمراهشان می‌کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷)، مثلاً لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند، منسوب به شیطان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۳۶) شیطان زنا را که یکی از گناهان است از آنجایی که مطابق میل شهوانی او است در نظرش آن قدر زینت می‌دهد تا به تدریج از اهمیت محذور و زشتی آن کاسته و همچنان می‌کاهد تا یکباره تصدیق به خوبی آن نموده و مرتکبش شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷). به تعبیر استاد مصباح یزدی شیطان از طریق هواهای نفسانی در انسان نفوذ می‌کند و کار و تلاش وی را تایید می‌کند یا تغییر می‌دهد. وقتی توجه انسان تحت تاثیر وسوسه های شیطان به مادیات و لذایذ دنیا جلب شد، ابتدا از خدا غافل می‌شود و در دل او جایی برای خدا باقی نمی‌ماند. پس از این غفلت، شیطان همدم و همراه او می‌شود و وقتی انسان با سوء اختیار خود به دنبال شیطان رفت و از او پیروی کرد، کم‌کم شیطان بر او مسلط می‌شود. پس شیطان موجودی مستقل از هوای نفس است اما مستقل

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

از هوای نفس نمی تواند کاری بر ضد انسان انجام دهد؛ بلکه همان هواها و خواسته های نفسانی ما را تایید می کند و می آراید؛ یعنی در برابر هوای نفس استقلال وجودی دارد، ولی استقلال عملی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۱۸).

القائات شیطانی طوری نیست که انسان آنرا احساس نموده میان آنها و افکار خودش فرق بگذارد ، و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عینا مانند دو دو تا چهار تا و سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می داند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷). معنی فریب شیطان خوردن و در تحت ولایت او در آمدن هم همین است که انسان گمراه بشود و نداند چه کسی او را گمراه کرده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۹). پس هر کس اعمال زشت به ذهنش خطور کرد بداند از شیطان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۲۰).

هم چنین، اغوا کردن شیطان ها به طور اجبار نیست. به عبارت دیگر، ولایت شیطان ها بر آدمیان ولایت اجبار نیست بلکه از قبیل معامله طرفینی است ، به این معنا که اگر انسان ها شیطان ها را متابعت می کنند به خاطر منافع و فوایدی است که در این کار تصور می کنند چون به این وسیله به مادیات و تمتعات نفسانی می رسند ، و اگر شیطان ها هم آنان را می فریبند بخاطر منافی است که در ولایت بر آنان و اداره کردن شؤون ایشان می پندارند. هر دو از این کار لذت می برند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۸۶). خداوند نیز هر قدرت و سلطنتی را از ابلیس نفی نموده، فعالیت های او را تنها در کسانی مؤثر می داند که خودشان با پای خود به دنبال شیطان به راه بیفتند. خلاصه اینکه: تصرفات ابلیس در ادراک انسان تصرف طولی است ، نه در عرض تصرف خود انسان، تا منافات با استقلال انسان در کارهایش داشته باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۹).

بدی ها و گناهان بدون واسطه به شیطان و نفس و با واسطه اذن به خدای تعالی نسبت داده می شود . یعنی خدای تعالی به شیطان اذن داد تا با وسوسه ها و تسویلات خود دل های مؤمنین را منحرف کند ، و انسان پیرو هوای نفس را از پیرویش منع نکرد، و بین ظالم و ظلمش حایل نشد ، برای اینکه اساس سعادت و شقاوت بر پایه اختیار است . پس هر کس به سعادت رسید، با اختیار خود رسید، و هر کس

شقی شد با اختیار خود شد، و اگر این نبود حجت) نه علیه بندگان و نه علیه خدا، تمام نمی‌شد و سنت امتحان و برملا سازی واقعیت‌های بندگان، جاری نمی‌گردید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳ : ۱۵۹).

ملائکه

کاری که ملائکه انجام می‌دهند، به عکس شیطان است. گاهی کارهای نیک را به قلب انسان الهام می‌کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۲۰). بنابراین، کسی که قلبش منزل فرشته‌ها بشود، بسیاری از معارف الهی را می‌فهمد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۱۵). گاهی هم او را تهدید می‌کنند که اگر فلان عمل خیر را به جا نیاوری، و حق را تصدیق نکنی چنین و چنان می‌شوی (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۲۰). هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد هدایتش به یک حساب مستند به ملائکه است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۵۱). گاه در برخی شرایط ممکن است انسان نتواند القآت ملکی را، از شیطانی تمیز دهد. اما انبیا به خاطر داشتن عصمت دارای تشخیصی هستند که القآت ملکی را، از شیطانی تمیز می‌دهند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۹۱).

۱۵-۲ عوامل و نیروهای انسانی و اجتماعی

مواردی چون تربیت، آموزش، هموعان، جامعه و محیط فرهنگی و اجتماعی از جمله نیروهای بیرونی موثر بر انسان و حقیقت و جودی او یعنی نفس انسان هستند. انگیزه و آگاهی و عادات انسانی مستقیماً تحت تاثیر این عوامل و نیروها قرار دارد.

هموعان و جامعه

از آن جا که جمیع حوائج انسان بدون همکاری با دیگران و در انزوا برآورده نمی‌شود، طبیعت و فطرت و عقل عملی انسان را هدایت می‌کند به این که اجتماع تعاونی تشکیل دهد. به عبارت دیگر، انسان در

مسیر کمالی خود(و برای رفع نیازهایش) به طبع ثانوی، ناچار از حیات اجتماعی و تعاونی است^۱ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۶؛ همو، ج ۱۰: ۳۸۸).

علامه طباطبایی دیدگاه خاصی درباره جامعه دارند. بر خلاف برخی از فلاسفه که جامعه را ترکیب اعتباری محض می دانند، علامه جامعه را دارای وجودی حقیقی و شخصیتی واحد می داند. ایشان می فرمایند: بین فرد و جامعه رابطه حقیقی وجود دارد و این رابطه حقیقی خواه نا خواه به وجود و کینونتی دیگر (کینونتی در مجتمع) منجر می شود و در نتیجه غیر از وجود تک تک افراد، وجود دیگری به نام مجتمع پیدا می شود و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند، خواص و آثاری دیگر و قوی تریه نام آثار اجتماع پیدا می شود که افراد را تحت الشعاع قرار می دهد؛ به گونه ای که فرد نمی تواند در مقابل آن بایستد. مثلاً، انقلابات و مبارزات اجتماعی، اکثریت افراد را به سمت خود می کشاند و با خود همراه می سازد و حتی افراد شجاع ممکن است قدرت تصمیم گیری خود را از دست بدهند. این گونه آثار و خواص امور اجتماعی نشان می دهد که جامعه افزون بر وجود افراد، از نوعی وجود مستقل برخوردار است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۴-۱۵۲). ایشان شواهدی قرآنی برای این مطلب می آورند و به آیاتی اشاره می کنند که جامعه را دارای سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک و شعور و طاعت و عصیان می داند^۲. اگر جامعه اصلاً وجود حقیقی نداشت و اعتباری محض بود، این تعابیر برای آن لغو و عبث بود. بنابراین، خداوند برای جامعه نوعی حیات می پذیرد و این نه از باب تشبیه و نظیر، بلکه واقعیتی است که قرآن از آن پرده برداشته است.

از سوی دیگر، علامه جامعه را به بدن انسان تشبیه می نماید؛ مجموعه ای مرکب از اعضا و قوای چند که همه دست به دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده اند. این وحدت حقیقی باعث می شود که تک تک آن اعضا و آن قوا در تحت استقلال مجموع، استقلال خود را از دست داده و در مجموع مستهلک شوند. پس جامعه دارای شخصیتی واحد است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۶۷-۱۶۶).

^۱ علامه طبع اولیه انسان را بهره کشی و استخدام دیگران می داند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۶).
^۲ سوره اعراف/۳۴؛ سوره جاثیه/۲۸؛ سوره انعام/۱۰۸؛ سوره مائده/۶۶؛ سوره آل عمران/۱۱۳؛ سوره غافر/۵ و سوره یونس/۴۷

۱۶۶). در این صورت، انسان نه به عنوان عنصری مستقل، بلکه وابسته و مرتبط به دیگران و جزء لا ینفک جامعه است؛ اگر جامعه صالح و با تقوا شد، او نیز صالح و با تقوا می شود و اگر جامعه فاسد شد، او نیز فاسد می گردد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۶۷-۱۶۶). بنا بر توضیح استاد مطهری، انسان با دو حیات، دو روح و دو "من" زندگی می کند: یک "من" فطری که مولود حرکت جوهری طبیعی است و یک "من" جمعی که مولود زندگی اجتماعی است. من جمعی در من فردی حلول می کند، در عین حال که استقلال نسبی فرد حفظ می گردد؛ زیرا حیات فردی و فطریات و مکتوبات فرد از طبیعت، به کلی در حیات جمعی حل نمی شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶). خلاصه آن که گرچه تعیین کننده نهایی عمل انسان، اراده اوست، اما اراده او به شدت تحت تاثیر اراده جمعی قرار دارد.

باید توجه داشت که تاثیرگذاری جامعه بر فرد به معنای سلب اراده از او نیست. زیرا علامه در جای دیگری به افراد صالحی اشاره می کند که اگر چه در میان اجتماعات فاسد زندگی کرده اند، و لیکن دل‌هایشان با آنان نبوده و افکارشان به رنگ افکار فاسد آنان در نیامده و خلاصه فساد و بیماری جامعه در آنان سرایت نکرده است و البته اینگونه افراد را انگشت شمار می داند^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۶۷). ایشان در جای دیگری نیز می فرمایند: تاثیر (اراده) جامعه بر (اراده) فرد غالباً تا حد اقتضا می رسد و از آن تجاوز نمی کند؛ هر چند در شرایط ناهمسویی جامعه با فرد، حرکت برخلاف جامعه بسیار دشوار خواهد بود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۵). خلاصه آن که به دلیل نیرومندتر بودن قوا و خواص اجتماعی نسبت به قوا و خواص فردی، غالب افراد که اراده فردی ضعیفی دارند، به شدت تحت تاثیر جو جامعه قرار می گیرند و تنها تعداد بسیار کمی که از اراده قوی برخوردارند، در برابر جریان عادی جامعه مقاومت می ورزند.

بخشی از تاثیرات جامعه بر فرد مربوط به همانندسازی و الگوپذیری فرد از اطرافیان می باشد. در واقع، متداول شدن عملی خاص در جامعه، آدمی را به موافقت خود دعوت نموده، باعث تشکیل عادات

^۱. پیامبران الهی نیز مصادیق روشنی از این افراد بوده، همیشه بر خلاف وضع (فاسد) موجود در جامعه قیام کرده اند و افکار، اعمال و اراده ملت‌ها را تحت تاثیر قرار داده اند.

رفتاری و صورت های ذهنی جدید در مورد آن عمل می شود؛ به گونه ای که انسان از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را هم چون شنای بر خلاف جریان آب تصور می کند و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می گردد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۵). در این صورت، وقتی مردم بر عملی عادت نمودند، دیگر نمی توانند خوبی و بدی آن را به آسانی بررسی نمایند و به آسانی آن را ترک کنند و به اصطلاح عادت طبیعت دوم انسان می شود. البته تاثیر الگو محدود به تاثیرات منفی نیست. اگر انسان شاهد مردمانی در جامعه باشد که به حق عمل می کنند، او هم بدون واهمه و بدون درنگ دست به انجام آن می زند، زیرا خوبی عمل به حق و امکان انجام آنرا به چشم می بیند؛ تا چه رسد به اینکه بیند همه افراد جامعه آنرا انجام می دهند، که در این صورت، بیشتر به انجام آن تشویق می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۱۷)؛ برعکس، مخالطه با اهل معصیت نیز، انسان را با گناه مانوس و احتمال انجام اعمال زشت را بیشتر می کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۰۲). به همین دلیل، به اعتقاد علامه، کسب تقوا برای تربیت اخلاقی انسان کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، انسان باید در جمع افراد صالح قرار گیرد و از مخالطه با اهل معصیت دوری جوید. روانشناسان به ویژه حامیان نظریه شناختی - اجتماعی، نقش الگو را در یادگیری و انجام رفتار های درست بسیار مهم می دانند.

۱۶-۲ عوامل مادی و طبیعی

با توجه به رابطه اتحادی که میان نفس و بدن وجود دارد کلیه عوامل مادی و طبیعی (اعم از تغذیه و...) که بر جسم و بدن انسان تاثیر گذارند در نهایت تاثیر خود را بر نفس نیز خواهند گذاشت.

بخش دوم؛ پیشینه تجربی تحقیق و مرور متون

مقدمه

به منظور تبیین پیشینه تحقیق حاضر، مطالعات مختلفی در قالب کتاب، مقاله علمی-پژوهشی، طرح پژوهشی و پایان نامه های دانشجویی، احصا و مورد نقد و بررسی قرار گرفتند. برخی از این مطالعات مستقیماً با موضوع تحقیق حاضر ارتباط داشته و دارای دلالت های مهمی در خصوص رشد انسان بودند. با این وجود بسیاری از این مطالعات در حوزه فلسفه، دین و اخلاقیات محل بحث و فحص بوده و در واقع با نگاه رشد محور به رشته تحریر در نیامده اند. لذا با توجه به اینکه این مطالعات به لحاظ مفهومی با هدف اصلی طرح مرتبط بوده، ولی به لحاظ رویکردی، دارای ارتباطی غیرمستقیم با پژوهش حاضر می باشند سعی گردیده است تا در قالب ساختاری نوین از این مطالعات در تبیین پیشینه تحقیق استفاده شود. بر این اساس و با توجه به گسترگی مطالعات و پژوهش های احصا شده، ابتدا فهرست نظام موضوعات و مقولات مرتبط با این مطالعات تعیین شد و متناسب با آن، مطالعات و پژوهش های احصاء شده، دسته بندی و به صورتی که در ادامه آمده است مورد تلخیص قرار گرفته است.

۱۷-۲ نفس

۱-۱۷-۲ چیستی و ماهیت نفس

نظری (۱۳۸۸)، حسن زاده آملی (۱۳۶۲)، مصباح یزدی (۱۳۷۷)، سعیدی مهر (۱۳۷۵)، طاهری (۱۳۸۸)، محمدرضایی (۱۳۸۸)، علم الهدی (۱۳۸۹، ۱۳۸۴)، خاتمی (۱۳۸۷) و عابدینی (۱۳۸۹) بر اساس مبانی اسلامی و عمدتاً به صورت مطالعه اسنادی و با روش توصیفی-تحلیلی و استنتاجی به بررسی چیستی و ماهیت نفس از دیدگاه حکمت متعالیه پرداخته اند. از مطالعه این آثار می توان نکات زیر را استنباط نمود:

➤ نفس کمال نخستین جسم طبیعی است که کمالات ثانوی با به کارگیری ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مثل احساس و حرکت ارادی از وی صادر می شود.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

- صدرا معتقد است که در انسان جسم مادی و نفس مجردی وجود دارد و هم چنین می پذیرد که حقیقت انسان همان نفس مجرد است.
- صدرا اعتقاد ندارد که انسان آمیزه ایی از جسم و روح است و دوگانگی و تفکیک میان جسم و روح را انکار می کند.
- انسان جسمی تکامل یافته است و پیدایش روح یا نفس که حقیقت انسان است، ناشی از تکامل جسم است. به عبارت دیگر، حقیقت انسان نزد صدرا نفس است ولی نفس چیزی جدای از جسم و در جسم نیست.
- حقیقت انسان پیدایش جسمانی دارد؛ یعنی خاستگاه آدمی جسم است.
- وجود انسان مطابق نظر صدرا در ابتدا یک وجود جسمانی است و این وجود جسمانی نیز شامل چندین مرتبه است. پایین ترین مرتبه جسمانیت، همان مرز عدم یا هیولای صرف و بالاترین مرتبه آن، هیئت جسمانی انسان است. بنابراین، نقطه آغازین بودن انسان، وجود جسمانی است و نخستین نقطه این بودن جسمانی نیز همانند همه جهان جسمانی هیولای اولی است.
- نکته دیگر این که جسمانی بودن حقیقت انسان در فلسفه صدرا تنها به ابتدای ظهور انسان در عالم طبیعت مربوط می شود و در حقیقت صدرا جسمانیت را به وجود اولیه انسان منحصر می کند و به این ترتیب این گونه نتیجه می گیرد که نفس انسانی جسمانیه الحدوث و روحانی البقائند و دارای ساحت های سه گانه اند.
- نفس انسان دارای سه نشات است؛ اول نشئه حسی طبیعی و مظهر آن حواس پنجگانه ظاهر است که به آن دنیا هم می گویند. نشئه دوم اشباح و صورت های غایبی از این حواس است که مظهر آن حواس باطن است که عالم غیب و آخرت گویند، نشئه سوم عقلیه است و مظهر آن قوه عاقله انسان است.

➤ مطابق دیدگاه ملاصدرا، نفس دارای وجودی واحد است که در عین وحدت، واجد مراتب متعددی می‌باشد و قوای نفسانی در واقع همان مراتب وجود وحدانی نفس هستند. بنابراین چنین نیست که هر یک از قوا وجودی مستقل از وجود نفس داشته باشند و رابطه آنها با نفس رابطه معلول با علت خویش باشد. وجود واحد نفسانی هم مبدأ قوای مزبور است و هم غایت آن قوا. در واقع نفس مرتبه کامل تمام قواست. این بدین معنی است که هر نفسی وجود واحدی دارد که در سیر تکاملی خود، از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر حرکت می‌کند و هر یک از مراتب نفس منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد. در شکل‌گیری قوای نفس، زمان مؤثر است، به این صورت که مثلاً در نفس انسانی ابتدا قوای نباتی تحقق یافته و شروع به فعالیت می‌کنند و سپس در طول زمان، نفس به مرتبه قوای حیوانی و انسانی دست می‌یابد. آنچه که در اینجا بر دیگری تقدم زمانی دارد مرتبه ضعیف وجود نسبت به مراتب بالایی وجود است.

۲-۱۷-۲ رابطه نفس و بدن

علم‌الهدی (۱۳۸۹)، ذبیحی (۱۳۸۸)، طاهری (۱۳۸۸)، شکری (۱۳۸۹)، شه‌گلی (۱۳۹۰)، ایزدی (۱۳۸۷)، شکری و کردفیروزجایی (۱۳۹۰)، پیرمرادی (۱۳۸۹)، فایدئی (۱۳۸۶) معیری (۱۳۸۸)، رحیمی کیکانلو (۱۳۸۴) و ساقی (۱۳۸۶) در آثار مختلفی به بررسی مساله رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکیم ملاصدرا پرداخته‌اند. روش تحقیقی که در این آثار از آن بهره برده شده است به صورت توصیفی و تحلیلی با تاکید بر اسناد دست اول و دومی بوده است که در باب موضوع وجود دارد، می‌باشد. از مطالعه این مقالات و آثار می‌توان این گونه برداشت کرد که:

مسئله نفس و بدن و رابطه آن دو از مسایل دیرین فلسفی است که به طور جدی ذهن فیلسوفان را در همه قرون و اعصار به خود مشغول کرده است. این مساله که در غرب از آن تحت عنوان مساله ذهن-بدن یاد می‌شود، امروزه یکی از جدی‌ترین مسائل فلسفه ذهن در دوره معاصر است. با وجود تلاش‌های زیادی که در این باب انجام شده است پاسخ روشنی به این مساله داده نشده است. در فلسفه اسلامی نیز تا قبل از ملاصدرا، تبیین موجه و معقولی از این مسئله ارایه نشده بود اما ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید، از قبیل

اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری طرحی نو از کل مسایل فلسفی ارائه داد که تا قبل از او بی سابقه بوده است. ملاصدرا با رد نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن، دیدگاه دیگری که در نحوه پیدایش نفس بر میگزیند که به جسمانیه الحدوث معروف است. او بر همین اساس نفس را جوهری سیال می‌داند که از بدایت جسمانیت خود تا غایتی روحانیت همواره در جنبش و تحرک ذاتی است. ملاصدرا بر مبنای حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، رابطه نفس و بدن را رابطه اتحادی و بر همین مبنا انسان را حقیقتی ذومراتب می‌داند و در نتیجه از این طریق، تاثیر و تاثر متقابل نفس و بدن را تبیین می‌کند.

۱۸-۲ عقل

علی اکبری شاندیز (۱۳۹۰)، علی آبادی (۱۳۹۱)، وحدانی نیا (۱۳۸۳)، ابراهیمی وانانی (۱۳۹۰) خزاعی (۱۳۹۰)، عین‌الله‌زاده صمدی (۱۳۸۶)، خیراللهی (۱۳۸۸)، جورابچی (۱۳۷۹) و قربانی (۱۳۸۱) در ارتباط با عقل و خرد ورزی از منظر قرآن و روایات و از دیدگاه اندیشمندان اسلامی با روش توصیفی-تحلیلی، تحلیل عقلی و تحلیل محتوا، به بحث و بررسی پیرامون حقیقت عقل، معانی مختلف تفکر و تعقل و مترادفات آن، موارد تعقل و انواع عقل بر اساس اعتبارات مختلف، رابطه عقل با مفاهیمی مثل سعادت، هوای نفس، اخلاق، علم، حکمت، وحی، دین و ایمان، در آیات و روایات و قرآن و از دیدگاه اندیشمندان مسلمان مثل فارابی، ابن رشد، ابن سینا، صدررا، خواجه نصیر الدین طوسی و... پرداخته اند. رشد و تکامل عقل و عوامل موثر در تکامل آن مثل علم آموزی، تجربه اندوزی، تزکیه نفس، و موانع خردورزی مثل پیروی از حدس و گمان، خودکامگی و خودپسندی، تقلید کورکورانه و...، لزوم تدبر در آیاتی که در زمینه تعقل و تفکر وجود دارد و شیوه های تدبر و فضیلت تفکر و تعقل را در آیات و روایات و ویژگی های عاقلان و وظایف خردمندان از دیگر مباحث مطرح شده می باشد.

براساس یافته های این پژوهش ها:

- ۱- تفکر در موجودات و آفرینش الهی ما را به معرفت واجب‌الوجود نزدیک می‌کند و این که تفکر در احوال گذشتگان ما را به توبه و بازگشت و پایداری در عمل صالح رهنمون می‌سازد.

۲- از نظر فارابی و ابن رشد انسان به وسیله عقل به سعادت می‌رسد؛ یعنی وقتی عقل هیولایی انسان با عقل فعال متحد شد و به آن اتصال یافت میتواند تمام معقولات بالفعل را دریافت کند تنها در آن صورت است که انسان به سعادت می‌رسد و در نتیجه نفس انسان جاویدان می‌یابد؛ رسیدن به این مرحله در نتیجه عقل و تعقل است.

۳- بهترین سخن که با کارکرد و فعالیت های عقل منطبق است این است که عقل نه تنها مفتاح دین است، بلکه باید روشنگری عقل را در متن دین هم پذیرفت که نتیجه آن معرفت‌زدایی عقل و معناگرایی و سنجش‌گرایی می‌باشد.

۴- عقل نه تنها با وحی و ایمان تعارضی ندارد بلکه یک نوع هماهنگی میان آن و ایمان حاکم است که به واسطه آن انسان می‌تواند بر حقایقی که تاکنون بدان دست نیافته دست یابد و معرفت خویش را تکامل بخشد و آنچه را به شهود دریافته در قالب تفکر بریزد و بر دیگران عرضه کند.

۵- عقل در لغت و اصطلاح، می‌تواند به معنای فهم، و تعقل به معنای فهمیدن باشد. بنابراین عقل توانایی دانستن و فهم اشیاء را دارد و می‌تواند به مقتضای آن وارد عمل شود. عقل هیچ شناخت پیشینی در خودش و برخاسته از خودش ندارد، بلکه همه مواد و بن‌مایه‌های شناخت وی از بیرون می‌آید.

۶- عقل بر اساس داده‌هایی که وارد ذهن می‌شود فعالیت می‌کند، استدلال می‌کند و به استنتاج و داوری می‌نشیند. منابع حصول داده‌ها حسی و فراحسی اند و داده‌های فراحسی شامل یافته‌های برخی مردم عادی و یافته‌های عارفان و یافته‌های پیامبران و اولیاء خدا می‌شود. عمل فهم بر روی داده‌های حسی منجر به شناخت‌های علمی می‌شود و این فرایند بر داده‌های فراحسی منجر به شناخت‌های فلسفی، عرفانی، و دینی می‌شود.

۷- اگرچه عقل برای شناخت حقایق از توان بسیار بالایی برخوردار است، اما در مواردی داده‌های ناقص باشد و منبعی برای تکمیل داده‌های نداشته باشد ناچار محدود خواهد شد و به شناختی کامل در این ارتباط دست پیدا نمی‌کند. عقل برای همه علوم و معارف یک پیمانانه و ترازو تشکیل نمی‌دهد، زیرا یک پیمانانه

صلاحیت و قابلیت سنجش هر عملی را ندارد. بنابراین، برای هر معرفتی ترازو و پیمانۀ مخصوص همان معرفت را تشکیل می‌دهد و آن معرفت را با همان پیمانۀ می‌سنجد.

۲-۱۸-۱ عقل از دیدگاه ملاصدرا

محمدپور دهکردی، اکبریان و اعوانی (۱۳۸۸)، وحیدی مهرجویی (۱۳۹۰)، هدایتی و شمالی (۱۳۸۸)، جوادی (۱۳۸۵)، مظاهری، نوروزی و نجفی (۱۳۸۸)، رحیم‌پور (۱۳۸۵)، امامی جمعه (۱۳۸۶) و بیات (۱۳۹۰) در پژوهش‌های مختلفی به بررسی مفهوم عقل از دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند. مبانی مورد تأکید در این پژوهش‌ها مبانی اسلامی می‌باشد و روشی هم که در این آثار مورد استفاده قرار گرفته است به صورت توصیفی-تحلیلی و با کمک مطالعات کتابخانه‌ای و مروری می‌باشد. از بررسی این آثار می‌توان نکات زیر را در باب دیدگاه ملاصدرا در باب عقل برداشت کرد:

در فلسفۀ ملاصدرا عقل عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت است. عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی اوست. عقل در حکمت متعالیه گاهی قوه‌ایی از قوای انسانی و گاهی به موجودات مجرد اطلاق می‌شود و این قوه انسانی گاه معنای استدلالی، گاه معنای شهودی، و گاه معنای معنای نظری و عملی می‌دهد.

عقل در نزد ملاصدرا یک سطح از ادراک نیست، بلکه سطوح یا مراتبی از فهم و ادراک را در بر می‌گیرد. اینجاست که عقل هویت تشکیکی پیدا می‌کند و دارای ظاهر و باطن می‌گردد و عمق پیدا می‌کند. اینجا است که این امکان برای عقل فراهم می‌شود تا در بطون خود و عمق وجود خویش با قلب هم‌مرز گردد و با طور وراء عقل مواجهه پیدا کند و از یافته‌های قلبی فهمی پیدا کند.

در حکمت متعالیه ملاصدرا، عقل به مثابه یکی از قوا و از مراتب نفس به شمار می‌آید. ملاصدرا نفسش را در تقسیم‌بندی اولیه به سه قسم شق می‌کند. نفس نباتی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که به وجود می‌آید و رشد می‌کند و تغذیه می‌شود. نفس حیوانی و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و با اراده حرکت می‌کند. نفس انسانی که کمال اول

برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که امور کلی را درک می کند و با انتخاب عقلانی و استنباط نظری کارهای موجود را انجام می دهد.

ملاصدرا برای عقل، که به نظر او از مراتب و شئون نفس به شمار می رود، قائل به عقل عملی و نظری می شود و برای آن دو نیز مراتب چندگانه ای ذکر می کند. ملاصدرا در نفس انسانی دو قوه به نام علامه و فعاله وجود دارد که همان عقل نظری و عملی است.

مراتب عقل عملی: مراتب عقل عملی که از آن در کتاب های اخلاق بحث می شود، عبارت اند از:

۱- پاک کردن ظاهر، با به جا آوردن و انجام عبادات و دوری و اجتناب از آنچه انسان از آن نهی شده است.

۲- تطهیر باطن یعنی پاک کردن باطن از زشتی ها تا نفس انسانی مانند آینه ای براق گردد.

۳- تمام معلومات و یا قسمت بیشتر آن را مشاهده نماید.

۴- مرحله فنای نفس از ذات خویش.

ملاصدرا معتقد است، طی کردن این مراحل منوط به هدایت و ارشاد خدا و لطف و عنایت اوست و این لطف و عنایت شامل حال تمام افراد انسانی نمی شود، بلکه شامل حال افرادی می شود که خداوند بخواهد و اراده کند. بیان ملاصدرا در عقل عملی و مراتب و مراحل چهارگانه آن و همچنین منازلی که بعد از مراتب چهارگانه عقل عملی ذکر می کند، برگرفته از شیوه عارفان قبل از اوست و این، از ویژگی های حکمت متعالیه و صدرالمتالهین است.

مراتب عقل نظری: ملاصدرا برای عقل نظری مراتبی را ذکر کرده است؛ اما این مراتب در آثار او متعدد و مختلف اند. وی در بعضی از آثار خود، چهار مرتبه، و در بعضی دیگر، شش مرتبه بیان می کند. به هر صورت مراتب چهارگانه عقل نظری از نظر ملاصدرا عبارت اند از:

۱- عقل هیولانی

۲- عقل بالملکه

۳- عقل بالفعل

۴- عقل مستفاد

عقل علی‌رغم کارایی فراوان خود در کسب معرفت و کشف حقایق، در مراحل نیز ناتوان است و بنابراین قدرت حل همه مسائل را ندارد. سخن از محدودیت قلمرو عقل در تحصیل همه معارف هستی، چیزی است که خود عقل به آن اعتراف می‌کند. البته این به معنای کاستن یا زدودن ارزش و اعتبار عقل نیست، بلکه نکته این است که گرچه بسیاری از مسایل عالم خردپذیرند، اما بسیاری از مسائل وجود دارند که خردگیرند و در دایره عقلانیت نمی‌گنجند و بنابراین عقل نخواهد توانست آنها را بشناسد. پس عقل در شناخت بسیاری از مسائل ناتوان است و انسان باید برای دسترسی به آن حقایق از منبع دیگری جز عقل بهره‌مند شود.

عقل فعال

کدیور و شکوری (۱۳۸۳)، کدیور و سالم (۱۳۸۴)، علم الهدی (۱۳۸۸)، دیباجی و جان‌محمدی (۱۳۸۷)، رحیمیان و رهبری (۱۳۹۰)، عبدلهی (۱۳۸۸)، رحیم‌پور و زارع (۱۳۹۰)، رجبی (۱۳۹۱) و سجادی (۱۳۸۰)، (۱۳۶۲) در مقالات و آثار متعددی به مفهوم عقل فعال پرداخته‌اند. مبانی مورد تاکید در این آثار مبانی اسلامی می‌باشد و همه این آثار با نگاه اسلامی با مساله مالوف به بار نشسته است. روش تحقیق مورد استفاده در این آثار به صورت توصیفی، تحلیلی و انتقادی می‌باشد و با استفاده از روش مروری و کتابخانه‌ایی انجام شده است. از مطالعه این آثار می‌توان این گونه برداشت کرد که:

عقل فعال، عقل دهم در سلسله عقول طولی است و در لسان شرع به نام‌های روح القدس، شدید القوی، جبرئیل و ملائکه مقربین نامیده می‌شود. این عقل فیض دهنده و واسطه در فیض به موجودات علم کردن و

فساد است و عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل در می آورد و صورتها را به اشیاء و مواد می بخشد و نفوس را از مرتبه هیولائی به کمال مستفاد خود می رساند.

تسمیه این عقل به عقل فعال بدین جهت است که:

اولاً: ایجاد کننده نفوس بشری و خارج کننده آنها از قوه به فعل است.

ثانیاً: خودش، از تمام جهات بالفعل است.

ثالثاً: ایجاد کننده این عالم و افاضه کننده صورتها بر عالم محسوسات است.

عقل فعال بدین علت ضروری است که چون معقولات در نفس، در کمال قوت هستند و به فعلیت در می آیند، پس باید چیزی که یکی از عقول ده گانه است و از ماده بودن مبرا است ولی به عالم ماده نزدیکتر است وجود داشته باشد تا منشأ این تحول باشد و آن چیزی نیست جز عقل فعال و این امر پس از آن صورت می پذیرد که استعداد نفس به فعلیت در آمد و کامل گردید. در این زمان، نور عقل فعال بر آن اشراق می کند و نفس را به مرحله بالفعل می رساند و مدرکات و متخیلات آن را «معقول بالفعل» می کند.

فارابی: از نظر فارابی مقام و منزلت عقل فعال نسبت به انسان به مثابه آفتاب است نسبت به بصر؛ و همان طور که آفتاب باید روشنایی دهد تا چشم در پرتو نور آن اشیا و از جمله خود آفتاب را ببیند آفتاب همه با افاضه نورش هم سبب دیده شدن خود می شود و هم سبب دیده شدن اموری دیگر که بالقوه قابل رویتند. از نظر فارابی رسیدن به مرتبت عقل فعال زمانی است که نفس مدارج کمال را طی کند و این امر زمانی میسر می شود که (به واسطه تشبه به روحانیات و قطع علاقه از مادیات) فارق از اجسام شده و در قوام و پایداری خود نیازمند به امور جسمانی و مادی و عرضی نباشد و به مقامی رسد که بر این گونه کمالات عقلانی پابر جا بماند. ذات عقل فعال نیز یکی است لیکن از لحاظ مقام دربر گیرنده همه نفوس آدمیانی است که خود را از قید ماده و مادیات رها نکرده و به سعادت نهایی نائل شده اند.

ابن‌سینا: از نظر ابن‌سینا عقل فعال قوه‌ای خارج از وجود آدمی است و نفس آدمی را از مراحل چهارگانه عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد گذرانده و از نقص به کمال هدایت می‌کند چنان که ابن‌سینا در نمط سوم اشارات چنین می‌آورد آن چه ملکه را به فعل تام و همچنین از هیولانی به ملکه خارج می‌کند عقل فعال است. ابن‌سینا عقل فعال را عامل مفارق برای معرفت می‌داند و آن را به عنوان جایگاه معقولات و کلیات معرفی می‌کند. عقل فعال در مراتب ادراک عقلی (کلی) انسانی نقش دارد، اما ادراک حسی و خیالی نفس انسان را آماده و واجد استعدادی می‌کنند تا کلیات را ادراک کند. با این زمینه‌سازی نفس انسان به عقل فعال متصل می‌شود. تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس مداوم صورت می‌گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می‌رود. در زمان قطع اتصال عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است.

ملاصدرا: صدرا عقل فعال را چیزی جدای از نفس نمی‌داند بلکه مرتبه عالی نفس می‌داند که قادر به ادراک کلیات است و این به زعم بسیاری از دانشوران یادآور دیدگاه ارسطو در خصوص جایگاه عقل فعال می‌باشد. البته در عبارات صدرا تعابیر مختلفی دیده می‌شود که هر چند در برخی از آنها هم‌رایی با حکمای مشا را می‌توان ملاحظه کرد، اما با رجوع به آثار صدرا در خصوص جایگاه عقل فعال با سه دسته تعابیر مواجهیم:

۱- تعابیری که عقل فعال را مرتبه‌ای از نفس معرفی می‌کنند؛

۲- تعابیری که عقل فعال را مستقل از نفس و قائم به ذات نشان می‌دهند

۳- تعابیری که هر دو دیدگاه در آن به چشم می‌خورد.

عقل و وحی

میناگر (۱۳۸۸)، بهارنژاد (۱۳۹۰)، فنایی اشکوری (۱۳۸۸)، بهشتی پور (۱۳۸۹) و آل سیدان (۱۳۸۸)، در مقالات مختلفی نسبت میان عقل و وحی را از دیدگاه متفکران اسلامی مورد بررسی قرار داده‌اند. در این مقالات

دیدگاه های فیلسوفان مختلف اسلامی مانند صدرای، فارابی، علامه طباطبایی، جوادی آملی، و مورد بررسی قرار گرفته است. روش تحقیقی که در این آثار از آنها بهره برده شده است به صورت توصیفی-تحلیلی بوده است و از روش های مروری و مطالعات کتابخانه ایی استفاده شده است. از مطالعه این منابع این گونه برداشت می شود که:

صدرای: قرآن کریم و برهان به عنوان دو عنصر اصیل و اساسی، مهم ترین رکن ساختار حکمت متعالیه می باشد که نظام فلسفی صدرالمتالهین را پی ریزی نموده است. در فلسفه ملاصدرا تاکید زیادی بر هماهنگی شریعت و عقل در حکمت متعالیه و تاکید بر جایگاه وحی در مبادی آن وجود دارد.

خواجه نصیر الدین طوسی تمام گزاره های دینی را عقل پذیر دانسته در حالی که فخر رازی اغلب گزاره های دینی را عقل پذیر و برخی را مانند مساله رویت خداوند عقل گریز می داند و در زمره عقل گرایان معتدل جای می گیرد.

فارابی: دیدگاه های فارابی به عنوان موسس فلسفه اسلامی در ایجاد هماهنگی و سازگار ساختن اصول فلسفی با دیانت اسلام بسیار حساس و آموزنده است، چه وی راه تبیین عقلانی را برای فیلسوفان پس از خود همچون ابن سینا، ابن رشد، سهروردی، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا گشود و اگر تلاش و کوشش فارابی نمی بود بی تردید عرصه بر این فیلسوفان تنگ تر می شد. در بین مفاهیمی که فارابی به صورت آشکارا به هماهنگی بین عقل و نقل پرداخته است می توان موارد زیر را ذکر کرد:

مدینه فاضله و جامعه دینی، شباهت مدبر مدینه به خداوند، نگاه خدامدارانه در جهان شناسی، فرشته شناسی.

علامه طباطبایی: از نظر ایشان عقل و فلسفه این همانی دارند، مستقل از وحی بوده، و بر مطلق وحی، به طور مطلق حاکمیت دارد؛ از اینرو برای فهم معرفت، استخراج منظومه فلسفی معرفت قبل از رجوع به گزاره های وحیانی ضروری است تا از سویی، از بروز اختلاف در فهم گزاره های دینی پیشگیری شود، و از سوی دیگر، بتوان به سطوح عالی معرفت که منحصر در معرفت فلسفی است، دست یازید.

جوادی آملی: اگر عقل و وحی را ناشی و صادر از یک مبدا متعال بدانیم که کامل مطلق است، امکان تعارض بنیادی آنها را نفی کرده و سازگاری و همسویی بنیادی آنها را تثبیت نموده ایم. آنچه ممکن است گاهی روی دهد نه ناسازگاری عمیق و بنیادین، بلکه تعارض ابتدایی و سطحی بین عقل و نقل است و ریشه آن ضعف انسانی است که راه را برای وقوع خطا در کارکرد عقل و فهم نقل باز می کند. هر چند این گونه تعارضات در لایه سطحی معرفت آدمی مشکل ساز و چالش برانگیز است، اما ویرانگر و آشفته کننده نیست.

۲-۱۸-۲ عقل از دیدگاه ابن سینا

اکبریان و زمانیها (۱۳۸۵)، بلخاری قهی (۱۳۸۷)، نوروزی و شهریار (۱۳۹۱)، برنجکار (۱۳۸۰) و شیبانی (۱۳۸۸) در مقالات و آثار مختلفی به بررسی دیدگاه حکیم ابوعلی سینا در باب موضوع عقل و فرایند تعقل پرداختند. روشی که در این مقالات و مکتوبات از آنها بهره برده شده است به صورت مطالعات مروری و کتابخانه ای با تمرکز با کتابها و آثار دست اول و دست دومی بوده است که در باب موضوع مالوف موجود است. از بررسی این آثار می توان نکات زیر را درباره دیدگاه ابن سینا من باب عقل برداشت کرد:

ابن سینا با تمایز بین دو مقام ذات و فعل در نفس به این حقیقت اشاره می کند که نفس انسانی که خود ذاتا امری مجرد و از سنخ عقول است، این قابلیت را دارد که به ادراک عقلی نایل شود. به بیان دیگر وی ادراک عقلی را ذات نفس که خود امری مفارق و مجرد است نسبت می دهد.

از نظر ابن سینا هرگونه ادراکی با حس شروع می شود، اما وی نا مانند تجربه گرایان ادراک را منحصر در ادراک حسی می داند و نه مانند برخی عقل گرایان قایل به وجود مفاهیم فطری می شود. بلکه از نظر وی ادراک حسی و به دنبال آن ادراک خیالی، زمینه سازی است تا صور معقول از ناحیه عقل فعال برای نفس حاصل شود.

ابن سینا در کتاب الحدود هشت معنی برای عقل برشمرده است. یکی از معانی عقل نزد ابن سینا که مورد تاکید سایر فلاسفه اسلامی نیز می باشد، این است که عقل قوه ای از قوای نفس ناطقه است که ادراک کلیات به وسیله آن میسر می گردد. ابن سینا عقل نظری یا قوه عالمه را قوه ای از قوای نفس ناطقه می داند

که به ادراک کلیات مجرد از ماده می‌پردازد. در این جا ابن سینا به دو ویژگی بارزی که به وسیله عقل نظری میسر می‌شود اشاره دارد؛ ویژگی اول تعقل کلیات است که شیخ آن را بزرگ‌ترین خصیصه آدمی می‌داند و ویژگی دوم دستیابی به مجهولات تصوری و تصدیقی ذهن می‌باشد که از طریق معلومات عقلی امکان پذیر می‌گردد.

مراتب عقل نظری از دیدگاه ابن سینا عبارت اند از:

عقل هیولایی: این مرتبه خالی از هرگونه صورت است و تنها استعداد پذیرش هر معقولی را دارد.

عقل بالملکه: در این مرحله نفس ناطقه از قابلیت محض عبور کرده، معقولات اولیه و بدیهی را دریافت می‌کند.

عقل بالفعل: زمانی که عقل به معقولات اولیه و بدیهی معقولات اکتسابی را تحصیل می‌کند، عقل بالفعل نام دارد.

عقل بالمستفاد: این مرحله نیز عین مرتبه عقل بالفعل به اعتبار مشاهده آن معقولات در مقام اتصال به مبدا فعال و استفاده از مافوق خود است.

عقل عملی: عقل عملی مبدا تحریک کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است. عقل عملی دارای سه اعتبار و جهت است و بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، و جهت سوم در مقایسه با خودش.

کارکردهای عقل نظری: همه فیلسوفان اسلامی و از جمله ابن سینا کارکرد عقل نظری را ادراک کلیات می‌دانند که می‌توان این کارکردها را این گونه برشمرد:

۱- ایجاد ارتباط میان نفس و مفارقات برای کسب علوم و حقایق

۲- ادراک تصورات و تصدیقات

۳- تصرف در امور کلی

۴- تشخیص صدق و کذب

۵- تشخیص وجوب و امکان و امتناع

۶- شناخت مبادی هستی از قبیل خدا، صفات او و

کارکردهای عقل عملی: ابن سینا در آثار مختلف خود بیان‌های گوناگونی در این باره دارد که به طور خلاصه می‌توان گفت وی سه کارکرد برای عقل عملی قائل است؛

۱- انفعالات: ابن سینا انفعالات را حالاتی می‌داند که تحقق آنها پس از استعدادها و آمادگی‌هایی است که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می‌شوند، مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، حیا، رحمت، رافت و الفت.

۲- استنباط صنایع انسانی و تصرف در آنها مانند کشاورزی، نجاری و

۳- ادراک حسن و قبح در موارد کلی و جزئی.

ابن سینا معتقد است که جمیع قوای نباتی و حیوانی در انسان وجود دارد و علاوه بر آنها انسان قوه دیگری دارد که ادراک کلیات بوسیله آن میسر می‌شود و این قوه که ممیزه انسان از سایر انواع حیوان است، نفس ناطقه نام دارد. این نفس جوهری واحد است که دارای دو جنبه یا دو وجه مختلف است: جنبه‌ایی از آن رو بسوی پایین و جنبه دیگر متوجه بالاست و بلحاظ هر کدام از این دو جنبه، قوه‌ایی خاص دارد که حافظ و مدبر ارتباط آن با یکی از دو جهت یاد شده است. پس قوای نفس ناطقه عبارت‌اند از: قوه عامله یا عقل عملی، و قوه عالمه یا عقل نظری.

۱۹-۲ ادراک خیالی

کاوندی (۱۳۸۷ و ۱۳۸۸)، مفتونی (۱۳۸۸)، پیروانی (۱۳۸۷)، مرادی و اکبری (۱۳۸۷) در پژوهش‌های خود به بررسی خیال و ماهیت ادراکات خیالی و تبیین چگونگی حصول ادراکات خیالی از نظر فلاسفه مختلف پرداخته‌اند. در همه‌ی این پژوهش‌ها از ادراک خیالی به عنوان دومین مرتبه از مراتب ادراک نامبرده شده است. در بیشتر این پژوهش‌ها بر خلاقیت و تجرد قوه‌ی خیال و صور خیالی از منظر فلاسفه مختلف تأکید شده و تنها ابن‌سینا بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است. و در چگونگی حصول ادراک خیالی ابن‌سینا معتقد به انتزاع صور منطبع در ماده با حفظ جمیع عوارض، اما بدون ماده و به کمک قوای حسی بوده و با مادی و ذی وضع دانستن آن صور، آنها را حال در مادی و قیامشان را به نفس قیام حلولی می‌داند. و صدرا معتقد به انشاء و ابداع صور خیالی توسط نفس، در مرتبه خیالی نفس بوده و با غیر مادی و در نتیجه مجرد دانستن آن، آنها را قائم به نفس و صادر از نفس و قیامشان را به نفس، قیام صدوری می‌داند. مهمترین کارکردها و ویژگی‌های برشمرده برای خیال در این پژوهش‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- ۱- حفظ مدرکات حسی
- ۲- تصرف در مدرکات حسی
- ۳- تجزیه و ترکیب صور محسوس
- ۴- شرایط تحقق ادراک خیالی مثل احساس است با این تفاوت که عاری از ماده است
- ۵- خیال واسط بین عالم حس و عالم عقول است
- ۶- ادراک خیالی ادراک جزئی است

۲-۲۰-۲ رشد اخلاقی

۲-۲۰-۲-۱ تعریف اخلاق

راغب اصفهانی (۱۳۶۳)، رحمتی (۱۳۸۷)، مصباح یزدی (۱۳۸۸)، طوسی (۱۳۶۰)، حائری یزدی (۱۳۸۷)، ابن مسکویه (۱۳۷۱، ۱۳۸۱)، طوسی (۱۳۶۰)، فیض کاشانی (۱۳۷۵)، غزالی (۱۳۷۱)، مجلسی (۱۳۶۷) و طباطبایی (۱۳۴۵)، کرمانی (۱۳۹۰)، فارابی (۱۳۷۳)، کاوندی و مجاهد (۱۳۸۹)، کیانی و نصرآبادی (۱۳۹۰) و رضانی (۱۳۸۷) معتقدند که اخلاق، حال یا ملکه ایی برای نفس است که با داشتن آن، رفتار بدون فکر و اندیشه و با سهولت و آسانی از طرف کسی که دارای این هیئت نفسانی باشد صادر می شود و لذا اگر به ندرت افعالی صادر شود که بقا افعال معمولی او تفاوت داشته باشد و نادر الوقوع باشد از نظر آنها بر اخلاق اطلاق نمی شود، زیرا چنین فعلی حاکی از صورت باطن و حالت نفسانی او نمی کند.

۲-۲۰-۲-۲ علم اخلاق:

برای علم اخلاق تعاریف مختلفی ارائه شده است که در این جا این تعاریف از منابع مختلف نقل می گردد. برخی علم اخلاق را علم چگونگی اکتساب اخلاق نیکو دانسته اند که براساس آن، افعال و احوال شخص نیکو می شود. (طوسی، ۱۳۸۳: ص ۱۴). برخی نیز آن را علم چگونگی زیستن خوانده اند (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۹۰). برخی بر اساس همان معنای لغوی اخلاق به تعریف علم اخلاق پرداخته اند. به عنوان مثال علم اخلاق به "علم آگاهی و اطلاع از عادات و آداب و سجایای بشری تعریف شده است (ژانه، ۱۳۷۳، ص: ۵۳). علم اخلاق دانش صفات (ملکات) مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رهائی از صفات هلاک کننده است (نراقسی، ۱۳۶۸، ص: ۳۴). علم اخلاق علمی است که از ملکات انسانی که مربوط به قوای نباتی، حیوانی و انسانی اوست صحبت می کند و او را به فضایل و زدایل اخلاقی آشنا می سازد تا بتواند صفات فاضله را کسب کرده و از زدایل بپرهیزد و بدین وسیله سعادت عملی خود را تکمیل نماید (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۵۲۳ به نقل از کرمانی، ۱۳۹۰).

۲-۲۰-۳ فلسفه اخلاق

مصباح یزدی (۱۳۸۱)؛ مدرسی (۱۳۷۹)؛ مطهری (۱۳۵۸)؛ نصر اصفهانی (۱۳۷۸)، معتقد هستند که فلسفه اخلاق علمی است که به تبیین اصول و مبانی و مبادی علم اخلاق می پردازد و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیان گذار، هدف و روش تحقیق و سیر تحول آن را نیز متذکر می گردد. از طرفی به طور کلی مباحث مختلفی در فلسفه اخلاق بحث می گردد. این مباحث عبارت اند از:

۱. چگونگی پیدایش مفاهیم اخلاقی در ذهن و تعریف و تبیین این مفاهیم و نیز این که ماهیت، و کارکرد احکام اخلاقی چیست؟

۲. منشأ پیدایش احکام و گزاره های اخلاقی.

۳. انشائی یا اخباری بودن گزاره های اخلاقی که به نظر می رسد مهم ترین بحث فلسفه اخلاق می باشد.

۴. جایگاه نیت در افعال اخلاقی.

۵. الزامی بودن یا نبودن فعل اخلاقی و رابطه آن با اختیار انسان.

۶. رابطه فعل اخلاقی با پاداش.

۷. مبنای احکام اخلاقی و این که چگونه می توان این الزامات را توجیه کرد، آیا ریشه آن ها لذت است

یا امر و نهی جامعه و یا سعادت و کمال انسان.

۸. استدلال پذیر بودن احکام اخلاقی.

۹. نسبی بودن و یا مطلق بودن اخلاق.

۱۰. ارتباط اخلاق با سایر حوزه های معرفتی مثل دین، علم، حقوق و...

۲-۲۰-۴ اخلاق از دیدگاه قرآن

مصباح یزدی (۱۳۸۴)، رهبر و رحیمیان (۱۳۸۳)، موسوی لاری (۱۳۸۶)، مکارم شیرازی (۱۳۸۸)، جوادی آملی (۱۳۷۸)، مهدوی کنی (۱۳۸۵)، مختاری پور و سیادت (۱۳۸۸)، رضوان طلب (۱۳۸۹)، قاسم پور (۱۳۸۶) و آیت الله سبحانی (۱۳۹۲) اخلاق و مفاهیم مربوط به آن را از دیدگاه قرآن مورد بررسی

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

قرار داده اند. روش مورد استفاده در این تحقیقات به صورت مروری بوده است و با تاکید بر اسناد موجود در این زمینه که کتاب قرآن و کتب روایی می باشند انجام شده است. از مطالعه این مقالات و منابع می توان دیدگاه های زیر را درباره اخلاق در قرآن برداشت کرد؛

نظام اخلاقی قرآن بر مبنای عقل و فطرت و وحی استوار شده است و اصول فراوانی برای آن در آیات و روایات ذکر شده است. نظام اخلاقی اسلام تمام امتیاز های یک نظام برتر اخلاقی را دارا می باشد و در آن خلل و ناسازگاری دیده نمی شود. از دیدگاه قرآن اصولی مانند هشیاری، توجه و احترام، خودکنترلی، مهربانی و انصاف، متانت در سخن، داشتن نظم، صلح پایدار، فداکاری در راه هدف و مانند آن اهمیت بیشتری داده شده است. برای نظام اخلاقی قرآن شاخص های مختلفی ذکر شده که در صدر آنها خردورزی، ایمان، شرح صدر، اخلاص و اعتدال قرار دارد.

رضوان طلب (۱۳۸۹)، ثقة الاسلام، رضایی، خوشکار، موسوی (۱۳۸۷)، شاملی (۱۳۸۸) به مباحث مربوط به حیطه رشد اخلاقی پرداخته اند و در این مقالات که به روش مروری و با تحلیل متون اسلامی (اعم از فلسفه اسلامی، آیات قرآن، روایات) انجام گرفته اند بر مباحثی مانند غایت مداری اخلاقی، اتکا بر عقل (عقل نظری و عقل عملی)، نسبت گزاره های اخلاقی با فطرت، عقل، جهان بینی؛ عدم نسبیّت در اخلاق، اراده و اختیار، روح و نفس ناطقه، ایجاد نظام اخلاقی با تکیه بر ویژگی هایی مانند عدم مخالفت با فطرت، اعتدال در تجویز و توسعه، جامعیت، ارائه راه حل برای تعارضات..... تاکید کرده اند.

۲-۲۰-۵ دیدگاه امام علی (ع) در باب اخلاق

نورانی جورجاده (۱۳۹۱)، شریفی (۱۳۸۹)، طاهری و هاشمیان (۱۳۹۲) در مقالات مختلفی به بررسی دیدگاه امام علی (ع) در باب مفاهیم مربوط به اخلاق پرداختند. روش این پژوهش ها از نوع توصیفی- اسنادی است، زیرا هدف توصیف کردن شرایط یا پدیده های مورد نظر می باشد. تجزیه و تحلیل داده های به دست آمده حاصل برداشت های محقق از مطالب به دست آمده در سایت ها و کتب دینی به خصوص در نهج البلاغه می باشد. از بررسی مقالات می توان نکات زیر را برداشت کرد؛

در نهج البلاغه مفهوم اخلاق از ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته است. در یک تقسیم بندی کلی به اخلاق بندگی، فردی و اجتماعی تقسیم می گردد و در این میان اخلاق اجتماعی دارای قلمرو وسیع تری است که شامل اخلاق و آداب معاشرت، اخلاق خانواده، اخلاق سیاسی، اخلاق اقتصادی و..... می باشد.

مبانی اخلاق در نهج البلاغه بر اساس بینش توحیدی شکل گرفته است و مبانی و اصول چندگانه ایی برای آن در نظر گرفته شده است که عبارت اند از: پرهیزگاری، اعمال عبادی، یاد خدا و بندگی او، نظم و حسابرسی امور، آزادگی، دادگری و ظلم ستیزی، دانش اندوزی توأم با عمل.

۲-۲۰-۶ اخلاق از دیدگاه ملاصدرا

کرمانی (۱۳۹۱)، توازیانی و ملاولی (۱۳۹۱)، حمزئیان (۱۳۹۱)، صادقی (۱۳۹۱)، سنایی (۱۳۹۱)، پویان (۱۳۹۱)، دیوانی و دهقان سیمکانی (۱۳۹۰) و دیرباز و دهقان سیمکانی (۱۳۹۰) به بررسی اخلاق، مبادی و مبانی فلسفی آن از دیدگاه حکیم ملاصدرا پرداخته اند. روش پژوهش در این بررسی های انجام شده به صورت توصیفی- تحلیلی با تاکید بر اسناد موجود می باشد. این اسناد خود به دو دسته تقسیم می گردند. اسناد دست اول که کتاب هایی هستند که به قلم ملاصدرا نگاشته شده اند، هر چند ملاصدرا خود به طور مستقیم به مباحث اخلاقی به دلایل نامعلوم نپرداخته است. دوم منابع دست دوم هستند که شارحین مختلف ملاصدرا به بسط نظریات او پرداخته اند و بعضی از این شارحین دیدگاه های عمیق ملاصدرا را به صورت اخلاقی تفسیر نموده اند. با بررسی تحقیقات انجام شده در این باب می توان مطالب زیر را درباره اخلاق از دیدگاه ملاصدرا برداشت نمود؛

- مباحث اخلاقی ملاصدرا با توجه به اصول اساسی دستگاه فلسفی ایشان مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت تشکیکیه وجود، امکان فقری و..... معنادار می گردد.
- در تعریف اخلاق به مبحث عدالت و حد وسط در قوا که ارسطو از آن دم می زد و خواجه نصیرالدین طوسی هم به آن پایبند بود، معتقد است.
- دستگاه فلسفی که ملاصدرا بر اساس آن مباحث اخلاقی را مطرح می سازد بر اساس منابع چندگانه ایی مانند فلسفه، عرفان، قرآن و روایات ایجاد شده است.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

- برای ملاصدرا موضوع علم اخلاق نفس انسانی می‌باشد، از آن جهت که می‌تواند منشا صدور اعمال ارادی زیبا یا نکوهیده گردد.
- در فلسفه ملاصدرا اخلاق و مباحث اخلاقی با توجه به مبحث انسان شناسی مطرح می‌گردد، زیرا تنها انسان است که می‌تواند با اختیار خودش اخلاقی متفاوت را پذیرا شده و متخلق به اخلاق گوناگونی گردد.
- ملاصدرا معتقد است سعادت نهایی در گرو زندگی اخلاقی است.
- ملاصدرا در شرح و تبیین مسئله سعادت و شقاوت حقیقت آدمی مباحث لذت قوا را مورد تاکید قرار می‌دهد.
- با توجه به نظریه حرکت جوهری نفس می‌توان برداشت نمود که صفات اخلاقی نه تنها نقشی بالاتر از صفت و عرض نسبت به جوهر دارند، بلکه اموری واقعی و خارجیند و هستی مستقلی دارند.

۲-۲۰-۷ انسان کامل

صلواتی و فاضلی (۱۳۹۲)؛ حسین دوست (۱۳۹۲، ۱۳۸۶)؛ عبداللهی (۱۳۹۲)؛ عرب (۱۳۹۲)؛ سید مظهری (۱۳۸۶)؛ در آثار مختلفی به بررسی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند. روش مورد استفاده در این تحقیقات به صورت توصیفی-تحلیلی و با تحلیل اسناد موجود در ارتباط با موضوع انجام گرفته است. ملاصدرا با استمداد از نگرش وجودی و اصول برخاسته از ان چون وحدت تشکیکی و اشتداد وجودی جایگاه وجودی سیال برای انسان معرفی می‌کند. انسان دارای مراتب مختلف وجودی خواهد بود. در دیدگاه ملاصدرا سقف وجودی انسان و به تعبیری نبی و انسان کامل، در عقل فعال، خواه به عنوان عقل دهم یا عقل اول خلاصه نمی‌شود، بلکه برتر از آن تعیین ثانی پیش می‌رود و عقل اول و مادون آن همگی حسنه‌ایی از حسنات انسان کامل است. از طرفی دیگر ملاصدرا، عالم را به انسان کامل تفسیر می‌کند و خلافت الهی را نیز از آن انسان کامل میدانند. انسان کامل، برترین موجود امکانی است که میتواند در سیر تکاملی به وجودی سالم، متعادل و متعالی دست یافته، به نام انسان کامل، نمونه و اعلی‌ نامیده شود. بنابراین هر انسانی بهمان میزانی که به اهداف آفرینش خود نزدیکتر شود، کاملتر خواهد بود. در این باب ویژگی

هایی مانند یکی بودن یا وحدت داشتن، معصوم بودن، گستردگی علم، قدرت کامل او بر همه چیز و به عنوان شاخص معرفی شده اند. مطلب دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که انسان کامل در مقام مصداق هم مورد بررسی قرار گرفته است و آن این که انبیا و معصومین را میتوان به عنوان مصداق در نظر گرفت.

۲-۲۰-۸ سعادت

بهارنژاد (۱۳۹۰)؛ کاوندی (۱۳۹۰)؛ خادمی (۱۳۹۰، ۱۳۸۵)؛ سپه (۱۳۹۲) در مقالات مختلفی به بحث از سعادت از دیدگاه ملاصدرا از ابعاد مختلف پرداخته اند. این ابعاد شامل چیستی، چگونگی، تعریف، و ارتباط آن با سایر مفاهیم در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه می باشد. روش تحقیق مورد استفاده به صورت تحلیل محتوا بوده است؛ به این صورت که منابع دسته اول و دوم در ارتباط با موضوع مورد تحلیل قرار گرفته است و نتایج گزارش شده است. به طور خلاصه در باب سعادت با توجه به نظر ملاصدرا می توان به نتایج زیر دست یافت:

- نظریه سعادت در دیدگاه ملاصدرا باید با توجه به عبارت کون جامع انسان مورد توجه قرار گیرد.
- سعادت دارای مراحل مختلفی است؛ یعنی می توان در باب سعادت قایل به تشکیک بود. به عبارت دیگر، سعادت هر یک از قوای نفس انسانی متناسب با همان قوه است.
- راه دستیابی به سعادت استفاده از نیروی عقلانی است که خداوند به انسان عطا نموده است.
- سعادت هر قوه ایی آن است که بدون آفت و مانعی بمقتضای طبع و ذات و کمال شایسته خویش دست یابد.
- ملاصدرا در بحث از سعادت آن را امری مساوق با لذت دانسته است.
- سعادت نفس امری نسبی است و نسبی بودن آن تابع استعداد و قابلیت نفوس است.

۲-۲۰-۹ اراده و اختیار

رامین (۱۳۸۹)؛ برنج کار (۱۳۸۴)؛ مبینی (۱۳۸۶)؛ سلیمانی (۱۳۸۴)؛ حسین نژاد محمدآبادی (۱۳۸۶)؛ آیت اللهی (۱۳۸۶) به بررسی مساله اراده و اختیار از دیدگاه متفکران اسلامی با تاکید بر آرای صدرالمتالهین

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

پرداخته اند. روش پژوهش مورد استفاده در این تحقیقات به صورت توصیفی - تحلیلی بوده است و از طریق بررسی منابع دسته اول و دوم در ارتباط با موضوع صورت گرفته است. در باب موضوع مالوف می توان نتایج را به صورت زیر خلاصه کرد:

شناخت حقیقت اراده انسان کار اسانی نیست و می توان گفت تمامی حکما و متکلمان اسلامی درباره ماهیت اراده انسان همان دیدگاه ابن سینا را دارند و در این زمینه نوآوری و دیدگاه جدیدی مطرح نشده است. این در حالی است که ابن سینا هم حقیقت اراده را بیان نمی کند، بلکه نحوه صدور فعل ارادی را شرح می دهد و در واقع ملاحظه را نیز از این حد فراتر نمی رود. این در حالی است که سوال اساسی در حوزه اراده یعنی تقدم و تاخر تعقل بر اراده هم چنان بدون جواب باقی می ماند.

۲-۲۰-۱۰ دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در باب اخلاق و تربیت اخلاقی

نوروزی و عاطفت دوست (۱۳۹۰)، کیانی و بختیار نصرآبادی (۱۳۹۰)، اسکندری (۱۳۸۳) و رهنما (۱۳۸۵) در مقالات مختلفی به بررسی دیدگاه های خواجه نصیرالدین طوسی در باب تربیت اخلاقی پرداخته اند. در این مقالات رویکرد تحقیق کیفی بوده است و از روش تحلیلی - توصیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای استفاده شده است. از مطالعه این مقالات می توان این گونه برداشت نمود که خواجه نصیرالدین طوسی از فلسفه یونانی تاثیر زیادی پذیرفت و در مباحث اخلاق و تعریف آن به دیدگاه ارسطو مبنی بر تعادل قوا معتقد است. در کتاب های مختلفی به مباحث اخلاقی پرداخته است که مهم ترین کتابشان اخلاق ناصری می باشد که در آن به طور مبسوط بر مباحث اخلاقی پرداخته متمرکز شده است.

خواجه نصیرالدین طوسی نفس انسانی را مبنای تربیت اخلاقی می داند. هدف تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی رسیدن به قرب الهی است. روش های تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه عبارت اند از: استفاده از تشویق و تنبیه به عنوان اساسی ترین روش تربیت، و روش های عام شامل پرهیز از گوش دادن به حرف های ناشایست، برقراری اعتدال در دو قوه شهویه، غضبیه و روش های خاص شامل معالجه برخی از رذایل.

۲-۲۰-۱۱ رویکردها و دیدگاه های اخلاقی

شجاعی (۱۳۸۸)، جهانگیرزاده (۱۳۹۰)، حاتمی و شمالی (۱۳۸۹)، کریم زاده (۱۳۹۱) و فقیهی (۱۳۸۹) به بحث از رویکردها و دیدگاه هایی که در زمینه اخلاق مطرح شده است پرداخته اند. مبانی که این مقالات بر اساس آنها نوشته شده است به صورت تطبیقی میباشد و رویکردهای غربی و اسلامی را به صورت توأمان احصا می کند. روش پژوهشی که در این مقالات از آنها بهره برده شده است به صورت توصیفی-تحلیلی بوده است و با تاکید بر اسناد موجود و انتخاب هدفمند این منابع با توجه به موضوع مورد کنکاش قرار گرفته اند. از بررسی این مقالات می توان این گونه برداشت کرد که در این مورد دیدگاه های مختلفی مطرح شده اند که در زیر به بعضی از این دیدگاه ها خواهیم پرداخت.

نظریه صفات شخصیت به عنوان یکی از رویکردهای غالبی است دارای مبانی اخلاقی می باشد و از طرفی تاثیر مستقیم بر فعل اخلاقی دارد و ریشه های آن را می توان در دیدگاه های فیلسوفان اخلاق در ادوار مختلف مشاهده کرد. این رویکرد قائل به این است که بعضی از صفات در افراد وجود دارند که رفتار آنها و از جمله فعل اخلاقی یا رفتار اخلاقی آنها را تحت تاثیر قرار می دهند.

نظریه روان تحلیل گری ذهن ناهشار و هیجانات را موضوع بررسی های روان شناختی خود قرار داده است و معتقد است تفاوت های فردی در رفتار اخلاقی با تفاوت های فردی در شخصیت مرتبط است. هویت اخلاقی در ابتدا بیرونی است و بعد در فرایند اجتماعی شدن درونی می گردد.

نظریات رفتار گرا عینیت در رفتار را مورد تاکید قرار می دهند و تقویت کننده و تنبیه کننده ها را عامل اصلی تاثیر گذار بر فعل اخلاقی در نظر می گیرند.

نظریه مبتنی بر قانون طبیعی معتقد است الگویی از رفتار عمومی یا نظامی از آنچه باید انجام شود یا نشود، وجود دارد که از خود طبیعت ناشی می شود.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

نظریه مبتنی بر سرشت انسان بر این باور است که انسان‌ها دارای سرشتی هستند که مبنای اخلاق را فراهم می‌سازد. ایده قراردادگرایی بر این امر استوار است که اخلاق هنگامی پدید می‌آید که افراد مجبور باشند قواعد ضروری زندگی اجتماعی را بپذیرند.

نظریه مبتنی بر نیازها؛ معتقد است مردم نیازهای اساسی خاصی دارند و این نیازهاست که رفتار را مشخص ساخته و آن را توجیه می‌کند.

۲-۲۰-۱۲ عقل عملی

حائری یزدی (۱۳۸۴) در کتاب کاوش‌های عقل عملی به بحث در باب فلسفه اخلاق پرداخته است. در این کتاب میان فلسفه اخلاق و قواعد اخلاقی تفاوتی بنیادی برقرار است که مسائل و مباحث آنها را کاملاً از یکدیگر جدا می‌کند. اولی شناخت برتر اخلاق و به اصطلاح فرااخلاق است که معمولاً از آن به عنوان فلسفه اخلاق یاد می‌شود و دیگری شناخت احکام و معیارها و قواعد دستوری اخلاق است که از گذشته آن را علم‌الاخلاق می‌گفته‌اند. کاوشهای عقل عملی که موضوع مباحث مطرح شده در آن «هستیهای مقدور است که عوارض ذاتی آن خوبیها و بدیهای اخلاقی و درستیهها و نادرستیهها و مسئولیتها و بایستی‌هاست» به هر دو شاخه فلسفه و اخلاق می‌پردازد اگر چه تفکیکی دقیق میان دو حوزه صورت نگرفته است. نگارنده به طریقی ابداعی و شیوه‌ای منحصر به فرد در میان اساتید متقدم فلسفه اسلامی به بحث فلسفی پیرامون اخلاق و باید و نباید می‌پردازد و در نخستین بخش که «طرح مسئله» شبهه معروف هیوم را دایر برگشت منطقی میان هستی‌ها و بایستی‌ها طرح و ایضاح کرده و سپس در بخشهای دیگر با تلاشهای فلسفی مبتنی بر سنت فکری فلسفه اسلامی و با توجه به میراث فکری فلسفی مغرب زمین می‌کوشد موضع خویش را به عنوان استاد مسلم فلسفه اسلامی در برابر مشکل و مسئله مزبور بیان دارد. عناوین فصول مختلف کتاب عبارتند از: آنتولوژی بایستی و استی، منطق صورت بایستی‌ها و استی‌ها، منطق ماده بایستی‌ها و استی‌ها و در نهایت بحثی از متون کلام اسلامی. در بخش پایانی نویسنده بحثهای کلامی متکلمان متقدم مسلمان را پیرامون حسن و قبح و عدل به نحوی تحلیلی و محققانه بررسی و نقادی کرده است.

۲-۲۰-۱۳ دیدگاه علامه طباطبایی در باب اخلاق

رضوانی (۱۳۸۷) در کتابی با عنوان آرای اخلاقی علامه طباطبایی به بررسی نظرات این اندیشمند حوزه فلسفه اسلامی پرداخته است. این کتاب مشتمل بر چندین فصل می باشد. در این کتاب مفاهیم مرتبط با حوزه اخلاق مانند چیستی اخلاق و مفاهیم اخلاقی، رابطه علم اخلاق و علوم دیگر، مسایل بنیادین اخلاق، رابطه دین با اخلاق، رابطه ادراکات حقیقی و اعتباری، نسبیّت در اخلاق، حسن و قبح عقلی، رابطه باید و هست، فضیلت و رذیلت، و رابطه فضیلت و سعادت با رویکرد اسلامی و در ارتباط با فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. روشی که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است روش بررسی و تحلیل متون نگاشته شده توسط علامه طباطبایی می باشد و نگارنده تلاش نموده است تا مهم ترین مطالب مربوط به حوزه اخلاق را از آثار علامه طباطبایی گردآوری نماید. مهم ترین مطلب ارایه شده در این اثر، نظریه خلاقانه علامه طباطبایی در باب اخلاق است که آن را در ذیل ادراکات حقیقی و اعتباری مطرح کرده است. در این کتاب به صورت صریح اذعان شده است که علامه طباطبایی اخلاق را معادل ایجاد صفات و ملکات اخلاقی در فرد می داند.

۲-۲۱ رشد معنوی

قاسم پور (۱۳۸۶) در مقاله ایی با عنوان مبانی و شاخص های رشد معنوی در قرآن این مفهوم را مورد مذاقه قرار داده است. روش تحقیق مورد استفاده در این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش تحلیل محتوا می باشد. با توجه به این مقاله می توان نتیجه گرفت که:

یکی از موضوعات محوری در قرآن انسان است که در مقایسه با سایر موجودات، از استعدادها و امتیازهایی برخوردار است. این وجوه ممتاز به ساحت معنوی و بعد غیر جسمی او معطوف است. پیش فرض بنیادین در تحلیل شاخص های رشد انسانی و معنوی الگوی رفتاری اسوه های قرآنی است. پیامبران به مثابه انسان های رشد یافته شاخص هایی چون خردورزی، ایمان، شرح صدر، اخلاص و اعتدال را واجد بوده اند. این فضایل انسانی در حکم مقدماتی اند که انسان ها را در نیل به هدف غایی شان که مرتبه قرب و عبودیت است یاری می بخشد. در یک جامعه اسلامی، خدا محور و هدف رشد است. لذا برای شناخت و تبیین مبانی

و شاخص های رشد یافتگی باید به سراغ انسان شناسی قرآن رفت. در نهایت این که این مقاله معتقد است که کمال انسانی و صفاتی که این کمال را رقم می زنند ذومراتب می باشند. به طور کلی شاخص های رشد معنوی عبارت اند از: شاخص تعقل (اندیشه و خردورزی، حق جویی و عبرت پذیری خردمندان، حلم و خردورزی)، شاخص ایمان، شاخص مهرورزی، شاخص اخلاص، شاخص سرح صدر، شاخص صبر و شاخص اعتدال.

۲-۲۲ انگیزش و نیاز

۲-۲۲-۱ انگیزش

جعفری (۱۳۷۲)، سیدی (۱۳۸۰)، صباغیان (۱۳۸۰)، فواد (۱۳۷۲)، اورعی یزدانی (۱۳۹۰)، احمدی (۱۳۹۰)، بخشی (۱۳۸۰)، آقاپیروز (۱۳۸۲)، حسینی (۱۳۹۰)، در آثار متعددی مساله نیاز را از دیدگاه اسلام مورد مذاقه قرار دادند. مبانی که در این مقالات مورد تاکید بوده است مبانی اسلامی است. روش تحقیق این پژوهش ها به صورت توصیفی - تحلیلی با تاکید بر اسناد موجود (آیات و روایات و کتاب نهج البلاغه) در باب موضوع مالوف بوده است. با مطالعه این مقالات می توان نکات زیر را درباره انگیزه از دیدگاه اسلامی برداشت کرد:

- نخستین سخن درباره انگیزه ها در اسلام این است که انسان موجودی چند انگیزه ایی و آمیزه ایی از ویژگی های فرشتگی و حیوانی است. این ویژگی ها در وجود او به طور هم زمان فعالند و با همدیگر در تعارض و تقابلند و رفتار هر انسان تابع آن بعدی است که در این نبرد پیروز می شود.
- موضوع انگیزش در متون اسلامی بر اساس نظرات و دیدگاه های مختلف مورد بحث و فحص قرار گرفته است. عناوین مربوط به انگیزش در فرهنگ اسلامی از قرن دوم تا یازدهم هجری قمری توسط دانشمندانی چون کندی، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، صدرالمتهلین، سهروردی، ضمن مباحث فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. در بین علمای معاصر اسلامی شخصیت هایی نیز در این زمینه نظریاتی ارائه نموده اند. نظیر استاد محمدتقی جعفری، آیت الله سید محمد حسین

طباطبایی، استاد مطهری، آیت الله مکارم شیرازی، و امام خمینی. ولی در خصوص انگیزش نظریه ویژه ایی به صراحت ارائه نشده است.

- بر اساس آیات و روایات برداشت های مختلفی از انگیزش یا موتور محرکه انسان از دیدگاه اسلام بیان شده است، یکی از این نظریات که بر اساس آیات و روایات ارایه شده است نظریه حلقه های متداخل است. این مدل برگرفته از حدیثی از امام علی (ع) است که در آن انسان ها در نوع عمل و عبادت به سه دسته تجار، بندگان، و آزادگان تقسیم شده اند. با ترکیب این سه گروه، هفت نوع شخصیت بازشناسی شدند که متاثر از عوامل محیطی و درونی هستند و در زمان های گوناگون تغییر حالت می دهند. انعطاف پذیری حلقه ها متداخل به جای سلسله مراتب تاکید بر نیت انسان ها، پذیرش پیچیدگی انسان و برخورداری از رفتاری آشوبناک، جامعیت و شمول از جمله ویژگی های این مدل می باشد.

- به طور کلی انگیزش و انگیزه دارای ابعاد مختلفی هستند، هر چند که کشش و انگیزه اصلی قرب به پروردگار است ولی برای رسیدن به انگیزه اصلی می توان انگیزه های تکوینی را هم مد نظر قرار داد. به طور کلی بر اساس نگاه اسلامی یک ابرانگیزه وجود دارد که در ذیل آن دو انگیزه کلی را می توان در نظر گرفت:

۱- نوع اول شامل همه انگیزه های نفس به جز خدادوستی است.

۲- نوع دوم منحصر به فرد انگیزه خدادوستی است.

انگیزه نوع اول خود به سه دسته انگیزه حب بقا، انگیزه کمال خواهی و لذت جویی منشعب می گردد و انگیزه نوع دوم هم به خدادوستی ناآگاهانه، حب آگاهانه و مرتبه کمال محبت الهی تقسیم می گردد.

شجاعی (۱۳۸۶)، مروتی و یعقوبی (۱۳۸۹)، خلیلی تیرتاشی (۱۳۸۲)، غیبی (۱۳۹۰)، الهی (۱۳۹۱)، در آثار جداگانه به موضوع نیاز از دیدگاه تعالیم اسلامی پرداخته اند. مبانی مورد تاکید در این پژوهش ها مبانی اسلامی می باشد و با تاکید بر تعالیم اسلامی به انجام رسیده است. روش مورد استفاده در این پژوهش ها به صورت توصیفی- تحلیلی و کتابخانه ایی و با تاکید بر اسناد موجود در ارتباط با موضوع می باشد. به طور کلی با مطالعه این مقالات میتوان نکات زیر را درباره نیاز و جایگاه آن از دیدگاه اسلام برداشت کرد:

در بینش اسلامی انسان سراسر وجودش نیاز است و تنها خداوند بی نیاز مطلق است و این مفهوم را می توان به وفور در احادیث، آیات قرآن و ادعیه های ائمه معصومین مشاهده کرد. از طرفی دیگر در دیدگاه فلسفی نیز تحت عنوان فقر و جودی به نیاز همیشگی انسان به خداوند تاکید شده است. انسان موجودی چندبعدی است و دارای نیازهای چندگانه و در هم تنیده ایی است.

- به طور کلی نیازهای انسان به دو دسته مادی و معنوی تقسیم می گردد. اسلام و تعالیم اسلامی قویا اعتقاد دارند که همه نیازهای انسان باید به صورت معقول برآورده گردند و نباید از ارضای برخی از نیازها به نفع برخی دیگر غفلت نمود.

- نیازهای مادی انسان ها در اسلام بسیار مورد تاکید می باشد و به صورت دقیق و با مطالعه تعالیم اسلامی (آیات و روایات و ادعیه ائمه معصومین) می توان سیاهه دقیق و جامعه ایی از این نیازها تهیه نمود. اهتمام آموزه های دینی اسلامی به نیازهای مادی از یک سو واقع نگری اسلامی را به نمایش می گذارد و از سوی دیگر، ما را به تاثیر متقابل عرصه های گوناگون حیات انسانی متوجه می سازد. برخی از این نیازها عبارت اند از: نیاز به تغذیه؛ نیاز به پوشاک، مسکن، استراحت و زینت؛ نیاز انسان به مال و امکانات رفاهی بایسته؛ نیاز انسان به تقویت قوای جسمانی؛

- تلقی اسلام از معنویت و نیازهای معنوی جامع، اصولی، منطبق بر حقیقت دینی حاکی از واقعیتی پایدار و منطبق با فطرت بشر است و به این ترتیب تعریف معنویت و نیازهای معنوی بسیار متفاوت

تر از تعریفی است که سایر رویکردها در فضای روان‌شناسی مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین ویژگی نیازهای معنوی از نظر اسلام این است که منشا و خاستگاه آن فطرت انسان می‌باشد و به نحوی ارتباط انسان با خدا را در قلمرو اخلاق و ارزش‌های معنوی تبیین می‌کند. این نیازها عبارت‌اند از: نیازهای وجود؛ ربط و تعلق به خدا، نیازهای ایمنی جویی معنوی، نیازهای دوستی با خدا، نیاز به عزت نفس، کرامت و آزادی اخلاقی، نیاز به خودشکوفایی معنوی و تقرب به خدا.

• یکی دیگر از مباحث کاملاً بنیادین در ارائه نظام‌های اجتماعی اسلام، ارائه معیاری برای تشخیص نیازهای واقعی انسان از نیازهای کاذب است. در این راستا تعالیم اسلامی معتقد است که نیازهایی که برخاسته از استعدادهای آدمی‌اند و ارضای هر چیزی که بستر را برای شکوفایی استعدادهای انسان مهیا می‌سازد جزو نیازهای واقعی شمرده می‌شوند و باید تامین شوند و ارضای هر چیزی که نقش مثبت در شکوفایی استعدادهای ندارند نیازهای دروغین و غیرواقعی هستند و نباید تامین گردند.

۲-۲۳ رشد شناختی

شناخت

در باب مسأله شناخت و مفاهیم مرتبط با آن در فلسفه و متون اسلامی به طور کامل بحث شده است. مفاهیمی مانند مراتب شناخت، انواع شناخت، خطاپذیری در شناخت، عوامل و موانع در فرایند شناخت، زوال و فراموشی، ویژگی‌های شناخت، کارکردهای شناخت، علم و ادراک، فرایندهای کسب معرفت، انواع ادراک، قوای نفس، اقسام شناخت، ابداعی بودن شناخت، متعلق معرفت در معرفت‌شناسی، وجود ذهنی در این حیطه مورد مذاقه و بررسی قرار گرفته‌اند. در این ارتباط خیراللهی (۱۳۸۸)، سبحانی فر (۱۳۸۸)، کاکایی و رهبر (۱۳۹۱)، کوثریان (۱۳۸۸)، میرباقری و صفری کندسری (۱۳۸۸)، جوادی آملی (۱۳۸۶)، پاشایی (۱۳۹۰)، بهشتی (۱۳۸۵)، کشاورز (۱۳۸۶)، علم الهدی (۱۳۸۹)، ری‌شهری (۱۳۸۷)، معلمی (۱۳۸۶)، ابراهیمیان (۱۳۸۹)، حسین‌زاده (۱۳۸۹)، خسروپناه و پناهی آزاد (۱۳۸۹) به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند. همه این آثار با تأکید بر متون اسلامی و با تمرکز بر فلسفه اسلامی به نگارش درآمده‌اند. روش تحقیق این آثار

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

به صورت توصیفی- تحلیلی، انتقادی بوده است و با استفاده از منابع دست اول و منابع دست دوم و با روش استنتاجی انجام شده است. از مطالعه این آثار می توان مطالب زیر را در باب مفاهیم فوق بیان شده برداشت کرد:

علم و ادراک

معرفت شناسی به عنوان شاخه ایی مستقل یکی از مباحث اصلی در کتاب های فلسفی غرب است. هر چند معرفت شناسی در فلسفه اسلامی به صورت مستقل طرح نشده است، اما بسیاری از مسایل آن در مباحث مختلف فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است.

به طور کلی در باب علم و معرفت دو مساله اصلی داریم. یکی هستی شناسی علم است که در آن اثبات اصل علم و معرفت، بیان تجرد آن، تقسیم آن به ذهنی و خارجی و ارتباط آن با عالم از لحاظ حال یا ملکه و پیوند اتحادی عالم با معلوم است. مساله دیگر معرفت شناسی علم است که در آن امکان شناخت، ارزش شناخت و ارتباط آن با معلوم و مقدار ارائه آن از واقع است.

شناخت یا علم و معرفت نه نیازمند به تغییر است و نه قابل تعریف. نیازمند تعریف نیست، چون روشن ترین مفاهیم است و قابل تعریف نیست، چون تعریف- یعنی تعریف- یعنی تعریف حقیقی- در همه اقسام چهارگانه آن مستلزم آوردن جزء اعم، یعنی جنس است، در حالی که چیزی کلی تر و عام تر از مفهوم علم وجود ندارد تا جنس برای آن واقع شود. پس مفهوم علم، مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف و بلکه تعریف آن، ناممکن است.

مفهوم علم و ادراک بدیهی و بی نیاز از تعریف است؛ هر انسانی تمام کارها و حرکات ارادی خود را بر اساس علم و ادراک تنظیم می کند. همان کسانی که علم و ادراک را انکار کرده اند در مقام عمل آن را پذیرفته اند. با این که مفهوم علم و ادراک برای همگان معلوم است در تعریف آن به طور جدی اختلاف نظر وجود دارد، زیرا سبب اختلاف تنها ابهام و پیچیدگی یک مسئله نیست، بلکه روشنی بیش از حد هم چنین اثری دارد. درباره تعریف علم و ادراک تعاریف مختلفی را مدنظر قرار داده اند:

ملاصدرا: ملاصدرا هیچ مفهومی را روشن تر از مفهوم علم و ادراک نمی داند، به این دلیل که علم و ادراک حالتی نفسانی و وجدانی است که هر کسی مصادیق آن را در خود می یابد. از این جهت تعریف ادراک در نظر او به مفهومی روشن تر از خود ناممکن است. ملاصدرا در تعریف علم معتقد است:

علم مجرد از ماده نیست که امری سلبی است و امری اضافی هم نیست، بلکه وجود است اما نه هر وجودی بلکه وجودی بالفعل، وجودی که غیر آمیخته با نیستی است. علم خود مفهوم صورت مجرد برای امری نیست تا این که با تصور آن مفهوم برای شی یقین به حصول علم برای آن حاصل شود. علم عبارت است از نحوه وجود امر مجرد از ماده. و یا معتقد است که علم وجود شی بالفعل برای شی است.

ابن سینا: هر ادراکی عبارت است از اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء.

ادراک عبارت است از حصول صورت مدرک در ذات مدرک

علم عبارت است از صورت های موجودات مجرد از مواد آنها و این موجودات هم جواهرند و هم اعراض.

ادراک شی عبارت است از تمثل حقیقت شی نزد مدرک که مشهود مدرک واقع شود.

سهروردی: ادراک نزد سهروردی عبارت است از عدم غیبت شی از ذات مجرد. به نظر او این تعریف ادراک، ذات و غیر، هر دو را شامل است. غایب نبودن اشیاء بیرون از انسان به استحضار صورت آنهاست نه خود آنها.

انواع ادراک

ابن سینا: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی

سهروردی: حسی، خیالی و عقلی

ملاصدرا: ادراک را بر سه نوع می داند: حسی، خیالی و عقلی.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

طباطبایی ادراک را دو نوع می‌داند: ادراک خیالی و عقلی. وی ادراک حسی و خیالی را یک نوع دانسته و ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند.

قوای نفس

در این باب فیلسوفان مختلف دیدگاه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند. بوعلی سینا در نبط سوم کتاب الاشارات و التنبیها جمع بندی موجز و جامعی در این زمینه دارد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در این باب دیدگاه‌هایی را دارا می‌باشد. به طور کلی قوای نفس به دو گروه درک کننده و حرکت کننده تقسیم می‌شوند. قوای درک کننده مخصوص انسان و قوای حرکت کننده مشترک بین انسان و حیوان است. قوای اول همان عقل نظری و عقل عملی است و قوای دوم دو شاخه است: قوای درک کننده ظاهری که همان حواس پنج گانه است و قوای درک کننده باطنی که یا درک کننده‌اند و یا کمک کننده به درک.

قوای درک کننده یا درک کننده صورت هاست که حس مشترک نام دارد، یا درک کننده معانی جزئی است که وهم یا متوهمه نام دارد. قوای کمک کننده به درک هم یا حفظ کننده اند یا تصرف کننده. قوای حفظ کننده یا حافظ صورند که خیال یا مصوره نامیده می‌شود، یا حافظ معانی که حافظه یا ذاکره خوانده می‌شود، و سرانجام قوای تصرف کننده، اگر در خدمت قوه تخیل باشند، وهم و اگر در خدمت تفکر باشند عقل نامیده می‌شود. همان گونه که ملاحظه می‌شود قوه درک کننده مخصوص آدمی قوه ایی است که معانی و مفاهیم کلی را درک و در آنها دخل و تصرف می‌کند. در حالی که قوای درک کننده مشترک میان انسان و حیوان، قوایی هستند که از حد درک صور و معانی جزئی در نمی‌گذرند. این است که فلاسفه ما، تفاوت انسان و حیوان را در ادراک و عدم ادراک کلیات و معقولات می‌دانند.

اقسام شناخت

فلاسفه اسلامی در تقسیم عقلی اولی که دایر بین نفی و اثبات است، علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. مناط این تقسیم بندی آن است که یا میان عالم و معلوم واسطه ایی وجود ندارد و عالم، بدون وساطت صور یا مفاهیم ذهنی، ذات و واقعیت معلوم را درک می‌کند یا چنین وسائلی در کار است. از

دیدگاه استاد مطهری تفاوت بین علم حصولی و حضوری از دو دیدگاه مورد بررسی است. یکی از دیدگاه علم و معلوم و دیگری از دیدگاه عالم و معلوم.

علم حضوری و علم حصولی نیز به اقسامی تقسیم می شوند. علم حضوری چهار نوع است: علم حضوری نفس به ذات خود، علم حضوری نفس به آثار و افعال خود، علم حضوری نفس به قوا و آلات خود و علم حضوری نفس به خواص مادی محسوسات خارجی که در یکی آلات حسی اثر گذارده اند. علم حصولی نیز بنا به تقسیم اولی دو قسم است: یا مشتمل بر حکم است که تصدیق خوانده می شود، یا مشتمل بر حکم نیست که تصور نامیده می شود.

ابداعی بودن شناخت

صدرالمتألهین، شناخت یا علم را فعل یا ابداع و اختراع نفس می داند نه حال و مقبول در آن. به دیگر سخن نفس در مقوله علم- با لحاظ مراتب و شدت و ضعف آن- خالق و آفریننده است، نه منفعل و پذیرنده. آنچه در مرتبه ادراک حسی ساخته می شود، مثل مابازای خارجی آن است، نه این که خارج تغییر شکل پیدا کرده و وارد ذهن شده است. همین قاعده درباره دو مرتبه دیگر یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی هم صادق است. این نظریه صدررا که به نظریه تعالی معروف است، یکی از بهترین نظریات اوست که برخلاف نظریه معروف تجرید بوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی است.

متعلق معرفت در معرفت شناسی

فیلسوفان مکتب متعالیه در بحث انواع ادراکات انسان، یعنی ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی معتقدند که معلوم و به عبارت دیگر، متعلق بی واسطه و بالذات ما خود علم است. بنابراین از نظر ایشان، ادراک شیء بستگی به نحوه وجود شیء دارد. با این سخن متعلق معرفت را می توان حقایق هر سه عالم دانست؛ چنانکه اگر واقعیت علم، به ترتیب از حقایق عالم مادی، مثالی و عقلی باشد، ادراک حسی، خیالی و عقلی خواهد بود. پس می توان گفت متعلق معرفت می تواند از حقایق هر سه عالم باشد. به عبارت دیگر، گزاره ای که متعلق معرفت قرار می گیرد، می تواند گزاره ای حسی، خیالی یا عقلی باشد.

وجود ذهنی

مساله وجود ذهنی یکی از مهم ترین مباحث فلسفی بشمار می آید که رویکردهای مختلفی را در این زمینه رقم زده است. در این میان، برخی قول به شیخ و عده ایی قول به تطابق را پذیرفته اند و کسانی که این دو دیدگاه را نمی پسندند، رابطه اضافه بین عالم و معلوم را برگزیده اند. لکن دیدگاه صدررا در چیستی، و بالتبع واقع نمایی وجود ذهنی نظری نو و متفاوت می باشد. ملاصدرا در تبیین این انگاره، دیگر نه آن را شیخ واقعیت خارجی قلمداد می نماید و نه آن را ماهیت و یا اضافه عالم به معلوم لحاظ می کند؛ بلکه وجود ذهنی را وجودی ظلی و سایه واقعیتی بنام علم تلقی می کند و چون این وجود، واجد کمالات واقعیت خارجی به نحو اشد و اکمل می باشد، به سهولت مساله تطابق در آنجا مصداق می گیرد. به طور کلی ملاصدرا وجود ذهنی را در پاره ایی از آثار خود به صورت مستقل عنوان کرده است. وی منهج سوم از مرحله اولی اسفار را به صورت مجزا و مبسوط به وجود ذهنی اختصاص داده و در شواهد، مسایل قدسیه، مفاتیح الغیب و حاشیه خود بر الهیات شفا نیز از این مساله سخن گفته است.

ادله اثبات وجود ذهنی

ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی ادله ایی را ذکر می کند که به طور خلاصه عبارت اند از:

الف) چون معدودات را با امتیاز بین آنها تصور میکنیم، لذا به دلیل تصور آنها که دارای امتیاز هستند گونه ایی وجود دارند و چون معدودات در خارج نیستند پس در ظرف دیگری به نام ذهن موجودند.

ب): حمل احکام ثبوتی بر اشیای خارجی به دلیل قاعده فرعیه، مستلزم موضوع است و چون اینگونه احکام را بر اشیایی که در خارج وجود ندارند حمل میکنیم، پس موضوع آنها باید در ذهن موجود باشد.

ج) ما از اشخاص و انواع مختلف، معمولا معنای واحد جنسی و نوعی انتزاع می کنیم و چون این معانی در خارج به صورت شخصی موجود نیستند، پس در ذهن هستند.

هماهنگی انسان و جهان

چگینی آشتیانی (۱۳۹۲)؛ واعظی (۱۳۹۲)؛ عاشوری (۱۳۹۲)؛ سوسه‌ابی و سوسه‌ابی (۱۳۹۲)؛ علیپور و آقاعلی (۱۳۹۲)؛ اخلاقی و صحنه (۱۳۹۲)؛ اکبری (۱۳۸۶)؛ اکبری (۱۳۸۶) در منابع مختلفی در باب هماهنگی انسان و جهان بیان کرده اند که برای نفس انسانی در جات مختلف وجودی تعبیه شده که لازمه وصول به این درجات حرکت جوهری است. نفس انسانی در هر مرتبه ایی از کمال جوهری واقع شود، در برگیرنده جمیع مراتب قبلی نیز می‌باشد و همیشه نوع کامل تر الزاماً نوع یا انواع ناقص تر را واجد خواهد بود. انسان در طی مراتب مقامات مختلف حسی، خیالی، وهمی و عقلی میشود و البته بعد از گذر سه مرتبه به مقام انسانی نایل می‌گردد. اما در طی این مراتب تحت فرمان عقل فعال عمل می‌کند. از طرف دیگر نظام خلقت بر سه محور قرا گرفته است: جبروت، ملکوت، ناسوت. نفس به موجب قوای حسی خود با عالم ملکوت و ناسوت و ماده، به موجب قوای خیالی با عالم برزخ و ملکوت و به موجب قوای عقلی خود با عالم عقول و جبروت و مجردات هم‌سنخ است. بین این سه عالم ترتب وجودی و نظام علی و معلولی حاکم است؛ به این نحو که عقل، علت عالم مثال و مثال علت عالم ماده است.

مبانی شناخت

ری‌شهری (۱۳۸۷) در کتابی با عنوان مبانی شناخت به ابعاد مختلف شناخت در فصول چندگانه پرداخته است، در بخش یکم این مجموعه غنی بر عقیده‌شناسی متمرکز شده است. در بخش دوم، به ابزارهای شناخت پرداخته است. ابزارهای معرفت را به سه دسته کلی تقسیم شده است، حس، عقل، قلب تقسیم کرده است. در این اثر، حس شامل حواس پنجگانه، عقل عبارت است از مرکز فکر و اندیشه، قلب به عنوان مرکز، شناخت و آگاهی‌هایی است که نه حسی است و نه عقلی، بلکه از عمق وجود انسان به طور ناخودآگاه می‌جوشد. در فصول بعدی، ابزارهای معرفت را از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌دهد در بخش بعدی موانع شناخت را در عناوینی مانند موانع حسی، موانع عقلی، قلبی، زدودن موانع شناخت، موانع غیرقابل زوال، موانع معرفت از نگاه قرآن، خاستگاه موانع معرفت، بیماری‌های نیروی ادراک، درمان بیماری نیروی ادراک را به صورت جامع مورد بررسی قرار می‌دهد. در بخش چهارم: شرایط تحصیل معرفت، راه‌های تحصیل معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد، در این فصول این گونه نتیجه می‌گیرد که شرط شناخت عقلی

قلبی همانند دیدار حسی، خارج شدن از تاریکی و قرار گرفتن در نور است، گرچه حقیقت این دو دیدار و تاریکی و نور باهم تفاوت دارند. این شرط، شرط اصلی شناخت‌های عقلی قلبی است و سایر شرایط به آن بازمی‌گردد. برای شناخت صحیح چراغ‌های مختلف مانند چراغ وحی، چراغ امام، چراغ بصیرت، و معرفی می‌کند. در این کتاب تلاش شده است‌ها از روش تفسیر آیات و روایات استفاده گردد. هرچند که در بعضی از فصول آن از روش‌های تطبیقی نیز بهره برده شده است.

عقل نظری

حائری یزدی (۱۳۸۴) در کتاب کاوش‌های عقل نظری کوشیده است تا یک دوره مباحث فلسفه اسلامی را به زبان فارسی ارائه کند. ترتیب این مباحث به همان شیوه‌ای است که فراگیرندگان فلسفه اسلامی در آغاز با آنها روبرو می‌شوند. این کتاب که مقدمه‌ای مفصل و مبسوط تحت عنوان «نیم‌رخ از فلسفه کنونی اسلامی» دارد مشتمل بر چهارده فصل است و نویسنده در فصل نخست و مباحث روش‌شناسی نظیر: موضوعات، مبادی، و مسائل علوم پرداخته؛ در فصل دوم فلسفه را تعریف و تقسیمات آن را برشمرده و سپس در فصل سوم به بررسی در باب فلسفه به معنای خاص کلمه، یعنی علم اعلی یا متافیزیک روی آورده است.

در فصل چهارم، «هستی» به مثابه موضوع فلسفه اولی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و در فصول بعدی امهات مسائل فلسفه اسلامی نظیر مفهوم و مصداق، اشتراک لفظی و مفهومی وجود، تشکیک وجود، اصالت وجود و ادله آن، وجود رابط و رابطی و مبحث علم و اتحاد عاقل به معقول با نظری اجتهادی و تحقیقی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. فصل سیزدهم که از جذاب‌ترین و مفیدترین بخش‌های کتاب است به خداشناسی تطبیقی اختصاص یافته و در نهایت در فصل پایانی یعنی چهاردهم یک ترمینولوژی محققانه فلسفی در ایضاح برخی مصطلحات فلسفی همچون عقل، علم، حیثیات، حد، تصور و... آمده است.

ادراک خیالی

این نوع از ادراک، مشابه با ادراک حسی است و تمام خصوصیات و ویژگی‌های ادراک حسی را دارد و یا به عبارتی هر آنچه در ادراک حسی شرط است مقدمه‌ای برای ادراک خیالی محسوب شده و صور

ادراک خیالی، آثار حاصل از صور حسی‌اند که در قوه خیال موجود شده‌اند، جز آنکه در این قسم از ادراک، حضور ماده خارجی شرط نیست. در حقیقت ادراک حسی، زمینه ادراک خیالی است با این تفاوت که در ادراک حسی، صورت، مجرد تام از ماده و لواحق مادی حاصل نکرده است. اما در ادراک خیالی صورت، مجرد تام از ماده پیدا کرده بدون لواحق و عوارض مادی.

ابن‌سینا: در این مسأله به اتنداع و تجرید معتقد است، اما در مقامی بالاتر، اما صدرا، صور خیالی را به انشا نفس در مرحله خیال نفس می‌داند و معتقد است آنچه مستقیماً از سری قوه خیال درک می‌شود و یا آنچه که را همه با وساطت خیال درک می‌کند، همگی صوری هستند که توسط نفس ایجاد و انشاء می‌شوند به عبارت دیگر، نفس صورت خیالی را همراه با تمام خصوصیاتش با یک اعتبار و فرض ایجاد می‌کند. قیام صور خیالی به نفس از نظر ابن‌سینا، حلولی است، اما در رأی ملاصدرا، قیام صدوری نسبت به نفس داشته است.

فارابی: فارابی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله قائل نیست و از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد، که غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالی می‌نامد. فارابی چستی تخیل را به منزله یک مسأله پیش روی خود قرار نمی‌دهد. او نه به دنبال تحلیل ماهوی تخیل است و نه تحلیل ممیزی. قوه خیالی یا تخیله قوه‌ای است که صور محسوسات را حفظ و تجزیه و ترکیب می‌نماید و آن‌ها را در محاکات امور محسوس و معقول به کار می‌بندد.

سهروردی: سهروردی تبیینی متفاوت درباره ادراک خیالی ارائه می‌دهد و آن را مشاهده مثل معلقه توسط نفس می‌داند. البته این به معنی سلب فعالیت‌های حفظ، تصرف و محاکات نیست، بلکه صرفاً به معنی تبیینی متفاوت است.

صدرا: از نظر صدرا رابطه صور خیالی با نفس رابطه عینیت است و نه رابطه حلولی بلکه رابطه فاعلیت و مفعولیت است و صور خیالی به نفس قیام صدوری هستند. لذا همانطور که نفس آدمی در قوس نزول دارای عوالمی است از جمله برزخ نزولی، در قوس صعود نیز با عملکرد خود و ادراکاتش طی حرکت جوهری،

مراحل برزخ صعودی را پشت سر گذاشته و بدو مثالی و اخروی خود را با قدرت بی‌نظیر خود ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر قوه خیال؛ قوه جوهری باطنی که غیر از عقل و غیر از حس است عالم آن عالمی غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت... و موضع تصرف آن کل بدن است و قلمرو آن در انتهای جوف، اول و آلت آن روح غریزی است.

۲-۲۴ رشد روانی

۲-۲۴-۱ عوامل تاثیرگذار بر رشد و تعادل روانی در اسلام

شکریان (۱۳۸۸)، احمدی (۱۳۹۰)، صیفوری و فلاحتی (۱۳۹۰) و احمدی (۱۳۷۸) در آثار مختلفی به شاخص های رشد و تعادل روانی از دیدگاه اسلام و آموزه های اسلامی پرداخته اند. مبانی مورد تاکید در این آثار مبانی اسلامی بوده است. روش تحقیق در این آثار به صورت توصیفی-تحلیلی بوده است. از مطالعه این آثار می توان نکات زیر را برداشت کرد:

یکی از مباحث مهم در انسان شناسی از دیدگاه ادیان، شناخت شاخص های تعادل روانی است. اگر بخواهیم دیدگاه ادیان در مورد شاخص های تعادل روانی را مورد بررسی قرار دهیم، باید بدانیم که دین آداب زندگی است و پیوسته چگونه زیستن را می آموزد. از این رو وقتی با تعالیم دینی در زمینه ویژگی های روانی مواجه می شویم، به الگویی بر می خوریم که در آن ویژگی های انسان مطلوب ترسیم شده است از سوی دیگر باید توجه داشت که دین تنها به ارائه الگوی مطلوب اکتفا نمی کند. بلکه به آنچه هست نیز دقیقاً توجه دارد و این هست ها را به سوی الگوی مطلوب رهنمون می شود. به عبارت دیگر می گوید که انسان ها چه هستند و چه باید باشند. به طور کلی در تفکرات دینی شاخص های مختلفی برای تعادل روانی ذکر شده است که عبارت اند از:

- اعتدال در بیم و امید: امید بیش از اندازه فرد را گستاخ، و بیم بیش از اندازه فرد را متوقف می سازد. بهترین زمینه برای رشد و تعالی روانی اعتدال در بیم و امید است.
- صله رحم: یکی از دستور العمل های دین مربوط به صله ارحام می باشد. در اندیشه دینی ما، حفظ، توسعه و تعمیق روابط فامیلی و ارتباط صمیمانه و حمایتی خویشاوندان از آنچنان اهمیتی برخوردار

است که پیامبر اسلام آن را جزء دین دانسته و در جای دیگر هدف از رسالت خویش را پس از بندگی خداوند، شکستن بت‌ها و طواعت صله رحم معرفی می‌کنند. از منظر تفکر دینی نقش صله رحم به گونه‌ای است که انجام آن سبب سامان‌دهی و ایجاد سلامت و عافیت در طریق صحیح قرار گرفتن متمم امور می‌شود. در روایات مختلفی ارتباط خویشاوندی را سبب آرامش و تسکین خاطر معرفی می‌شود. بنابراین درباره اهمیت صله رحم و نقش و پیامدهای آن در سلامت و آرامش روحی و بهداشت روانی انسان از منظر آموزه‌های دینی همین بس که امام صادق ایجاد ارتباط فامیلی و پای‌بندی به آن را تأمین‌کننده سلامت و عافیت تمام امور معرفی کرده است.

➤ شادی و نشاط: چون دین از منبع لایزال حیات سرچشمه می‌گیرد، پیام آن هم حیات واقعی است و تمام هستی از منظر دین در جنبش و حرکت و بالندگی است و این کاملاً با شادابی و نشاط نوع بشر سازگار است. در آیات و روایات مختلفی تأکید شده است که شادابی و نشاط یکی از ویژگی‌های افراد سالم و رشد یافته از دیدگاه اسلام است و از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر رشد و تعادل روانی می‌باشد. از این رو اسلام به هیچ وجه با شادی و نشاط مخالفتی ندارد و نیاز به شادی و نشاط را نیازی غریزی میدانند. بدون نشاط نه امور دنیوی انسان به انجام می‌رسند و نه امور اخروی. به تجربه ثابت شده شادی و نشاط، ماده اولیه تغییر جامعه و تحول و تکامل درونی انسان‌هاست. در جامعه خوشحال و خرسند، تولید بهتر، اشتغال بیشتر و انسان‌ها سالم‌تر خواهند بود و هم زیستی آنها توأم با مسالمت خواهد بود.

۲-۲۴-۲ تأثیر دین بر سلامت روانی افراد

میرزا محمدی، فرمهبینی فراهانی و اسفندیاری (۱۳۹۰) و ابوالقاسمی (۱۳۸۹) در مقالات جداگانه‌ای به تأثیر دین در سلامت روانی افراد پرداخته‌اند. مبانی مورد تأکید در این آثار مبانی اسلامی بوده است. روش مورد استفاده در این پژوهش‌ها، تحلیل اسنادی بوده که کلیه اسناد یا آثار مربوطه به موضوع شامل نوشتاری و غیرنوشتاری می‌باشد. از مطالعه این پژوهش‌ها می‌توان نکات زیر را بداشت کرد:

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

دین در سلامت جسمی، از جمله: ایجاد رفتارهای سالم و بهداشتی، افزایش طول عمر و کاهش میزان مرگ و میر و ابتلا به بیماری و عملکرد مطلوب سیستم ایمنی در برابر برخی بیماریها موثر می باشد. نقش دین در سلامت روان: رضایت از زندگی، ایجاد شخصیت سالم و نگرش مثبت و تقلیل مشکلات عاطفی روانی و جلوگیری از بیماریها و امراض روانی رابطه مثبت دین و روان را نشان می دهد. در واقع بین ابعاد مختلف دینداری و معنویت با سلامت جسمی، روانی و اجتماعی رابطه مثبت وجود دارد، به گونه ای که باورهای دینی می توانند فرد را به سوی کمال و تعالی ثر در نتیجه سلامت روانی و جسمی و نهایتاً سلامت اجتماعی هدایت کنند.

راه های تامین بهداشت روانی از دیدگاه اسلام، عبادت، توکل به خدا، زیارت، روزه گرفتن و ... هستند که می توانند با ایجاد امید و تشویق افراد به نگرش مثبت به موقعیت های فشار زای روانی، باعث آرامش درونی افراد شوند. تاثیر این گونه شعائر دینی بر جسم و روان، از دیدگاه فیزیولوژی ثابت شده است و هم پیامدهای روان شناختی و اجتماعی آنها در جوامع مختلف کاملاً روشن است.

۲-۲۵ رشد جسمی

کلانتری و رضایی (۱۳۸۹)، طالب تاش (۱۳۹۰)، جبرئیلی (۱۳۹۰) و آهنگران (۱۳۸۷) در مقالات متعددی به بررسی چگونگی خلقت انسان از دیدگاه اسلامی پرداخته اند. این پژوهش ها با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع دست اول و دست دوم به انجام رسیده است. از مطالعه این آثار می توان نکات زیر را برداشت کرد:

منشا خلقت انسان

نظر قرآن درباره منشا انسان با نگاه جمعی به آیات این موضوع به دست می آید. نگرش جمعی به آیات این موضوع ما را از بی توجهی به مطلق و مقید، عام و خاص، مجمل و مبین، محکم و متشابه به دور نگه می دارد و در نتیجه تفسیری مطابق قواعد ارایه می شود. موضوعات مطرح شده در قرآن که به مبحث ما مربوط می شود بدین شرح است:

۱- آیاتی که منشا انسان را خاک و مانند آن معرفی می کنند. این آیات را که از الفاظ مختلفی استفاده کرده اند می توان این گونه خلاصه و دسته بندی کرد: استفاده از واژه تراب (به معنای خاک) در ۶ مورد، واژه طین (گل) در ۸ مورد، واژه صلصال (گل خشک) در ۴ مورد، و واژه ارض (زمین) در ۴ مورد.

۲- آیاتی که منشا انسان را آب و نطفه معرفی می کنند: تعداد این آیات حدود دوازده آیه است نحل/۴، فرقان/۵۴، یس/۷۷، قیامه/۳۷، انسان/۲، مرسلات/۲۰، عبس/۱۷-۱۹.

۳- آیاتی که منشا انسان را نفس واحده معرفی می کنند: خداوند در آیاتی از قرآن کریم، نقطه آغاز خلقت انسان را نفس واحدی می خواند که در برخی آیات همراه همسرش از او یاد می شود و در برخی از آیات به تنهایی از او نام برده می شود. این آیات عبارت اند از: نسا/۱، انعام/۹۸، اعراف/۱۸۹، زمر/۶، حجرات/۱۳.

دسته بندی دیگری که از منشا پیدایش آدمی بر اساس قرآن می توان ارایه کرد عبارت اند از: قرآن مجید درباره چگونگی پیدایش و آفرینش انسان از دو مرحله متفاوت خلقت انسان سخن گفته است:

۱- آفرینش نخستین انسان (حضرت آدم علیه اسلام)

آفرینش حضرت آدم ابوالبشر در قرآن کریم شامل مراحل می باشد. مبداء آفرینش وی گاهی خاک، گاهی گل و زمانی صلصال معرفی شده است.

۲- مراحل آفرینش سایر انسان در قرآن و علوم طبیعی: آیات ۷ و ۸ سوره سجده به صراحت تفاوت خلقت انسان نخستین و نسل وی را بیان می کند: آفرینش انسان را از گل آغاز کرد سپس تداوم نسل او را چکیده آبی بی مقدار قرار داد.

هدف از خلقت انسان

قرآن کریم هدف از خلقت انسان را چنین بیان می نماید: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ): جن وانس را خلق نکردم مگر برای این که عبادت کنند. ظاهر از حرف لام در ليعبدون این است که عبادت کردن،

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

غرض و مقصود خلقت انسان را تشکیل می دهد؛ چون معنای این حرف بیان غایت است و بنابر سیره عقلا، منظور متکلم از بیان هر امری، همان چیزی است که کلام او در آن ظهور دارد. از این رو معلوم می شود که علت غایی آفریدگار متعال در خلقت انسان، عبادت او و رسیدن آدمی به مقام عبودیت است.

رشد انسان

کاشفی (۱۳۸۵)، نورمحمدی (۱۳۸۸، ۱۳۸۹) در مقالات متعددی به بررسی فرایند ابتدایی خلقت انسان در مرحله جنینی پرداخته اند. منبعی که این اسناد به بررسی آنها پرداخته اند قرآن کریم می باشد که با استفاده از روش تحلیل محتوا انجام شده است. از بررسی این آثار نی توان نکات زیر را برداشت کرد:

آیات فراوانی در قرآن کریم انسان را به تامل، تدبیر، و تفکر در آیات الهی و طبیعت فراخوانده است. در این آیات افراد ظاهر بین و نیز قشری که بی اعتنا از کنار آیات و نشانه های الهی می گذرند، سرزنش و مذمت شده اند. پیام های قرآنی منافاتی با عقل و دانش بشری ندارند، بلکه در آنها گاهی به نکاتی اشاره می شود که علم پس از سال ها به کشف آنها توفیق یافته است.

یکی از محورهای مهم و قابل توجه در آیات قرآن، موضوع پیدایش و آفرینش جنین است که به عنوان نقطه آغاز حیات انسانی مطرح گردیده است. در یک آمار کلی، قرآن در ۴۱ سوره با ۷۶ آیه با بیانی شیوا به این موضوع پرداخته است. چرا که مرحله جنینی یکی از ظریف ترین مراحل زندگی انسان است که دارای اسرار و شگفتی های فراوانی می باشد و همگان را در حسرت فرو برده است.

نکته جالب آن است که قرآن، تمام مراحل آفرینش و رشد جنین را با اصطلاحاتی به ظاهر ساده بیان نموده است به گونه ای که برای انسان های آن زمان به خوبی قابل درک بود. اما با وجود این، داده های قرآن درباره جنین آن چنان دقیق هستند که گاهی به نظر می رسد فهم آن برای افرادی که در قرن هفتم میلادی زندگی می کرده اند ناممکن به نظر می رسیده است.

از اشارات علمی قرآن در مورد علم جنین‌شناسی، قبل از این که هنوز شناخت دقیقی از مراحل پیچیده و کاملاً دقیق زندگی رحمی به وجود آید به نظر می‌رسد بیان‌کننده مراحل تدریجی و پشت سر هم و مستمر در تکامل در رحم مادر می‌باشد. وجود پوشش‌های سه‌گانه در رشد و تکوین و تکامل آن ضروری است و قرارگیری جنین در سه فضای تاریک لازمه رشد وی می‌باشد. وجود نور مرئی سبب فساد جنین می‌شود که تمام این نکات امروزه کاملاً توسط پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته است.

علم جنین‌شناسی مراحل تکامل جنین را به سه مرحله تقسیم می‌کند:

- مرحله توده جنینی که از زمان لقاح و بارداری آغاز و تا پایان هفته دوم یعنی لانه‌گزینی ادامه دارد.
- مرحله جنینی که از هفته سوم تا هفته هشتم می‌باشد و در طول این مدت تمام دستگاه‌های اصلی بدن ساخته می‌شود
- دوره فیتال یا رویانی: از ماه سوم تا تولد می‌باشد.

در آیات قرآن کریم این دوران تکامل جنینی در ۷ مرحله بیان گردیده است: ۱- نطفه ۲- علقه ۳- مضغه ۴- عظام ۵- لحم ۶- تسویه و تصویر ۷- نفخ روح

۲۶-۲ رشد اجتماعی

بهشتی و افخمی اردکانی (۱۳۸۶)، مرزوقی و اناری نژاد (۱۳۸۶)، مرادزاده (۱۳۸۹) و منصورنژاد (۱۳۸۴) در مقالات مختلفی به ابعاد گونه‌گون تربیت اجتماعی از دیدگاه اسلام و متون اسلامی موجود (قرآن، آیات و روایات، و نهج‌البلاغه) پرداختند. روش تحقیق این مقالات عمدتاً به صورت تحلیل محتوا بوده است و به صورت هدفمند به تفسیر متون مرتبط با موضوع پرداخته شده است. مبانی مورد قبول در این مقالات نیز مبانی اسلامی بوده است و با تأکید بر این مبانی به استخراج مبانی و اصول تربیت اجتماعی اهتمام شده است. به طور اجمالی خطوط کلی مورد تأکید در این مقالات را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- انسان به صورت فطری موجودی اجتماعی است و انسان به خاطر دلایل دیگری چون جبر اقتصادی، حساب‌گری و یا توافق موجود اجتماعی نیست.

- نگاه در این مفهوم کاملاً خدا‌باورانه است و ملاک تأیید در این جا حق است.
- اسلام هم به آموزش در ابعاد فردی و هم آموزش در ابعاد جمعی توجه کرده است
- مبانی مورد تأیید موافق با فطرت انسانی است
- مبانی عقلی و نقلی باید به صورت توأمان مورد توجه قرار گیرد
- مبانی تربیت اجتماعی گزاره‌های توصیفی و اخباری ناظر بر توانایی‌ها و استعدادها موجود در انسان به منظور شکوفاسازی و سامان‌دهی آن استعدادهای در راستای تربیت اجتماعی هستند؛ مانند کرامت، تأثیرپذیری انسان از شرایط، تأثیرگذاری انسان بر شرایط.....
- اصول عبارت است از تکیه گاه‌های نظری که از عوامل موجود در حیات استخراج شده است و هم آن را به عنوان ملاک عمل باید در نظر گرفت؛ مانند عزت، اصلاح شرایط و روابط انسانی مسئولیت و ادای وظیفه.....

۲-۲۷ روان‌شناسی رشد

کاپلان (۱۳۸۱) در اثری با عنوان روان‌شناسی رشد، سفر پرماجرایی کودک، به مفاهیم اصلی، نظریات، ابعاد و دیدگاه‌های مختلفی که در باب رشد و تحول کودکان مطرح شده است پرداخته است. این کتاب به صورت توصیفی-تحلیلی و با کمک سایر مطالبی که در حوزه رشد وجود داشته است و نتایج تحقیقاتی که در این حیطه به منصفه ظهور رسیده است تکمیل شده است. رشد و تحول کودک از زمان تولد تا بزرگسالی شباهت حیرت‌آوری به یک سفر دارد. پدرها و مادرها درست مثل مسافرت، برای بچه‌دار شدن خود برنامه‌ریزی می‌کنند. کودکان مثل مسافری که هر چه باتجربه‌تر می‌شود تصمیم‌های مستقل بیشتری می‌گیرد، به تدریج و با افزایش سن‌شان بیشتر تصمیم‌گیری مستقل می‌کنند. کودکان در جریان رشد، مثل مسافران که مشکلات و وظایف زیادی دارند، در مقاطع سنی مختلف مشکلات و وظایف زیادی دارند. سفر رشدی پرماجرایی کودکان نیز مثل هر سفر پرماجرایی دیگری مملو از تعجب‌ها، رازها و ماجراجویی‌ها است. تحقیقات نشان داده‌اند، درست مثل مسافرت که برای رسیدن به مقصد راه‌های زیادی وجود دارد، برای برخورداری از حس خوب در مورد خودمان، برقراری روابط میان‌فردی خوب، پرورش بدنی نیرومند، و داشتن توانایی‌های عقلانی مناسب راه‌های زیادی هست. همانطور که هم‌سفران بر تلقی ما از مسافرت‌ها

تأثیر می‌گذارند، پدرها و مادرها، خواهرها و برادرها و بستگان و دوستان و معلمان نیز بر سفر پرماجرایی کودک اثر می‌گذارند.

ریگلر (۱۳۸۶) در اثری با عنوان تفکر کودکان: روانشناسی رشد شناختی، به ارائه نظریه‌های علمی در زمینه روانشناسی رشد شناختی با استفاده از فناوری‌های جدید پرداخته است. کتاب حاضر تلخیصی از کتاب تفکر کودکان است. در این اثر به ارائه نظریه‌های رشدی از قبیل نظریه رشد پیاژه، نظریه‌های پردازش اطلاعاتی رشد، نظریه‌های اجتماعی- فرهنگی رشد و به دنبال آن به تعریف انواع رشد (رشد ادراکی- رشد زبان- رشد حافظه- رشد مفهومی- رشد شناخت اجتماعی- رشد مهارت‌های تحصیلی) پرداخته است. نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از:

۱- اصلی‌ترین مسئله درباره تفکر کودکان این است که «چه چیزی رشد می‌کند؟» و «چگونه رشد اتفاق می‌افتد»

۲- چهار فرآیند تغییر که به نظر می‌رسد به طور خاص نقش برجسته‌ای در رشد شناختی داشته باشند، عبارتند از: خودکارسازی، رفرگردانی، تعمیم و تولید رهبرد.

۳- نوزادان و کودکان از نظر شناختی کیفیتی بسیار بیشتر از آنچه به نظر می‌رسد، دارند. آنها دارای مجموعه‌ای از توانایی‌های غنی هستند که یادگیری سریع ایشان را امکان‌پذیر می‌سازد.

۴- تفاوت‌های موجود در بین گروه‌های سنی در درجه و میزان توانایی آنهاست و نه نوع توانایی آنها. نه تنها کودکان خردسال بیش از آنچه به نظر می‌آید کفایت شناختی دارند، بلکه کودکان بزرگ‌تر و بزرگسالان اغلب کفایت کمتری از آنچه ما تصور می‌کنیم دارند.

۵- تغییرات تفکر کودکان در خلأ رخ نمی‌دهد. آنچه کودکان از قبل درباره موادی که با آن روبرو می‌شوند می‌دانند نه تنها بر نحوه یادگیری آنها، بلکه بر آنچه یاد می‌گیرند، تأثیر می‌گذارد.

۶- رشد هوش تغییراتی را در ساختار و کارکرد مغز و نیز آماده‌سازی مؤثر منابع شناختی نشان می‌دهد.

۷- تفکر کودکان در بستر اجتماع رشد می‌کند. والدین، همتایان، معلمان و بطور کلی جامعه بر آنچه کودکان می‌اندیشند و نیز چگونگی و چرایی تفکر آنها در قالب روش خاص تأثیر دارند.

۸- افزایش درک ما از تفکر کودکان فواید عملی دربرداشته موجب بینش نظر نیز می‌شود.

یارمحمدیان (۱۳۸۸)، در اثری با عنوان روان‌شناسی کودکان و نوجوانان ناسازگار: اختلالات رفتاری-عاطفی، با توجه به گستردگی ابعاد اختلال‌های رفتاری و عاطفی، کوشیده است تا در این اثر به تفصیل مهمترین گروه‌های کودکان ناسازگار و کودکان دشوار یا پرخطر به بحث پردازد. این افراد عبارتند از: کودکان و نوجوانان با اختلال‌های بیرونی شده، کودکان و نوجوانان با اختلال‌های درونی شده، کودکان پرتحرک و بی‌قرار، کودکان با اختلال‌های فراگیر رشدی، کودکان با عقب‌ماندگی ذهنی، کودکان با اختلال‌های یادگیری ویژه، کودکان با اختلال‌های تغذیه، کودکان با اختلال‌های تیک و دفع، کودکان با اختلال‌های خواب و غیره، محتوای این اثر شامل یک مقدمه، هفت بخش و نه فصل به ترتیب زیر است:

پس از بیان مقدمه در خصوص روانشناسی کودکان ناسازگار، در بخش اول که تحت عنوان: تبیین ماهیت اختلال‌های رفتاری و ناسازگاران کودکان است، در دو فصل جداگانه، به تعریف و تبیین اختلال‌های رفتاری-عاطفی، ارزیابی، تشخیص و طبقه‌بندی آنها پرداخته شده است. در فصل دوم همین بخش نظریات تبیینی در خصوص اختلال‌های رفتاری-عاطفی مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش سوم، تحت عنوان اختلال‌های بیرونی شده در یک فصل جداگانه انواع اختلال‌های کرداری همچون، اختلال سلوک، اختلال نزاع‌طلبی مقابله‌ای، پرخاشگری و بزهدکاری توضیح داده شده است. در بخش سوم تحت عنوان اختلال‌های درونی شده در دو فصل جداگانه ابتدا اختلال‌های اضطرابی و سپس اختلال‌های خلفی و افسردگی مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش چهارم تحت عنوان اختلال‌های رفتاری مرتبط با بدگاری یا نقص کارکرد مغزی، در سه قسمت جداگانه به ترتیب: کودکان با اختلال‌های نقص توجه، بیقراری و پرتحرک، کودکان با اختلال یادگیری ویژه و کودکان با عقب‌ماندگی ذهنی مورد بحث قرار گرفته است. در بخش پنجم تحت

عنوان اختلالات‌های مربوط به کارکرد زیستی، در چهار قسمت جداگانه به ترتیب اختلالات‌های تغذیه، خواب، دفع و سبک توصیف شده است. در بخش ششم تحت عنوان اختلالات فراگیر رشدی توضیح داده شده است و در نهایت در بخش هفتم تحت عنوان شیوه‌های درمان در یک فصل جداگانه انواع روش‌های درمان اختلالات‌های رفتاری-عاطفی. این کودکان مورد توجه قرار گرفته است. در بین مباحث دنبال شده برای هر اختلال سعی شده است به تشخیص افزائی هر اختلال از اختلالات دیگر توجه شود. همچنین به منظور تکمیل فرآیند ارزیابی و تشخیص برای درمانگرانی که بصورت مشاوره انفرادی فعالیت می‌کنند و برای پژوهشگرانی که درصدد تحقیق در زمینه ناسازگاری کودکان هستند، مقیاس‌هایی برای سنجش انواع ناسازگاری‌ها در بخش پیوست ارائه شده است.

نجاتی (۱۳۸۶) اثری با عنوان روانشناسی کودک (حرکت، تلاش، تکاپو): چگونگی رفتار با کودکان را به تألیف درآورده است. در این کتاب در فصل اول از تولد تا ۳ سالگی کودک سخن رفته است. فصل دوم رشد کودک از ۳ تا ۶ سالگی را مورد بررسی قرار داده است. در فصل سوم رشد از ۶ تا ۲ سالگی را توصیف نموده است. فصل چهارم اهمیت تغذیه و تأثیر ورزش در کودک را بیان نموده است. فصل پنجم اختلالات رایج دوران کودکی را مورد بررسی قرار داد. در فصل آخر کتاب شناسایی و رفتار با انواع کودکان مطرح گردیده است.

ان. استرن (۱۹۹۸) کتابی را با عنوان جهان درون فردی نوزاد: مروری از روانکاوی و روانشناسی رشد، در سه بخش به نگارش درآورده است. در بخش اول که به موضوع پریش‌ها و پس‌زمینه‌هایشان مربوط می‌شود به مفاهیمی چون: بررسی تجربه ذهنی کودک: نقش مرکزی برای احساس خویشتن، دیدگاه‌ها و رویکردهایی به دوران کودکی می‌پردازد. در بخش دوم، چهار برداشت از خویشتن را تشریح کرده و مفاهیم اساسی از قبیل: حس ناشی از خود؛ حس خود محوری: خود در مقابل دیگران؛ حس خودمحوری: خود با دیگران؛ حس خود ذهنی (وابسته به تفکر شخصی)؛ حس خودذهنی: اثر همسویی؛ و حس خودکلامی را دربر دارد. در فصل سوم، نگارنده به برخی از پیامدهای بالینی اشاره می‌کند و به توضیح مسائلی چون: "مشاهده کودک" به عنوان مشاهده با چشم بالینی، برخی از مفاهیم برای بازسازی نظریه‌های رشدی، و پیامدهایی برای فرآیند درمانی از بازسازی گذشته رشد می‌پردازد.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

هدف اصلی این کتاب، توصیف رشد حس کودک از خود بوده است. که نویسنده سعی کرده تا با توجه به یافته‌های تجربی در مورد کودکان در رابطه با پدیده‌های بالینی به دست آمده از عملکرد کودک، به تجارب ذهنی احتمالی کودک پی ببرد.

برمنر و فوگل (۲۰۰۱) به ویرایش اثری با عنوان رشد نوزاد: کتاب راهنمای بلکولز، پرداخته‌اند. این کتاب در چهار بخش اصلی است: قسمت اول، ادراک و شناخت است و بر توان کودکان به درک و یادآوری اطلاعات در جهان پیرامونش و عمل کردن بر اساس این اطلاعات اشاره دارد. بخش دوم، مربوط به رشد اجتماعی، عاطفی و ارتباطی است و ویژگی‌های اساسی رشد اجتماعی در دوران کودکی را شرح می‌دهد. بخش سوم، به عوامل خطر ساز در رشد اشاره دارد و برخی از عوامل خطر ساز عمده در دوران کودکی، از جمله خطر قبل از تولد، فقر، اختلالات روانی و سازگاری، و کسری حسی را پوشش می‌دهد. در قسمت چهارم، در مورد مفاهیم و مسائل مربوط به سیاست بحث شده است و به بررسی عوامل خطر ساز که در بخش‌های قبلی مورد بحث قرار نگرفت - مانند نارس بودن، ایمنی، و تغذیه - و، علاوه بر این، نگرانی‌های دیگر در زمینه وسیع‌تری از سیاست‌های عمومی می‌پردازد. و این بخش‌ها ارتباطی بین رشد اجتماعی و شناختی را ارائه و پیامدهای اعمال شده در تحقیقات تجربی پایه‌ای را نشان می‌دهند.

هاپکینز (۲۰۰۵) در ویراستاری اثری با عنوان دایره‌المعارف کمبریج: رشد کودکان، در مقدمه اثر به این توضیح می‌پردازد که رشد و پژوهش‌های بین رشته‌ای چیست؟ و با بررسی تاریخچه‌ای و ارائه یک چارچوب بین رشته‌ای در مورد مطالعه رشد کودک، مقدمه‌ای برای سایر محتویات کتاب فراهم می‌کند. علاوه بر این، در مقدمه کتاب در مورد مفهوم رشد و دیدگاه‌های تاریخی؛ درک رشد وابسته به رشدشناسی و بحث در مورد ماهیت روند اپی ژنتیک؛ و چالش‌های موجود در پژوهش‌های بین رشته‌ای از جمله: استعاره، تقلیل‌گرایی و ... توضیحاتی ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که مفهوم رشد در زیست‌شناسی چرخه زندگی افراد ریشه دارد. در بخش اول این اثر، نظریه‌های رشد را پوشش داده و هدف از این بخش، توضیح ویژگی‌های اصلی رویکردهای نظری به رشد است که به علوم رشدی معاصر بطور کلی و روانشناسی رشدی بطور ویژه شکل داده است. در این بخش به ارائه نظریه‌هایی چون نظریه بلوغ عصبی، ساخت‌گرا، رفتارشناسی، یادگیری، وابسته به روانکاوی، نظریه‌هایی در مورد ذهن کودکان، و رویکردهای سیستم‌های

پویا پرداخته است. بخش دوم این کتاب، در مورد روش‌های موجود در پژوهش در مورد رشد کودکان توضیحاتی ارائه داده و به تعدادی از جنبه‌های کلیدی روش‌شناسی مورد استفاده در پژوهش‌های رشد کودکان پرداخته است. همچنین به انواع فنون جمع‌آوری داده از قبیل: تصویربرداری، روش مصاحبه بالینی- غیر بالینی، مقایسه‌های متقابل فرهنگی، مقایسه‌های میان‌گونه‌ای (cross-species) آزمون‌های رشدی، روش‌های مشاهده‌ای، روش‌های تجربی، مقیاس رتبه‌بندی والدین و معلم، و ارزیابی صلاحیت و تندرستی خود و همسالان؛ انواع طرح‌های پژوهشی از قبیل: طرح‌های اپیدمیولوژیک، طرح‌های طولی و مقطعی (Cross-sectional longitudinal)، و مطالعات در مورد دوقلوها و فرزندخواندگی؛ و روش‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها از قبیل: شاخص اثر بخشی، تفاوت‌های گروهی در توابع رشدی، مدل‌های چندسطحی، و مدل معادلات ساختاری؛ و همچنین اخلاق در پژوهش پرداخته است. در بخش سوم، رشد در دوران بارداری و نوزاد را مورد بررسی قرار داده و هدف این بخش، بروزآوری اطلاعات در مورد رشد طبیعی و غیرطبیعی طی دوران بارداری است و مفاهیمی چون: مفاهیم و تصورات غلط در مورد رشد و نمو جنین، رشد در دوران بارداری از سیستم عضلانی در انسان، رشد بارداری طبیعی و غیرطبیعی، فرآیند تولد و وضعیت نوزاد را پوشش داده است. بخش چهارم بر حوزه‌های رشدی از دوران نوزادی تا کودکی تمرکز نموده و هدفش ارائه مروری مختصر از خطوط اصلی تحقیق و سوالات مرتبط است که در حال حاضر نمونه مطالعات در مورد رشد پس از تولد در حوزه‌های مختلف است و به انواع رشد در دوران طفولیت از قبیل: رشد شناختی در دوران طفولیت، رشد شناختی فراتر از دوران طفولیت، رشد ادراکی، رشد حرکتی، رشد اجتماعی، رشد عاطفی، رشد اخلاقی، رشد گفتاری، رشد زبانی، رشد یادگیری و حافظه اشاره دارد. بخش پنجم به موضوعات انتخاب شده پرداخته و بر عناوین کلیدی در رشد کودک، که به برخی از آنها در بخش چهارم اشاره شده است، تمرکز نموده و هدفش معرفی موضوعات اصلی مرتبط با هر عنوان بر اساس انتشارات اخیر است. عناوین مورد بحث در این بخش عبارتند از: رفتار پرخاشگرانه و اجتماعی، توجه، رشد رفتاری و مغزی: سابکورتیکال (زیرقشری)، رشد رفتاری و مغزی: کورتیکال (قشری)، مدل‌سازی پیوندگرا، مهد کودک، توابع اجرایی، تشخیص چهره، عادت به استفاده از یک دست بیش از دست دیگر، تقلید، هوش، نقل و انتقال، پدر و مادر و خانواده، تسلیم، خواندن و نوشتن، آموزش و سواد، فردیت (خودپسندی)، تفاوت‌های جنسی، خواهران و برادران و همسالان، خواب و بیداری، اجتماعی‌سازی

و فطرت. بخش ششم موضوع آسیب‌شناسی رشدی را مد نظر قرار داده و هدفش ارائه عناوینی است که ماهیت و دامنه مطالعات را در مورد رشد غیرسالم و غیرطبیعی در دوران کودکی روشن می‌سازد. در این بخش در رابطه با مفاهیمی چون: مفهوم "درخطر"، اوتیسم، اختلالات یادگیری و رفتاری، نابینایی، فلج مغزی، افسردگی کودکان، اختلال هماهنگی رشدی، سندروم داون، نارساخوانی، اختلالات شنوایی، نوزاد نارس و کم وزن، گریه طولانی مدت نوزاد و قولنج، سندروم مرگ ناگهانی نوزاد، سندروم ویلیامز توضیحاتی ارائه می‌دهد. در بخش آخر به موضوع عبور از مرزها اشاره داشته و نشان می‌دهد که روانشناسی رشدی چگونه می‌تواند از همکاری با دیگر رشته‌ها برای مطالعه در مورد رشد کودک سود ببرد. علوم مورد بحث در این بخش عبارتند از: علم انسان‌شناسی، جنین‌شناسی رفتاری، ژنتیک‌های رفتاری، علم عصب‌شناختی، آموزش، رفتارشناسی، زبان‌شناسی، طب اطفال و جامعه‌شناسی. در این اثر که به ویراستاری هاپکینز به انجام رسیده است هر فصل نویسنده‌ای جداگانه دارد.

ماشمن (۲۰۱۱) در اثری با عنوان عقلانیت و رشد نوجوان: شناخت، اخلاق، و هویت، کوشیده است تا یک تصویر منسجم‌تر از دوران نوجوانی که بر عقلانیت و رشد متمرکز است، ارائه دهد. این اثر بالغ بر چهار بخش و شانزده فصل است. بخش اول (رشد شناختی) پوشش گسترده‌ای از تفکر و استدلال را ارائه می‌دهد و همچنین فصل جدیدی است که بطور سیستماتیک به فراشناخت و شناخت معرفتی می‌پردازد. فصل اول آن به تئوری‌های پیازه که شامل تئوری عملیات رسمی و مراحل رشد شناختی پیازه، پژوهش در عملیات صوری، تلاش برای عملیات Post formal است. فصل دوم بر مفاهیم استنتاج، تفکر و استدلال تکیه نموده و در رابطه با تفکر به عنوان استنتاج هدفمند، استدلال به عنوان تفکر خود محدود شده و تنوع در تفکر و استدلال توضیح می‌دهد. فصل سوم این اثر به موضوع فراشناخت و شناخت معرفتی اشاره داشته و پیرامون مباحثی از قبیل: عقلانیت به عنوان فراشناخت، درک فرامنطقی رشد، شناخت معرفتی و رشد، و حوزه‌های شناختی به بحث می‌پردازد. موضوع اصلی فصل چهارم ساختار عقلانیت بوده و بر مفاهیمی چون: ساختار درک فرامنطقی، ساختار متاذهنی عینیت، بازتاب، هماهنگی، و روابط متقابل تمرکز نموده است. بخش دوم (رشد اخلاقی) فصل جدیدی در اصول و دیدگاه‌های رشد اخلاقی ارائه و همچنین پوشش گسترده‌ای از مجادلات مربوط به مبانی اخلاقی را فراهم می‌کند. موضوع اصلی فصل پنجم در این بخش

نظریه رشد اخلاقی کولبرگ بوده و در کنار آن به نظریه رشد اخلاقی پیازه، تحقیقات در نظریه کولبرگ، عقلانیت اخلاقی به عنوان یک مطالعه موردی در فرهنگ و اخلاق، پرداخته است. فصل ششم بر مفاهیم اساسی عدالت، مراقبت، و فضیلت تمرکز نموده و توضیحاتی در مورد مفاهیم دامنه اخلاقی، مفاهیم فرااجتماعی اخلاق به عنوان مراقبت، مفاهیم سعادت اخلاقی به عنوان فضیلت، و مبانی اخلاقی ارائه می‌دهد. موضوع اصلی فصل هفتم اصول و دیدگاه (چشم انداز) بوده به این مباحث اشاره می‌کند: اخلاق پیشرفته به عنوان اخلاق اصولی، اخلاق پیشرفته به عنوان چشم انداز پیشرفته، و اخلاق و فرهنگ. فصل هشتم به ساختار اخلاق توجه داشته و به استدلال اخلاقی و رشد اخلاقی، و مفهوم پلورالیست از رشد اخلاقی اشاره نموده است. بخش سوم (شکل‌گیری هویت) فصل جدیدی در رابطه با هویت شخصی (به عنوان روانشناسی رشدی مورد مطالعه) و هویت اجتماعی (به عنوان علوم اجتماعی و علوم انسانی مورد مطالعه) ارائه می‌دهد. فصل نهم در این بخش در رابطه با نظریه شکل‌گیری هویت اریکسون، نظریه رشد شخصیت اریکسون، نظریه شکل‌گیری هویت دوران نوجوانی اریکسون، نظریه شکل‌گیری هویت مارسیا، تحقیقات در مورد وضعیت هویت به بحث و معرفی پرداخت. موضوع اصلی فصل دهم هویت به عنوان یک نظریه از خود، بوده و پیرامون مفاهیمی چون رشد خود-مفاهیم، تفسیر خود به عنوان یک فرد، دامنه هویت، و رای شناخت مطالبی ارائه می‌دهد. در فصل یازدهم در رابطه با هویت اجتماعی و شخصی فرد صحبت به میان آمده و مطالبی در مورد هویت اجتماعی، نژادی و جنسیت و فرهنگ ارائه داده است. فصل دوازدهم بر ساختار هویت تمرکز نموده و موضوعاتی چون فرآیند رشد، کشف یا ایجاد، و هویت جنسی را دربردارد. بخش چهارم (رشد فراتر از دوران کودکی) با ارائه فصل جدیدی در رابطه با مجادلات فعلی مربوط به عقلانیت، بلوغ و مغز نوجوانان به پایان می‌رسد. فصل سیزدهم این بخش به موضوع هویت اخلاقی عقلانی اختصاص یافته و به عقلانیت اخلاقی، هویت عقلانی و هویت اخلاقی پرداخته است. موضوع فصل چهاردهم سازه-گرایی عقلانیت پلورالیست (کثرت‌گرا) است و حول مفاهیمی چون: سازه‌گرایی، سازه‌گرایی عقلانی و سه جنبه از تنوع به بحث می‌پردازد. در فصل پانزدهم مفاهیم عقلانیت، آزادی، و آموزش مد نظر قرار گرفته و در مورد آموزش عقلانیت، نقش آزادی در ساختار عقلانیت و آزادی معنوی در دوره آموزش متوسطه اشاره نموده است. فصل آخر این کتاب با عنوان: نوجوان به عنوان یک جوان بزرگسال، و توضیحاتی

درمورد آزمایش ذهنی: پنل رشدی، عقلانیت نوجوان، مغز نوجوانان، و رشد فراتر از دوران کودکی به پایان می‌رسد. در پایان این اثر، واژه‌نامه نیز به چشم می‌خورد که راهنمای کار خوانندگان می‌باشد.

ستلر و دیگران (۲۰۰۰) در اثری با عنوان بستر رشد کودک: نظرات و دیدگاه‌ها، بر این باور بودند که این کتاب به مدرسان در ایجاد یک محیط یادگیری پویا کمک خواهد کرد و به دانش‌آموزان شور و نشاط و پیچیدگی در زمینه رشد کودک را نشان می‌دهد. هر فصل این کتاب شامل پنج یا شش روایت است، و هر روایت یک مفهوم، موضوع، و یا عنوان‌های مختلف در یک دوره سنی داده شده را پوشش می‌دهد. بسیاری از روایات پیچیدگی‌های رشد کودک را با نشان دادن روابط میان حوزه‌های شناختی، فیزیکی، و روانی انتقال می‌دهند. پس از هر مقاله، مجموعه‌ای از سوالات طراحی شده برای ترویج تفکر انتقادی و برجسته کردن موضوعات تحقیق ارائه شده است. در بخش اول این کتاب تلاش شده است تا اشاره‌ای در رابطه با تولد، دوران کودکی، و نوباوگی فرزندش داشته و درمورد اولین ماه زندگی مادلین (دختر نویسنده) و رشد مهارت‌های حرکتی، زبانی و تخیل او، مراسم تولدش، مراقبت از نوزاد نارس، کودک پرسرو صدا با نیاز بالا، حرکت دائمی: کودک کنجکاو، مقالاتی ارائه دهد. بخش دوم را به اوایل دوران کودکی دخترش اختصاص داده و درمورد درک مادلین از جنسیت و زمان، دوران پیش‌دبستانی‌اش و اینکه کودکان سه و چهار ساله می‌توانند در بازی تخیلی درگیر و تغییرات رشدی در حافظه و تفکر نمادین‌شان را نشان دهند، داستان‌گویی کودکان با استفاده از تصاویر و یا کاتالوگ‌ها برای درک درام زندگی خود و بازی-هایشان، خاطرات دوران کودکی (فقر، خانواده، جامعه و .. عوامل موثر بر رشد هستند)، سیاحان شب: تخیل یا واقعیت؟ (ترس کودک از سایه‌های اتاقش)، و مقابله با نقص توجه و اختلال بیش‌فعالی کودک، توضیحاتی ارائه می‌دهد. بخش سوم به سال‌های میانی دوران کودکی پرداخته و پیرامون موضوعاتی از قبیل: سرپرست خانواده شدن کودکان (فوت پدر یا ترک خانواده) و تاثیر آن بر پیشرفت آنان، محبت یا نفرت نسبت به دیگر خواهر و برادر، دوران کودکی دو زبانه یا دوزبانگی: اثرات شناختی و اجتماعی، کودک فضایی (The Spatial Child): کودکی که طی چندین سال مهارت خواندن کافی نداشته و استعداد خود را در موضوعات مختلف کشف ننموده، کمک به کودکان برای اجتناب از افسردگی استدلال می‌کند. بخش چهارم این کتاب به دوران بلوغ پرداخته و مسائل مربوط به این دوران که عبارتند از: شکل‌گیری

پوچی در دوران بلوغ (به دلیل ناتوانی‌های جسمی و ...)، بزرگتر شدن، چالش‌های مواجه شده در اواخر دوران نوجوانی (استقلال، رژیم غذایی، روابط خانوادگی و ...)، هویت‌های چند فرهنگی (دورگه بودن یا مهاجرت)، مقابله با فقر، مصرف مواد، خشونت اخلاقی و ... را مورد بررسی قرار می‌دهد.

بروکس - گان و فولیگنی و برلین (۲۰۰۳) در ویرایش اثری با عنوان رشد دوران اولیه کودک (کودک خردسال) در قرن ۲۱: مشخصات طرح‌های تحقیقاتی حاضر، کوشیده‌اند تا مقالات نویسندگان مختلف را که در مورد رشد در دوران اولیه کودک در قرن ۲۱، نوشته شده‌اند، گردآوری نموده و همچنین لیستی از طرح‌های تحقیقاتی حاضر را ارائه داده‌اند. این کتاب به دو بخش قسمت شده و هر بخش آن چندین فصل در بردارد که مقالات مرتبط با عنوان بخش را ارائه می‌دهند. بخش اول کتاب به موضوع: مطالعه NI CHD در مورد مراقبت کودکان خردسال اختصاص یافته و فصل اول آن در رابطه با مضامین پژوهش‌های رشدی: ریشه‌های تاریخی و وعده‌های آینده است و در این فصل، نویسنده رئوس مطالبی از بافت تاریخی برای طرح‌های فعلی که در این جلد شرح داده شده است را ارائه داده‌است. این رئوس مطالب عبارتند از: علاقه اخیر در سال‌های اولیه رشد؛ تعریف رشد سالم و تندرستی؛ فقر در دوران اولیه کودکی و تأثیرش بر رشد؛ پژوهش در مورد برنامه‌های مداخله‌گرانه در دوران اولیه کودکی؛ نتایج شناختی برای کودکان در برنامه‌های مداخله‌گرانه زود هنگام؛ تندرستی اجتماعی و عاطفی؛ عوامل و مسیرهای مؤثر بر موفقیت در برنامه؛ **مطالعه بافت‌های چندگانه رشد**: بافت خانواده؛ تنظیمات مراقبتی کودک؛ مطالعه در مورد تأثیرات همسایگان بر رشد کودک؛ **مطالعات بزرگ مقیاس معاصر در مورد رشد**. فصل دوم بر پروژه مشخصات (پروفایل‌ها) تمرکز و مروری بر پروژه‌های انجام شده در این زمینه از رشد داشته‌اند. تمام طرح‌های نمایه شده در این اثر، بر تجارب کودکان خردسال (زیر ۶ سال) تمرکز دارند. در این فصل، توصیف بسیار مختصری از ۲۸ پژوهش-های نمایه شده در این جلد را ارائه می‌دهد. این شرح خلاصه شامل اطلاعاتی مربوط به طراحی، نمونه، اندازه‌گیری، روش‌های جمع‌آوری داده‌ها، محققان اصلی، تأمین کنندگان مالی، و سایت‌های مرتبط با اینترنت است. فصل سوم به موضوع: مداخله در اوایل دوران کودکی اشاره داشته و طرحی تحت عنوان: برنامه جامع برای رشد کودک (CCDP) را ارائه می‌دهد. موضوع فصل چهارم: **انتقال به مدرسه** بوده و طرحی با عنوان: سرآغاز خانواده و بررسی تجربیات کودکان در بردارد. فصل پنجم بر

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

موضوع حمایت خانواده تمرکز نموده و عناوین طرح‌های این فصل: ارزیابی Even Start ملی، ارزیابی ملی برنامه‌های حمایت از خانواده (NEFSP) است. فصل ششم به مداخلات ملاقات‌های خانگی قبل از تولد می‌پردازد و در ذیل آن طرح‌هایی با عنوان مشارکت پرستار خانواده (NFP)؛ خانواده‌های سالم آمریکا (HFA)؛ مراحل سلامتی (HS) برای برنامه‌های کودکان خردسال معرفی می‌گردد. فصل هفتم بر سلامت روانی و بهزیستی کودکان تاکید نموده و به معرفی طرح‌هایی با عنوان کنسرسیوم برای مطالعات طولی در سوء استفاده از کودکان و غفلت (LONGSCAN)؛ بررسی ملی در رابطه با تندرستی کودکان و نوجوانان (NSCAW)؛ سرآغاز کنسرسیوم تحقیقات بهداشت روانی (HSMHRC)، می‌پردازد. در فصل هشتم در رابطه با مراقبت از کودک خردسال، طرح‌هایی با عنوان مطالعه NICHD در مورد مراقبت از کودکان خردسال؛ مطالعه در مورد هزینه، خصوصیت، و عواقب کودکان (CQO)؛ مطالعات ملی در مورد مراقبت از کودکان در خانواده‌های کم‌درآمد؛ پروژه رشد در فقر (GUP) را ارائه می‌دهد. فصل نهم به موضوع رفاه تا کار می‌پردازد و به دنبال آن، طرح‌هایی با عنوان ارزیابی ملی استراتژی‌های رفاه تا کار-مطالعه عواقب کودک (NEWS-COS)؛ مطالعه در مورد امید جدید کودک و خانواده (CFS)؛ رفاه، کودکان و خانواده؛ پروژه سطح وضعیت عواقب کودک؛ ارزیابی فدرالیسم جدید (ANF)؛ بررسی ملی در مورد خانواده در آمریکا (NSAF) و معرفی می‌نماید. فصل در رابطه با طرح‌هایی است که مبنای آن محله‌ها هستند. طرح‌هایی که در این فصل به معرفی می‌پردازد عبارتند از: پروژه رشد انسانی در محله‌های شیکاگو (PHDCN)؛ مطالعه در مورد خانواده و محله لس‌آنجلس (FANS LA). فصل یازدهم بر کودکان با نیازهای ویژه تمرکز نموده و به دنبال خود طرحی با عنوان: مطالعه طولی در مورد مداخله به‌هنگام ملی (NEILS) در بردارد. فصل دوازدهم به نظرسنجی‌های طولی ملی جدید در رابطه با کودکان پرداخته و به معرفی طرحی با عنوان مطالعه طولی در مورد اوایل دوران کودکی- تولد گروهی (ECLS-B) و مهد کودک گروهی (ECLS-K) و ... می‌پردازد. فصل سیزدهم پیرامون مسائل و ضرورت پژوهش در رابطه با رشد در دوران اولیه کودکی مطالبی ارائه نموده و به معرفی بنیان‌های نظری، کیفیت منحصر به فرد طرح‌ها، دستورالعمل‌های آینده پرداخته است.

اسمیت (۲۰۰۶) در اثری با عنوان: کودکان در حال رشد در قرن ۲۱: دیدگاه جهانی در مورد رشد کودکان، به کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه اشاره نموده است. نویسنده در نوشتن این کتاب به دنبال بحث در مورد مفاهیمی است که گاهی اوقات شرح و درک آنها مشکل است و با استفاده از مثال‌ها و نمونه‌های زیادی از کودکان مختلف و فعالیت‌های آنها در هر فصل، سعی نمود تا این مفاهیم را برای خوانندگان قابل فهم و دسترس پذیر نماید. در پایان هر فصل نیز سوالاتی مطرح نموده که با مراجعه به همان فصل می‌توان جواب را دریافت. در فصل اول این کتاب به مفهوم کودکان و دوران کودکی اشاره نموده و ذیل آن به بررسی آنچه که معنی رشد کودک را دربردارد، و اینکه چگونه دو واژه مهم تاریخ و فرهنگ راهنمای ما در درک از مفهوم رشد کودک هستند، پرداخته است. فصل دوم کودک را به معنای یک سازنده قلمداد نموده و شروع به بررسی زمینه رشد کودک نموده، که اغلب به عنوان یک کاوش علمی در مورد چگونگی رشد و یادگیری کودکان، توصیف شده است. در انجام این کار، از کار ژان پیاژه، یکی از نظریه پردازان کلیدی در زمینه رشد کودک استفاده نموده، و به بررسی آنچه که او در مورد چگونگی شروع نوزاد انسان- از بدو تولد به بعد- به ساختن معنی به منظور درک جهان و اشیاء در آن گفته است، پرداخت. در فصل سوم از کودک به عنوان سازنده اجتماعی یاد نموده و به دنبال کودک به عنوان یک عضو از جهان اجتماعی حرکت می‌کند. دو جنبه متمایز در این زمینه وجود دارد. اولین جنبه، نقشی است که دیگران (همسالان و بزرگسالان) در یادگیری و رشد کودک بازی می‌کنند و دوم این است که چگونه کودک به درک جهان اجتماعی می‌رسد. نظریه پرداز کلیدی که در این فصل به آن توجه شده، روانشناس روسی ویگوتسکی است. در فصل چهارم کودک را به عنوان یک متفکر خلاق معرفی نموده و به این می‌پردازد که چگونه کودک شروع به ارائه دیدگاه‌های ساخته شده از جهان فیزیکی و اجتماعی می‌کند، تا بتواند آنها را به یاد داشته باشد، آنها را بسازد و آنها را تغییر دهد تا درک آنها به تدریج به پیچیده‌تر شود. در انجام این کار نویسنده به بازی کودکان نگاه نموده، و اهمیت آن را در یادگیری و رشد تجزیه و تحلیل کرده است. در فصل پنجم کودک را به عنوان کاربر نماد و بافنده نماد (symbol user and symbol weaver) در نظر گرفته و استدلال می‌کند که چگونه کودک، که شروع به استفاده از علامت در بازی‌هایش نموده، به سوی درک بسیاری از سیستم‌های نمادین انتزاعی پیچیده در جهان خود، حرکت می‌کند. سیستم‌های نمادین انتزاعی که در این فصل به آنها اشاره شده است عبارتند از: صحبت کردن، نوشتن، خواندن و اعداد. فصل

ششم کودک را در فرهنگ‌ها مورد مطالعه قرار داده و به این می‌پردازد که چگونه ما کودکان را به فرهنگ خود پذیرفته و چگونه آنها خود را تعریف و چگونه دیگران آنها را تعریف می‌کنند. و همچنین به ظرفیت‌های کودکان که باید انتخاب آگاهانه در زمینه‌های فرهنگی خود داشته باشند را مورد توجه قرار داد. در فصل هفتم از کودک به عنوان سازنده نقش یاد نموده و شرح می‌دهد که چگونه کودکان خود را در زمینه‌های مختلف جای داده و نقش‌های اختصاص داده شده در این زمینه‌ها را بازی می‌کنند. بنابراین، به کودک به عنوان کوچکترین یا بزرگترین عضو در خانواده، به عنوان یک فرد تنها یا در یک خانواده گسترده، به عنوان یک دوست، یک محصل، یک عضو گروه و ... نگاه کرده و نوع جنسیت کودک (دختر یا پسر بودن) را مورد بررسی قرار داده است. نویسنده در فصل هشتم کودک را به عنوان یک متفکر معرفی نموده و به کودکان در همه جا، حتی در کارهای سخت برای درک جهان خود و انجام این کارها بدون نیاز به منابع متخصص، توجه نموده است و اینکه چگونه جنبه‌هایی از جهانی که کودکان در آن زندگی می‌کنند، سوالاتی را در ذهن‌شان افزایش داده و یا مشکلات مطرح شده برای آنها را حل می‌کند. فصل نهم به سلول‌های عصبی بیشتر اشاره داشته و در این فصل آخر نویسنده توجه خود را به این سوال معطوف داشته که چه چیزی در طول یادگیری در ذهن کودک اتفاق می‌افتد؟ و اهمیت یافته‌ها در مورد یادگیری کودکان را مورد بررسی قرار داده و این دلایل را در نظر گرفتند که چرا آموزش‌دهنده‌ها به دنبال ارائه یک توضیح علمی برای آنچه که با یادگیری خود کودک معنی دار می‌شود، هستند. نویسنده در این کتاب بیان می‌کند که میلیون‌ها کودک در جهان هستند که بلایای طبیعی یا ساخته شده دست بشر را مشاهده یا لمس کردند که حتی تصور آن برای ما بسیار وحشتناک است. کودکان فقیر سیاه‌پوست در آمریکا خانه‌ها و اعضای خانواده‌شان را از دست داده‌اند، یا کودکان فقیر کشمیری بالای کوه زندگی می‌کنند و یا کودکان فقیر گواتمالایی کنار دریاچه‌ها. در حالی که در همان زمان، در تورنتو، کودکان با والدینشان به سینما رفته یا در استرالیا در سواحل مشغول شنا، و یا کودکان چینی بادبادک خود را پرواز می‌دهند. حال آنکه، همه کودکان در این جهان زندگی می‌کنند و به هر مقدار از رشد و توجه نیاز دارند.

میدوز (۲۰۰۱) در اثری با عنوان شناخت رشد کودک: دیدگاه‌های روانی در یک میدان بین‌رشته‌ای تحقیق، به مفهوم شناخت رشد کودک به عنوان عامل مهم و منحصر به فرد هم در مفهوم عملی برای به حداقل

رساندن نارضایتی‌های کودک و به حداکثر رساندن تعالی کودک و هم برای علاقه فکری ذاتی‌اش، توجه نموده است. نگارنده در این کتاب به این بحث می‌پردازد که رشد کودک چیست و چرا اتفاق می‌افتد. فصل اول این اثر به معرفی مطالعات انجام شده در مورد رشد کودک پرداخته و موضوعات مفهومی آن بوم‌شناسی رشد کودک است. در فصل دوم در رابطه با درک و ادراک و مفاهیمی از قبیل: رشد شناختی، نظریه پیازه، منطبق به عنوان یک مدل برای رشد شناختی، روش پردازش اطلاعات، درک و شناخت نوزادان؛ سازمان مغز و رشد؛ شناخت در مراحل ابتدایی مطالبی ارائه می‌دهد. فصل سوم بر رشد مهارت‌های شناختی تمرکز نموده و به معرفی مفهوم توجه؛ یادآوری؛ خواندن؛ مهارت‌های یادگیری از متن؛ نوشتن، مهارت‌های ریاضی؛ فراشناخت و شناخت اجتماعی پرداخته است. فصل چهارم به رشد زبانی اشاره نموده و به توضیح در رابطه با مفاهیمی چون زبان؛ روش‌شناسی؛ درک نوزادان از صحبت‌ها؛ تولید صداهایی از نوزادان؛ شروع به استفاده از کلمات؛ استفاده از کلمات به عنوان نام؛ واژگان زود هنگام؛ از تک‌واژه‌ها به جملات؛ بحث بزرگسالان با کودکان؛ تفاوت‌های زبان و طبقه اجتماعی؛ زبان در خانه و مدرسه؛ توابع زبان؛ رفتار فرازبانی کودکان؛ معانی کلمه و مفاهیم؛ مفاهیم اولیه؛ سواد؛ و زبان و تفکر می‌پردازد. فصل پنجم در رابطه با شخصیت کودک به بحث می‌پردازد و موضوعات مفهومی آن عبارتند از: فیزیولوژی و شخصیت؛ خلق و خو؛ مدل‌های مراحل شخصیت؛ رشد مفهوم خود؛ باورهای مربوط به کنترل وقایع؛ خودکارآمدی؛ پرخاشگری؛ رشد رفتار طرفدار اجتماعی؛ رشد اخلاقی. فصل ششم در رابطه با روابط اجتماعی کودک بوده و در ذیل آن در مورد تعامل نوزاد با بزرگسال؛ توصیف روابط؛ روابط کودک با والدین؛ تجارب اولیه و اثرات ابعاد آنها؛ روابط خواهر و برادر؛ همسالان؛ نقش‌های جنسی؛ تفاوت‌های جنسی؛ نوع جنسیت؛ یادگیری جهان اجتماعی در مدرسه؛ کودکان جهان اجتماعی مستقل؛ نوجوانی؛ و بزهکاری به تشریح می‌پردازد. در پایان هر فصل نیز، مقالات بیشتری در همان زمینه به خوانندگان معرفی می‌شود.

دینگ و لیتلتون (۲۰۰۵) در اثری با عنوان رشد فردی و اجتماعی کودکان، بر روی یکی از حوزه‌های مهم در روانشناسی رشدی که رشد فردی و اجتماعی کودکان است، تمرکز نمودند. در مقدمه این کتاب، توضیح می‌دهد که این امر (توجه به رشد فردی و اجتماعی) تا حدی به دلیل درک بیشتر جامعه نسبت به روابط کودکان - هم با بزرگسالان و هم با دیگر کودکان - است که می‌تواند تاثیر اساسی بر کودکان و

بزرگسالی آنان داشته باشد. فصل اول به موضوع والدین و دلبستگی اشاره نموده و استدلال می‌کند که روابط ابتدایی کودکان که بین آنها و مراقبان‌شان (مادر) تشکیل می‌شود، به مدت طولانی مورد توجه روانشناسان بوده است زیرا آنها دیده‌اند که این روابط به شدت بر رشد کودک موثر است. با این حال، فصل ۲ نشان می‌دهد که چطور موضوعات حاشیه‌ای در رابطه با منشا رفتارهای آشفته در دوران کودکی اغلب خیلی پیچیده‌تر هستند. همچنین، این استدلال شده است که رشد روانی - از جمله رشد اختلالات - بهتر است در یک شرایط پیچیده، و در یک معامله مستمر بین فرآیندهای فردی و اجتماعی، درک شود. در فصل سوم بر یک حوزه رو به رشد مطالعه که به روابط کودکان با خواهر و برادر و همسالان خود می‌پردازد، متمرکز است. همچنین در این فصل، به ماهیت و اهمیت رشدی در تعاملات بین کودکان پرداخته و پیچیدگی جهان اجتماعی کودکان را برجسته نموده و فرآیندهایی را که از طریق آن کودکان روابط مستمر با یکدیگر ایجاد می‌کنند را در نظر می‌گیرد. سه فصل اول این کتاب جنبه‌های مختلفی از روابط کودکان با دیگران را تحت پوشش قرار داده است. فصل ۴ به معرفی یک تغییر در تمرکز پرداخته و در نظر می‌گیرد که چگونه حس کودک از هویتش، رشد می‌یابد. با این حال، این تغییر از تمرکز به این معنا نیست که روابط کودکان در یک طرف قرار گرفته است. بلکه بر تعاملات و روابط کودکان با دیگران که تاثیر بسیار مهمی در احساس‌شان از هویت خود دارد، تاکید می‌کند. در این فصل به این می‌پردازد که چگونه نوزادان خود را جدا از دیگر افراد می‌بینند و چگونه این شناخت، در دانش مفصل‌تری از ویژگی‌های شخصی و تجارب و اقدامات‌شان رشد می‌یابد. برخی از این نظریات در فصل ۵ گسترش یافته، که به رشد هویت جنسی توجه دارد. این فصل به برخی از نظریه‌های اصلی که به درک هویت کمک می‌کنند را بررسی نموده، و خواستار ادغام این نظریه به یک دیدگاه منسجم از رشد جنسیتی به عنوان هر دو جنبه شناختی و اجتماعی است. به طور خاص، بر ارتباط متقابل میان این دو تاکید می‌کند. ویژگی‌های محیط‌های اجتماعی، دیدگاه‌های کودکان و دانش‌شان در مورد جنسیت را تحت تاثیر قرار داده و این به نوبه خود راهنمای رفتارشان در محیط اجتماعی است، و در نتیجه بر محیط اجتماعی‌شان تاثیر می‌گذارد. فصل ۶ به معرفی حوزه نسبتاً جدیدی از تحقیقات در مورد رشد روانشناسی می‌پردازد که این حوزه حس هویت ملی نام دارد. اینکه چگونه فن‌آوری‌های جدید و افزایش تحرکات، هویت‌های ملی ما را تغییر داده و چگونه رشد و تغییر می‌کنند، بحثی است که روانشناسان رشدی به آن پرداخته و در حال ایجاد شناختی در مورد

این فرایند هستند. این فصل، نشان می‌دهد که کار زیادی باید برای تاثیر زمینه‌های اجتماعی، مانند خانواده، مدرسه و رسانه‌های جمعی، انجام شود. فصل هفتم با این موضوع ادامه می‌دهد که هویت را نمی‌توان به طور مستقل از زمینه اجتماعی که در آن رشد می‌یابد، در نظر گرفت. در این فصل به کودکان و افراد جوان به عنوان مصرف‌کنندگان کالا نگاه می‌شود. همچنین در این فصل با تاکید بر سیگنال‌های خارجی بلوغ، مانند موسیقی مناسب و لباس، سوالاتی در مورد مفهوم رشد به عنوان مجموعه‌ای از مراحل طبیعی که کودکان از طریق عبور از مدهای از پیش تعریف شده به دست می‌آورند، ارائه می‌دهد. این کتاب با یک فصل منسجم به پایان می‌رسد. این فصل، موضوعات مشترک ناشی از حوزه‌های موضوعی مورد بحث در این کتاب، از جمله پدر و مادر و یا هویت جنسی را مشخص می‌کند. این فصل تاکید می‌کند که نباید یافته‌های یک جامعه خاص در یک زمان خاص بر دیگر یافته‌ها تعمیم داده شود. در غرب رشد هویت به عنوان مسیری به سوی تبدیل به یک بزرگسال مستقل خودآگاه در نظر گرفته می‌شود. با این حال، مهم است که به یاد داشته باشید که اعتقادات این چینی در هر بافت فرهنگی معمول نیست. رفتار خشن و بی ادبانه از جمله تعقیب و مبارزه، می‌تواند یا به عنوان پرخاشگری، و یا اهل تفریح و بازی توضیح داده شده شود. در این فصل، چالش‌های روش‌شناختی، مانند مشکلات در تفسیر رفتار کودکان، نیز بحث شده است.

احدی و محسنی (۱۳۷۰) در اثری با عنوان «روانشناسی رشد» مفاهیم بنیادی و روان‌شناسی نوجوانی و جوانی به مباحث مختلف و متنوعی که در باب مفاهیم رشدی وجود داشته است، پرداخته‌اند. روش مورد استفاده در این اثر به صورت توصیفی می‌باشد و از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. این اثر با تأکید بر دوره نوجوانی و جوانی نگاشته شده است و به طور کلی گزارش اجمالی از نتایج تحقیقاتی است که در سایر کشورها بحث شده است می‌باشد و از نتایج تحقیقات تجربی که در کشور ما گاه‌آنها انجام می‌شود، بحثی به میان نیامده است و اگر هم بوده به صورت اندک شمار می‌باشد. این اثر در ۹ فصل با عناوینی مانند؛ فیزیولوژی دوران بلوغ، جامعه‌شناسی نوجوانی، تغییرات روانی دوران بلوغ، مسایل فردی و گروهی، علل و عوامل بزهکاری نوجوانان و جوانان، علل روانی - اجتماعی اختلالات رفتاری در دانش‌آموزان ایرانی، اختلالات روانی و از خودبیگانگی و .. ارائه شده است. به طور خلاصه هنگامی که سخن از بلوغ به میان می‌آید، توجه ما بیشتر به غرایز جنسی، تغییرات فیزیولوژیک و معطوف می‌شود که نشانگر آغاز زندگی

جنسی، امکان بارورسازی و بارورشدن است. از میان این تغییرات، می‌توان ازدیاد سرعت رشد از دوازده تا شانزده سالگی پیدایش صفات ثانوی جنسی و به طور کلی دگرگونی در شکل ظاهری بدن نام برد.

افزون بر آنچه گفته شد، بلوغ تصاویر دیگری را نیز در ذهن مجسم می‌کند: سیر مرموز طغیانگری که نمی‌تواند سرزنش‌ها یا راهنمایی‌های پدر را تحمل کند یا آن دیگری که مجهول، نامطمئن به خود و گریزان از اجتماع و افراد است. این تصاویر و تصاویر بسیار دیگر، گویای چهره‌ها و رفتارهای متنوع و در عین حال شاخص نوجوانانند و هر یک نمودی از تغییراتی هستند که در این دوره امکان وجود می‌یابند. این تغییرات و کثرت تنوع آن‌ها پرسشی را برمی‌انگیزد «نوجوانی چیست؟» در این کتاب سعی شده است اگر نه به شناخت مسایل نوجوانان، لاقلاً به بررسی مسایل و مفاهیم بنیادی نوجوانی دست یازد. در این کتاب تلاش شده است تا در ابتدا نگاهی تاریخی به پدیده موردنظر مدنظر قرار گیرد که این نگاه تاریخی از زمان ارسطو آغاز شده است و سپس مفاهیم پایه‌ای این حیطه از روان‌شناسی رشد مورد بررسی قرار گرفته است.

کتاب به پنج بخش اصلی و سیزده فصل تقسیم می‌گردد و از تولد تا نوجوانی را دربرمی‌گیرد. عناوین اصلی که در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرند عبارت‌اند از: مطالعه رشد کودکان و نوجوانان، دیدگاه‌های رشد کودکان و نوجوانان، تعامل ژنتیک و محیط، رشد پیش از تولد و تولد، رشد جسمانی در دوران طفولیت و خردسالی، رشد شناختی و زبان‌شناختی، رشد اجتماعی و شخصیتی، رشد جسمانی در اوایل کودکی، ... مانند آن می‌باشد.

در فصول مربوط به مرحله طفولیت و خردسالی، اطلاعات بیشتری در مورد توانایی‌های اطفال و خردسالان ارائه شده است. در این فصل‌ها علاوه بر اطلاعات جدیدی که در مورد فرهنگ و استفاده زودهنگام از زبان به دست داده می‌شود، مطالب جدید دیگری نیز مانند: توانایی‌های نوزادان و اطفال، سلامت اطفال، سندرم مرگ ناگهانی اطفال، نظریه نظام‌های پویای رشد حرکتی، نیازهای خردسالان، دیدگاه‌های نوین در مورد مرحله حسی- حرکتی پیازه و ... ارائه می‌گردند.

در دوران کودکی اطلاعات زیادی در مورد تغذیه، سلامتی کودکان، راست دست و چپ دست بودن کودکان، رشد مغز، تحول زبان، ... ارایه می‌گردد.

در مقطع نوجوانی نیز اطلاعاتی در باب تغذیه و فعالیت جسمانی نوجوانان، استدلال عملیاتی غیرموردی، اعتقادات مذهبی، نحوه تحول خودپنداره، و عزت نفس نوجوانان، دیدگاه‌های نوین در مورد رابطه والدین - نوجوان، خودمختاری هیجانی و رفتاری و دیدگاه‌های جدید در خصوص خطر کردن، نوجوانان و اشتغال، مصرف موادمخدر، خشونت، ارزش‌ها، تجاوز به آشنایان، آموزش جنسی و هم‌جنس‌خواهی ارایه می‌گردد.

محسنی (۱۳۸۳) در اثری با عنوان «نظریه‌ها در روان‌شناسی رشد: شناخت، شناخت اجتماعی و شناخت و عواطف، تلاش نموده است تا نظریه‌های مربوط به این حوزه را احصا، تبیین و پایش نماید. روش پژوهش - نگارش مطالب کتاب به صورتی توصیفی - تحلیلی بوده است و این مهم از طریق بررسی اسنادی که تا زمان نگارش کتاب در فضای روان‌شناسی رشد به ثبت رسیده بودند انجام شده است و در واقع نگاه جامعی به نظریه‌های رشد داشته است.

کتاب حاضر ارائه نظریه‌های مختلف رشد در زمینه‌های شناخت، شناخت اجتماعی و عواطف است و در چهار بخش سازمان‌یافته است. هر یک از بخش‌های چهارگانه شامل کلان نظریه‌هایی می‌باشد که با وجود تفاوت‌هایی بیش و کم آشکار، در یک یا چند باور اساسی اشتراک دارند و از این رو از خلال چهارچوب-هایی مشخص قابل تعریف می‌باشند. وجود این چارچوب‌ها که براساس اشتراک در باورهای بنیادین است، به صورت نوعی پیش سازمان‌دهنده ذهنی، به پردازش مفهومی اطلاعات سهولت می‌بخشد و نگاهداری ذهنی آن‌ها را آسان‌تر می‌سازد.

بخش نخست کتاب مجموعه تحولاتی را که نقش یادگیری در «شدن» انسان طی دهه‌های متمادی پشت سر نهاده است، ترسیم می‌کند. نظریه‌پردازان مانند والتون، اسکینر، بندورا و ... در این بخش مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

بخش دوم شامل نظریه‌های ذهنی است. اشتراک این نظریه‌ها باور به فعالیت ذهنی و برجسته کردن نقش آن است. در این بخش نظریه‌هایی مانند نظریه تحولی - ساختاری ژان پیاژه، اورگانیسمی - مقایسه‌ای ورنر و نظریه‌های پردازش اطلاعات، فراشناخت و ... ارائه گردیده است.

در بخش سوم، مبنای اجتماعی ذهنی، شامل نظراتی است که به نوعی تأکید بر نقش مهم عوامل بیرونی و اجتماعی را می‌رسانند و بر این باورند که شناخت فرایندی تعاملی و حاصلی از وحدت‌یابی ارگانسیم با محیط زیست است.

در بخش چهارم به شناخت اجتماعی یا شناخت انسان از خود و از دیگری به عنوان موضوع‌هایی اجتماعی در دنیایی که آن نیز اجتماعی و دربرگیرنده قراردادهای حاکم بر روابط انسان‌ها یا یکدیگر است، می‌پردازد.

در این مجموعه تلاش شده است در کنار توصیف، نظریه‌ها، نقاط قوت و ضعف این نظریات و نسبت آن نظریات با سایر نظریه‌ها هم مورد مذاقه قرار گیرد. به همین دلیل روش کتاب به صورت توصیفی - تحلیلی - انتقادی می‌باشد.

شعاری‌نژاد (۱۳۸۱) در اثری با عنوان نظریه‌های رشد در روان‌شناسی رشد و تکامل انسان کوشیده است نظریه‌های مربوط به این حیطه را بصورت جامع ارائه نماید. از نظریات عمده‌ای که در این مجموعه به آن پرداخته شده است عبارتند از: نظریه گزل، نظریه پیاژه، نظریه روانی اجتماعی اریکسون، نظریه رشد اخلاقی کلبرگ، نظریه زیستی چامسکی، نظریه اجتماعی فرهنگی ویگوتسکی.

نگارنده در این اثر نتایج هر یک از نظریه‌های مذکور را به صورت موردی بیان نموده که عبارتند از:

۱- گزل

- نخستین فرایند رشد و نمو، حرکت و تعامل چند ماده در رحم مادر است.

- عوامل مؤثر در رشد و تکامل بدنی عبارتند از: وراثت، تغذیه و پرورش، آب و هوا و فصل‌های سال، شرایط وجودی والدین و قومیت و ملیت و جغرافیا.
- میان رشد و تکامل بدنی انسان و رفتار و شخصیت او رابطه وجود دارد.

۲- پیاژه

- مراحل رشد و تکامل انسان را چنین نام می‌برد: حسی- حرکتی، پیش‌عملیاتی، عملیات عینی، عملیات صوری

۳- اریکسون

- به نظر اریکسون رشد و تکامل انسان در ۸ مرحله انجام می‌گیرد و در هر مرحله بخش خاصی از شخصیت او کامل می‌شود و سرانجام، به شکل کل در می‌آید که از آن به هویت تعبیر می‌کنیم.

۴- کلبرگ

- نظریه کلبرگ، که رشد اخلاقی را مرحله‌ای می‌داند که در سه سطح و هر سطح در دو مرحله فرعی (کلاً ۶ مرحله) انجام می‌گیرد: سطح پیش‌عرفی شامل: تنبیه و اطاعت؛ لذت‌پرستی نسبی و سیله‌ای؛ سطح اخلاق عرفی شامل: سوگیری پسر خوب/ دختر خوب، سوگیری قانون و نظم؛ سطح پس‌عرفی شامل سوگیری پیمان اجتماعی، سوگیری اخلاق جهانی.

۵- چامسکی

- بر این باور است که ساختار زبان در ژن‌های ما ریشه دارد. این توان ذاتی را طرح یادگیری زبان می‌نامد و اعتقاد دارد که این طرح به کودکان امکان می‌دهد که سخن بگویند، همچنان که بال‌ها به پرندگان امکان پرواز می‌دهند.

ویگوتسکی پیدایش عملکردهای روانی را در کودک مورد مطالعه قرار داده بود و بر این عقیده پافشاری می کرد، که آموزش باید مقدم بر رشد باشد.

باقری و خسروی (۱۳۸۷) در اثری با عنوان نظریه‌های روان‌شناسی معاصر به سوی سازه‌گرایی واقع‌گرایانه تلاش نموده‌اند نظریات، دیدگاه‌ها، و پارادایم‌های حوزه روان‌شناسی را البته با نگاه فلسفی ارائه نمایند.

در این کتاب نگارندگان تلاش نمودند بصورت ضمنی کاستی‌های روش تجربی و رویکرد اثبات‌گرایی را که روش‌شناسی غالب حوزه روان‌شناسی می‌باشد را به چالش کشیده و تناقضات نظری آن را آشکار نمایند. از مفاهیم اساسی که در این کتاب به آن‌ها اشاره شده است نظریه آیزنک، معرفت‌شناسی تکوینی پیازه، گرایش‌های نوپیاژه‌ای در معرفت‌شناسی، سازه‌گرایی واقع‌گرایانه (نظریه جرج کلی)، شناخت‌گرایی سبیرنتیک، روان‌شناسی شناختی (بررسی مفروضات فلسفی آن بر اساس فلسفه صدرایی)، می‌باشند. این کتاب از معدود کتاب‌هایی است که روان‌شناسی و نظریات این حوزه را با لنز فلسفی مورد مذاقه قرار داده و تلاش نموده است مفروضات اساسی فلسفی هر نظریه را احصاء، ارزیابی و بصورت انتقادی مورد بررسی قرار دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که روان‌شناسی در دوران معاصر به سوی نظریه سازه‌گرایی واقع‌گرایانه که به لحاظ مفهومی و معنایی به رئالیسم اسلامی پهلو می‌زند، گرایش دارد.

احدی، بنی جمال (۱۳۹۱)، در اثری با عنوان روان‌شناسی رشد: (مفاهیم بنیادی در روان‌شناسی کودک) کوشیده است. مفهوم رشد را در گستره دوران کودکی بررسی نماید. کتاب حاضر در یازده فصل تنظیم یافته است.

فصل اول کتاب به کلیات تعاریف و روشن‌سازی مفاهیم بنیادی در رشد و تکامل اختصاص داشته و کوشیده است همه مفاهیم به روشنی تعریف گردد و مفاهیم حفظ شود. در فصل‌های دوم و سوم و چهارم از رشد و تحول جسمانی، رشد نخستین سال‌های پس از تولد و رشد شخصیت سخن رفته است. احساس و ادراک نوزادان، نخستین بازتاب‌ها، انواع نیازهای نوزاد و نیز چگونگی رشد جسمانی، بارزترین مباحث این فصول

را تشکیل می‌دهند. فصل پنجم به نظریه‌های رشد اختصاص دارد. در آغاز اساس ارزشی، نظری و فلسفی نظریه‌های رشد مورد تبیین و تشریح قرار گرفته است و سپس از چهار متفکر صاحب نام و نظریه پرداز به نام در زمینه رشد، سخن رفته است و آراء آرنولد گزل، اریک اریکسون، ژان پیاژه و آلبرت بندورا و مفاهیم رشد از دیدگاه اسلام که هر یک نشانگر یکی از دیدگاه‌های عمده روانشناختی در رشد است، بازگو شده است. فصل ششم به پاره‌ای از اختلالات دوران نوپایی کودکی و نوجوانی اشاره دارد. ضمن بیان چگونگی عارضه، پاره‌ای از روش‌های درمان نیز مطرح گردیده است. فصل هفتم از زبان و انواع آن کودکان، تکامل گفتاری و انواع نقض در گفتار سخن به میان آمده است. فصل هشتم به اختلالات رفتاری و ذهنی در کودکان اشاره داشته و روش‌های درمان آن را ذکر نموده است. در فصل نهم بر عواطف در کودکان، چگونگی تکامل عواطف و انواع عواطف تمرکز نموده است. فصل دهم به رشد اجتماعی و تأثیر اجتماع در رشد اجتماعی کودک اختصاص یافته است. در فصل آخر کتاب، مشخصات رفتار اجتماعی کودکان، بازی و انواع آن در کودکان و همچنین خصوصیات بازی‌های آنان را مورد بررسی قرار داده است.

روش مورد استفاده در این اثر بصورت مطالعات کتابخانه‌ای با تأکید بر اسناد موجود مربوط به مفهوم می‌باشد.

اچ، میلر (۱۳۹۱) در اثری با عنوان نظریه‌های روان‌شناسی رشد (از کودک تا بزرگسالی)، سعی نموده است تا تصویری گسترده از روانشناسی رشد و چارچوبی برای فهم و درک اهمیت یافته‌های تحقیقی در این حوزه ارائه دهد. در فصل اول، که در واقع مقدمه کتاب است، به تعریف نظریه، نظریه رشد و اینکه نظریه‌ها درباره روانشناسی رشد به چه مسائل عمده‌ای اشاره می‌کنند پرداخت. نه فصل بعد، نظریه‌های عمده رشد به علاوه، چند ریزنظریه را توصیف می‌کنند. تمرکز بر نوزادی، کودکی و جوانی است. با این حال، رشد پس از آن هم تاحدودی مورد توجه است. نخست در فصل اول نظریه پیاژه ارائه شده است. زیرا بسیاری از مسائل جاری در روانشناسی رشد با نظریه او مطرح شده بودند و چندین نظریه در واکنش به نظریه او مطرح شده‌اند. در فصل دوم به نظریه بزرگ دیگر در تاریخ روانشناسی رشد می‌رسیم: زوان تحلیل‌گری فروید و اریکسون. فصل چهارم نیز نظریه بزرگ ویگونسنگی و رویکرد اجتماعی - فرهنگی را مطرح می‌کند. در چهار فصل بعد، نظریه‌های دیگری چون: نظریه یادگیری اجتماعی، نظریه پردازش اطلاعات، رفتارشناسی

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

طبیعی و یادگیری ادراکی گیسبونی مطرح شدند که به تازگی وارد روانشناسی رشد شده‌اند. فصل ۹ چند رویکرد تأثیرگذار در حال ظهور را توصیف می‌کند و فصل پایانی به مسائل گذشته و آینده درباره نظریه‌های رشد نگاه می‌کند. در پایان هر فصل نقاط قوت و ضعف نظریه‌ها طبق حالت فعلی روان‌شناسی رشد، ارزیابی شده است.

برگر (۱۳۸۸) در اثری با عنوان روانشناسی رشد کودکان و نوجوانان کوشیده است تا مفهوم رشد را گستره دوران کودکی و نوجوانی بررسی نماید. بخش اول این کتاب را که پیش‌درآمدی بر مفاهیم مربوطه است به تعریف رشد، ویژگی‌های پنج‌گانه رشد و روش‌های علمی در فصل اول، شروع نموده است. فصل دوم، نظریه‌های رشد (نظریه‌های بزرگ، نظریه‌های نوحاسته و نقش نظریه‌ها) را مورد بررسی قرار داده است. فصل سوم وراثت و محیط را پوشش داده است. در فصل چهارم رشد قبل از تولد و تولد را مورد بررسی قرار داده است. در بخش دوم به دو سال اول (نوزادی و نوپایی) توجه شده است و فصل پنجم رشد زیستی اجتماعی، فصل ششم رشد شناختی و فصل هفتم رشد روانی اجتماعی را بررسی نموده است. بخش سوم به سال‌های بازی کودک پرداخته و سه فصل بعد به رشد زیستی اجتماعی، رشد شناختی و رشد روانی اجتماعی اشاره دارد. سه فصل بخش چهارم، رشد زیستی اجتماعی، شناختی و روانی اجتماعی در سال‌های اول دبستان را مورد بررسی قرار داد و در سه فصل بخش پنجم از رشد زیستی اجتماعی، رشد شناختی و رشد روانی اجتماعی دوران نوجوانی سخن به میان آمده است. در پایان هر فصل، علاوه بر خلاصه‌ای از فصل، نمونه سؤالات هر فصل نیز منظور شده است. این اثر همراه با واژه‌نامه می‌باشد.

رایس (۱۳۸۷) در اثری با عنوان رشد انسان: روان‌شناسی رشد از تولد تا مرگ تلاش نموده است تا رشد انسان را به صورت گسترده و عمیق مورد بحث قرار دهد. رشد انسان شاخه‌ای از روان‌شناسی است که به مطالعه تغییرات پیش‌رونده روان‌شناختی انسان در گذر عمر می‌پردازد، این دانش که روان‌شناسی رشد نامیده شده در ابتدا به مطالعه شیرخواران و کودکان اختصاص داشت. سپس به مطالعه مقاطع حساس و بحران زندگی مانند نوجوانی و سالمندی تسری یافت و اکنون تمامی گستره عمر از تولد تا مرگ را قلمرو کنکاش نموده است. روان‌شناسان رشد بر آنند که پاسخ برخی از پرسش‌های کلیدی را بیابند:

- آیا کودکان با بزرگسالان تفاوت کیفی دارند یا تنها به لحاظ تجربه کمتر با آنها متفاوتند؟

- آیا رشد نتیجه انباشت تدریجی دانش حاصل از تجربه است؟

- آیا گذر از یک مرحله رشدی به مرحله دیگر مستلزم تغییر بنیادی است؟

- آیا کودکان با دانش فطری متولد می‌شوند یا آگاهی از محیط پیرامون را از راه تجربه کسب می‌کنند؟

- آیا رشد نتیجه تأثیر زمینه و بافت اجتماعی است یا از درون کودک نشأت می‌گیرد؟

دیدگاه‌های نظری بسیاری کوشیده‌اند به پرسش‌های کلیدی رشد پاسخ داده و آنها را توجیه کنند، درک مفاهیم پیچیده‌ای که در این نظریات مطرح می‌شوند، گاه چنان دشوار است که تنها با یافتن و تجزیه و تحلیل مصادیق آنها در زندگی واقعی امکان‌پذیر می‌شوند و این دقیقاً کاری است که کتاب حاضر به آن دست یازیده است. نگارش و آموزش درباره رشد انسان را به دو روش می‌توان انجام داد: یکی رویکرد تقویمی که فرآیند رشد انسان را در هر مرحله از عمر جداگانه بحث می‌کند و دیگری رویکرد موضوعی است که جنبه‌های مختلف رشد را یک به یک در سراسر گستره عمر توصیف می‌کند، این کتاب ویژگی‌های مطلوب هر دو روش را تلفیق می‌کند.

هدف این کتاب گزینش و ارائه یک نظریه رشدی واحد نیست، بلکه بیانگر دیدگاهی التقاطی است. از این رو نظریه‌های مختلفی را که در ترسیم تصویر کلی رشد انسان نقش داشته‌اند مطرح می‌کند و مهم‌ترین آرای بیان شده در این چارچوب نظری را برمی‌گزیند. حاصل کار آفرینش فلسفه نوینی است که ما را به سوی درک جامع نظریه‌های روان‌شناسی رشد هدایت می‌کند.

این کتاب رشد را به مثابه فرایندی مادام‌العمر که از تعامل عوامل ارثی و محیطی تأثیر می‌پذیرد و از زمان لقاح آغاز و تا پس از مرگ ادامه می‌یابد تصویر کرده و به حل این معما می‌پردازد که چگونه رشد می‌تواند همزمان مداوم و منقطع، کنترل شدنی، کنترل ناپذیر، پایدار و متغیر باشد.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

کارول براون (۲۰۰۸) در اثری با عنوان روانشناسی رشد کوشیده است تا مفاهیم اساسی کتاب را در سه فصل به نگارش درآورد. در فصل اول به مفاهیم پایه‌ای روانشناسی رشد همچون روانشناسی رشد و نظریه‌های آن، تاریخچه روانشناسی رشد، یادگیری و ارزیابی، و موضوعات اجرایی می‌پردازد. فصل دوم در رابطه با خط سیر همراه با مواد درسی است و مفاهیمی چون روش‌های تحقیق در روانشناسی رشد، رشد ادراکی، رشد شناختی، رشد زبانی، رشد محرکی و فیزیکی، تاثیرات بیولوژیکی یا ارثی در رشد، تاثیرات اجتماعی بر رشد، رشد شخصیت و هویت، رشد جنسیتی، رشد عاطفی، محرومیت و غنی‌سازی را دربر دارد. در فصل سوم که به تشریح مهارت‌های مطالعه، نوشتن و بازنگری (با همکاری دیوید مک روی) می‌پردازد راهنمایی‌هایی در باب مقاله نویسی، نکات بازبینی، آزمون‌ها، تفسیر مقالات و سوالات آزمون و سخنرانی و سمینارهای بیشتر داشتن ارائه می‌کند. در واقع، این کتاب برای کمک به خوانندگان در موفقیت در مقاطع تحصیلی مختلف در سطوح روانشناسی نوشته شده است. هدف این کتاب ارائه یک خط سیر همراه با میانبرهایی برای درک مفاهیمی است که در پس مفهوم روانشناسی رشد وجود دارد. خواننده با مطالعه این اثر می‌تواند به درک درستی از تئوری‌ها یا مطالعات کلیدی روانشناسی رشد برسد. این کتاب می‌تواند به عنوان یک مکمل کتاب درسی و جزوات درسی استفاده شود.

فصل اول این کتاب به این توضیح می‌پردازد که چگونه می‌توان مانند یک روانشناس رشد فکر کرد: به خواننده کمک خواهد کرد تا وارد طرزفکر موضوعات شده و بطور انتقادی درمورد آن فکر کند.

فصل دوم به جزئیات بیشتر در مورد مواد درسی، و ارائه عناصر کلیدی می‌پردازد.

فصل سوم همراه با راهنمای مطالعه است و به خوانندگان کمک می‌کند که چگونه به سخنرانی و نوشتن مقالات بپردازند.

یکی از نکات قوت این اثر، واژه نامه (Glossary) ایست که در پایان کتاب لحاظ شده است و راهنمای خوانندگان می‌باشد.

وود، لیتلتون و شیپی (۲۰۰۶) در اثری با عنوان روانشناسی رشد در عمل، می‌کوشند تا مفاهیمی چون شناخت مشکلات یادگیری خاص؛ کودکان و نظام حقوقی؛ روانشناسی سلامت؛ کودکان و رشد؛ اوتیسم و روانشناسی رشد؛ روانشناسی و آموزش؛ درک آموزش و یادگیری را در پنج فصل ارائه دهند.

در فصل اول دو مشکل یادگیری خاص (SpLD) تحت عنوان خوانش پرشی (dyspraxia) و کنش پرشی (dyspraxia) و آنچه که باعث آن می‌شود را معرفی می‌کند.

فصل دوم در این کتاب ارائه یک نمای کلی از دخالت کودکان در نظام حقوقی با تمرکز بر صلاحیتشان به عنوان شاهد و یا مجازاتنشان به عنوان مجرم است.

در فصل سوم، راه‌هایی که در آن از تحقیقات روانی و نظریه‌ها برای ترویج رفتارهای سالم در کودکان و حمایت از کودکان مبتلا به بیماری استفاده خواهد شد، مورد بحث قرار گرفته شده است.

فصل چهارم در رابطه با موضوع اوتیسم و روانشناسی رشد می‌باشد.

فصل آخر، به "سهمی که روانشناسی و روانشناسان در ساخت حوزه آموزش کودکان دارند؛ و به طور خاص، چه تئوری و پژوهش‌های روان‌شناختی در مورد ماهیت آموزش و یادگیری می‌گویند، مربوط می‌شود.

سیکتی و کوهن (۲۰۰۶) ویراستاران اثری با عنوان روانشناسی رشد بودند. کتاب حاضر که به توصیف آن می‌پردازیم ویرایش جلد اول این اثر و مربوط به تئوری و روش می‌باشد، مفاهیم اصلی این جلد در بیست و سه فصل ارائه شده و نتایج هر فصل در پایان همان فصل آمده و هر فصل نویسندگانی جداگانه داشته است. در فصل اول که در رابطه با رشد و آسیب‌شناسی روانی است به مفاهیمی چون: آسیب‌شناسی روانی رشدی چیست؟ تاریخچه و پارامترهای تعریفی آن، اصول و مسائل مفهومی، عوامل خطر ساز و محافظت کننده، فعل و انفعالات دوجانبه بین حالت عادی و آسیب‌شناسی روانی، مسیر رشد، پیشگیری و مداخله و .. می‌پردازد. در فصل دوم که مسائل و چشم انداز در رویکردهای تشخیصی فعلی آسیب‌شناسی روانی را

روشن می‌سازد به موضوعاتی چون: اهداف طبقه‌بندی و شناختی آسیب‌شناسی روانی، افزایش قابلیت اطمینان تشخیصی، مشکلات تعریفی با سازه بالینی هسته‌ای، روش‌های جایگزین، اختلال عملکرد مضر، مدل‌های آسیب‌شناسی روانی رشدی و ... پرداخته می‌شود. موضوع اصلی فصل سوم اپیدمیولوژی رشد است و به تشریح مفاهیمی چون: اپیدمیولوژی چیست؟، مشخصات پژوهش در اپیدمیولوژی روانپزشکی، اپیدمیولوژی رشد چیست؟، تاریخچه مختصری از اپیدمیولوژی روانپزشکی کودک تا اپیدمیولوژی رشد، نظریه روانکاوی و علم آسیب‌شناسی روانی رشد، نتایج و مسیرهای آینده: اپیدمیولوژی رشد، علم پیشگیری و ... می‌پردازد. در فصل چهارم به موضوع ریشه‌ها و رشد آسیب‌شناسی روانی در زنان و مردان پرداخته و مفاهیمی چون: تفاوت جنسی زیستی، تفاوت‌های جنسی به طور معمول در دوران کودکی و نوجوانی، درمان متفاوت، اختلالات رشدی فراگیر، اختلالات و مشکلات برونی و ... را ارائه می‌دهد. در فصل پنجم به مسائل رشدی در ارزیابی، طبقه‌بندی و تشخیص آسیب‌شناسی روانی: طول عمر و دیدگاه چند فرهنگی پرداخته و چارچوبی برای مطالعات رشدی آسیب‌شناسی روانی، ساختار رده‌بندی‌های مشکلات رفتاری و عاطفی و ... را ارائه می‌کند. فصل ششم در رابطه با ارزیابی‌های روانی جامع: رویکرد روانشناسی رشدی برای تحقیقات بالینی و کاربردی است و روش‌ها، مدل‌ها، فرضیه‌ها و پیشرفت‌های اخیر و دستورالعمل‌ها برای تحقیقات آینده و ... را دربردارد. فصل هفتم در رابطه با مسیرهای رشدی است و ویژگی‌های مسیر رشد، منحنی رشد، مدل خط سیر و ... را دربردارد. فصل هشتم به موضوع عواطف و آسیب‌شناسی روانی رشدی پرداخته و رویکردهای آسیب‌شناسی روانی رشدی، تنظیم و اختلال در نظم احساسات و آسیب‌شناسی روانی، احساسات و رشد آسیب‌شناسی روانی در نوزادی و دروان اولیه کودکی، احساسات و افسردگی، مشکلات رفتاری برونی و ... را ارائه می‌کند. فصل نهم به توضیح توجه مشترک، شایستگی اجتماعی، و آسیب‌شناسی روانی رشدی می‌پردازد و موضوعاتی چون: تئوری و اندازه‌گیری توجه مشترک، اوتیسم و آسیب‌شناسی روانی رشدی، درک ارتباط بین توجه مشترک و شایستگی کودکان اجتماعی و ... را دربردارد. فصل دهم این کتاب در رابطه با دلبستگی، استرس، و آسیب‌شناسی روانی و مدل مسیرهای رشدی است و به مفاهیمی چون: دلبستگی به عنوان سیستم تنظیمی استرس، مسیرهای رشد به سمت آسیب‌شناسی روانی، مراقبت و آسیب‌شناسی روانی، عوامل استرس‌زا و ... اشاره دارد. در فصل یازدهم این اثر که در رابطه با خودفرآیندها و آسیب‌شناسی روانی رشدی بحث می‌کند موضوعاتی چون: تفاوت رشدی

در ارائه خود در طی دوران کودکی و بزرگسالی و ... را دربردارد. فصل دوازدهم به ارتباط با همسالان، رشد کودک و تعادل: یک چشم‌انداز آسیب‌شناسی روانی رشدی اشاره می‌کند و مفاهیمی چون روندهای رشدی در تعامل و روابط همسالان کودکان، روابط متقابل در رشد و جامعه‌پذیری، بینش رفتارشناسی و تکاملی، ابعاد تفاوت‌های فردی در سازگاری با همسالان و ... را ارائه می‌دهد. در فصل سوم این اثر به موضوع: مدارس، آموزش، آسیب‌شناسی روانی رشدی پرداخته می‌شود و توضیحاتی از قبیل: منافع متقابل آموزش و آسیب‌شناسی روانی رشدی، فرآیندهای معمولی چندسطحی و توافقی مدرسه، مدل فرآیندهای معمولی در تنظیمات مدرسه و ... را دربردارد. فصل چهاردهم به معرفی آسیب‌شناسی روانی رشدی در نظام‌های خانواده و چشم‌انداز عوامل خطرزای خانواده: کاربرد هایی برای تحقیق، عملکرد، و سیاست خانواده، اشاره می‌کند و در ذیل آن به مفاهیمی چون: چشم‌انداز فرآیند خانواده با تاکید بر آسیب‌شناسی روانی فردی، اصول آسیب‌شناسی رشدی، رویکردهای نظام خانواده در مورد آسیب‌شناسی روانی، رویکردهای عامل خطر ساز خانواده در مورد آسیب‌شناسی روانی، تغییرات در نظام خانواده و رویکردهای عوامل خطر ساز خانواده نسبت به آسیب‌شناسی روانی در بیش از پنجاه سال گذشته، آسیب‌شناسی روانی رشدی در خانواده‌های غیربالینی و ... می‌پردازد. در فصل پانزدهم از تنوع فرهنگی در رشد آسیب‌شناسی روانی کودک سخن رفته و مفاهیم اساسی آن: چشم‌انداز رشدی- بافتی در آسیب‌شناسی روانی، تنوع فرهنگی در آسیب‌شناسی روانی کودکان و نوجوانان، مسائل مفهومی و روش‌شناختی و راهنمایی‌هایی برای آینده و ... می‌باشد. فصل شانزدهم این اثر با موضوع: شناخت آسیب‌پذیری و انعطاف‌پذیری از چشم‌انداز رشدی اصولی: پیامدهایی برای تنوع نژادی و قومی جوانان آغاز شده و به توضیح موضوعاتی از قبیل؛ شکاف مفهومی پژوهش در مورد تنوع جوانان از لحاظ قومی و نژادی، نوع پدیدارشناسی نظریه سیستم‌های زیست محیطی، آسیب‌پذیری در میان تنوع نژادی و قومی جوانان بر اساس رنگ و ناهماهنگی فرهنگی و ... می‌پردازد. فصل هفدهم به تشریح موضوع: نشانه ثانوی^۱ احتمالی آسیب‌شناسی روانی پرداخته و مفاهیمی از قبیل: نقش ژن‌ها در روند رشدی، سطوح مختلف نفوذ، ارتباط بین نشانه ثانوی احتمالی و پیشگیری و انعطاف‌پذیری و ... را ارائه می‌دهد. فصل هجدهم دیدگاه‌های روانکاوی در آسیب‌شناسی روانی رشدی را

^۱. Epigenesis

مطرح نموده و موضوعات زیر را ارائه می‌دهد: فروید و استقرار سنت روانکاوی رشدی، دیدگاه‌های رشدی ساختاری خاص (دیدگاه‌های فروید، مارگارت ماehler، جوزف سندلر)، مدل کلاین-بایون در رابطه با روابط شی، ذهنی‌سازی و تغییر اهداف روانکاوی و ... در فصل نوزدهم این اثر موضوع: شناخت اجتماعی، علائم روان‌شناختی و بهداشت روانی: مدل، شواهد، و سهم رشد خود (ego) مورد بحث قرار گرفته و مدل‌های نظری از ارتباط بین رشد خود-EGO، آسیب‌شناسی روانی، و سلامت روان، اختلال سلوک، بزهکاری و دیگر برون‌رفتارها، اختلالات شخصیت، اختلالات خلقی، علائم درونی، خودکشی، اختلالات روان-پریشی، اختلالات در خوردن، الکل و مصرف مواد، سلامت روانی مثبت، زمینه‌های خانواده در رابطه با رشد خود (EGO) نوجوان و سلامت روان و ... را به تصویر می‌کشد. فصل بیستم اثر، اهمیت استقلال و حمایت از استقلال در رشد روانی و آسیب‌شناسی روانی را مطرح نموده و این مفاهیم را مورد بحث قرار می‌دهد: چه چیزهایی استقلال است؟، چه چیزهایی استقلال نیست؟، حمایت از استقلال و تسهیل رشد، تنظیم هیجانی، اختلالات استقلال، نظریه خودمختاری و مطالعه رشد طبیعی و آسیب‌شناسی روانی و ... در فصل بیست و یکم از استراتژی‌های تحقیقی شخص‌گرا در آسیب‌شناسی روانی رشدی سخن به میان آمده و موضوعاتی چون پارادایم تحقیق جامع - تعاملی و رویکردهای شخص‌گرا، انواع عمده از روش‌های شخص‌گرا، مدل معادلات ساختاری به عنوان روشی برای تجزیه و تحلیل شخص‌گرا ارائه می‌دهد. فصل بیست و دوم کتاب با موضوع بررسی روش‌های سیستم‌های پویا برای آسیب‌شناسی روانی رشدی آغاز گشته و مفاهیم زیر را تحت پوشش قرار می‌دهد: معمای نظریه پردازان رشدی، اصول سیستم‌های پویا، روش‌های DS و ... فصل آخر این کتاب به روش‌های طبقه‌بندی سنجی: تشخیص زود هنگام افزایش و پیشگیری از آسیب‌شناسی روانی با شناسایی صفات آسیب‌پذیری نهفته اشاره دارد و مفاهیمی چون: اعتبار سازه (ساختاری) در تحقیقات روانپزشکی، اهمیت شناسایی لایه‌های پنهان مجزا، پیامدهایی برای آسیب‌شناسی روانی رشدی و ... را دربردارد.

شافر و کیپ (۲۰۱۴) در اثری با عنوان روانشناسی رشدی: دوران کودکی و نوجوانی، تلاش کردند تا مفاهیم اساسی رشد را در پنج بخش به خوانندگان ارائه دهند. در بخش اول این اثر به معرفی روانشناسی رشد و استراتژی‌های آن پرداخته و بخش دوم مربوط به مبانی بیولوژیکی رشدی بوده و به تأثیرات ارثی در رشد،

رشد در دوران بارداری و تولد، نوزادی و رشد فیزیکی: مغز، بدن، مهارت‌های حرکتی و رشد جنسی اشاره دارد. بخش سوم این اثر موضوع رشد شناختی را مورد مطالعه قرار داده و به تشریح رشد شناختی: نظریه پیاژه و دیدگاه‌های اجتماعی-فرهنگی ویگوتسکی، رشد شناختی: دیدگاه پردازش اطلاعات، هوش: اندازه گیری عملکرد ذهنی و رشد زبان و مهارت‌های ارتباطی می‌پردازد. در بخش چهارم موضوع رشد شخصیتی و اجتماعی مطرح شده و مفاهیمی از قبیل: رشد عاطفی، خلق و خو، و دلبستگی، رشد خودپنداره، تفاوت-های جنسی و رشد نقش جنسیت، پرخاشگری، نوع دوستی، و رشد اخلاقی را دربردارد. بخش آخر این کتاب نیز به زمینه رشد در خانواده، همسالان، مدرسه و فناوری اشاره می‌کند. هدف کلی از نگارش این اثر ارائه یک متن خوب در زمینه روانشناسی رشدی است و توضیح می‌دهد که یک اثر خوب باید منجر به تغییر فرآیندهای تکاملی شود بطوری که دانشجویان علل و پیچیدگی رشدی را درک کرده و در نهایت یک متن خوب متنی است که نشان دهد که چگونه نظریه‌ها و تحقیقاتی که دانشجویان استفاده می‌کنند می‌توانند برای تنظیمات در زندگی واقعی بکار گرفته شود. یکی از امتیازهای این اثر، واژه‌نامه آخر کتاب می‌باشد.

کالاها و مک کلاسیکی (۱۹۸۳) در اثری با عنوان روانشناسی رشدی طول عمر: وقایع زندگی نابهنجار، کوشیده‌اند تا اثرات بحران‌ها در زندگی نابهنجار که فقط برای افراد خاص با یک فرهنگ یا گروه خاصی رخ می‌دهد، تمرکز کنند و مفاهیمی چون: ابعادسازی رویدادهای زندگی، بهنجار یا نابهنجار؟، رویدادهای متغیر زندگی در سبک‌های خانواده جایگزین (متناوب)، بارداری نوجوانان و وظایف پدر و مادر: پیامدهایی برای رشد، تولد معیوب کودک و بحران پدر و مادر، از دست دادن جنین و مرگ ناگهانی نوزاد، تجاوز، خشونت در خانواده، جدایی همسران، بچه‌های طلاق: تاثیر گرایش حضانت در رشد اجتماعی، آسیب‌های تروماتیک در میانسالی، دیالیز: چالش‌های منحصر به فرد را مورد بحث قرار می‌دهد. در اثر حاضر که شامل ۱۲ فصل می‌باشد، هر فصل نویسندگانی جداگانه داشته‌اند و کالاها و مک کلاسیکی ویراستاران جلد هفتم این مجموعه کتاب می‌باشند.

برمن (۲۰۰۸) در اثری با عنوان ساختارشنکی روانشناسی رشدی به این توضیح می‌پردازد که ساختارشنکی روانشناسی رشدی یک مقدمه‌ای انتقادی به روانشناسی رشد است. این کتاب بر رابطه بین تحقیقات

دانشگاهی و سیاست‌های اجتماعی و فعالیت‌ها، بویژه بطور برجسته بر تأثیرات تحقیقات روانشناختی رشدی (و همچنین امکان تقسیم بین تئوری و عمل) تمرکز دارد. در بخش اول این کتاب که در رابطه با عواقب نظری و عملی شناسایی روانشناسی رشدی از کودک فردی به عنوان واحدهای مورد مطالعه است، به بررسی نتایج این موضوع در رابطه با مطالعه مراحل نوزادی (فصل ۲) و رشد اجتماعی (فصل ۳) می‌پردازد. فصل ۴ و ۵ چگونگی روانشناسی رشدی در دوران کودکی را برجسته می‌کند. نگارنده در بخش دوم که به موضوع رشد اجتماعی و ساختار مراقبتی می‌پردازد، این توضیحات را ارائه می‌دهد که همراه با 'کودک'، روانشناسی رشدی، خانه و خانواده‌ها را به عنوان هدفش از پرس و جو تشکیل می‌دهد. در فصل ۶ به بررسی تاثیر تحقیقات روانشناختی رشدی در خانواده، در فصل ۷ به مفهوم مادر و روابط مادر و فرزندی، و در فصل ۸، نقش پدران را مورد مطالعه قرار داده است. در بخش سوم این اثر، موضوع ارتباطات در حال رشد مورد بحث قرار گرفته و به مسائل روش‌شناختی در ترکیب با مشکلات مفهومی و سیاسی در مباحث مربوط به رشد زبانی توجه شده است، در فصل ۹ روی بار نظری انجام شده توسط حساب‌های (count) زبانی تمرکز شده است، فصل ۱۰ در مورد بررسی ادعاهای یک زبان خاص است که به ترویج یادگیری زبان می‌پردازد و هدف از فصل ۱۱ جلب توجه به سوی قدرت به عنوان یک بعد ساختاری پژوهش‌های روانشناختی رشدی است. بخش چهارم مربوط به رشد شناختی: ساخت عقلانیت است و این قسمت آخر اهمیت مشارکت پیازه و ویگوتسکی را به عنوان چهره‌های عقلانی و منابعی برای روانشناسی رشدی تجزیه و تحلیل می‌کند. فصل ۱۲ توضیح می‌دهد که چگونه مسائل فرهنگی با چرایی و چگونگی آن روش‌ها آمیخته شده و در چه راه‌هایی ایده‌های نویسندگان بالا برده شده است. فصل ۱۳ تاثیر برنامه آموزشی در ارتباط با ایده‌های نویسندگان را در نظر می‌گیرد. فصل ۱۴ به موضوع اخلاق و اهداف رشد می‌پردازد.

زورایدز (۲۰۰۰) در اثری با عنوان روانشناسی رشد کوشیده است تا مفاهیم این کتاب را تحت عناوین زیر پوشش دهد: فصل اول کتاب به معرفی روانشناسی رشد و موضوعات و دیدگاه‌های آن پرداخته است. در فصل دوم این اثر از روش‌های تحقیق در روانشناسی رشد، اخلاق در تحقیق و ارزیابی روش‌های تحقیق سخن رفته است. فصل سوم درباره لقاح، بارداری، تولد، مراحل دوران کودکی و نازایی به بحث می‌پردازد. در فصل چهارم این اثر به بررسی دوران کودکی و دوران نوپایی کودک: رشد شناختی و فیزیکی کودک

پرداخته و درمورد انعکاس‌ها و مهارت‌ها، احساسات و ادراک، یادگیری، بهداشت، حافظه و زبان در دوران کودکی توضیحاتی ارائه داده و به مراحل حسی - حرکتی پیازه نیز اشاره می‌کند. فصل پنجم، رشد روانی - اجتماعی دوران طفولیت و اولیه کودکی را پوشش داده و مفاهیمی چون رشد شخصیت، روابط خانواده، تمایلات جنسی، نقش جنسیت و تأثیرات روانی - اجتماعی بر هویت جنسیت کودک را شرح می‌دهد. فصل ششم مربوط به رشد فیزیکی و شناختی دوران اولیه کودکی است و تغییرات فیزیکی، رشد مغز و حافظه را دربردارد. فصل هفتم رشد روانی - اجتماعی دوران اولیه کودکی را مطرح نموده و در مورد روابط خانواده، رشد شخصیت، ترس و پرخاشگری در این دوران توضیحاتی ارائه می‌دهد. فصل هشتم بر رشد فیزیکی و شناختی دوران میان کودکی را تمرکز نموده است. فصل نهم به رشد روانی - اجتماعی دوران میان کودکی و مفاهیمی چون: خودانگاری، محرک‌های تنش‌زا، طلاق، سوء استفاده فیزیکی و جنسی اشاره دارد. فصل دهم موضوع رشد فیزیکی و شناختی در دوران بزرگسالی را بررسی و مواردی از قبیل: سلامت و بهداشت، اختلالات در خوردن، افسردگی، سوء استفاده جسمی و رشد هوشی و اخلاقی در دوران بزرگسالی را تشریح می‌کند. در فصل یازدهم به بررسی رشد روانی - اجتماعی در دوران بزرگسالی پرداخته و توضیحاتی در مورد هویت، هویت جنسی و تمایلات، تئوری‌های زیستی، اجتماعی و روانشناختی، مشکلات جنسی و بزهکاری نوجوانان ارائه می‌دهد. فصل دوازدهم این اثر در رابطه با رشد فیزیکی و شناختی دوران اولیه بزرگسالی می‌باشد و مسائلی چون: ناتوانایی‌ها، بیماری‌های مسری جنسی، مرگ و دوران جوانی، و الگوهای تفکر در این دوران را شامل می‌شود. فصل سیزدهم رشد روانی - اجتماعی دوران اولیه بزرگسالی را مورد مطالعه قرار داده و به بررسی مفاهیمی چون: استقلال، روابط، ازدواج، طلاق، شغل و تشکیل خانواده در این دوران پرداخته است. فصل چهاردهم از رشد فیزیکی و شناختی دوران میان بزرگسالی سخن به میان آورده و توضیحاتی در رابطه با رشد فیزیکی و هوشی، و یادگیرندگان بزرگسال ارائه می‌دهد. فصل پانزدهم به رشد روانی اجتماعی در دوران میان بزرگسالی پرداخته و در رابطه با مفاهیمی چون: بحران‌ها، روابط، طلاق، فرزندان، والدین و دوستان در این دوران توضیحاتی ارائه می‌دهد. فصل شانزدهم رشد فیزیکی و شناختی در اواخر دوران بزرگسالی و نیز موضوعاتی چون سلامت و بهداشت، زوال عقلی و بیماری آلزایمر، هوش و حافظه در این دوران را مطرح می‌نماید. فصل هفدهم رشد روانی - اجتماعی در اواخر دوران بزرگسالی را به تصویر کشیده و شامل مفاهیمی چون:

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

نظریه‌هایی در مورد سالخورده‌گی، روابط و تمایلات جنسی در این دوران، روابط با فرزندان، سوءاستفاده از سالمندان، کار و بازنشستگی در این دوران می‌باشد. مفهوم اساسی فصل هجدهم این اثر مرگ و میر بوده و به موضوعاتی چون: مرگ‌شناسی، مراحل مرگ، بیوگی، خودکشی و مرگ آسان (قتل با رضایت مقتول) اشاره می‌کند. این اثر مروری سریع بر دوران زندگی انسان بوده و مسائل و مشکلات مربوط به زندگی انسان از دوران کودکی تا مرگ را پوشش می‌دهد. از مزیت‌های دیگر این اثر وجود واژه‌نامه در پایان کتاب بوده که راهنمای خوبی برای خوانندگان این کتاب می‌باشد.

وینر (۲۰۰۳) اثری با عنوان راهنمای روانشناسی را گردآوری نموده است که جلد ششم آن با عنوان روانشناسی رشدی به ویراستاری لرنر، استربروکر و میستری بوده است. در مقدمه این جلد، مولفان به ابعاد روانشناسی رشد پرداخته و مروری جامع بر ماهیت چندوجهی رشد انسانی ارائه داده‌اند. در بخش اول این اثر، مبانی رشد در طول عمر را مد نظر قرار داده و به بررسی علوم رشدی کاربردی پرداختند. بخش دوم را به دوران طفولیت (نخستین دوره رشد) اختصاص داده و در رابطه با موضوعاتی چون: شناخت و درک طفل، رشد اجتماعی و عاطفی در دوران طفولیت، استرس و احساسات در دوران اولیه طفولیت، تنوع در زمینه‌های مراقبت به بحث پرداختند. بخش سوم را به دوران کودکی اختصاص داده و موضوعاتی از قبیل: رشد زبان، رشد شناختی و رشد احساسات و شخصیت در دوران کودکی، رشد اجتماعی و روابط اجتماعی در دوران کودکی میانه و شرایط فرهنگی رشد کودک را مورد بررسی قرار داده است. در بخش چهارم این اثر دوران نوجوانی مد نظر قرار گرفته و مفاهیمی چون: بلوغ، تمایلات جنسی، و بهداشت، رشد شناختی در نوجوانی، رشد عاطفی و شخصیت در نوجوانی، رفتارهای مثبت، مشکلات رفتاری، و انطاف‌پذیری در نوجوانی، روابط با والدین و همسالان در دوران نوجوانی ارائه شد. مبحث بخش پنجم این اثر، بلوغ و پیری است و بر موضوعاتی چون: بیماری، بهداشت، و پیری، رشد شناختی در دوران بزرگسالی، رشد شخصیت در دوران بزرگسالی و پیری، و روابط اجتماعی در دوران بزرگسالی و پیری متمرکز است. در بخش ششم این اثر از روانشناسی رشدی کاربردی در طول عمر سخن رفته و توضیحاتی در مورد معلولیت و رشد، علوم رشدی

کاربرد از رشد انسانی مثبت، رشد کودک و قانون، بهداشت و رشد انسانی، و سالمندی موفق ارائه می‌شود. در این اثر هر بخش نویسندگانی جداگانه داشته که این جلد توسط لرنر، استربروکز و میستری گردآوری و ویراستاری شده است.

ریچاردسون (۲۰۰۰) اثری با عنوان روانشناسی رشد: چگونگی تعامل طبیعت و پرورش را به نگارش در آورده است. در مقدمه این اثر به دیدگاه سنتی و جایگزین آن، تعامل بدون فعل و انفعالات، مقاومت در برابر تغییرات، دیدگاه سنتی رشد روانی، دیدگاه سیستم‌های پویا و زیست محیطی اشاره دارد. در بخش دوم این اثر به دوگانگی‌های داروینی و انحلال آنها، انواع دوگانگی (ماهیتی - پرورشی، محیطی - ارگانسیم، رشد شناختی - تبارشناختی) (ontogenetic/phylogenetic)، دوگانگی فرهنگی یا اجتماعی یا بیولوژیکی - یادگیری، ذهنی - بدنی)، و انواع انحلال پرداخته است. بخش سوم در رابطه با جایگزین‌های سیستم‌های محیط زیست و پویا، پارادایم‌های مختلف: مطالعات موردی در سردرگمی است. در بخش چهارم به نظریه‌های سیستم‌های پویا پرداخته و روی رشد انسانی تمرکز نموده است. بخش پنجم به دیدگاه زیست محیطی: میراث گیبسون اشاره داشته و نقد گیبسون از تفکرات سنتی، محیط زیست موثر، تغییرناپذیری‌های پویا، تعاملات بین سیستم‌های الحاقات مختلف تغییرناپذیر، سطوح مختلف پیچیدگی در تغییرناپذیری‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. نگارنده در فصل ششم به خلق دانش پرداخته و عناوینی چون: تجربه دوران بارداری، رفلکس نوزاد، خواص قدرتمند تعاملات 'اولیه'، مهیاسازی شرایط برای یادگیری، و خلاصه‌ای از فرضیات را ارائه داده است. در فصل هفتم به ارائه‌ی نمونه‌ای از شواهد: جغدهای عاقل، مورچه‌های دقیق پرداخته و نگاهی به دنیای حیوانات انداخته و نقش تجربه در تعاملات 'اولیه' و تعاملات تغییرپذیر و همراه اولیه در انسان را مورد بررسی قرار داده و همچنین در مورد رشد زبان واقعی توضیحاتی ارائه داده است. فصل هشتم در رابطه با منشأ دانش بوده و به بررسی اولویت مفاهیم، واکنش سیستم‌های پویا: ثبات در مقابل حساسیت، فرضیات مختلف، دانش از جهان فیزیکی و اجتماعی پرداخته است. در پایان این اثر به واژه نامه برمی‌خوریم که می‌تواند راهنمای خوبی برای خوانندگان این اثر باشد.

هریس (۲۰۰۸) در اثری با عنوان بررسی روانشناسی رشدی: درک نظریه‌ها و روش‌ها، هدف از این کتاب را بررسی روش‌های مختلف فکر کردن در مورد مطالعه رشد کودکان قرار داد. نگارنده در این اثر سیزده

مقاله در مورد موضوعات مورد بحث در هر فصل از کتاب ارائه داده است. وی در بخش اول این اثر به تفهیم ماهیت رشد پرداخته و مفاهیمی چون: تغییرات تحول گرا، دیدگاه سیستم‌های رشدی، چشم انداز اپی ژنتیک و فراتر از آن، تغییرات خطی و غیر خطی، روش پردازش اطلاعات، و بررسی تغییرات رشدی را مورد بررسی قرار داده است. بخش دوم این اثر را به بررسی رشد اختصاص داده و توضیحاتی در مورد ساده سازی وظایف، قابلیت اطمینان و اعتبار، طرح‌های طولی و تفاوت‌های فردی، روش میکروژنتیک، موضوعات اخلاقی در پژوهش روانشناسی رشدی، و ارزیابی مطالعات تحقیقاتی ارائه داده است. بخش سوم روش‌های مشاهده و پرسشنامه‌ها را دربردارد و شامل چهار مقاله تحت عناوین: ۱. بررسی رفتار مخرب در کودکان. ۲. اثر افسردگی پس از زایمان مادر در رشد نوزاد. ۳. پیش بینی نظریه درک ذهن. ۴. تفاوت‌های جنسی در واکنش به دوستان، است. در بخش چهارم در رابطه با تحقیقات تجربی با نوزادان و کودکان نوپاست و پارادایم عادت- غیرعادت را مورد بررسی قرار داده و شامل سه مقاله با عناوین زیر است: ۱. درک نوزادان از چهار زبان مختلف. ۲. توانایی کودکان جوان برای تشخیص تلفظ اشتباه کلمات. ۳. توجه بصری مشترک در مادران و نوزادان. بخش پنجم این اثر به مطالعات تجربی کودکان بزرگتر پرداخته و مطالعات مقطعی را دربرداشته و شامل سه مقاله است: ۱. درک کودکان از احساسات افراد دیگر. ۲. درک کودکان پیش‌دستانی از اعداد و مقاله سوم: پیش بینی طولی موفقیت در یادگیری خواندن. نگارنده بخش آخر کتاب را به موضوع بررسی رشد غیر معمولی اختصاص داده و سه مقاله تحت این موضوع ارائه داده است: ۱. تفاوت بین کودکان با درک مطلب خوب و ضعیف. ۲. نظریه درک وظایف ذهنی کودکان ناشنوا و شنوا. ۳. چهره‌پردازی در کودکان مبتلا به سندرم ویلیامز.

لنزونگر و هواگارد (۱۹۹۶) ویراستاری اثری با عنوان مرزهای آسیب‌شناسی روانی رشدی را به انجام رساندند. در این اثر تلاش شده است تا مفاهیم اساسی این اثر در سه بخش مورد بررسی قرار گیرد. در بخش اول این اثر به موضوع مدل‌های روانی آسیب‌شناسی روانی رشدی پرداخته و مباحثی از قبیل: تنوع ارثی و وارث متغیر در آسیب‌شناسی روانی رشدی؛ مدل تعامل نورویولوژی- محیط‌زیست در آسیب‌شناسی روانی رشدی را دربردارد. بخش دوم این اثر مدل‌های رشدی آسیب‌شناسی‌های روانی پیچیده را پوشش داده و در مورد برخی از ویژگی‌های یک نظریه رشدی در اوایل شروع بزهکاری؛ نشانگر، روند رشدی، و

اسکیزوفرنی؛ آسیب شناسی روانی رشدی در زمینه نوجوانی؛ تحقیقات رفتاری در اوتیسم دوران کودکی توضیحاتی ارائه می‌دهد. در بخش سوم این اثر نیز به موضوع آسیب شناسی روانی رشدی پرداخته و مفاهیم و چشم‌اندازهای آسیب‌شناسی روانی رشدی را مورد بررسی قرار می‌دهد. بطور کلی، فصل‌های این جلد، طیف وسیعی از منظرهای پژوهشی را بطور نمونه نشان می‌دهد و شامل تمرکز بر انواع متنوعی از آسیب-شناسی روانی است و دیدگاه کلی از وضعیت فعلی را فراهم می‌کند و به احتمال زیاد منجر به تحقیقات آینده می‌شود.

تحول انسان

موری تاس (۱۳۸۵) در اثری با عنوان نظریه‌های نوین تحول انسان به بررسی مسایل، مفاهیم و نظریات و دیدگاه‌های مختلف در باب رشد و تحول پرداخته است. این کتاب با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی با استفاده از مبانی غربی نگاشته شده است. تبیین این امر که آدمیان چگونه تحول می‌یابند، و چرا در این فرایند تحول خود از الگوی خاصی پیروی می‌کنند، معمای پایان‌ناپذیری است که طی قرن‌ها توجه فلاسفه، علمای مذهبی، دانشمندان، نویسندگان، شعرا و رمان‌نویسان را به خود جلب کرده است. کتاب نظریه‌های نوین تحول انسان با این هدف تألیف شده است که به تشریح گزیده‌ای بالغ بر سی مورد نظرات و طرح‌های ارائه شده در طول دو دهه پایانی قرن بیستم پردازند. هدف از نگارش این کتاب تنها تشریح گرایش‌های موجود در زمینه شکل و محتوای نظریه‌های مطرح شده طی سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۰ نیست، بلکه علاوه بر آن، تغییراتی که در طول این دوره از مفهوم نظریه صورت گرفته است، نیز بررسی شده است. در این کتاب نه الگوی اساسی مربوط به تحول انسان ارایه شده است. این الگوها عبارت‌اند از؛ روان‌شناسی زیست-شناختی؛ جامعه‌شناسی زیست‌شناختی؛ پیوند‌گرایی و سیستم‌های پویا؛ نظریه‌های محیطی-بوم‌شناختی؛ پایزه، ویگوستیکی، الگوهای تعاملی، منتخبی از نظریات، دیدگاه‌های فمینیستی، جهت‌گیری‌های جنسی. از آنجا که در دو دهه ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۰ تعداد نظریه‌هایی که برجسته و مشهور شدند بسیار بیشتر از آن است که در یک مختصری گنجانده شود، برای کاستن از تعداد این نظریات و رساندن به تعداد منطقی و قابل قبول از مقداری ضوابط و معیارهای گزینشی استفاده گردید. نگارنده برای اجرای فرایند گزینش تصمیم گرفت سه ویژگی عمده نظریاتی را که طی این بیست سال ظهور یافته‌اند به نمایش گذارد:

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

الف) مضامین محوری و اصلی که در گروه معینی از نظریات مطرح شده‌اند ب) تأثیر جنبش‌های اجتماعی در پیدایش نظریه‌ها و ج) گستردگی و تنوع مباحث و موضوعاتی که نظریه‌پردازان مطرح کرده‌اند مضامین برگزیده عبارت‌اند از: دیدگاه‌های روان‌شناسی زیستی، نظام‌های پویا، بوم‌شناختی، سبک‌های تعاملی و جستارهای مربوط به آثار پایاژه و ویگوستگی که از آن‌ها تحت عنوان نسبییت نام برده شده است. شایان ذکر است آن دسته از جنبش‌های اجتماعی که اساساً در دهه ۱۹۶۰ ظهور یافته‌اند، در دهه ۱۹۷۰ اوج گرفتند و سبب پیدایش نظریه‌های تحول در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ شدند، جنبش‌هایی هستند که روی وضعیت زندگی افراد فقیر، گروه‌های قومی و نژادی محروم، زنان و افرادی که دارای رجحان‌های جنسی نامتعارف هستند تمرکز می‌کنند که در این کتاب به آن‌ها پرداخته شده است. این کتاب به جای این که به تحلیل مفصل چند نظریه اندک پردازد به تشریح خلاصه سی تا چهل نظریه پرداخته است و بدین ترتیب دامنه وسیع‌گرایش‌ها و علایق نظریه‌پردازان این حوزه مشهود می‌گردد.

عبداللهی (۱۳۹۰)، در اثری با عنوان کمال‌نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی؛ کوشیده است به کلیات تحقیق و معناشناسی کمال و تبیین دیدگاه فیلسوفان اسلامی (مشایی، اشراقی، صدرایی) در باب کمال‌نهایی انسان پردازد و سپس عوامل مثبت و منفی برای رسیدن به کمال‌نهایی انسان را بررسی نماید.

از مفاهیم اساسی که در این کتاب به آن پرداخته شده است، عبارتند از: معنای لغوی و اصطلاحی کمال، حقیقت نفس، عقل نظری و عملی، کمال‌نهایی انسان از دیدگاه ابن‌سینا، شیخ اشراق، و حکیم ملاصدرا.

روش پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر اسناد موجود در حیطه فلسفه اسلامی بوده است.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که وصول به کمال‌نهایی برای انسان علاوه بر اوامر الهی وابسته به کسب معارف و علوم الهی، التزام به دستورهای شرعی، محبت الهی، ذکر و فکر، و پیراستن نفس از موانع چون جهل، گناه و حب دنیا است.

جوادی آملی (۱۳۸۹) در اثری تحت عنوان تفسیر انسان به انسان تلاش نموده است مباحث و کلیات حوزه انسان‌شناسی را با تأکید بر قرآن مورد بررسی قرار دهد.

این نظریه که به نظریه «تفسیر انسان به انسان» شناخته شده، از ابداعات و آورده‌های بکر و بی‌نظیر استاد فرزانه آیت‌الله جوادی آملی است که با اشراف کامل به حقایق قرآنی در معارف عرفانی و دقائق برهانی، بساط این نظریه بدیع را گسترده و تا ژرفای آن پیش رفته و موشکافانه مسائل آن را تحلیل کرده است.

این کتاب از ۳ بخش و هر بخش از ۳ فصل تشکیل شده است: بخش اول به کلیات بحث انسان‌شناسی، ضرورت، امکان و راه‌های شناخت انسان می‌پردازد. بخش دوم به ماهیت و هویت انسان از منظر قرآنی می‌پردازد و ضمن بیان مراتب هستی انسان، دو جهت طبیعت و فطرت را در انسان برجسته و به اوصاف انسانی در پرتو قرآن می‌پردازد و در بخش سوم به بحث اصلی، یعنی تفسیر انسان به انسان پرداخته و با بیان محکم و متشابه در ذات نفس انسانی، با ارجاع تشابهات از وجود و شئون اندیشه‌ای و انگیزه‌ای و رفتاری و عملی او، به محکومات بخش‌های مذکور، او را تفسیر درونی می‌نماید.

. علامه طباطبایی (۱۳۹۳). در اثری با عنوان انسان از آغاز تا انجام به سؤالاتی از قبیل نحوه آفرینش انسان چگونه بود؟ فلسفه خلقت چه بود؟ در این دنیا چگونه باید باشد؟ پس از آن و در دنیای دیگر، مراحل انسان چیست: قبر، برزخ، نامه اعمال و ...

اثر حاضر ترجمه‌ای است از کتاب‌الانسان به قلم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی که همه مراحل فوق از موضوعات بسیار ژرف و پرمعنایی است که متفکر بزرگ اسلامی علامه طباطبایی در کتاب‌الانسان آن‌ها را کاویده و وجود آدمی را در سه مرحله بررسی کرده است که به سه رساله کوچک‌تر تقسیم شده است:

۱- الانسان قبل الدنيا، انسان قبل از دنیا

۲- الانسان فی الدنيا، انسان در دنیا

۳- الانسان بعد الدنيا، انسان بعد از دنیا

این سه رساله مجموعه مکتوبی است که اندیشه‌های حضرت علامه را با توجه به معارف قرآنی دربردارد.

نگارنده در رساله اول که رساله انسان قبل از دنیا می‌باشد به مفاهیمی چون: انسان در عوالم سه گانه وجود: ماده، مثال، عقل؛ اثبات عالم امر؛ تدریجی بودن عالم خلق و دفعی بودن عالم امر؛ اتحاد روح با بدن و ... می‌پردازد.

در رساله دوم که مربوط به حیات انسان در این دنیاست به معانی حقیقی و معانی اعتباری؛ تعریف جزئی و نظام کلی؛ اشاره اجمالی به هدایت عمومی؛ لعب و لهو بودن حیات دنیوی؛ زینت بودن امور دنیا و ... اختصاص داده است.

رساله سوم که از حیات پس از مرگ بحث می‌کند و از همه مفصل‌تر است در رابطه با مفاهیمی همچون: موت و اجل؛ برزخ؛ نفخ صور؛ صفات روز قیامت؛ برانگیخته شدن انسان برای قضاوت قاطعانه؛ صراط؛ میزان؛ نامه اعمال؛ شهدا در روز رستاخیز؛ در حساب؛ در جزا؛ در شفاعت؛ در اعراف؛ در بهشت؛ در دوزخ؛ در عمومیت معاد، به بحث می‌پردازد

۲-۲۸ انگیزش و هیجان

شجاعی (۱۳۹۱)، در اثری با عنوان انگیزش و هیجان: نظریه‌های روان‌شناختی و دینی، تلاش نموده است تا مباحث مهمی مانند انگیزش و هیجان را منظر روان‌شناسی و اسلام مورد بحث قرار دهد. روش مورد استفاده در این پژوهش به صورت توصیفی - تطبیقی بوده است، به آن دلیل که هم نگاه غربی و هم نگاه اسلامی را مورد تحقیق قرار داده است. این کتاب در سه بخش سازمان‌دهی شده است؛ انگیزش در روان‌شناسی که در آن مبانی، نظریه‌های روان‌شناختی انگیزش را در خود جای داده است، در بخش دوم انگیزش در منابع اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است؛ که شامل کلیات و پیش‌درآمد بحث انگیزشی در منابع اسلامی با

اشاره به تاریخچه آن و نیز مبانی خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و در پایان روش‌شناسی بحث انگیزش در منابع اسلامی بیان شده است.

در بخش سوم مباحث روان‌شناختی هیجان را در خود جای داده و تعریف، چیستی هیجان از نظر روان‌شناسان مورد بررسی قرار گرفته است. در این مجموعه نیز تلاش شده است تا از طریق آیات و روایات مفاهیم روان‌شناسی که در ادبیات غرب مطرح شده‌اند معادلاتی برای آن‌ها در فضای اسلامی ارایه گردد.

موکیلی و دانترز (۱۳۸۴) در اثری با عنوان انگیزش و هیجان، محتوای اثر را در دو بخش و ده فصل به نگارش درآورده‌اند در بخش اول این اثر از انگیزش سخن رفته است و در فصل اول انگیزش‌ها و معناها و سطوح و علل شکل‌گیری و پیدایش معنا و پیچیدگی نفوذهای انگیزشی را تحت پوشش قرار داد. فصل دوم به ذاتی بودن انگیزش‌ها و پایه‌های زیستی رفتار و نیز شکل‌گیری عوامل انگیزشی زیستی از طریق بافت اجتماعی- فرهنگی اشاره نموده است. در فصل سوم مفاهیم تجربه‌گرایی انگیزش‌ها و سطح عاطفی عوامل رفتار و نظریه ژنتیک درباره عوامل عاطفی انگیزش‌ها را مورد بررسی قرار داد. فصل چهارم از مفاهیم تجربه‌گرایی انگیزش‌ها و سطح اجتماعی- فرهنگی عوامل رفتار، شرطی شدن اجتماعی و جذب هنجارها و ارزش‌های اجتماعی به عنوان عوامل انگیزش سخن به میان آورد. در فصل پنجم مفاهیم موقعیتی انگیزش‌ها و نفوذ الزام‌های بیرونی بر رفتار (نفوذ موقعیت، موقعیت‌های تناقضی، موقعیت به عنوان فرصت مناسب) مطرح گردید. فصل ششم به سطح یکپارچه‌کننده تخیلی و طرح‌ها، انواع رابطه باکار، آرزوها، قصدها و طرح‌ها را بیان نمود. در فصل آخر این بخش به ارائه فنون مطالعه انگیزش‌ها پرداخته است. بخش دوم این اثر در رابطه با مفهوم هیجان به تشریح پرداخته و فصل هشتم، ماهیت و عملکردها و نظریه‌های مربوط به هیجان‌ها را دربردارد. فصل نهم، ابزار هیجان‌ها را معرفی نموده و فصل دهم این بخش به هورمون‌ها و هیجان‌ها اختصاص یافته است. فصل یازدهم در رابطه با مغز و هیجان‌ها سخن رفته است و در فصل آخر این کتاب، عوامل تغییر در ابزار هیجان‌ها (از قبیل: عوامل ژنتیک، رشد) و اثر شخصیت و خلق بر هیجان‌ها توصیف گردید. در پایان هر فصل پرسش‌هایی جهت خودآزمایی ارائه شده و در پایان کتاب نیز کلید خودآزمایی‌ها منظور گردید.

گورمن (۱۳۸۸) در اثری با عنوان انگیزش و هیجان، استدلال می‌کند که بررسی انگیزش و هیجان همچنان یکی از مباحث کلیدی روانشناسی و عصب پژوهی، فیزیولوژی و شاخه‌های دیگر علوم رفتاری است. این کتاب علاوه بر توصیف و تبیین مبانی انگیزش و هیجان، عوامل مؤثر بر انگیزش و هیجان را به شیوه‌های علمی و در عین حال با زبانی ساده مورد بحث قرار می‌دهد. در فصل‌های مختلف کتاب، تفاوت انگیزش و هیجان، رویکرد فیزیولوژیک به انگیزش، انگیزش و مغز، رویکرد روان‌شناختی به انگیزش، هیجان و مغز، رویکردهای ترکیبی، رفتارهای هیجانی و ... مورد کنکاش قرار می‌گیرد. در پایان هر فصل نیز ارزیابی از محتوای فصل به عمل آمده و لحاظ گردیده است.

فرانکن (۱۳۸۴) کتابی با عنوان انگیزش و هیجان را به تألیف درآورده است. این کتاب به چهار بخش تقسیم شده است. در بخش اول موضوعات اصلی و اصول تشکیل‌دهنده مبحث انگیزش بررسی می‌شود. در فصل اول با بحث درباره موضوعات اصلی انگیزش آغاز می‌شود و با مرور مختصر نظریه‌های عمده‌ای که هدفشان تبیین رفتار برانگیخته است ادامه می‌یابد. و بیان می‌کند که بهترین راه برای درک انگیزش عبارت است از تحلیل نظام‌های انگیزشی گوناگون برحسب مؤلفه‌های اولیه آنها: زیست‌شناختی، آموخته شده و شناختی. در فصل دوم بحث می‌کند که انتخاب رویکرد مؤلفه‌ای چه معنایی دارد و منظور از رفتار زیست‌شناختی، آموخته شده یا شناختی چیست. بخش دوم تعدادی از نظام‌های اولیه انگیزشی را از دیدگاه مؤلفه‌ای تحلیل می‌کند. در فصل سوم در این باب بحث می‌شود که چرا مردم غذا می‌خورند و چرا و چرا برخی از مردم تمایل به افزایش وزن دارند. در فصل چهارم موضوع رفتار جنسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. فصل پنجم اوج عملکرد را بررسی می‌کند. فصل ششم رابطه بین هوشیاری، توانایی پردازش اطلاعات، کیفیت خواب و حالت رؤیا را بررسی می‌نماید. فصل هفتم به مصرف مواد و اعتبار و تأثیر داروهای روان‌گردان اشاره نموده است. در فصل هشتم مسئله پرخاشگری و رفتار خصمانه بررسی می‌شود. در بخش سوم بررسی می‌شود که هیجان‌ها چه نقشی در انگیزش دارند. در این بخش، بحث با استرس شروع می‌شود (فصل نهم). در فصل دهم به موضوع ترس و اضطراب که موجب تضعیف رفتار هدفمند می‌شود، پرداخته می‌شود. در فصل یازدهم به بررسی پژوهش‌هایی پرداخته می‌شود که نشان‌دهنده شادمان بودن، امیدوار بودن و خوش‌بین بودن به تلاش پافشاری فرد در رسیدن به اهداف خود کمک می‌کند. در

بخش چهارم درباره انگیزه رشد صحبت می‌شود. در فصل دوازدهم پژوهش‌های اولیه انجام شده در مورد رشد که از پژوهش‌های انجام شده درباره کنجکاوی و رفتار اکتشافی سرچشمه می‌گیرد، بررسی خواهد شد. در فصل سیزدهم پژوهش‌های مورد بررسی قرار می‌گیرند که نشان‌دهنده علاقه انسان به کسب شایستگی است. سرانجام در فصل چهارم بخشی از پژوهش‌های انجام شده درباره خود نظم‌بخشی رفتار مرور شده است. در پایان کتاب، واژه‌نامه لحاظ شده است.

منابع اسلامی

نجاتی (۱۳۸۷) در اثری با عنوان حدیث و روان‌شناسی تلاش نموده است تا جنبه‌های گوناگون رفتار انسان مانند انگیزه‌های رفتار، هیجانات و عواطف، ادراک حسی، تفکر، رشد، و .. از منظر احادیث پیامبر اعظم را بررسی نموده و کوشیده است تا میان آنچه در حدیث نبوی پیرامون مسایل و موضوعات یادشده آمده و دیدگاه‌های دانش روان‌شناسی مقایسه کند و تا حد امکان تصویری روشن و درست از آن در این منظر ارائه دهد.

هدف از نگارش این اثر درباره عوامل اصلی شخصیت بهنجار و بهداشت روانی و عوامل انحراف و نابهنجاری و بیماری روانی و راه‌های درست اصلاح رفتار و روان‌درمانی و عوامل خوشبختی و تیره‌بختی انسان و بهترین روش برای برخورداری از زندگی سعادت‌مندانه بوده و با توجه به این شناخت، می‌توان شخصیت انسان را به درستی درک کرد تا بهتر بتوان عوامل انحراف و بیماری روانی او را شناسایی کرده و در راهنمایی و ارشاد و درمان وی موفق‌تر عمل کرد.

روش پژوهش به صورت توصیفی - تطبیقی بوده است که در آن منابع اسلامی و احادیث پیامبر(ص) با دانش روان‌شناسی موجود در باب موضوع مألوف مقایسه شده‌اند.

حق و محمد (۱۳۹۰)، در اثری با عنوان علم‌النفوس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تلاش نموده‌اند تا مفاهیم اساسی حوزه روان‌شناسی را از منظر اسلامی مورد مذاقه قرار دهند،

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

در مقدمه به بررسی روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلام نموده و سؤالات مهمی از قبیل شخصیت چیست؟ چگونه ایجاد می‌شود؟ چه چیزی آن را تغییر می‌دهد و چرا انسان‌ها شخصیت‌های متفاوت دارند؟ پرداخته می‌شود.

مفاهیم اساسی که در این کتاب به آن پرداخته شده است شامل:

فطرت، انسان: عالم صغیر؛ طبیعت انسان در روان‌شناسی سکولار؛ طبیعت انسان در دیدگاه قیاسی؛ نظریه ابن‌خلدون؛ فلسفه ملاصدرا؛ طبیعت انسان و علم‌النفس؛ قلب و رشد شخصیت؛ بهداشت روانی در قرآن؛ روان‌شناسی اسلامی کلاسیک؛ انگیزش از دیدگاه اسلام؛ سایق از دیدگاه اسلام؛ مفهوم شخصیت در اسلام؛ مراحل رشد شخصیت در اسلام.

این اثر مشتمل بر ۱۴ فصل بوده و هر فصل نویسنده‌ای جداگانه داشته و توسط آمبر حق و یاسین محمد گردآوری و ویراستاری شده است و از این بابت که نویسندگانی از دانشگاه‌های مختلف با نگاه اسلامی به مباحث روان‌شناسی پرداخته‌اند و این آثار در مجموعه واحد جمع‌آوری شده است بسیار حایز اهمیت می‌باشد.

شجاعی و حیدری (۱۳۸۸)، در اثری با عنوان نظریه‌های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی تلاش نموده‌اند مباحث مربوط به انسان سالم را در حوزه روان‌شناسی با تمرکز بر منابع اسلامی مورد بررسی قرار داده و به این سؤال که انسان سالم کیست و چه ویژگی‌هایی دارد، پاسخ دهند. در این کتاب به طور کلی رویکردهای نظری به انسان سالم در منابع اسلامی به طور خاص مورد تدقیق قرار گرفته است. این رویکردهای نظری شامل نظریه‌های فلسفی، اخلاقی، اجتماعی و روان‌شناختی انسان سالم می‌باشد. در این کتاب مفاهیم اساسی مانند بهنجاری و سلامت روان؛ رویکرد فیلسوفان و عالمان اخلاق به انسان سالم (افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا)؛ انسان سالم از نظر ادیان و فلسفه‌های سیاسی اجتماعی معاصر: الف) ادیان غیرالهی (هندویسم، لائوئیسم، کنفوسیونیسم، بودیسم، ب) ادیان الهی (مسیحیان)، انسان سالم از نظر فلسفه‌های سیاسی اجتماعی معاصر (مارکسیسم و وجودگرایی)؛ انسان سالم در نظریه‌های روان‌تحلیل‌گری (دیدگاه فروید، یونگ، آدلر،

اریکسون، هورنای، فروم)؛ رویکرد رفتاری به انسان سالم (اسکینر، بندورا، راتر)؛ رویکرد شناختی به انسان سالم (پیاژه، کلی)؛ انسان سالم در رویکرد انسان‌گرایی (مازلو، راجرز)؛ انسان سالم از دیدگاه اسلام؛ پدیدآیی شخصیت از دیدگاه اسلام؛ سلامت معنوی؛ آسیب‌شناسی روانی؛ مورد بحث قرار گرفت.

روش مورد استفاده در این کتاب توصیفی و تحلیلی و انتقادی می‌باشد بدین گونه که در ابتدا نظریه معرفی شده و نکات برجسته آن احصاء می‌شود و در نهایت نکات مثبت و منفی نظریه بیان می‌گردد.

نجاتی (۱۳۹۱)، در اثری با عنوان قرآن و روان‌شناسی کوشیده است تا مباحث روان‌شناسانه قرآن را مورد بررسی قرار دهد. قرآن کریم به منظور دستیابی به خودشناسی و رشد شخصیت و ارتقای نفس انسان به مدارج کمال انسانی، مناسب‌ترین و بهترین راهی را که بتواند زمینه خوشبختی دنیا و آخرت او را فراهم کند، به وی نشان داده است. در قرآن کریم آیات بسیاری است که فطرت و جودی انسان و حالات گوناگون روان او را یادآور شده و علل انحراف و بیماری و همچنین راه‌های تهذیب و تربیت و درمان روان انسان را به گونه‌ای گسترده بیان کرده است. بدین سان می‌توان به کمک حقایق که در قرآن، درباره انسان و صفات و حالات گوناگون روانی او آمده است بخوبی شخصیت انسانی را رشد داد و انگیزه‌های اصلی محرک رفتار انسان و عواملی را که در هماهنگ کردن شخصیت و تکامل و ایجاد بهداشت روانی او تأثیر بسزایی دارند، شناسایی کرد، این اثر تلاش می‌کند حقایق و مفاهیم روان‌شناسانه قرآن کریم را گردآوری کند تا با رجوعی از آیات قرآن که همه قطعی و یقینی هستند، بتوان به تکوین شخصیت و رفتار درست انسانی دست یافت.

از مفاهیم اساسی که در این کتاب درباره آن‌ها بحث شده است عبارت است از: انگیزه‌های رفتار در قرآن، انفعال‌ها در قرآن، ادراک حسی در قرآن، تفکر از دیدگاه قرآن، یادگیری در قرآن، علم لدنی در قرآن، یادآوری و فراموشی در قرآن، سیستم مغز و اعصاب در قرآن، شخصیت در قرآن، روان‌درمانی در قرآن.

روش پژوهش در این اثر به صورت تحلیلی - استنتاجی می‌باشد، بدین صورت که نکات روان‌شناسی را با استفاده آیات قرآن استخراج و تبیین نموده است.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۵)، در اثری با عنوان روان‌شناسی رشد: با نگرش به منابع اسلامی، تلاش نموده است مطالب و مفاهیم اساسی روان‌شناسی رشد را با نیم‌نگاهی به منابع اسلامی ارایه نماید. این کتاب سعی شده است تا ضمن تبیین مبانی و مباحث کلیدی روان‌شناسی رشد به مفاهیم اسلامی در این زمینه اشاره گردد. کتاب حاضر در ۱۰ بخش و ۲۲ فصل تنظیم شده است که ۵ بخش آن مشتمل بر ۱۴ فصل در جلد اول و ۵ بخش دیگر آن که بر ۱۲ فصل مشتمل می‌باشد در جلد دوم این کتاب ارایه شده است. از ویژگی‌های کلی کتاب می‌توان امور زیر را برشمرد: الف) استفاده از مابغ و متون جدید غربی در روان‌شناسی ضمن آنکه از کتاب‌های فارسی و ترجمه‌های موجود نیز استفاده شده است. ب) طرح مطالب و مفاهیم اسلامی با دقت و موشکافی لازم، سعی در مطرح کردن واضح‌ترین و مرتبط‌ترین آن‌ها به عنوان اولین گام در جهت غنا بخشیدن به روان‌شناسی موجود. ج) سعی در پرکردن خلأهای موجود در روان‌شناسی جدید، و رهاسازی آن از قالب‌های تنگ مادی و مطرح نمودن بحث‌های جدید همچون مباحث اراده و گزینش فکری، و تقویت روش‌های عقلانی و بهره‌گیری از علم حضوری در کنار روش‌های تجربی محض، و غنابخشی برخی از بخش‌ها که در فرهنگ اسلامی بیشتر مورد عنایت قرار گرفته است، مانند رشد اخلاقی و رشد شخصیت و توجه دادن به کاستی‌ها و کمبودهای مسایل مطروحه در قالب نقد و بررسی. د) باملاحظه فهرست بسیاری از کتاب‌های روان‌شناسی رشد از جمله جدیدترین آن‌ها بخش‌ها و فصول با نظم خاصی ارایه شده است. در این مجموعه مفاهیم مختلفی مانند رشد یادگیری، نظریه رشد شناختی پیاژه، پردازش اطلاعات، رشد زبان، رشد و سنجش هوش، رشد اجتماعی، خانواده، هم‌سالان، رشد شخصیت، رشد فصل جنسی، رشد اخلاقی، آسیب‌شناسی روانی رشد و ... ارایه شده است. در این کتاب تلاش شده است که مباحث اسلامی نیز مورد بحث قرار گیرد ولی وزن مطالب اسلامی که در کتاب از آن‌ها بحث شده است به نسبت مطالبی که از متون غربی ارایه شده است، بسیار ناچیز است، روش نگارش این کتاب به صورت توصیفی، تحلیلی و انتقادی می‌باشد و بیشترین انتقادات وارده بر متون غربی در ابعاد مختلف شامل این می‌شود که نگاه به رشد کاملاً مادی و این جهانی می‌باشد.

مصباح یزدی (۱۳۹۰) در اثری با عنوان انسان‌شناسی در قرآن کوشیده است تا مفاهیم‌شناسی حوزه انسان-شناسی را در قرآن پیگیری نماید. از مفاهیم اساسی که در این کتاب مورد توجه قرار گرفته است عبارت

است از مفهوم انسان‌شناسی، تعریف انسان‌شناسی، انواع انسان‌شناسی (تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی)، اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی، انسان‌شناسی در چارچوب معارف قرآن، ارتباط انسان‌شناسی با خداشناسی، آفرینش انسان، خلافت الهی، شرایط اختیار و انتخاب، معاد، اثبات معاد، رابطه دنیا و آخرت و .

نصیر عمر (۲۰۱۳) در اثری با عنوان اخلاق در اسلام: مروری مختصر، به این استدلال می‌پردازد که در اسلام، اخلاق از مذهب جداشدنی نیست و کاملاً براساس آن ساخته شده است. بنابراین بطور طبیعی، قرآن و سنت منابع نهایی برای اخلاق مسلمانان است. کتاب‌هایی درمورد ادب و مکارم اخلاق که آخرین آثار را در زمینه اسلام تشریح می‌کند در حد قرآن و سنتی است که از آن استفاده می‌کنند. اگرچه بحث‌های مسلمانان اولیه از قبیل افرادی چون: الکندی، فارابی و ابن سینا درمورد اخلاق به حالتی از نظم نمی‌رسد با وجود آن، همواره به عنوان مقدمه‌ای در مطالعات گسترده‌ترشان در مورد سیاست‌ها، قانون و دیگر حوزه‌های علم بکار می‌آید. مسکویه، غزالی، طوسی، و دوانی از طریق پژوهش‌های مربوطه‌شان درمورد اخلاق - تهذیب الاخلاق، احیای علوم الدین، اخلاق نصیری، و اخلاق جلالی - اخلاق‌های جداگانه‌ای از دیگر رشته‌ها دارند که یک نظام تحلیلی کامل از اخلاق اسلامی را ارائه می‌دهند. بنابراین این پژوهش کیفی که از روش‌های تحلیلی محتوایی مفهومی استفاده می‌کند، به بررسی انتقادی از معنی و رشد اخلاق در اسلام می‌پردازد. در این پژوهش، علم اخلاق، دامنه و اساس اخلاق، و ادبیات اخلاق اسلامی مورد پژوهش قرار گرفته است.

شناخت

قائم امیری (۱۳۸۸) در اثری با عنوان شناخت از نظر قرآن و اسلام (دروس آیت‌الله ممدوحی) به شناخت اندیشه‌های بنیادین در مکتب اسلام پرداخته و کوشیده است مفاهیم اساسی مانند جهان‌بینی (جهان‌هستی، دنیا و آخرت، انسان و جهان)؛ انسان‌شناسی (ابعاد وجودی او، ویژگی‌های ذاتی انسان، علم‌النفس و انسان‌شناسی اسلامی)؛ کمال‌شناسی انسان (تکامل، ابعاد کمال انسانی، واپسین مرحله کمال، تربیت و رشد اخلاقی و فلسفه دعا در اسلام)؛ مکتب اسلام (خداشناسی، هدایت و رهبری) را تشریح کند. این نوشتار حاصل درس نکته‌های آیت‌الله ممدوحی است که توسط نگارنده گردآوری و تنظیم شده است.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

نیکزاد (۱۳۸۹) در اثری با عنوان عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر کوشیده است به این مفاهیم بپردازد که چه نقشی میان عقل و دین وجود دارد؟ منظور از عقل در این اثر همان نیرویی است که انسان به کمک آن می‌تواند حقایق را بازشناسی کند. یعنی در مسائل نظری حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و منافع را از مضار تمیز دهد. نگارنده در این اثر به این نتیجه رسیده است که در میان دانشمندان اسلامی در این باب، اندکی اختلاف نظر وجود دارد. اهل حدیث و حنابله که به سلفیه معروفند به کارگیری عقل را در دین ناروا و ممنوع می‌دانند، اما فرقه‌های دیگر، به ویژه امامیه و معتزله نه تنها آن را روا بلکه لازم می‌شمارند.

ابراهیمیان (۱۳۸۹) در اثری با عنوان معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی تلاش نموده است مباحث اساسی از حوزه فلسفه را (معرفت‌شناسی) مورد بررسی و پایش قرار دهد.

نگارنده در این اثر به توضیح می‌پردازد که:

معرفت‌شناسی از مباحث بسیار پیچیده در فلسفه است که دستیابی به بینشی رسا از آن مشکل است. البته اندیشه‌وران بزرگ نظریات متعددی را درباره معرفت ارائه کرده‌اند که گره‌گشای بسیاری از مباحث معرفت است.

کتاب حاضر، نظریات فلاسفه قدیم و معاصر اسلامی را مورد مطالعه قرار داده و دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان را با نظرگاه‌های فلاسفه غربی مقایسه کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

تعریف شناخت، ریشه‌های اصلی شناخت، علم حصولی، گرایش پوزیتیویسم یا اصالت حس، ابزار شناخت، ارزش شناخت از مفاهیم اصلی این کتاب به شمار می‌آید.

در این نوشتار به نقل دیدگاه‌های حکیم ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی (علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی) در موضوع عقل و دین و نیز اندکی نقد و ارزیابی آن‌ها پرداخته شده است.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که استاد جوادی آملی در بحث نسبت عقل و دین سه گروه را تشریح کرده‌اند: ظاهرگرایان، عقل‌گرایان و عقل‌گرایان نقل‌پذیر. از میان سه گروه نامبرده گروه سوم را ثواب دانسته‌اند.

استاد مصباح یزدی در باب نسبت عقل و دین معتقدند که قلمرو عقل و دین در برخی از امور مشترک و در برخی امور خاص متمایز است.

علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری در باب نسبت عقل و دین، حجیت را به عقل داده و معتقد است که حجیت عقل بوسیله خود عقل به اثبات می‌رسد، یعنی خود عقل بر حجیت خویش دلالت دارد. در عین حال آیات و روایات نیز بر حجیت عقل دلالت می‌کند. به تعبیر دیگر آیات و روایات نیز حجیت عقل را امضا کرده‌اند.

در نگاه صدرالمتألهین از یک طرف عقل و دین مؤید همدیگر و از طرف دیگر مکمل همدند. هرگز میان دین حقیقی و مضامین درست و واقعی کتاب و سنت با احکام و مدرکات عقلی تنافی و ناسازگاری نیست.

حائری یزدی (۱۳۸۴) در کتاب کاوش‌های عقل‌نظری کوشیده است تا یک دوره مباحث فلسفه اسلامی را به زبان فارسی ارائه کند. ترتیب این مباحث به همان شیوه‌ای است که فراگیرندگان فلسفه اسلامی در آغاز با آنها روبرو می‌شوند. این کتاب که مقدمه‌ای مفصل و مبسوط تحت عنوان «نیم‌رخ از فلسفه کنونی اسلامی» دارد مشتمل بر چهارده فصل است و نویسنده در فصل نخست و مباحث روش‌شناسی نظیر: موضوعات، مبادی، و مسائل علوم پرداخته؛ در فصل دوم فلسفه را تعریف و تقسیمات آن را برشمرده و سپس در فصل سوم به بررسی در باب فلسفه به معنای خاص کلمه، یعنی علم‌اعلی یا متافیزیک روی آورده است.

در فصل چهارم، «هستی» به مثابه موضوع فلسفه اولی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و در فصول بعدی امهات مسائل فلسفه اسلامی نظیر مفهوم و مصداق، اشتراک لفظی و مفهومی وجود، تشکیک وجود، اصالت وجود و ادله آن، وجود رابط و رابطی و مبحث علم و اتحاد عاقل به معقول با نظری اجتهادی و تحقیقی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. فصل سیزدهم که از جذاب‌ترین و مفیدترین بخشهای کتاب

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

است به خداشناسی تطبیقی اختصاص یافته و در نهایت در فصل پایانی یعنی چهاردهم یک ترمینولوژی محققانه فلسفی در ایضاح برخی مصطلحات فلسفی همچون عقل، علم، حیثیات، حد، تصور و... آمده است.

حائری یزدی (۱۳۸۴) در کتاب کاوش های عقل عملی به بحث در باب فلسفه اخلاق پرداخته است. در این کتاب میان فلسفه اخلاق و قواعد اخلاقی تفاوتی بنیادی برقرار است که مسائل و مباحث آنها را کاملاً از یکدیگر جدا می کند. اولی شناخت برتر اخلاق و به اصطلاح فرااخلاق است که معمولاً از آن به عنوان فلسفه اخلاق یاد می شود و دیگری شناخت احکام و معیارها و قواعد دستوری اخلاق است که از گذشته آن را علم الاخلاق می گفته اند. کاوشهای عقل عملی که موضوع مباحث مطرح شده در آن «هستیهای مقدور است که عوارض ذاتی آن خوبیها و بدیهای اخلاقی و درستیهها و نادرستیها و مسئولیتها و بایستی هاست» به هر دو شاخه فلسفه و اخلاق می پردازد اگر چه تفکیکی دقیق میان دو حوزه صورت نگرفته است. نگارنده به طریقی ابداعی و شیوه ای منحصر به فرد در میان اساتید متقدم فلسفه اسلامی به بحث فلسفی پیرامون اخلاق و باید و نباید می پردازد و در نخستین بخش که «طرح مسئله» شبهه معروف هیوم را دایر برگست منطقی میان هستی ها و بایستی ها طرح و ایضاح کرده و سپس در بخشهای دیگر با تلاشهای فلسفی مبتنی بر سنت فکری فلسفه اسلامی و با توجه به میراث فکری فلسفی مغرب زمین می کوشد موضع خویش را به عنوان استاد مسلم فلسفه اسلامی در برابر مشکل و مسئله مزبور بیان دارد. عناوین فصول مختلف کتاب عبارتند از: آنتولوژی بایستی و استی، منطق صورت بایستی ها و استی ها، منطق ماده بایستی ها و استی ها و در نهایت بحثی از متون کلام اسلامی. در بخش پایانی نویسنده بحثهای کلامی متکلمان متقدم مسلمان را پیرامون حسن و قبح و عدل به نحوی تحلیلی و محققانه بررسی و نقادی کرده است.

ری شهری (۱۳۸۷) در کتابی با عنوان مبانی شناخت به ابعاد مختلف شناخت در فصول چندگانه پرداخته است، در بخش یکم این مجموعه غنی بر عقیده شناسی متمرکز شده است. در بخش دوم، به ابزارهای شناخت پرداخته است. ابزارهای معرفت را به سه دسته کلی تقسیم شده است، حس، عقل، قلب. در این اثر، حس شامل حواس پنجگانه، عقل عبارت است از مرکز فکر و اندیشه، قلب به عنوان مرکز، شناخت و آگاهی هایی است که نه حسی است و نه عقلی، بلکه از عمق وجود انسان به طور ناخود آگاه می جوشد. در فصول بعدی، ابزارهای معرفت را از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می دهد در بخش بعدی موانع شناخت

را در عناوینی مانند موانع حسی، موانع عقلی، قلبی، زدودن موانع شناخت، موانع غیر قابل زوال، موانع معرفت از نگاه قرآن، خاستگاه موانع معرفت، بیماری‌های نیروی ادراک، درمان بیماری نیروی ادراک را به صورت جامع مورد بررسی قرار می‌دهد. در بخش چهارم: شرایط تحصیل معرفت، راه‌های تحصیل معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد، در این فصول این گونه نتیجه می‌گیرد که شرط شناخت عقلی قلبی همانند دیدار حسی، خارج شدن از تاریکی و قرار گرفتن در نور است، گرچه حقیقت این دو دیدار و تاریکی و نور باهم تفاوت دارند. این شرط، شرط اصلی شناخت‌های عقلی قلبی است و سایر شرایط به آن بازمی‌گردد. برای شناخت صحیح چراغ‌های مختلف مانند چراغ وحی، چراغ امام، چراغ بصیرت، و معرفی می‌کند. در این کتاب تلاش شده است‌ها از روش تفسیر آیات و روایات استفاده گردد. هرچند که در بعضی از فصول آن از روش‌های تطبیقی نیز بهره برده شده است.

پویمن (۱۳۸۷) در اثری با عنوان معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت کوشیده است تا مفاهیم اساسی را که در زمینه معرفت‌شناسی وجود دارد را بحث نماید. این کتاب از گستردگی و جامعیت زیادی برخوردار می‌باشد. این کتاب هم مباحث معمول و متعارف از قبیل شکاکیت، ادراکات حسی، تحلیل معرفت، شناخت پیشا تجربی، منازعه مبنا گروهی، انسجام گروهی، منازعه درون‌گرایان و برون‌گرایان را دربردارد و هم شامل موضوعاتی چون حافظه، اذهان دیگر، ماهیت باور، باور و اراده و اخلاق باور می‌گردد که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. این کتاب به مباحث جدیدتری هم چون نظریه تضمین و عملکرد صحیح پلانتینگا و معرفت‌شناسی طبیعت‌مدار نیز پرداخته است. در این کتاب مترجم مقدمه‌ای را با عنوان معرفت‌شناسی به کتاب اضافه نموده است که برای خوانندگان می‌تواند زمینه مقایسه و تطبیق بین دیدگاه‌های اسلامی و غربی در زمینه معرفت‌شناسی ایجاد نماید.

گاسوامی (۲۰۱۱) اثری با عنوان کتاب راهنمای ویلی-بلکول: رشد شناختی دوران کودکی را به نگارش درآورده است. در بخش اول این کتاب که مربوط به دوران طفولیت است، نویسنده روی انواع پایه‌ای دانش که در رشد شناختی انسان مرکزیت دارند، تمرکز نموده است. این دانش در مورد جهان فیزیکی اشیاء و رویدادها (فصل اول)، شناخت اجتماعی (فصل دوم)، خود (فصل سوم) و سازمان‌ها (فصل چهارم)، و دانش در مورد انواع چیزهای موجود در جهان (فصل پنجم)، دانش فہومی (فصل هفتم) می‌باشند. این

حوزه "بنیادی" (فیزیک ساده، روانشناسی، و زیست شناسی) نیز به رشد حافظه (فصل ۶) بستگی دارد. هر فصل راه‌هایی را در حوزه‌های بنیادی شناختی نشان می‌دهد که از اولین ماه‌های دوران نوزادی شروع بکار می‌کنند. بخش دوم از کتاب بیشتر رشد را در حوزه‌های بنیادی روانشناسی و زیست شناسی در دوران اولیه کودکی در نظر می‌گیرد و بحث خود را روی رشد دانش بیولوژیکی بنیادی حول تمایز بین جاندار - بی‌جان متمرکز می‌کند (فصل ۸). فصل نهم به اکتساب زبان پرداخته و توضیح می‌دهد که مطالعه رشد شناختی از یک نوع به نوع دیگر چقدر دشوار است. در فصل دهم، یک خلاصه از آنچه کودکان در مورد ذهن و زمان آن درک می‌کنند، ارائه می‌دهد. در فصل یازدهم نقش مهم تظاهر و تخیل در رشد شناختی را پوشش داده است. در فصل دوازدهم استدلال می‌کند که انسان گونه نمادین هستند. بخش سوم کتاب است کمتر از دو بخش اول به مضمون نزدیک است. و تحولات هسته‌ای خاصی را در فهم جهان روانی، بیولوژیکی، فیزیکی‌شان به دست آورد. شناخت کودکان در حوزه نسبتاً نامربوط مانند رشد اخلاقی، استدلال فضایی، فیزیک، استدلال علمی، خواندن، و پیشرفت‌های ریاضیات یک سبک نسبتاً مستقل هستند. در فصل سیزدهم به رشد حافظه در کودکان تاکید شده و رشد حافظه را به عنوان یکی از بیشترین موضوعات مورد مطالعه در رشد شناختی دانسته است. فصل چهاردهم به استدلال و توضیح علی پرداخته و در بخش عمده‌ای از تحقیقات روانی در استدلال علی (از جمله استدلال احتمالاتی)، علیت را از نظر شاخص بشریت تعریف کرده است. فصل پانزدهم استدلال قیاسی و استقرایی را مورد بررسی قرار داده و این توضیح را ارائه می‌دهد که در استدلال قیاسی، بزرگسالان و کودکان ملزم به "فراتر از اطلاعات داده شده" هستند و ممکن است استدلال قیاسی معتبر نباشد. استدلال استقرایی همچنین می‌تواند به نتیجه‌گیری جدیدی برسد. فصل شانزدهم به رشد استدلال اخلاقی پرداخته است. فصل هفدهم در رابطه با رشد فضایی و رویکردهای در حال تحول به سوی سوالات پایدار بوده و در این باب چنین توضیح می‌دهد که فضا و شناخت فضا زندگی روزمره ما را تحت نفوذ قرار داده است. در فصل هجدهم به فیزیک‌های خودآموز کودکان می‌پردازد و می‌گوید که کودکان در همه فرهنگ‌ها مقداری اطلاعات در مورد دنیای فیزیکی، قبل از آموزش رسمی در مورد فیزیک در مدرسه، دارند. فصل ۱۹ همچنین در رابطه با رشد تفکر علمی است و اشاره می‌کند که تفکر علمی است که واقعا دانش را به دنبال دارد. در فصل ۲۰، رشد خواندنی و نارساخوانی را مورد توجه قرار داده و بیان می‌کند که خواندن یک جنبه مهم از رشد شناختی است، چرا

که در بعد از دوران کودکی اطلاعات زیادی در مورد جهان از طریق کلمه نوشته شده، به ویژه در عصر اینترنت پدید می‌آید. دانش ریاضی یکی دیگر از جنبه حیاتی از رشد شناختی است، و در فصل ۲۱، اشاره می‌کنند که بسیاری از افراد در زندگی روزمره خود به شدت بر ریاضیات تکیه می‌کنند. در فصل ۲۲، نقش عملکرد اجرایی در رشد معمولی و غیر معمولی در نظر گرفته شده و عملکرد اجرایی به عنوان یک ساختار رفتاری با هدف خاصی تعریف شده است. در فصل ۲۳، رابطه بین زبان و شناخت از منظر اختلالات ارتباطی در نظر گرفته شد و بیان شد که ۱۵ درصد از کودکان برای به دست آوردن نقاط عطف زبان در سنین مناسب با شکست مواجه خواهند شد، و استفاده آنها از زبان ممکن است بطور اجتماعی نامناسب باشد. در فصل ۲۴، توضیح مختصری بر نظریه اوتیسم ارائه داده شد. بخش سوم این اثر نظریه‌های رشد شناختی را پوشش داده است. در فصل ۲۵ در مورد نظریه پیازه: گذشته، حال، آینده به بحث پرداخته و واکنش تجربی به این نظریه، رشته معاصر رشد شناختی دوران کودکی را شکل می‌دهد. در فصل ۲۶ مربوط به نظریه ویگوتسکی است و به اهمیت مرکزی اعطا شده توسط ویگوتسکی به تجارب فرهنگی و اجتماعی برای رشد روانی، و نمودار مهاجرت نظریه ویگوتسکی در "نظریه اجتماعی-فرهنگی" و "نظریه فعالیت" اشاره دارد. فصل ۲۷ در مورد مدل‌های پردازش اطلاعات از رشد شناختی است و بر برخی از معیارهای پیچیدگی شناختی تمرکز دارد که از این رویکردهای نظری منتج می‌شود. در فصل ۲۸، بر یک رویکرد نظری جدید تحت عنوان سازه عصبی تأکید شده است. در فصل ۲۹ این اثر یک مرور کلی از تفاوت‌های فردی در رشد شناختی را ارائه می‌دهد. کتاب حاضر، ویرایش دوم این اثر بوده و هر فصل، نویسنده‌ای جداگانه دارد.

رشد اخلاقی

رضانی (۱۳۸۷) در اثری با عنوان آرای اخلاقی علامه طباطبایی کوشیده است دیدگاه‌های اخلاقی علامه طباطبایی را از منابع مختلف شناسایی کرده و در یک مجموعه مدون گردآوری نماید. مفاهیم اساسی که در این کتاب بحث شده‌اند عبارتند از: مقدمات مباحث اخلاق؛ چیستی اخلاق و مفاهیم اخلاقی؛ رابطه علم اخلاق و علوم دیگر؛ قابلیت تغییر اخلاق؛ منابع و مسالک اخلاقی؛ رابطه دین و اخلاق؛ رابطه ادراکات حقیقت و اعتباری؛ اطلاق و نسبیّت در اخلاق و کلیت قوانین اخلاقی؛ حسن و قبح عقلی؛ مسئله هست و

باید؛ فضایل و رذایل اخلاقی؛ پشتوانه فضایل اخلاقی؛ رابطه فضیلت و سعادت؛ اخلاق دینی و اخلاق سکولار و در نهایت رابطه اخلاق دینی و آزادی.

از نکات برجسته این کتاب می‌توان به مبحث رابطه ادراکات حقیقی و اعتباری علامه طباطبایی اشاره کرد که از ابداعات ایشان در بحث اخلاق می‌باشد و با قلمی ساده و همه کس فهم تقریر شده است.

رضائی، رضا (۱۳۸۷)، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مظاهری (۱۳۸۲) در اثری با عنوان اخلاق و خودسازی در مکتب قرآن اهل بیت (ع) کوشیده است تا فوائد قرائت قرآن به صورت روزانه را تشریح نماید. در این اثر به مفاهیم اساسی مانند مراتب تمسک به قرآن، هدایت انسان‌ها، مراتب امام‌شناسی، تمسک به ولایت، نقش نماز در پیشگیری از گناه، فوائد دعا، فوائد توبه، معنای توکل، ریشه گرفتاری انسان، پرداخته است و ویژگی‌های رفتاری حضرت زهرا (س) را به عنوان الگوی زنان برمی‌شمارد. از ویژگی‌های این کتاب این است که هم از آیات و هم روایات و احادیث در ارتباط با مفاهیم مورد بحث استفاده شده است.

کلین و اسمتانا (۱۳۸۹) در اثری با عنوان رشد اخلاقی: کتاب راهنما تلاش نموده است تا آثار مختلفی که در زمینه رشد اخلاقی در دوران معاصر بحث شده‌اند را به صورت جامع در یک اثر دو جلدی جمع‌آوری نمایند. کتاب به صورت فصل به فصل می‌باشد که هر کدام از فصول توسط یک اندیشمند حوزه روان‌شناسی اخلاقی نگاشته شده است و کلین و اسمتانا در واقع ویراستاری این اثر را برعهده داشته‌اند.

هدف اصلی این کتاب این بوده است که تحقیقاتی را که در زمینه رشد اخلاقی به روش‌های مختلفی انجام شده‌اند را به صورت مبسوط گزارش نماید. در این کتاب تلاش شده است تا به سؤالات مختلفی در زمینه رشد اخلاقی پاسخ داده شود از جمله: فضایل و رذایل اخلاقی در انسان آدمی چگونه رشد می‌کنند؟ قدرت تشخیص و استدلال اخلاقی ما چگونه تقویت می‌شود؟ احساسات اخلاقی آدمی چگونه می‌بالد؟ چگونه می‌توان قضاوت‌های اخلاقی را منصفانه‌تر و دقیق‌تر ساخت؟ چه عواملی در بهبود رفتار اخلاقی ما مؤثر است. در این کتاب مفاهیم مختلف و گوناگونی مورد بحث و فحص قرار گرفته‌اند که عبارت‌اند از:

نظریه‌های رشد اخلاقی، ساختارگرایی و مراحل تحول اخلاقی، نظریه‌های مرحله‌ای اخلاق، جنسیت و اخلاق، نظریه قلمرو اجتماعی و عدالت اجتماعی، اخلاقیات در بافت میان گروهی، وجدان، رشد و وجدان، درونی‌سازی و فرهنگ‌پذیری، رویکردهای اجتماعی - تعاملی در رشد اخلاقی، اخلاقیات واسطه، فرهنگ و رشد اخلاقی، ارتباط متقابل، طبیعت رشد اخلاقی، اخلاقیات مبتنی بر نوع‌دوستی، تصورات کودکان از عواطف اخلاقی.

حسینی (۱۳۹۱) در اثری با عنوان مدرسه و تربیت اخلاقی تلاش کرده است نقش مدرسه را در تربیت اخلاقی به صورت تطبیقی در کشورهای مختلف بررسی نماید. مدرسه در تربیت اخلاقی دانش‌آموزان به صورت‌های گوناگون تأثیر می‌گذارد. جایگاه و شأن اخلاق در مدرسه و به طور کلی در نظام تربیت رسمی نقش دو جانبه است. به این معنا که اخلاق در مدرسه و نظام تربیتی هم نقش هدف را برعهده دارد و هم از سوی دیگر نقش و شأن ابزار مؤثر و کارآمدی را دارد. از یک سو غایت و محتوای عمل مدرسه اعتلای هستی اخلاقی یادگیرندگان است و از سوی دیگر، نمود ارزش‌های اخلاقی در کنش‌های انسانی موجود در مدرسه بین اعضای مدرسه از عوامل مؤثر در موقعیت مدرسه است. در فضای اخلاقی محور مدرسه یادگیری بهتر و عمیق رخ می‌دهد و اساساً عمل تربیتی در مدرسه یک عمل اخلاقی است. مدرسه به مثابه مجموعه‌ای از اجزا و مؤلفه‌ها در امر تربیت اخلاقی دانش‌آموزان تأثیر دارد. برنامه درسی و به یک سخن کتاب‌های درسی که در مدرسه تدریس می‌شوند از جمله این عوامل هستند. کتاب‌های درسی عملی برای درگیری دانش‌آموزان با مفاهیم و موضوعات ارزشی و اخلاقی‌اند. عنصر مهم دیگر در مدرسه جو حاکم بر مدرسه است. این عنصر تأثیر بسزایی در شکل‌گیری منش اخلاقی دانش‌آموزان دارد. عامل دیگر در تربیت اخلاقی در مدرسه که می‌توان آن را مندرج در سازه جو مدرسه دانست رابطه معلم و به طور کلی اولیای مدرسه و دانش‌آموزان است.

بیشتر پیشینه و تحقیقات نظری در زمینه تربیت اخلاقی ناظر بر نظریه‌ها و رویکردهای تربیت اخلاقی در اسناد ادبی و فلسفی به طور اعم و بیشتر تحقیقات میدانی نیز ناظر به نظریه‌های پیارزه و کلبرگ است. در بررسی‌های نگارنده این نتیجه به دست آمده است که متأسفانه تربیت اخلاقی در مدرسه و نقد روندهای

جاری آن در مدرسه کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده و در این زمینه از فقر منابع مطالعات نظری و میدانی رنج می‌بریم.

برای این منظور مطالعات تطبیقی در زمینه تربیت اخلاقی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در این اثر تلاش شده است؛ تا کشورهایی مانند کره جنوبی، ژاپن، چین، سنگاپور، کامبوج، ترکیه، انگلیس، آمریکا مورد تحلیل قرار گرفت؛

کدیور (۱۳۸۷) در اثری با عنوان روان‌شناسی اخلاق کوشیده است تا نظریات غالب در حیطه روان‌شناسی اخلاق را ارایه نماید. اثر حاضر از پنج فصل تشکیل شده است:

فصل یکم: نظریهٔ پایاژ در تحول اخلاقی است. در این فصل مباحثی چون، نظریهٔ پایاژ در تحول اخلاقی، درآمدی بر نظریهٔ پایاژ در تحول اخلاقی، کانت و پایاژ، تحول شناخت و تحول اخلاقی، نظریهٔ پایاژ در تحول اخلاقی، واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی، و داستان‌های مربوط به بی‌دقتی پی‌گرفته می‌شود.

فصل دوم: نظریهٔ کالبرگ در تحول اخلاقی است. این فصل به مباحث نظریهٔ کالبرگ در تحول اخلاقی، کالبرگ و سنجش قضاوت‌های اخلاقی، تحول اخلاقی از نظر کالبرگ (الف / سطح اخلاق پیش‌قراردادی، ب / سطح اخلاق قراردادی، ج / سطح اخلاق فراقراردادی)، روش‌های جدید در سنجش قضاوت‌های اخلاقی، و قضاوت اخلاقی و رفتار اخلاقی اختصاص داده شد.

فصل سوم: از نظریه تا عمل است. در این فصل با مباحثی چون از نظریه تا عمل، مبانی نظری و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی، مبانی فلسفی، تعیین‌کننده‌های درونی و بیرونی رفتار، مبانی فلسفی دیدگاه شناختی و پی‌آمدهای آن، تعامل فرد و محیط، تجربه‌های اجتماعی، مراحل تحول اخلاقی به عنوان مبانی برای تربیت اخلاقی، و تعادل جویی آشنا می‌شویم.

فصل چهارم: دیدگاه شناختی: خلاصه و ارزشیابی است. فصل پیش رو به مباحثی چون دیدگاه شناختی: خلاصه و ارزشیابی، محدودیت های نظری در زمینه بررسی تحول اخلاق، اهمیت فرآیند شناختی، عواطف و رفتار، و محدودیت های نظریه شناختی اختصاص دارد.

فصل پنجم: دیدگاه شناختی - اجتماعی و تحول اخلاقی است. در فصل حاضر مباحثی چون معرفی نظریه شناختی - اجتماعی، جبرگرایی دوگانه، انواع سرمشق گیری، فرآیند یادگیری مشاهده ای، نقش پذیری در تبیین یادگیری مشاهده ای، تفاوت اکتساب و عملکرد، نظریه شناخت - اجتماعی در تحول اخلاقی، نظریه شناخت - اجتماعی و نظریه صفات، نظریه شناخت - اجتماعی و نظریه یادگیری، نظریه شناخت - اجتماعی و روان کاوی، نظریه شناخت - اجتماعی و پیازه و کالبرگ، نظریه شناخت - اجتماعی و کاربردهای آن در تربیت اخلاقی، و غیره را از سر می گذرانیم.

نصیری (۱۳۸۴) در اثری با عنوان جستارهایی در روان شناسی اخلاقی کوشیده است مقالاتی را که مربوط به این عرصه نوشته شده اند را در یک مجموعه گردآوری کند.

عناوین مقالات گزینش شده ای که در این کتاب به ترجمه رسید به قرار زیر است:

۱. روان شناسی اخلاق نوشته مایکل اسلت؛

۲. روان شناسی اخلاق نوشته لورنس توماس؛

۳. خودگرایی نوشته جول فاینبرگ؛

۴. خودگرایی روان شناختی نوشته الویت سوپر؛

۵. نکاتی درباره لذت گرایی روان شناختی نوشته سی. دی. براد.

۶. اخلاق و رشد روان شناختی نوشته لورانس توماس.

دو مقاله نخست با عنوان «[روان شناسی اخلاق](#)» در بردارنده کلیاتی است درباره رشتۀ روان شناسی اخلاق و مسائلی چون روان شناسی و امکان اخلاق، روان شناسی و حکم اخلاقی، جایگاه انگیزش، ویژگی انگیزش، توانایی انسان بر محبت و ارتباط محبت و اخلاق دگر گرایانه.

مقاله سوم و چهارم به بحث درباره «**خود گرایی روان شناختی**»، به عنوان یکی از مهمترین دیدگاه هایی می پردازد که اساساً انسان ها را به لحاظ روان شناختی خود گرا تلقی می داند؛ برخی از مسائل مورد بحث در این دو مقاله عبارتند از: تبیین نظریۀ خود گرایی روان شناختی، استدلال های طرفداران نظریه خود گرایی روان شناختی و بررسی این استدلال ها از منظر تجربی و منطقی،

مقاله پنجم در بردارنده نکاتی است درباره «**لذت گرایی**» به عنوان یکی از نظریه های اخلاقی خود گرایانه و **مقاله ششم** بحث و بررسی و بررسی مسئله «اخلاق و روان شناختی» با محوریت [دیدگاه کولبرگ](#) است.

اریک فروم در این اثر از بسیاری از جهات دیدگاهی مشابه دیدگاه اثر دیگر خود با عنوان «گریز از آزادی» برگزیده است و به این اعتبار می توان این اثر را ادامه مباحث «گریز از آزادی» دانست. در کتاب «گریز از آزادی» فروم می کوشد تا فرار انسان امروزی را از خود و آزادی خویش مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و درباره اصول اخلاقی، هنجارها و ارزش هایی که به درک نفس و استعداد های نهایی انسان رهنمون است، می پردازد. فروم در کتاب «انسان برای خویشتن» به قرائتی انسان گرایانه از اندیشه های مارکسیستی روی می آورد.

شاید برخی از این که در یک اثر روانکاوانه به مسائل اخلاقی پرداخته می شود متعجب شوند، اما اریک فروم سخت بر این عقیده پا می فشارد که روانشناسی نه تنها باید قضاوت های اخلاقی دروغین را طرد کند، بلکه می تواند پای بست بنای هنجارهای با ارزش و عینی رفتار در نظر گرفته شود و براساس همین رویکرد، او نمی تواند مسائل اخلاقی را از بررسی های شخصیت- چه به لحاظ تئوری و چه به لحاظ تشخیص بیماری- حذف کند.

البته این عقیده فروم با گرایش متداول در روانشناسی کنونی که بر سازگاری و هماهنگی و نه «خوبی» تأکید دارد و طرفدار نسبی گرایی اخلاقی است، متعارض است.

جدا کردن روانشناسی از اصول اخلاقی روشی به نسبت جدید است. اندیشمندان بزرگ اخلاق اومانیستی قدیم - که مبنای این کتاب بر آرای آنان استوار است - فیلسوف و روانشناسانی بودند که عقیده داشتند درک طبع انسانی و فهم ارزش ها و هنجارهای زندگی بشر وابسته به یکدیگرند.

یونگ، روانکاو مشهور، بر این باور است که روانشناسی و درمان روانی، با مسائل اخلاقی و فلسفی انسان وابستگی ناگسستنی دارند. ولی ضمن این که این عقیده به خودی خود دارای اهمیت شایانی است، توجه فلسفی یونگ تنها به واکنشی برضد فروید منجر شد، نه به روانشناسی فلسفی پس از وی. از طرف دیگر فروید و مکتب وی که با طرد احکام ارزشی غیر معقول سهم بسزایی در پیشرفت تفکر اخلاقی دارند درباره ارزش ها معتقد به نسبییت بودند، عقیده ای که به اعتقاد اریک فروم اثر منفی هم در تکامل تئوری اخلاق و هم در پیشرفت روانشناسی داشت.

با توجه به این نظر فروم که روانشناسی از فلسفه و اصول اخلاقی و یا جامعه شناسی و اقتصاد جدایی ناپذیر است، او در کتاب «انسان برای خویشتن» بر مسائل فلسفی و روانشناسی تأکید می گذارد.

برخی انتظار دارند که کتاب های روانشناسی راه رسیدن به «شادکامی» یا «آرامش فکری» را نشان دهند و علاج و نسخه آن را ارائه کنند اما این کتاب محتوی چنین راهنمایی ها و توصیه هایی نیست، بلکه حاوی تئوری هایی برای روشن کردن مسأله اصول اخلاقی و روانشناسی است؛ هدف این کتاب این است که خواننده را وادار به پرسش از خود کند نه این که او را آرامش و تسکین بخشد.

چان (۲۰۰۸) در ویرایش اثری با عنوان روانشناسی اخلاقی امروز: مقالاتی در مورد ارزش ها، انتخاب عقلانی، و اراده، به جمع آوری مقالاتی در مورد روانشناسی اخلاقی امروزه پرداخته و همه مقالات این جلد در کنفرانسی در مورد ارزش ها، انتخاب عقلانی و اراده که در دانشگاه ویسکانسین - استیونس پوینت در آوریل ۲۰۰۴ برگزار شد، ارائه شد. در بخش اول این کتاب در مورد ارزش های فرااخلاقی بحث شده و فصل اول

در رابطه با واقعگرایی اخلاقی، مکتب پیرهونی و ناتورالیسم فرااخلاقی توضیحاتی ارائه داده و استدلال می‌کند که واقع‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرایانه با یک مشکل سخت که تا حد زیادی ناشناخته است، آسیب‌پذیر است و درمورد الزامات طبیعت‌گرایی، رئالیسم اخلاقی، جنگ احتمالی بین ارزیابی اخلاقی و نظریه اخلاقی به بحث می‌پردازد. در فصل دوم این بخش به ارزش‌های شخصی باک عبور (Buck-passing Personal Values) پرداخته و چنین می‌گوید که تحلیل‌های مقادیر باک-عبور ارزشی که به اصطلاح اتصالات-نگرش نامیده می‌شود اخیراً توجه زیادی در میان فیلسوفان ارزش دریافت کرد. همچنین درمورد تحلیل اتصالات-نگرش، اولین تلاش در تجزیه و تحلیل ارزش شخصی، تحلیل اتصالات-نگرش از ارزش شخصی و برخی مشکلات در این مورد اطلاعاتی ارائه می‌دهد. بخش دوم این اثر بر موضوع عقل و انتخاب تمرکز نموده و فصل سوم را به اراده، قضاوت‌های ارزش مقایسه‌ای، و انتخاب اختصاص داده و به دنبال روشن شدن برخی از روابط مفهومی بین قضاوت‌های ارزشی، اراده و اعمال است. موضوعات مورد بحث در این مقاله عبارتند از: قضاوت‌های ارزشی، اراده و انجام؛ طرح یک نظریه انگیزش؛ حل و فصل درگیری-های برخاسته از تأمل و انتخاب؛ پاسخ به نتایج تأمل؛ سازگاری ضعف اراده با میزان اراده. در فصل چهارم، مفهوم بی‌معنایی انتخاب را تشریح نموده و استدلال می‌کند که در برخی اوقات، فیلسوفان به دنبال درک رضایت‌بخش‌تری از رمز و رازهای اخلاقی از طریق تحلیل نزدیکی از خویشاوندی فرض‌شده‌شان با عقلانیت عملی، از طریق ظرفیت روانی انتخاب هستند. این دیدگاه در مقاله حاضر وجود دارد که چنین درکی توسط این معانی ممکن نیست. اهمیت اخلاق هیچ ربطی به انتخاب ندارد. در بخش سوم بر مفهوم میل و قصد تمرکز نموده و فصل پنجم آن به موضوع عدم تعیین میل و عقل عملی پرداخته و در مورد مباحثی چون: ویلیامز و عدم قطعیت؛ اسمیت و "خودرابطه‌ای کامل ما"؛ عدم تعیین میل؛ استدلال پدیدارشناسی تأمل (شور و مشورت)؛ و پیامدهای عدم قطعیت به بحث پرداخت. فصل ششم این اثر در رابطه با تصورات اشتباه در مورد هدفمندی تمایلات خارجی مطالبی ارائه داده و برخی زمینه‌ها و شرایط را برای هدفمندی تمایلات خارجی روشن ساخت. فصل هفتم این بخش در رابطه با فهم بد اعمال به ارائه توضیح می‌پردازد و چنین استدلال می‌کند که بسیاری از اخلاق‌گرایان کلاسیک به همراه جوزف راز و بسیاری دیگر، به این می‌پردازند که دلایل برای فهم لازم است، و فهم نیاز به تمایلات و اقدامات از جنبه‌های خوب دارد. فصل هشتم موضوع اخلاق را در دوره بعد از الیزابت انسکوب بررسی می‌کند توضیح می‌دهد که جنبه‌هایی از

قصدها که مفهوم خود را برای اخلاق مناسب می‌داند باید به یک مفهوم مجزا از قصد نسبت داده شود، یعنی، میل ذاتی برای پایان، یا متناظر با تلقی آکویناس از قصد باشد بخش چهارم این کتاب به موضوع عقل عملی اختصاص داشته و فصل نهم آن به محدوده غایت‌شناسی اشاره داشته و بیان می‌کند که پایان‌نامه‌های غایت‌شناختی می‌گویند که یک ویژگی اساسی از عمل (اقدام) عمدی، هدف‌جهت‌دار و یا غایت‌شناختی است و در مورد مفاهیم جایگزین استدلال عملی و استدلال اخلاقی با واسطه مشاهدات قانونی و بی‌واسطه مشاهدات قانونی توضیح می‌دهد.

تایب‌ریوس (۲۰۱۴) اثری با عنوان روانشناسی اخلاقی: یک مقدمه معاصر را به نگارش در آورده است که این اولین کتاب درسی فلسفه در روانشناسی اخلاقی است، و به خوانندگان طیف وسیعی از موضوعات و بحث‌های فلسفی را معرفی می‌کند، از جمله سوالاتی از قبیل: انگیزه اخلاقی چیست؟ آیا دلایل اقدامات همیشه به میل و خواسته بستگی دارد؟ آیا احساس و یا دلیل در قلب قضاوت اخلاقی قرار دارند؟ تحت چه شرایطی افراد از نظر اخلاقی مسئول هستند؟ این کتاب تحقیقات فلاسفه و روانشناسان در این موضوع را ارائه داده، و به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه پژوهش‌های تجربی به پرسش فلسفی مربوط است (یا نیست). "عمل اخلاقی چیست؟" "چرا ما از نظر اخلاقی عمل می‌کنیم؟" و "چرا ما گاهی اوقات شکست می‌خوریم؟" سوالات به نظر ساده‌ای هستند. در واقع، یکی از اهداف اصلی این کتاب این است که به خواننده نشان دهد که چگونه این پرسش‌ها واقعا پیچیده هستند. نویسنده بیان می‌کند که فیلسوفان همواره اذعان نمی‌کنند که تحقیقات تجربی مربوط به سوالات‌شان است، و روانشناسان نیز همواره اذعان نمی‌کنند که تحقیقات اصولی و مفهومی مربوط به آنها است. این شروع تغییر و رشته‌ای در روانشناسی اخلاقی است که در حال تبدیل به میان‌رشته‌ای شدن، می‌باشد، اما ما در روزهای اولیه این تحول هستیم. بخش اول این اثر به روانشناسی اخلاقی و فلسفه اخلاق توجه نموده و پیرامون اینکه روانشناسی اخلاقی چیست و تشخیص حالات روانی به بحث می‌پردازد. هدف دیگر این کتاب نشان دادن اهمیت متقابل روش تجربی و نظری در پژوهش است. در فصل بعدی (فصل ۲)، نویسنده بیشتر در مورد تفاوت بین روانشناسی و فلسفه و اینکه چگونه هر یک از آنها در مطالعات روانشناسی اخلاقی شکل می‌گیرند، به بحث می‌پردازد. هدف بخش اول از این کتاب معرفی اصول موضوعه در روانشناسی اخلاقی است. بخش دوم به برخی از سوالات پیچیده

در مورد عمل اخلاقی، پاسخ می‌دهد. در فصل سوم، به ارائه دیدگاه‌های مختلف در مورد این سوال که: عمل اخلاقی چیست؟ می‌پردازد. فصل ۴ بر این تمرکز دارد که خواسته ما چه توضیح دهد و چرا ما گاهی اوقات خوب عمل می‌کنیم و گاهی اوقات بد. در اینجا نویسنده به معرفی نظریه انگیزه هیومن (Humean) (که بر طبق آن خواست و میل برای ایجاد انگیزه لازم است و هیچ اعتقادی نمی‌تواند در ما برای انجام هر چیزی به خودی خود انگیزه ایجاد کند) و نظریه دلایل هیومن (که بر طبق آن داشتن میل برای انجام کاری شرط لازم برای داشتن یک دلیل برای انجام آن کار است) می‌پردازد. بخش سوم سه دیدگاه در مورد چگونگی خاص و متمایز بودن انگیزه اخلاقی، معرفی می‌کند. فصل ۵ و ۶ احتمال این که قضاوت اخلاقی خود ایجاد انگیزه می‌کند را در نظر گرفته‌اند، یعنی در قضاوت اگر چیزی اشتباه باشد این انگیزه در ما ایجاد می‌شود که از آن اجتناب کنیم. فصل پنجم قضاوت اخلاقی و احساسی را در نظر گرفته و استدلال می‌کند که قضاوت اخلاقی ذاتا احساسی است و احساسات در ما سبب ایجاد قضاوت اخلاقی می‌شود چون احساسات ما را تحریک می‌کنند. این نظریه احساساتگرایی نام دارد و اگر این درست است، پس یک دیدگاه سنتی در مورد احساسات باید اشتباه باشد. در فصل ۶ این دیدگاه وجود دارد که قضاوت اخلاقی خودشان انگیزه بخش هستند و می‌پندارد که قضاوت اخلاقی یک قضاوت منطقی است که ما را تحریک می‌کند تا به لحاظ اخلاقی عمل کنیم. فصل ۷ این ایده را در نظر می‌گیرد که خوب یا بد عمل کردن ما بسته به این است که آیا ما مردم با فضیلتی هستیم یا شرور. سوال در مورد اینکه مردم چه چیزی را و چرا انجام می‌دهند مربوط به یکی دیگر از مجموعه‌های مهم سوالات در روانشناسی اخلاقی است و سوالاتی در مورد ستایش، سرزنش و مسئولیت، در بخش چهارم متمرکز شده‌اند. در فصل ۸ آنچه را که در مورد سازمان مسئول مشخص است، معرفی نموده و دو وضعیت را در نظر گرفت: ۱. ما مسئول میزان اعمالمان هستیم که از خود واقعی ما منتج می‌شود. ۲. مردم مسئول اعمال خود هستند تا حدی که پاسخگوی دلیل رفتارشان باشند. فصل ۹ یک گام به عقب برمی‌گردد و به طور گسترده تر در مورد جبر و مسئولیت اخلاقی و همچنین این ادعای برخی از دانشمندان علوم اعصاب که: هیچ اراده آزاد با بررسی مغز وجود ندارد، به بحث می‌پردازد. در بخش پایانی کتاب، بخش پنجم، نویسنده برخی از مفاهیم تحقیق در روانشناسی اخلاقی برای سه سوال بزرگ در فلسفه اخلاق را در نظر گرفت. فصل ۱۰ سوال "چرا اخلاقی باشیم؟" را بیان نموده و به این جواب رسیده است که اخلاقی عمل کردن واقعا برای فردی که آن را انجام می‌دهد، خوب است.

سوال فصل ۱۱ یک سوال معرفت شناختی است، "چگونه ما می دانیم چه از نظر اخلاقی درست است؟" به طور معمول، فیلسوفان اخلاقی از یک روش به نام تعادل بازتابی استفاده می کنند که باورهای اخلاقی را با آوردن بینشهای ما در مورد موارد خاص و اصول ما در یک کل منسجم، توجیه می کند. در نهایت، فصل ۱۲ به بررسی پاسخ به این پرسش که "آیا می توانید از یک است، یک باید به دست آورید؟" نویسنده در این فصل با توجه به فصول قبلی، شیوه های مختلفی را که در آن توصیفی (است) و هنجاری (باید) به هم مرتبط هستند را شرح می دهد.

سینات آرمسترانگ (۲۰۰۸) در جلد دوم کتاب روانشناسی اخلاقی، با عنوان علوم شناختی اخلاق: شهود و تنوع، استدلال می کند که قضاوت اخلاقی، احساسات، و اقدامات را می توان در روش های زیادی مورد مطالعه قرار داد. یک روش به الگوهای در مشاهدات به عنوان شواهدی از ریشه تکاملی اشاره می کند. روش دوم از الگوهای مشابه در مشاهدات به عنوان شواهدی از فرآیندهای شناختی بکار رفته در شکل گیری قضاوت اخلاقی، احساسات، و یا اقدامات، استفاده می کند. در این جلد به روش دوم اشاره شده است. مقالات علوم شناختی در این جلد به دیدگاه های تکامل اخلاق که در جلد قبلی ارائه شد، مرتبط است. این جلد بطور ویژه بر علوم شناختی به جای تکامل و یا بر علم مغز متمرکز است. فصل های این جلد تنوع رویکردها در علوم شناختی را نشان می دهند. در فصل اول که در رابطه با شهود اخلاقی است، نویسنده استدلال می کند که شهودهای اخلاقی چیزی بیش از ابتکارات (فن آوری هوشمند) سریع و به صرفه از یک نوع خاص نیست. در فصل ۲-۱ نویسنده توضیح می دهد که حتی ابتکارات خوب می تواند نوعی بی-خردی (بی منطقی) ایجاد کند، و او استدلال می کند که درمان های تجویزی از فن آوری هوشمند اخلاقی باید از مفروضات بحث برانگیز در مورد اخلاق، اجتناب کنند. فصل ۳-۱ به موضوع ابتکارات اخلاقی و پیامدگرایی اشاره داشته و نویسندگان این فصل ادعا می کنند که نویسنده فصل اول (گیجرنزر) در مورد پیامدگرایی سنتی اشتباه می کنند. در فصل ۴-۱، گیجرنزر در پاسخ به فصل قبل، اذعان می کند که هرچند فن آوری هوشمند سبب برخی اشتباهات می شود، اما تا انجام تمام سیاست های موجود، ابتکارات (فن آوری هوشمند) هنوز هم می تواند بیش از هر جایگزین واقعی در برخی از محیط ها خطاها را کاهش دهد. فصل دوم بر اثرات چارچوب سازی در قضاوت اخلاقی تمرکز نموده و نویسنده استدلال می کند که اثرات فریم

در واقع تغییرات در اعتقادات به عنوان نتیجه‌ای از تغییرات در جمله‌بندی و نظم هستند. آرمسترانگ تاکید می‌کند که، زمانی که چنین تغییرات در جمله‌بندی و نظم نمی‌تواند بر حقیقت باورها تاثیر بگذارد، فریم بر سیگنال عدم اطمینان تاثیر می‌گذارد. در فصل ۱-۲ که در رابطه با شهودهای اخلاقی قالب‌بندی شده است، نویسندگان از شهودگرایی اخلاقی دفاع نموده و استدلال می‌کنند که دلایل آرمسترانگ تنها از تعلیق باور در مورد اینکه آیا شهودهای اخلاقی قابل اعتماد و یا غیر قابل اعتماد هستند، حمایت می‌کند. در فصل ۲-۲ دفاع از شهودگرایی اخلاقی، شافر-لاندو روش‌های مختلف درک استدلال آرمسترانگ را غریب کرده و نتیجه می‌گیرد که هیچ یک از آنها شهودگرایی اخلاقی سنتی را تضعیف نمی‌کند. در فصل ۳-۲ آرمسترانگ استدلال خود را برای جلوگیری از انتقاد دیگر نویسندگان اصلاح می‌کند. فصل ۱-۳ احیای قیاس زبانی رالز در داخل و خارج را پوشش داده و نتیجه می‌گیرد حداقل برخی از اشکال قضاوت اخلاقی، جهانی است و در میان اصول ناخودآگاه و غیرقابل دسترس قرار دارد. فصل ۲-۳ به موضوع مقاومت در برابر قیاس زبانی اشاره داشته و بر چند اختلاف بین اخلاق و زبان تاکید نموده و نشان می‌دهد که چگونه به محاسبه داده‌های هاووزر و همکاران (نویسندگان فصل قبل) پرداخته، بدون اعتراف به این که اخلاق ذاتی است. فصل چهارم به این می‌پردازد که شهودگرای اجتماعی به شش سؤال درباره روانشناسی اخلاقی جواب دادند و ادعا می‌کند که شهودهای اخلاقی اولیه عاطفی هستند، در حالی که استدلال اخلاقی به طور معمول بعد از آن می‌آید و در خدمت اهداف اجتماعی است. در فصل بعد (۱-۴) دانیل جکوبسن استدلال می‌کند که شهودگرایی اجتماعی در روانشناسی اخلاق، با یک نوع از احساساتگرایی در فرااخلاق بهترین انسجام را دارد، نه دیدگاه فرانسانی ارائه شده در فصل قبل. فصل ۲=۴ مدل شهودگرایی اجتماعی: برخی از ضد شهودها را ارائه داده و ناروازش ادعا می‌کند که شهودگرایی اجتماعی تنها به یک نمونه کوچک از قضاوت اخلاقی، استدلال، و تصمیم‌گیری می‌پردازد. فصل ۵ به معرفی احساساتگرایی بومی شده پرداخته و نیکولز بر این باور است که احساسات نقش مهمی در قضاوت اخلاقی روزمره بازی می‌کند، اما احساسات نمی‌تواند کل داستان باشد، چون مردم عادی واکنش‌های احساسی مشابه نسبت به چیزهای مضر دارند که از اعمال غیر اخلاقی ناشی نمی‌شود. در فصل ۱-۵ که مربوط به تئوری‌های هنجاری یا تئوری ذهن است و در واقع پاسخی به نیکولز است و استدلال می‌کند که کار تئوری هنجاری ممکن است توسط تئوری ذهن انجام شود، چون یک توجه عامل، تفاوت بین آنچه مضر است و آنچه که از نظر اخلاقی اشتباه است را

نشان می‌دهد. فصل ۲-۵ به تشریح مفهوم قوانین عاطفی و عدم توافق اخلاقی پرداخته است. فصل ۳-۵ مفاهیم احساسات، توجه، و اختلاف نظر را پوشش داده و نویسندگان (دوریس و پلاکسیا) در پاسخ به فصل قبل، استدلال می‌کنند که اختلافات اخلاقی مقاوم مشکلات جدی برای واقع‌گرایی اخلاقی ایجاد می‌کنند. همچنین آنها انواع شواهد برای چنین اختلافات اخلاقی اساسی، از جمله مطالعات نگرش نسبت به شرافت و خشونت در جنوب آمریکا و مطالعه جدیدی در مورد پاسخ چینی‌ها به مجازات افراد بی‌گناه را مورد بررسی قرار دادند. سپس در فصل بعد (فصل ۶) دوریس و پلاکسیا توضیحات خنثی کردن احتمالی از قبیل: (جهل، تعصب، بی‌خردی، و تعهدات نظری قبلی) را لیست نموده و استدلال می‌کنند که هیچ کدام از این توضیحات، عدم توافق مورد بحث را خنثی نمی‌کند، به طوری اختلاف اخلاقی واقعا اساسی است و، از این رو، برای واقع‌گرایی اخلاقی مشکل ایجاد می‌کند. در فصل ۱-۶ که در رابطه با ضد واقع‌گرایی اخلاقی همگرایی به بحث می‌پردازد، نویسنده (برایان لیتز) این سوال را مطرح می‌کند که آیا اختلافات اخلاقی می‌تواند توسط علاقه شدید و یا بی‌خردی توضیح داد شود، و نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه (به ویژه فردریش نیچه) به اندازه کافی به خودی خود اختلافات اخلاقی اساسی را فاش نموده است. فصل ۲-۶ بر اختلاف نظر در مورد عدم توافق تمرکز نموده و سپس پل بلومفیلد استدلال می‌کند که اختلافات اخلاقی اساسی، واقع‌گرایی اخلاقی را تضعیف نمی‌کند، چرا که واقع‌گرایان اخلاقی می‌توانند اختلاف اخلاقی را تطبیق و شرح داده، بخاطر اینکه توافق اخلاقی گسترده می‌تواند در کنار اختلافات اخلاقی مستند شده وجود داشته باشد. در فصل ۳-۶، در پاسخ به آنها، پلاکسیا و دوریس اختلافات میان فیلسوفان را با اختلافات در میان مردم هر روزه، و اختلاف نظر بر سر اصول با اختلاف نظر بر سر موارد خاص را، به عنوان مشکلات واقع‌گرایی اخلاقی مقایسه نموده‌اند. موضوع فصل ۷ عدم انسجام اخلاقی است. این فصل، نیز مربوط به رئالیسم اخلاقی است، اما نویسنده (دان لوئب) رئالیسم اخلاقی از منظر معناشناسی زبان اخلاقی را در نظر گرفته است. فصل ۱-۷ به تنوع فرااخلاقی، ناهماهنگی، و خطا اشاره داشته و مایکل گیل استدلال می‌کند که این استفاده‌های مختلف از زبان‌های اخلاقی به حوزه‌های جدا شده از اندیشه اخلاقی محدود است، بنابراین تنوع، به عدم انسجام عملکرد و یا تضعیف واقع‌گرایی اخلاقی در مورد برخی از حوزه‌های اخلاق نیاز ندارد. در فصل ۲-۷ که مربوط به معناشناسی اخلاقی و پژوهش‌های تجربی است، مکورد این سوال را مطرح می‌کند که آیا نظریه‌های معنایی در فرااخلاق ممکن است در تلاش باشند تا آنچه مردم

عادی فکر می کنند و می گویند را به دست نیاورند، اما تنها در پی آنچه که "ما" فکر می کنیم و می گوئیم باشند، که در آن ضمیر "ما" گروهی است که می تواند به عنوان قضاوت اخلاقی واقعی در حال ساخت، دیده شود. در فصل ۳-۷، لوثب در پاسخ به این پرسش که آیا گیل می تواند زبان اخلاقی را تقسیم کند اینکه آیا مکورد، می تواند خودسرانه گروهی تعریف کند که باعث ایجاد قضاوت اخلاقی واقعی و اجتناب از عدم انسجام شود. فصل هشتم به نسبت علیت و مسئولیت اخلاقی پرداخته و بیان می کند که اخلاق نه تنها شامل قوانین مربوط با این سوال است که: آنچه که عمل می کنیم اخلاقاً نادرست است؟، بلکه شامل استانداردهایی است برای زمانی که عاملان مسئول انجام چنین اعمالی می شوند. یک ادعای رایج این است که یک عملگر از نظر اخلاقی مسئول یک ضرر است تنها در صورتی که عمل یا عدم عمل عملگر باعث ضرر شود. و به دنبال آن، درایور جولیا در فصل پایانی این جلد از این استاندارد دفاع نموده و به چالش های فلسفی و تجربی به این استاندارد پاسخ داده و پیشنهاد می کند که قضاوت علی ما بر اساس قضاوت قبلی ما در مورد اینکه علت ادعا شده غیر معمول است یا آماری یا هنجاری، می باشد. در فصل ۱-۸ که به مفهوم قضاوت علی و قضاوت اخلاقی پرداخته، و در پاسخ به فصل قبل، جاشوا نوب و بن فریزر نتایج دو آزمایش جدید را گزارش داده اند که قرار است پیشنهاد درایور - در مورد اینکه قضاوت علی به دنبال قضاوت غیرمعمول می آید، تضعیف کند- را همراه با پیشنهاد جایگزین نوب - که نتایج تجربی قبلی نوب را می توان با کاربردهای (conversational pragmatics) محاوره ای توضیح داد- تضعیف کند. در فصل بعد (۲-۸) جان دی، ادعای درایور را استدلال می کند - در مورد اینکه مسئولیت اخلاقی مستلزم علیت، توسط موارد قانونی رد می شود- از جمله اینکه یک پرسنل پزشکی در زندان یک قاتل روانی را آزاد می کند و مورد دیگر آنکه که هر عضو از یک گروه همدست آن گروه است و از این رو در مقابل آسیب هایی که تنها برخی از اعضای آن گروه باعث آن می شوند، مسئول است. در فصل ۳-۸ به معرفی انواع هنجارها و علیت حقوقی پرداخته است. در کل، این فصل نشان می دهد که تا چه اندازه علوم شناختی معاصر به نظریه اخلاقی کمک می کند.

شخصیت

سیاسی (۱۳۷۹) در اثر خود با نام نظریه‌های شخصیت، یا مکاتب روان‌شناسی، درباره اصطلاحات «نظریه» و «شخصیت» و «نظریه‌های مربوط به شخصیت» توضیح مختصری داده و کتاب را به هفت فصل تقسیم نموده: فصل اول مربوط به نظریه‌های تحلیلی (نظریه روان‌کاوی فروید، نظریه شخص‌شناسی ماری، نظریه تحلیلی یونگ)؛ فصل دوم در رابطه با نظریه‌های روانی-اجتماعی (نظریه آدلر- روان‌شناسی فردی، نظریه کارن هورنای_ نیازهای نابهنجار، نظریه گروهی مورنو)؛ در فصل سوم به نظریه‌های زیستی-اجتماعی (نظریه نیازمندی و آرمانی اریک فروم، نظریه التقاطی گاردنر، نظریه آلپرت مبنی بر اهمیت خودآگاه، نظریه هری استک سالیون، نظریه خودیابی کارل راجرز)؛ در فصل چهارم به نظریه‌های ارگانیک و سرشتی (نظریه ارگانیک گلدشتاین، نظریه مزلو و مطالعه افراد بهنجار، نظریه سرشتی شلون)؛ در فصل پنجم به نظریه میدانی لوین؛ در فصل ششم به نظریه انگیزه و پاسخ (نظریه انگیزه و پاسخ دالارد و میلر)؛ و فصل هفتم را به نظریه‌های مبتنی بر تحلیل عوامل (نظریه کاتل، نظریه آیزیک) و انتقاد تحلیلی عوامل اختصاص داده است. در نظریه‌های گوناگونی که شرح آن‌ها گذشته نکته‌ای که به خصوص جلب توجه می‌کند این است که آن‌ها، هرچند که اختلافاتی با هم دارند، در واقع مکمل یکدیگرند و موارد توافق آن‌ها بیش از موارد اختلافشان است. در پایان اثر نیز چند نمونه از موارد اتفاق و اختلاف صاحبان نظریه‌ها را ارائه نموده است.

راس (۱۳۸۶)، در اثری با عنوان روان‌شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرآیندها)، فهرست جامعی از مطالب گوناگون و پراکنده را گردآوری نموده است. محتوای این کتاب مشتمل بر ۳ بخش و ده فصل می‌باشد. بخش اول به مطالعه شخصیت پرداخته و در فصل اول یک نظر اجمالی در مورد شخصیت ارائه داده است. در فصل دوم، ماهیت نظریه پژوهش و ارزیابی را مورد بررسی قرار گرفته است. بخش دوم به نظریه‌های شخصیت: نظریه روان‌کاوی (فصل سوم)، نظریه روانشناسی. در فصل چهارم، نظریه‌های پدیدارشناختی (فصل پنجم)، رویکردهای خلقی شخصیت و نظریه‌های مربوط به آن در فصل ششم و در فصل هفتم به رویکردهای شخصیتی مبتنی بر یادگیری و نظریه‌های مربوط به آن، اختصاص یافت.

بخش سوم فرآیندهای شخصیت از جمله رشد شخصیت (فصل هشتم)، اضطراب و فشار روانی (فصل نهم) و کنش متقابل اجتماعی (فصل دهم) را توصیف می‌کند. در این کتاب نظریه‌هایی چون: نظریه روانکاوی فروید، نظریه روانشناسی تحلیلی یونگ، روان‌شناسی فردی آدلر، نظریه کارن هورنای، نظریه اریک فروم، نظریه هری استاک سالیوان، نظریه روانشناسی اریکسون، نظریه مراجع مرکزی کارل راجرز، انسان‌گرایی مازلو، نظریه سازه شخصی از کلی، نظریه تحلیل عاطفی؟؟ از صفات نظریه آیزیک درباره تیپ‌های شخصیت، نظریه نیازهای موردی واژه‌نامه مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در پایان هر فصل فهرستی از کتاب‌های مورد مطالعه آورده شده است. هم در پایان کتاب آورده شده است.

مارلوک (۱۳۹۱) در کتابی با عنوان روان‌شناسی شخصیت با تأکید بر تحلیل عوامل مؤثر بر رشد شخصیت کوشیده است نگاهی جامع به نظریات حیطه شخصیت داشته باشد. فصول نه‌گانه این کتاب عبارت‌اند از شخصیت چیست، الگوی شخصیت، تعیین‌کننده‌های فیزیکی، تعیین‌کننده‌های اجتماعی، تعیین‌کننده‌های هیجانی، تعیین‌کننده‌های خانوادگی، تحلیل‌کننده‌های اجتماعی، تحلیل‌کننده‌های جمعیتی، تعیین‌کننده‌های آموزشی و تحصیلی، تعیین‌کننده‌های خانوادگی. اگرچه مطلب اصلی این کتاب «تحلیل عوامل مؤثر بر رشد شخصیت است» اما می‌توان آن را به‌عنوان اثری در زمینه روان‌شناسی شخصیت دانست. مباحث ذکر شده در این اثر عمدتاً مربوط به آمریکا و جوامع غربی بوده. چرا که اساساً مباحث روان‌شناختی و تربیتی در فرهنگ‌های مختلف تفاوت می‌کند و هر کشوری مبتنی بر بن‌مایه‌های فرهنگی خویش با این مباحث روبرو می‌شود و ممکن است با فرهنگ بومی ما سازگار نباشد.

دارابی (۱۳۸۸) در اثری با عنوان نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت: رویکرد مقایسه‌ای کوشیده است نظریه‌های این حوزه را تشریح نماید. یکی از مباحث اساسی در روان‌شناسی که از پایه‌های مهم این علم محسوب می‌شود، روان‌شناسی شخصیت است که آن هم بر بنیاد نظریه‌های متعددی بنا شده است. امروزه بسیاری از مباحث مربوط به آسیب‌شناسی روانی و نیز روان‌درمانی با استفاده از نظریه‌های شخصیت قابل توضیح و تبیین است و نظریه‌های شخصیت چارچوب خوبی برای تحلیل مسائل و مشکلات روانی و حتی اجتماعی و ارائه راه حل برای این مسائل به حساب می‌آید. این اثر در ده فصل به طبع رسیده است که فصول آن عبارتند از معنا و مفهوم شخصیت و اصول بررسی آن، نظریه‌های روان‌کاوی با رویکرد روانی، اجتماعی

(فروید، اریکسون هورنای) نظریه‌های روان‌کاوی (شکل درون روانی) (اتورانک، یونگ) نظریه‌های انسان‌گرایی (راجرز، گلدشتاین، مازلو، آدلر، وایت، آلپورت، فروم و نظریه‌های وجودگرایان)، دیدگاه رفتاری و رفتاری-شناختی در روان‌شناسی شخصیت (اسکینر، راکر، میشل)، دیدگاه شناختی (کلی، آیزنک، کاگان)، اختلالات شخصیت، تیپ‌های شخصیتی، آزمون‌های شخصیت، روشی که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است به صورت کتابخانه‌ای با تأکید بر اسناد موجود مربوط به پژوهش می‌باشد.

مورف و ایدوک (۱۳۹۱) به ویرایش اثری با عنوان روان‌شناسی شخصیت: یافته‌های موجود، روایت‌های نوین، چشم انداز آینده پرداخته‌اند. این کتاب برگزیده‌ای است از مقاله‌های چاپ شده بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۴ در نشریه انجمن روانشناسی آمریکا که پنج محور زیر را پوشش می‌دهد. کتاب حاضر، شخصیت را مطالعه انسان به عنوان یک کل در بافت زیستی و اجتماعی‌اش می‌داند. بخش اول با رهیافت‌های موجود در روانشناسی شخصیت و ثبات شخصیت شروع می‌شود.

بخش دوم درباره نقش ساز و کارهای زیستی در شخصیت و تفاوت‌های فردی از نظر روانی زیستی و هم‌چنین عوامل مؤثر ژنتیکی که در ویژگی‌های شخصیتی تأثیر داشته و با آن در تعامل است، به بحث می‌پردازد. بخش سوم به فرآیندهای درون فردی در شخصیت و همچنین به مطالعه فرآیندهای شناختی، عاطفی خود ارزیابی که شالوده رفتار اجتماعی هستند، می‌پردازند. بخش چهارم به شخصیت در بافت ارتباطی پرداخته است. بخش پنجم تأثیر شخصیت در سلامتی و بهداشت و ارتباط بین شخصیت و سلامت را مورد بررسی قرار می‌دهد.

کارور شی‌یر (۱۳۸۷) در اثری با عنوان نظریه‌های شخصیت اهتمام نموده‌اند تا نظریات مربوط به این حوزه را با چارچوب مفهومی خاص ارائه نماید. این اثر تلاش نموده است که حوزه کامل دیدگاه‌های نظری را که معمولاً در ستون مربوط به شخصیت مورد بحث قرار می‌گیرند تشریح نماید. نکته مهمی که در این اثر رعایت شده است این است که نظریات این حوزه به جای این که رقیب تلقی شوند، می‌توانند به صورت یکپارچه درآیند و یا به عنوان مکمل یکدیگر مورد توجه قرار گیرند. فصل‌های کتاب به روش خاصی فصل‌بندی شده‌اند. بدین صورت که با ارائه مقدمه‌ای کوتاه، طرحی کلی از مفاهیم اساسی آن دیدگاه عرضه

می‌گردد. سپس بحثی پیرامون ارزشیابی شخصیت از دیدگاه نظریه مورد بحث و بحثی در مورد مفاهیم این شیوه برای مسائل موجود در رفتار و برای تغییر رفتار درمانی مطرح می‌شود. مطالب این اثر در هفت بخش مجزا ارائه گردیده‌اند که عبارتند از مقدمه، دیدگاه گرایشی (تیپ‌ها، خصیصه‌ها تعادل‌گرایی، نیازها و انگیزه‌ها، زیست‌شناسی و خلق و خواها)، دیدگاه روان‌پویشی (روان‌کاوی)، دیدگاه پدیدارشناسی (خودسنجی و خودشکوفایی، سازه‌های شخصی و سوگیری شناخت‌گرایانه) دیدگاه یادگیری و شرطی‌سازی، یادگیری اجتماعی - شناختی) دیدگاه پردازش اطلاعات (خودگردانی) نظریه‌های شخصیت.

یادگیری

لطف‌آبادی (۱۳۸۹) در اثری با عنوان روان‌شناسی تربیتی کوشیده است تا مفاهیم اساسی این حوزه را مورد بررسی قرار دهد. این کتاب که بیشتر با نگاه تربیتی نگاشته شده است و بخشی را هم به نظریه‌های رشدی اختصاص داده است. در این باب مفاهیم و نظریات مختلفی بحث شده‌اند. نظریاتی مانند مفهوم رشد، نظریه‌های رشد شناختی، نظریه پیازه، نظریه برونر، نظریه پردازش اطلاعات، و نظریه ویگوتسکی ارائه گردیده است. رشد اخلاقی هم مورد توجه نگارنده بوده است و نظریات پیازه و کولبرگ را ارائه کرده است.

هرگنهان والسن (۱۳۸۲) در اثری با عنوان «مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری کوشیده است تا مفاهیم اساسی را که در ارتباط با یادگیری و مبانی روان‌شناسی آن وجود دارد، مورد مذاقه قرار دهد. نگارندگان در این اثر تلاش نموده‌اند تا از روشی توصیفی - تحلیلی و انتقادی استفاده نمایند. بدین صورت که در ابتدا نظریه مربوط را به صورت اجمالی توضیح و تشریح می‌کنند و در نهایت نگاه ارزیابانه به این نظریات دارند و نقاط قوت و ضعف و انتقادات وارد بر این نظریات را توضیح می‌دهند. در این کتاب در ابتدا نگاهی تاریخی به مفاهیم یادگیری ارائه می‌گردد و دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو، هابز، لاک، برکلی، هیوم، کانت و میل به صورت خلاصه ارائه می‌گردد و در ادامه نظریات مانند کارکردگرایی (ثاندایک، اسکیز، مال)، تداعی‌گرایی (پاولف، گاتری، استیس)، شناختی (پیاژه، تولمن، بندورا، خبریر وازی) به نوروفیزیولوژیکی (هب)، تکاملی (بولس) گزارش می‌شود و در نهایت کاربردهای آموزشی هر نظریه به صورت جداگانه در یک فصل بیان می‌گردد.

باقری (۱۳۸۹) در اثری با عنوان درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران کوشیده است تا این مفهوم را از بعد اهداف مبانی، اصول مورد مذاقه قرار دهد. فلسفه تعلیم و تربیت که خود چارچوبی نظری است، نقشی اساسی در حوزه عملی تعلیم و تربیت بعهدده دارد. این نقش متضمن هدایت و بازاندیشی نسبت به اموری است که در حوزه عملی تعلیم و تربیت اثر می‌گذارد. از این حیث فلسفه تعلیم و تربیت، چون سنگ ترازویی است که وزن فعالیت‌های عملی تعلیم و تربیت را نشان می‌دهد و هم‌چون معیاری عمل می‌کند که میزان افزودن و کاستن بر این فعالیت‌ها را مشخص می‌سازد. به رغم نقاط قوتی که در این کار وجود دارد، نمی‌توان گفت که با انجام آن، انتظار تدوین فلسفه تعلیم و تربیت به طول کامل پاسخ داده شده است. آنچه در این طرح تحت عنوان مبانی تعلیم و تربیت اسلامی آمده است، در واقع محدود به مبانی انسان‌شناختی است و مبانی معرفت‌شناسی و ارزش‌شناختی در آن مورد توجه قرار نگرفته است. به تبع این امر، در قسمت اصول حاکم بر آموزش و پرورش نیز لوازم با دلالت‌های مبانی معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی مشخص نگردیده است. به علاوه، مفاهیم مبنا و اصل ارتباط آن‌ها با یکدیگر، از سویی، و روش‌های تعلیم و تربیت، از سوی دیگر، مورد توجه قرار نگرفته است. یکی از ویژگی‌های فلسفه تعلیم و تربیت، ایجاد انسجام میان این اجزای مختلف نظام فکری تعلیم و تربیت است. به علاوه، طرح مذکور، به سبب گرایش عملی حاکم بر آن، در جهت فراهم آوردن هر چه سریع‌تر نظام جدیدی برای آموزش، صبغه نظری و فلسفه چشمگیری ندارد.

در کوشش برای تدوین فلسفه تعلیم و تربیت برای آموزش و پرورش ایران باید دست کم به سه عنصر توجه گردد:

عنصر اول فرهنگ و اندیشه اسلامی است. عنصر دوم ویژگی‌های فرهنگ ملی است. سرانجام عنصر سوم، مواجهه فرهنگی با دنیای غرب است.

از مفاهیم اساسی که در این اثر از آن بحث شده است عبارت‌اند از: رویکردها به فلسفه تعلیم و تربیت، روش‌شناسی، مبانی و هدف‌گذاری تعلیم و تربیت، مفهوم اساسی تعلیم و تربیت، مبانی انسان‌شناختی و اصول تعلیم و تربیت، مبانی معرفت‌شناسی، مبانی ارزش‌شناسی، روش‌های تعلیم و تربیت، و در جلد دوم مفاهیمی

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

مانند چيستی فلسفه برنامه درسی، خلأ فلسفه برنامه درسی در آموزش، رویکرد برنامه درسی بر اساس فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، معرفت‌شناسی علوم انسانی، معرفت‌شناسی دانش تاریخ و تأثیر آن بر برنامه درسی تاریخ و ... پرداخته است.

اینهلدر و چیمین (۱۹۷۶) در اثری با عنوان پیازه و مدرسه‌اش: خوانشی از روانشناسی رشدی، کوشیده‌اند تا مفاهیم مرتبط با روانشناسی رشدی را در این مجموعه گردآوری کنند. در این اثر که به ویراستاری این دو نویسنده تهیه شده، تلاش شده است تا مباحث کتاب در پنج بخش ارائه شود. در بخش اول کتاب جنبه‌های نظری روانشناسی رشدی در نظر گرفته شده و به تئوری پیازه؛ شکاف در تجربه‌گرایی؛ گرایش پردازش اطلاعات در آزمایش‌های اخیر در مورد مفاهیم آموزشی - نظری شناختی؛ زیست‌شناسی و شناخت؛ ضمیر ناخودآگاه عاطفی و شناختی؛ رشد مفاهیم شانس (فرصت) و احتمال در کودکان پرداخته است. بخش دوم این اثر، تجربه‌های رشد شناختی را مد نظر قرار داده و مفاهیمی چون: هویت؛ حافظه و هوش در کودکان؛ گرایش پردازش اطلاعات در آزمایش‌های اخیر در مطالعات آموزشی - تجربی شناختی؛ اندیشه‌های عملیاتی و تصورات نمادین؛ منشأ حسی و حرکتی دانش؛ رشد سیستم‌های نمایندگی و درمان در کودکان را مورد بررسی قرار داده است. بخش سوم در مورد رویکرد رشدی به زبان به بحث می‌پردازد و بر روانشناسی زبانی رشدی (Psycholinguistics) و شناخت‌شناسی و مطالعات زبانی تمرکز دارد. بخش چهارم به موضوع علم آسیب‌شناسی روانی اشاره داشته و پیرامون مباحثی چون: برخی پدیده‌های پاتولوژیک تحلیل شده در چشم اندازی از روانشناسی رشدی؛ روند فکری عملگر (Operatory) در کودکان روانی؛ مکانیزم شناختی حل مسأله در کودکان عقب مانده روانی و ذهنی به بحث پرداخت. بخش آخر این کتاب به موضوع تحقیقات میان فرهنگی اختصاص داشته و بر نیاز و اهمیت پژوهش میان فرهنگی در روانشناسی ژنتیک، و نظریه رشد شناختی و تفاوت‌های فردی پیازه را تمرکز نمودند.

الکند (۱۹۷۶) در اثری با عنوان آموزش و رشد کودکان کوشیده است تا تحقیقات و دیدگاه‌های پیازه را در اثر خود به بکار برد. در بخش اول کتاب، در مورد صحنه‌های علوم اجتماعی آمریکا، پیشگامان مفهومی پیازه، و زندگی و کار پیازه اطلاعات زمینه‌ای ارائه شده است. در این بخش، خواننده می‌تواند درک مفهومی خود را در زمینه روانشناسی پیازه عمیق کند. بخش دوم کتاب در رابطه با مواد پایه است. در فصل

مربوط به درک کودک، برخی از مهم ترین بینش‌های پیازه در مورد کودکان، از جمله مراحل رشد شناختی، ارائه شده است. در فصل بعد، در مورد سه حالت از یادگیری بحث شده است که یا بطور صریح و یا ضمنی در نوشته‌های پیازه آمده‌اند. علاوه بر این، نویسنده سعی کرده است تا چندین اصول یادگیری که از ملاحظات رشدی استخراج و ممکن است در اجرای این سه حالت از یادگیری در کلاس درس مفید باشد را تکرار نموده است. فصل آخر در این بخش مربوط به انگیزه و تلاش دوباره نویسنده برای ساخت آثار پیازه و گسترش آن در رابطه با موضوعاتی است که توسط خود پیازه تحت پوشش قرار نگرفت. بنابراین، در حالی که این موضوع از چرخه رشد شناختی کاملاً متعلق به پیازه است، پویایی‌های انگیزشی شرح داده شده در قسمت دوم از فصل، تلاش خود نویسنده برای پاسخ به این سوال است که چه نوعی از انگیزه بیشتر از زمانی که پویایی‌های رشدی در پایان هستند، طول می‌کشد. نویسنده در بخش سوم تلاش کرده است تا به طور مستقیم در مورد برنامه‌های کاربردی کلاس درس صحبت کند. فصل ارزیابی، برای معلمان، آرایه‌ای از روش‌ها برای تعیین سطح رشد شناختی کودکان ارائه می‌دهد. فصل بعد، نمونه‌های بسیاری از چگونگی تجزیه و تحلیل مواد درسی از نقطه نظرهای رشدی شناختی ارائه می‌دهد. آخرین فصل، کلاس درس فعال، تلاش می‌کند تا به این جزئیات بپردازد که یک معلم چگونه آنچه در فصل گذشته ارائه شد را جذب کرده است و در واقع آیا ممکن است یک کلاس درس را اجرا کند.

۲-۲۹ پیشینه عربی

کتاب «الانسان و علم النفس» از عبدالستار ابراهیم (۱۹۸۵م) با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به رابطه انسان با علم روانشناسی می‌پردازد. این کتاب شامل دوازده فصل در قالب پنج باب است. و مباحثی چون؛ تعریف علم روانشناسی، نظریات معاصر درباره ارتباط انسان و روانشناسی، مخ (مغز) انسان، شبکه‌های عصبی ارتباطی متراکم درون انسان، روش‌های کنترلی بیوشیمی، از تولد انسان تا نوجوانی، از جوانی تا کهنسالی، انسان موجودی اجتماعی، انسان و محیط (زمان و مکان)، عقاید اجتماعی و شیوه‌های زندگی، هوش و میزان نسبی آن در انسان‌ها را تشریح می‌نماید.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

کتاب «علم النفس النمو: للسنة الثالثة بمرحلة التعليم الثانوی شعبه العلوم الاجتماعیه» از محمد عبدالله العابد ابوجعفر (۲۰۱۴م) از سه جزء تشکیل شده که شامل؛ علم روانشناسی رشد و تعاریف آن، کودکی و نوجوانی، بزرگسالی می‌گردد. این کتاب با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) مباحث ذیل را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد؛ روانشناسی رشد، رشد و عوامل موثر بر آن، عوامل ژنتیکی، محیطی، آموزش و یادگیری و ابزار آن، غده‌ها و هورمون‌های رشد، شیوه‌ای بحث در روانشناسی رشد؛ روش تجربی، توصیفی، طولی و عرضی و ابار جمع آوری اطلاعات، قوانین عمومی رشد، مراحل مختلف کودکی و نیازهای روانی - شان، مراحل مختلف نوجوانی و نیازهای روانی شان، انحرافات عاطفی سنین نوجوانی، بزرگسالی و رشد و برنامه‌های مفید برای این سنین.

کتاب «الاطفال مرآة المجتمع النمو النفسي الاجتماعي للطفل فی سنوآته التکوینیة» از محمد عماد الدین اسماعیل (۱۹۸۶م) شامل ده فصل است که به مباحثی چون؛ چگونه نوزاد را درک کنیم؟، نوزاد، رشد حرکتی و شناختی نوزاد، رشد زبانی، رشد اجتماعی و عاطفی، پرورش نوزاد یا کودک در سنین اولیه، چگونه کودک را در سن قبل از مدرسه درک کنیم؟، رشد حرکتی و شناختی کودک در سن قبل از مدرسه، رشد عاطفی، رشد اجتماعی، کودک و بازی و سرگرمی، پرورش کودک در سن قبل از مدرسه، می‌پردازد.

پایان نامه «مبادئ و اسالیب التریبه الذاتیه من الکتاب و السنه» که توسط هاشم بن السید علی احمد الاهدل (۱۴۱۱ه.ق)، در پنج فصل نگاشته شده است، با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به تشریح مباحثی چون؛ ذات، نفس، روح و روان و فطرت در لغت و قرآن و سنت نبوی، جایگاه انسان، مبادی و اصول تربیت ذاتی از نظر قرآن و سنت، آزادی عقیده در عبادت و پرستش، آزادی فکری، آزادی در مالکیت، آزادی علمی، توجه به دیگران، شیوه‌های تربیت ذاتی در نگاه قرآن و سنت، پیروی از اخلاق اسلامی، نقش موسسات تربیتی در تربیت ذاتی مانند: خانواده، مدرسه و مسجد می‌پردازد.

کتاب «الشخصیة فی ضوء علم النفس» از محمد محمود الجبوری (۱۹۹۰م) که شامل نه فصل است، با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) مسائلی چون؛ شخصیت، عوامل موثر بر آن؛ مردم، مزاج و

واکنش‌های احساسی، شخصیت و ابتکار، شخصیت و تعاریف و نظریات مختلف درباره آن؛ نظریه بر اساس سبکی و نمونه‌ای، خصوصیت و ویژگی، تحلیل روانی و شیوه ترکیبی، نظریه پدیده شناسی، یادگیری برای شخصیت، روش اجتماعی، عوامل محدود کننده (تعیین کننده) شخصیت، عوامل ژنتیکی موثر بر شخصیت، تحکیم و کنترل شخصیت، اختلالات روانی و جسمی، طبیعت بیمار روانی و درمان آن، شخصیت و شعور، شخصیت و محیط، تلاش شخصیت برای رسیدن به هدف، را تشریح می‌کند.

کتاب «علم النفس التربوی» در نه فصل و با شیوه‌ی کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) توسط محمد بن عبدالله الجغیمان و عبدالحی علی محمود (م. ۲۰۰۸م) نگاشته شده است. در این کتاب به مباحثی به شرح ذیل پرداخته می‌شود؛ یادگیری و عوامل آن، رشد اجتماعی و اخلاقی در انسان، تفسیر سلوک و مشخصات آن، انگیزه‌های سلوک، اصلاح و بازبینی سلوک، احساسات و عواطف و ارزش‌ها و گرایش‌ها، ایجاد شخصیت اجتماعی.

کتاب «علم النفس المعرفی» نوشته‌ی رافع النصیر الزغلول و عماد عبدالرحیم الزغلول با شیوه‌ی کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) در ده فصل به شرح ذیل تنظیم شده است؛ فصل اول درباره تعریف روانشناسی شناختی و تاریخ و عوامل ظهور و گرایش‌های آن، فصل دوم درباره حافظه و انواع آن و ثبت اطلاعات و پردازش آن در حافظه، فصل سوم درباره هوش و نظریات مختلف در ارتباط با آن و عوامل موثر بر آن، فصل چهارم درباره ادراک و احساس و ویژگی‌های آن، فصل پنجم در رابطه با حافظه کوتاه مدت و رمز گذاری و دلایل فراموشی در حافظه کوتاه مدت، فصل ششم درباره حافظه بلند مدت و انواع اطلاعات در آن، فصل هفتم در رابطه با تصور عقلی و تجسم، فصل هشتم درباره زبان و فکر کردن و درک کلمه و معنای آن و مراحل رشد زبانی، فصل نهم درباره انواع مشکل و راه‌های حل آن و فصل دهم درباره چگونگی تصمیم‌گیری و ویژگی‌های آن.

کتاب «مبادئ علم النفس التربوی» از عماد عبدالرحیم الزغلول در ده فصل و به روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) تنظیم شده که بدین شرح است: فصل اول درباره روانشناسی تربیتی و ظهور آن، موضوعات و اهداف آن، فصل دوم در ارتباط با اهداف آموزشی، فصل سوم در رابطه با یادگیری و نظریات

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

مربوط به آن، فصل چهارم درباره نظریات یادگیری شناختی، فصل پنجم درباره رشد شناختی - اخلاقی - اجتماعی - زبانی، فصل ششم در ارتباط با انگیزه و وظایف و انواع آن، فصل هفتم درباره هوش و نظریات مربوط به آن، فصل هشتم درباره انواع فکر کردن و راه‌های پیشرفت آن، فصل نهم در رابطه با نمونه‌های آموزش و انواع آن، فصل دهم درباره اندازه‌گیری و ارزیابی عملیات آموزش.

پایا نامه‌ی «العقیده اساس التریبه و النظم الاسلامیه» از محمد الحافظ الشریده از دانشگاه مکه با شیوه کتابخانه-ای (توصیفی - تحلیلی) به تعریف عقیده و اسلام و همچنین تربیت و انواع آن و تشریح مفصل تربیت و نظم اسلامی می‌پردازد.

کتاب «النمو النفسی للطفل» از ابراهیم کاظم العظماوی با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به تشریح رشد کودک از جمله: رشد روانی، بدنی، اجتماعی می‌پردازد و از دوره جنینی تا کودکی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

کتاب «قوه التحفیز» از ابراهیم الفقهی با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به انگیزش، چگونگی برانگیختن انگیزه دیگران، عوامل اصلی تقویت انگیزه، انگیزه طبیعی، انگیزه معنوی، توانایی جمعی، تاثیر انگیزه بر انجام عمل، راه‌های انگیزش، تعامل با انگیزه دیگران، چگونگی بکارگیری انگیزه در عمل و چگونگی ایجاد انگیزه.

مقاله «التقیم و التشخیص لذوی صعوبات التعلیم» توسط مشاعل مسعود القحطانی با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) نگاشته شد که به یادگیری و ویژگی‌های آن، مشکلات یادگیری از جمله: معلولیت جسمی، معلولیت مغزی، مشکل ادراکی، مشکلات رشدی (فکر، حافظه، ادراک، هوش) یادگیری، مشکلات آکادمیک یاگیری، اهمیت تشخیص مشکلات یادگیری و اهداف آن.

کتاب «مدخل الی التریبه و علم النفس» تالیف الکورسات المتخصصه به شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به مسائلی چون: مراحل رشد انسان از کودکی تا بزرگسالی، شخصیت و انواع آن، دیدگاه روانی،

آموزش دینی، اعتماد نفس، شک و تردید، اشتباهات دوران کودکی در حین بازی و سرگرمی، هویت فردی، الفت و همدلی.

مقاله «المرحلة الاولى: التعلم و مراحل النمو المختلفة» توسط سوزان محمدمهدی با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) نگاشته شده که به مسائلی چون؛ مفهوم یادگیری، شروط بنیادی در عملیات یادگیری (انگیزه، رشد و پختگی و تمرین)، عوامل موثر بر عملیات یادگیری (استعداد ذاتی، آگاهی قبلی، وضعیت جسمی، وضعیت ادراکی، علاقه، فرصت مناسب، عامل رشد و پختگی)، یادگیری و مراحل رشد کودک در سن مدرسه ابتدائی، رشد جسمی، رشد حسی، رشد حرکتی، رشد عقلی، می‌پردازد.

کتاب «التربیه فی السنة النبویة» تالیف ابولبابه حسین با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به مباحث ذیل می‌پردازد؛ عناصر تربیت اسلامی (ایمان به خدا، حفظ و یادگیری قرآن، یادگیری سنت، تکالیف اسلامی، تربیت جسمی)، ویژگی‌های تربیت اسلامی، اهداف تربیت اسلامی، رابطه بین تربیت و علم، تاثیر اسلام بر علم، مربی و ویژگی‌های آن، آداب مربی، زمان مناسب تعلیم و تربیت، نقش معلم در تربیت دانش آموز، مهربانی در رفتار با دانش آموز، اصول تربیت در سنت، ویژگی‌های دانش آموز یا مربی، تربیت نبوی و تاثیر آن.

کتاب «علم نفس النمو» تالیف الفت محمد حقی است که با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) در هفت باب نگاشته شده که مباحثی ذیل را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ روانشناسی رشد، رشد پس از تولد، رشد جسمی و حرکتی، رشد حسی، رشد فیزیولوژیکی، رشد ارتباطی، رشد عقلی، عملیات روانی، حس و ادراک، یادگیری شرطی، انگیزش، عملیات روانی ترکیبی، یادگیری، یادآوری، سلوک لفظی، شناخت، تحول و پیشرفت روانی کودک، ارتباط روانی، پیشرفت تخیل در کودک، پیشرفت شناختی، روابط اجتماعی، وسائل ارتباط، تفاوت‌های فردی، محیط اجتماعی، تغییر اجتماعی، زبان اجتماع، عوامل فیزیکی، خانواده و فرهنگ کودک، کودک و تربیت روانی، شخصیت، تحول، یادگیری، عملیات روانی و یادگیری، توانایی عقلی، رشد و یادگیری، اهداف تربیت.

پایان نامه «الدافع المعرفی و البیئه الصفیه و علاقتهم بالتفکیر الابتکاری لدى طلاب الصف الرابع» از وسام سعیدرضوان در دانشگاه غزه نگاشته شد که با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به بررسی انگیزه شناختی و محیط کلاس درس (رضایت، ارتباط، رقابت، مشکلات، سازگاری) و ارتباط آن دو به اندازه مقدار فکر ابتکاری هر شخص.

کتاب «علم نفس الطفل و المراهق» توسط محمد بن یحیی زکریا و حناش فضیله‌ها روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و در نه فصل به شرح ذیل تالیف گردیده است: فصل اول درباره مراحل روانشناسی و تحول آن (تعریف روانشناسی، اهداف روانشناسی، گستره‌ی علم روانشناسی، ارتباط آن با دیگر علوم، مکتب‌های روانشناسی)، فصل دوم درباره روانشناسی تربیتی (تعریف رشد، عوامل رشد، قوانین رشد، مطالب و نیازهای رشد، مشکلات رشد)، فصل سوم در رابطه با زندگی روانی (انفعال و تعریف آن، طبیعت انفعال، انفعال و انگیزه، عاطفه و مفهوم آن، رشد عاطفی، تاثیر عاطفه بر رفتار فرد، زندگی عقلی و مفهوم آن، طبیعت هوش، عملیات عقلی، زندگی وجدانی با زندگی عقلی، فصل چهارم درباره روانشناسی کودک (مراحل کودکی و دسته بندی آن، رشد عقلی، رشد اجتماعی، برخی مشکلات کودکی)، فصل پنجم در رابطه با روانشناسی نوجوانی (تعریف نوجوانی، انواع نوجوانی و اشکال آن، ویژگی‌های نوجوانی، رشد عقلی و شناختی، رشد اجتماعی، رشد انفعالی، مهارت‌های دفاعی)، فصل ششم درباره روانشناسی یادگیری (انگیزه، انگیزنده، نظریات درباره انگیزه، انواع انگیزه، انگیزه و یادگیری)، فصل هفتم در رابطه با روانشناسی اجتماعی (تعریف آن، ویژگی‌های آن، اهداف آن، اهمیت آن، گرایش‌های آن، معیارهای اجتماعی، بیماری‌های اجتماعی)، فصل هشتم درباره روانشناسی رهبری فرد (تعریف رهبریت و انواع آن، ویژگی‌های یک رهبر موفق، وظایف یک رهبر موفق)، فصل نهم درباره روانشناسی ارتباط (تعریف ارتباط، عناصر آن، گام‌های ارتباط برقرار کردن، اشکالات آن).

مقاله «الطریقه الجزئیه فی التعلیم بین علم النفس و التریبه الاجتماعیه: مقدمه ابن خلدون نموذجاً» از عبدالقادر سلامی با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی)، ارتباط بین آموزش روانشناسی و تربیت اجتماعی می‌پردازد که ضمن آن عوامل روانی و اجتماعی یادگیری و تربیت و تفاوت‌های فردی افراد و نوع آموزش به صورت تعلیم آموزه‌های مثبت و یا عبرت از آموزه‌های منفی را تشریح می‌کند.

کتاب «دراسات نظریه و عملیه لتقنیات و میادین فی علم النفس الاجتماعی» از رجاء مکی طباره با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و پرسش از مدیران مدارس در پنج فصل به شرح ذیل نگاشته شده است: فصل اول درباره ارتباط کودک، فصل دوم درباره اصول مشاهده و روش‌های تحلیلی و تجربی، فصل سوم درباره اصول مذاکره و گفتگو، فصل چهارم درباره توجیه و ارشاد روانی - اجتماعی در مدارس لبنان، فصل پنجم درباره مسئولان ارشاد و راهنمایی و سلامت روانی کودکان.

کتاب «علم النفس الدینی» توسط سعیدعبده با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به مبحث ذیل می‌پردازد: روانشناسی دینی، روانشناسی نماز، احساس، روانشناسی ملت‌ها، حس زیبایی، زیبایی و هنر، معیار فنی، بهره و لذت هنری، روانشناسی تفریح و سرگرمی.

«علم نفس النمو» از سید احمدعجاج با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به مباحثی چون؛ روانشناسی رشد، تعریف آن، موضوع آن، اهمیت آن، عملیات آن، عوامل موثر بر رشد، قوانین رشد، نظریه‌های مربوط به رشد، مرحله جنینی، نوزادی، کودکی اول، کودکی متوسط، کودکی آخر، نوجوانی، مرحله رشد و بزرگسالی، می‌پردازد.

مقاله «أثر استخدام التعلم التعاونی استراتيجیه فی تحصیل طلاب الصف الاول معاهد اعداد المعلمین فی ماده الرياضیات» عزیز، احمد شهاب با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و میدانی به بررسی تاثیر شیوه‌ی گروهی بر یادگیری دانش‌آموزان کلاس اول می‌پردازد.

کتاب «علم نفس النمو: الطفوله - المراهقه - الشيخوخه» از عباس محمودعوض در سه فصل و با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به شرح ذیل تالیف نموده است: فصل اول درباره روانشناسی کودک (جوانب و ابعاد رشد، اهمیت رشد، تعریف رشد، روش‌های علمی برای بحث در رشد، روش‌های بحث در روانشناسی رشد، عوامل موثر در رشد، تقسیم مراحل رشد، رشد عقلی و شناختی، رشد حرکتی، رشد زبانی، رشد انفعالی، رشد اجتماعی و رشد جنسی)، فصل دوم درباره مشکلات روانی و بیولوژیکی کودک و

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

اسباب و راه‌های حل و درمان آن، فصل سوم درباره نوجوانی و مشکلات آن (ویژگی‌های جنسی نوجوانی، پدیده‌ها و مشکلات آن).

کتاب «علم النفس بين الشخصية و الفكر» توسط کامل محمد محمدعویضها روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و در پنج فصل مباحث ذیل را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد: شخصیت، روانشناسی شخصیت، نظریات دانشمندان درباره شخصیت، شخصیت و تحصیل و یادگیری، شخصیت دانش آموز و معلم، ابعاد شخصیت، مراحل تکوین شخصیت، انواع شخصیت، مشکلات شخصیت، تفاوت‌های فردی، عوامل موثر در تفاوت‌های فردی، روانشناسی عملی، زنجیره یادگیری.

کتاب «علم نفس النمو» از کامل محمد محمد عویضه با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و در هشت فصل به شرح ذیل تالیف شده است: فصل اول درباره روانشناسی رشد و تعریف و موضوعات آن، فصل دوم در رابطه با روش‌های بحث در روانشناسی رشد (تجربی، توصیفی، تاریخی، انسان‌شناسی و طبیعت آن، بالینی)، فصل سوم درباره قوانین عمومی رشد (عوامل موثر در رشد انسان) عوامل وراثتی، محیطی، هورمونی، مراحل رشد، نیازهای رشد در سنین مختلف، فصل چهارم درباره نظریات مختلف از دانشمندان در ارتباط با رشد و فصل پنجم درباره مراحل مختلف رشد و پدیده‌ها و توصیفات آن.

کتاب «المشاركه الرياضيه و النمو النفسى للاطفال» توسط صدقی نورالدین محمد با شیوه کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) تالیف شده است که به مباحث ذیل می‌پردازد: مشارکت در ورزش و رشد روانی کودک، انگیزه برای مشارکت ورزشی، عوامل انگیزشی برای انجام ورزش، توانایی کودک، ارتباط بین توانایی و سختی تکلیف و تلاش، تاثیر ورزش مستمر بر کودک، اختلاف بین پیشرفت مفهوم قدرت کودک در زمینه ورزشی و مصرفی، تغییر مفاهیم قدرت در مراحل مختلف کودکی، تفاوت فردی کودکان در رسیدن به هدف.

کتاب «علم النفس الدافعی» از رشاد علی عبدالعزیز موسی با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) و در دوازده فصل بدین شرح تالیف شده است: فصل اول: قیاس انگیزه برای پیشرفت، فصل دوم: تفاوت‌های

فرهنگی در پیشرفت انگیزه در کشورهای مصر، قطر و سودان، فصل سوم: افسردگی برای والدین و ارتباط آن با افسردگی فرزندان و تاثیر آن بر انگیزه‌ی آنها، فصل چهارم: ابتکار و پیشرفت انگیزه، فصل پنجم: پیشرفت انگیزه و ذات فرد، فصل ششم: تفاوت بین جنس‌های مخالف در پیشرفت انگیزه، فصل هفتم: تاثیر برخی محدودیت‌های رفتاری بر پیشرفت انگیزه، فصل هشتم: روانشناسی کفایت تحصیلی و پژوهشی، فصل نهم: پیشرفت انگیزه در پرتو برخی سطوح مختلف، فصل دهم: پژوهش در موازات فرهنگی برای ادراک فرزندان از دو جنس مختلف با کمک ترمی‌های والدین و ارتباط آن با پیشرفت انگیزه، فصل یازدهم: پیشرفت انگیزه و عوامل داخلی و خارجی، فصل دوازدهم: برخی عوامل روانی مرتبط با پیشرفت انگیزه.

کتاب «مدخل الی علم النفس الاسلامی» توسط محمد عثمان نجاتی با روش کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) در شش فصل نگاشته شده است که مباحث ذیل را تشریح می‌کند: فصل اول: تعریف روانشناسی اسلامی، فصل دوم: نظریه شناخت، فصل سوم: وضع کنونی آموزش روانشناسی در کشورهای اسلامی، فصل چهارم: برنامه ریزی عملی برای تاسیس روانشناسی اسلامی، فصل پنجم: نقد روانشناسی نو، فصل ششم: ضروریات روانشناسی اسلامی.

کتاب مکارم الاخلاق از الحافظ ابن ابی الدنیا (۱۹۹۰م) است که آقای مجدی السید ابراهیم آن را شرح نمودند. ابتدا در مقدمه‌ای ضرورت نیاز ملت‌ها به تربیت اسلامی و دینی در عصر حاضر را بیان می‌کند و به کرامت و بزرگی دین اسلام و نکات تربیتی آن می‌پردازد. سلسله تقسیم بندی فصول کتاب بدین صورت می‌باشد: شرح حال و صفات انسان‌های باکرم و صالح، دوستی و محبت خداوند نسبت به اهل کرم و تقوی، برترین اخلاق‌های نیکوی اهل دنیا و آخرت، محبت خدا به افرادی با رفتاری پسندیده و خوش اخلاق، عقل کسی است که از لحظه به لحظه زندگی خود استفاده کند، کدام ایمان برتر است، حیا و فضیلت آن، تقوی لباس ایمان است، اسباب رسیدن به ایمان کامل، صله رحم و فضایل آن، ویژگی‌های یک همسایه خوب، امانت داری و فضیلت هدیه دادن به دیگران مباحثی است که این کتاب به آن پرداخته و با شیوه‌ی کتابخانه‌ای (توصیفی - تحلیلی) به نتایج مورد نظر دست یافته است.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

مقاله‌ای با عنوان «النمو الاجتماعي الانفعالي: مقارنة بين الاناث و الذكور في ضوء نموذجي اريك اريكسون و بينجهام و ستراکير» از محمد سعید ابو حلاوة که به رشد تاثیرگذار اجتماعی با مقایسه‌ی دوجنس مونث و مذکر و با قیاس نمونه‌هایی از روانشناسان مشهور چون، اریک اریکسون، بینگ هام و ستراکر می‌پردازد. ابتدا دسته بندی این روانشناسان در رابطه با رشد اجتماعی افراد در دوجنس و سنین مختلف را در جدولی جداگانه مطرح می‌کند و با مقایسه‌ی نمونه‌ها با شیوه‌ی کتابخانه‌ای به نتیجه‌ی مناسب دست می‌یابد.

مقاله «تقویم تجربه‌ی التعلم النشط فی المدرسه الابتدائية فی جمهورية مصر العربیه» از عایده عباس ابوغریب استاد دانشگاه مصر با همکاری گروهش می‌باشد که ابتدا راجع به تربیت و تاثیر آن بر یادگیری دانش آموزان ابتدایی و در گام بعد به ویژگی‌های یادگیرنده، یاددهنده و ابزار یادگیری می‌پردازد. این مقاله به نتایجی چون؛ پایبندی به فعالیت‌ها و طرح‌های آموزشی و همکاری و مشارکت در امر یادگیری و استفاده از ابزارهای گوناگون آموزشی، تاکید بر یادگیری فردی و مشارکتی و استفاده از خدمات محیطی محلی و ابزارهای ساده و قابل دسترس و تاکید بر رشد قدرت عقلی و مهارت‌های لازمه زندگی برای همکاری با تکیه اعتماد و اقتدار با خودشان و اجتماع دست یافته است.

پایان‌نامه «التربیه بالقصه فی الاسلام و تطبیقاتها فی ریاض الاطفال» توسط هناء بنت هاشم بن عمر الجفیری (۱۴۲۹ه.ق) از دانشگاه ام قری مکه در رابطه با تاثیر داستان بر تربیت اسلامی کودکان در سنین مهد کودک است که با روش توصیفی - تحلیلی به نکات ذیل می‌پردازد: شرح معنا و تعریف داستان و ارتباط آن با تربیت کودک، تعریف داستان تربیتی اسلامی، بررسی ویژگی‌های رشدی کودکان در سن مهد کودک و نشان دادن و وضع کردن شیوه‌های کاربردی برای آموزش عملی داستان‌های تربیتی به کودکان در این سن

کتاب سیکولوجیه الطفل (علم نفس الطفولة) از الفت محمد حقی (۱۹۹۶م) و حاصل تدریس ده ساله‌ی مولف در این رشته و همچنین استفاده از منابع گوناگون با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی می‌باشد. این کتاب مباحث ذیل را تشریح می‌کند: رشد بعد از تولد، رشد جسمی و حرکتی، رشد حواس پنج‌گانه،

فیزیولوژیکی، عقلی، عاطفی و روانی، ادراکی، روابط اجتماعی، یادگیری، یادگیری مشارکتی، یادگیری و رشد، اهداف تربیت، اضطرابات یادگیری، خواب، حقوق تربیتی کودکان.

مقاله‌ی «الذكاء الانفعالی و الترقی بالعلاقات الاجتماعیة: دروس من السیره النبویة الشریفة» جمال‌الخالدی (۲۰۱۴م) باتکیه بر هوش نظریه انفعالی و به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و با کمک گرفتن از نمونه‌های دینی از جمله: سیره نبوی (ص) به بنا شدن شخصیت انسان حول محورهای ششگانه‌ی: آگاهی ذاتی، برانگیختن انگیزه، تنظیم اختلالات، مدیریت گفتگوها، یکدلی و تبادل نظر با دیگران و مهارت‌های اجتماعی، می‌پردازد. و در مدیریت ذات و انفعالش بر الگو قراردادن شیوه نبوی تاکید زیادی دارد. در پایان نیز سفارشات مبنی بر هماهنگی علمای اسلامی بویژه متخصصان سیره نبوی و هماهنگی بین علمای تربیت و روانشناسی، بخاطر وسعت مجال استفاده از برنامه‌های راهبردی سبک نبوی در روانشناسی تربیت و اجرای میدانی این برنامه‌ها در خلال نهادهای دینی یا تربیتی یا تبلیغاتی تا انسان بتواند به مهارت‌های شخصی و اجتماعی دست یابد.

رپایان‌نامه‌ای تحت عنوان «نمو الانسان و تطوره» از عبدالکریم رضوان (۲۰۰۹م) با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی راجع به مطالب ذیل بحث می‌کند: رشد و معنی روانی آن شامل دو نوع ۱- تکوینی (تغییرات جسمی و فیزیولوژیکی از حیث قد، وزن، حجم بدن و ۲- سلوکی (تغییرات عقلی - شناختی و تغییرات اجتماعی، در مراحل مختلف اتفاق می‌افتد)، چگونگی رشد در سنین مختلف و تاثیر مربی، محیط، خانواده و اجتماع بر رشد انسان.

پایان‌نامه‌ی «مفاهیم القيم المتضمنة فی الأناشید المقدمه لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا فی مدارس فلسطين» از نورالسید سلوت (۲۰۰۵م) که با روش توصیفی - تحلیلی به بحث درباره‌ی انتقال ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی از طریق سرود و ترانه‌های کودکان به کودک می‌پردازد و در این راه جنبه‌های گوناگونی را مد نظر دارد از جمله: دینی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، علمی، سیاسی، محیطی و زیبایی‌شناسی.

کتاب **الثقافه و التریبه فی مواجهه العولمه** از عیسی الشماس (۲۰۱۲م) که شامل هفت فصل می‌باشد، با روش توصیفی - تحلیلی به مباحثی چون: فصل اول: مفهوم جهانی شدن، فصل دوم: فرهنگ و هویت فرهنگی، فصل سوم: فرهنگ و تربیت، فصل چهارم: جهانی شدن با فرهنگ، فصل پنجم: جهانی شدن و هویت فرهنگی، فصل ششم: تربیت و جهانی شدن و فصل هفتم: جهانی شدن و ابعاد مختلف آن می‌پردازد.

مقاله‌ای تحت عنوان «دور التقنیه الحدیثه فی ثقافه الطفل الأدبیه ورقه عمل مقدمه إلى الیوم الدراسی بعنوان أدب الأطفال فی فلسطین: واقع و مستقبل» از نجوی صالح و همکارش (۲۰۰۸م) با روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل تاثیر تکنولوژی مدرن از جمله: کامپیوتر، تلویزیون ال سی دی، ماهواره، دستگاه‌های سی دی و دی وی دی و... از دیدگاه اسلام پرداخته و زندگی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) را نیز در ضمن این پژوهش تشریح می‌کند تا بتواند تاثیرات مثبت و منفی تکنولوژی را بر تربیت و آموزش کودکان و انسان بیان نماید.

کتاب **تربیه الأولاد فی الاسلام** از عبدالله علوان (۱۹۹۶م) است که به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی به مسائل تربیتی فرزندان از نظر اسلام می‌پردازد و این کتاب با تکیه بر زندگی پیامبران و امامان شیوه‌های رفتاری مختلف را در زمینه‌های اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و... را تشریح می‌کند.

مقاله‌ی «الاتجاهات الحدیثه فی دراسات و بحوث ظاهره التعلق كأحد مظاهر نمو الشخصیه» از نادر فتحی قاسم به روش توصیفی - تحلیلی به وابستگی و ارتباط عاطفی بین افراد مختلف به عنوان یکی از مظاهر رشد شخصیت با تکیه بر چهار محور اصلی ۱- مرحله تقلیدی از دوره شیرخوارگی تا مرحله‌ی اول کودکی که به ارتباط مادر و نوزاد توجه دارد، ۲- مرحله نوجوانی و جوانی و ارتباط فرد با خانواده و سبک زندگی آن، ۳- مرحله تشکیل ازدواج و خانواده و ۴- ارتباط بین وابستگی و نگرانی در جدایی در مراحل کودکی و نوجوانی.

مقاله‌ی «علم النفس النمو (العوامل المؤثره، قوانین النمو، نظریات النمو)» از فاطمه المدنی با استفاده از شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی به چگونگی رشد در انسان و عوامل موثر بر آن، قوانین رشد و نظریات مختلف راجع به

آن می‌پردازد. اما عوامل موثر بر آن چون: وراثت، محیط (طبیعی، اجتماعی، فرهنگی)، غدد (غده‌هایی که به طور مستقیم در خون موثرند و آن‌هایی که در بزاق، اشک و عرق وجود دارند)، تغذیه، بلوغ، یادگیری و عواملی دیگر چون حالات درست مادر در دوره حاملگی، انفعالات روحی، سن والدین بویژه مادر، اعتیاد مادر به مواد مخدر، وضعیت آب و هوایی است که در مرحله‌ی دوم بر رشد تاثیرگذارند. رشد قوانینی دارد چون: ۱- رشد روندی مستمر و تدریجی و منظم است. ۲- رشد را در مراحل مختلف متناسب با همان مرحله توصیف می‌کند. ۳- سرعت رشد در مراحل مختلف متغیر می‌باشد. ۴- رشد مظاهر گوناگونی دارد که با سرعتی متفاوت حرکت می‌کنند. ۵- رشد قابل پیش بینی و... در این پژوهش به نظریات مختلفی چون: نظریه فروید درباره رشد روانی جنسی، نظریه پیازنه درباره مراحل رشد شناختی و نظریه اریکسون در رابطه با مراحل رشد روانی اجتماعی پرداخته می‌شود.

کتاب **نظریه التطور و أصل الإنسان** از سلامه موسی (۱۹۵۷م) که به شیوه توصیفی تحلیلی به تحول و اصل انسان می‌پردازد. این کتاب به دو قسمت تقسیم می‌شود. قسمت اول شامل فصل‌هایی است که تحول قبل از انسان تشریح می‌کند و قسمت دوم آن فقط درباره تحول انسان بحث می‌کند. بر اساس نظریه مولف تحول برای انسان امری ضروری است. در این پژوهش به تحول جسمی انسان، به اینکه از ابتدا موجودی شبیه به میمون بوده و همراه با گذشت زمان تغییر یافته و به چنین شکلو شمایی مبدل گردید و این نظریه بر تمام حیوانات و نباتات صدق می‌کند. قانون تنازع برای بقا را که داروین مطرح کرده بود را نیز تشریح می‌کند. زیرا تنازع انتخابی است که طبیعت انسان را بدان هدایت می‌کند.

فصل سوم

روش تحقیق

افول نسبی پارادایم^۱ اثبات‌گرایی و پیدایش فلسفه‌های جدید در حوزه علوم نرم، محصول مناقشه‌ای طولانی میان چشم‌اندازهای متعدد نظری و رهیافت‌های پژوهشی است. خاستگاه‌های نظری مناقشه‌های مزبور، ریشه در سنت‌های فلسفی سده نوزده و بیست دارند، اما مبانی فکری آن‌ها از گذشته دورتر وجود داشته است. انتخاب رویکردی معین در قبال جهت‌گیری علمی نسبت به تحقیق و بررسی جهان در حوزه مورد نظر، اهمیت کلیدی دارد، چرا که اتخاذ پارادایم (به عنوان نظام باورداشت بنیادی یا جهان بینی)، جهت پژوهش در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و به تبع آن روش‌شناسی را پوشش می‌دهد (محمدپور، ۱۳۸۹).

در تحقیق حاضر معرفی یک رویکرد تلفیقی جدید بر مبنای اصول حکمت صدرا مدنظر قرار دارد. طراحی پژوهش، به هدف ارائه الگوی اسلامی رشد انجام شد. برای دستیابی به این هدف، استفاده از رویکردی واحد مانند رویکرد کمی یا کیفی پاسخ‌گوی شمول موردنظر نمی‌توانست باشد. از سویی اتخاذ رویکرد دینی مستلزم استفاده از مجموعه فرایندهای پی‌درپی علت‌شناسی و بررسی راه‌کارها بر مبنای آموزه‌های دینی است که براساس درک عقلانی و برداشت دقیق از تعالیم دینی شکل می‌گیرد (علم الهدی، ۱۳۹۱).

انتخاب رویکرد پژوهش برای پی‌بردن به واقعیت، بر پایه دیدگاه فلسفی استوار است. «جهان بینی ویژه هر دیدگاه فلسفی، مفروضه‌ها و مفاهیم مربوط به آن دیدگاه را نمایان می‌سازد و جهت فکری و پژوهشی پژوهشگر را هدایت می‌کند و بنابراین زیربنای انتخاب روش تحقیق است» (بازرگان، ۱۳۸۹: ۱۶) و می‌توان هر یک از دیدگاه‌های فلسفی زیربنایی شناخت را به عنوان یک پارادایم تحقیق موردنظر قرار داد.

یکی از مسائل اصلی مکاتب و ادیان، انسان و شناخت حقیقت وجودی اوست (پاشایی، ۱۳۸۸). شناخت انسان به صاحبان هر مکتب کمک می‌کند که بر اساس جهان بینی آن مکتب و غایتی که برای انسان در نظر گرفته‌اند، برنامه تربیتی متناسب با اهداف برخاسته از آن غایت را پیش برند. در هر نظام تربیتی

^۱ . مجموعه‌ای از مفروضه‌ها، مفاهیم یا گزاره‌هاست که از نظر منطقی به گونه‌ای منعطف به هم مرتبط بوده و جهت فکری پژوهشی را هدایت می‌کند (سرمد و همکاران، ۱۳۸۷).

مفاهیم، اهداف، اصول، روش‌ها و مراحل تربیت به وضع انسان ناظر است (باقری، ۱۳۸۸). بنابراین پژوهشی که به هدف ارائه‌ی الگوی رشد برای انسان در چارچوب مکتب فلسفی حکمت متعالیه تدوین شود، نیازمند آن است که مبانی روش‌شناسی خود را بر اساس چارچوبی که اتخاذ کرده، طراحی کند. به این ترتیب مساله پژوهش انتخاب رویکرد پژوهشی متناسب با اهداف طرح پژوهش در چارچوب مکتب حکمت متعالیه بود. یعنی پژوهش ملزم به اتخاذ ترکیبی از روش‌های پژوهشی بود که در آن الگوی رشد براساس آموزه‌های دینی در چارچوب حکمت متعالیه ترسیم شود.

۳-۲ پارادایم تفسیری معاصر

خاستگاه فلسفی پارادایم تفسیری، ریشه در نظریه‌های کانت، دیلتای و هوسرل دارد و از نظر جامعه‌شناختی مبتنی بر اندیشه‌های شوتز، وبر، مید، برگر و لاکمن است (محمدپور، ۱۳۹۲). این پارادایم از دهه ۱۹۷۰ اهمیت چشم‌گیری یافته و با به کارگیری روش‌شناسی کیفی سهم عمده‌ای در تولید معرفت معاصر داشته است. تفسیرگرایی دربرگیرنده نحله‌های متعددی چون تأویل‌گرایی کلاسیک (کانت، شیلاخر، دیلتای)، پدیدارشناسی (هوسرل، هایدگر) جامعه‌شناسی تفسیری (وبر، شوتز)، زبان‌شناسی تفسیری (وینچ، ویتگنشتاین)، تأویل‌گرایی مدرن (گادامر، ریکور) و برساخت‌گرایی (برگر و لاکمن، گلاسر و اشتروس) است (محمدپور، ۱۳۹۲). هستی‌شناسی این پارادایم، مبتنی بر نسبی‌گرایی و موضع‌گیری معرفت‌شناسی آن، موضع مذاکره‌ای - ذهنی است؛ یعنی فرض می‌شود محقق و موضوع تحقیق به گونه‌ای با هم تعامل دارند که یافته‌ها به شکل بیانی در مسیر تحقیق، خلق و تفسیر می‌شوند. یعنی فاعل و مفعول شناخت یکی بوده و دانش در فرایندی تعاملی، رابطه‌ای و جدلی، تولید و بازتولید می‌شود. دانش تولید شده در فرایند تعامل مورد ارزیابی و بازاندیشی قرار گرفته و به عنوان محصول تعاملی مشترک به توضیح، تشریح و تفهم جهان اجتماعی سوژه‌ها کمک می‌کند.

این پارادایم از نظر روش‌شناختی بر منطق تأویلی و جدلی تکیه دارد. ماهیت قابل‌تغییر و شخصی (فراروانی) سازه‌ها بیانگر آن است که ساخته‌های انسانی را تنها می‌توان از طریق تعامل درون و میان محقق و موضوع تحقیق، استخراج و تهذیب کرد. این سازه‌ها با استفاده از فنون تأویلی متعارف، تفسیر شده و از طریق تناوب جدلی مقایسه و بررسی می‌شوند. هدف نهایی، پالایش و گزینش سازه‌های موافق است.

همچنین، توافقی مدنظر است که نسبت به سازه‌های قبلی آگاهی بخش‌تر و خلاقانه‌تر باشد. براساس منطق تأویلی جدلی و به پیروی از رویکردهای تأویلی - پدیدارشناختی، فرایند بررسی پدیده‌های انسانی در رویکرد تفسیری منوط به غوطه‌وری^۱ در پدیده، تعلیق پدیدارشناسی، طی کردن چرخه امیک - اتیک^۲، اتخاذ نگرش طبیعی و تفهم پدیده‌ها با اتکا به کیفیت‌های درونی و ذاتی آن‌هاست.

از منظر این رویکرد، دانش توسط کلیه افراد تولید و بازتولید می‌شود و محقق جزئی از جامعه و درگیر در تعامل‌هاست. پس فاعل و مفعول شناخت یکی است و محقق در انجام تحقیق، مورد تحقیق قرار می‌گیرد. در این پارادایم انسان بر محیط (یا ساخت)، تقدم هستی شناختی دارد. انسان، جهان اجتماعی خود را می‌سازد و به آن معنا می‌بخشد. این واقعیت‌ها برای افراد به شکل خارجی درآمده و به عینیت‌های مشاهده پذیر تبدیل می‌شود. جهان ترکیبی از تارهای معانی و میان ذهنیت‌های مبتنی بر آنهاست. این که انسان‌ها چگونه به محیط خود می‌نگرند و آن را ارزیابی و تفسیر می‌کنند به مکانیسم بازاندیشی می‌انجامد. در فرایند بازاندیشی قبل از حضور محقق، دنیای سوژه‌ها توسط آن‌ها تفسیر شده است پس کار محقق تنها گردآوری، سازماندهی و چیدمان تفسیرهای ارائه شده توسط مردم است (گیدنز آن را تأویل مضاعف یا تفسیر تفسیرها می‌خواند). ازین رو کار محقق، به درک ادراک‌های از پیش انجام شده محدود می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹). بر مبنای رویکرد تفسیری، انسان، موجودی فعال، خلاق و معناساز، است که پیوسته در حال ساخت و معنادار کردن واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی است. در این صورت هدف از پژوهش تفسیرگرایانه، درک و تفهم معنای رفتارها یا کنش‌های متقابل معنادار افراد است که در سطوح بالاتر کنش، به مجموعه ساختارها و واقعیت‌های عینی کلان‌تر تبدیل می‌شوند. همچنین منابع معرفت و دانش در کنش‌های متعارف قرار دارند و چیزی خارج ازین کنش‌ها معنادار نیست. پس، دانش عامیانه یا عقل سلیم منبع عمده معرفت محسوب می‌شود و روش علمی باید به این منابع تکیه کند.

از مشخصه‌های روش شناختی این پارادایم، طبیعت‌گرایی آن است؛ «اجتناب از تحمیل معنا به ابژه‌ها و اولویت بخشی به بیرون رفتن و مشاهده میدان» (سیلورمن، ۲۰۰۵؛ به نقل از محمدپور، ۱۳۹۲). این رویکرد

روش‌شناسی پژوهش

فرض می‌کند که واقعیت در شکل بسترمند و پویای آن در محیط طبیعی جهان اجتماعی قرار دارد. همچنین انسان را موجودی فعال و معناساز تعریف می‌کند که پیوسته در حال معنادار کردن زندگی اجتماعی و واقعیت‌های اجتماعی روزمره است. مواضع پارادایم تفسیری، همه مراحل تحقیق کیفی، از طرح مسئله تا تحلیل داده‌های کیفی را جهت می‌دهد (ماکسول، ۲۰۰۴؛ مای، ۲۰۰۲؛ دنیز و لینکلن، ۲۰۰۵؛ نقل از محمدپور، ۱۳۹۲: ۵۸).

پارادایم تفسیری معاصر، نوعی از واقعیت‌های اجتماعی را قابل درک و تفسیر می‌داند که در فرایند تعامل‌های روزمره انسانی ساخته، بازسازی و تفسیر می‌شوند، و تنها توسط محقق تفسیری می‌توانند درک شوند. بر مبنای این رویکرد، دانش و معرفت در تعامل‌ها و کنش‌های متعارف افراد قرار دارند. پس محیط اجتماعی به خودی خود فاقد معناست و صرفاً توسط افراد است که در سطوح بالاتر کنش، به یک سری ساختارها و واقعیت‌های عینی کلان‌تر تبدیل می‌شوند.

۳-۳ مبانی پارادایمی روش تحقیق حاضر

از آن جا که زیربنای فلسفی و به ویژه معرفت‌شناسی محقق تعیین‌کننده روش‌شناسی و به تبع آن، روش پژوهش است، پیش از پرداختن به روش‌های مورد استفاده در پژوهش، روش‌شناسی^۱ پژوهش یا زیربنای فلسفی روش پژوهش حاضر توضیح داده شده است و در ادامه روش‌های پژوهش مورد استفاده بیان شده‌اند.

^۱ منظور از روش‌شناسی، چارچوب روش‌شناختی محقق است که غالباً پیشینی است. محقق پیش از فعالیت پژوهشی، ضرورتاً چارچوب روش‌شناختی دارد، هر چند این چارچوب را به طور ضمنی پذیرفته یا حتی نسبت به آن آگاهی تفصیلی نداشته باشد. روش‌شناسی پژوهش که مبتنی بر دیدگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محقق است از یک سو مهمترین راهنمای عمل محقق و روش پژوهش او و از سوی دیگر تعیین‌کننده نحوه حکایت‌گری و میزان واقع‌نمایی معرفت حاصل از آن پژوهش خواهد بود. «در هر معرفت علمی پیش‌فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارند که بر اساس آنها روش‌شناسی و شیوه ورود از پیش‌فرض‌ها به واقعیت روشن می‌شود» (حسنی و درگاه زاده، ۱۳۹۳).

مبنای معرفت‌شناسی پژوهش حاضر، حکمت متعالیه است. بنابراین در استخراج واقعیت و پاسخ‌گویی به سؤال‌های پژوهش، اصول استخراج شده از چارچوب نظری حکمت متعالیه مورد نظر قرار می‌گیرد. به کمک این چارچوب، آموزه‌های دینی بر اساس تفسیر آیات و روایات، گزینش، دسته‌بندی و استفاده خواهد شد تا اهداف پژوهش، بری از سلائق پژوهشگران تبیین شود. به این ترتیب، چارچوب نظری که جهت‌دهنده‌ی برداشت‌های پژوهشگران از منابع است، امکان ارزیابی برداشت‌های صورت گرفته از آیات و روایات را به منتقدان می‌دهد و در نتیجه مجموع برداشت‌های پژوهش از دین درباره رشد، قابل نقد و بررسی در چارچوب نظری اتخاذ شده، خواهد بود. حکمت متعالیه توانسته از کمالات مکاتب فلسفی پیشین و عناصر فلسفه یونان و عرفان شرق و هند و چین بهره برد و در عین حال برخی نواقص این مکاتب را پشت سر گذارد. این مکتب فلسفی، در عین حال که مجموعه‌ای متنوع و برخوردار از روش شهودی و عرفان اسلامی را با برداشت از منابع دینی فراهم آورده است، توانسته انسجام خود را حفظ کند.

لازم به تأکید است که چارچوب انتخاب شده صرفاً مبتنی بر نظرورزی بنیان‌گذار آن نیست، بلکه شرح شارحانی از جمله ملاحادی سبزواری، علامه طباطبائی، امام خمینی و سایر متأخران معاصر بر آن افزوده یا کاسته است. در واقع آن چه در این پژوهش مورد نظر خواهد بود، روایت متأخر این مکتب فکری است. از این جهت، حکمت متعالیه با تأکید بر روایت امام خمینی (به ویژه از اسفار اربعه) زیربنای معرفت‌شناسی پژوهش را ساخته است.

باید یادآور شد تمامی اصول حکمت متعالیه برای پاسخ به سؤال‌های پژوهش انتخاب نشدند، بلکه اصولی نظیر اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود، حرکت جوهری و مساوت علم با وجود، چارچوب نظری پژوهش را ساخته‌اند. بنابراین آموزه‌های دینی در مرحله اول به عنوان منبع اصلی گردآوری داده‌ها و تفسیر و تحلیل مورد استفاده قرار گرفته‌اند و منابع روان‌شناسی و کتب شارحان نوصدرایی در تکمیل داده‌های متنی استفاده شدند.

همچنین، از آن جا که موضوع پژوهش یعنی رشد، رابطه مستقیمی با انسان‌شناسی اسلامی دارد، باورداشت‌ها نسبت به انسان‌شناسی اسلامی نیز مدنظر قرار گرفت. برای تدقیق باورداشت‌های پژوهش، حکمت متعالیه مبنای پاسخ‌گویی به سؤال‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناسی پژوهش قرار داده شد. مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه از حیث هستی‌شناسی معرفت، حکمت متعالیه به واقع‌نمایی و کاشفیت

تشکیکی علم اعتقاد دارد. در واقع بر اساس اصل مساوت علم با وجود و حقیقت تشکیکی وجود، می‌توان تصور کرد مطابقت با واقعیت نیز یک امر تشکیکی است. در این دیدگاه هر اندازه‌ای که علم از عدمیات پالوده باشد به همان اندازه کاشفیت آن بیشتر است. همان‌طور که هر قدر وجود شدت پیدا کند قویتر می‌شود، علم هم هر قدر بالاتر برود و تعالی پیدا کند، برتر می‌شود. علم خیالی بالاتر از علم حسی و علم عقلی بالاتر از علم خیالی است (حایری یزدی، ۱۳۷۵: ۱۶۸-۱۶۹)

از آنجا که در بحث حقیقت تشکیکی وجود، احاطه مراتب فراتر بر مراتب فروتر به اثبات رسیده است و بنا بر اصل مساوت علم با وجود، احاطه مراتب برتر ادراکی بر مراتب فروتر نیز پذیرفته است، پس اگر فرضیه‌های علمی به مرتبه ادراک خیالی یا عقلی متعلقند بر مشاهدات که متعلق مرتبه ادراک حسی هستند، احاطه و اشراف دارند. به نظر می‌رسد تصویر با ثبات علم مسبوق به ماهوی دانستن علم است چون ماهیت قابل تشکیک و شدت و ضعف نیست. در حکمت متعالیه با توجه به اصل مساوت علم با وجود، راهی به جز پذیرش حقیقت تشکیکی برای علم نیست. حقیقت تشکیکی علم نیز برای تشکیکی بودن ملاک علم و معیار صدق گزاره‌های متعلق به هر مرتبه دلالت دارد و آمیختگی علم حضوری با علم حصولی در کانون توجه آن است. بنابراین فلسفه اصالت وجود نه تصویر با ثبات و سکون از علم را تحمل می‌کند و نه واقع‌نمایی محض و قاطع اثبات‌گرایانه را برمی‌تابد. بلکه فضای سلسله مراتبی این فلسفه با تصویری سلسله‌مراتبی از علم و ملاک صدق متلائم است (علم الهدی، ۱۳۹۲).

نظریه وجود ذهنی صدرای نیز که بر وجود متفاوت و ماهیت یکسان پدیده‌های ذهنی و خارجی دلالت دارد، تعریف عینیت را به حالت بینابینی میان دو قطب واقع‌نمایی محض و خودبنیادی صرف فرا می‌خواند. زیرا اگر وجود، اصل است و تشکیکی و اگر علم مساوق وجود است و بنابراین تشکیکی است، پس ملاک علم نیز تشکیکی خواهد بود. واقع‌نمایی و کاشفیت، بسته به مرتبه علم متغیر است. در نتیجه در علم تجربی نیز که حاصل تعامل هر سه مرتبه ادراک حسی، خیالی و عقلی است، واقع‌نمایی، متغیر و تشکیکی می‌شود (علم الهدی، ۱۳۹۲). بدین ترتیب به نظر می‌رسد معرفت‌شناسی پارادایم متعالیه، تکثر طولی را می‌پذیرد. زیرا معرفت تجربی مفید یقین نیست و در نتیجه علوم تجربی دارای تکامل طولی هستند. هر نظریه مادامی

که در انطباق با تجارب باشد و نتایج عملی داشته باشد، و با شواهد تجربی کافی همراه باشد صحت احتمالی دارد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۵۱).

در مجموع رویکرد معرفت‌شناختی حکمت متعالیه که متلائم با فضای اصالت وجود است با رویکرد عینی‌گرایی صرف و خودبنیادی محض ناسازگار است. نظریه قیام صدوری نفس در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، پذیرش دخالت عناصر ذهنی و ارزش‌های شخصی یا شرایط اجتماعی را در جریان ادراک ناممکن می‌سازد. نظریه امکان فقری همراه با نظریه وجود ذهنی و مراتب ادراکی نیز، ظهور نسبی‌گرایی و خودبنیادی را ناممکن می‌کند. در نهایت نظریه مساوقت علم با وجود، امکان ارائه تصویری جدید از عینیت را فراهم می‌آورد که می‌توان از آن به واقع‌نمایی تشکیکی یاد کرد.^۱

۳-۴ دلالت‌های روش‌شناختی حکمت متعالیه

دلالت‌های روش‌شناختی حکمت متعالیه برای دست‌یابی به معرفت مطابق با واقع و موثق را می‌توان بر پایه موضع هستی‌شناسانه این مکتب به متن قرآن به عنوان کتاب تدوین و تجلیات کلام الله از یک سو و گسترش دایره هستی‌شناختی آن از کتاب تدوین (قرآن) به کتاب تکوین (هستی) به عنوان شأن دیگری از ظهور و تجلیات ذات باری تعالی در عالم هستی از سوی دیگر و نسبت وجودی که در میان آن‌ها ایجاد می‌کند، تبیین کرد. در حکمت متعالیه، هستی که عام‌ترین مرجع تفسیر علم است با قرآن که مرجع تفسیر دین است در نسبت مساوقت قرار دارد و آن چنان که لازمه علم الهی است هم هستی به قرآن و هم قرآن به هستی باز می‌گردد. متن هستی (کتاب تکوین) با متن قرآن (کتاب تکوین)، نه تنها به هم مربوط است که با هم متحد هستند. بر این اساس با دو شأن از شئون یک متن واحد روبه‌رو هستیم. بنابراین پرسش از متن قرآن، پرسش از متن هستی و پرسش از متن هستی، پرسش از قرآن است (دیباج، ۱۳۸۹). به عبارت دیگر در حکمت متعالیه به واسطه اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکیه وجود، هستی و قرآن، دارای مراتب متعدد بوده و در میان آنها سازگاری و هماهنگی کامل برقرار است به گونه‌ای که ظاهر و باطن عالم

^۱ جهت مطالعه کامل این مطلب رجوع کنید به: علم الهدی (۱۳۹۲). واقع‌نمایی تشکیکی بر اساس فلسفه اصالت وجود.

و قرآن با یکدیگر متحد بوده و احکام هر یک درباره دیگری صادق است و از هر کدام می‌توان برای شناخت بیشتر دیگری استفاده کرد (بیدهندی، ۱۳۸۳؛ رحمانیان کوشکی، ۱۳۹۰).

بر این اساس تمایز و ثنویت حقیقی میان علوم طبیعی و انسانی نیز وجود ندارد. هر چه در این عالم است یا قول خداوند و کتاب تشریح اوست و یا فعل خداوند و کتاب تکوین او. آن چه امروزه علوم نقلی و علوم عقلی، اعم از عقل تجربی (مانند زیست، فیزیک و شیمی) و عقل تجریدی (مانند فلسفه و ریاضیات) و عقل ناب (مانند عرفان) نامیده می‌شوند زیر مجموعه علم الهی قرار می‌گیرند. این علوم اگرچه از روش‌ها و فنون تحقیق متفاوت استفاده می‌کنند اما از پیش فرض‌های هستی‌شناسانه یکسانی برخوردارند. زیرا عالم هستی و قرآن همه از آیات خداوند هستند و هر فرد بر اساس درجه وجودی خود می‌تواند فهمی از معنای این آیات در قالب علوم مختلف داشته باشد. بر این اساس موضع هستی‌شناسانه حکمت متعالیه بر وحدت حقیقی علوم مختلف تاکید دارد.

با توجه به نگاه اندیشمندان حکمت متعالیه به وحدت میان کتاب هستی و کتاب قرآن، این چارچوب پارادایمی در پاسخ به سوال‌های هر حوزه علمی، رویکرد روش‌شناختی تفسیری را پیشنهاد می‌کند. در واقع حکمت متعالیه بر پایه اصالت و تشکیک هستی و به تبع آن معرفت‌شناسی تشکیکی، نوعی تفسیرگرایی هستی‌شناسانه تشکیکی را برای فهم امور اعم از علوم طبیعی، دینی و انسانی پیشنهاد می‌کند. این روش شناسی تفسیری مبتنی بر اصالت وجود بوده و از این نظر در مقابل روش‌های تفسیری اصالت ماهیتی قرار دارد. در واقع انسان در مواجهه با هر سوال یا پدیده و امر طبیعی، انسانی و یا دینی، به تفسیری هستی‌شناسانه از آن سوال پرداخته و در پاسخ به آن نیز، تفسیری هستی‌شناختی ارائه می‌دهد.

در این پارادایم، تفسیر، دارای شباهت‌هایی به رویکردهای تفسیری اصالت ماهیتی امروزی است و حتی از فنون و ابزارهای موجود در این رویکردها بهره می‌برد، اما تفسیر مورد نظر در این پارادایم دارای مفروضه‌های هستی‌شناختی منحصر به فردی است که آن را از رویکردهای تفسیری موجود متمایز می‌کند. در این رویکرد تفسیری، آیات کتاب تدوین و کتاب تکوین نه از جنس مجاز و برای بیان معانی انتزاعی بوده، که حقیقی بودن هستی و قرآن را با سوال مواجه کند و نه این آیات را بر مدلول اول و واقعیات

محسوس متوقف می‌کند. بلکه با استفاده از روش مکاشفه و کشف معنا در پی رسیدن به حقیقت این آیات است.

همچنین به دلیل نسبت مساوقت میان کتاب تدوین و کتاب تکوین، لازم است از مبانی و اصول کلی تفسیر متن مقدس درباره تفسیر کل هستی و بالعکس پیروی شود. پس هر چند اندیشمندان مسلمان از تفسیر تنها در فهم معنی آیات کتاب تدوین استفاده کرده‌اند، اصول معناشناختی آن را می‌توان در تفسیر آیات کتاب تکوین نیز به کاربرد.

فصل ممیز روش‌شناسی تفسیری حکمت متعالیه از دیگر پارادایم‌های تفسیری، ابتدا اعتقاد به توحید، حقانیت وحی الهی و اعتماد به اصالت متن قرآن به عنوان نص صریح و مطابق با وحی نازل شده است و سپس مساوقت میان این متن با متن تکوین و استفاده از فهم هر یک برای دیگری از یک سو و اتکای تفسیر این متن بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت از سوی دیگر است. بنابراین پیش فرض‌های هستی‌شناختی حکمت متعالیه را می‌توان به مثابه مهمترین پیش فرض رویکرد تفسیری این مکتب در فهم واقعیت یا حقیقت هستی دانست. اتکای مبانی معرفت‌شناسی به مبانی هستی‌شناسی در حکمت متعالیه (خسرو پناه و عاشوری، ۱۳۹۴) گویای این است که تنها با نگاه هستی‌شناسانه می‌توان به فهم و تفسیری واقع‌گرایانه‌تر و موجه‌تر از کتاب تدوین، کتاب تکوین و کتاب نفس (انسان) و لایه‌های باطنی حقایق آن‌ها دست پیدا کرد. در واقع این مکتب فکری با مبنا قرار دادن هستی‌شناسی برهانی و عقلانی به عنوان یگانه راه اثبات توحید، تنها راه درک لایه‌های عمیق حقیقت هستی را نیز تفسیری هستی‌شناسانه از کل هستی می‌داند. بنابراین، مبانی هستی‌شناختی به عنوان مهمترین بنیان رویکرد روش‌شناسی تفسیری پارادایم متعالیه محسوب شده و این پارادایم در این چارچوب خاص هستی‌شناسانه به منابع معرفتی نگاه می‌کند.

حکمت متعالیه بر اصالت معنی و نگاه نشانه‌ای به کل اشیای هستی تأکید دارد. این امر منجر به عدم تفکیک حقیقی میان معانی آیات کتاب تدوین و آیات کتاب تکوین و در نتیجه معناشناسی متن به عنوان یکی از شکل‌های معناشناسی هستی می‌شود. همچنین با توجه به حمایت این مکتب از روش‌شناسی تفسیری می‌توان ضمن توجه به اصول تفسیر و معناشناسی برآمده از این مکتب از روش‌های تحقیق‌سازگار

روش‌شناسی پژوهش

با آن نیز استفاده کرد. بنابراین پژوهش حاضر برای پاسخ دادن به پرسش‌های پژوهش و یافتن معنی مفاهیم تشکیل دهنده شبکه مفهومی رشد در قرآن کریم، ضمن بهره‌گیری از رویکردهای تفسیری قرآن، معناشناسی متن را با تأکید بر ترکیبی از روش تحلیل مفهومی و هرمنوتیک که با پارادایم تفسیری سازگار هستند انتخاب کرد و در چارچوب اصول و پیش‌فرض‌های معناشناختی برآمده از حکمت متعالیه مورد استفاده قرار داد.

از سویی متون از تجلیات مهم زبان هستند و می‌توان نتایج معناشناسی را در تحلیل آن‌ها به کار گرفت. مباحث معناشناسی قرآن نسبت به مباحث تفسیری، بنیادی‌تر است؛ چرا که این مباحث در خود تفسیر و استفاده از تفسیر در تبیین یک امر تأثیر می‌گذارند. معناشناسی بخش مهمی از مبانی تفسیر را بررسی می‌کند و با توجه به طرح مبانی جدید، در خود تفسیر نیز تحول ایجاد کند (قائمی نیا، ۱۳۹۰).

در واقع، در این پژوهش ابتدا در چارچوب حکمت متعالیه به تبیین اصولی برای معناشناسی متن و کشف روابط درونی آن پرداخته شد و بر پایه این اصول از روش‌های پژوهشی مرتبط با حوزه معنا همچون تحلیل مفهومی و هرمنوتیک نیز استفاده کرد. به عبارت دیگر، این پژوهش به منظور استفاده بهتر از تفاسیر مربوط به تعبیر و مفاهیم قرآنی تشکیل دهنده شبکه مفهومی رشد، به اصول معناشناختی برآمده از حکمت متعالیه پایبند بود و از این اصول به مثابه نقشه‌ای برای استخراج آیات، فهم و استفاده از تفاسیر آن‌ها در چارچوب روش تحلیل مفهومی و هرمنوتیک استفاده کرد. حکمت متعالیه پیروی از اصول مربوط به معناشناسی کتاب تدوین را برای کتاب تکوین نیز لازم می‌داند. به عبارت دیگر معناشناسی، تنها به متن مکتوب اختصاص ندارد و با هر گونه هستی در عالم می‌توان همچون یک متن مواجه شد. بر این اساس، دلالت‌های معناشناختی برآمده از حکمت متعالیه که جهت دهنده رویکرد روش‌شناسی تفسیری آن هستند، به شرح زیر است:

۳-۵ جایگزین شدن دانش یا معرفت گزاره‌ای با فهم در فرایند معناشناسی و تفسیر متن/هستی

در حکمت متعالیه می‌توان فهم را با دانش یا معرفت گزاره‌ای جایگزین کرد. ویژگی مهمی که فهم را از معرفت گزاره‌ای جدا می‌کند اشتدادپذیری فهم است. صدق گزاره‌ها امری فازی نیست و گزاره‌ها یا صادقند و یا کاذب ولی فهم و توجیه صدق، امری تشکیکی است. بر این اساس صدق و توجیه نیز معطوف به فهم خواهند شد. همچنین در این رویکرد، فهم مشتمل بر تبیین یا توضیح علت‌های یک پدیده است. در فهم، از طریق علت‌ها به شناخت یک امر پرداخته و علم لیمی به آن ایجاد می‌شود. اما در معرفت یا دانش گزاره‌ای از بررسی ماهیت پدیده‌ها، پی به علت‌ها برده می‌شود. به عبارت دیگر در معرفت گزاره‌ای از معلول به علت می‌رسیم (علم الهدی، ۱۳۹۵). در واقع شناخت امور و پدیده‌های مختلف در کتاب تکوین و کتاب تدوین از شناخت و فهم علت این امور و پدیده‌ها یعنی هستی آن‌ها شروع می‌شود و از طریق شناخت هستی به ماهیت و تعیین این پدیده‌ها در قالب ویژگی‌های مختلف یک شی، پی می‌بریم.

۳-۶ ماهیت تشکیکی فهم

جایگزین شدن فهم با دانش گزاره‌ای در حکمت متعالیه، تشکیکی شدن فهم را نیز در پی دارد. در این خصوص صدرا معتقد است عقول بعد از اشتراکی که در شناخت ظاهر تفسیر دارند، در فهم تفاوت پیدا می‌کنند و آنچه برای راسخین در علم از اسرار و عمق قرآن حاصل می‌شود، نقض کننده ظاهر تفسیر نیست؛ بلکه استکمالی برای آن و رسیدن به مغز آن از طریق ظاهر است (صدرا، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۶۲؛ به نقل از مسعودی و سهیلی، ۱۳۸۹). در عصر غیبت، همان گونه که آراء و فتاوی فقها برای فقیه دیگر در استنباط احکام فرعی از منابع دین هیچ گونه حجیتی ندارد و تنها برای تکامل علمی فقیه مستنبط راهگشا و زمینه‌ساز است، آرای مفسر نیز تنها فهم و برداشت‌های تفسیری او است زیرا هیچ مفسری معصوم نیست تا فهم او حجت شرعی و منبع استنباط احکام و حکم شریعت باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱).

۳-۷ وجود نسبت طولی میان ظاهر و باطن متن و لزوم تفسیر هستی‌شناختی توحیدی متن به عنوان شرط لازم فهم باطن آن

هر متن مشتمل بر یک ظاهر و باطن است و محقق در مواجهه با آن به دنبال فهمی از معنای حقیقی آن است. لذا مواجهه محقق با متن را می‌توان تلاش وی در جهت انکشاف و فهم «معنا» و درک حقیقت آن متن با توجه به ظاهر و باطن آن دانست (واعظی، ۱۳۹۰). بسیاری از اندیشمندان مسلمان به وجود ظاهر و باطن برای متن (تدوینی و تکوینی) اذعان داشته و ظاهر و این دو را مشتمل بر یک حقیقت معنایی می‌دانند؛ اما حقیقتی که دارای مراتب تشکیکی است. در حکمت متعالیه، متن قرآن، نسخه مکتوبی از جهان هستی است (دهقانپور، ۱۳۸۶). قرآن همچون هستی یا وجود، دارای درجات و مراتبی است که ادنی مراتب آن، قرآن مکتوب در جلد است. در این دیدگاه، سخنان معصومین (ع) نیز همانند آیات قرآنی و دیگر آیات موجود در جهان هستی دارای ظاهر و باطن است (مسعودی و سهیلی، ۱۳۸۹). در نگاه اندیشمندان حکمت متعالیه، متن کتاب هستی یا قرآن به عنوان صورت محسوس کلام الله، دارای ظهور و بطونی است. در این دیدگاه کتاب، صورت تنزیل یافته و انضمامی معنای کلام است و لذا وجود عالم عقلی و فعلی خلقی همان کتاب خداوند است و آیات آن اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجیند.

۳-۸- لزوم پیش فرض‌ها و انتظارات صادق در رجوع به متن

تفسیر متن بدون پیش فهم و پیش فرض (اصول موضوعه) و یک سلسله از مبادی تصویری و تصدیقی ممکن نیست، با این وجود مفسر در ابتدای فرایند تفسیر خود شروع به سؤال کرده و موضوع خود را به متن مقدس عرضه می‌کند؛ متن بدون پیش فرض و پیش فهم صامت است، با این وجود، بعد از اصول موضوعه و طرح سؤال، ناطق شده و شرط لازم برای استفاده از هدایت وجود لفظی یا وجود کتبی همان پیش فهم‌های یاد شده است. رهنمود وجود لفظی یا کتبی، تایید پیش فرض‌ها و یا تغییر آن‌ها به نحو تکامل و یا نفی آن‌ها است (جوادی آملی، ۱۳۷۸). بر این اساس، به نظر می‌رسد ادعای برخی از محققین در خصوص لزوم خالی‌الذهن بودن محقق در هنگام مواجهه با متن و ارایه سوال و اخذ پاسخ از آن پذیرفتنی نیست. با این وجود

مفسر ملزم است با انتظارات و پیش فهم‌های صادق یا مطابق با واقع به سراغ متن مقدس برود. صدق این پیش فرض‌ها نسبی و فازی نیست و این پیش فرض‌ها یا صادقند و یا کاذب ولی دستیابی به صدق و فهم آن تشکیکی است. لذا محقق به لحاظ معرفت شناختی موظف است برای کشف صدق پیش فرض‌های معناشناختی و تفسیر خود نیز تلاش کرده و تنها به پیش فرض‌های معناشناختی صادق، به سراغ متن برود.

۹-۳-۹- ابتنای فرایند معناشناسی و فهم بر هستی‌شناسی عقلانی از وحی و شهود

در حکمت متعالیه، قوانین حاکم بر موجودیت اشیاء، از طریق استدلال‌های منتهی به بدیهیات یا احیاناً به مصادرات، بررسی می‌شوند. بر این اساس می‌توان گفت «روش برهانی»، مقوم این مکتب و شرط آن است؛ به عبارت دیگر فلسفه در حکمت متعالیه، هستی‌شناسی عقلی است نه مطلق هستی‌شناسی. در نتیجه، معیار فلسفی بودن یک گزاره صادق در این دیدگاه، تنها مضمون هستی‌شناسانه آن نیست بلکه روش تعیین صدق آن نیز مهم است (عبودیت، ۱۳۹۲). بر این اساس در تبیین مبانی حکمت متعالیه، برهان نه تنها راهی مطمئن برای دستیابی به احکامی صادق و راهی مقبول برای وصل به حق و حقیقت است بلکه این احکام اگر عقلی باشند، جز از طریق برهان قابل حصول و دست‌یافتنی نیستند. به موجب این شرط برای دستیابی به معرفت، نه تکیه بر آراء و اقوال بزرگان رواست و نه می‌توان گزاره‌های وحیانی و آراء شریعت را جایگزین برهان کرد و نقل را اصل و عقل را فرع آن قرار داد. بلکه بالعکس، عقل اصل نقل است. همچنین به موجب این شرط، نمی‌توان حاصل کشف عرفانی را بی آنکه ملهم استدلالی عقلی به سود خود باشد مستند احکام فلسفی قرار داد، بلکه اساساً کشف صحیح و تام در امور عقلی صرف جز از طریق برهان میسر نیست. نحوه کاربرد گزاره‌های مبتنی بر وحی و کشف، در حکمت متعالیه نیز به گونه‌ای است که منافای شرط مذکور و ناقض آن نیست. چرا که شرط مذکور استفاده از گزاره‌های مستند به وحی و کشف را، در فلسفه، به طور مطلق ممنوع نمی‌دارد، بلکه فقط استفاده از آنها را در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها منع می‌کند. بنابراین، استفاده از آنها و حتی از اقوال بزرگان، در این دیدگاه، در غیر مقام داوری ناقض این شرط نیست و جایز است (عبودیت، ۱۳۹۲).

۳-۱۰- توافقی، همگرایی و در طول هم بودن وحی، شهود و عقل

حکمت متعالیه علاوه بر نیروی عقل، وحی و کشف را هم در فرایند کسب معرفت به رسمیت می‌شناسد. در واقع باورهای ناشی از فرایندهایی همچون ادراک حسی، خیالی، عقلی، از منابع مختلفی همچون وحی، عقل و شهود می‌توانند درجات متفاوتی از مطابقت با واقع را داشته باشند. اما این بدان معنا نیست که در فرایند توجیه معرفت مطابق با واقع وحی و کشف در عرض عقل و رقیب آیند و به منزله دو روش دیگر برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های معرفتی معتبرند، بلکه فقط به این معناست که آنها در غیر مقام داوری دخیل‌اند و در طول عقل، مددکار آیند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۱).

۳-۱۱ پذیرش کثرت‌گرایی معرفت‌شناسی و روش‌های فهم و معناشناسی

حکمت متعالیه با توجه به ویژگی واقع‌نمایی تشکیکی علم و تحول‌پذیری فهم انسان در فرایند دستیابی به معرفت مطابق با واقع و توجیه آن، میان انواع تفسیر و فهم با لایه‌های مختلف واقع و نفس‌الامر پیوند برقرار کرده و از این نظر با کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی سازگار است اما با نسبت خاصی که میان گونه‌های مختلف فهم و معرفت ایجاد می‌کند راه را بر خودبنیادی و نسبت‌گرایی فهم می‌بندد. توضیح این که در حکمت متعالیه، تفسیرهای مختلف از یک امر واقع، در عرض همدیگر قرار نمی‌گیرند بلکه هر تفسیر مرتبه‌ای از واقع‌نمایی را خواهد داشت و هر تفسیری که ملاک‌های اعتباریابی بیشتری رعایت کرده باشد به واقع نزدیک‌تر و ارجح‌تر است. همچنین با توجه به هستی‌شناسی سه‌لایه‌ای حکمت متعالیه (طبیعی، مثالی و عقلی)، سه نوع فهم حسی، خیالی و عقلی می‌تواند در نظر گرفت که هر سه با همدیگر نسبت طولی دارند و هر چند هر کدام روش‌های تحقیق متفاوتی را طلب می‌کنند اما تجزیه و تحلیل و تفسیر صورت گرفته در هر روش تحقیق مبتنی بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه و توحیدی مشترکی هستند.

۳-۱۲- تاثیرپذیری فرایند معناشناسی و فهم از ویژگی‌های مفسر

یکی از ویژگی‌های روش‌شناسی تفسیری حکمت متعالیه که آن را از سایر رویکردهای روش‌شناسی تفسیری و هرمنوتیکی رایج متمایز می‌کند، توجه به ویژگی‌های شخص مفسر است. باورهایی که فاعل شناسا با قوه عقلانی فضیلت یافته به دست می‌آورد از احتمال صدق بالایی برخوردارند (عسکر زاده مزرعه و همکاران، ۱۳۹۴). این ویژگی‌ها یکی از مهمترین ملاک‌های اعتماد و اعتبار یافته‌های تفسیری محسوب می‌شوند. حکمت متعالیه، علم را از جنس عرض نمی‌داند و علم هر موجود را با مرتبه وجودی او یکسان در نظر می‌گیرد. بر این اساس اگر علم مفسر تغییر کند، وجودش نیز تغییر می‌کند و بالعکس. از طرف دیگر حکمت متعالیه به حرکت جوهری قائل است و موجوداتی که حرکت جوهری دارند، موجودات حیّ می‌باشند و این موجودات می‌توانند وجود خود را تغییر دهند. پس علم خود را نیز می‌توانند تغییر دهند و نقش فاعلی داشته باشند. در واقع، در این دیدگاه فاعل شناسا (مفسر) روی علم (تفسیر و فهم) خود نقش فاعلی دارد (علم الهدی، ۱۳۹۵). بنابراین در حکمت متعالیه، فضایل عقلانی و اخلاقی مفسر روی تفسیر او تأثیر می‌گذارند و مفسر به صورت ارادی می‌تواند قوای عملی و شناختی خود را در این راستا فضیلت‌مند کند (عسکر زاده مزرعه و همکاران، ۱۳۹۴). به عبارت دیگر اعتبار مفسر که خود مبتنی بر مرتبه علمی یا وجودی مفسر است یکی از تعیین‌کننده‌ترین ملاک‌های صدق و واقع‌نمایی یافته‌های تفسیری است.

۳-۱۳ توجه به معتبر بودن فرایند فهم و معناشناسی و وظیفه‌گرایی مفسر در این فرایند

حکمت متعالیه به ویژگی‌های فرایند دستیابی به واقع امر و توجیه آن نیز توجه دارد. دو فرایند وحی و الهام، معتبرترین فرایندهای موجد باور صادق هستند که هیچگونه خطایی در آن‌ها راه ندارد. باورهای ناشی از این فرایندها به علت معتبر بودن فرایند، صادق و معتبر هستند. معتبر بودن، ویژگی فضیلتی فرایند است و فرایند، علت موجد باور است. ویژگی‌های علت موجد به معلول سرایت می‌کند و از این طریق اعتبار فرایند به باور منتقل می‌شود (عسکر زاده مزرعه و همکاران، ۱۳۹۴). همچنین در فرایندهایی به جز وحی و الهام مستقیم همچون تفسیر و فهم متن مقدس، مفسر جهت اعتباربخشی و موثق کردن معنای کشف شده از طریق تفسیر، ناگزیر به پذیرش وظایف و الزاماتی است.

واعظی (۱۳۹۲) از این الزامات و وظایف روش‌شناختی، تحت عنوان اخلاقیات نظریه‌تفسیری یاد کرده و اهم آن‌ها را به شرح ذیل برمی‌شمارد:

۱. لزوم تفکیک انحای تعاملات با متن
۲. لزوم محوریت قصد مولف در کلیه تعاملات منتهی به انتساب معنا به متن
۳. پرهیز از قرائت آزاد متن و پایبندی به تفسیر روشمند و مضبوط
۴. پرهیز از اختلاف در تفسیر و لزوم ضابطه‌مندی و مبناداری تفاوت در فهم
۵. ممنوعیت اجتهاد در برابر نصّ
۶. لزوم ترجیح اظهر با ظاهر
۷. لزوم پیروی از قرائت معتبر
۸. پرهیز از باطن‌گرایی و اجتناب از غلبه دادن تفسیر رمزی و تمثلی
۹. نهی از اتباع متشابه و لزوم تمسک به محکّمات

در همین رابطه، سعیدی روشن (۱۳۹۱) از الزامات دیگری تحت عنوان معیارها و منطق فهم متن یاد می‌کند و برخی از مهمترین این معیارها را به شرح ذیل برمی‌شمارد:

۱. توجه به قواعد عقلایی حاکم بر زبان
۲. همخوانی و سازواری درونی متن
۳. هماهنگی و تطابق با عقل برهانی
۴. پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان

همچنین، بابایی (۱۳۹۱) با استفاده از روایات تفسیری معصومین (ع)، رهنمودهایی برای تفسیر معنای آیات شناسایی و به ترتیب زیر عنوان کرده است:

۱. تدبر در آیات محکم و استمداد از معصومان در آیات متشابه
۲. تفسیر ظاهر آیات با روش عقلایی و عرفی
۳. نهی از تفسیر بدون علم و اطمینان
۴. لزوم احتیاط از تفسیر به رأی

۵. اختصاص ندادن آیات به برخی مصادیق و حتی به شأن نزول
 ۶. تفسیر برخی خطاب‌های قرآن بر اساس مثل (برخی روایات بیانگر آن است که خطاب‌هایی از قرآن به این روال است و آن دسته از خطاب‌ها را نباید طبق ظاهر تفسیر کرد. بنابراین تفسیر خطاب‌های قرآن همه جا برحسب ظاهر نباید باشد).
 ۷. بیان معنا با توجه به ویژگی‌های ادبی کلام
 ۸. بیان معنا با توجه به سیاق، فضای صدور کلام، معلومات عقلی، ویژگی‌های موضوع کلام، ویژگی‌های گوینده کلام (معنایی را که مناسب با صفات گوینده کلام باشد، از کلام می‌فهمند)، ویژگی‌های مخاطب قرینه قرار دادن خصوصیات مخاطب در فهم و تفسیر معنای کلام و بالاخره بیان معنا با توجه به دیگر کلام‌های گوینده
 ۹. استناد به تفسیر معلمان ویژه قرآن (عمومات، مطلقات، مجازها و مجملاتی در قرآن کریم هست که بیان قیود، قراین، شرح و تبیین آن‌ها به معصومین واگذار شده است).
 ۱۰. استناد به اجماع امت (برخی اجماع‌ها از قراین ناپیوسته آیات هستند و می‌تواند یکی از مستندات تفاسیر باشد).
 ۱۱. بیان معانی باطنی فراعرفی (در روایات برای برخی حروف یا کلمات قرآن معنایی ذکر شده که در چارچوب قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره، دلالت آن حروف و کلمات بر آن معانی آشکار نبوده و فراتر از درک عرف و عقلاست. در روایات تفسیری معصومین علیهم السلام معانی باطنی و فراتر از عرف دیده شده که برای دیگر مفسران قابل تأسی و پیروی روشی نیست).
- بنابراین در رویکرد اتخاذ شده تلاش شد تا ملاحظات مربوط به تفسیر قرآن مدنظر قرار گیرد و بنابراین چارچوبی از ملاک‌ها برای تفسیر معتبر از آیات مدنظر قرار گرفت. به منظور تأمین این ملاک‌ها، در طی فرایند و نیز پایان هر مرحله از اجرای پژوهش، یافته‌های به دست آمده در معرض نقد بیرونی توسط متخصصان قرار گرفت.

این تحقیق، از جنس تحقیقات کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی-استنباطی است و از نظر هدف، از نوع تحقیقات بنیادی محسوب می‌شود. هدف اساسی تحقیقات بنیادی آزمون نظریه‌ها، تبیین روابط میان پدیده‌ها و افزودن به مجموعه دانش در یک زمینه خاص است (سرمد و همکاران، ۱۳۸۷). در پاسخ به سؤال اول تحقیق از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شد. زیرا در این سؤال به توصیف و شناخت نظریه‌ها، ابعاد، مولفه‌ها و الگوهای رایج رشد در حوزه روانشناسی (توصیف نظریه‌ها، ابعاد، مولفه‌ها و الگوها) و از سوی دیگر به استنباط مهمترین ویژگی‌ها و مشخصه‌های آن‌ها پرداخته شد (تحلیل نظریه‌ها، ابعاد، مولفه‌ها و الگوها). همچنین، در پاسخ به سؤال‌های دوم، سوم، چهارم، پنجم تحقیق از روش تحلیلی-استنباطی استفاده شد. زیرا در این سؤالات تحقیق، هدف تجزیه و تحلیل منابع فلسفی، آیات قرآن و روایات اسلامی و کشف و استنتاج دلالت‌های آن‌ها در خصوص هر یک از موضوعات مطرح شده در سؤالات تحقیق بود.

رویکرد کلی حاکم بر این تحقیق، رویکرد ترکیبی بود. در این معنا که علم دینی در چارچوب اصول حکمت متعالیه چتر حاکم بر فرایندی مرکب از روش‌های کیفی مختلف را فراهم می‌آورد. فرایند مزبور با بهره‌گیری از دو رویکرد استنتاجی و تحلیلی و استفاده از روش‌های هرمنوتیک، اجتهاد سیستمی و تحلیل زبانی در ذیل پارادایم تفسیری برآمده از حکمت متعالیه اجرا شد. از آن جا که فهم متون به ویژه آیات قرآن و روایات و دستیابی به لایه‌های معانی آن‌ها و در نهایت تفسیر و استنباط از آن‌ها پیچیدگی‌های خاصی دارد، تلاش شد تا فصل مشترک روش‌های تفسیر قرآن و روش‌های تفسیری در علم روز، در چهارچوب اصول حکمت متعالیه استخراج و استفاده شود. بر این اساس رویکردها و روش‌های تحقیق مورد استفاده در پژوهش حاضر به شرح ذیل می‌باشند:

۳-۱۴-۱ رویکرد استنتاجی

جوهره اصلی رویکرد استنتاجی این است که پیشاپیش یک مکتب فلسفی پذیرفته شده و آن گاه آموزه‌ها و دلالت‌های پژوهشی مورد نظر از آن استخراج می‌شود. از این منظر رویکرد استنتاجی به صورت قیاس عملی مطرح می‌شود (کیانی و صادق زاده قمصری، ۱۳۹۰). در این پژوهش حکمت متعالیه با تأکید برخی از اصول اصلی این مکتب فلسفی همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس به عنوان چارچوب نظری پژوهش انتخاب شد و دلالت‌های مربوط به رشد انسان با استفاده از روش‌های قیاسی از این مکتب فلسفی و همچنین متون دینی استنتاج و مورد تفسیر واقع شدند.

۳-۱۴-۲ رویکرد تحلیلی

روش اجتهاد سیستمی

در رویکرد تحلیلی پژوهش حاضر، لازم بود آیات و روایات مرتبط با سوالات پژوهش به صورت جامع و مانع مورد بررسی قرار گیرند. برای یافتن و تحلیل چنین آیاتی در قرآن، از روش اجتهاد سیستمی (واسطی، ۱۳۸۸) استفاده شد. در این روش، ابتدا شبکه مسایل و سوال‌های مربوط به رشد متناسب با مقولات عشر و علل اربعه در خصوص هر یک از سوالات اصلی پژوهش تدوین شد و سپس با نمایه زدن بر سوال‌ها، کلید واژه‌های ناظر به پاسخ هر سوال به عنوان مفاهیم تشکیل دهند شبکه مفهومی رشد در قرآن استخراج شدند. برخی از این سوال‌ها و نمایه‌های مربوطه عبارتند از: نسبت رشد با فطرت چیست؟ (نمایه سوال: فطرت). نسبت رشد با استعداد چیست؟ (نمایه سوال: استعداد).

پس از مشخص شدن سوال‌ها و کلیدواژه‌های مربوط به رشد، این پژوهش بر مفاهیم و کلیدواژه‌های اصلی ناظر به رشد متمرکز شد و این مفاهیم و کلیدواژه‌ها به عنوان سر نخ‌های آیات و تفاسیر مربوط به پاسخ هر سوال، در نرم افزار نور مورد جستجو قرار گرفتند. پس از پیدا کردن آیات حاوی این کلیدواژه‌ها، آیاتی که مستقیماً دلالت‌هایی برای فهم رشد داشتند، انتخاب و مورد تحلیل قرار گرفتند.

پژوهش حاضر، روش تحلیل مفهومی را با هدف تدوین شبکه معنایی مفهوم «رشد» و مفاهیم وابسته به آن به کار گرفت. به این منظور به بررسی بافت یا سیاق مفهوم، ترادف کلمات یا عبارات، تحلیل بر حسب مفهوم متضاد و تحلیل بر حسب شبکه معنایی پرداخته شد. تحلیل به معنای جست و جوی ارتباط میان مفاهیم مختلف و بازشناسی روابط و شبکه‌های مفهومی و از یک تقسیم‌بندی دیگر، تحلیل زبانی و مفهومی کاربرد کلمه‌ها و گزاره‌ها به صورت نظام‌مند و برای بررسی شبکه مفهومی در زبان علمی (قرآن) است (باقری و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۶۴). پژوهش تحلیلی (تحلیل زبانی مفهومی) به هدف ترسیم شبکه مفهومی زبان آموزه‌های دینی و در نتیجه ترسیم جغرافیای منطقی مفاهیم مربوط - به کلمات و گزاره‌های مرتبط با رشد - در دین مبین انجام می‌شود. این روش ابتدا توسط ایزوتسو^۱ در بررسی واژه‌ها و اصطلاحات اخلاقی دینی قرآن استفاده شد (باقری و همکاران، ۱۳۸۹). تحلیل زبانی، معیار تحلیل را از زبان عادی و نحوه کاربرد مفاهیم در آن لحاظ می‌کند. این تحلیل علاوه بر زبان عادی، تحلیل در زبان علمی و یا استفاده از انواع نظریه‌ها مانند نظریه‌های معناشناختی را نیز دربردارد.

فیلسوفان زبانی تأکید کرده‌اند که تحلیل زبان عادی را نباید به معنای تحلیل صرف کلمات در نظر گرفت، بلکه کلمات به گونه‌ای که در زبان عادی استفاده می‌شوند، دریچه‌ای به سوی واقعیت‌ها هستند. علاوه بر توجه به معنی کلمات و موقعیت استفاده از آن‌ها، دست یافتن به واقعیت‌هایی که کلمات برای آن استفاده می‌شود نیز مورد نظر است. همچنین می‌توان از محدود شدن به مفاهیم منفرد خودداری کرده و به روابط میان مفاهیم و شبکه مفهومی زبان توجه کرد تا تصویر کامل‌تری از دستگاه مفهومی فراهم آید. چنان که رایل^۲ (۱۹۴۹)، به نقل از باقری و همکاران، (۱۳۸۹) بر آن بود که این تحلیل به ترسیم «جغرافیای منطقی مفاهیم» منجر شود. به این منظور باید کاربرد کلمات و گزاره‌ها را در ارتباط با یکدیگر و به صورت شبکه‌ای بررسی کرد. قلمرو بررسی کاربرد کلمات و گزاره‌ها می‌تواند در قلمرو زبان عادی یا زبان فنی باشد.

^۱ Izutsu
^۲ Ryle

مراحل تحلیل شبکه مفهومی «رشد» و مفاهیم وابسته به آن

۳-۱۴-۴ بررسی بافت یا سیاق

در این روش، مفاهیم مرتبط با رشد در بافت^۱ یا به تعبیر رایج مفسران قرآن کریم، در سیاق جمله‌هایی که در آن‌ها به کار رفته مورد توجه قرار می‌گیرد. منطق این شیوه آن است که کلمه رشد بر حسب بافت جمله‌هایی که آن را دربر گرفته مورد توجه قرار گیرد تا معنایی که از آن مراد شده، معلوم شود.

بررسی ترادف کلمات و عبارات

در این شیوه، از کلماتی که با هم مترادفند و مضمون مشابهی دارند استفاده می‌شود. در مورد ترادف باید به عباراتی توجه شود که تنها در یک واژه با یکدیگر اختلاف دارند. در این صورت ترادف واژه‌ها به روشن کردن مفاهیم مورد نظر کمک می‌کند. برای تعیین مترادف‌ها به کتاب‌های مرجع مشتمل بر کتاب‌های لغت و دائرة المعارف رجوع شد.

۳-۱۴-۵ تحلیل بر اساس مفهوم متضاد

سومین شیوه به تحلیل تفسیری با کمک مفاهیم متضاد می‌پردازد. به سبب قابل جمع نبودن مفاهیم متضاد، وجود برخی ویژگی‌ها در یکی از آن‌ها نشان می‌دهد که مفهوم دیگر فاقد آن‌هاست. ایزوتسو از رابطه مفهوم جهل و حلم بهره می‌برد و از آن جا که حلم در متون اسلامی جز لشکر عقل است، پس ویژگی‌های فرد جاهل را در بی‌عقلی یا نابردباری و بی‌عقلان یا نابردباران جست و جو می‌کند.

۳-۱۴-۶ تحلیل بر حسب شبکه معنایی

برخی واژه‌ها به سبب معانی مرتبط و نزدیکی که باهم دارند به صورت شبکه‌ای به هم پیوسته ظهور می‌کنند که در تعبیر ایزوتسو حوزه یا میدان معنایی نام گرفته است. اما وی نوع ارتباط عناصر این شبکه را مورد

^۱. Context

بحث قرار نداده است. باقری و همکاران (۱۳۸۹) دو نوع ارتباط در میدان معنایی ایزوتسو با عناوین ارتباط اشراقی و ارتباط اندراجی پیشنهاد کردند.

۳-۱۴-۷ رویکرد هرمنوتیک

هرمنوتیک، بخش عمده مبنای نظری را برای غالب پژوهش‌هایی که از دیدگاه تفسیری انجام می‌شوند، فراهم می‌آورد. این سنت، از معنای تفسیر متون مقدس به مطالعه فرایندی که افراد به وسیله آن به معنای یک متن دست می‌یابند، تغییر یافته است. اصطلاح متن، اشاره به یک سند یا آداب اجتماعی، اسطوره‌های فرهنگی و حتی نشست مشورتی دارد (گال، بورگ و گال، ۱۳۸۳). نظریه پردازان هرمنوتیک ادعا می‌کنند که واقعیتی عینی وجود ندارد و بنابراین امکانی برای ایجاد دانش درست درباره واقعیت قائل نیستند. در این روش، مؤلف کار خود را با شکل دادن تفسیری از بعد مورد نظر آغاز می‌کند. به دنبال آن، خواننده - طی فرایندی تفسیری که مشتمل بر تلاش برای دوباره تجربه کردن عمل تفسیری مؤلف است - متن را درک می‌کند. بر این اساس مؤلف و خواننده در فرایندهای تفسیری، درگیرند و راهی برای شناخت جهان به صورت عینی و بیرون از حوزه عمل تفسیری وجود ندارد (گال، بورگ و گال، ۱۳۸۳).

چرخه هرمنوتیک تأویلی، مستلزم فرایند پیوسته‌ای از آمد و شد میان تفسیر معنای اجزای متن و متن به منزله یک کل است. به این صورت که، تفسیر متن به صورت یک کل، به تفسیر اجزا کمک می‌کند و بر عکس. با توجه به این که نوشتار حاضر فرصت پرداختن به دیدگاه‌های هرمنوتیکی معاصر را ندارد، در ذیل صرفاً به بیان اصول و مبانی و پیش‌فرض‌های مورد قبول برای استفاده از روش هرمنوتیک در این پژوهش می‌پردازیم.

۱- متن قرآن کریم، اثر وحی خداوند دانا و حکیم است که در برهه تاریخی خاصی (قرن ششم میلادی) بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و در همان زمان عیناً بدون اضافه یا کم شدن ثبت و ضبط گردیده است.

۲- ساختار زبانی قرآن کریم، هنجارهای ارتکازی عقلانی در گفتمان را مراعات می‌دارد و از این لحاظ شالوده‌شکن نمی‌باشد (سعیدی روشن، ۱۳۸۱). همچنین زبان قرآن از آنجا که حق است معرفت‌بخش نیز هست. به این معنا که گویای واقعیت است و نه جز آن.

۳- فرض ابهام‌مندی ذاتی و یا صامت‌بودن یا فقدان یک معنای مرکزی بر قرآن کریم مردود است زیرا قرآن سخن خداوند و برای هدایت انسان‌ها نازل شده است پس چگونه ممکن است خدای دانا و حکیم سخنی بیان کرده باشد که قابلیت تفاهم و بهره‌مندی و هدایت ندارد.

۴- هر چند قرآن کریم دارای معنایی مشخص و متعین است، اما امکان فهم و تفسیر آن نیز وجود دارد اما قرآن دارای زوایا و ابعادی مکنون و لایه‌لایه است و فهم ما نسبت به حقایق نهفته در آن وجه‌ای تشکیکی دارد و باطن آن ظاهرش را نقض نمی‌کند؛ اما این به معنای قرائت‌پذیری و نسبیّت معانی آن نیست بلکه قرآن کریم علاوه بر بهره‌مند بودن از آیات محکّمات، نسبت به احکام و باورهای پایه تصریح دارد. لذا، تفاسیل، تفسیر و برداشت از قرآن زمانی قابل قبول است که از روش تفسیری مشخص و اصول قابل قبول پیروی کرده باشد.

۵- با توجه به این که معرفت و هرگونه فهم تفسیر قرآن برآیندی از هویت مادی وجود انسان به شمار نمی‌رود و ذات علم امری مجرد است، بنابراین تاریخی‌گروی و عصری‌نگری معرفت که فهم هر پدیده خاص را در فضای عصر خویش مفهوم‌بندی می‌کند و نوعی جبر تاریخی را برای انسان فرض می‌گیرد مردود است.

۶- هر چند آگاهی‌ها، پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها، انتظارات و گرایش‌های درونی مفسر همه به نوعی می‌توانند در فهم متن و چگونگی تفسیر وی از متن، (چنانکه در هرمنوتیک جدید عنوان می‌شود) تاثیر گذار باشند، اما این‌ها همه بازدارنده از فهم نیست بلکه ضرورت پایش و پالایش گرایش‌های حق‌جویانه از غیر آن و روشمندی تفسیری را اثبات می‌نمایند.

روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش حاضر، گفت و گوهای (مذاکرات) گروهی به عنوان عنصری مهم در فرایند پژوهش ایفای نقش کرده است. بنابراین لازم بود گفت و گوها در چهارچوب علمی روش پژوهش انجام شود. برخی اصول هرمنوتیک درباره گفت و گوهای گروهی که توسط الین اتکینز^۱ (به نقل از گال، بورگ و گال، ۱۳۸۳) توضیح داده شده و در اجرای پژوهش مدنظر قرار گرفت، به قرار زیر است:

- گروه بنا داشت پیشنهادی یکپارچه مطرح کند؛ نقاط اشتراک و نقاط عدم توافق را بیابد.
- «افق یکپارچه» مهم است، هر چند هر شرکت کننده، به استدلال درباره دیدگاه‌ها و پیش‌داوری‌های خود می‌پرداخت، اما برای هر یک از آنان این امکان وجود داشت که شرکت کنندگان دیگر را به عنوان موجودی اصیل درک کند. موجودی که دیدگاه‌ها و پیش‌داوری‌هایش را می‌توان ملاحظه کرد.
- شرکت کنندگان، می‌توانستند به گفت و گویی هرمنوتیک پردازند که در آن، طی فرایندی از استدلال‌های متقابل به زبان مشترکی نائل شوند. هدف نهایی همه شرکت کنندگان این بود که دیدگاه/افق‌های مجزای خود را به زمینه‌ای بازپس گردانند. این همگرایی عموماً بعد از چند نشست اولیه و جریان یافتن گفت و گو میان افق‌های یک پارچه و مجزا شکل می‌یافت.
- مجری پروژه، نقش خود را در فرایند برنامه‌ریزی تحلیل می‌کرد تا بفهمد چگونه پیش‌داوری‌هایش، می‌تواند تأملات او را تحت تأثیر قرار دهد. در این پژوهش، این تحلیل علاوه بر مجری پروژه، توسط متخصصان موضوعی خارج از پروژه نیز انجام شد. به این صورت که مجری پروژه، تأملات و باورهایی که ضمن جلسات، نضج می‌یافت را با متخصصان هر یک از حوزه‌ها مطرح کردند و نظرات تخصصی را جویا می‌شدند.

منابع گردآوری داده‌ها

منابع گردآوری داده‌های پژوهش مشتمل بود بر آیات قرآن، روایات معصومین (ع) و سایر منابع مرتبط برای استخراج مفاهیم و تفسیرهای مربوط به آن‌ها، از جمله تفاسیر قرآن کریم و شرح احادیث. از جمله نرم افزار نور به عنوان منبع داده‌های مربوط به تفاسیر قرآن کریم، نیز مورد استفاده قرار گرفت (نسخه ۲/۵).

روش گردآوری، تحلیل و استنتاج داده‌ها

داده‌های پژوهش در حین گردآوری مورد تحلیل و استنتاج نیز قرار می‌گرفت. در گردآوری و تحلیل داده‌ها از روش تحلیل مفهومی، معناشناسی و هرمنوتیک استفاده شد. هر پژوهشگر مرتب سؤال خود را به تمامی منابع داده‌ها عرضه می‌کرد تا جواب را بیابد. هم پرسش‌ها و هم پاسخ‌ها به منابع گزینش شده عرضه می‌شد و بحث‌های انتقادی درون‌گروهی و بین‌گروهی به جمع‌بندی‌های پژوهشگران کمک می‌کرد. گزینش منابع از طریق تحلیل انتقادی نظریه‌ها و دیدگاه‌های مطرح شده در آن‌ها انجام می‌شد. در انتخاب منبع هم به اعتبار علمی صاحب اثر و هم قدرت استدلال و برهان‌های مطرح شده در اثر توجه شد.

۳-۱۵ روش نمونه‌گیری

در پژوهش‌های کیفی از نمونه‌گیری هدفمند یا قصدی استفاده می‌شود و سعی بر آن است که نمونه چنان انتخاب شود که هدف پژوهش تحقق یابد. برای انتخاب آیات، روایات و تفاسیر، از روش نمونه‌گیری زنجیری یا گلوله برفی استفاده شد. بر مبنای این روش نمونه‌های جدیدی که از نظر نمونه‌های قبلی واجد شرایط بوده و دارای اطلاعات ذی‌قیمتی هستند، تعیین می‌شود (بازرگان، ۱۳۸۹). بر اساس آن نمونه‌ها، کلمه‌ها و گزاره‌هایی که در بررسی سیاق، ترادف و تضاد مرتبط شناخته شدند، وارد تحلیل شد. واضح است که امکان افزوده شدن کلمه یا گزاره جدید با بررسی موارد قبلی وجود داشت. بنابراین این فرایند افزودن کلمه و گزاره جدید تا اشباع نظری و تکمیل شبکه معنایی ادامه داشت.

لازم به ذکر است با توجه به این که هدف پژوهش حاضر ساخت نظریه اسلامی رشد بود، از راهبرد نمونه‌گیری نظری نیز استفاده شد. در این راهبرد از طیف افراد بالقوه مناسب، کسانی برای مصاحبه انتخاب شدند که بتوانند در فرایند گردآوری، خزانه داده‌های مورد نیاز را غنی کند تا امکان ساخت نظریه فراهم

روش‌شناسی پژوهش

شود. بنابراین در مجموع، از نمونه‌گیری ترکیبی یا مختلط استفاده شد که بر مبنای آن تطابق داده‌های حاصل از چند منبع (قرآن، روایات، تفاسیر، ...) برای برآوردن اهداف چندگانه پژوهش مورد استفاده قرار گرفت.

۳-۱۶ اعتباربخشی فرایند و یافته‌های پژوهش

بررسی اعتبار یافته‌های پژوهش حاضر که در آن ترکیبی از روش‌های پژوهش مورد استفاده قرار می‌گیرد، فرایندی چند مرحله‌ای و مهم است. به این منظور در هر یک از مراحل مذکور از روش‌های مرتبط استفاده می‌شود. اما علاوه بر این، یک اصل کلی در اعتباربخشی به نتایج چنین پژوهش‌هایی، استفاده از روش تطابق همگونی یافته‌هاست. به این معنی که در مراحل مختلف طرح یافته‌های به دست آمده با یافته‌های مراحل پیشین مطابقت داده شده و هماهنگی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد (بازرگان، ۱۳۸۹). در خلال فرایند پژوهش، این تطابق در چارچوب معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بررسی می‌شود.

۳-۱۷ روش اجرا

گام اول: گردآوری واژه‌های کلیدی مرتبط با حوزه معنایی رشد از منابع مختلف (استفاده از روش اجتهاد سیستمی (واسطی، ۱۳۸۸) و گفت و گوهای افراد گروه با متخصصان)

گام دوم: اولویت بندی کلید واژه‌های احصا شده در سه سطح یک تا سه و تهیه فهرست نهایی کلیدواژه‌های مورد نظر برای جستجو در آیات و روایات

گام سوم: ترجمه کلید واژه‌ها به زبان عربی،

گام چهارم: جستجوی کلید واژه‌ها (فارسی و عربی) (کلید واژه مورد نظر، مترادف، متضاد و واژه‌های هم‌نشین یا جان‌نشین آن) در آیات قرآن کریم و تفاسیر مربوطه و همچنین در روایات اسلامی با استفاده از نرم‌افزارهای تخصصی (نور، نسخه ۲/۵).

▪ بررسی ترجمه آیه یا روایت شناسایی شده توسط کلیدواژه مورد نظر و تحلیل و استنتاج از آن.

- بررسی تفسیر آیه یا روایت شناسایی شده از طریق کلیدواژه مورد نظر و تحلیل و استنتاج از آن.
- انجام گفت و گو و بحث گروهی درباره تفسیر صورت گرفته و تحلیل و استنتاج از آن.
- بررسی و تحلیل واژه‌ها متضاد، جانشین یا هم‌مشین واژه مورد نظر در قرآن، تفاسیر و منابع روایی و تحلیل و استنتاج از آن‌ها.
- پی‌گیری یافته‌های تفاسیر منتخب در مجموعه تفاسیر ملاصدرا.
- جمع‌بندی و دسته‌بندی آیات مرتبط با فهرست واژگان حوزه‌ی معنایی، معنی و مفهوم واژه در دو کارگروه به‌طور موازی (کارگروه فلسفه و کارگروه روان‌شناسی).
- حاصل کار هر کارگروه، چرخه‌ی نمونه‌گیری — تحلیل — نمونه‌گیری را برای اشباع نظری، تکمیل کرد و در این گام، حرکت از حوزه فلسفه آغاز و در روایات پی‌گیری شد. آن چه از حوزه روان‌شناسی در این چرخه افزوده شد، به هدف حفظ ارتباط با واژگان تخصصی در زبان علمی روز و نیز حفظ ارتباط تحلیل‌های مفهومی و هرمنوتیکی بر این اساس بود.
- داده‌های پژوهش در حین گردآوری، مورد تحلیل و استنتاج نیز قرار می‌گرفت.
- هر پژوهشگر مرتب سؤال خود را به تمامی منابع داده‌ها عرضه می‌کرد تا جواب را بیابد. هم پرسش‌ها و هم پاسخ‌ها به منابع گزینش شده عرضه می‌شد و بحث‌های انتقادی درون‌گروهی و بین‌گروهی به جمع‌بندی‌های پژوهشگران کمک می‌کرد.

فصل چهارم

یافته‌های مطالعات روان‌شناسی در باب رشد انسان

(بررسی نظریه‌ها، ابعاد، مولفه‌ها و الگوهای رایج رشد)

۴-۱ مقدمه

روانشناسی همواره در پی روشن نمودن چیستی و ماهیت رشد انسان است و در این بین حتی حوزه‌های تخصصی را با نام روانشناسی رشد^۱ به این مسئله تخصیص داده است. روانشناسی رشد در پی توصیف (بررسی دقیق فرد در سنین مختلف و چگونگی تغییرات همراه با افزایش سن)، تبیین (دلایل رشد انسان و علل رشد متفاوت افراد) و به حداکثر رساندن (به‌کارگیری یافته‌های دانش رشد برای ایجاد تحولات مثبت در افراد) دانش ما از تحولات نسبتاً نظام‌دار زیستی، شناختی، عاطفی و اجتماعی از لحظه انعقاد نطفه تا هنگام مرگ است (لطف آبادی، ۱۳۸۴). نظریه پردازان این علم با رویکردها و دیدگاه‌های مختلفی به تبیین رشد انسان پرداخته و در این خصوص الگو و مدل‌های مختلفی را نیز ارائه داده‌اند. از این رو در بررسی و پاسخ به سوال "نظریه‌ها، ابعاد، مولفه‌ها و الگوهای رایج رشد انسان چه هستند؟" پس از مروری کلی از مفهوم رشد به مهم‌ترین رویکردها و نظریه‌های رشد پرداخته می‌شود و سعی می‌شود در بستر این نظریات به تبیین ابعاد و مولفه‌های رشد پردازیم.

لغت نامه روانشناسی آکسفورد^۲، لغت نامه روانشناسی کمبریج^۳، دایره المعارف روانشناسی گال^۴ و بسیاری از فرهنگ‌های لغت روانشناسی تعریفی برای واژه Development ذکر نکرده‌اند و بیشتر به توصیف سن رشدی، روانشناسی رشد، بحران رشدی و مفاهیم منتج از این واژه پرداخته‌اند. اما انجمن روانشناسی آمریکا^۵ در دومین ویرایش لغت نامه روانشناسی (۲۰۱۵) واژه Development را به معنی

^۱. Development Psychology
^۲ A Dictionary of Psychology
^۳ the cambridge dictionary of psychology
^۴ The gale encyclopedia of Psychology
^۵ APA Dictionary of Psychology

"مجموعه تدریجی تغییرات در ساختار، عملکرد و الگوهای رفتاری که در طول زندگی از بدو پدید آید یکی انسان یا سایر موجودات زنده رخ دهد"^۱.

متخصصین فارسی به طور عمده دو واژه رشد و تحول را معادل واژه Development به کار می‌برند. واژه رشد واژه قدیمی‌تری است اما برخی متخصصین به دلیل بار معنایی مثبت و افزایش‌دهنده این واژه را معادل خوبی نمی‌دانند، زیرا Development با نوسان‌هایی همراه است و از این رو تحول معنای دقیق‌تری است. البته گاهی واژه‌های پیشرفت (Growth) و رسش (maturation) نیز توسط برخی متخصصین در منابع مورد استفاده قرار گرفته است که به بخش‌های خاصی از Development اشاره دارند و جامعیت این واژه را ندارند. پیشرفت (Growth) به معنی "مجموعه تغییرات جسمی که از طریق رسش رخ می‌دهد. این رشد از هر نهاد به سمت حالت بالغ آن است". رسش (maturation) نیز به معنی "فرآیندهای زیستی دخیل در یک موجود زنده برای تبدیل شدن به رشدی کاربردی یا کامل است. بنابر این در متن حاضر منظور ما Development است و ترجمه رشد را با در نظر گرفتن ماهیت آن به کار می‌بریم.

هر چند تعریف واژه "رشد" و نظریه‌ها و الگوهای مطرح شده در این مورد بر اصل تغییر و تحول انسان توافق دارند و توجه به اصل تغییر و تحول، در چشم انداز رشدی پیچیده و بحث برانگیز نیست اما مشکل عمده هنگامی پدید می‌آید که بینیم کدام تغییر و تحول باید به عنوان رشد پذیرفته شود. به عبارت دیگر در خصوص ماهیت تغییراتی که رشد نامیده می‌شود در میان نظریه پردازان توافق چندانی وجود ندارد. علاوه بر این ماهیت پیچیده رشد انسان، گستره وسیع موضوعات و مباحث مربوط به آن، تاثیر بسترها، زمینه‌ها و شرایط فرهنگی و تاریخی در مطالعه رشد همگی مانع شکل‌گیری تعریف جامعی از رشد انسان در علم روانشناسی رشد شده است که بتواند توافق روان‌شناسان و نظریه‌های مختلف را جلب نماید (شرفی، ۱۳۶۴). وجود دیدگاه‌های مختلف در روانشناسی سبب شده است تا نظریه پردازان در تعریف و بیان ماهیت

^۱ progressive series of changes in structure, function, and behavior patterns that occur over the lifespan of a human being or other organism.

رشد تفاوت و اختلاف نظرهایی داشته باشند و هر نظریه در مورد مولفه‌های اصلی رشد و مبتنی بر چهارچوب‌های نظری متفاوت جهت‌گیری خاصی داشته باشد. این جهت‌گیری‌های نظری، تعاریف و تاکیده‌های مختلفی را در توصیف و تبیین مسئله رشد سبب شده است. در ادامه برخی از رایج‌ترین تعاریف رشد بیان خواهد شد:

- رشد مجموعه تغییرات جسمی، اجتماعی و شخصیتی است که به مرور زمان روی می‌دهد (کاپلان، ۱۳۹۰).
- رشد تغییرات نظام‌مند و پیوسته‌ای است که بین لقاح^۱ تا مرگ رخ می‌دهند. اصطلاح "نظام‌مند" به منظم بودن، الگومندی و پایداری نسبتی این تغییرات اشاره دارد، بنابراین نوسانات خلقی موقت و دیگر تغییرات گذرا در افکار و رفتارهای فرد از این قاعده متثنی هستند و به عنوان رشد شناخته نمی‌شوند (کیپ^۲ و شافر^۳، ۲۰۱۰).
- رشد تغییرات در ساخت بدنی، عصبی، رفتار و نشانه‌های ویژه شخص است که همه به ترتیب بروز می‌کنند و نسبتاً با ثبات‌اند؛ در ۲۰ سال اولیه زندگی این تغییرات معمولاً به صورت واکنش‌های تازه و پیش‌رونده ظاهر می‌شوند (ماسن، وی، جان، کیگان، و هوستون، ۱۳۸۰).
- رشد الگوهای تغییری که با تشکیل نطفه آغاز و در طول زندگی ادامه می‌یابد. این الگوهای تغییر تنها در حجم بدن نبوده و خصایص روانی و عقلی را نیز در بر می‌گیرند (شرفی، ۱۳۶۴).

نگاهی به تعاریف نشان دهنده چند نکته مهم است:

- تغییرات نسبتاً پایدار
- نظام‌مندی این تغییرات
- تغییر در جنبه‌های مختلف.

^۱ زمانی که اسپرم نر به داخل تخمک ماده نفوذ کرده و یک ارگانیسم جدید ایجاد می‌نماید.

^۲ Kipp
^۳ Shaffer

از همین رو طبقه‌بندی‌ها و دیدگاه‌های مختلفی در مورد رشد وجود دارد.

برخی نظریات، رشد را امری پیوستگی و برخی مرحله‌ای می‌دانند. متخصصینی با دیدگاه پیوسته رشد را با مراحل تجمعی و تدریجی مانند رشد یک نهال بلوط توصیف می‌کنند و متخصصینی با دیدگاه مرحله‌ای، رشد را به عنوان مراحل مجزایی همچون تغییر پيله ابریشم به پروانه (سانتراک، ۲۰۱۲). روانشناسانی که بر پیوستگی رشد تاکید دارند به تاثیر محیط و یادگیری اجتماعی بر فرایند رشد توجه بیشتری دارند و روانشناسانی که بر ناپیوسته بودن فرایند رشد تاکید دارند به نقش وراثت و ویژگی‌های زیستی انسان توجه بیشتری می‌کنند. با این وجود امروزه بسیاری از روانشناسان طرفدار هیچیک از این دو دیدگاه افراطی نیستند. از نظر این روانشناسان برخی از جنبه‌های رشد پیوسته است و برخی دیگر ویژگی‌های مرحله‌ای نشان می‌دهند (رایس، ۱۳۸۸).

همچنین میزان اهمیتی که روانشناسانی با رویکردهای مختلف برای نقش عوامل درونی و بیرونی در رشد قائل هستند مختلف است. هر چند امروزه روانشناسان از دیدگاه‌های رادیکال تاثیر عوامل درونی و بیرونی بر رشد فاصله گرفته‌اند و نقشی تعاملی برای وراثت و محیط قائل هستند اما همچنان نحوه اثر این عوامل در ایجاد رشدی بهینه جای بحث است (رایس، ۱۳۸۸). همچنین اینکه این عوامل بر روی کدام جنبه‌های رشد اثرگذاری بیشتری دارد تا اندازه‌ای از توافق بیشتری برخوردار شده است که به عنوان مثال وراثت در برخی از جنبه‌های رشد همچون رشد جسمانی و عوامل محیطی در جنبه‌هایی دیگر همچون رشد اخلاقی نقش قوی تری دارند (آیتی، ۱۳۸۷).

برای درک بهتر مفهوم رشد حتما باید با دو مفهوم بهنجاری^۱ و نابهنجاری^۲ آشنا شد. این دو مفهوم در هر نقطه نظری که به آن نگریسته شود مفهومی نسبی است و انحراف از یک هنجار، ممکن است به اندازه‌ای باشد که موجب هیچ نوع نگرانی نشود، یا می‌تواند به اندازه‌ای قابل توجه باشد که بدون هیچ تردید نابهنجاری تلقی گردد. در هر دو صورت، دوگانگی مطلق که در آن بهنجاری و نابهنجاری به آسانی از

^۱ - normality
^۲ - abnormality

یکدیگر قابل تمیز باشند وجود ندارد. بنابراین باید گفت که بهنجار و نابهنجاری دو اصطلاح جدایی ناپذیرند و نمی‌توان یکی از آن‌ها را بدون توجه به دیگری تعریف کرد (دادستان، ۱۳۹۱). بنابراین نظریه-پردازان در مقام تعریف، بهنجاری و نابهنجاری را با هم در نظر می‌گیرند؛ چرا که نابهنجاری انحراف از بهنجاری است. بنابراین هر چیزی که بهنجار نیست، نابهنجار است. اما مشخص کردن اینکه چه چیز بهنجار است کار ساده‌ای نیست هرچند تلاش‌های فراوانی برای وصف کردن اینکه چه چیز بهنجار و چه چیز نابهنجار است، صورت گرفته است (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). در هر حال هنجار خود در لغت به معنای معیار، الگو و استاندارد به کار می‌رود و در همین زمینه نیز اصطلاح بهنجار برگدان واژه لاتین (Normal) به معنای ((مطابق با معیارهای پذیرفته شده در یک زمینه خاص)) استعمال می‌شود. در مقابل، واژه نابهنجار (Abnormal) با پیشوند (ab) (نا، دور، از) به معنای انحراف از هنجار به کار رفته است (منگال^۱، ۲۰۰۸). به طور کل هر تعریف تنها در یک چهارچوب ((برابر نهادی^۲)) قرار دارد و نسبت‌های حاصل از آن قابل فهم است. پس باید دید که مفهوم بهنجار و نابهنجار در برابر چه مفهومی و براساس چه ضوابطی مشخص می‌شود (دادستان، ۱۳۹۱).

در هر حال شاید بتوان بهنجاری را از یک دیدگاه به منزله فرایند سازش یا ظرفیت واکنش برای بازیافتن تعادل از دست رفته پیشین تلقی کرد، اما در قلمرو روانی-اجتماعی، چنین تعریفی ممکن است مفهوم بهنجاری را به پذیرش، اطاعت یا تبعیت از خواسته‌های اجتماعی کاهش دهد. چرا که ((ظرفیت سازش یا آنچه سازش‌پذیری)) نامیده شده است، ضابطه‌ای بهتر از (سازش) به خودی خود است. اما ضوابط چنین ظرفیتی باید دقیقاً تعریف شوند، که آیا تعریفی که برای تعریف بهنجاری صورت گرفته است براساس چه معیار و ملاکی می‌باشد، برای مثال براساس میانگین آماری است یا براساس الگوی آرمانی تبیین شده است. چرا که می‌توان بهنجار و نابهنجاری را برحسب دیدگاه‌ها و ملاک‌های مختلف مورد بررسی قرار داد (دادستان، ۱۳۹۱). برای مثال براساس دیدگاه منگال (۲۰۰۸) ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری را می‌توان در دو طبقه کلی قرار داد:

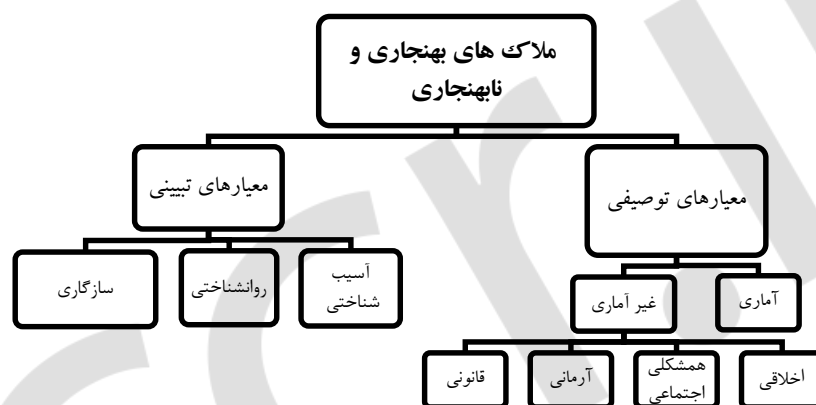
^۱ Mengal

^۲-antitihetic

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

۱. ملاک‌های توصیفی^۱: این ملاک‌ها انواع رفتارهای بهنجار و نابهنجار را به شیوه‌های گوناگون بیان و توصیف می‌کنند. ملاک‌های توصیفی، خود به دو دسته ملاک‌های آماری^۲ و ملاک‌های غیر آماری^۳ تقسیم می‌شوند. ملاک‌های غیر آماری شامل رویکرد اخلاقی^۴، هم‌شکلی اجتماعی^۵، آرمانی یا کمال‌گرایی^۶ و دیدگاه قانونی^۷ می‌باشد.

۲. ملاک‌های تبیینی^۸: ملاک‌های تبیینی به مبانی نظری رفتارهای بهنجار و نابهنجار و تمایز آن‌ها از یکدیگر اشاره می‌کنند. به تعبیر دیگر، این ملاک‌ها بیان می‌کنند که چرا یک رفتار بهنجار یا نابهنجار است. ملاک‌های تبیینی، شامل رویکردهای آسیب‌شناختی^۹ یا پزشکی^{۱۰} و روانشناختی^{۱۱} می‌باشد. طبقه‌بندی ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری به طور خلاصه در تصویر ۲ نشان داده شده است.



تصویر ۲: طبقه‌بندی ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری (منگال، ۲۰۰۸)

^۱- Descriptive Criteria

^۲- Statistical Criteria

^۳- Non- statistical Criteria

^۴- Moral view

^۵- Conformity social

^۶- Perfectionism or Ideal

^۷- Legal view

^۸- Explanatory Criteria

^۹- Pathological

^{۱۰}- Medical

^{۱۱}- Psychological

۴-۲ دوره‌های رشد

برای سازمان‌دهی و درک رشد کودک باید با دوره‌های که با محدوده سنی تقریبی مشخص می‌شود، آشنا بود. امروز، روانشناس‌های رشد اعتقاد ندارند که تغییر با نوجوانی پایان می‌یابد. آنها رشد را به عنوان فرایندی مادام‌العمر توصیف می‌کنند. پر استفاده‌ترین طبقه‌بندی دوره‌های رشدی عبارتند از:

- دوره پیش از تولد: از زمان تشکیل سلول تخم تا تولد و حدود ۹ ماه است. در طول این دوران شکفت انگیز یک سلول رشد می‌کند و تبدیل می‌شود به ارگانیزمی، کامل با مغز و توانایی‌های رفتاری.
- نوزادی: دوران رشدی است که از تولد تا ۱۸ الی ۲۴ ماه در بر می‌گیرد. نوزادی زمان وابستگی شدید به بزرگسالان است. بسیاری از فعالیت‌های روانشناختی آغاز می‌شوند توانایی صحبت کردن، هماهنگی احساسات و اعمال فیزیکی، تفکر با نمادها، و تقلید کردن و یادگرفتن از دیگران (سانتراک، ۲۰۱۱).
- دوران کودکی اولیه: دوران رشدی است که از انتهای نوزادی تا حدود ۵ یا ۶ سالگی ادامه دارد. گاهی این دوره سال‌های پیش از دبستان نامیده می‌شود. در طول این زمان کودکان یاد می‌گیرند خودکفاتر شوند و به خودشان توجه می‌کنند. آنها مهارت‌های آمادگی مدرسه را بدست می‌آورند (دنبال کردن دستورالعمل‌ها، شناسایی حروف) و آنها ساعت‌های زیادی را برای بازی با همسالان می‌گذرانند. کلاس اول معمولاً نشانه انتهای این دوران است (سانتراک، ۲۰۱۱).
- دوران کودکی میانی و نهایی: دوران رشدی است که بین حدود ۶ تا ۱۱ سالگی است. گاهی این دوران به سال‌های مدرسه ابتدایی نامیده می‌شود. کودکان در مهارت‌های اساسی خواندن، نوشتن و حساب مسلط می‌شوند و به طور رسمی در معرض دنیای بزرگتر و فرهنگشان قرار می‌گیرند. پیشرفت موضوع اصلی جهان کودک می‌شود و خودکنترلی افزایش می‌یابد (سانتراک، ۲۰۱۱).
- نوجوانی: به دوره رشدی انتقال از کودکی به بزرگسالی اولیه است. شروع آن از ۱۰ تا ۱۲ سالگی و انتهای آن ۱۸-۱۹ سالگی است. نوجوانی با تغییرات فیزیکی سریع آغاز می‌شود (سانتراک، ۲۰۱۱).

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- در گذشته اعتقاد بر آن بود که رشد انسان در ابعاد مختلف آن در اواخر دوره نوجوانی به اوج خود می‌رسد و پس از آن به گونه‌ای جادویی متوقف می‌شود ولی امروزه ثابت شده است که هر چند در برخی جنبه‌های نمو فیزیکی توقف رخ می‌دهد ولی رشد به معنای دگرگونی و انطباق، در تمام عمر ادامه می‌یابد (رایس، ۱۳۸۸ و سانتراک، ۲۰۱۱).
- اوایل بزرگسالی (جوانی): که از ۲۰ تا حدود ۳۰ سالگی را در بر می‌گیرد. ساختارهای بدن در این سن به حداکثر توانایی و کارآمدی می‌رسند. یک قرن پژوهش نشان می‌دهد که دستاوردهای خلاق در اوایل بزرگسالی افزایش می‌یابد، در اواخر سی سالگی یا اوایل چهل سالگی به اوج می‌رسد و به تدریج افت می‌کند (سانتراک، ۲۰۱۱).
- میانسالی: در حدود ۴۰ سالگی آغاز می‌شود و تقریباً در ۶۰ سالگی به پایان می‌رسد. از این سن پیری زیستی یا سالخوردگی^۱ آغاز می‌شود که عبارت است از کاهش عملکرد اندام‌ها و دستگاه‌های بدن تحت تاثیر عوامل ژنتیکی در همه اعضای گونه ما (برک، ۱۳۸۶).
- اواخر بزرگسالی یا دوران پیری: از ۶۰ سالگی تا پایان عمر ادامه دارد. بهتر است اواخر بزرگسالی را امتداد دوره‌های پیشین و نه قطع ارتباط با آنها بدانیم. تا وقتی بسترهای اجتماعی و فرهنگی از سالخورده‌گان پشتیبانی کنند و به آنها احترام بگذارند و هدفی را برای زندگی آنها تامین کنند توانش آنها در این سالهای پایانی ادامه خواهد یافت (برک، ۱۳۸۶)

با توجه به آنچه بیان شد، رشد موضوعی است که باید در بستر نظریات تبیین کننده آن مورد توجه قرار بگیرد. از همین رو در بخش بعد به بیان رویکردهای اصلی روانشناسی و نظریات برتر این رویکردها در باب رشد می‌پردازیم. و با توجه به اینکه رشد بر روی حوزه‌های مختلفی تاثیرگذار است، به تبیین رشد در بستر ابعاد مختلفی مانند رشد شناختی، اخلاقی، هیجانی و ... خواهیم پرداخت. در نهایت به جمع‌بندی در حوزه نظریات رشدی و نقدهای آن خواهیم پرداخت.

^۱. biological aging

۴-۳ رویکردها و نظریه‌های رشد

در بخش حاضر به بیان رویکردها و نظریه‌های روانشناسی که نقش مهمی در تبیین رشد انسان داشته‌اند خواهیم پرداخت. به این منظور آشنایی بیشتر با دو واژه رویکرد^۱ و نظریه^۲ الزامی است.

رویکرد به کارگیری روش یا راهبردی خاص جهت دستیابی به هدف یا قصدی است (ای پی ای^۳، ۲۰۱۵). روانشناسی تبیین‌های خود را بر اساس چندین چارچوب مفهومی مختلف بنا نموده است که هر یک مفروضات، روش‌ها و نظریه‌های خود را دارند. با توجه به غنا و پیچیدگی رفتار این تعجب آور نیست که روانشناسان روش‌های مختلفی برای درک رفتار ابداع نمایند. اما نظریه، گزاره یا مجموعه گزاره‌هایی است که به عنوان توضیح فرض شده‌ای برای یک پدیده، حالت یا رویداد مشاهده شده پیشنهاد می‌شود (کلمن^۴، ۲۰۰۳). همان طور که گلاسر و استراوس بیان می‌کنند "بالاترین پاداش در علم به کسانی داده می‌شود که نظریه مهمی تولید کنند".

مدل‌های سنتی علم معتقدند دانشمندان نظریه‌ها را بر اساس اطلاعات به دست آمده از پژوهش‌ها فرمول‌بندی می‌کنند. از این رو، ممکن است هر رویکرد تلاشی برای بهبود نظریه‌های موجود به نظر برسد. هر چند این دیدگاه کمی ساده‌انگارانه است، اما تا حدی معتبر است. توماس کوهن^۵ (۱۹۷۰)، پذیرش یا رد چارچوب یا رویکردی خاص (که او «پارادایم»^۶ مینامد) را وابسته به اولویت‌های انسان و شواهد موجود می‌داند. بنابر این رشد و ارزیابی یک نظریه صرفاً به داده‌های در دسترس آن نظریه مربوط نیست، بلکه به عوامل اجتماعی و شخصی، از جمله تجارب پژوهشگر و نفوذ فرهنگ غالب بستگی دارد. به عبارتی، پیچیدگی رفتار بدان معنی است که در حال حاضر هیچ نظریه واحدی قادر نیست به طور موثری تمام

Approache^۱
theory^۲
APA^۳
Colman^۴
Thomas Kuhn^۵
paradigm^۶

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

جنبه‌های رفتار انسان را توضیح دهد. علاوه بر این، ماهیت نظریه‌ها نیز بیانگر این مطلب است که رویکردهای مختلفی که در پاسخ به این پیچیدگی‌ها ایجاد شده‌اند، خود نتیجه عوامل شخصی و فرهنگی هستند (گلاسمن^۱، هداد^۲، ۲۰۰۸).

یک رویکرد، چشم انداز یا دیدگاهی است که شامل فرضیات یا باورهای خاصی در مورد رفتار انسان است: شیوه عملکرد، اینکه کدام جنبه‌ها ارزش مطالعه را دارند و به کارگیری چه روش‌های پژوهشی برای انجام این مطالعه مناسب است، همگی در یک رویکرد بیان می‌شود. هر رویکرد ممکن است چندین نظریه متفاوت را در درون خود داشته باشد، اما همگی آنها در فرضیات مشترکی سهیم هستند.

در زیر به معرفی رویکردهای اصلی روانشناسی که شامل رویکرد پویایی^۳، رفتاری^۴، زیستی^۵، شناختی^۶ و انسان‌گرا^۷ است و در حوزه رشد از اهمیت بیشتری برخوردار هستند خواهیم پرداخت. تصویر ۴ تمامی رویکردهای روانشناسی را نشان می‌دهد و رویکردهای مشخص شده با اعداد رویکردهای مهمی هستند که دیدگاه کنونی ما از رشد انسان را ایجاد نموده‌اند.

Glassman^۱

Hadad^۲

^۳ Psychodynamic Approach

^۴ Behavioral Approach

^۵ Biological Approach

^۶ Cognitive Approach

^۷ Humanistic Approach

روان‌دانشناسی

۳. زیستی

۴. شناختی

۵. انسان‌گرا

فرهنگی

ساختارگرایی

۱. روان‌پویشی

۲. رفتارگرایی گشتالت

کارکردگرایی

۱۹۹۵

۱۹۵۵

۱۹۳۵

۱۹۱۵

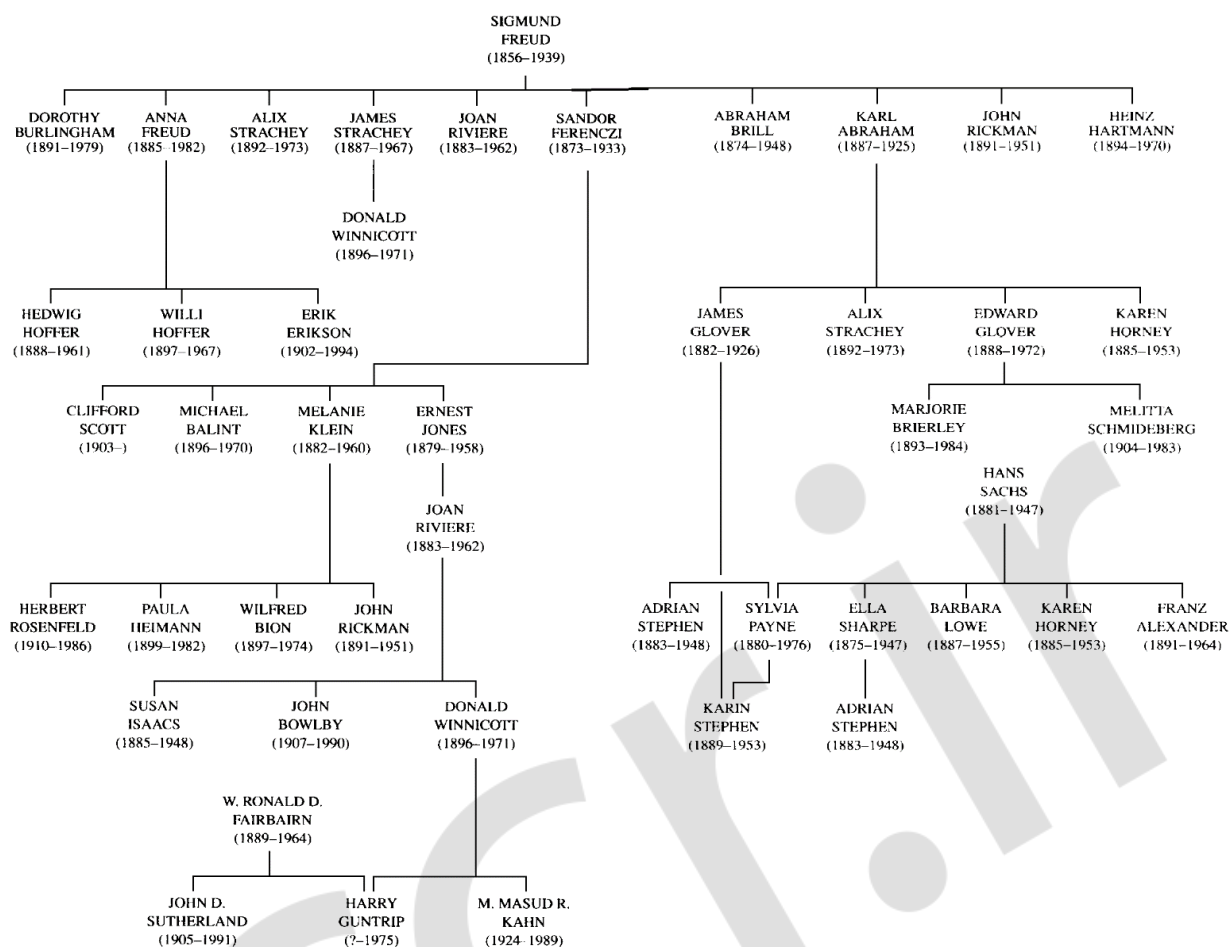
۱۸۹۵

تصویر ۴. رویکردهای غالب روانشناسی بر حسب زمان تاریخی ظهور

۴-۳-۱ رویکرد روان‌پویشی (فروید، هارتمن، کلاین و...)

رویکرد روان‌پویشی دیدگاهی ارگانیزم‌گرا است و به لحاظ اعتقاد به تغییرات کیفی (و نه کمی)، به سایر نظریه‌های ارگانیزم‌گرا شباهت دارد. دیدگاه‌های ارگانیزمی بر کلیت فرد بیش از اجزا و عناصرش تاکید دارند و به زنده و پویا بودن موجودات زنده اعم از گیاه، حیوان و انسان توجه دارد و مغایر با دیدگاه‌های ماشینی هستند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹). هر چند پایه‌گذار روان‌پویشی را باید زیگموند فروید دانست اما چارچوب نظریات روان‌پویشی به ویژه در بحث رشد بسیار متعدد هستند. تصویر ۱، ۴. روند اصلی نظریه‌های مشتق از نظریه اولیه روان‌پویشی را نشان می‌دهد. در زیر به نظریه اصلی فروید برخی از مهم‌ترین نظریات روان‌پویشی که به شرح فرآیند رشد پرداخته‌اند می‌پردازیم.

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان



تصویر ۴. روند پیروی نظریه پردازان روان‌پویشی (بتمن^۱ و هلمز^۲، ۲۰۰۱).

نظریه سائق

در نیمه اول قرن بیستم زیگموند فروید^۳ و پیروان نزدیکش که می‌توان آنها را مبدا "نظریه سائق"^۴ نامید، بر روی تعیین نقش امیال و خواسته‌ها^۵ در رشد و آسیب‌شناسی روانی تمرکز نمودند. با توجه به نظریه سائق،

- Bateman^۱
- Holmes^۲
- Sigmund Freud^۳
- drive theory^۴
- wishes^۵

غرایز اساساً زیستی مسئول خواسته‌های مختلف در طول مراحل مختلف رشد انسان است. اگر چه بسیاری از نظریه پردازان سائق دیگر ایده غرایز و سائق‌ها را به معنای واقعی کلمه نمی‌پذیرند، مفهوم استعاری سائق انرژی دهنده^۱ (سائقی که شامل خواسته‌های معطوف به احساس علاقه و تمایلات جنسی) به عنوان نیروی محرکه اصلی در تفکر انسان، احساس و رفتار دیده می‌شود (اورسانو^۲، سوننبرگ^۳ و لازار^۴، ۲۰۰۸). زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) به مکتب هلم هولتز وابسته بود که نگرشی کاملاً علم‌گرایانه در شکل تجربی آن داشت. از مهم‌ترین بخش‌های نظریه فروید که زیر بنای سوق دهنده رفتار را بیان می‌کند دو سائق^۵ جنسی^۶ و پرخاشگرانه^۷ (یا به عبارت دیگر مرگ و زندگی) است (منصور و دادستان، ۱۳۸۵). نوزاد با میزان معینی از این سائق‌ها به دنیا می‌آید این انرژی روانی (لیبدو^۸) در طی رشد از یکسری مناطق اروتوژنیک^۹ گذشته و با ارضا نیازهای نوزاد از سوی مراقبین یک نیروگذاری روانی^{۱۰} به سمت شخص یا موضوع (ابژه^{۱۱}) مراقبت کننده هدایت می‌شود.

روانشناسی تحلیلی

نظر یونگ درباره ماهیت انسان، به میزان قابل توجهی با نظر فروید متفاوت است. یونگ به یک دیدگاه جبری معتقد نبود، ولی او قبول داشت که شخصیت ممکن است تا اندازه‌ای به وسیله تجربه‌های معین دوران

۱ libidinal drive

۲ Ursano

۳ Sonnenberg

۴ Lazar

۵ Drive Theory

۶ sexuality

۷ aggression

۸ libido

۹ Erotogenic zone

۱۰ Cathexis

۱۱ object

کودکی و به وسیله کهن الگوها^۱ تعیین شود. با این وجود، در نظام یونگ فضای بیشتری برای اراده آزاد و خودانگیختگی^۲ وجود دارد. خودانگیختگی از کهن الگوی سایه^۳ به وجود می‌آید. در مورد موضوع وراثت-محیط، یونگ دیدگاه میانه‌روی‌تری را بر می‌گزیند. از نظر یونگ، سابق یا روند، گرایش به سوی خودشکوفایی است، ولی می‌تواند به وسیله تجربه و یادگیری، تسهیل یا بازداری شود. برای یونگ هدف رشد شخصیت انسان، فردیت یافتگی یا تحقق یافتن خویشتن است. او معتقد بود که اگرچه دست‌یابی به این هدف به ندرت به‌طور کامل صورت می‌گیرد، ولی با این حال همیشه وجود دارد و پیوسته ما را بر می‌انگیزند که در جهت آن کوشش نماییم. یونگ همچنین درباره اهمیت تجربه‌های دوران کودکی با فروید اختلاف عقیده داشت. یونگ تصور می‌کرد که این تجارب مهم هستند، ولی شخصیت ما را کاملاً شکل نمی‌دهند. ما بیشتر تحت تاثیر تجربه‌های میانسالی و امیدها و انتظارات آینده خود قرار می‌گیریم. یونگ اعتقاد داشت که هر فرد منحصر به فرد است؛ اما فقط در نیمه اول زندگی خود. هنگامی که در میانسالی، میزانی از فردیت یافتگی کسب می‌شود، شخصیتی در ما به وجود می‌آید که او آن را شخصیت همگانی^۴ نامید که در آن هیچ جنبه‌ای از شخصیت بر دیگری غلبه ندارد. در این زمان، یکتایی و یگانگی افراد از بین می‌رود. جو خوشبینی یونگ درباره طبیعت انسان در دیدگاه او از رشد شخصیت کاملاً آشکار است (شولتز، ۱۳۸۷).

از نظر یونگ، انسان دائماً در جهت رشد، گسترش و بسط، پیشرفت و حرکت به سوی جلو تلاش می‌کند. انسان‌ها به صورت فردی و جمعی، غایتگر و به سمت جلو در حرکت هستند. رشد، تغییر و پیشرفت، آن طوری که فروید تصور می‌کرد در کودکی متوقف نمی‌شود، بلکه فرایندهایی هستند که هرگز

^۱ تجربه‌های موجود در ناهشیار جمعی به شکل تصاویری ظاهر یا آشکار می‌شوند که یونگ آن‌ها را کهن الگو (archetype) نامید.

^۲ spontaneity

^۳ یونگ در نظریه خود از کهن الگوهای زیادی همچون جادو، خویشتن، مادر، خدا، کودک، مرگ نام می‌برد. بعضی از این کهن الگوها کاملاً تحول یافته تر از بقیه هستند و بنابراین به‌طور مداوم بر روان ما اثر می‌گذارند. این کهن الگوها شامل نقاب، مادینه روان، نرینه روان، سایه و خویشتن هستند.

^۴ universal personality

پایان نمی‌پذیرند. بنابراین، انسان همیشه امید پیشرفت و ترقی را در مقایسه با وضع کنونی خویش دارد. یونگ اعتقاد داشت که نوع انسان همیشه در حال بهبود و پیشرفت است. دیدگاه یونگ آشکارا، آینده‌نگر و غایت‌نگر است. علی‌رغم خوش بینی اساسی یونگ، وی نگران خطری بود که فرهنگ غرب را تهدید می‌کرد که او آن را بیمار گسستگی^۱ نامید. ما با تاکید بیش از حد بر ماتریالیسم (ماده گرایی)، استدلال، برهان و علم تجربی از توجه به ناهشیار غافل می‌مانیم. ما نباید اطمینان خود را از دست بدهیم، بلکه باید به شکل‌های اندیشه همگانی و جهانی (کهن الگوها) که میراث ما را به وجود می‌آورند، اعتماد کنیم. یونگ از این می‌ترسید که شخصیت ما بیش از حد یک بعدی و یک‌جانبه شود. بنابراین، امیدواری وی از نوع محتاطانه و هشدار دهنده است. او تذکر می‌داد که «دنیا بر تار و پودهای نازکی آویزان است و این تار و پودها، روان انسان است» (شولتز، ۱۳۸۷).

نظریه روانشناسی من

روانشناسی من^۲ دیدگاه نظری است که بر نقش من^۳ به عنوان میانجی امیال و ممنوعیت‌ها در مکانیسم‌های دفاعی و در بخش‌های مرتبط بدون تعارض شخصیت تاکید دارد. در این نظریه عملکرد ذهنی^۴، ذهن با دستیابی به قابلیت‌های روانی که شامل توانایی‌های تنظیم و کنترل سائق‌هاست رشد می‌کند. گاهی این فرایند تنظیم شامل حفظ امیال هشیار بیرونی از طریق مکانیسم‌های دفاعی و گاهی کنترل شامل آگاهی از امیال خود و فعالیت‌ها و افکار طراحی شده برای به فعلیت رسیدن است. بنابراین، روانشناس من، مطالعه شیوه تفکر، سبک‌های شناختی، مکانیسم‌های دفاعی، فعالیت‌های طراحی شده برای به فعلیت رساندن یا جلوگیری از تحقق یک میل و مناطق بدون تعارض عملکرد ذهنی است که قادر است منابع و نقاط قوتی را برای رشد (به عنوان مثال، هوش، ادراک، حافظه) فراهم سازد (اورسانو، سونبرگ و لازار، ۲۰۰۸).

^۱. sickness of dissociation
^۲ ego psychology
^۳ ego
^۴ mental function

هاینر هارتمن^۱ من^۲ را ویژه بشر و برای انطباق می‌دانست و معتقد بود نوزاد از زمانی که به دنیا می‌آید به سرعت ابزار لازم برای انطباق با محیط فیزیکی و روانشناختی را فراهم می‌آورد. این ابزار شامل مجموعه‌ای از پتانسیل‌های ذاتی یا ظرفیت‌های بدون تعارض ایگو است. این پتانسیل‌ها می‌توانند به گونه‌ای عمل کنند تا یک محیط پاسخ‌دهنده به نیازهای روانی کودک را فراهم آورند. رشد ایگو نتیجه (خصوصیات ارثی ایگو و تعامل آنها با یکدیگر، تأثیر سابق‌های غریزی و تأثیرات واقعیت بیرونی) است. شکل‌گیری ساخت روانی از دید هارتمن شامل مراحل زیر است:

- مرحله عدم تمایز
- مرحله تشکیل موضوع
- حرکت به سوی استقرار من

آنا فروید^۳ من^۳ را به عنوان "جایگاه مشاهده" توصیف نمود، یعنی بخشی از شخصیت که جهان درونی (تفکرات، امیال، احساسات و تکانه‌های برخاسته از "نهاد") و نیز واکنش "فرامن" را به این امور بررسی می‌کند. "من" همچنین به پیش‌بینی واکنش افراد در جهان بیرونی و نتایج بیان نمودهای "نهاد" می‌پردازد. او همچنین از طریق تمایز قائل شدن بین منابع اضطراب توانست مسیری را که تعارض آغاز شده بین کودک و والدین تدریجاً به تعارض‌های درونی بین "نهاد، من و فرامن" تبدیل می‌شود را بررسی نماید. از جمله مفاهیم مهم در تفکرات آنا فروید درونی‌سازی بود. این مسئله به فرایندی اشاره دارد که کودک مطالبی را از افراد دیگر یاد می‌گیرد و یا تشخیص می‌دهد (اد کامب^۴، ۲۰۰۰).

آنا فروید خطوط تحولی را در رشد بیان می‌دارد که ترتیب خاص رشد کشاننده و ساختارها را در حوزه‌های ویژه‌ای بررسی می‌کنند. سطح رشدی هر یک از این خطوط نتیجه تعامل بین کشاننده و رشد "من-فرامن" و نیز واکنش آنها به اثرات محیطی (رشد، سازگاری و سازمان دهی) هستند. این خطوط را

Heinz Hartmann^۱
ego^۲

^۳. Anna Freud

^۴ Edgumbe

می‌توان جهت برجسته‌سازی تاخیرها و انحرافات رشدی به طور مفیدی مورد استفاده قرار داد. از دید وی، تحول کودک امری مستمر و خطی نیست بلکه هر یک از این خطوط تحول می‌تواند دارای حلقه‌های توقف، ایستگاه‌ها و حتی لحظات واپس‌روی باشد. بنابر این هر کودک بیمار در واقع در وضع واپس‌روی قرار دارد. در همین راستا، آنا فروید خطوط تحول بسیاری را با جزئیات کم و زیاد توصیف نموده است که شش خط از این خطوط دارای اهمیت بیشتری هستند (ادکامب، ۲۰۰۰).

- از وابستگی به استقلال عمل هیجانی و روابط موضوعی از نوع بزرگسالان
- از شیرخوارگی به غذاخوردن عقلی
- از خیس کردن و کثیف کردن خود به کنترل مثانه و روده
- از بی‌مسئولیتی به مسئولیت مدیریت بدن
- از خودمداری به صمیمیت
- از بدن به اسباب بازی و از بازی به کار

آنا فروید بر مبنای سه نوع اضطراب مکانیزم‌های دفاعی مختلفی را بیان نمود:

- اضطراب غریزی: نشان دهنده تعارض میان آید و ایگو است؛ که در آن ایگو مشکلاتی در برابر تکانه‌های غریزی و عواطفی مانند خشم، نفرت و حسادت پیدا می‌کند.
- اضطراب سوپرایگو: نشان دهنده تعارض میان ایگو و سوپرایگو است؛ یعنی تکانه‌ای که به سمت هوشیاری می‌آید مخالف سوپرایگو است.
- اضطراب واقعی: نشان دهنده تعارض میان ایگو و دنیای بیرونی است؛ که در برابر خطر عینی بیرونی تهدیدکننده به وجود می‌آید.

نظریه‌های روابط موضوعی

ملانی کلاین^۱ به بررسی کودکان و بازی‌های آن‌ها پرداخت. بر اساس دیدگاه او از همان بدو تولد نوزاد یک من ابتدایی، رشد نیافته و فاقد انسجام است که در معرض اضطرابی ناشی از تعارض کشاننده‌های زندگی و مرگ قرار دارد. برای کلاین روابط با ابژه در بر دارنده، بازنمایی درونی از دیگران، خویشتن و موقعیت منحصر به فردی است که فرد در دنیا دارد. کلاین چهار موقعیت را در طی رشد مطرح می‌کند و در هریک به سه بعد روابط ابژه، رشد ایگو و آسیب روانشناختی می‌پردازد؛ من شخص در تعارض با دو اضطراب اصلی از مراحل مختلفی عبور می‌کند (پالمبو^۲، بندیکسون^۳ و کاخ^۴، ۲۰۰۹):

- موقعیت پارانوئید - اسکیزوئید: ۰ تا ۳-۴ ماهگی
- موقعیت افسرده ساز: ۳-۴ تا ۶ ماهگی
- موقعیت افسرده ساز: ۶ تا ۱۲ ماهگی
- موقعیت افسرده ساز: ۱۲ تا ۲۴ ماهگی

کلاین رشد را سازماندهی فانتزی‌های^۵ نوزاد درباره ابژه می‌داند. فانتزی‌ها افکار ناهوشیاری همراه با غرایز است و نوزاد را قادر به تحمل اضطراب می‌کنند. بنابر این ناهوشیار هر شخص نه تنها زیربنای رویاهای اوست بلکه زیربنای افکار و فعالیت‌هایی مانند خلاقیت، تخریب و ابراز روابط ابژه در موقعیت تحلیلی است.

^۱ Kelin

^۲ Palombo

^۳ Bendicson

^۴ Koch

^۵ phantasies

دونالد وینی کات^۱ از دیگر نظریه پردازان برجسته روابط موضوعی بود که مفاهیم مهمی همچون ابژه‌های انتقالی^۲، مادر به اندازه کافی خوب^۳، محیط نگهدارنده^۴، خویشتن واقعی^۵ و خویشتن کاذب^۶ را به این دیدگاه افزود. او رشد را در قالب فازهای وابستگی میان مادر و کودک می‌دید. از نظر وینی کات محیط نقش بسیار مهمی در رشد کودک ایفا می‌کند و در آن فرد و محیط وابستگی متقابلی به یکدیگر دارند. در نتیجه تمامی انسان‌ها در یک فرآیند رسش^۷ درگیر هستند که فرد را به سوی رشد و مسیر مشخصی سوق می‌دهد. وی معتقد بود که رسیدن به کمال مشخصی که در هر مرحله وجود دارد به تدریج به دست می‌آید و تحت شرایط ویژه‌ای صورت می‌پذیرد. محیط تسهیل‌گر^۸ برای موفقیت فرآیند رسش بسیار ضروری است که کوتاهی و قصور در آن مانعی برای طی این فرآیند خواهد بود.

از دید وینی کات، در آخرین مرحله بارداری تا هفته‌های اول پس از بارداری، معمولاً دوره‌ای از دغدغه مادری اولیه برای مادر ایجاد می‌شود. این حالتی از افزایش حساسیت به خود، بدن خود و نوزاد خود و بی‌علاقگی به جهان خارج است. این حالت که گاهی به عنوان مادر به اندازه کافی خوب^۹ از آن یاد می‌شود، مستقیماً متناسب با نیازهای نوزاد است. وینی کات این فرایند را حالت‌های خودکار می‌نامد. بر همین اساس هنگامی که حالت نوزاد گرسنگه حرکت به سمت پستان است، پاسخ فوری مادر به اندازه کافی خوب ارائه پستان و به جریان انداختن شیر است. بنابراین نوزاد در ذهن خود، حالت طبیعی از داشتن قدرت مطلق جادویی برای خلق سینه بر اساس میل خود را تجربه می‌کند.

Donald W. Winnicott^۱
^۲ transitional objects
^۳ good enough mother
^۴ holding environment
^۵ true self
^۶ false self
^۷ maturational process
^۸ facilitating environment
^۹ good enough mother

وینی کات اهمیت حیاتی را برای مرحله‌ای که کودک مرتبط با نهاد-مادر^۱ قائل بود، هدف ارضای تکانه‌های غریزی، و از محیط-مادر که به نیازهای او پاسخ می‌دهد بی‌خبر است. با گذشت زمان، به تدریج نیازهای واقعی مادر^۲ سبب شکستن این شیفتگی کودک به عنوان قدرت مطلق خود می‌شود، به طوری که او شروع به افتراق "من"^۳ از "غیر من"^۴، درون^۵ از بیرون^۶ می‌کند (میلتون^۷، پولمر^۸ و فابریکوس^۹، ۲۰۰۴).

وینی کات محافظت^{۱۰} را از عناصر حیاتی نقش مادر می‌داند. مادر نوزاد خود از نظر جسمی و ذهنی ایمن و بدور از مزاحمت نگه می‌دارد، از طریق حفظ همدلی خود از کودک در ذهن خودش. در این شرایط خوب می‌تواند ایجاد گردد. برخوردهای هنجانی و جسمی بد به جای پذیرش و پاسخگویی به نیازهای کودک، ممکن است منجر به شکل‌گیری خویشتن کاذب شود، که از آسیب‌پذیر خویشتن واقعی که در حال تبدیل به شخصیت فرد است دفاع می‌نماید. با شکست محافظت از کودک، رشد یکپارچه خود مسدود می‌شود (میلتون، پولمر و فابریکوس، ۲۰۰۴).

این فرایند رشدی سبب شدت وینی کات سه مرحله رشد روانی را بیان نماید (سامرز، ۱۹۹۴):

- وابستگی مطلق: زیر مرحله گذار، محیط نگهدارنده، پرخاشگری، نفرت
- وابستگی نسبی: خویشتن واقعی و خویشتن کاذب، پدیده انتقال، بازی، Continuity of Being
- به سوی استقلال

^۱ id-mother

^۲ real mother

^۳ me

^۴ 'not-me

^۵ inside

^۶ outside

^۷ Milton

^۸ Polmear

^۹ Fabricius

^{۱۰} holding

رنه اشپیتز^۱ نیز همچون سایر نظریه پردازان روابط موضوعی تمامی پدیده‌های روانی را مبتنی بر تعامل عوامل مادرزادی با عوامل ناشی از محیط می‌دانست. اشپیتز یکی از اولین کسانی بود که تعامل مادر-نوزاد را به عنوان نیرویی که قادر است رشد توانایی‌های ذاتی کودک را سرعت بخشد و نیز توصیف‌گر فرایندهای خود-نظارتی است (مانند تنظیم عاطفی است که می‌تواند انعطاف‌پذیری کودک را افزایش دهد) مورد تأکید قرار داد (پیرسون^۲، کوپر^۳ و گابارد^۴، ۲۰۰۵). پایه نظریه اشپیتز بر مبنای مفهوم فروید از "انرژی روانی سلسله مراحل لیپیدینال و ساختار روانی" بود. برخلاف روانشناسان ایگو، اشپیتز به اهمیت عوامل ذاتی تأکید داشت و میان رشد ۵ و رسش (بلوغ)^۵ تمایز قایل شد. از جمله اکتشافات مهم اشپیتز "نقطه بحرانی"^۶ است که بعدها "سازمان روانی"^۸ نامیده شد. در طی چنین دوره‌هایی اگر نوزاد عملکرد روانشناختی مناسب سن خود را به دست نیاورد، پس از آن اگر غیر ممکن نباشد به دست آوردن آنها برایش بسیار دشوار خواهد بود. این مفهوم نشان دهنده سطوح بحرانی معینی در یکپارچه‌سازی شخصیت است که در سطح نشانه‌شناسی بوسیله لبخند به چهره مادر، اضطراب هشت ماهگی و نه گفتن آشکار می‌شود. نقطه تثبیت^۹ نیز از دید اشپیتز نقطه‌ای است که در آن هر یک از کشاننده‌ها (کشاننده خاص) یا روابط موضوعی و یا هر دو، نهایت رضایت در دسترس‌شان را کسب می‌کنند (پالومبو، بندیسن و کوچ، ۲۰۰۹). مفاهیم افسردگی اتکابی^{۱۰} و بیمارستان زدگی^{۱۱} نیز از مفاهیم مهمی بود که توسط اشپیتز مطرح گردید (گیزمن^{۱۲} و گیزمن، ۱۹۹۸).

-
- ^۱. Rene Arpad Spitz
 - ^۲ Person
 - ^۳ Cooper
 - ^۴ Gabbard
 - ^۵ development
 - ^۶ maturation
 - ^۷ crucial points
 - ^۸ psychic organizers
 - ^۹ Fixation point
 - ^{۱۰} Anaclitic depression
 - ^{۱۱} hospitalism
 - ^{۱۲} Geissmann

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

اشپیتز سه مرحله رشد روانشناختی آغازین نوزادی را مشخص نمود. هر مرحله به وسیله ظهور رفتارهای عاطفی خاص مشخص می‌شود که هدایت کننده آغاز مرحله جدید است. او پدیده‌ای را که به این مراحل ارتباط دارد سازماندهی ایگو^۱ نامید، ساختاری که او از جنین شناسی قرض گرفت. سازماندهی ساختاری نظری است که هماهنگی و یکپارچگی تعدادی از عملکردهای جسمی و روانی را تخصیص می‌دهد. در نتیجه یکپارچگی کودک به سطح جدیدی از سازماندهی می‌رسد. سازمان‌دهنده‌ها به عنوان رفتارهایی که شواهدی را برای سطح ارتباط موضوعی آماده می‌کنند آشکار می‌شوند. سه مرحله این سازمان‌دهنده‌ها عبارتند از (پالومبو، بندیسن و کوچ، ۲۰۰۹):

- ۱- مرحله فاقد ابژه^۲: تولد تا ۱۰-۱۲ هفتگی، پاسخ لبخند، ایگوی بدن^۳، دیالوگ
- ۲- ثبات ابژه لیبیدینال^۴: ۱۲-۱۵ ماهگی، ابژه لیبیدینال، اضطراب ۸ ماهگی
- ۳- آغاز ارتباطات انسانی^۵: ۱۵ ماهگی به بعد، negation، ارتباط انسانی، منشأ "بله" و "خیر"

نظریه‌های روانشناسی خود

هاینز کوهات^۶ با بیان اینکه یک نوزاد نمی‌تواند یک احساس سلامت را در خود بدون مادرش ایجاد نماید، تاکید را بر ارتباط مادر و کودک برده و پایه‌گذار "روانشناسی خود"^۷ شد (ایوانز^۸ و گارنر^۹، ۲۰۰۴). در قلب این نظریه "خود" قرار گرفته است، سیستم روانی که تجربیات درونی شخص را در رابطه با مجموعه‌ای از نیازهای رشدی سازماندهی می‌کند (ولف، ۱۹۸۸ به نقل از بانای، میکولینکر و شاور^{۱۰}، ۲۰۰۵). کوهات این نیازها را "نیازهای موضوع خود"^{۱۱} می‌نامد؛ زیرا آنها با نگهداری خود و خرسندی یا نارضایتی از

^۱. Ego organizers

^۲ The objectless stage

^۳ Body ego

^۴ The Establishment of the Libidinal Object

^۵ The Beginning of Human Communication

Heinz Kohut

Self psychology

Evans

arner

^{۱۰}. Banai, Mikulincer & Shaver

Self object

تصاویر بیرونی در زندگی شخص رابطه دارند (بانای، میکولینگر و شاور، ۲۰۰۵). سه کارکرد موضوع خود عبارتند از (ایوانز و گارنر، ۲۰۰۴):

۱. نقش آینه‌ای^۱، توجه مثبت به چیزی است که نوزاد حفظ می‌کند (غرور و تحسین برای بودن و تسلط بر مهارت‌های جدید). بدون نقش آینه‌ای مثبت شخص قادر به ایجاد احساس مثبتی از خود و تخلیه و آسیب‌پذیری به عنوان یک پیامد نخواهند بود. این امر به راحتی توسط کوچکترین انتقاد تخریب می‌شود.

۲. کارکرد آرمانگرایی^۲ "موضوع خود" به منظور ارائه آرامش مطلق، الگوی عالی را ارائه می‌کند که با آن ادغام می‌شود. و تبدیل به آرمانگرایی آرمان خردسالی^۳ والدین می‌شود. خود سالم از تعامل با مجموعه‌ای از "موضوع‌های خود" تقسیم می‌شود که شامل قطب در بر گیرنده تلاش‌ها و موفقیت‌های شخصی، قطب پناهگاه ایستایی اخلاق و قوسی از مهارت‌های بین این دو ارتباط دهنده تنش بین جاه طلبی و آرمان‌ها است.

۳. خود دیگر^۴، اشتیاق کودک را برای تعلق داشتن، پایداری و نیاز به احساس ایمنی برجسته می‌سازد. این مسئله تشابه بسیاری به نظریه دلبستگی دارد.

از دید کوهات رشد خود منسجم در امتداد سه محور ایجاد می‌شود (بانای، میکولینگر و شاور، ۲۰۰۵):

۱- محور بزرگ‌نمایی^۵: به توانایی شخص در حفظ احساس مثبت و پایدار اعتماد به نفس، ایجاد جاه‌طلبی‌های سالم و تعهد به طرح‌ها و تکالیف معنی‌دار اشاره دارد. در رشد طبیعی، این محور در احساس خود-ارزشمندی، جاه‌طلبی‌های سالم، تعهد، ابراز وجود و موفقیت شخص بیان می‌شود.

۱ mirroring role

۲ idealising role

۳. imago

۴ alter ego

۵ grandiosity

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

۲- محور آرمانگرایی^۱: به رشد توانایی شخص در شکل‌دهی و حفظ سیستمی پایدار از آرمان‌های هدف-گرا اشاره دارد. رشد طبیعی این روند خودشکوفایی در سلامت و قدرت حفظ هدف‌ها، آرمان‌ها و ارزش‌ها به اوج می‌رسد.

محور جایگزین ارتباط-خود^۲: به رشد توانایی شخص در برقراری احساسات با دیگران مهم^۳، شکل‌دهی روابط صمیمی و تبدیل شدن به بخشی از گروه‌ها و سازمان‌های بزرگ اشاره دارد. رشد طبیعی این محور در احساس تعلق و ارتباط و در احساس ویژگی‌های فردی، اهداف و ایده‌آل‌هایی که توسط دیگران درک و پذیرفته می‌شوند بیان می‌شود.

اریک اریکسون^۴ به عقلانی بودن انسان معتقد بود و دیدگاه او در زمینه تحول روانی-اجتماعی «من» مستقل، تعهد کامل او را به اهمیت عقلانیت آشکار می‌سازد چون فرایندهای استدلال بخش جدایی‌ناپذیر از کارکرد «من» را تشکیل می‌دهند. این فرایندها به آشکارترین وجه در تلاش شخص برای حل بحران‌های چهار مرحله پایانی چرخه زندگی آشکارند (هیل و زیگلر، ۱۹۹۲ به نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). از دیدگاه اریکسون انسان موجودی هدفمند است و تحول روانی-اجتماعی وی نیز در صورت حرکت در مسیری صحیح او را به این هدف غایی و ضروری رهنمون می‌شود به عقیده اریکسون این هدف عبارت است از: رشد هویت «من» مثبت و رشد هشت فضیلت اساسی که ساختار هویت را پی‌ریزی می‌کنند (میلر^۵، ۱۹۹۹؛ به نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹).

^۴ Erik Erikson

^۱ idealization
^۲ ego-connectedness
^۳ significant others

Miller ^۵

فرض‌ها		
<p>دلایل اصلی رفتار ریشه در ذهن ناخودآگاه دارد.</p> <p>جبر روانی: تمام رفتارها دارای علت/دلیل هستند.</p> <p>رفتارها توسط سائق‌های غریزی مرگ و زندگی برانگیخته می‌شوند.</p> <p>بخش‌های مختلف ذهن ناخودآگاه در مبارزه‌ای دائمی هستند (نهاد، خود و فراخود).</p> <p>رفتار و احساسات ما به عنوان بزرگسالان در تجارب دوران کودکی ما (مراحل روانی-جنسی) ریشه دارد.</p>		
نظریات اصلی	نظریه پردازان برتر	ویژگی‌های کلیدی
سائق	زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)	انرژی روانی، نیروگذاری روانی، غریزه زندگی و مرگ
روانشناسی من	هاینر هارتمن (۱۸۹۴-۱۹۷۰)	انطباق
	آنا فروید (۱۸۸۵-۱۹۸۲)	درونی‌سازی، خطوط تحول، مکانیسم‌های دفاعی

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

<p>روانشناسی خود، نقش آینه‌ای، کارکرد آرمانگرایی، خود دیگر، خودشیفتگی</p>	<p>هاینز کوهاث (۱۹۱۳-۱۹۸۱)</p>	<p>نظریه‌های خود</p>
<p>بازی درمانی بررسی‌های مردم‌شناسی، تاریخچه روانی</p>	<p>اریک اریکسون (۱۹۰۲-۱۹۹۴)</p>	
<p>سازماندهی فانتزی‌های</p>	<p>ملانی کلاین (۱۸۸۲-۱۹۶۰)</p>	<p>نظریه‌های موضوعی روابط</p>
<p>نقطه بحرانی، نقطه تثبیت، افسردگی اتکایی</p>	<p>رنه اشپیتز (۱۸۸۷-۱۹۷۴)</p>	
<p>ابژه‌های انتقالی، مادر به اندازه کافی خوب، محیط نگهدارنده، خویشتن واقعی، خویشتن کاذب</p>	<p>وینی کات (۱۸۹۶-۱۹۷۱)</p>	

روش

مشاهده

آزمون‌های فرافکن

گزارش‌های مدرسه

مصاحبه با والدین

تکنیک بازی

تداعی آزاد

تحلیل رویا

انتقال

۴-۳-۲ رویکرد رفتارگرایی (ثرندایک، پاولف، واتسون و...)

رفتارگرایی رویکردی است مبتنی بر اصالت فیزیک (ایان ریونز کرافت، ۱۳۹۲). به عبارتی رفتارگرایان برای مطالعه ذهن به مشاهدات دقیق و کنترل شده روی آوردند و به این ترتیب روانشناسی هویت مستقلی از فلسفه را کسب کرد (عسگری، ۱۳۹۲). بنیادی‌ترین اصول اساسی رفتارگرایی مفهوم صرفه‌جویی^۱ است که تیغ اوکام^۲ نیز نامیده می‌شود و بر دنبال نمودن ساده‌ترین توضیح ممکن برای هر رویداد تاکید دارد. فرض اساسی دوم رویکرد رفتارگرایی مربوط به اساس تغییر رفتار است. همانند کارکردگرایی، رفتارگرایی نیز در پی درک شرایط زیربنایی است که رفتار رخ می‌دهد. چه زمانی یک رفتار خاص رخ می‌دهد؟ چه شرایطی سبب آن رفتار می‌شود؟ چه تغییرات در محیط در نتیجه آن ایجاد می‌شود؟ از آنجا که تعداد نسبتاً کمی از رفتارهای انسان به سبب برنامه ریزی ژنتیکی بروز می‌کنند، این منجر به تمرکز بر نقش تجربه می‌شود، که از طریق یادگیری بیان شده است (گلاسمن و حداد، ۲۰۰۸).

رفتارگرایان دیدگاه‌های متنوعی در مورد معانی گزاره‌ها، و به‌ویژه اینکه علم چیست و رفتار چیست دارند، اما هر رفتارگرایی موافق است که یک علم رفتار وجود دارد (بوآم^۳، ۲۰۰۴). هر چند افرادی بسیاری بر مفاهیم اصلی مورد نظر رفتارگرایان تاکید داشتند اما می‌توان جی. بی. واتسون^۴ را مؤسس مکتب رفتارگرایی^۵ دانست. واتسون اظهار داشت که رفتارگرایی را به دلیل نارضایتش از تضاد بین پیشرفت در علوم طبیعی و نتایج بی‌ثمر آنچه تا آن زمان روانشناسی علمی نامیده می‌شد (زاجر^۶، ۲۰۰۰).

رفتارگرایان رشد را رفتار قابل مشاهده‌ای می‌دانند که از طریق تجربه‌های محیطی قابل یادگیری است (چانس^۷، ۲۰۱۳). از همین رو آنها رشد را امری پیوستگی در نظر می‌گیرند که فاقد مراحل مشخص

^۱ parsimony

^۲ Occam's razor

^۳ Baum

^۴ John B. Watson

^۵ behaviorism

^۶ Zachar

^۷ Chance

کننده‌ای با کیفیت‌های مختلف است (سانتراک، ۲۰۱۲). بنابر این در این دیدگاه خبری از طبقه‌بندی‌های بی‌شمار، شاخص‌ها و مولفه‌های متعدد و نگاه‌های مختلف همانند نظریه پردازان پویشی نیست. نظریه پردازان رفتاری به دنبال فرایندهای دخیل در یادگیری هستند و از دید آنها یادگیری امری پیوسته است که میان انسان و حیوان، کودک یا بزرگسال تفاوت کیفی ندارد. از همین رو رفتارگرایی را یک نظریه یادگیری می‌دانند که بر رفتارهای قابل مشاهده تمرکز دارد. البته همه نظریات رفتارگرایی در پایبندی به اصول رفتارگرایی یکسان نیستند. نظریه یادگیری اجتماعی آلبرت بندورا^۱ که می‌توان آن را پلی بین رفتارگرایی و نظریه شناختی دانست بر مفاهیمی چون باور، عقیده و انتظار به عنوان عواملی مهم تاکید دارد اما همین نظریات نیز نگاهی پیوسته به رشد داشته و به تشریح فرایندهای یادگیری می‌پردازد.

نسل اول رفتارگرایان شامل ایوان پترویچ پاولف (۱۹۳۶-۱۸۴۹)، ادوارد ثریدایک^۲ (۱۹۴۹-۱۸۷۴) شیوه‌های آزمایشگاهی در مطالعه و دو اصل اساسی شرطی‌سازی را ایجاد نمودند. نسل دوم رفتارگرایان (مانند ای. اس. تولمن (۱۹۶۱-۱۸۸۶)، کلارک. ال. هال (۱۹۵۲-۱۸۸۴) و بی. اف. اسکینر (۱۹۹۰-۱۹۰۴) در همان بافت نسل اول رفتارگرایی قرار دارند. نسل دوم رفتارگرایی نیز کوشیدند شیوه‌های تجربی، طرح-های تجربی و بیان‌های نظری که در نسل اول رفتارگرایی ایجاد شده بود را بهبود بخشند (استیتس^۳، ۱۹۹۶).

^۱ t Albert Bandura
^۲ Edward Thorndike
^۳ Staats

ادوارد لی ثرندایک

ادوارد لی ثرندایک^۱ نخستین کوشش‌های رسمی برای ربط دادن رویدادها به رفتار را برداشت. او رابطه بین تاثیرات حسی و تکانه‌های عمل را اتصال یا پیوند^۲ نامید و رویکرد تجربی او نیز به پیوندگرایی^۳ شهرت یافت (هرگنهان و السون، ۱۳۸۸). ثرندایک نظریه خود را در قابی عینی بنا نمود، استنادهایی از فرایندهای ذهنی نمود. او هنگام بحث در مورد رفتار حیوانات از رضایت، دلخوری و ناراحتی صحبت می‌نمود. بنابراین تحلیل‌های عینی او از رفتارهای حیوانات اغلب حاوی قضاوت‌های ذهنی در مورد تجارب آگاهانه ادعا شده برای حیوانات بود (شولتز و شولتز، ۲۰۱۱). ثرندایک در طول تحقیقات خود قوانین مهمی از یادگیری را کشف نمود، مهم‌ترین این قوانین عبارتند از:

- قانون اثر^۴: این قانون بیان می‌دارد که میزان نیرومند شدن یا نشدن یک پیوند محرک - پاسخ بیشتر به پیامدهای آن بستگی دارد و نه به میزان تمرین. در واقع این قانون را اصل خویشاوندی یا لذت و رنج نیز می‌توان نامید که بیان‌گر این واقعیت است که اگر محرکی خوشایند و لذت بخش باشد رابطه‌اش با پاسخ تقویت می‌شود، اما اگر ناخوشایند باشد ارتباط میان آنها سست و بی‌اثر می‌شود. این مهم‌ترین قانون یادگیری ثرندایک است (هرگنهان، ۵، ۲۰۰۴).
- قانون تمرین^۵: بنا به این قانون هر قدر محرکی که پاسخ رضایت بخشی (لذت بخشی) به دنبال دارد، بیشتر تکرار شود رابطه محرک و پاسخ استوارتر و پایدارتر می‌شود. اما اگر تمرین در کار نباشد این رابطه از میان می‌رود (هرگنهان، ۲۰۰۴).
- قانون آمادگی^۶: این قانون در برگیرنده آمادگی جسمی و روانی یادگیرنده برای آغاز هر گونه فعالیتی است و بیشتر با انگیزش یادگیرنده ارتباط دارد. ثرندایک برای توضیح قانون آمادگی از

Edward Lee Thorndike^۱
association^۲
connectionism^۳
Laws of effect^۴
Hergenhahn^۵
Laws of exercise^۶
Laws of readiness^۷

اصطلاحاتی نظیر واحد هدایت^۱ آماده هدایت شدن استفاده می‌کند و می‌گوید فردی که آمادگی دارد آموختن و دیگر فعالیت‌های مربوط به یادگیری برایش خوشایند است و بر عکس (هرگنهان، ۲۰۰۴).

● تعلق پذیری: ثراندایک مشاهده کرد که در یادگیری تداعی‌ها، علاوه بر مجاورت و قانون اثر، غالباً عامل دیگری دخالت دارد. او اظهار داشت اگر عناصر یک تداعی به گونه‌ای به هم تعلق داشته باشند، تداعی بین آنها از زمانی که عناصر به هم تعلق نداشته باشند بهتر یاد گرفته و یادداری می‌شود. یک پاسخ یاد گرفته شده در جهتی که در آن شکل گرفته است با آمادگی کامل داده می‌شود، جواب گفت. برای مثال، تقریباً هر کسی می‌تواند حروف الفبا را از اول به آخر از حفظ بگوید، اما به ندرت کسی می‌تواند آنها را از آخر به اول بگوید. نکته مورد نظر ثراندایک این بود که اگر اصول کلی و یا فهمیدن به جای پیوندهای محرک و پاسخ یاد گرفته شوند، یادگیرنده باید بتواند آنچه را آموخته است به آسانی در هر جهتی بگوید. بنابراین، ثراندایک حتی با مفهوم تعلق پذیری اش، دیدگاه ماشینی و غیر ذهنی خود را درباره فرایند یادگیری همچنان حفظ کرد (هرگنهان، ۲۰۰۴).

● گسترش اثر: وضع خشنود کننده نه تنها احتمال بازگشت پاسخی را که به وضع خشنود کننده منجر شده است افزایش می‌دهد، بلکه احتمال بازگشت پاسخ‌های پیرامونی پاسخ تقویت شده را نیز افزایش می‌دهد (هرگنهان، ۲۰۰۴).

ایوان پتروویچ پاولف

ایوان پتروویچ پاولف^۱ ارایه دهنده نظریه شرطی سازی کلاسیک^۲ بود. کشف مهم وی این بود که محرک‌هایی که با یک محرک طبیعی همچون غذا همراه می‌شوند می‌توانند همان پاسخ به محرک طبیعی را ایجاد کنند (سیف، ۱۳۸۳). شرطی سازی کلاسیک نوعی یادگیری است که به واسطه آن، یک موجود زنده یاد می‌گیرد که محرک‌ها را به هم پیوند دهد (بیابانگرد، ۱۳۸۸). اجزای ضروری برای ایجاد شرطی شدن کلاسیک یا پاولفی عبارتند از:

- محرک غیر شرطی^۳ (US) که موجب یک پاسخ طبیعی و خودکار در ارگانیسم می‌شود.
- پاسخ غیر شرطی^۴ (UR) که پاسخ طبیعی و خودکار فراخوانده شده به وسیله محرک غیر شرطی است.
- محرک شرطی^۵ (CS) که محرکی خنثی بوده و پاسخ طبیعی و خودکار را در ارگانیسم موجب نمی‌شود.

وقتی که اجزا ذکر شده به طریق معینی با هم در می‌آمیزند، یک پاسخ شرطی^۶ (CR) ظاهر می‌شود. برای ایجاد پاسخ شرطی باید محرک شرطی و محرک غیرشرطی را چندین بار همراه کرد. هر بار که محرک غیرشرطی رخ می‌دهد، یک پاسخ غیرشرطی به همراه دارد. سرانجام محرک شرطی را می‌توان به تنهایی ارایه داد و این محرک پاسخی شبیه به پاسخ غیرشرطی را به همراه خواهد داشت (هرگنهان و السون، ۱۳۸۸).

Ivan Petrovitch Pavlov^۱

^۲. classical conditional

^۳. unconditioned stimulus

^۴. unconditioned response

^۵. conditioned stimulus

^۶. conditioned response

دو مسئله مهم در یادگیری، گسترش یادگیری به داده‌ها و موقعیت‌های مشابه و تشخیص عوامل غیر مشابه است، این دو مفهوم در نظریه پاولف طبق دو اصل تعمیم و افتراق بیان شده است. تعمیم: وقتی یک پاسخ برای یک محرک شرطی شده به وجود آید، برای محرک‌های مشابه محرک شرطی شده، نیز به وجود می‌آید. هر قدر دیگر محرک‌ها به محرک شرطی شده شباهت بیشتری داشته باشند، احتمال تعمیم بالا می‌رود. شرطی شدن معنایی: تعمیمی که بر اساس معنای کلمات صورت می‌گیرد نه لفظ آنها، شرطی شدن معنایی است. تمیز: وقتی دو محرک شبیه هم یکی همراه یک محرک غیرشرطی شود و دیگری نشود، پاسخ غیرشرطی به محرک اولی سرایت می‌یابد (شرطی می‌شود) ولی به محرک دوم سرایت نمی‌کند و این سبب تمایز میان دو محرک می‌شود.

از نظر پاولف، دو فرایند اساسی بر همه فعالیت‌های عصبی مرکزی حاکمند که یکی برانگیختگی (تهییج)^۱ و دیگری بازداری^۲ است. وی معتقد بود که هر رویداد محیطی با نقطه‌ای از قشر مخ مطابقت دارد و همچنان که این رویدادها تجربه می‌شوند فعالیت قشر مخ را بر می‌انگیزانند و یا آن را بازداری می‌کنند. پاولف این الگوی برانگیختگی و بازداری را موزائیک مغزی می‌نامید. موزائیک مغزی تعیین می‌کند که چگونه یک جاندار به محیط خود پاسخ خواهد داد. همراه با تغییر محیط بیرونی یا محیط درونی موزائیک مغزی نیز تغییر می‌کند و رفتار نیز مطابق با آن تغییر می‌یابد (هرگنهان و السون، ۱۳۸۸).

۱. excitation

۲. inhibition

جی. بی. واتسون

واتسون در نصیحت به پیروان خویش بیان می‌دارد که "یک رفتارگرا باید همه مفاهیم قرون وسطی را دور بریزد، او تمام اصطلاحات ذهنی مانند احساس، ادراک، تخیل، میل و حتی فکر و هیجان را از واژگان علمی خود دور نگاه دارد (کولن^۱، ۲۰۱۱). واتسون بنیان‌گذار رفتارگرایی^۲ معتقد بود، رشد کودکان توسط محیط اجتماعی و یادگیری آنها از طریق شرطی شدن تعیین می‌شود. او شرطی شدن را مکانیسم ابتدایی رشد می‌دانست. او همچنین معتقد بود روانشناس‌ها باید تنها رفتار قابل بررسی عینی را مطالعه نمایند و نه ذهن. این باور که او قدرت یادگیری در رشد را در دست دارد، سبب شد واتسون مسئولیت هدایت رشد کودکان را مستقیماً بر دوش والدین کودک بداند. برنامه‌های تربیتی همچون برنامه‌گذاری در فواصل منظم بدون توجه به گریه و درخواست کودک همگی ناشی از همین باور شرطی سازی بودند. بر همین اساس روش‌های درمانی شرطی‌زدایی^۳ یا حذف ترس نیز برای مقابله با مشکلات کودکان توصیه می‌شد (سیگلر^۴، دلوچه^۵ و آیزنبرگ^۶، ۲۰۰۳).

از نظر واتسون در روانشناسی هرگونه مراجعه و اشاره‌ای به آگاهی می‌بایست کنار گذاشته شود. لذا اصطلاحات ذهن‌گرایانه‌ای که بر آگاهی دلالت دارند از قبیل احساس، تصور، ادراک، تفکر و اراده می‌بایست با اصطلاحات عینی رفتاری جایگزین شوند (میزاک و سکستون، ۱۳۷۱). بیشترین تاثیر عقاید واتسون به سه عنصر مرکزی برمی‌گردد (گلاسمن و حداد، ۲۰۰۸):

- تاکید بر پاسخ‌های قابل مشاهده و محرک‌های محیطی.
- رد مفاهیم ذهنی که بر مشاهده مستقیم بنا نشده‌اند.
- تمرکز بر یادگیری و تجربه به عنوان مرکزی برای درک رفتار انسان.

^۱ Cullen

^۲ behaviorism

^۳ decondition

^۴ Siegler

^۵ DeLoache

^۶ Eisenberg

برای واتسون، چهار نوع رفتار وجود داشت: (۱) رفتار آموخته آشکار^۱ مانند صحبت کردن، نوشتن، و بازی بیس بال؛ (۲) رفتار آموخته نهفته مانند افزایش ضربان قلب به سبب دیدن مته دندانپزشک؛ (۳) رفتار ناآموخته^۲ آشکار مانند چنگ زدن، چشمک زدن و عطسه. (۴) رفتار ناآموخته نهفته مانند ترشحات غدد درون ریز و تغییرات گردش خون. به عقیده واتسون، هر آنچه یک فرد انجام می‌دهد، از جمله تفکر، به سبب یکی از این چهار دسته است (هرگنهان، ۲۰۰۴).

واتسون چهار روش را برای مطالعه رفتار پیشنهاد نمود: مشاهده کنترل شده طبیعی یا تجربی. روش بازتاب-شرطی شده که پاولف و بچتروف^۳ پیشنهاد کرده بودند. آزمون^۴، که از نظر واتسون به معنای نمونه-برداری رفتاری بود و گزارش کلامی، اما نه برای مطالعه آگاهی (هرگنهان، ۲۰۰۴).

نگرش واتسون نسبت به غرایز در طول زمان تغییر اساسی نمود. در سال ۱۹۱۴، غرایز نقش برجسته‌ای در نظریه او ایفا می‌کردند. در سال ۱۹۱۹ واتسون بیان نمود غرایز در نوزادان حاضر هستند اما عادات آموخته شده به سرعت جای غرایز را می‌گیرند. در سال ۱۹۲۵ او به طور کامل ایده غرایز در انسان را رد نمود، او رفلکس‌های ساده‌ای مانند عطسه، گریه، خزیدن، مکیدن و تنفس را پذیرفت اما هیچ الگوهای رفتاری ذاتی پیچیده‌ای را به نام غرایز قبول نکرد. در سال ۱۹۲۶ واتسون گفت: از این پس برای ما هیچ غریزه‌ای وجود ندارد، ما دیگر نیازی به این اصطلاح در روانشناسی نداریم. هر چیزی که ما از روی عادت به آن غریزه می‌گفتیم، تا حد زیادی در نتیجه آموزش است یعنی مربوط به رفتار آموخته شده انسان است (هرگنهان، ۲۰۰۴).

explicit^۱
unlearned^۲
Bechtere^۳
testing^۴

بی. اف. اسکینر

بروس اف. اسکینر^۱ (۱۹۵۳) کلیه رفتارهای ارگانیزم را به دو دسته کنشگر و پاسخگر تقسیم نمود. رفتار پاسخگر به محرکی که پیش از آن می‌آید وابسته است، و رفتار کنشگر اوسط پیامدهایش کنترل می‌شود. اصل اساسی رفتار کنشگر تقویت^۲ است و شرطی‌سازی کنشگر بر پایه پیامدهای مطلوبی ایجاد می‌شود که ارگانیزم در پی بروز رفتار کسب می‌نماید. این رویداد مطلوب می‌تواند تقویت مثبت^۳ یعنی ارایه چیزی به ارگانیزم باشد که خواستار آن است (مثل پول یا غذا)، یا تقویت منفی^۴ یعنی رهانیدن ارگانیزم از چیزی باشد که از آن بیزار است. در هر دو حالت رفتار تقویت می‌شود و احتمال بروز آن رفتار در آینده بیشتر می‌شود. مورد اول را یادگیری گریز یا گریزآموزی^۵ و مورد دوم را یادگیری اجتنابی^۶ می‌نامند. برخی دیگر از مفاهیم اصلی این نظریه (نقل از سیف، ۱۳۸۳) عبارتند از:

- **تنبیه:** اگر رفتار ارگانیزم با پیامد نامطلوبی (محرک آزارنده) دنبال شود احتمال انجام آن رفتار در شرایط همسان اتی کاهش خواهد یافت که به آن تنبیه گفته می‌شود.
- **خاموشی رفتار:** اگر رفتاری را که با تقویت (چه مثبت، چه منفی) افزایش یافته است برای مدتی تقویت نکنیم به تدریج از نیرومندی آن کاسته می‌شود و سرانجام به کلی متوقف می‌شود.

از دید اسکینر، پاداش‌ها و تنبیه‌ها شکل دهنده رشد هر انسانی هستند. به عنوان مثال افراد خجالتی به سبب نتایج رفتارشان یاد گرفته‌اند خجالتی باشند. برای اسکینر جنبه کلیدی رشد رفتار است و نه افکار یا احساسات. وی تاکید کرد که رشد شامل الگوی تغییرات رفتاری است که به سبب پاداش یا تنبیه به ارمغان می‌آیند (سانتراک، ۲۰۱۲).

^۱. Skinner

^۲. reinforcement

^۳. positive reinforcement

^۴. negative reinforcement

^۵. escape learning

^۶. avoidance learning

اسکینر حتی یادگیری صحبت کودکان را به دلیل تقویت گفتار درست در آنها می‌داند. او معتقد بود که بزرگسالان از طریق تقویت غان و غون‌هایی که شباهت بیشتری به کلمات دارند، موجب افزایش احتمال تکرار این صداها و در نتیجه شکل دهی به زبان کودک می‌شوند. پس از آن نیز بزرگسالان کودک را برای ترکیب کلمات‌ها و پس تولید جملات تقویت می‌کنند (کیپ و شافر، ۲۰۱۰).

در رویکرد اسکینر و به طور کلی رفتارگرایان افراطی، رفتار بهنجار و نابهنجار از اصول روانشناختی واحدی پیروی می‌کنند؛ یعنی همان اصول یادگیری که ایجاد و ادامه رفتار بهنجار را توضیح می‌دهند، توجیه‌کننده رفتارهای نابهنجار نیز هستند. به عبارت دیگر فردی که دارای رفتار نابهنجار است، مانند فردی که دارای رفتار بهنجار است رفتار بد و خوب را خود آموخته است. بنابراین چیزی به نام سلامت یا بیماری مطرح نیست. مطابق این دیدگاه، رفتار بهنجار بیماری نیست، بلکه صرفاً پاسخی است که براساس اصول رفتاری، همانند الگوهای پاسخ آموخته شده است. از دیدگاه اسکینر افراد بیمار نیستند بلکه صرفاً پاسخ مناسبی به محرک‌های محیطی نمی‌دهند. در حالت دیگر، در یادگیری یک پاسخ با شکست مواجه می‌شوند و یا پاسخ‌های ناسازگارانه یاد می‌گیرند. برای مثال افرادی که از نظر اجتماعی بی‌کفایت به نظر می‌رسند ناتوانایی در تقویت مهارت‌های اجتماعی در هنگام اجتماعی شدن، که این امر موجب می‌شود فرد در بزرگسالی، این افراد خزانه کافی برای پاسخ دادن به موقعیت‌های اجتماعی نداشته باشند (سیف، ۱۳۸۶).

بنابراین براساس این دیدگاه، حرفی از انسان سالم یا ناسالم در میان نیست. آنچه در این رویکرد مهم است، رفتار سالم یا بیمارگون است. در نتیجه از دیدگاه اسکینر، انسان سالم کسی است که رفتارهایش برای خود یا دیگران مشکل ساز نیست و انسان ناسالم، فردی است که رفتارهای آموخته شده اش، برای خود یا دیگران مشکلاتی پدید می‌آورد. بنابراین براساس دیدگاه اسکینر انسان از آزادی اراده برخوردار نیست و تمام جنبه‌های رفتار انسان از بیرون کنترل می‌شوند. که بر این اساس سرزنش یا تنبیه مردم به سبب اعمال آنها نادرست است چرا که سالم بودن یا بیمار بودن آنها به هیچ وجه در اختیار آنها نیست.

جدول ۴، ۲، ۴. مفاهیم اصلی رویکرد رفتاری در رشد

فرض‌ها		
<p>دنبال نمودن ساده‌ترین توضیح ممکن برای هر رویداد.</p> <p>رفتار باید با استفاده از آزمایش علمی مورد مطالعه قرار گیرند.</p> <p>رفتارگرایی در درجه اول به رفتار قابل مشاهده می‌پردازد.</p> <p>یادگیری از محیط بیشترین تاثیر بر رفتار انسان دارد.</p> <p>تفاوت کمی بین یادگیری در انسان و در سایر حیوانات وجود دارد. بنابراین تحقیق را می‌توان بر روی حیوانات و انسان انجام داد.</p> <p>رفتار در نتیجه محرک-پاسخ است.</p>		
نظریات اصلی	نظریه پردازان برتر	ویژگی‌های کلیدی
پیوندگرایی	ادوارد لی ثرندایک (۱۸۷۴-۱۹۴۹)	قانون آمادگی، قانون تمرین، قانون اثر، تعلق پذیری، گسترش اثر، اصل قطیبت
شرطی سازی کلاسیک	ایوان پتروویچ پاولف (۱۸۴۹-۱۹۳۶)	بازتاب‌های شرطی اولیه، بازتاب‌های شرطی ثانویه، خاموشی پیوند محرک-پاسخ، تعمیم، افتراق
روانشناسی رفتاری	جان بی واتسون	شرطی سازی و شرطی زدایی، تعریف انواع رفتار، رد غرایز

	(۱۸۷۸-۱۹۵۸)	
رفتارگرایی رادیکال، گریزآموزی، یادگیری اجتنابی، تنبیه	بی.اف. اسکینر (۱۹۰۴-۱۹۹۰)	شرطی سازی کنشگر
روش		
<p>آزمایش‌های حیوانی</p> <p>بررسی پاسخ‌های بازتابی حیوانات</p> <p>مشاهده کنترل‌شده</p> <p>روش بازتاب شرطی</p> <p>آزمون</p> <p>گزارش کلامی</p> <p>مازهای حیوانی</p>		

۴-۳-۳ رویکرد زیستی

دیدگاه زیستی^۱ در پی آن است تا از طریق اصول زیستی همچون فرایندهای مغزی، تکامل و ژن‌ها رفتار و فرایندهای روانی را تبیین نماید (کون^۲، میترر^۳، ۲۰۱۲). روانشناس‌هایی با دیدگاه زیستی، از سویی به دنبال ارتباط بین فعالیت‌های الکتریکی و شیمیایی مغز، فعالیت‌های شیمیایی هورمون‌ها و وراثت و از سوی دیگر به دنبال فرایندهای رفتاری و ذهنی هستند (رازوس^۴، ۲۰۱۲). بر اساس این دیدگاه، رشد هوش، شخصیت و همچنین رشد جسمی و حرکتی همگی ریشه در ویژگی‌های زیست‌شناختی دارند (کیل^۵، ۲۰۱۰). نظریه‌های تکامل، کردارشناسی و نمو یافتگی از جمله زمینه‌های پژوهشی است که در پی بررسی چنین ویژگی‌های زیست‌شناختی است.

روانشناسی تکاملی

روانشناسی تکاملی^۶ به عنوان رویکردی منسجم و منحصر به فرد در مطالعه ویژگی‌های روانشناختی تکامل یافته و ویژه-نوع و همچنین فرآیندهای مرتبط با پدیدآیی فردی^۷ انسان پدید آمده است (اشنایدر^۸، شومان-هنگستلر^۹ و سودیان^{۱۰}، ۲۰۰۵). روانشناس‌هایی با دیدگاه تکاملی مغز انسان را حاوی تعداد زیادی مکانیسم‌های تخصصی شده می‌دانند که از طریق انتخاب طبیعی و طی دوره‌های گسترده‌ای از زمان به منظور حل مشکلات مطرح نزد اجدادمان تشکیل شده است (سیمونز، ۱۹۹۵ به نقل از ورنر^{۱۱}، ۲۰۰۳).

^۱ biological perspective

^۲ Coon

^۳ Mitterer

^۴ Rathus

^۵ Kail

^۶ Evolutionary psychology

^۷ ontogeny

^۸ Schneider

^۹ Schumann-Hengsteler

^{۱۰} Sodian

^{۱۱} Weiner

روان‌شناسان تکاملی سطوح مختلفی از توصیف، اعم از مفروضات گسترده فرانظری^۱، نظریه‌های سطح میانی خاص‌تر (نظریاتی همچون نظریه سرمایه‌گذاری والدین تریور^۲ (۱۹۷۲) نظریه دلبستگی باولبی (۱۹۶۹))، فرضیه‌های واقعی و پیش‌بینی‌هایی که در تحقیقات مورد آزمون قرار گرفته‌اند را به کار می‌گیرند. دانشمندان به طور معمول زمان ساخت و ارزیابی نظریه‌ها بر اساس مفروضات فرانظری اساسی عمل می‌کنند. این مفروضات فرانظری تولید، توسعه و آزمون نظریه‌های سطح میانی و فرضیه‌ها و پیش‌بینی‌های مشتق از آنها را شکل می‌دهد (ورنر، ۲۰۰۳). انتخاب طبیعی^۳، انطباق^۴ و انتخاب جنسی^۵ از جمله مهم‌ترین مفروضات فرانظری روانشناسی تکاملی است.

• **انتخاب طبیعی:** انتخاب طبیعی به تنوع (در سراسر اعضای یک گونه) در بقا و تولید مثل اشاره دارد که وابسته به ویژگی‌های ارثی موجود زنده است که از والدینش از طریق ژن‌ها به ارث برده است. البته انتخاب مستقیماً در ژن‌ها رخ نمی‌دهد، بلکه در تجلی^۶ ژن‌ها، یا فنوتیپ^۷ (ویژگی قابل مشاهده) رخ می‌دهند. انتخاب طبیعی در مورد ویژگی‌های روانشناختی و فیزیکی کاربرد دارد. بسیاری از جنبه‌های رفتار برای بقا و تولید مثل مهم هستند، و بسیاری از جنبه‌های رفتار تحت تاثیر ژن‌ها قرار دارند، بنابراین رفتار موضوع^۸ انتخاب طبیعی است (بلاک‌مور^۹، برنوم^{۱۰} و لیبن^{۱۱}، ۲۰۰۹). انتخاب طبیعی فرایند ابتدایی مسئول تغییر تکاملی در طول زمان برای حفظ انواع مطلوب‌تر و حذف انواع کمتر مطلوب است. از طریق این فرایند فیلتر، انتخاب طبیعی اصلاحات تدریجی کوچکی را در فنوتیپ‌های موجود ایجاد می‌کند که منجر به انباشت ویژگی‌هایی سازمان‌یافته جهت افزایش احتمال بقا و موفقیت در تولید مثل می‌شود (ورنر، ۲۰۰۳).

^۱ metatheoretical

^۲ Trivers

^۳ natural selection

^۴ adaptation

^۵ sexual selection

^۶ manifestation

^۷ phenotype

^۸ Subject

^۹ Blakemore

^{۱۰} Berenbaum

^{۱۱} Liben

• **انطباق:** انطباق یک ساختار فیزیولوژیک یا کالبدشناختی، یک فرایند زیست‌شناختی یا الگوی رفتاری است که در طول تاریخ به توانایی بقا و تولید مثل موجود کمک می‌کند. سازگاری از راه انتخاب طبیعی ایجاد می‌شود و از راه وراثت انتقال می‌یابد (هرگنهان و السون، ۱۳۸۶). انطباق ارثی بوده و برای افرادی که آنها را در اختیار دارند نقش مهمی را در توسعه ویژگی‌های ضروری افزایش بقا و موفقیت در تولید مثل بازی می‌کنند. انطباق دارای عملکردهای زیستی است. عملکردهای سیستم ایمنی بدن برای حفاظت از موجودات زنده در برابر حمله میکروب‌ها، عملکردهای قلب به عنوان یک پمپ خون. روانشناسی تکاملی بر این باور است که بسیاری از ویژگی‌های روانشناختی، همانند ویژگی‌های فیزیکی سازگارانه هستند. بنابراین، اصول زیست‌شناسی تکاملی به همان اندازه که در توضیح بدن ما مفید هستند قابل اجرا برای ذهن ما نیز هستند (ورنر، ۲۰۰۳).

• **انتخاب جنسی:** انتخاب جنسی مورد خاصی از انتخاب طبیعی است که به طور ویژه به رشد جنسیتی^۱ مربوط می‌شود و شامل ویژگی‌هایی است که احتمال به دست آوردن جفت و تولید مثل را برای یک موجود زنده افزایش می‌دهند (بلاک‌مور، برنوم و لیبن، ۲۰۰۹).

جان توبی^۲ و لدا کاسمیدس^۳ را می‌توان به درستی پیشگامان ایجاد پایه‌های مفهومی روانشناسی تکاملی دانست. آنها در مقالات خود نشان دادند چطور یک مجموعه از پیشرفت‌های مفهومی، از انقلاب شناختی تا نظریه تکاملی، منجر به ظهور روانشناسی تکاملی شده است (باس، ۲۰۰۵). هدف روانشناسی تکاملی درک و توصیف رفتار انسان در پرتو انتخاب و انطباق گذشته و آینده است (رابرتس^۴، ۲۰۱۲). این دیدگاه فرض می‌نماید که مکانیزم‌های روانشناختی حلقه مفقوده تکامل رفتار انسان هستند. به عقیده

^۱ gender development

^۲ john tooby

^۳ Leda Cosmides

^۴ Roberts

کاسمیدس^۱ و توبی^۲ پردازش‌های شناختی در تعامل با محیط درونی، رفتار آشکار را ایجاد می‌کنند و ارتباط علی بین تکامل و رفتار از طریق مکانیزم‌های روانشناختی ایجاد می‌شود بورکلند^۳ و پلگرینی^۴، (۲۰۰۰).

نظریه نمو یافتگی

نظریه نمو یافتگی^۵ یکی از نخستین نظریه‌های زیستی بود که توسط آرنولد گزل^۶ (۱۸۸۰-۱۹۶۱) پیشنهاد شد (کیل، ۲۰۱۰). این نظریه از دیدگاه طبیعت‌گرایانه ژان ژاک روسو^۷ و زیست‌شناسی تکاملی چارلز داروین متأثر بود (کرین، ۱۳۸۸). گزل مانند روسو معتقد بود که رشد همچون فرایندی از شکوفایی و ظهور طبیعی در محیط است. او همچنین مانند داروین رشد و تکامل را نتیجه عوامل ارثی و ژنتیکی می‌دانست، که ریشه در کالبدشناسی دارد. از نظر او رشد و تکامل به فشاری از سوی محیط خارجی نیاز ندارد. بنابراین، کودک راه خواهد رفت اگرچه راه رفتن را به او آموزش ندهند یا حرف خواهد زد هر چند تعلیمی ندیده باشد. البته به شرط این که از لحاظ بدنی آمادگی داشته باشد و تنها نقش والدین و مربیان، مراقبت از بچه‌هاست (شعاری‌نژاد، ۱۳۸۶). از طرف دیگر گزل معتقد بوده که نوزادان با برنامه‌ای درونزاد که محصول سه میلیون سال تکامل زیستی است، به دنیا می‌آیند. آن‌ها فطرتاً نسبت به نیازهایشان و آنچه آمادگی انجام دادن آن را دارند یا ندارند، هشیار هستند. بنابراین والدین نباید کودکان را به پیروی از هیچ الگوی از پیش پنداشته‌ای وادار کنند، بلکه باید نشانه‌های رسش را از خود کودکان بگیرند (کرین، ۱۳۸۸).

گزل رشد کودک را تحت تاثیر دو نیروی عمده می‌دانست. نخست، رشد کودک به گونه‌ایی بنیادی‌تر، از درون و بر اثر عمل ژن‌ها، هدایت می‌شود. که او این فرایند را رسش یا بالیدگی نامید. و دوم

۱ cosmides

۲ Tooby

۳ Bjorklund

۴ Pellegrini

۵ maturational theory

۶ Arnold Gesell

۷ Jean- Jacques Rousseau

آنکه، کودک محصول محیط خویش است (کرین، ۱۳۸۸). وی رشد را تابع یک جدول زمانی می‌داندست و معتقد بود که مراحل رشد، از پیش مشخص شده‌اند و به گونه‌ای متوالی، نظام‌دار و سازمان‌یافته به پیش خواهند رفت. اندیشه‌های گزل موجب پیدایش نهضت هنجاریابی در روند رشد گردید (تین و هیک‌من، ۱۹۹۴). نظریه نمودیافتگی به دلیل پرداختن بسیار اندک به تاثیر محیط بر رشد کودکان به تدریج کنار گذاشته شد (کیل، ۲۰۱۰).

ویژگی بارز رشد مبتنی بر رسش این است که همواره به صورت مراحل ثابت، آشکار می‌شود. این مساله را می‌توان نخست در رشد اندام‌های جنین مشاهده کرد، که ترتیب طرحی ژنتیکی آن را هدایت می‌کند و هرگز نقض نمی‌شود. این رشد به صورت سلسله مراحل، پس از تولد نیز ادامه می‌یابد. البته کودکان از نظر میزان رشد با یکدیگر تفاوت دارند. یعنی همه‌ی آنها در سن خاصی روی پاهای خود نمی‌ایستند، و در سن واحدی نیز راه نمی‌روند. با وجود این، همه آنها از مراحل یکسانی عبور می‌کنند. به علاوه میزان رشد تحت کنترل تفاوت‌های فردی است که به وسیله مکانیزم‌های ژنتیکی درونی، تعیین می‌شود (کرین، ۱۳۸۸). مدل و الگوی رشد گزل دارای ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی است که عبارتند از:

- هم‌آمیزی تقابلی^۱: به فرایندی از رشد اطلاق می‌شود که از طریق آن، دو گرایش مختلف به تدریج به نوعی سازمان‌دهی موثر می‌رسند. مثلاً در رشد پدیده دست‌برتری^۲، نوزاد ابتدا یک دست خود را به کار می‌برد، سپس هر دو را با هم به کار می‌گیرد، آنگاه دست دیگر را ترجیح می‌دهد، و بعد هر دو را به کار می‌گیرد تا در نهایت می‌تواند دست مسلط خود را انتخاب کند (کرین، ۱۳۸۸).
- عدم تقارن کنشی^۳: ما زمانی دارای بیشترین کارآمدی هستیم که با ترجیح دادن یک دست، یک چشم و مانند آن، از یک جهت با جهان روبرو شویم. مثال مشخص در این باب، در بازتاب کشیدگی گردن^۴ است (کرین، ۱۳۸۸).

^۱. Reciprocal Interweaving

^۲. Handenness

^۳. Functional asymmetry

^۴. Tonic neck reflect

- خود-گردانی^۱: سازوکارهای رشد درونی آنقدر نیرومند هستند که انسان تا حد زیادی قادر به تنظیم رشد خود است. کودکان چرخه‌های تغذیه، خواب و بیداری خود را منظم می‌کنند. گزل تاکید می‌کند که این فرایند خود-گردانی در کل شخصیت فرد مشاهده می‌شود. از طرفی او خاطر نشان می‌سازد که کودکان به علت این خودگردانی درونی، گاه در مقابل تلاش‌های ما برای آموزش مطالب جدید مقاومت می‌کنند (کرین، ۱۳۸۸).
 - رشد داخلی منفردکننده: براساس این مکانیزم است که فرد رشد نوعی خود را به انجام می‌رساند و در عین حال به یک ردیف سازش‌های اختصاصی نایل می‌گردد. گزل معتقد است که محیط قادر است رفتار ما را متمایز و متفاوت کند اما آنچه در اصل، موجودیت اساسی رفتار ما را متفاوت و متمایز می‌کند وابسته به پدید آیی شکلی و کنشی است (منصور، ۱۳۷۲).
 - نوسان خودنظم‌جو: عبارتست از اینکه دستگاه حرکتی و روانی ما در قبل و بعد فرآیند تحول روانی ما مسیر پیوسته و ثابتی را طی نمی‌کند. این تحول به صورت خطی نیست و نوسان‌هایی دارد و بازگشت‌هایی در آن صورت می‌گیرد. در اصل این نوسان‌ها را "رشد حلزونی"^۲ می‌گویند، زیرا هر بازگشتی که انجام می‌گیرد درست به همان نقطه حرکت نمی‌رسد بلکه کمی بالاتر قرار می‌گیرد و مجدداً با وضع بهتر رشد در مسیر قبلی پیشرفت می‌کند (شریفی، ۱۳۹۱).
- گزل (به نقل از شریفی، ۱۳۹۱) تحول روانی را از تولد تا شانزده سالگی به هفت مرحله تقسیم کرده است:
- از تولد تا یک ماهگی: مرحله‌ای است که نوزاد زندگی برون‌رحمی را شروع می‌کند و فرصتی است تا طفل رفتارهای عصبی و حرکتی مقدماتی خود را با محیط سازش می‌دهد.
 - از یک تا هفت ماهگی: مرحله‌ای است که بتدریج فعالیت‌های حرکتی در کودک شروع می‌شود و اهمیت می‌یابد طفل سعی می‌کند که محیط اطراف خود را درک و لمس کند.
 - از هفت تا هجده ماهگی: مرحله‌ای است که به عنوان یک مرحله فعال تحول حرکتی محسوب می‌شود.

^۱ self- regulation

^۲ Helical growth

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- از هجده ماهگی تا سه سالگی: مرحله‌ای است که راه رفتن استوارتر می‌گردد و حرف زدن استقرار پیدا می‌کند. گزل در این مرحله کودک را که از ظرفیت تجسمی برخوردار است حیوان متفکر می‌خواند. کودک به سرعت از الفاظ استفاده می‌کند و جنبه لفظی فعالیت‌های خود را توسعه می‌دهد.
- از سه تا پنج سالگی: مرحله پیش دبستانی است و زمانی که کودک بر سر دو راهی‌ها قرار می‌گیرد. از یک طرف علاقه‌مند است دیگران را درک کند و از طرفی نمی‌داند چه واکنش‌هایی از خود نشان دهد.
- پنج تا ده سالگی: مرحله‌ای است که کودک در سن دبستان است، در ذهن او مسائل جاندار پنداری موج می‌زند. با این همه مرحله‌ای است که کودک سعی می‌کند خود را با محیط خارج تطبیق دهد.
- ده سالگی تا شانزده سالگی: این مرحله با گسترش نوجوانی اختصاص دارد. این مرحله نشان دهنده منظومه‌ای از دگرگونی‌ها و فرازونشیب‌ها است (شریفی، ۱۳۹۱).

نظریه کردارشناسی

امروزه متخصصان رشد تا حد زیادی ادعاهای رادیکال گزل را رد می‌کنند و تاکید بر نقش مهم تأثیرات زیستی در رشد انسان از طریق پژوهش‌های کردارشناسان تایید بیشتری یافته است. کردارشناسی یا رفتارشناسان طبیعی، مشاهده و مطالعه حیوانات در محیط زیست طبیعی‌شان، به منظور فهم نحوه اثر رفتار غریزی در سازگاری و بقا موجودات است (سابل^۱، ۲۰۰۴). بر طبق این دیدگاه کودکان به صورت زیستی مجهز به امکاناتی همچون شرکت فعالانه در ایجاد ارتباط با مراقب هستند که احتمال حفظ ژن شخصی‌یشان را افزایش می‌دهد. رفتارشناسان طبیعی همچنین رفتارهای اجتماعی مانند بیان هیجانی، همکاری و بازی اجتماعی را مشابه رفتار نیاکان نخستین می‌دانند (هایند^۲، ۱۹۸۹).

^۱ Sable

^۲ Hinde

هرچند ریشه‌های کردارشناسی به نظریات چارلز داروین برمی‌گردد؛ با این حال، کردارشناسی نوین با کارهای کونراد لورنز^۱ و نیکلاس تینبرگن^۲ به رسمیت شناخته شد. لورنز (۱۹۸۱) و تین برگن معتقدند، اعضای تمامی گونه‌های جانوری با تعدادی از رفتارهای "برنامه ریزی شده زیستی"^۳ که محصول تکامل و سازگار با بقای موجود بوده، به دنیا می‌آیند (شافر^۴، ۲۰۰۸).

از دید لورنز الگوهای رفتاری دارای مولفه‌های ذاتی و آموخته شده هستند. رفتار ذاتی: ژنتیکی، غریزی، بر اساس عوامل زیست‌شناختی، وراثتی، طبیعی و... هستند. این رفتارها قالب‌های سخت و خشکی داشته و قابل اصلاح نیستند و در دوره‌های رشدی‌شان انعطاف‌پذیرتر می‌باشند (بریگان^۵، ۲۰۰۵) و رفتار آموخته شده: اکتسابی، دارای پس زمینه‌های اجتماعی، پرورشی و... هستند. (کلاین^۶، ۲۰۰۰).

نقش‌پذیری^۷ و دوره حساس از جمله مفاهیم مهمی است که لورنز و تین برگن بر آن تاکید داشته‌اند. نقش‌پذیری یکی از فرایندهای مهم یادگیری است که به دلیل پیروی از اصل تداعی شباهت بسیاری به پاسخ شرطی شده دارد، اما به سبب برگشت‌ناپذیری به شرطی شدن ضربه‌ای^۸ نیز شباهت دارد. در نقش‌پذیری پیوند بین یک الگوی رفتاری معین و یک وضعیت محرک معین بدون دریافت تقویت و بازخوردی از اثر پاداش یک عمل صورت می‌گیرد.

^۱ Konrad Lorenz

^۲ Nikolaas Tinbergen

^۳ biologically programmed

^۴ Shaffer

^۵ Brigandt

^۶ Klein

^۷ Imprinting

^۸ traumatic

نقش پذیری به شدت وابسته به مرحله رشدشناسی^۱ موجود زنده است. یک برنامه فیزیولوژیک-ژنتیکی^۲ تعیین کننده دقیق زمانی است که ارگانسیم جوان مسئله مورد پیوند را یاد می‌گیرد. این برنامه زمان‌بندی دوره حساسیت^۳ که فرایند یادگیری برگشت ناپذیری برای این لحظه خاص است به وضوح امری سازگارانه است (لورنز، ۱۹۸۱).

نقش پذیری فرایندی است که در آن نوزاد پرندگان و پستانداران برخی گونه‌ها به مادر خود در نگاه اول پیوند می‌یابد و او در همه جا دنبال می‌نماید، رفتاری که تضمین می‌کند نوزاد در نزدیکی منبع حفاظت و غذا باقی می‌ماند. هر چند نقش‌پذیری در نوزاد انسانی مانند بسیاری از حیوانات وجود ندارد اما تمایل به دنبال نمودن اشکالی مشابه چهره انسان یا ترجیح صدای انسان در نوزاد انسان وجود دارد. تشخیص بوی و صدای مادر توسط نوزادان تازه متولد شده، از سوی کردارشناسان تصدیقی بر امر نقش‌پذیری در انسان شناخته می‌شود (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ^۴، ۲۰۰۳). نقش‌پذیری بعدها توسط بالبی در ایجاد نظریه دل‌بستگی به طور منسجمی مورد استفاده قرار گرفت.

جان بالبی^۵ با بهره‌گیری از مفاهیم اصلی نظریه تکاملی و در بستری کردارشناسانه نظریه خود را در سال ۱۹۶۹ مطرح نمود. وی معتقد بود این رفتار نیستند که به ارث می‌رسند بلکه آنچه به ارث می‌رسد، ظرفیتی بالقوه است (نوعی "اثر ژنتیکی") که امکان تحول نظام‌های رفتاری یا راهبردها را بر مبنای اطلاعات دریافت شده از طریق اعضای حواس، از منابع درونی یا بیرونی یا هر دو فراهم می‌سازد. این رفتارها و راهبردها با دریافت مداوم اطلاعات از محیط هدایت می‌شوند و به هدف‌های خود نائل می‌گردند. بالبی علی‌رغم تفاوت‌های فردی، قائل به وجود روان‌بنه‌های پایدار رفتار در انسان و حیوان بود، روان‌بنه‌هایی که منتهی به جفت‌گیری و مراقبت از فرزند و دل‌بستگی فرزندان به والدین می‌گردند (خانجانی، ۱۳۸۴).

ontogenetic^۱

phylogenetic^۲

sensibility^۳

Eisenberg^۴

John Bowlby^۵

بالبی معتقد بود ظرفیت اولیه تعامل والد کودک از طریق روان‌بنه‌های پایدار رفتار فراهم می‌شود. به عبارتی نوزاد با تولد مجهز به امکاناتی است که پیوند با مراقب را تسهیل می‌نماید. والدین نیز (به ویژه مادر) مجهز به امکاناتی جهت پیوند و توجه به فرزند هستند. امکاناتی که ظرفیت آن از طریق سیستم‌های هورمونی و هیجانی فراهم می‌شود. این فرایندها وجه شباهت عمده افراد یک‌گونه هستند و از طریق تکامل به ارث می‌رسند اما اینکه در هر یک از اعضای گونه این ظرفیت‌ها چگونه اجرایی شود، تحت تاثر محیط است.

حساسیت و پاسخدهی والدین به نشانه‌هایی نظیر گریه کودکان نقش مهمی در ادراک کودک از خود و محیطش دارد (کسیدی^۱، ۱۹۸۸). الگوهای شکل‌گرفته در روابط آغازین والد-کودک (الگوهای که در جریان تامین نیازهای کودک شکل می‌گیرد، از جمله رسیدگی به موقع یا بی توجهی به کودک)، توسط کودک درونی شده و پایه‌ای برای ورود و حفظ روابط آینده قرار می‌گیرد (برازرتن^۲، ۱۹۹۷). مراقبی که توانایی فراهم کردن فوری و مطلوب آرامش و ایجاد اطمینان در هنگام پریشانی نوزاد را فراهم کرده باشد به او کمک می‌کند تا دیدگاه مثبتی از جهان به عنوان جهانی خوب و پاسخده و در نهایت ایجاد احساس ایمنی را تشکیل دهد. در مقابل مراقبی که پاسخدهی کند دارد و از تامین نیازهای نوزاد عاجز است، دیدگاه را در نوزاد ایجاد می‌کند که جهان را از میان لنز ابری با بدگمانی و شک و تردید بنگرد (برازرتن، ۱۹۹۷).

به تدریج دیدگاه‌های کودک درباره خود و دیگران به صورت الگوهای منسجمی در می‌آیند که قابلیت پیش‌بینی را برای کودک فراهم می‌سازند. بنابراین چهره دل‌بستگی که از سوی کودک فردی غیر پاسخ‌دهنده شناخته می‌شود، کودک را به این تصور می‌رساند که گریه کردن برای جلب توجه او بی‌حاصل است. من موجود بی‌ارزشی هستم که به من توجه نمی‌شود و برای زندگی آینده نیز بستری برای جامعه بدون توجه به شخص خواهد شد. این الگوها که مجموعه قوانین هشیار و ناهشیار سازمان اطلاعات دل‌بستگی برای دسترسی به اطلاعات بوده (مین، کاپلان و کسیدی ۱۹۸۵ به نقل از دی‌هاس^۳، کرانن بورگ^۴

^۱ Cassidy

^۲ Bretherton
^۳ De Haas
^۴ Kranenburg

و ون ایزن دورن^۱، ۱۹۹۹) و شناخت، عواطف و تجربیات اجتماعی کودکان را شکل می‌دهد، الگوی عمل درونی نامیده می‌شود (برازرتن، ۱۹۹۷). این الگوها نقش مهمی در سازگاری و مهارت‌های اجتماعی-هیجانی کودکان دارند (ورسچورن^۲، مارکن^۳ و اسچوف^۴، ۱۹۹۶). و به صورت الگوهای قابل پیش‌بینی از دیگران در می‌آیند که هدایت‌کننده کیفیت روابط آینده فرد هستند (سراف و فلسون^۵، ۱۹۸۸ به نقل از کوهن^۶ و همکاران، ۱۹۹۲). بالبی کودکان نگره‌داری شده در مراکز مراقبتی و یتیم‌خانه‌ها را به همین دلیل قادر به عشق ورزیدن نمی‌دانست که در اوایل زندگی، فرصت ایجاد یک دلبستگی^۷ محکم به تصویر مادر^۸ را از دست داده‌اند (کرین، ۱۳۸۸).

بالبی چهار مرحله را برای گسترش دلبستگی در کودکان در نظر می‌گرفت (برک، ۱۳۸۵):

- مرحله پیش دلبستگی (تولد تا ۶هفتگی)
- مرحله دلبستگی در حال انجام (۶هفتگی تا ۸-۶ماهگی)
- مرحله دلبستگی واضح (۶-۸ ماهگی تا ۱۸ ماهگی-۲سالگی)
- تشکیل رابطه متقابل (۱۸ ماهگی تا ۲سالگی و بعد از آن)

اینثورث^۹ و بالبی (۱۹۹۱) بر اساس واکنش‌ها و رفتار کودکان به مادران‌شان ۴ سبک دلبستگی را برای کودکان مشخص نمودند:

۱. **دلبستگی ایمن**^{۱۰}: از نظر اینثورث امنیت دلبستگی، وجود تعامل بین رفتارهای دلبستگی و اکتشاف محیط است. کودکان ایمن از والدین به عنوان پایه امنی برای اکتشاف محیط استفاده می‌کنند. این

^۱ van Ijzendoorn

^۲ Verschueren

^۳ Marcoen

^۴ Schoefs

^۵ Sroufe & Flession

^۶ Cohn

^۷ Attachment

۸. mother-Figure

^۹ Ainsworth

^{۱۰} secure

کودکان رفتار دلبستگی واضحی بعد از جدایی اولیه و ثانویه از مادر نشان می‌دادند. آنها مادر را صدا می‌کنند دنبال او می‌روند و او را جستجو می‌کنند و نهایتاً شروع به گریه می‌کنند، و نشانه‌های نگرانی را بروز می‌دهند. زمانیکه مادر برمی‌گردد خوشحال می‌شوند و او را بغل می‌کنند و می‌خواهند با وی تماس چشمی داشته باشند. بعد از مدت کوتاهی آرام می‌شوند و سعی می‌کنند دوباره بازی کنند. کودکان دلبسته ایمن کم‌گریه و زاری می‌کنند مگر در زمان غیبت یا ترک مادر. آنها در جدایی‌های روزمره کوتاه مدت در محیط‌های آشنایی چون خانه، کمترین آشفتگی را نشان می‌دهند. والدین کودکان ایمن توانایی هماهنگ شدن با رفتار و حالات کودک خود را داشته و نسبت به این علائم حساس و پاسخ‌ده هستند. آنها معمولاً ارتباطی گرم همراه با ملایمت با کودک خود دارند. عواطف این کودکان نیز نسبت به والدین، آرام و دوستانه است (کسیدی^۱ و ماروین^۲، ۱۹۹۲).

۲. **دلبستگی ناایمن / اجتنابی**^۳: این کودکان نسبت به جدایی از مادر اعتراض چندانی نمی‌کنند و رفتار دلبستگی واضحی از خود نشان نمی‌دهند. گاهیگاهی هنگامی که مادر اتاق را ترک می‌کند با چشم او را دنبال می‌کنند و رفتن او را مشاهده می‌کنند. بعد از بازگشت مادر این نوزادان از او اجتناب می‌کنند و تقاضایی برای در آغوش گرفتن او نمی‌کنند. اغلب تماس بدنی زیادی بین آنها وجود ندارد. یکی از ویژگی‌های اساسی کودکان اجتنابی انکار اهمیت روابط دلبستگی با مادر است (اسپنگلر^۴ و گروسمن^۵، ۱۹۹۳). مادران کودکان اجتنابی به علائم فرزندان خود حساسیت نشان نمی‌دهند و کمتر پاسخ‌ده هستند، کمتر خود را با خواسته‌ها و با حالات روحی کودک تطبیق می‌دهند (کسیدی و برلین^۶، ۱۹۹۴).

۳. **دلبستگی ناایمن / دوسویه**^۷: این کودکان در موقعیت‌های ناآشنا مشکل‌تر می‌توانند به احساس آرامش و آسایش دست یابند و بین کوشش به سوی مادر و یک موضوع جالب دیگر در نوسانند. این

^۱ Cassidy

^۲ Marvin

^۳ Insecure / avoidant

^۴ Spingler

^۵ Grossmann

^۶ Berlin

^۷ Insecure / ambivalent

کودکان از لحاظ خلقی در برابر تنیدگی‌ها آسیب پذیرتر هستند، و مهارت‌های مقابله‌ای محدودتری دارند. کودکان نایمن / دوسویه بعد از جدایی خیلی مضطرب می‌شوند و گریه می‌کنند اما هنگامی که مادر به اتاق بر می‌گردد نمی‌تواند آنها را آرام کند و مدت زمان زیادی طول می‌کشد تا این کودکان آرام شوند. زمانیکه مادر آنها را بغل می‌کند، این کودکان در عین حال که ابراز تمایل برای تماس بدنی و مجاورت می‌کنند از مادر پرهیز می‌کنند نسبت به او پرخاشگری نشان می‌دهند. کودکان دوسوگرا بیشتر از سایر کودکان برای جلب توجه سروصدا می‌کنند. رفتارهایی مانند بیقراری، نالیدن، آویختن و چسبیدن به والدین نشان می‌دهند. از ویژگی‌های کودکان دوسوگرا آن است که در بازی با بیان این مطلب که "من نمی‌توانم این کار را بکنم"، "من این بازی بلد نیستم" و غیره، اظهار عجز و ناتوانی می‌کنند. آنها بیشتر از سایرین با غریبه‌ها خشونت و عدم همکاری نشان می‌دهند. مادران کودکان دوسوگرا، به طور ثابت و پایدار قابل دسترس و پاسخ دهنده نبوده‌اند اما به اندازه مادران کودکان اجتنابی طرد کننده نیستند (کسیدی و برلین، ۱۹۹۴). مراقبین این کودکان گاهی غیر قابل دسترس و بی‌توجه و گاهی بدون نیاز کودک بسیار مهربان است (کوبک^۱ و اسگری^۲، ۱۹۸۸).

۴. **دل بستگی آشفته**^۳: این گروه توسط مین^۴ و سولومون^۵ (۱۹۸۶) برای کودکانی که در هیچ یک از سه گروه بالا قرار نمی‌گیرد ایجاد شد. تشخیص سبک دل بستگی این کودکان بسیار مشکل است زیرا آنها همانند هیچ یک از کودکان گروه‌های بالا عمل نمی‌کنند و خصوصیات کودکان دوسوگرا و اجتنابی را از خود نشان می‌دهند. آنها در آزمون موقعیت نا آشنا در حالی که با شادی به مادر لبخند می‌زنند، به طور ناگهانی از او روی برمی‌گردانند، یا به مادر نزدیک می‌شوند و سپس با نگاهی خیره از او دور می‌شوند. بررسی‌ها نشان داده است که تقریباً تمام کودکانی که در این طبقه دل بستگی قرار می‌گیرند، از خانواده‌هایی با تاریخچه بهره‌کشی از کودک، بد رفتاری با کودک، سوء تغذیه و الکلیسم، برخاسته

^۱ Kobak

^۲ Sceery

^۳ disorganized

^۴ Main

^۵ Solomon

اند (والنزیولا، ۱۹۹۰). این کودکان در محیط‌های آموزش پیش دبستانی تمایل به ابراز پرخاشگری، تخاصم و سایر رفتارهای سازش نایافته دارند (ایزن‌دورن و همکاران، ۱۹۹۲).

جدول ۳، ۳، ۴. نظریه‌ها و مفاهیم اصلی رویکرد زیستی در رشد

فرض‌ها		
<p>روانشناسی باید به عنوان یک علم دیده شود و به شیوه‌ای علمی مورد مطالعه قرار گیرد.</p> <p>رفتارها را می‌تواند تا حد زیادی از طریق زیست توضیح داد.</p> <p>ژن‌های انسان برای بیش از میلیون‌ها سال از طریق انطباق رفتار با محیط تکامل یافته‌اند.</p> <p>رفتارها هدفی تطبیقی / تکاملی دارند.</p> <p>انسان‌ها شبیه به حیوانات هستند. بنابراین می‌توان در حیوانات و انسان پژوهش انجام داد.</p>		
نظریات اصلی	نظریه پردازان برتر	ویژگی‌های کلیدی
روانشناسی تکاملی	جان توبی و لدا کاسمیدس	انتخاب طبیعی، انطباق، انتخاب جنسی
نمویافتگی	آرنولد گزل (۱۸۸۰-۱۹۶۱)	هم آمیزی تقابلی عدم تقارن کنشی

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

<p>خود-گردانی</p> <p>رشد داخلی منفردکننده</p> <p>نوسان خودنظم‌جو</p>		
<p>نقش‌پذیری، دوره حساس</p>	<p>کونراد لورنز و نیکلاس تینبرگن</p>	<p>کردارشناسی</p>
<p>دل‌بستگی، سبک‌های دل‌بستگی، الگو عمل درونی</p>	<p>جان بالبی (۱۹۰۷-۱۹۹۰)</p>	
<p>روش</p>		
<p>مشاهده نمونه‌های انسانی و حیوانی در محیط طبیعی</p> <p>آزمایش تجربی</p> <p>مطالعات همبستگی</p> <p>پژوهش‌های دوقلوها</p>		

۴-۳-۴ رویکرد شناختی

رویکرد شناختی از لحاظ تاریخی با روانشناسان گشتالت^۱ آغاز شد، این رویکرد شامل خطوط فکری نسبتاً مستقل و متعددی همچون دیدگاه‌های شناختی پیاژه، نوپاژه‌ای‌ها، اجتماعی-فرهنگی، شناخت اجتماعی، پردازش اطلاعات، نظریه ذهن و... است. نظریه‌های نوین شناختی به شدت تحت تاثیر پیشرفت‌های علم اطلاعات، هوش مصنوعی و مدل‌سازی محاسباتی قرار داشته و سیستم عصبی را سیستم پردازش اطلاعات در نظر می‌گیرند. در این سیستم داده‌های حسی ورودی محسوب می‌شوند و انجام محاسبات بر روی این اطلاعات حسی و سپس تولید خروجی‌های شناختی و رفتاری برعهده سیستم است. رویکرد شناختی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ برتری بیشتری از سایر رویکردها به دست آورد (هنریکز^۲، ۲۰۱۱) و برای تقریباً نیمی از قرن حاضر بر پژوهش‌های روانشناختی سلطه دارد (هوور^۳، ۲۰۱۱).

نظریه پردازان شناختی تاثیر فرایندهای ذهنی بر رفتار را به دو شیوه می‌دانند: اول، ما قادریم با مشاهده دیگران آنچه را انجام می‌دهند یاد بگیریم (تقلید^۴)، دوم، افکار و ادراکات ما ممکن است به طور مستقیم بر رفتارمان اثرگذار باشند. روانشناسان شناختی به درک رویدادها در درون شخص می‌پردازند و رویدادهای درونی را به عنوان فرآیندهای میانجی یا واسطه در نظر می‌گیرند که بین محرک و پاسخ قرار دارد. این تاکید بر فرآیندهای میانجی و شیوه تعریف آنها محور رویکرد شناختی را تشکیل می‌دهند، به سبب ماهیت عملکردی که از آن برخوردار هستند به شیوه تغییر رفتار اشاره دارند (گلاسمن و هدد، ۲۰۰۸).

^۱ gestalt psychologists

^۲ Henriques

^۳ Houwer

^۴ imitation

مسئله اصلی این رویکرد "شناخت"^۱ است. شناخت، مجموعه‌ای از حالت‌ها و فرآیندهای درونی ذهن شامل تفکر، استدلال، حافظه، دریافت احساسات، ادراک، حل مسئله، زبان، تصمیم‌گیری و غیره است (ماتلین^۲ و جنسیو، ۲۰۰۹). در تعریفی دقیق‌تر شناخت انتزاع^۳، ترکیب، سازماندهی^۴ یا مفهوم‌سازی^۵ ماهیت جهان خارج و خود را شامل می‌شود. به عبارتی شناخت فرایند سازمان‌دهی تجربه‌هشیار به ((کل‌های معنادار^۶)) است. بدین شکل که شخص محرک دریافت شده از محیط را به شیوه‌ای فعال و خلاق، بطوریکه برای خود دارای مفهوم و معنا است سازمان می‌دهد (گالوتی^۷ و همکاران، ۲۰۱۰). نحوه پردازش شناختی تحول این فرایندها و اثر چنین دستاوردهایی بر تحول سایر ابعاد بخش اعظمی از فعالیت دیدگاه‌های شناختی را به خود اختصاص می‌دهد (تاگارد^۸ و وود^۹، ۲۰۰۷).

از لحاظ تاریخی، تا کنون تحول شناختی کودکان از طریق روش‌های شناختی گوناگونی مورد مطالعه قرار گرفته است. شناخته شده‌ترین و با نفوذترین نظریه تحول شناختی را می‌توان نظریه ژان پیاژه^{۱۰} روانشناس فرانسوی دانست. او دانش کودک را به عنوان ترکیبی از طرحواره‌ها^{۱۱} در نظر می‌گیرد، طرحواره‌ها واحدهای پایه دانش هستند که برای سازماندهی تجارب گذشته و به عنوان پایه‌ای برای درک موضوعات جدید به کار می‌روند. هر چند پیاژه به عنوان یکی از موثرترین افراد در تحقیقات تحول کودک باقی مانده است اما بسیاری از ایده‌های او از سوی پژوهشگران بعدی مورد انتقاد قرار گرفت (استریکلند^{۱۲}،

^۱ cognition

^۲ MATLIN

^۳ Abstraction

^۴- Organization

^۵- Conceptualization

^۶- Yield Meaningful Information

^۷ Galotti

^۸ Thagard

^۹ Woods

^{۱۰}. Jean Piaget

schemas ^{۱۱}

Strickland ^{۱۲}

۲۰۰۱). کاستی‌های نظریه‌هایی همانند نظریه پیازمه موجب شد بسیاری از محققان بر این باور باشند که نیاز به چشم‌اندازی تازه برای درک بهتر "شناخت" است. ظهور کامپیوترهای دیجیتالی که بسیاری از دانشمندان را با ظرفیت برای تبدیل سریع و برنامه‌ریزی شده ورودی‌ها (یا اطلاعات) به خروجی (پاسخ و راه حل) شیفته نموده بود سبب شد تا سومین دیدگاه مهم تحول شناختی یعنی پردازش-اطلاعات آشکار شود (کیپ و شافر، ۲۰۱۰). در زیر شرح مختصری از نظریه‌های مذکور داده می‌شود.

SCC.ir

نظریه گشتالت

از آغاز سال ۱۹۱۰، گروهی از روانشناسان جوان به رهبری ماکس ورتایمر^۱ جایگزینی اصلی برای پیروان وونت^۲ ایجاد نمودند. آنها رویکرد خود را "نظریه گشتالت"^۳ نامیدند، "گشتالت" به معنی "شکل"^۴ یا "پیکربندی"^۵ است (پیکرن^۶ و رادرفورد^۷، ۲۰۱۰). روانشناسان مکتب گشتالت معتقد بودند سازمان ادراک بصری ناشی از فعالیت عصبی مغز است که به نوبه خود، بستگی به فرایندهای الکتروشیمیایی دارد. آنها به دنبال ایجاد رویکردی بودند که غنای روانی زندگی را به وضوح بیان نماید. سه اصل اساسی آنها عبارت بود از (برمنر^۸ و واچز^۹، ۲۰۱۰):

- اجزای تشیل دهنده هشیاری عناصر آن نیست بلکه ساختارهایی مربوط به روابط محرک-احساس^{۱۰} پیچیده است.
- رفتار ساختاریافته در تعامل با محیط‌های خاصی است که زمینه عمل را فراهم می‌سازد.
- سوم، ساختارهای پدیدار شناختی هوشیاری توسط فرآیندهای مغزی اساسی حمایت می‌شوند که خودشان لزوماً در ماهیت مرتبط نیستند بلکه ممکن است ماهیت ارتباطی گشتالت را دنبال نمایند.

Max Wertheimer^۱

Wundtian^۲

Gestalt theory^۳

form^۴

configuration^۵

Pickren^۶

Rutherford^۷

Bremner^۸

Wachs^۹

stimulus-sensation^{۱۰}

روانشناسان گشتالت معتقدند که در گشتالت نیروی خاصی وجود دارد که مسائل و امور را در طرح‌ها، شکل‌ها و قالب‌های معینی سازمان می‌دهد و بنیاد ادراک و بینش را پایه ریزی می‌کند. به این سبب سازماندهی از ویژگی‌های گشتالت و کل رفتار به شمار می‌آید و از قانون‌هایی به شرح زیر تشکیل یافته است (هرگنهان و اولسون، ۱۳۸۸):

- قانون طرح‌گرایی (پراگنانز^۱): سازمان روانشناختی همیشه تا آن اندازه که مقتضیات کنترل‌کننده اجازه می‌دهد خوب است. منظور وی از "خوب" کیفیت‌هایی چون سادگی کامل، ایجاز، تقارن و هماهنگی هستند. به سخن دیگر برای هر رویداد روانشناختی این تمایل وجود دارد که معنی دار، کامل و ساده باشد (هرگنهان و اولسون، ۱۳۸۸).
- قانون بستن^۲: در ما این تمایل وجود دارد که تجربه‌های ناکامل را کامل کنیم. برای مثال اگر شخصی به خطی نگاه کند که تقریباً به صورت یک دایره است اما شکاف کوچکی در آن وجود دارد، آن شخص از لحاظ ادراکی آن شکاف را پر می‌کند و به شکل مانند یک دایره کامل پاسخ می‌دهد. تجارب سازمان یافته معنی دار حاصل نیروهای میدانی مغز هستند که اطلاعات حسی را تغییر شکل می‌دهند، لذا دایره ناقص آن چیزی است که ما حس می‌کنیم و دایره کامل همان است که ادراک می‌شود. (هرگنهان و اولسون، ۱۳۸۸).
- قانون شباهت^۳: مطالب مشابه یا همگون از مطالب نامشابه بهتر ادراک می‌شوند. به عبارتی بنا به قانون مشابهت‌اشیایی که از لحاظ شکل و رنگ مشابه و همانند ادراک می‌شوند به صورت گروه‌های مشخص سازمان می‌یابند.
- قانون مجاورت^۴: پدیده‌ها و اموری که نزدیک به هم قرار دارند بهتر و سهل‌تر آموخته می‌شوند. به عبارت دیگر، عناصری که در مجاورت یکدیگر باشند به صورت کل یکپارچه درک می‌شوند. در این

Law of pragnanz ^۱

Low of Closure ^۲

Low of similarity ^۳

Low of proximity ^۴

قانون نه تنها فاصله مکانی و نزدیکی عوامل سبب ایجاد دسته‌های جداگانه می‌شود، بلکه این امر در مورد فاصله‌های زمانی نیز صادق است.

- قانون ادامه خوب^۱: ادامه خوب یا جهت مشترک، قانونی است که می‌گوید، سازمان ادراکی به نحوی تشکیل می‌شود که یک خط مستقیم به صورت مستقیم، یک پاره دایره به صورت دایره و غیره ادامه می‌یابد.
- قانون شکل و زمینه^۲: طبق قانون شکل و زمینه خواص پدیده‌های گشتالتی این است که در زمینه‌ای که یافت می‌شوند، به طور مشخص جلوه می‌کنند. شکل در هر زمینه‌ای همان گشتالت است، یعنی چیزی که ادراک می‌شود. زمینه عبارت است از صحنه‌ای که در آن شکل ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر بخشی از حوزه ادراکی که به خوبی سازمان یافته است و توجه شخص را به خود جلب می‌کند شکل نام دارد و بخش مبهم و نامتمایز حوزه ادراکی که شکل در آن بارز می‌شود زمینه نام دارد.

نظریه شناختی پیازه

ژان پیازه دیدگاهی ارگانیزم‌گرایانه به رشد انسان داشت. ارگانیزم‌گرایی معتقد است که انسان موجودی عقلانی، فعال، هدف دار و چاره‌اندیش است و برای دستیابی به فرجام کار خود، تدابیر پیچیده‌ای می‌اندیشد. فرض دیگر این دیدگاه این است که گرچه رشد دارای مبانی و زمینه‌های زیستی بسیار محکمی است، اما خود ارگانیزم نیز در فرایند رشد نقشی تعیین کننده دارد. بر همین اساس، در نظر پیازه نیز رشد کودک معلول تعامل زمینه‌های زیستی و تجارب یادگیری است. کودک پیوسته تجارب تازه را به دانش‌های خود پیوند می‌زند و با جذب اطلاعات جدید و تعدیل مبنای شناختی خود، با جهان سازگار می‌شود (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

^۱ Low of good continuation

^۲ Low of figure-ground

پیاژه اساساً عوامل تحول روانی را منحصر در چهار جنبه رشد زیستی، فعالیت، تجارب اجتماعی و تعادل جویی می‌داند. پس رشد روانی از طریق تعامل فرد با محیط صورت می‌گیرد؛ نه این که محصول صفات زیستی - ژنتیک، شهودها، یا آن چه که از پیش در محیط ساخته شده است (فرهنگ، احکام مذهبی و...) باشد (توریل، ۱۳۸۹). در نگاه پیاژه رشد شناختی به این معناست که شیوه عملکرد ساختار شناختی انسان بهتر (متکامل تر) شود؛ بدین معنا که با ثبات تر، قدرتمندتر و از جهت سازگاری‌های پیچیده، توانمندتر می‌شود. بدین ترتیب، سازمان یافتگی ساختار شناختی انسان به تعادل ایده ال نزدیک تر می‌شود (ورنر، ۱۹۷۵ نقل از لاپسلی، ۱۳۸۹).

پیاژه مبدأ امور روانی از جمله فرآیندهای شناختی را در دوران نوزادی و در ضمن داده‌های زیستی و موروثی جست و جو می‌کند و دستگاه‌های زیستی را زمینه ساز برخوردهای اولیه کودک قلمداد می‌کند. او همچنین یادگیری و تجربه را که بر اثر تماس با اشیای خارجی حاصل می‌گردد در شکل‌گیری ساختارهای ذهنی مؤثر و لازم می‌شمارد. او حتی در این زمینه با قاطعیت اظهار نظر می‌کند و تعامل فرد با محیط و اجتماع را مبدأ هر دانشی می‌شمارد: «نقطه عزیمت هر دانشی ... در اعمال است ... اشیا و قاعده‌مندی‌های آنها تنها بر حسب ساخت‌های عملیاتی بر ما آشکار می‌گردند که در مورد آنها به کار گرفته می‌شوند و چارچوب فرایند جذب (درون‌سازی) را شکل می‌دهند ... به این ترتیب، نقطه عزیمت دانش نه حس و نه ادراک، بلکه عمل است».

از نظر پیاژه هدف از رشد، دست‌یابی به یک‌غایت خاص است؛ غایت خاصی که در آن یک‌کل ساخت یافته به شیوه متکامل عملکرد و تعادل ایده‌ال خود می‌رسد. پس رشد توأم با تکامل است، نه این که یک‌تغییر محض باشد. مفهوم سازی "نقطه‌غایی" مورد حمایت شواهد عینی است. تغییر مبتنی بر رشد، بر حسب میزان نزدیکی آن به تعادل ایده‌ال که براساس مرحله‌نهایی فرایند رشد مشخص می‌شود، ارزیابی می‌گردد (کیچنر، ۱۹۸۳، نقل از لاپسلی، ۱۳۸۹).

پیاژه رشد کلی زبان را نیز نتیجه‌ی تعامل کودک با محیط اطراف و همچنین تعامل تکمیلی بین رشد توانایی‌های ادراکی شناختی و تجربه‌ی زبانی توصیف می‌کند. آنچه کودکان درباره‌ی زبان می‌آموزند، به وسیله‌ی آن چه از محیط اطراف فرا می‌گیرند، تعیین می‌شود (رشتچی، ۱۳۸۹). به نظر پیاژه رشد زبان جنبه‌ای از رشد شناختی کودک است و به جای هدایت فرایندهای شناختی بازتابی از آن است. در واقع،

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

رشد شناختی کودک، فراگیری زبان وی را هدایت می‌کند (زندگی، ۱۳۸۳). پیاژه طبقه‌بندی مرحله‌ای از رشد شناختی کودک مطرح می‌کند که در بخش بعد شناختی به آن پرداخته می‌شود.

SCC.ir

نظریه تاریخی-فرهنگی ویگوتسکی

لو سیمینوویچ ویگوتسکی^۱ (۱۸۹۶-۱۹۳۴) تحت تاثیر مارکس و انگلس، نظریه تاریخی-فرهنگی^۲ را بنا نهاد. او معتقد بود، انسان‌ها در بطن جامعه خود شکل می‌گیرند، و جامعه نیز خود متأثر از سابقه اجتماعی-فرهنگی است. از دید او نمی‌توان رفتار افراد هر جامعه را در خارج از این بطن و سابقه تاریخی آن مورد بررسی قرار داد. ویگوتسکی سعی کرد تا نظریه‌ای را خلق کند که در آن ارتباط بین دو مسیر رشد یعنی «مسیر طبیعی» که از درون سرچشمه می‌گیرد و «مسیر تاریخی-اجتماعی» که کودک را از بیرون تحت تاثیر قرار می‌دهد را نشان دهد (ویگوتسکی، ۱۹۳۱).

ویگوتسکی معتقد بود افراد همانطور که ابزارهایی را برای چیره شدن بر محیط اختراع کردند ابزارهای روانشناختی را برای تسلط بر رفتار خودشان به وجود آوردند (کرین، ۱۳۸۸). از دید او انسان‌ها جزئی از محیط خویش هستند، و آنها را با توجه به محیط‌شان باید درک نمود. انسان موجودی فعال و ارگانیک ذاتا اجتماعی در نظام و شبکه‌ای گسترده از تعامل نیروها در گذشته، حال و آینده است. او فعالانه در جستجو و در پی پاسخ دادن به زمینه‌های متعدد مادی و اجتماعی است. این فعالیت‌ها به نوبه خود، او را به لحاظ شناختی تغییر می‌دهند و تغییرات حاصل متعاقبا بر ماهیت فعالیت‌های آینده اثر می‌گذارند و آنها را تغییر می‌دهند. به این ترتیب انسان توصیف شده در نظریه ویگوتسکی جزئی از محیط فیزیکی، ابزاری و فرهنگی است؛ جزئی که از طریق کار و کار با ابزار، بر محیط اثر می‌گذارد و از او اثر می‌پذیرد (محسنی، ۱۳۸۳).

از نظر ویگوتسکی، یادگیری کلید رشد است. او دیدگاه پیاژه را که رشد به یادگیری می‌انجامد وارونه می‌انگارد و پیشنهاد می‌کند این یادگیری است که نیروی لازم برای رشد را فراهم می‌سازد. در الگوی ویگوتسکی ما ابتدا از طریق تجربه چگونگی درک دیگران از تعاملاتی که با ما دارند با دانش و

^۱. Lev semenovich Vygotsky
Cultural-historical psychology ^۲

دیدگاه‌هایشان تماس برقرار می‌کنیم. او آن را طرح درون‌فردی می‌نامد. ما به تدریج این شناخت از خودمان را در طرح درون‌فردی احساس می‌کنیم (این دو همچنین گاهی اوقات به طرح‌های درون‌ذهنی^۱ و میان‌ذهنی^۲ اشاره دارند). در این فرایند، تجربه‌های دانشی و ابزارهای روان‌شناختی یک فرهنگ به کودکان منتقل می‌شود. ایده ابزارهای فرهنگی بخش مهمی از فهم تفکر ویگوتسکی است. تعامل با همه انواع ابزارهای فرهنگی یا روان‌شناختی - از هدف‌های فیزیکی گرفته تا شیوه‌های بازنمایی و شیوه‌های دانستن درباره جهان از قبیل علم و ریاضیات را در برمی‌گیرد - به کودکان کمک می‌کند تا جهان فیزیکی و اجتماعی را بهتر بفهمند. ویگوتسکی معتقد است، فعالیت‌های عالی ذهنی وقتی شروع می‌شوند که تصویری از جهان پیرامون در ذهن کودک ایجاد شود. یعنی کودک بتواند خصوصیت‌هایی از محرک‌ها را انتزاع بکند و آن‌ها را با تجربه‌های پیشین بسنجد، مقایسه کند و به نتیجه‌ای برسد (سیف، ۱۳۹۱).

مواجهه کودکان با همه این ابزارهای فرهنگی، به آنها اجازه کارکردهایی در بالاترین سطح شناختی را می‌دهد. ویگوتسکی رشد تفکر را وابسته به زبان می‌داند و برای منشأ زبان، علاوه بر علت بیولوژیکی یا آن‌چه وی خط طبیعی رشد می‌خواند، علت اجتماعی نیز قائل است. با این دیدگاه، به تعامل‌های حاصل از محیط اجتماعی کودک، اهمیت می‌بخشد. مشارکت کودکان در تعامل‌های اجتماعی، نوع برتر تعامل با جهان خارج و عاملی اساسی برای رشد شناخت است.

باور ویگوتسکی به اهمیت تأثیرات اجتماعی (به ویژه آموزش^۳) در رشد شناختی کودک در مفهوم او تحت عنوان ناحیه مجاور رشد منعکس شده است. ناحیه مجاور رشد اصطلاح ویگوتسکی برای طیفی از تکالیف است که بسیار دشوارتر از آن است که کودک به تنهایی قادر به یادگیری آن باشد اما قادر است

۱ - internal

۲ - intramental

۳ - instruction

آنها را با راهنمایی و کمک بزرگسالان یا کودکان ماهرتر یاد بگیرد. بنابراین، حد پایین ناحیه مجاور رشد، سطح مهارت‌هایی است که توسط کودک کار به طور مستقلانه به دست می‌آید. و حد بالای این ناحیه اشاره به سطح مسئولیت اضافی دارد که کودک با کمک یک مربی به آن دست خواهد یافت. ایده ناحیه مجاور رشد در پی فرض‌های اساسی ویگوتسکی است که شناخت ابتدا در محیط اجتماعی ایجاد و به تدریج تحت کنترل مستقل کودک در می‌آید. و درک اینکه چگونه این تغییر از اجتماع به یادگیری فردی منتقل می‌شود توسط مفهوم چهارچوب‌بندی^۱ ویگوتسکی تبیین می‌شود (سانتراک، ۲۰۱۲).

چهارچوب‌بندی به سبک آموزشی اشاره دارد که میزان کمک را با نیازهای یادگیرنده منطبق می‌سازد. و گفتگو^۲ ابزاری مهم از چهارچوب‌بندی در ناحیه مجاور رشد است. ویگوتسکی کودکان را دارای مفاهیم غنی اما غیر سیستماتیک، به هم ریخته، و خودکار می‌دید. در یک گفتگو، این مفاهیم با مفاهیم سیستماتیک‌تر، منطقی‌تر، عقلانی‌تر یاد دهنده ماهر مواجه می‌شوند و در نتیجه، مفاهیم کودک سیستماتیک‌تر، منطقی‌تر و عقلانی‌تر می‌شوند (سانتراک، ۲۰۱۲).

نظریه ویگوتسکی بر تعامل بین تفکر و زبان پایه‌ریزی شده و محصول مشاهدات او از گفتارهای اولیه کودک است. از نظر ویگوتسکی رشد تفکر و زبان با یک دیگر موازی نیست. منحنی رشد زبان و تفکر با یکدیگر تلاقی می‌کنند، در مقاطعی از یک دیگر فاصله می‌گیرند، دوباره به یکدیگر می‌رسند و حتی ممکن است با هم یکی شوند. تفکر و زبان دارای منشأ متفاوت ژنتیکی و مستقل از یکدیگر هستند، اما در دوره ای از کودکی با یک دیگر تلاقی می‌کنند. در این مرحله تفکر، غیر کلامی و بر پایه تصویرهای ذهنی و زبان هم پیش‌تعلقی است و با تفکر ارتباط ندارد. به عبارت دیگر، در سال اول رشد، زبان کودک نقش اجتماعی دارد و نشانی از رشد فکری در آن دیده نمی‌شود. در دو سالگی منحنی‌های رشد تفکر و زبان، که تا این زمان جدا از یک دیگر بوده‌اند، با یک دیگر تلاقی می‌کنند و شکل جدیدی از رفتار بروز می‌یابد. در این زمان کودک به کارگیری زبان در تفکرات را آغاز می‌کند و

^۱ Scaffolding

^۲ Dialogue

گفتارش نیز نمایانگر تفکراتش می‌شود؛ یعنی زبان به خدمت تعقل درمی‌آید و تفکر در کلام تجلی می‌یابد. در این مرحله توجه به دو رخداد لازم است: یکی این که کودک ناگهان نسبت به لغات کنجکاو می‌شود و دوم این که تعداد لغات مورد استفاده‌اش افزایش می‌یابد. برخلاف پیاژه، از نظر ویگوتسکی تفکر نه مستقل از زبان است و نه از نظر علی مقدم بر آن و با اینکه ریشه‌های متفاوت مستقل دارند، تعامل مستمری بین آن‌ها وجود دارد (ویگوتسکی، ۱۹۶۲).

بروز وابستگی بین تفکر و زبان روندی است که به تدریج آغاز می‌شود و در سنین دو تا هفت سالگی توسعه می‌یابد؛ به عبارت دیگر ارتباط بین تفکر و لغت یک عمل ساده نیست، بلکه یک روند است؛ حرکتی مداوم به جلو و عقب، از تفکر به زبان و از لغت به گسترش گنجینه واژگان کودک به بافت اجتماعی و منابع زبان شناختی موجود در فرهنگ او بستگی دارد. ویگوتسکی دو نقش برای زبان قائل است: یکی نقش بیرونی برای ایجاد ارتباط با محیط اطراف و دیگری نقش درونی برای کنترل افکار. در سنین دو تا هفت سالگی، کودکان در مورد ایده‌ها و تفکراتشان صحبت می‌کنند؛ او این نوع گفتار را گفتار خود مدار می‌نامد و علت پیدایش آن را درونی شدن گفتار می‌داند. نقش اولیه زبان، ایجاد ارتباط یا ارتباط اجتماعی است و در نتیجه گفتار اولیه کودک به طور مشخص اجتماعی است. از نظر او زبان صرفاً وسیله ارتباطی نیست بلکه نظم بخش فعالیت‌های عالی ذهنی نیز هست و ارتباط ناگستنی بین گفتار و رشد فرایندهای عالی ذهنی (از جمله توجه ارادی، حافظه منطقی و غیره) وجود دارد (ویگوتسکی، ۱۹۶۲). در زیر به برخی از مفاهیم مهم نظریه ویگوتسکی اشاره می‌شود:

- **درونی سازی:** فرایند تبدیل تدریجی تجارب یا فعالیت‌های اجتماعی بیرونی به فرایندهای عالی ذهنی درونی سازی نام گرفته است. این فرایند از طریق یک واسطه- ابزار یا علامت- صورت امکان پذیر می‌شود. طبق قاعده درونی سازی هر کارکرد عالی ذهنی پیش از آن که به صورت یک فرایند روانشناختی درآید ابتدا در یک سطح اجتماعی وجود دارد (سیف، ۱۳۹۱).
- **خود نظم دهی:** خود نظم دهی توانایی اندیشیدن و حل کردن مسائل بدون کمک دیگران است و به کنترل فرد بر فرایندهای شناختی اش (تفکر، حافظه و ...) گفته می‌شود. ایجاد توانایی خود نظم

دهی و تفکر مستقلانه شامل سه مرحله است: نخست کودک یاد می‌گیرد اعمال و صداها دارای معنی - اند. دومین مرحله انجام تمرین است. سومین مرحله استفاده از علامت برای تفکر و حل مسئله است (سیف، ۱۳۹۱).

- **تکیه گاه سازی:** تکیه گاه سازی به فرایند هدایت یادگیرنده از آن چه اکنون می‌داند به آن چه یاد خواهد گرفت گفته می‌شود. در تکیه گاه سازی ابتدا معلم یا شخص دیگری که یادگیرنده را یاری می‌دهد بیشتر مسئولیت را به عهده می‌گیرد اما با پیشرفت یادگیری مسئولیت عمدتاً به یادگیرنده واگذار می‌شود (سیف، ۱۳۹۱).

جدول ۳.۴.۴ به بررسی دو نظریه جامع شناختی یعنی نظریه پیاز و ویگوتسکی می‌پردازد.

ویگوتسکی	پیازه	
تاکید زیاد	تاکید کم	بافت اجتماعی - فرهنگی
ساختار اجتماعی	ساختار شناختی	ساخت گرای
مراحل رشدی پیشنهاد نکرد	تاکید نیرومندی بر مراحل رشدی	مراحل رشدی
نقش عمده‌ای دارد؛ زبان نقش قدرتمند در شکل دادن به تفکر بازی می‌کند.	زبان نقش حداقلی دارد و شناخت هدایت کننده زبان است.	نقش زبان
آموزش نقش مرکزی ایفا می‌کند، به کودکان کمک می‌کند این ابزارهای فرهنگی را یاد بگیرند.	آموزش صرفاً مهارت‌های شناختی کودک را که در حال حاضر پدید آمده را تصحیح می‌کند.	دیدگاه آموزشی

<p>معلم هدایتگر نیست بلکه یک تسهیلگر و راهنما است که فرصت‌های زیادی برای کودکان در یادگیری با معلم و همسالان ماهرتر ایجاد می‌کند.</p>	<p>معلم هدایتگر نیست بلکه یک تسهیلگر و راهنما است. از کودکان برای کشف جهان خود و دانش حمایت می‌کند.</p>	<p>دلالت‌های آموزش</p>
---	---	-------------------------------

نظریه شناختی - اجتماعی

آلبرت باندورا^۱ با ترکیب ابعاد شناختی و ریشه‌های اجتماعی رفتار به تقسیم بندی سنتی دیدگاه رفتارگرایی در مقابل دیدگاه‌های معارض خاتمه داد و به اهمیت نسبی عوامل بیرونی و درونی در رفتار تاکید نمود. او در نظریه شناختی - اجتماعی خود، نگاه تک بعدی تاثیرگذاری محیط بر انسان، یعنی عمده‌ترین فرضیه رفتارگرایی را رد کرد و به جای آن فرایندی به هم پیوسته را معرفی کرده که در برگیرنده عوامل فردی و اجتماعی در فرایند یادگیری است (کدیور، ۱۳۸۵).

نظریه شناختی - اجتماعی^۲ باندورا انسان را موجودی فعال می‌داند که اثری متقابل بر محیط خود دارد. در نظریه او نظام‌های اجتماعی نقش مهمی در شکل‌گیری انسان ایفا می‌کنند. بنابراین تجربیات در «شدن» انسان‌ها دخالت دارند ولی با این حال انسان نیز به جهات مختلف فعال است (محسنی، ۱۳۸۳). از نظر باندورا فعالیت‌های روانی انسان را می‌توان بر اساس مطالعه در زمینه ارتباط مستمر، مداوم و متقابل بین عوامل محیطی، واکنش‌های رفتاری و خصوصیات شناختی روشن ساخت. مفاهیم و کنش‌های روانشناختی را می‌توان در ارتباط تنگاتنگ و متقابل و مداوم رفتار فرد با توانایی‌های شناختی و عوامل محیطی و اجتماعی به بهترین وجه روشن ساخت. بر اساس این دیدگاه رفتار فردی انسان به علاوه ویژگی‌های شخصی وی به

^۱ Albert Bandura

^۲ Social cognitive theory

ویژه عوامل شناختی موجود در او و نیروهای اجتماعی در ارتباطی متقابل و بسیار نزدیک و تاثیر گذار بر یکدیگر شخصیت انسان را شکل می دهند. رفتار فرد در عین حال که تحت تاثیر عوامل اجتماعی قرار دارد خود نیز بر نیروها و شرایط محیط تاثیر می گذارند و نقش مهمی در تغییر و کنترل و تعامل با جامعه ایفا می کند (شاملو، ۱۳۸۵).

از نظر بندورا بخش وسیعی از یادگیری های انسان از طریق مشاهده و تقلید صورت می گیرد. از نظر او انسان از طریق مشاهده رفتار دیگران حق اختیار یا انتخاب رفتارهای مورد نظر را برای خود محفوظ می دارد. ولی الگوها به او کمک می کنند که درباره به مرحله اجرا گذاشتن رفتارهای انتخاب شده تصمیم گیری نماید. دیدگاه های اولیه بندورا در تبیین رفتار انسان به نظریه های یادگیری - اجتماعی شهرت داشت. این نظریه ها با تاکید روزافزون بر فرایندهای شناختی و مبانی اجتماعی رفتار و نیز تکیه بر توانایی های بالقوه انسان ابعاد تازه تری یافته است به طوری که در سال های اخیر به عنوان دیدگاهی مستقل معرفی شده است (کدیور، ۱۳۸۵)

از نظر بندورا عواطف، تفکر و رفتار فرد در هر موقعیت به احساس توانایی او وابسته است. در موقعیت هایی که انسان نسبت به توانایی های خود احساس اطمینان می کند رفتار، شناخت و احساسات او کاملاً متفاوت از موقعیت هایی است که فرد در آن احساس عدم توانایی، امنیت و یا فقدان صلاحیت می کند. به طور خلاصه درک انسان از کارآمدی خود نه تنها بر الگوهای رفتاری فکری، بلکه بر انگیزش و برانگیختگی هیجانی او نیز تاثیر می گذارد (کدیور، ۱۳۸۵)

بندورا رشد را، پدیده ای مادام العمری می داند و تغییرات مربوط به آن شامل کنش های روانی - اجتماعی و نیز حوادثی است که در دوران کودکی و بزرگسالی به وقوع می پیوندند. توانای های انسان ها، بر مبنای زیستی - اجتماعی آنها و نیز تجربیات و شرایطی که برای تقویت آن مبانی لزوم دارند، تفاوت و تنوع می یابند. تنوع در آداب و رسوم اجتماعی سبب می شود تا انسان ها به لحاظ توانایی های خود همگون نباشند، برخی توانایی ها شکوفا شوند، در حالی که برخی دیگر ناشکفته و رشد نیافته باقی بمانند. تبیین

باندورا از تغییرات یاد شده مبتنی بر الف) علیت متقابل سه وجهی، ب) نقش علی حوادث در گستره زندگی است (باندورا، ۱۹۹۵).

هر چند نظریه باندورا یک نظریه کاملاً رشدی نیست اما براساس فرایندهای یادگیری که به میان می‌آورد می‌توان رفتارهای بهنجار و نابهنجار را تبیین کرد. براساس این نظریه افراد در موقعیت‌های گوناگون، رفتار ثابتی ندارد، بنابراین باندورا با دیدگاه کلی در مورد انسان سالم - ناسالم یا بهنجار-نابهنجار مخالف است. چرا که از نظر او رفتارها وضعیتی‌اند؛ یعنی رفتار افراد با وضعیتی که فرد در آن قرار می‌گیرد و تفسیر او از آن وضعیت تعیین می‌شود تا با مراحل رشد او و بدین ترتیب افراد در وضعیت‌های مختلف یکسان عمل نمی‌کنند. برای مثال باندورا به کودکی اشاره می‌کند که وقتی پدرش در خانه بود ساکت و آرام بود و همکاری می‌کرد، ولی در سایر مواقع بی‌تربیت و بداخلاق بود و همه چیز را به هم می‌ریخت. بنابراین باندورا به جای تأکید بر روی شخصیت یا صفت بهنجار و نابهنجار بر رفتار بهنجار-نابهنجار تأکید داشت. از نظر باندورا اختلال‌های رفتاری ناشی از نداشتن مهارت‌های لازم برای برخورد با وضعیت‌هاست. همچنین اطلاعات ناکافی یا غلط و تعیم بیش از حد می‌توانند به رفتارهای نابهنجار منجر شوند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۷).

همچنین از مفهومات اصلی نظریه باندورا خود کارآمدی^۱ است. از دیدگاه باندورا (۱۹۸۲)، خود کارآمدی عبارت است از احساس افراد از عزت نفس و ارزش خود، و احساس کفایت و کارآیی در کنار آمدن با مسائل زندگی. خود کارآمدی باید به صورت واقع‌بینانه باشد و شکل‌گیری خود کارآمدی غیر واقع‌بینانه، اعم از سطح بالا یا سطح پایین و همچنین خود کارآمدی ضعیف می‌تواند سبب شکل‌گیری رفتارهای نابهنجار در فرد شود. برای مثال افرادی که از معیارهای بسیار بالا و غیر واقع‌بینانه در مورد عملکرد خود برخوردارند، ممکن است خود را به شدت تنبیه کنند که در نتیجه این امر می‌تواند به افسردگی، دل‌سردی، خودخوارشماری و احساس بی‌ارزش بودن منجر شود. همچنین افراد دارای خود کارآمدی ضعیف، احساس درماندگی و در اعمال هر گونه نفوذ و تأثیر در رویدادها و موقعیت‌هایی که آنان را تحت

تأثیر قرار می‌دهد، ناتوان هستند. این افراد به شدت نگران و اندوهگین هستند؛ وقتی با مانعی رو به رو می‌شوند، اگر کوشش‌های اولیه آنان با ناکامی مواجه شود، به سرعت تسلیم می‌شوند. همچنین افرادی که از خود کارآمدی بسیار ضعیفی برخوردارند، حتی کوشش نخواهند کرد از عهده مشکلات بر آیند؛ زیرا اعتقاد دارند هر کاری کنند، تغییری ایجاد نخواهد کرد. در نتیجه این افراد در زندگی اجتماعی خود بی‌احساس و کناره‌گیر می‌شوند. پژوهش‌های متعدد نشان می‌دهند احساس خود کارآمدی، بر بسیاری از جنبه‌های کارکرد شخصی تأثیر می‌گذارد. کسانی که خود کارآمدی فراوانی دارند، امکانات شغلی گسترده‌تر و موفقیت شغلی بیشتری دارند، در دوران تحصیلی خود، نمره‌های بالاتری می‌گیرند، اهداف شخصی و بالاتری برای خود بر می‌گزینند و در مقایسه با افراد دارای خود کارآمدی اندک، از سلامت جسمی و روانی بهتری برخوردارند (شولتز و شولتز، ۲۰۱۳). موضوع مهم دیگری که برای خود کارآمدی باید توضیح داده شود، منابع خود کارآمدی است. به عقیده بندورا، ارزیابی افراد از سطح خود کارآمدیشان، بر چهار منبع اطلاعاتی استوار است که این منابع به تفصیل عبارتند از (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹):

۱- موفقیت در عملکرد^۱: مهمترین منبع ارزیابی افراد از احساس کارآمدی، موفقیت در عملکرد آنهاست. تجربه‌های موفقیت آمیز پیشین در تکالیف گوناگون، سطح مهارت‌ها و قابلیت‌های افراد را نشان می‌دهد و از سوی دیگر شکست‌های پیشین، به ویژه شکست‌های پیاپی احساس خود کارآمدی ما را کاهش می‌دهند.

۲- تجربه‌های جانشینی^۲: تجربه‌های جانشینی یعنی دیدن دیگران در حال عملکرد موفق، می‌تواند احساس خود کارآمدی افراد را تقویت کند، به ویژه اگر افراد مورد مشاهده از نظر توانایی شبیه خود آنها تصور شود. به همین ترتیب دیدن شکست دیگران می‌تواند احساس خود کارآمدی را کم کند.

^۱ - Performance Attainment

^۲ - Vicarious Experiment

۳- متقاعد سازی کلامی^۱: متقاعد سازی کلامی بر این اساس است که افراد از توانایی‌های خود برای رسیدن به آنچه که می‌خواهند را به دیگران بگویند. البته متقاعد سازی کلامی زمانی اثر بخش خواهد بود که به گونه‌ای واقع بینانه صورت گیرد.

نظریه‌های نوپیاژه‌ای

با مطرح شدن برخی انتقادات به نظریه پیاژه، تعدادی از شاگردان و پیروان پیاژه در پی اصلاح و تکمیل نظریات وی برآمدند. اصطلاح نوپیاژه‌ای^۲ به معنای خاص کلمه، به دو گروه اطلاق می‌شود. ابتدا گروهی که سازه‌گرایی پیاژه را می‌پذیرد اما جنبه‌های دیگر نظریه وی را نقد می‌کند و دیگر، گروهی که ساخت‌گرایی پیاژه را اساسی می‌دانند و جنبه‌های دیگر را مستلزم نقد (باقری و خسروی، ۱۳۸۷). در زیر به تعدادی از مهم‌ترین نظریات نو پیاژه‌ای اشاره می‌شود:

رابی کیس (۱۹۸۵) مانند پیاژه، تغییرات شناختی را از یک سطح به سطح دیگر مورد اشاره قرار داد. با این وجود کیس بیشتر چنین تغییری را وابسته به افزایش حافظه کاری یا به بیان خود او فضای پردازش اجرایی^۳ (بیشینه تعداد طرحواره‌های مستقل یک کودک که می‌تواند در هر زمانی فعال شود) می‌دانست (کیس، ۱۹۸۵). پیاژه و کیس مکانیزم‌های متفاوتی را برای تغییر ارایه کردند. کیس به طور خاص به افزایش ظرفیت و تجربیات فرهنگی توجه بیشتری کرد. با این حال هر دوی آنها رشد را به عنوان تغییر ساختاری نتیجه شده در مجموعه‌ای از مراحل ملاحظه کردند. در مجموع از نظر کیس، آن چه در طول رشد تغییر می‌کند آن است که الف) کودکان عناصر بیشتری را بررسی می‌کنند و ب) این عناصر درون یک ساختار بیشتر سازماندهی می‌شود. نظریه کیس یک تلاش جالب است تا یک مدل ساختاری و یک مدل پردازش

۳- Persuasion Verbal

۲. neo-piagetian

۳. executive processing space

رشد را تلفیق کند. او نشان داد محدودیت‌ها در ظرفیت پردازش و تجربه اجتماعی، چگونه استدلال منطقی را محدود می‌کند و آن چه را که کودک در هر سطح رشد می‌تواند بیاموزد، محصور می‌کند (میلر، ۱۳۹۱).

کورت فیشر^۱ (۲۰۰۶) از جهات بسیاری با کیس موافق بود. او به یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها با نظریه مرحله‌ای پیازه (تنوع مشاهده شده در رفتار کودکان زمانی که انسجام مرحله مانند قابل پیش‌بینی است) اشاره می‌کند. از دیدگاه فیشر تفاوت‌ها در سطح رشد روزمره و فراگیر هستند و باید شرح داده شوند نه اینکه مورد غفلت قرار گیرند. ساختارنگری پویای^۲ فیشر با اشاره به این که تنوع، چرا و چگونه رخ می‌دهد، راه حلی پیشنهاد می‌کند. از دید فیشر کودکان در یک مرحله یا مرحله دیگر نیستند، بلکه کودکان بسته به فرصت‌ها برای رشد در یک مهارت خاص در محیط‌های اجتماعی خود، سطوح گوناگون کنش شناختی را در قلمروهای گوناگون نشان خواهند داد. فیشر اصطلاح مهارت‌های پویا^۳ را برای انتقال طبیعت در حال تغییر و خود سازمان دهنده متغیر به کار برد. هر کودک یک میدان رشد دارد. در یک انتها همراه با حمایت‌های زمینه‌ای مانند یادآورها، مدل‌ها و مشارکت با فرد پیشرفته‌تر، کودکان در بیشینه خود، سطح بهینه عمل می‌کنند (ناحیه مجاور رشد^۴ ویگوتسکی). در انتهای دیگر در شرایط عاری از معنا، ارزش یا حمایت یا تحت شرایط خستگی، فشار هیجانی یا حواس پرتی آن‌ها احتمالاً مهارت خود را اظهار نمی‌کنند (فیشر، ۲۰۰۶). بالاترین سطح مهارتی کودکان وقتی به طور مستقل تحت حمایت اندک کار می‌کنند، سطح کارکردی آن‌ها است. به طور خلاصه، سطح کارکرد شناختی کودکان، باید بین کودکان و محیط آن‌ها به صورت مناسب انجام شود نه کودکان به تنهایی.

Fischer^۱

Dynamic structuralism^۲

^۳. Dynamic skills

Zone of proximal development^۴

جروم اس. برونر^۱ (۱۹۶۰)، تفکر را بازده اصلی رشد شناختی می‌داند و هدف آموزش و پرورش را این می‌داند که یادگیرنده را به صورت متفکری خودمختار و خودفرمان درآورد. دیدگاه برونر در میانه دیدگاه‌های پیازه و ویگوتسکی قرار دارد. برونر همانند پیازه به نقش عمل و حل مسئله در یادگیری کودکان تأکید می‌ورزد و نقش زیست‌شناسی را در رشد شناختی موثر می‌داند. با این حال، مانند ویگوتسکی به اهمیت تعاملات اجتماعی، زبان و آموزش در تحول تفکر کودک نیز تأکید دارد. برونر بر نقش زبان در تحول شناختی کودکان تأکید می‌ورزد. وی در پژوهش‌های خود به دنبال این بود که چگونه اطلاعات مربوط به جهان هستی به رمز در می‌آیند، دستخوش تغییر می‌شوند، سازمان می‌یابند و ذخیره می‌شوند. به باور او، یک عامل مهم در رشد شناختی توانایی بازنمایی دانش^۲ است. منظور از بازنمایی اشاره به چیزی است که جای چیز دیگری را می‌گیرد یا نماد آن به حساب می‌آید. برونر در مطالعات خود به این نتیجه رسید که کودکان، ضمن پشت سر گذاشتن چند مرحله نسبتاً متمایز رشد شناختی، جهان هستی را در ذهن خود بازنمایی می‌کند (سیف، ۱۳۹۱). از نظر برونر کسب دانش به هر شکلی که باشد یک فرآیند فعال است و یادگیرنده دانشش را خودش می‌سازد. برونر (۱۹۶۰) مدل آموزشی خود را مبتنی بر چهار مفهوم کلیدی ارائه کرده است: ساختار، آمادگی، شهود و انگیزش.

- ساختار^۳: حقایق، روش‌ها و مفاهیم اصلی یک رشته علمی
- آمادگی^۴: کلید آمادگی برای یادگیری، رشد عقلی یا چگونگی دیدگاه کودکان به دنیاست آن چه برای تدریس مفاهیم پایه مهم است این است که به کودک کمک کنیم تا از مرحله‌ی تفکر عینی (غیرانتزاعی) به تدریج عبور کند و (شیوه‌ی تفکر انتزاعی) را به کار گیرد، اما برونر معتقد است که نباید نگاه ما به مقوله‌ی آمادگی به صورت انتظار منفعلانه باشد

^۱. Jerome Seymour Bruner

^۲. Knowledge representation

^۳. Structure

^۴. readiness

- شهود^۱: شهود به آگاهی ژرف از موضوع بستگی دارد. معلم در فرایند یادگیری باید فضایی را تدارک ببیند که کودکان در فضایی آزاد و به دور از تهدید در جریان تجربیات یادگیری خود، فرصت کشف و دست یابی به تفکر شهودی را به دست آورند.
- انگیزش^۲: انگیزش موجب می شود توجه ما نسبت به موضوع حفظ شود و تلاش مان در فعالیت-هایی که بدان اشتغال داریم، تداوم یابد. انگیزش موجب ایجاد انرژی و جهت دادن به رفتار می شود. برونر می گوید که انگیزه درونی، کلید یادگیری کارآمد است (برونر، ۱۹۶۰).

هاینز ورنر^۳ (۱۹۶۴-۱۸۹۰) نظریه ارگانسمی و تطبیقی^۴ را پایه گذاری نمود. نظریه او از سویی ساختاری و ارگانسمی و از دیگر سو مقایسه ای است. از نظر وی رشد، گذشت زمان نیست؛ ما پیرتر می شویم ولی همیشه رشد یافته نیستیم. از سوی دیگر منظور بزرگ شدن حجم بدن نیز نیست، ما بلندتر یا چاق تر می شویم ولی لزوماً به موازات آن رشد نیافته ایم. رشد مستلزم تغییر در ساختارها است و ساختار را می توان بر حسب اصل ریخت یابی تکوینی^۵ تعریف کرد. این اصل حاکی از آن است که «رشد زمانی اتفاق می افتد که از حالت نسبتاً عدم افتراق (تمایز) به حالتی که موجب افزایش افتراق^۶ و یکپارچگی سلسله مراتبی^۷ شود (ورنر و کاپلان، ۱۹۵۶). «افتراق» یا تمایز زمانی اتفاق می افتد که یک کل همه جانبه، به بخش-هایی با شکل ها و کارکردهای متفاوت مجزا شود. مثلاً رویان به عنوان یک کل همه جانبه آغاز به کار می کند که به اندام های متفاوتی نظیر مغز، قلب، کبد، کلیه و... تقسیم می شود. به همین ترتیب، فعالیت حرکتی جنین، هنگامی که دست ها و پاها و تنه، نه به صورت یک توده یکپارچه، بلکه به صورت مجزا حرکت می کنند، دچار تمایز و افتراق می شود. به نسبتی که رفتار افتراق می یابد، از نظر سلسله مراتبی نیز

^۱. intuition

^۲. motivation

^۳. Heinz Werner

^۴. Organismic and comparative theory

^۵. Orthogenic

^۶. differentiation

^۷. hierarchic integration

دستخوش یکپارچگی و وحدت می‌شود؛ یعنی رفتارها تحت کنترل مراکز بالای تنظیم‌کننده قرار می‌گیرند (کرین، ۱۳۸۸). ورنر اصل ریخت‌یابی تکوینی را در زمینه‌های مختلف بررسی کرده است، ولی توجه او بیشتر به فرایند افتراق خود از شیء (تفکیک شناساگر-موضوع)، یعنی فرایندی تدریجی که در آن کودک خویشتن خود را از محیط جدا می‌کند، متمرکز بود. ورنر این افتراق را در سه سطح، مرتبط با دوران‌های خردسالی، کودکی و نوجوانی، توصیف می‌کند. ورنر به سن توجهی نداشت، بلکه تنها به الگوهای متفاوت رشد علاقمند بود.

او بر این باور است که رشد غایت‌گرا^۱ است؛ یعنی به سوی نهایی‌ترین حالت‌های بلوغ به پیش می‌رود. بنابراین انسان‌ها، به‌طور طبیعی به سوی شیوه‌های فکری مجرد و ادراکی، پیشرفت می‌کنند. با وجود این، این بدان معنا نیست که وقتی به این عملکردهای هوشی رسیدیم، تنها به آن‌ها تکیه کنیم؛ اگر چنین باشد زندگی انتزاعی خشک و سرد است و ما همواره آرزوی آن نوع تفکری خواهیم بود که نشانگر سطوح اولیه ادراک است که در آن‌ها تصورات به حواس، احساس‌ها و اعمال وابسته بود. بنابراین ورنر می‌خواست روش‌هایی را نشان دهد که ما به عنوان بزرگسالان منطقی، به کمک آن‌ها می‌توانیم غنا و سرزندگی را که مشخصه سطوح اولیه ادراکی است، حفظ کنیم. مهم‌ترین مفاهیم نظریه ورنر عبارتند از:

- تصور ذهنی تصویری^۲: ورنر معتقد بود که کودکان در مقایسه با بزرگسالان بیشتر با تصویر فکر می‌کنند. از نظر ورنر تصورات ذهنی تصویری، آنقدر در کودکان غالب است که بسیاری از کودکان دارای تصاویر ذهنی روشنی هستند که حافظه تصویری نامیده می‌شود (محسنی، ۱۳۸۸).

- ادراک حسی قیافه شناسانه^۳: ادراک حسی قیافه شناسانه (فیزیوگنومیک) رجوع به ادراکی از موضوع یا محرک دارد که توأم با انتساب پویایی و هیجان به آن محرک و ابراز واکنش نسبت به آن است. به بیان دیگر در ادراک حسی قیافه شناسانه شخص موضوع یا محرکی را به صورت

۱. teleological

۲. pictorial imagery

۳. physiogenomic perception

زنده، پویا و بیانگر نوعی هیجان ادراک می‌کند. به عنوان مثال ادراک یک فرد به صورت شاد، زنده و خوشحال و ... و یا ادراک یک فرد نشسته همراه با انتساب نوعی حالت غم زدگی، عصبانیت و ... به او (محسنی، ۱۳۸۳).

• وحدت حواس^۱: ورنر قبل از نظریه عمومی سیستم‌ها مطالعات قابل توجهی در زمینه الگوسازی سیستم‌های زیستی به خصوص سیستم‌های شناختی انجام داده بود، به وحدت ابتدایی حواس و تفکیک بعدی آن اشاره می‌کند. ادراک حسی قیافه شناسانه بر مبنای نوعی وحدت بین فرد و اشیاء استوار است. یعنی افراد، اشیاء را به همان طریقی که درون خودشان را احساس می‌کنند، به گونه‌ای پویا درک می‌کنند. ادراک حسی قیافه شناسانه همچنین بر مبنای «جابجایی حسی»^۲ یعنی «وحدت همایند گرایی حواس»^۳ استوار است. ورنر بر این باور بود که از نظر رشد، تجربه‌های درون حسی^۴، اولیه و ابتدایی محسوب می‌شوند و قبل از افتراق حواس به حالات جداگانه، وجود داشته‌اند. از نظر او تجربه‌های درون حسی واقعی، همانند رنگ‌ها یا صداها را به صورت عینی و در خارج از خود تجربه نمی‌شود، بلکه آنها را درون بدن احساس می‌شود. ورنر بر این باور بود که حواس مختلف از طریق احساس‌های جسمی کلی، در یکدیگر اثر می‌گذارند، زیرا، «آنها از یک سطح عمومی آغازین، یعنی جسمانی، حرکتی و عاطفی، تحول یافته‌اند» (کرین، ۱۳۸۸).

نظریه پردازش اطلاعات

نظریه‌های پردازش اطلاعات یکی از اولین خطوط تحقیقات رشدی بودند که تحت تاثیر پیازه و ویگوتسکی قرار داشتند. رویکرد اولیه غالب در پردازش اطلاعات مدل‌های نو-پیازه‌ای بود که با دید تحول پردازش اطلاعات، تبیین‌های ارائه شده توسط پیازه و همکارانش درباره دوره‌های تحول شناختی را دنبال می‌کردند.

^۱. the unity of senses

^۲. synesthesia

^۳. syncretic

^۴. intersensory

اگرچه مدل مک لافلین^۱ (۱۹۶۳)، نخستین نظریه پردازش-اطلاعات نبود، اما می‌توان آن را به عنوان آغاز دوران مدل‌های جدید در این دسته در نظر گرفت. مک لافلین پیشنهاد کرد که مراحل پیازه توسط تعدادی از مفاهیم مشخص می‌شود که می‌توان آنها را به طور همزمان در نظر گرفت. مراحل حسی-حرکتی، پیش عملیاتی، عملیات عینی و عملیات صوری پیازه نیازمند در نظر گرفتن مفاهیمی به طور همزمان است (گوسوامی^۲، ۲۰۱۱).

بر خلاف نظریه‌های پیازه و نوپیاژه‌ای‌ها، نظریه پردازش اطلاعات حول مراحل رشد متمرکز نشده است و به عملیات‌های ذهنی می‌پردازد (بورنستین^۳ و لمب^۴، ۱۹۹۹). پردازش اطلاعات به رویدادهای مداخله‌گری (میانجی‌ها) که بین ورودی (محرک) و خروجی (پاسخ) سیستم (شخص) قرار دارند اشاره دارد. (گلاسمن، هدد، ۲۰۰۸). این دیدگاه ذهن انسان را همانند یک کامپیوتر فرض می‌نماید. به بیان ساده، محققان پردازش-اطلاعات سعی می‌کنند توضیح دهند که چگونه فرایندهای شناختی (مانند توجه، حافظه، و فراشناخت) -یعنی فرآیندهایی که پیازه تأکیدی بر آنها نداشت- با سن تغییر می‌کنند و بر تفکر کودک اثر می‌گذارند. این دیدگاه امروز، به رویکرد غالب در مطالعه تحول هوشی^۵ کودکان تبدیل شده است. هر چند تا کنون هیچ نظریه پردازش-اطلاعات واحدی درباره شناخت یا تحول شناختی ایجاد نشده است. با این حال، می‌توان مرکز تمامی دیدگاه‌های پردازش اطلاعات را این ایده دانست که افراد از انواع عملیات‌ها یا راهبردهای شناختی برای پردازش اطلاعات از طریق یک سیستم با ظرفیت محدود استفاده می‌کنند (کیپ و شافر، ۲۰۱۰).

بر اساس رویکرد پردازش-اطلاعات هرگاه محرکی (یک واقعه محیطی) در برابر فرد قرار گیرد، فرآیندهای شناختی درونی او راه‌اندازی می‌شوند که در نهایت "واکنش یا پاسخ" را تولید می‌کنند. به این

McLaughlin^۱

Goswami^۲

Bornstein^۳

Lamb^۴

^۵ intellectual

نوع پردازش که به طور مستقیم تحت تأثیر محرک بیرونی است پردازش از پایین به بالا^۱ گفته می‌شود. این پردازش نسخه اولیه رویکرد پردازش اطلاعات است. این نسخه اولیه به دلیل نادیده گرفتن عوامل درونی خیلی زود مطرود شد و رویکرد پردازش از بالا به پایین^۲ مطرح شد، بر این اساس که پردازش علاوه بر محرک بیرونی، تحت تأثیر انتظارات و دانش فرد نیز قرار داد. برونر، پستمن^۳ و رودریگز^۴ (۱۹۵۱) در مطالعات خود نشان دادند، شناخت‌های انسانی شامل آمیزه‌ای از پردازش بالا به پایین و پایین به بالا است.

دیدگاه پردازش اطلاعات جزء نظریات خردگرا و فطری نگر است (هرگنهان و اولسون، ۱۳۸۸). و مانند نظریه رشد شناختی پیاژه، افراد را به صورت موجودات فعال و معقولی در نظر می‌گیرد که در پاسخ به درخواست‌های محیطی، تفکر خودشان را تغییر می‌دهند، اما برخلاف پیاژه مراحل رشد وجود ندارد بلکه فرایندهای فکری مثل ادراک، توجه، حافظه، راهبردهای برنامه ریزی و... در تمام سنین مشابه فرض شده اند، ولی به درجات کمتر یا بیشتر آشکار می‌شود. نظریه پردازان پردازش اطلاعات معتقدند ذهن انسان همانند کامپیوتر ظرفیتی محدود برای پردازش مقدار معینی از اطلاعات دارد. همان طور آنها می‌گویند همانطور که در کامپیوتر از طریق تغییر سخت افزار و نرم افزار می‌توان پردازش بهتری برای اطلاعات فراهم آورد در مورد انسان هم می‌توان به کمک تغییر در سیستم مغزی و حسی (سخت افزارها) و روشها و استراتژی‌های پردازش (نرم افزارها) پردازش اطلاعات را بهبود بخشید. مدل‌های گوناگون پردازش اطلاعات وجود دارد، برخی از مدلها خیلی محدود است، زیرا مهارت فرد را در یک یا چند تکلیف دنبال می‌کنند. الگوهای دیگر، سیستم شناختی انسان را به صورت یک کل توصیف می‌کنند (سیف، ۱۳۸۷). در زیر به برخی از مدل‌های پردازش اطلاعات اشاره می‌شود:

^۱- Bottom- up processing

^۲-Top-down processing

^۳- Postman

^۴- Rodrigues

از جمله اولین مدل‌های پردازش اطلاعات می‌توان به نظریه اتکینسون و شفرین^۱ اشاره کرد که پردازش‌های شناختی را در قالب سه مخزن حافظه و کنترل پردازش‌های بین آنها توصیف کرده‌اند. در الگو آنها که به الگوی مخزن معروف است، اطلاعات در سه واحد نظام که عبارتند از مخازن دریافت حسی^۲، حافظه کوتاه مدت^۳ و حافظه بلند مدت^۴، اخذ، پردازش و حفظ شوند. سه واحد یاد شده سخت افزار نظام را تشکیل می‌دهند. اتکینسون و شفرین معتقدند که آنها فطری بوده و در کلیه افراد یکسان می‌باشند، ولی هر سه قسمت از جهت سرعت در پردازشگری اطلاعات، محدودیت‌های دارند و مخازن گیرنده‌های حسی و حافظه کوتاه مدت از جهت گنجایش نیز محدود می‌باشند. مواردی که احتمالاً ما به صورت خودکار انجام می‌دهیم، کمتر به تفکر فعال و پردازش کوتاه مدت نیاز دارد. چنین تأکیدی بر ظرفیت پردازش به استفاده از اصطلاح «حافظه کاری»^۵ منجر شد.

مدل سطوح پردازشگری نیز از جمله مدل‌های پردازش اطلاعات به حساب می‌آیند. این مدل به این امر تأکید دارد که نگاهداری اطلاعات ناشی از چگونگی و ژرفایی است که در آن نظام به تحلیل محرک‌ها می‌پردازند. این مدل بر سطوح پردازشگری اطلاعات بر فرایندهای کنترل کننده یا راهبردها تأکید دارد. اطلاعاتی که به صورت سطحی پردازش شوند به آسانی از خاطر محو می‌گردند و برعکس اطلاعاتی که برحسب معنا پردازش یافته، مدت زمان بیشتری در خاطر حفظ می‌شوند.

الگوهای مخزن و سطوح پردازش به طور کلی، نظام پردازش اطلاعات نزد انسان را شامل می‌شوند، ولی نظریه ای خاص در مورد رشد شناختی کودک بر اساس نظام پردازشگری اطلاعات را ارائه نمی‌دادند. نظریه‌های تحولی اغلب به صورت تلفیقی یا ترکیبی از نظریه‌های مختلف می‌باشند، این نظریه پردازان بسیاری از مفاهیم بنیادین نظریه‌های دیگر را قبول دارند ولی در نظرات خود نظام پردازشگری

۱. Atkinson-Shiffrin model

۲. Sensory register

۳. Short-term memory

۴. Long-term memory

۵. working memory °

داده‌ها و به ویژه محدودیت در منابع درون ذهنی را نیز دخالت می‌دهند (سیف، ۱۳۸۷). همه الگوهای پردازش اطلاعات در برخی از مفروضات اصلی مشترکند (زیگلر، ۱۹۹۸):

- فکر کردن، پردازش اطلاعات است.
- تحلیل دقیق سازوکارهای تغییر مورد تأکید است.
- تغییر به وسیله پردازش مستمر خود-اصلاحی صورت می‌گیرد.

نظریه ذهن

یکی از مهمترین نظریه‌های شناختی نظریه ذهن است که البته می‌توان آن را در ذیل نظریه‌های حوزه رشد شناختی نوپیاژه‌ای نیز جای داد. نظریه ذهن همانند چتری عمل می‌کند که درک کودکان از حالات ذهنی دیگران را، تحت لوای خود قرار می‌دهد. افراد به این دلیل دوست دارند تا باورهای دیگران را درک کنند که بتوانند رفتار آنها را پیش‌بینی، تبیین و تعدیل نمایند. فلاول^۱ و میلر (۱۹۹۸) بر این باورند که سه رویکرد مهم پژوهشی در تبیین تحول دانش کودکان درباره ذهن نقش داشته‌اند. این رویکردها عبارتند از: رویکرد پیاژه، رویکرد فراشناخت و رویکرد نظریه ذهن. رویکرد نظریه ذهن آخرین روند پژوهشی درباره تحول شناختی اجتماعی کودکان می‌باشد که در دهه ۱۹۸۰ آغاز شده است.

لزلی (۱۹۸۸) نظریه ذهن را به عنوان قدرت ذهن انسان برای تصور کردن حالت‌های ذهنی خودش و دیگران تعریف می‌کند. شافر (۲۰۰۰) نیز نظریه ذهن را وجه تمایز خود عمومی^۲ و خود خصوصی^۳ می‌داند که دلالت بر کسب نظریه ذهن دارد؛ درک این که مردم حالت‌های ذهنی از قبیل باورها، امیال، و مقاصدی دارند که اغلب هدایت کننده رفتار آنها است. حالت‌های ذهنی در برگیرنده دامنه وسیعی از قصدها،

^۱ Flavell

^۲ Puplic self

^۳ Private self

امیدواریها، ترسها، انتظارها، امیال، تصورها و ... می‌باشند که سه مورد از این حالتها در چگونگی تعبیر و تفسیر و پیش بینی رفتار افراد، اصلی هستند. این سه مورد عبارتند از: میل^۱ (که مشخص کننده اهداف فرد است)، باور^۲ (که بر اساس آن ما آنچه را که یک فرد حالت درستی از جهان می‌داند پیش‌بینی می‌کنیم) و وانمود^۳ (چرا که مردم همیشه آن گونه که هستند، عمل نمی‌کنند) (کازدین، ۲۰۰۰). فلاول و همکاران (۱۹۹۳) با حمایت از دیدگاه رشدی در مورد نظریه ذهن، معتقدند نظریه ذهن دارای سه سطح است.

- سطح اول، شکل‌گیری نظریه ذهن مقدماتی
- سطح دوم، شکل‌گیری یک نظریه ذهن واقعی ولی اولیه
- سطح سوم، شامل جنبه‌های پیشرفته‌تر نظریه ذهن، نظیر درک شوخی و قضاوت‌های پیچیده است

در بررسی پیرامون تبیین تحول دانش کودکان درباره ذهن نظریه‌های مختلفی وجود دارد. سه مورد از مهمترین این نظریه‌ها عبارتند از: نظریه نظریه^۴، نظریه پودمانی^۵، نظریه شبیه‌سازی^۶

- **نظریه نظریه:** ویلفرد سلرز^۷ (۱۹۵۶) او فرض کرد که مفاهیم و زبان حالات ذهنی، به خصوص گرایش‌های گزاره‌ای عام، محصول یک نظریه اولیه-علمی^۸ ابداع شده توسط یکی از اجداد اسطوره-ای^۹ ما هستند. این تصور پیشرو نظریه‌ای بود که بعدها به نام "نظریه نظریه" شهرت یافت (مارگولیس^{۱۰}،

desire^۱

belief^۲

pretend^۳

theory of theory^۴

Modularity theory^۵

Similarity theory^۶

Wilfrid Sellars^۷

proto-scientific^۸

fictional^۹

Margolis^{۱۰}

سامونلز^۱ و استیچ^۲، ۲۰۱۲). سنمان^۳ (۲۰۰۲) بیان می‌دارد که کودک از ظرفیت هوش کلی خود برای توسعه نظریه‌ای درباره حالت‌های ذهنی استفاده می‌کند. این همان کاری است که دانشمندان با بررسی مدارک و شواهد و آزمون فرضیه‌ها انجام می‌دهند. بر طبق این دیدگاه کودکان برای تلخیص اطلاعات مربوط به رویدادها یک توانش فطری دارند که به آنها در ابداع نظریه‌ها کمک می‌کند (میلر، ۲۰۰۲). تحول درک اجتماعی کودکان نیز نتیجه تحول نظریه ذهن است (سنمان، ۲۰۰۲) ویژگی بنیادی هر نظریه اعم از نظریه کودک یا یک نظریه علمی این است که در معرض تغییر و تحول قرار دارد. ساختار نظریه، یک ماهیت تحولی و پویا دارد. این گونه نیست که کودکان از یک حالت بدون داشتن هیچ نظریه به حالت داشتن یک نظریه ذهن کامل همانند بزرگسالان دست یابند، بلکه آنها در مراحل مختلف تحول دارای نظریه‌های مختلف می‌باشند. در حال حاضر نظریه ذهن، فعال‌ترین حوزه پژوهشی نظریه نظریه و شاید در کل، حوزه تحول شناختی باشد. بر طبق دیدگاه نظریه نظریه، پیشرفت‌های تفکر کودکان بیشتر همانند اکتشاف علمی است. کودکان دانشمندان کوچکی هستند (و شاید دانشمندان کودکان بزرگسال هستند) و با گرایش به ایجاد نظریه‌های ساده لوحانه و عامیانه متولد می‌گردند. چنین نظریه‌های یک بازنمایی سازمان یافته درباره حوزه‌های خاص در جهان است (همانند نظریه ذهن). ادعا این است که نظریه‌های کودکان خردسال و شاید حتی نظریه‌های نوباوگان، تا حدودی انتزاعی، پیوسته و از لحاظ درونی هماهنگ باشند کودکان برای تعبیر و تفسیر جهان، پیش‌بینی رویدادهای آینده و تبیین رویدادهای قبلی، درست مثل دانشمندان از نظریه‌های علمی و تبیینی استفاده می‌کنند و از نظریه‌های فیزیکی، زیست شناختی و ذهنی خود در موقعیت‌های مختلف استفاده می‌نمایند (میلر، ۲۰۰۲).

- **نظریه پودمانی:** بر اساس این نظریه کودکان به هیچ وجه نظریه‌ای درباره بازنمایی‌های ذهنی کسب نمی‌کنند، بلکه این اکتساب از طریق نمودافتگی^۴ عصب شناختی توالی سه مکانیزم رخ می‌دهد. (۱)

Samuels^۱

Stich^۲

Senman^۳

۴. maturation

اولین مکانیزم که در سال اول زندگی تحول می‌یابد به کودک اجازه می‌دهد تا در میان یک سری عامل، عاملان حرکت یک منبع انرژی درونی را بازشناسی کند. ^(۲) مکانیزم بعدی که بعد از سال اول زندگی ایجاد می‌شود، با قصدمندی یا وجود عاملان نسبت به مالکیت مکانیکی آن‌ها ارتباط دارد. این مکانیزم، به کودک اجازه می‌دهد تا اشخاص یا افراد دیگر را به عنوان دریافت کننده محیط و به عنوان اهداف اتخاذ شده تعبیر و تفسیر کند. ^(۳) سومین مکانیزم که طی سال دوم آغاز می‌گردد به کودک اجازه می‌دهد تا عاملان را به صورت بازخوردهای حقیقت گزاره ^۱ بازنمایی نماید. بازخوردهای گزاره‌ای در حقیقت حالت‌های ذهنی از قبیل وانمود کردن، باور داشتن، تصور کردن، آرزو کردن و ... می‌باشند (فلاول، ۱۹۹۹).

- **نظریه شبیه سازی:** بر طبق نظریه شبیه سازی کودکان به صورت درون‌گرایانه از حالت‌های ذهنی خودشان آگاه‌اند و از طریق نوعی نقش‌گیری یا فرآیند شبیه سازی، از این آگاهی می‌توانند برای استنباط حالت‌های ذهنی سایر افراد استفاده کنند (فلاول، ۱۹۹۹) بر طبق این دیدگاه، کودکان اعمال دیگران را بدین صورت پیش‌بینی می‌کنند که تصور می‌کنند اگر آن‌ها باورها و امیال این افراد را داشتند چه گونه عمل می‌کردند (سنمان، ۲۰۰۲) آنچه در دیدگاه شبیه سازی اهمیت دارد نقشه تجربه درون‌گرایانه خود کودک است. مطابق با این دیدگاه، کودک مفاهیم روانشناختی (باور، میل، قصد، هیجان) را از طریق تجربه خودش درک می‌کند (استینگتون^۲، ۱۹۹۳). آن چیزی که تحول می‌یابد توان شبیه سازی است، هر چند که نقش نظریه‌های کودکان نادیده انگاشته نشده است. با وجود این هریس بر اهمیت نقش این فرایندهای شبیه سازی ذهنی در اکتساب دانش و مهارت‌های اجتماعی تأکید می‌کند. همانند نظریه پردازان نظریه، نظریه پردازان شبیه سازی بر نقش سازنده و مهم تجربه در عمل و رفتار کودک تأکید می‌کنند (فلاول، ۱۹۹۹).

^۱. proposition

^۲ Astington

جدول ۷، ۴، ۵. نظریه‌ها و مفاهیم اصلی رویکرد شناختی در رشد

فرض‌ها		
<p>روانشناسی باید به عنوان یک علم دیده شود، به شیوه‌ای علمی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.</p> <p>رفتارها می‌توانند تا حد زیادی توسط نحوه عمل ذهن یعنی رویکرد پردازش اطلاعات توضیح داده شوند.</p> <p>روش کارکرد ذهن مشابه به یک کامپیوتر است: ورود، ذخیره و بازیابی اطلاعات.</p> <p>درون‌گرایی یک روش علمی معتبر مطالعه فرایندهای شناختی است.</p> <p>فرایندهای میانجی (به عنوان مثال تفکر، حافظه) بین محرک و پاسخ قرار می‌گیرند.</p>		
نظریات اصلی	نظریه پردازان برتر	ویژگی‌های کلیدی
گشتالت	ورتایمر (۱۸۸۰-۱۹۴۳) کهلر (۱۸۸۷-۱۹۶۷) کافکا (۱۸۸۶-۱۹۴۱)	قانون فراگیری، قانون مجاورت، قانون مشابهت، قانون بستن، قانون ادامه خوب یا جهت مشترک، قانون شکل وزمینه
پیاژه	ژان پیاژه (۱۸۸۶-۱۹۸۰)	درونسازی (جذب)، برونسازی (انطباق) و تعادل‌جویی
روانشناسی تاریخی-فرهنگی	لو سیمینوویچ ویگوتسکی	ناحیه مجاور رشد، چهارچوب‌بندی، درونی‌سازی، خود نظم‌دهی، تکیه‌گاه‌سازی

	(۱۸۹۶-۱۹۳۴)	
یادگیری مشاهده‌ای، تقلید، علیت متقابل سه وجهی	آلبرت باندورا (۱۹۲۵)	نظریه شناختی- اجتماعی
فضای پردازش اجرایی مهارت‌های پویا افتراق خود از شیء	رابی کیس (۱۹۸۵) کورت فیشر (۲۰۰۶) برونر (۱۹۶۱-۲۰۱۶) ورنر (۱۸۹۰-۱۹۶۴) (نظریه ارگانسمی و تطبیقی)	نویاژه‌ای‌ها
پردازش بالا به پایین و پایین به بالا سه مخزن حافظه	مک لافلین اتکینسون و شفرین (مدل مخزن اطلاعات) مدل سطوح پردازشگری	نظریه پردازش اطلاعات (خبرپردازی)
نظریه پردازش توسط کودک تجربه درون گرایانه کودک	ویلفرد سلرز (نظریه نظریه) (۱۹۵۶)	نظریه ذهن

	نظریه پودمانی	
	نظریه شبیه سازی	
روش		
آزمایشگاه		
درون گرایی (وونت)		
روانشناسی حافظه		
مصاحبه (کولبرگ، پیاژه)		
مطالعات موردی		
مشاهدات (پیاژه)		
مدلسازی کامپیوتری		

۴-۳-۵ رویکرد انسان‌گرایی

در نخستین سال‌های دهه ۱۹۶۰ جنبشی در روان‌شناسی امریکا به وجود آمد که به عنوان روانشناسی انسان‌گرایی^۱ یا نیروی سوم شناخته شده است. نظریه پردازان انسان‌گرا را اغلب با عنوان‌های دیگری مانند وجودی و روانشناسی پدیدارشناختی نیز می‌شناسند (پروین، ۱۳۸۱). دیدگاه انسان‌گرایی بر روی تجربیات زمان حال و ارزش وجودی کل انسان، خلاق بودن، آزاد بودن و همچنین توانا بودن انسان برای حل مشکل خود تاکید می‌کند. این جنبش در روانشناسی بر روی جستجو برای درک فلسفی و علمی وجود انسان که عدالت در کسب بالاترین دستاورد و بالقوه انسان تاکید دارد (اشنایدر^۲، پیرسون^۳ و بوگنتال^۴، ۲۰۱۴).

روانشناسان انسانگرا معتقدند انسان پیچیده‌تر از موش‌های آزمایشگاهی یا روبات است و نمی‌تواند او را عینیت یافته، کمی‌شده و تقلیل یافته به واحد محرک-پاسخ در نظر گرفت. در زیر به برخی از نظریه-پردازان برجسته انسان‌گرایی اشاره می‌شود:

آبراهام مزلو

آبراهام مزلو^۵ (۱۹۷۰-۱۹۰۸) که وی را پدر معنوی روانشناسی انسان‌گرا می‌دانند، تلاش کرد تا نیازهای انسان را در قالب یک هرم، طبقه‌بندی نماید به عقیده مزلو، هر فرد دارای تعدادی نیازهای ذاتی است که فعال کننده و هدایت کننده رفتارهای اوست. این نیازها غریزی هستند یعنی با آنها به دنیا می‌آییم، اما رفتارهایی که برای ارضای آنها به کار می‌بریم، اکتسابی هستند (کریمی، ۱۳۸۴).

^۱. humanistic

^۲ Schneider

^۳ Pierson

^۴ Bugental

۵-Abraham Maslow

از نظر مازلو هر انسان با کششی به سوی رشد یا به کمال رساندن توانایی‌های نهفته خود زاده می‌شود (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). نظریه وی که به نظریه انگیزه‌های انسانی معروف است با ترسیم ساختار کلی انواع نیازهای انسانی و تأثیر ارضای این نیازها در هر مرحله بر انگیزش‌ها، به نوعی در صدد تبیین ماهیت آدمی است و نیاز به خودیابی و خودشکوفایی را بالاترین نیازهای انسان معرفی می‌کند. مازلو، کمال انسانی را در پیشبرد کامل هوش، استعدادهای بالقوه، نبوغ و خصوصیات ویژه اخلاقی و تکامل فردی خویش می‌داند (مروتی و یعقوبی، ۱۳۸۹). از دیدگاه او هر کسی می‌تواند آگاهانه بهترین راه را برای ارضای نیازهای خود و چگونگی شکوفا کردن توانایی‌های بالقوه خود را انتخاب کند (شولتز، ۱۳۸۷). از نظر مازلو انسان دارای چندین نیاز اصلی است که آن‌ها را می‌توان در ساختاری سلسله مراتبی، در پنج طبقه سازمان داد این نیازها بر اساس اهمیت به ترتیب زیر قرار می‌گیرند (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹):

- نیازهای فیزیولوژیکی
- نیاز به امنیت
- نیازهای عاطفی و احساسی
- نیاز به احترام
- نیاز به خودشکوفایی

از نظر مازلو، فرد سالم کسی است که نیازهای او به اندازه کافی ارضا شده باشد؛ بنابراین بین ارضای نیاز و کارکرد بهنجار شخصیت، رابطه وجود دارد (فیش بک، وینر و بوهارت، ۱۹۹۸). بدیهی است هر اندازه ظرف وجود انسان از حالت نقص، کمبود و نیاز خالی باشد، به همان میزان بر سلامت او افزوده خواهد شد. بنابراین ارضای کامل نیازهای اساسی همان سلامت مطلوب است. بر این اساس که انسان کاملاً بهنجار و سالم، دارای هیچ گونه نیاز جنسی، گرسنگی، نیاز به ایمنی یا محبت و حرمت خود نیست، مگر در لحظات اتفاقی، از تهدیدی زودگذر که دچار این قبیل نیازها شود (کارور و شی‌یر، ۱۳۸۷).

به تدریج مازلو در نظریه خود دریافت که ارضای کامل نیازها همراه با آسیب‌هایی است و معتقد شد که تنها ارضای نیازهای اساسی در رشد شخصیت سالم کافی نیست، بلکه فرد در زندگی خود به قدری

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

محرومیت، ناکامی، چالش و انضباط و محدودیت نیز احتیاج دارد (مازلو، همان). بنابراین مازلو به تعریف مجددی از رضامندی (ارضای نیازهای اساسی) پرداخت و تصریح کرد که ارضای بیش از حد، به افراط کاری، لجام گسیختگی، انکار خود، وابستگی و چابلوسی منتهی خواهد شد. در نتیجه مازلو بیان کرد، آمیزه ای از آسان‌گیری و انضباط، یا به تعبیر دیگر ((آزادی در چارچوب محدودیت‌ها)) می‌تواند به رشد سالم در فرد کمک کند (شولتز، ۱۳۷۸).

در واقع از نظر مازلو شخصیت به‌جاری با شکوفایی و تحقق یافتن بالاترین استعدادهای آدمی امکان‌پذیر است (هیل و زیگلر، ۱۹۹۲؛ نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). از این رو در نوشته‌های مازلو مفهوم خودشکوفایی و مفهوم انسان کامل، به یک معنی بکار رفته است (کارور و شی‌یر، ۱۳۸۷). به اعتقاد مازلو، زمانی که نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به ایمنی، عشق، تعلق و نیاز به حرمت خود ارضا شدند، افراد نسبتاً از سلامت روان برخوردار می‌شوند. اما فقط رسیدن به خودشکوفایی، انسان را از شخصیت کاملاً سالم برخوردار می‌سازد (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹).

کارل راجرز

کارل راجرز^۱ (۱۹۰۲-۱۹۸۷) معتقد بود، انسان‌هایی با کارکرد کامل در ایجاد خویشتن خود اراده آزاد دارند. او معتقد بود هرچند تمایل به خودشکوفایی فطری است، اما فرایند شکوفایی بیشتر تحت تاثیر نیروهای اجتماعی است تا نیروهای زیست‌شناختی. راجرز اهمیت بیشتری را برای تجربیات کنونی در رشد شخصیت قائل بود تا عوامل دوران کودکی. از دید او، رشد حرکت رو به جلو، آگاه بودن از خویشتن است و تسهیل و تحقق رشد شخصی برای انسان‌ها طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است (شولتز، ۱۳۸۷). مهم‌ترین مفاهیم راجرز را می‌توان عبارتند از:

- خود‌پنداره^۲: خودپنداره تصویر یا برداشتی است که شخص از خود دارد (شاملو، ۱۳۸۵).

^۱. Carl Rogers
^۲ self-concept

- خود آرمانی^۱: خودپنداره‌ای که انسان آرزو می‌کند داشته باشد و شامل معانی و ادراکاتی است که فرد برای آن‌ها ارزش زیادی قایل است (شاملو، ۱۳۸۵).
- توجه مثبت^۲: نیاز به پذیرش عشق و تایید از سوی دیگران بخصوص مادر. راجرز نخستین شرط لازم برای تحقق سلامت روانی را دریافت توجه مثبت غیرمشروط در دوره کودکی می‌داند (شولتز، ۱۳۸۷).
- خودشکوفایی^۳: انسان‌ها با نیروی انگیزشی درونی تمایل به شکوفا شدن به دنیا می‌آیند، این انگیزه، هدف غایی زندگی همه انسان‌ها محسوب می‌شود. یعنی میل به رشد و توسعه دادن همه توانایی‌ها و توان‌های بالقوه، از توانایی‌های زیست‌شناختی گرفته تا پیچیده‌ترین جنبه‌های روان‌شناختی هستی (شولتز، ۱۳۸۷).
- کارکرد کامل^۴: رسیدن به خودشکوفایی به معنای رسیدن به بالاترین سطح سلامت روان است. این فرایندی است که راجرز آن را "کارکرد کامل" می‌نامد. تبدیل شدن به شخصی با کارکرد کامل، هدفی است که همه هستی و وجود شخص به سوی آن هدایت می‌شود (شولتز، ۱۳۸۷).

از دیدگاه راجرز انسان میلی اساسی و اصلی دارد و آن میل به تحقق بخشیدن خود و خودشکوفایی است. راجرز خودشکوفایی را چنین تعریف می‌کند "تمایل ذاتی ارگانیزم به رشد همه قابلیت‌هایش، در راه‌هایی که به حفظ یا ارتقاییش می‌انجامد". در فرایند رشد انسان خودشکوفایی از ساده به پیچیده تبدیل می‌شود. همه نیازهای روانی و جسمانی فرد را می‌توان جنبه‌هایی از همین نیاز بنیادی دانست. تحت تأثیر این تمایل اساسی، انسان در جهت رشد سالم، تعالی نفس، خودتنظیمی، خودمختاری، استقلال و اجتماعی شدن حرکت می‌کند. بنابراین در مواردی که ممکن است فرد با موانعی در جهت رشد سالم و خودشکوفایی مواجه شود، سرانجام نیروهای ذاتی رشد مثبت غلبه خواهند کرد. مثلاً استقلال و خودمختاری، بر وابستگی

ideal self^۱

^۲. positive regard

^۳. Self actualization

^۴. Fully Functioning

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

چیر خواهد شد، وحدت شخصیت بر تزلزل شخصیت فایق خواهد آمد و رفتار مطلوب اجتماعی جای رفتار انحرافی را خواهد گرفت. چرا که انسان از تولد طوری برنامه‌ریزی شده است که با موفقیت به شکوفایی دست یابد. تمایل به شکوفایی تا اندازه‌ای مانند نظام‌های روان‌تحلیل‌گری، نیرویی پویا و منبع اصلی انرژی است که ارگانیزم را در جهت بقا و پیشرفت به حرکت در می‌آورد (شولتز و شولتز، ۱۳۸۷).

انسان رشد یافته در صورت فراهم بودن بستر، در حد استعداد و قابلیت‌هایش و در نتیجه گرایش به خودشکوفایی در جهت بالندگی^۱ سوق داده می‌شود. البته تمایل به سوی باندگی کامل، شامل مراحل خودکار و بدون تلاش فرد نیست، بلکه راجرز این فرایند را شامل تلاش، کشمکش و درد می‌داند، همچون زمانی که کودک راه رفتن را آغاز می‌کند، کوک می‌افتد و گاه آسیب می‌بیند اما همچنان کودک در مسیر تکامل خود مقاومت و پافشاری می‌کند. راجرز اصطلاح‌هایی از قبیل سرسختی زندگی و جلو راندن زندگی را به کار می‌برد که باور او را به نقش انگیزشی میل به خودشکوفایی در جلو راندن هر موجود زنده‌ای نشان دهد. البته این استعداد بالقوه در صورتی که هیچ قید و بند خارجی نیرومند یا تأثیرات بازدارنده‌ای وجود نداشته باشد، به طور طبیعی در سر تاسر رفتار فرد خود را آشکار می‌سازد. راجرز اینگونه در نظر گرفت که همه رویدادهای زندگی بر حسب اینکه تا چه اندازه در خدمت تمایل به شکوفایی هستند، مثبت ارزش-گذاری می‌شوند و تجربه‌هایی که جلوی رشد را می‌گیرند، منفی ارزش‌گذاری می‌شوند؛ این فرایندی است که راجرز از آن به ارزش‌گذاری ارگانیزی تعبیر می‌کند (شولتز، ۱۳۷۹).

از دیدگاه راجرز فرد افزون بر گرایش شکوفا شدن، گرایش خودشکوفایی را نیز کسب می‌کند. شکوفایی و خودشکوفایی یکی نیستند، به طوری که گرایش شکوفا شدن و گرایش خودشکوفایی می‌توانند در جهت مخالف با یکدیگر عمل کنند که در این صورت رشد شخصیت با مشکل روبه‌رو می‌شود. بنابراین از مفاهیم مهم نظریه راجرز ((خود)) و ((خودپنداره)) است بدین معنی تصویر و برداشت شخص است از آن چیزی که هست، باید باشد و ممکن است بخواهد باشد. بنا به دیدگاه راجرز خود و خودپنداره محصول

تعامل فرد با محیط است و محصول تجربه‌های که فرد در طول زندگی کسب می‌کند (فیرس، ۱۹۹۱؛ نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). همچنین راجرز دو نوع ((خود)) را مطرح کرده است: خودآرمانی و خودحقیقی. خود آرمانی تصویری است از نوعی فرد که افراد مایلند در بهترین وضعیت خود، شبیه آن باشند. خود حقیقی چیزی است که اکنون تصور می‌کنید به منزله یک فرد واقعاً شبیه آن هستید و به هر میزان بین خود حقیقی و خود آرمانی از یک سو و بین خود و ارگانیزم از سوی دیگر، هماهنگی وجود داشته باشد، نشان‌دهنده رشد شخصیت سالم است که راجرز آن را در قالب مفهوم سازواری- ناسازواری^۱ بیان می‌کند. براساس دیدگاه راجرز اصطلاحاتی نظیر ((یکپارچگی))، ((کل)) و ((اصیل)) را مترادف با سازواری می‌داند. در شخص بهنجار، تجربه‌های که ((خود)) را تشکیل می‌دهند، باید با تجربه‌های ارگانیزم هماهنگ باشند. راجرز معتقد بود اگر هماهنگی و سازواری بین ((خود)) و ((ارگانیزم)) وجود داشته باشد، حاصل چنین وضعیتی رشد شخصیت سالم است. ناسازواری در مقابل سازواری قرار دارد. در واقع ناسازواری بین خود و ارگانیزم ممکن است رشد سالم را دچار وقفه کند و به ناراحتی‌های جدی روانی منجر شود. فرد نمی‌تواند به صورت کلی یکپارچه و اصیلی باشد که سالم و بهنجار است (هیل و زیگلر، ۱۹۹۲).

از طرف دیگر ماهیت روابط یکی از جنبه‌های مهم نظریه راجرز (۱۹۵۹) است. از نظر راجرز اساسی‌ترین شرط پیدایش شخصیت سالم و بهنجار توجه مثبت نامشروط^۲ است. بر این اساس که که به موازات رشد خود و خودپنداره عوامل محیطی از جمله ارتباط با افراد مهم مانند والدین در جریان شکل‌گیری شخصیت سالم وارد عمل می‌شوند. بدین شکل که این افراد مهم با ابراز عشق و پذیرش و نپذیرفتن به شدت سلامت روان فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهند. منظور راجرز توجه مثبت نامشروط آن است که نباید برای دریافت عشق و محبت، قید و شرطی گذاشته شود؛ اما در عین حال، پدر و مادر می‌توانند رفتارهای خاص کودک را تأیید نکنند. کودکانی که با احساس توجه مثبت نامشروط پرورش می‌یابند، در هر وضعی خود را ارزشمند می‌دانند و اگر این ارزشمندی به چیزی مشروط نباشد هیچ تجربه‌ای او را تهدید

۱-Unconditional Positive regard.

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

نمی‌کند. در مقابل توجه و احترام مشروط، یکی از عوامل مخل و بازدارنده رشد شخصیت سالم است. در این حالت کودک به رفتارهایی می‌پردازد که مورد پسند دیگران و به خصوص والدین است. در نتیجه وضعیت ارزش‌گذاری^۱ در او ظهور می‌کند.

وضعیت ارزش‌گذاری به این معناست که شخص فقط به روش‌های ویژه‌ای عمل می‌کند و تنها در موقعیت معینی خود را ارزشمند می‌داند. در این حالت سایر افکار، احساسات و اعمالی که دیگران نپذیرفته‌اند، از دید او بی‌ارزش می‌ماند و از خودپنداره فرد کنار گذاشته می‌شود. به عبارت دیگر، شخص به سبب وضع ارزش‌گذاری، خودپنداره انتخابی را در خود می‌پروراند، تجارب معینی پذیرفته‌بقيه تجارب، طرد، انکار و یا تحریف می‌شوند. در نتیجه بین ((خود)) شخص و تجارب ((ارگانیزمی)) او فاصله ایجاد می‌شود. شخصیت ناسازوار از آوردن جنبه‌های مهم تجارب ارگانیزمی و موقعیت‌های محیطی به سطح آگاهی کامل، سخت در هراس است. نتیجه ناسازواری ناشی از وضعیت ارزش‌گذاری، محدود شدن آزادی فرد و عیان نشدن کامل ماهیت حقیقی یا خود اوست.

از دیدگاه راجرز فرد سالم یعنی فردی که به ظرفیت کارکردی کامل خود دست یافته است. کسی که توانسته بین خویشتن واقعی و خویشتن آرمانی خود همسانی ایجاد کند و این موقعیتی است که او را به سوی آزادی از کشمکش‌های درونی و اضطراب هدایت می‌کند. وقتی بین آنچه تصور فرد از خود کنونی‌اش است و آنچه می‌خواهد باشد تلفیق صورت گیرد می‌تواند خود را بپذیرد، خودش باشد و همانطور که هست بدون کشمکش‌های درونی زندگی کند.

شارلوت بوهرلر

شارلوت بوهرلر^۲ هدف واقعی انسان را کسب رضایت خاطر از طریق کسب دستاوردهای درونی و بیرونی می‌داند (رایس، ۱۳۸۸). تحقیقات بوهرلر بر ویژگی‌های رشد شناختی و شخصیت در هر مرحله از رشد

^۲ Conditions of Worth.

۱. Charlotte Buhler

متمرکز شده بود. در مفهوم او از رشد در طول دوره زندگی، تمرکز نظری بر موفقیت و شکست در شکل-دهی^۱ و تحقق اهداف زندگی بود، خطوطی که در دوران کودکی و نوجوانی آشکار می‌شوند. بوهلر بر اساس ۵ گرایش-زندگی^۲ پایه، طول عمر را به ۱۰ دوره تقسیم نمود: ارضای نیاز^۳؛ خود محدودیتی سازگارانه^۴؛ گسترش خلاق^۵؛ ایجاد نظم درونی^۶؛ خود-رضایت‌مندی^۷ (بالتس^۸ و شای^۹، ۱۹۷۳). او اعتقاد داشت این "گرایش‌های اساسی زندگی"^{۱۰} در حفظ یکپارچگی خود^{۱۱} دخیل هستند. ارضای نیاز شامل ارضای نیازهای جسمی مانند آب، غذا، دفع، جنسی. ارضای نیاز هیجانی و فکری مانند شناخت خود، اعتماد به نفس، آموزش، و نیاز به ارضای شخصی در دوست داشتن نیز از طریق این گرایش باید تامین شود. خود محدودیتی سازگارانه مشخصه نیاز به سازگاری، مقابله، تناسب با محیط اطراف و رسیدن به احساس امنیت در جهان است. این گرایش شامل میل به تعلق و مشارکت در جامعه نیز هست. گسترش خلاق به تلاش انسان برای کسب مهارت، اقدامات بزرگ، تولید و خود بیانگری اشاره دارد، میل به تسلط بر محیط و قبول مقام اقتدار و رهبری نیز در این گرایش تامین می‌شود. ایجاد نظم درونی نیز نشان‌گر تمایل ذاتی انسان به انسجام، ثبات، سازمان‌دهی و وحدت در شخصیت خود فرد است. از دید بوهلر این گرایش‌ها از دوران کودکی در رشد سالم انسان آشکار می‌شود (دی‌رابرتس^{۱۲}، ۲۰۰۶).

^۱ concretizing

^۲ life-tendencies

^۳ satisfaction Need

^۴ adaptive self-limitation

^۵ creative expansion

^۶ establishment of inner order

^۷ self-fulfillment

^۸ Baltes

^۹ Schaie

^{۱۰} basic tendencies of life

^{۱۱} self

^{۱۲} DeRobertis

جدول الف) مفهوم مراحل و گرایش‌های عمومی بوهلر در طول عمر (بالتس و شای، ۱۹۷۳)

گرایش‌های پایه	مراحل سنی
ارضای نیاز خود محدودیتی گسترش خلاق ایجاد نظم خود-رضایت‌مندی سازگارانه	
	تولد تا ۱/۵ سالگی اعتماد و عشق، رشد و کشف خود همانندی
اطاعت و فراخود آرمانی ^۱ در مقابل استقلال	۱/۵ تا ۴ سالگی
خودمختاری، تنظیم ارزش آرمان‌های خود ^۲ جنبه‌هایی از کار	۴ تا ۸ سالگی

^۱ Superego ideal

^۲ ego-ideals

<p>تلاش برای خود ارزیابی عینی در نقش‌های اجتماعی</p>	<p>۸ تا ۱۲ سالگی</p>
<p>بازبینی و پیش تکمیل و جدا شدن از نمایش رشد دوران کودکی خود</p>	<p>۱۲ تا ۱۸ سالگی نیازهای جنسی و مشکل هویت جنسی</p>
<p>خود تعیین گری تجربی برای نقش در جامعه</p>	<p>۱۸-۲۵ تا ۳۰ سالگی</p>
<p>تحقق خود در شغل، ازدواج، و خانواده خود</p>	<p>۲۵-۳۰ تا ۴۵-۵۰ سالگی</p>
<p>خود ارزیابی انتقادی</p>	<p>۴۵-۵۰ تا ۶۵-۷۰ سالگی</p>
<p>خود رضایتمندی</p>	<p>۶۵-۷۰ تا ۸۵ سالگی</p>

بازگشت به غلبه ارضای نیاز	۱۰-۱۵ تا مرگ
---------------------------------	--------------

جدول ب) نظریه‌ها و مفاهیم اصلی رویکرد انسانگرا در رشد

فرض‌ها		
<p>انسان دارای اراده آزاد است، هیچ رفتاری تعیین شده نیست.</p> <p>همه افراد منحصر به فرد بوده و دارای سائق‌های درونی جهت کسب حداکثر توان خود هستند.</p> <p>درک درست رفتار انسان تنها از طریق مطالعه خود انسان به دست می‌آید و نه مطالعه حیوانات.</p> <p>روانشناسی باید موارد فردی (فردنگری^۱) را به جای عملکرد متوسط گروهی از افراد مطالعه نماید.</p>		
ویژگی‌های کلیدی	نظریه پردازان برتر	نظریات اصلی
سلسله مراتب نیازها خودشکوفایی	آبراهام مزلو (۱۹۰۸-۱۹۷۰)	نظریه انگیزه‌های انسانی
خود پنداره	کارل راجرز	نظریه شخص محور

^۱ idiographic

<p>خود آرمانی</p> <p>توجه مثبت</p> <p>کارکرد کامل</p>	<p>(۱۹۰۲-۱۹۸۷)</p>	
<p>ارضای نیاز</p> <p>خود محدودیتی سازگارانه</p> <p>گسترش خلاق</p> <p>ایجاد نظم درونی</p> <p>خود-رضایت مندی</p>	<p>شارلوت بوهرلر</p> <p>(۱۸۹۳-۱۹۷۴)</p>	<p>دیدگاه طول عمر</p>
<p>روش</p>		
<p>روش های کیفی</p> <p>مطالعه موردی</p> <p>مصاحبه های غیر رسمی</p> <p>روش Q-Sort</p> <p>پرسشنامه های باز پاسخ</p>		

SCC.ir

۴-۴ ابعاد رشد

کتاب‌ها و منابع رشد به طور معمول سه شیوه سنتی برای ارائه داده‌های خود به مخاطبین دارند.

- در شیوه اول که رویکرد تقویمی است، محقق می‌تواند با تقسیم رشد انسان بر حسب دوره‌ها و مراحل سنی مختلف همچون دوره جنینی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری، به بررسی ماهیت رشد انسان در هر مرحله و تغییر و تحولات صورت گرفته در آن‌ها به صورتی جداگانه بپردازد.
- در شیوه دوم محقق می‌تواند با مفروض گرفتن یکی از نظریه‌های رشد به عنوان چارچوب فعالیت خود و به تبع آن، در نظر گرفتن یکی از جنبه‌ها، ابعاد و مولفه‌های رشد انسان به عنوان پایه و اساس جهت-دهنده به رشد کلی انسان به تبیینی از چیستی و ماهیت رشد انسان و نیز مراحل، ویژگی‌ها، شاخص‌ها، عوامل و موانع رشد از دیدگاه نظریه مربوطه بپردازد.
- در شیوه سوم که رویکرد موضوعی و مقوله‌ای است محقق می‌تواند بدون مبنا قرار دادن مراحل تقویمی رشد انسان یا نظریه‌ای خاص به عنوان چارچوب مطالعه خود و با نگاهی تلفیقی به بررسی مهمترین موضوعات، جنبه‌ها، ابعاد و مولفه‌های شکل دهنده و جهت دهنده به رشد انسان پرداخته و با احصاء گردآوری و تحلیل دیدگاه‌های مختلف در خصوص آن‌ها، به تبیینی جامع‌تر از ماهیت رشد انسان در گستره عمر او بپردازد.

در متن حاضر با در نظر گرفتن رویکرد سوم تلاش شده است تا با نگاهی جامع و فراگیر و با استفاده از نظرات اندیشمندان و نظریه پردازان مختلف، به بررسی ماهیت رشد انسان و مهمترین ابعاد و مولفه‌های آن از منظر علم روانشناسی رشد پرداخته شود تا از این رهگذر بتوان نگاهی کل نگر به رشد انسان را در ذهن خوانندگان آن ایجاد نمود. هدف این اثر گزینش و ارایه یک نظریه یا دیدگاه خاص در خصوص ماهیت رشد انسان و ابعاد و مولفه‌های مختلف آن نیست. از این رو مهمترین دیدگاه‌های مربوط به جنبه‌ها، ابعاد و مولفه‌های رشد انسان که در ترسیم سیمای کلی ماهیت رشد انسان نقش دارند به صورت زیر بیان می‌شود:

- جسمی
- احساس و ادراک

- شناخت
- انگیزش و نیاز
- هیجان
- شخصیت
- ارتباط اجتماعی
- اخلاق

۴-۱-۴ رشد جسمی

در مسیر زندگی ما تغییرات جسمی بسیاری را طی می‌کنیم. این تغییرات تقریباً در تمامی سطوح رخ می‌دهد و امکان حرکت و حس بهتر محیط‌مان را برای انطباق بهتر فراهم می‌سازد. بلوغ جسمی انسان نسبت به سایر حیوانات بیشتر طول می‌کشد. انسان حدود ۲۰ درصد از زندگی خود را (تمام دوران کودکی و نوجوانی) در حال رشد جسمی صرف می‌کند. و رشد جسمی بر دیگر جنبه‌های رشد از جمله شناخت، رفتار اجتماعی و شخصیت تاثیر گذار است (کیل، ۲۰۱۰).

رشد جسمی به تغییرات زیستی اشاره دارد که به عنوان سن رخ می‌دهد. جنبه‌های مهمی که تعیین‌کننده پیشرفت جسمی رشد در نوزادی و نوباوگی است شامل تغییرات جسمی و مغزی؛ رشد بازتاب‌ها، مهارت‌های حرکتی، احساسات، ادراکات و مهارت‌های یادگیری و مسائل مربوط به سلامت است. این رشد به خصوص در طول ۲ سال اول زندگی سرعت بالایی دارد. اگرچه رشد جسمی در سنین پیش دبستانی نیز چشمگیر است، در این دوره رشد با سرعت کندتر و با ثبات بیشتری نسبت به دوره پیش رخ می‌دهد. برخی از مهم‌ترین عوامل رشد جسمی در طول این دوره تغییرات در مغز، مهارت‌های حرکتی درشت و ریز و بهداشت^۱ است (زورایدس^۲، ۲۰۰۰).

^۱ health

^۲ Zgourides

رشد جسمی در دوران کودکی میانی با تغییرات قابل توجهی در الگوهای رشد مشخص می‌شود. این تغییرات ممکن است ناشی از جنسیت، قومیت، ژنتیک، هورمون‌ها، تغذیه، محیط یا بیماری باشند. در حالی که کودکان این گروه سنی الگوهای رشد عمومی را دنبال می‌کنند، لزوماً با نرخ یکسانی به بلوغ نمی‌رسند. بسیاری از دختران یک جهش رشدی پیش‌نوجوانی را در حدود ۹ یا ۱۰ سالگی تجربه می‌کنند، در حالی که اکثر پسران جهش رشد مشابهی را در حدود ۱۱ یا ۱۲ سالگی تجربه می‌کنند. بلوغ^۱ زمان رشد سریع جسمی است، علامتی بر پایان دوران کودکی و آغاز بلوغ جنسی. اگر چه بلوغ در افراد مختلف در زمان‌های متفاوتی بروز می‌کند، با اتمام آن، دختران و پسرانی که دچار مشکلات رشدی نیستند، به لحاظ ساختاری و هورمونی برای تولید مثل جنسی آماده هستند (زورایدس، ۲۰۰۰).

سال‌های جوانی اغلب به عنوان سال‌های اوج نامیده می‌شوند. جوانان بهداشتی، قدرت و عملکرد جسمی عالی را تجربه می‌کنند. قدرت، هماهنگی، زمان واکنش، احساس (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، لامسه)، مهارت‌های حرکتی ظریف و پاسخ جنسی آنها در حداکثر خود است. اگرچه دوره میانسالی همانند جوانی با اوج قدرت و انرژی همراه نیست اما افراد هنوز سلامت خوب و عملکرد جسمی مطلوبی را گزارش می‌دهند، با این حال، به عنوان یک نتیجه گذشت زمان، میانسالی دستخوش تغییرات مختلف جسمی است. اندام‌ها دیگر عملکرد مطلوب قبلی را ندارند و ظرفیت ریه و قلب کاهش یافته است. تغییرات دیگری شامل کاهش قدرت، هماهنگی، زمان واکنش، احساس (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، لامسه)، و مهارت‌های حرکتی ظریف نیز به چشم می‌خورد (زورایدس، ۲۰۰۰).

پیری به ناچار معنای کاهش جسمی را با خود همراه دارد، که برخی از آنها ممکن است به دلیل شیوه زندگی، مانند رژیم غذایی نامناسب و عدم ورزش، بیماری یا روند پیری باشد. ذخایر انرژی به تدریج کاهش یافته است، سلول‌ها دچار زوال شده‌اند، توده عضلانی کاهش می‌یابد، سیستم ایمنی قادر نیست همچون گذشته از بدن در برابر بیماری‌ها محافظت نماید. سیستم‌ها و اندام بدنی، مانند قلب و ریه‌ها،

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

کارآمدی کمتری نسبت به قبل دارند. به طور کلی، بدون در نظر گرفتن امید و تلاش افراد، پیری به معنای زوال^۱ است (زورایدس، ۲۰۰۰).

در روند تاثیر وراثت بر رشد جسمانی در طول دوره کودکی آشکار است. اندازه بدن و سرعت رشد کودکان با این ویژگی‌ها در والدین آنها ارتباط دارد. ژنها با کنترل کردن تولید هورمون‌های بدن، مخصوصاً دو هورمونی که توسط غده هیپوفیز (در پایه مغز) ترشح می‌شوند، بر رشد تاثیر می‌گذارند.

هورمون اول، هورمون رشد است که برای رشد جسمانی از تولد به بعد ضروری است. قد کودکانی که فاقد این هورمون هستند، در بزرگسالی فقط به ۱۳۰ سانتی متر می‌رسد. اگر در سنین اولیه به این کودکان هورمون رشد تزریق شود، رشد عادی نشان می‌دهند. و به اندازه طبیعی می‌رسند.

هورمون دیگری که بر رشد کودکان تاثیر می‌گذارد، هورمون محرک غده تیروئید (TSH) است. این هورمون، غده تیروئید (واقع در گردن) را تحریک میکند تا تیروکسین ترشح کند. تیروکسین برای رشد طبیعی سلول‌های عصبی مغز و برای اینکه هورمون رشد تاثیر کاملی بر اندازه بدن داشته باشد، ضروری است. بچه‌هایی که با کمبود تیروکسین متولد می‌شوند باید بی‌درنگ آن را دریافت کنند، در غیر این صورت عقب مانده ذهنی خواهند شد. کودکانی که از مقدار بسیار کمی تیروکسین برخوردار هستند در سنین بعدی کمتر از حد متوسط رشد میکنند. از آن پس دستگاه عصبی مرکزی دیگر تحت تاثیر تیروکسین قرار نمیگیرند. زیرا سریع‌ترین دوره رشد مغز انجام یافته است. اگر این کودکان فوراً درمان شوند سرانجام به رشد طبیعی می‌رسند (برک، ۱۳۸۶).

در این بخش به بررسی رشد جسمی در انسان از آغاز تولد تا مرگ خواهیم پرداخت. به این منظور ابتدا اندکی درباره رشد جسمی پیش از تولد و سپس به تغییرات ساختار مغز، رشد شکل بدن، حرکتی و جنسیتی خواهیم پرداخت.

^۱ decline

رشد پیش از تولد

طول دوران بارداری ۲۸۰ روز یا ۴۰ هفته پس از آخرین دوره قاعدگی طبیعی و یا دقیق تر ۲۶۶ روز (۳۸ هفته) پس از لقاح است. لقاح پیوستن گامت نر (اسپرم)^۱ به گامت ماده (اوسیت)^۲ است که سبب تشکیل سلول تخم (زیگوت) می شود. تمام بافت ها و اعضای رویان^۳ از سه لایه اصلی اپی بلاست (اکتودرم^۴، مزودرم^۵ و اندودرم^۶) ساخته می شود. در هفته سوم تا هشتم تکامل هر یک از این سه لایه تعدادی بافت و اعضای اختصاصی را ایجاد می کنند. در انتهای این دوره دستگاه های اساسی بدن ایجاد شده اند و نمای خارجی بدن شکل اصلی خود را پیدا می کند. قلب رویان از هفته چهارم شروع به تپیدن می کند و دستگاه پرزی آماده اکسیژن رسانی و رساندن مواد غذایی ضروری به رویان می باشد. در طی دوره جنینی^۷ بافت ها و اعضا بدن بالغ شده و بدن به سرعت رشد می نماید. زایمان مرز پیش از تولد و تولد به شمار می رود و شامل سه مرحله است: ۱) نازک و کوتاه شدن و اتساع گردن رحم؛ ۲) خروج جنین؛ ۳) خروج جفت و پرده های جنینی (سادلر، ۱۳۹۱).

رشد ساختار مغزی

هنگام تولد، مغز از هر ساختار دیگری به اندازه بزرگسالی خود نزدیک تر است. رشد مغز پس از تولد به طور یکنواختی صورت نمی گیرد و حجم آن طی دوره های نامنظمی افزایش می یابد، که جهش های رشد^۸

^۱ sperm

^۲ oocyte

^۳ در انسان ها یاخته رشدکننده از لحظه لقاح تا پایان هفته هشتم، رویان (embryo) نام دارد و پس از آن جنین (fetus) نامیده می شود.

^۴ ectoderm

^۵ mesoderm

^۶ endoderm

^۷ Fetal period

Growth spurts^۸

نامیده می‌شود. فرایندهای مهمی در جهش‌های رشد مغزی پس از تولد دخیل هستند که تحول آکسونی، دندریتی، سیناپسی، میلین از مهم‌ترین این فرایندها به شمار می‌رود (رینالدز و فلچر-جانزن، ۱۳۹۱).

- تحول آکسونی: آکسون^۱ (رشته عصبی) رشته یا میله بافتی بلند و باریکی است که از سلول عصبی (نورون) خارج و وظیفه انتقال پیام عصبی از سلول عصبی یا بطرف آن را دارد. طی حرکت سلولی، آکسون‌هایی به وجود می‌آیند که به سوی مناطق زیرقشری و مناطق قشری دیگر حرکت می‌کنند. سرعت تحول آکسون بسیار سریع و ظاهراً معادل ۱ میلی‌متر در هر روز است.

- تحول دندریتی: دندریت^۲ زائده‌های رشته ماندی هستند که به جسم سلولی یاخته‌های عصبی (نورون‌ها)، متصل هستند. دندریت‌ها نقش آورنده پیام‌های صادر شده از یاخته حسی مجاور یا یاخته‌های عصبی رده بالاتر به درون یاخته را به عهده دارند. حین تحول دندریتی دو فرایند منشعب شدن دندریتی و رشد زواید به وقوع می‌پیوندد. در انسان تحول دندریتی از پس از تولد آغاز و تا مدت‌ها پس از تولد ادامه دارد. این تحول تحت تاثیر هورمون‌های جنسی^۳ سبب ایجاد ساختار مغزی مردانه یا زنانه می‌شود.

- تحول سیناپسی: سیناپس^۴ ساختار زیستی در پایانه آکسون‌ها است که از راه آن یک سلول عصبی پیام خود را به دندریت یک نورون دیگر یا یاخته ماهیچه‌ای یا یک غده می‌فرستد. اگرچه جزئیات تحول سیناپسی به سبب پدید آیی ناگهانی و سریع آن بسیار سخت است اما پژوهش بر روی نخستی‌ها نشان دهنده ۵ مرحله در تحول سیناپسی است. مرحله اول و دوم تحول سیناپسی در جنین و مستقل از تجربه رخ می‌دهد، مرحله سوم که از پیش از تولد تا ۲ سالگی ادامه دارد با افزایش سریع سیناپس‌ها همراه است، مرحله چهارم که تا بلوغ ادامه دارد سیناپس‌ها به شدت از بین می‌روند. مرحله پنجم که در میانسالی رخ می‌دهد و مجدداً با حذف سیناپسی همراه است سبب افت دوران پیری می‌شود.

Axon^۱

dendrite^۲

Gonadal hormones^۳

Synapse^۴

• تحول میلین: غلاف میلین^۱ لایه لیوپروتئینی است که بر روی بسیاری از دندریتهای بلند و آکسون ها، تشکیل می شود و نورون را سفید رنگ جلوه می دهد پوشش میلین نقش مهمی در افزایش سرعت هدایت پیام های و نگهداری از سلول های عصبی دارد. تحول میلین پس از تکمیل تکثیر و حرکت سلولی آغاز می شود. مناطق اولیه حسی و حرکتی درست پیش از تولد شروع به میلین سازی می کنند، در حالی که مناطق پیشانی و آهیانه ای پس از تولد و این امر تا حدود ۱۵ سالگی و حتی بالاتر ادامه دارد. تحول میلین مسیر رشدی مشخصی دارند و نقش مهمی در بهبود عملکردها ایفا می کند. با ادامه میلین دار شدن و کاهش سیناپسی رشته های عصبی، کودکان پیش دبستانی در انواع مهارت ها نظیر هماهنگی جسمانی، ادراک، توجه، حافظه، زبان، تفکر منطقی و تخیل پیشرفت می کنند (کاپلان، ۱۳۹۰).

قشر مخ^۲، بزرگترین و پیچیده ترین ساختار مغز است که حدود ۸۰ درصد از وزن آن را تشکیل می دهد. قشر مخ آخرین بخش از مغز است که از رشد باز می ایستد. به همین دلیل تصور می شود که بسیار بیشتر از سایر قسمت های مغز نسبت به تأثیرات محیطی حساس است. قشر مغز در طول چند ماه اول زندگی عملکردهای اصلی را به دست می گیرند و با این امر بازتاب های نوزادی^۳ که توسط مناطق زیر قشری مغز کنترل می شدند به تدریج از بین می روند. این ساختار مهم برای ادراک، تفکر، زبان و دیگر عملکردهای مهم ضروری است.

به تدریج با تکامل ساختارهای مغزی توانایی های گوناگون در نوباوه و کودک پدیدار و بهبود می یابد، از همین خاطر روند ایجاد و رشد عملکردهای مختلف، متفاوت است. به عنوان مثال از بین مناطقی که مسئول حرکت بدن هستند رشته های عصبی مسئول کنترل سر، سینه و دست ها قبل از رشته های عصبی مسئول کنترل تنه و پاها رشد می کنند بنابراین این ظهور حرکات هماهنگ و هدایت شده بدنی در کودک نیز

^۱ myelin

^۲ cerebral cortex

^۳ Primitive reflexes

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

ابتدا با سر، سینه و دست‌ها و سپس حرکت در پاها و تنه است. یکی از آخرین مناطق قشر مخ که رشد می‌کند و میلین‌دار می‌شود، قطعه‌های پیشانی است که مسئولیت تفکر، به ویژه هشیاری، بازداری تکانه‌ها و تنظیم رفتار از طریق برنامه‌ریزی است. این منطقه از دو ماهگی به بعد به طور موثرتری عمل می‌کند و تا دهه دوم و سوم زندگی همچنان به رشد خود ادامه می‌دهد (برک، ۱۳۸۶). روند پیچیده و طولانی‌تر رشد این ساختار در انسان سبب توانایی‌های شناخت بالاتری در انسان نسبت به سایر گونه‌ها شده است.

قشر مغز در طی فرایند شکل‌گیری خود به دو نیمه جداگانه یا نیمکره مغزی تقسیم می‌شود. نیمکره چپ در اغلب کودکان، بین ۳ تا ۶ سالگی جهش رشدی چشمگیری دارد و بعد وضعیت ثابتی به خود می‌گیرد. در مقابل، فعالیت در نیمکره راست، در اوایل و اواسط کودکی به کندی افزایش می‌یابد و بین ۸ تا ۱۰ سالگی، جهش کمی دارد. جسم پینه‌ای دسته‌بزرگی از رشته‌های عصبی است که دو نیمکره مغز را طوری به هم متصل می‌کند که بتوانند مستقیماً باهم رابطه برقرار کنند. میلین‌دار شدن جسم پینه‌ای تا پایان سال اول زندگی آغاز نمی‌شود. در ۴ تا ۵ سالگی رشد آن خیلی پیشرفت کرده و به کارایی تفکر کمک می‌کند (برک، ۱۳۸۶).

رشد شکل بدن

اندازه و نسبت بدن، هیكل و ترکیب بدن عامل مهمی در رشد پیش از بلوغ است. از گذشته، اندازه بدن به ویژه توده بدن^۱، چهارچوب مرجع استاندارد برای بیان پارامترهای فیزیولوژیکی کودکان به شمار رفته است. هیكل^۲ شکل بدنی یک فرد است (پیکربندی از کل بدن به جای ویژگی‌هایی خاص) که معمولاً از آن به عنوان ساختار بدن^۳ یاد می‌شود. هیكل به آسانی قابل مشاهده بوده و در ارزیابی نتایج فرایندهای رشد

^۱ body mass

^۲ Physique

^۳ body build

و بلوغ اساسی است و به درک بهتر تغییرات جسمی کودکان و بزرگسالان کمک می‌کند (جورمای^۱ و جورمای، ۲۰۰۲).

رشد در مراحل ابتدایی زندگی بسیار ناهموار^۲ است، کودکان ممکن است برای روزها یا هفته‌ها بدون تغییر بمانند اما در یک جهش رشدی در یک روز بیش از یک سانتی متر رشد قدی به دست آورند. به طوری که رشد سریع در نوباوگی، رشد کندتر در اوایل و اواسط کودکی و دوباره رشد سریع در نوجوانی را شاهد هستیم (برک، ۱۳۸۶). در چند روز اولیه بعد از تولد نوزاد ۱۰-۵ درصد وزن تولد خود را از دست می‌دهد با این حال در روز ۷-۵ بعد از تولد به وزن زمان تولد خود بر می‌گردد. نوزادان در طول ۲ سال اول رشد بسیار سریعی دارند، در ۴-۵ ماهگی وزن شیرخوار ۲ برابر زمان تولد می‌شود و در ۱ سالگی شیرخوار به سه برابر وزن تولد خود می‌رسد. اما این رشد، بر اساس خود تحت تاثیر تنوع فردی است که ناشی از عوامل محیطی و ژنتیکی است (جورمای و جورمای، ۲۰۰۲). جنسیت نیز در فرایند طبیعی رشد بدنی امری مهم است. به طور کلی در دوران پیش دبستانی، پسرها بافت ماهیچه‌ای و دخترها چربی بیشتری دارند (کاپلان، ۱۳۹۰).

رشد اندام‌های بدنی نیز با نرخ‌های مختلفی صورت می‌گیرد که ممکن است متفاوت از رشد کلی بدن فرد باشد (جورمای و جورمای، ۲۰۰۲). در طول سال اول زندگی تنه^۳ با سرعت بیشتری رشد می‌کند. سر که در ماه دوم جنینی نیمی از بدن و در هنگام تولد یک چهارم بدن را تشکیل می‌داد اکنون در یک سالگی تنها ۲۰ درصد از طول کل بدن کودک را تشکیل می‌دهد. از ۱ سالگی تا نوجوان، پاها به سرعت رشد می‌کنند و بیش از ۶۰ درصد از افزایش قد شخص را رقم می‌زنند. در دوران بلوغ تنه یک بار دیگر سریع‌ترین بخش در رشد بدن می‌شود، اگر چه در این زمان پاها نیز به سرعت در حال رشد هستند. هنگامیکه

Jurimae^۱

uneven^۲

trunk^۳

ما قد بزرگسالی احتمالم را کسب کردیم، پاهای ما ۵۰ درصد از ارتفاع کلی بدنمان و سر ما تنها ۱۲ درصد را به خود اختصاص می‌دهد (کیپ و شافر، ۲۰۱۰).

رشد حرکتی

بازتاب‌ها^۱ منظم‌ترین الگوهای رفتار نوزاد است که پاسخی فطری و خودکار به شکل خاصی از تحریک هستند. این مکانیسم‌های به ارث رسیده امکان ارائه پاسخ انطباقی به محیط را قبل از فراهم شدن فرصت‌های یادگیری فراهم می‌کنند. برخی از این بازتاب‌ها عبارتند از: مورو، گونه، مکیدن، چنگ‌زدن، تونیک گردن. اکثر بازتاب‌ها تا حدود ۶ ماهگی باقی می‌مانند و به تدریج با رشد مهارت‌های حرکتی کودک از بین می‌روند (کرمی، ۱۳۹۲).

مهارت‌های حرکتی توانایی‌ها یا ظرفیت فیزیکی هستند که حاصل پیشرفت در چهار توانایی انعطاف پذیری، تعادل، چالاکی و نیرو می‌باشند (برک، ۱۳۸۶). مهارت‌های حرکتی به دو بخش درشت^۲ و ظریف تقسیم می‌شوند. مهارت‌های حرکتی درشت، مهارت‌هایی نظیر دویدن، پریدن، لی لی کردن، پرش، پرتاب، حفظ تعادل است که شامل فعالیت عضلات-بزرگ می‌باشد (کولن^۳، ۲۰۱۱). مهارت‌های حرکتی ظریف^۴ شامل حرکات کوچک یا ظریفی هستند که اغلب با دست‌ها و انگشتان صورت می‌گیرد (به عنوان مثال، نقاشی، نوشتن و گره زدن بند کفش). در سال اول زندگی نوزادان توانایی نشستن، خزیدن، و راه رفتن را به دست می‌آورند. در سال دوم این مهارت‌ها توسعه یافته، و در ۲ سالگی کودک می‌تواند به طور موثری راه رفته و تکالیف حرکتی ظریفی مثل درآوردن لباس خود و ساخت برج توسط سه یا چهار بلوک بازی را انجام دهند (بلاکمور، برنیوم و لیبن، ۲۰۰۹). هر چند هر دو نوع مهارت‌های حرکتی در کودکان

^۱ reflexe

^۲ gross motor skills

^۳ Cullen

^۴ Fine motor skills

در حال گسترش هستند اما مهارت‌های حرکتی ظریف در پیش دبستانی آهسته‌تر از مهارت‌های حرکتی درشت بروز می‌کند (زورایدس، ۲۰۰۰).

رشد جنسیتی

جنسیت^۱ به ویژگی‌های افراد به عنوان مردان و زنان اشاره دارد. جنسیت شامل مولفه‌های جسمی، روانی و اجتماعی فراوانی است. هویت جنسیتی^۲ از مهم‌ترین مولفه‌هایی است که در بحث جنسیت مورد توجه قرار می‌گیرد و به معنی حس شخص از جنسیت خود است که شامل دانش، فهم و پذیرش مرد یا زن بودن فرد از خودش است. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد هویت جنسیتی پیش از ۲ سالگی پدیدار می‌شود و بیش از آنکه به فرهنگ وابسته باشد به ریشه‌های ژنتیک شخص باز می‌گردد. جنسیت و هویت جنسیتی در هر فرهنگ نقش‌های جنسیتی^۳ را برای اعضای آن فرهنگ در نظر می‌گیرد، این نقش‌ها مجموعه انتظاراتی است که تجویز می‌کند زن یا مرد آن جامعه باید چگونه فکر، عمل و احساس کنند. در طول سال‌های پیش دبستانی و پس از آن، بیشتر کودکان به طور فزاینده‌ای مطابق با نقش‌های جنسیتی فرهنگ خود عمل می‌کنند (سانتراک، ۲۰۱۲).

بخش مهمی از جنسیت را رشد جنسی و تغییرات جنسی تشکیل می‌دهد. اندام‌های تناسلی از تولد تا ۴ سالگی به کندی رشد می‌کنند، در اواسط کودکی تغییر کمی دارند اما در طول نوجوانی به سرعت رشد می‌کنند. هورمون‌های جنسی، رسش جنسی را کنترل می‌کنند. گرچه استروژن^۴ هورمون زنانه و آندروژن هورمون مردانه نامیده می‌شود، هر دو نوع هورمون در مرد و زن وجود دارد اما مقدار آن متفاوت است. بیضه‌های مردان به مقدار زیادی آندروژن به نام تستوسترون^۵ آزاد می‌کنند که به رشد عضلانی، موی بدن و صورت و سایر ویژگی‌های مردانه و افزایش اندازه بدن می‌انجامد. استروژن‌ها که از تخمدان‌های

^۱ Gender

^۲ Gender identity

^۳ Gender roles

^۴ Estrogen

^۵ Testosterone

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

خانم‌ها آزاد می‌شوند باعث رشد پستان‌ها، رحم و مهبل و ویژگی‌های زنانه بدن می‌شوند. این هورمون‌ها حتی در بروز صفات روانی مردانه و زنانه نیز نقش مهمی دارند.

در دوره نوجوانی بلوغ جنسی رخ می‌دهد که همراه با تغییرات بسیار وسیعی در شخص است. این تغییرات برای رشد جسمی به صورت رشد کلی بدن و رشد ویژگی‌های جنسی مشاهده می‌شود (برک، ۱۳۸۶). اولین نشانه بیرونی بلوغ جنسی، افزایش سریع قد و وزن است که جهش رشد نامیده می‌شود. این جهش، به طور متوسط در مورد دخترهای آمریکای شمالی مدت کوتاهی بعد از ۱۰ سالگی و در مورد پسرها حدود ۱۲-۵ سالگی است. در ۱۴ سالگی پسرها جلو می‌افتند، زیرا جهش رشد نوجوانی آن‌ها تازه آغاز شده است، در حالی که جهش رشد دخترها تقریباً پایان یافته است. رشد اندازه بدن در مورد اغلب دخترها در ۲۶ سالگی و در مورد پسرها در ۱۷-۵ سالگی کامل می‌شود. در مجموع هنگام بلوغ تقریباً ۲۵ سانتی متر به قد و ۱۸ کیلوگرم به وزن نوجوانان افزوده می‌شود. در نوجوانی ابتدا رشد دست‌ها و پاها و بعد تنه شتاب می‌گیرد، که همین افزایش قد نوجوانان را توجیه می‌کند. در تناسب بدن نیز تفاوت‌های جنسی زیادی دیده می‌شود که علت آن، تاثیر هورمون‌های جنسی بر استخوان بندی است. شانه‌های پسرها نسبت به لمبرهاف پهن تر هستند، در حالی که لمبرهاف دخترها نسبت به شانه و کمر پهن ترند. البته در نهایت پسرها از دخترها بزرگتر می‌شوند و پاهای آن‌ها در مقایسه با باقی بدن بلندتر است. علت اصلی آن این است که پسرها ۲ سال بیشتر رشد پیش نوجوانی دارند و این زمانی است که پاها سریع تر رشد می‌کنند (برک، ۱۳۸۶).

۴-۲-۴ احساس و ادراک

ماهیت احساس و ادراک

احساس^۱ فرایندی است که طی آن، سلول‌های عصبی گیرنده‌های حسی، اطلاعات را دریافت و به مغز منتقل می‌کنند (سانتراک، ۲۰۱۲). احساس از هر شی یا واقعیت بیرونی در محیط نشات می‌گیرد که بر

^۱ Sensation

سیستم‌های بدنی مسئول جمع‌آوری اطلاعات (چشایی، شنوایی، دیداری، بویایی و لامسه)، اثر می‌گذارد. انسان هم چنین بعضی از حس‌های درونی نظیر گرسنگی را نیز تجربه می‌کند. در بدن اعضای تخصص‌یافته‌ای نظیر چشم وجود دارند که اطلاعات را جمع‌آوری می‌کنند؛ اما اینکه انسان چگونه واقعاً می‌بیند به ادراک^۱ یعنی تجربه هشیار فرد از آنچه که می‌بیند، بستگی دارد (می، ۲۰۰۷). آنها فاقد ارزش شناختی بوده و اساسی صد در صد فیزیولوژیک دارد (ایروانی و خداپناهی، ۱۳۸۶). اما ادراک فرایند ذهنی است که به الگوهای حسی ورودی معنی و شرح و تفصیل می‌دهد. بنابراین، ادراک تفسیری از احساس را ایجاد می‌کند (زیمباردو^۲، جانسون^۳ و مک‌کین^۴، ۲۰۱۲). از منظر عصب‌شناختی، ادراک به دسته‌بندی کردن الگوهای سیگنال‌های معنی‌دار از غیر معنی‌دار، رمزگشایی اطلاعاتی که سیگنال‌ها به همراه دارند و سپس دادن پاسخ مناسب گفته می‌شود (ریدینگ^۵، ۲۰۱۱).

به طور کلی گفته می‌شود که پنج دستگاه حسی^۶ در بدن انسان وجود دارد که عبارتند از: بینایی^۷، شنوایی^۸، بویایی^۹، چشایی^{۱۰} و لامسه^{۱۱}. البته احساس‌های انسان تنها به این ۵ احساس کلاسیک محدود نمی‌شود. حس ششم یا حس نهان^{۱۲} که امروزه از به آن حس اعضای درونی^{۱۳} یاد می‌شود از جمله حس‌های دیگری است که انسان‌ها و بسیاری از حیوانات قادر به درک آن هستند. حس اعضای درونی به احساس

^۱ perception

^۲ Zimbardo

^۳ Johnson

^۴ McCann

^۵ Reading

^۶ sensory system

^۷ vision

^۸ hearing

^۹ smell

^{۱۰} taste

^{۱۱} touch

^{۱۲} our secret sense

^{۱۳} proprioception

فرد از اینکه اعضای بدن او کجا قرار دارند و اینکه این اعضا نسبت به بقیه اشیا در چه موقعیتی قرار می‌گیرند. این گیرنده‌ها در مفاصل، ماهیچه‌ها، پوست و تاندون قرار دارند. گوش درونی نیز اطلاعاتی را در رابطه با تعادل و حرکت فراهم می‌کند که در حس اعضای درونی به کار می‌آید. دو مورد از اصلی‌ترین قسمت‌هایی که در این حس مطرح می‌شوند دوک‌های عضلانی^۱ و اندام‌های تری گلژی^۲ هستند (می^۳، ۲۰۰۷).

هر یک از حواس انسان همچون مسیری برای دریافت اطلاعات به شمار می‌رود. هر کدام از این سیستم‌ها به زیرمجموعه‌هایی تقسیم می‌شوند که با هم تفاوت دارند؛ برای مثال بر اساس نوع درونداد حسی، گیرنده‌های حسی^۴ خاص اطلاعات را دریافت کرده و اندازه فیبری که از گیرنده تا مغز حرکت می‌کند، ارتباطاتی که درون مغز برقرار می‌شود و هر عملی که زیرمجموعه‌ها تولید می‌کنند، تفاوت‌هایی قابل مشاهده است (کلب^۵ و ویشاو^۶، ۲۰۰۷). عوامل مهمی که در مطالعه هر دستگاه حسی لازم است مدنظر قرار گیرند، عبارتند از:

- **گیرنده‌های حسی:** بخش‌های تخصص‌یافته‌ای از سلول‌ها هستند که دروندادهای حسی (مثل نور و صدا) را به فعالیت عصبی تبدیل می‌کنند. هر دستگاه حسی، گیرنده‌های مختلفی دارد که به انواع خاصی از دروندادهای حسی واکنش نشان می‌دهند. از سوی دیگر این گیرنده‌های حسی به عنوان فیلتر عمل می‌کنند بدین معنی که به دامنه انرژی‌های مشخصی واکنش نشان می‌دهند. برای مثال دامنه انرژی‌های الکترومغناطیس قابل دیدن برای چشم انسان را نشان می‌دهد. گیرنده‌های شنوایی انسان نیز به امواج صوتی بین ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ Hz (دور در ثانیه) حساس هستند. در مقایسه با دیگر موجودات زنده، توانایی دستگاه حسی انسان‌ها تقریباً در حد متوسط دسته بندی می‌شود. یکی از موضوعات مهم در این راستا

spindles^۱ muscle

^۲ golgi tendon organs

^۳ May

^۴ sensory receptors

^۵ Kolb

^۶ Whishaw

مفهوم آستانه حسی^۱ هر گیرنده است. این مفهوم را اولین بار هربارت^۲ در سال ۱۸۲۴ معرفی نمود. ولی بدون شک، وبر^۳ فیزیولوژیست بین سال‌های ۱۸۲۴ و ۱۸۵۰ این مفهوم را برای نشان دادن رابطه‌ی میان تغییرات محرک و احساس به کار برده است. برای اینکه موجود زنده بتواند دو محرک ضعیف را متمایز از یکدیگر احساس کند، باید شدت محرک به اندازه‌ای باشد که بدان حساسیت نشان دهد. وبر این حد و اندازه محرک معین برای حساسیت موجود زنده را "آستانه احساس" یا "آستانه مطلق احساس"^۴ نامید. به کمترین اختلاف قابل درک میان دو محرک از یک نوع نیز "آستانه اختلافی"^۵ گفته می‌شود.

- **هدایت انرژی^۶:** هر نوعی از گیرنده حسی به شکل خاصی عمل هدایت انرژی را انجام می‌دهند و انرژی دریافت شده از محیط را تبدیل به پتانسیل عمل^۷ می‌کند. برای مثال در دستگاه بینایی، یک سری واکنش‌های شیمیایی در اثر برخورد فوتون‌های نوری با گیرنده‌ها منتهی به تولید پتانسیل عمل می‌شود و در دستگاه چشایی گیرنده‌ها به مولکول‌های غذایی واکنش نشان می‌دهند و انرژی شیمیایی را به پتانسیل عمل تبدیل می‌کنند.
- **میدان دریافتی^۸:** هر عضو یا سلول گیرنده یک میدان یا گستره دریافتی دارد به این معنا که به بخش معینی از دنیای پیرامونی پاسخ می‌دهد. برای مثال اگر به یک نقطه خیره نگاه کنید، محیط اطراف آن نقطه میدان دریافتی دستگاه بینایی را شکل می‌دهد.

^۱ sensation threshold

^۲ Herbart

^۳ Weber

^۴ sensation absolute threshold

^۵ differential threshold, or just noticeable difference

^۶ energy transduction

^۷ action potential

^۸ receptive field

- **گیرنده‌های سازش پذیر سریع و کند^۱:** گیرنده‌هایی که وجود یا عدم وجود محرکی را شناسایی کرده، به راحتی فعال شده و بعد از مدت زمان کوتاهی پاسخدهی آنها متوقف می‌شود، گیرنده‌های سریعاً سازش پذیر نامیده می‌شوند. از سوی دیگر گیرنده‌هایی وجود دارند که کندتر به محرک خوگیری پیدا می‌کنند و گیرنده‌های سازش پذیر کند نامیده می‌شوند.
- **گیرنده‌های درونی و بیرونی^۲:** دستگاه حسی انسان به گونه‌ای تنظیم شده است که او هم اطلاعاتی درباره دنیای اطراف می‌دهد و هم اینکه در رابطه با وضعیت فعالیت خود فرد در محیط و وضعیت درونی بدن اطلاعات فراهم می‌کند. گیرنده‌هایی که به محرک‌های بیرونی واکنش نشان می‌دهند، گیرنده‌های برون تنی^۳ و گیرنده‌هایی که به فعالیت‌های خود فرد واکنش نشان می‌دهند گیرنده‌های درون تنی^۴ نامیده می‌شوند. برای مثال اشیای بیرونی که فرد می‌بیند یا لمس می‌کند، از مسیر گیرنده‌های برون تنی احساس می‌شوند. ولی زمانی که فرد حرکت می‌کند، در وضعیت اشیای جهانی بیرونی دخل و تصرف انجام می‌دهد یا مثلاً در هنگام راه رفتن به سمت یک منبع صدا در هر لحظه فاصله او با آن منبع تغییر می‌کند و شدت صدایی که می‌شنود، نوسان دارد، در این حالت گیرنده‌های موجود در ماهیچه‌ها و مفاصل و قسمت دهلیزی موجود در گوش میانی به فرد اطلاعاتی از نحوه حرکت بدن و وضعیت آن ارائه می‌دهد.
- **مکان‌یابی^۵ و شناسایی^۶:** دستگاه‌های حسی می‌توانند موقعیت محرک‌ها را مکان‌یابی کنند چرا که میدانهای دریافتی گیرنده‌ها با یکدیگر هم‌پوشانی دارد. اگر یک گیرنده بیشتر از گیرنده مجاور خود

^۱ rapidly and slowly adapting receptors

^۲ self and other receptors

^۳ exteroceptive

^۴ interoceptive

^۵ localization

^۶ identification

توسط یک محرک برانگیخته شده باشد، آن گاه محرک بیشتر در میدان دریافتی آن گیرنده قرار می‌گیرد تا گیرنده مقابل. همپوشانی میدانهای دریافتی و تراکم قرارگیری گیرنده‌ها در مکان‌یابی محرک نقش دارند.

• **نقل و انتقال عصبی^۱:** در هر دستگاه حسی، اطلاعات از گیرنده‌های به وسیله‌ی توالی سه یا چهار نورون واسطه‌ای به قشر مغز می‌رسند و مسیر مستقیم و بدون واسطه متقابلی وجود ندارد و در هر مسیر انتقالی یک رمزگذاری دوباره روی اطلاعات صورت می‌گیرد. سه رویداد مهم در این مسیر ممکن است صورت بگیرد:

۱- ممکن است پاسخ حرکتی تولید شود.

۲- پیغام‌هایی که توسط دستگاه حسی انتقال داده می‌شوند، ممکن است تعدیل شوند.

۳- اطلاعات دستگاه‌ها بر دستگاه دیگر تاثیر بگذارند.

• **رمزگذاری اطلاعات^۲:** تمام اطلاعات حسی از همه‌ی دستگاه‌های حسی به پتانسیل عمل تبدیل می‌شوند. آنها از مسیر دسته‌های آکسونی که عصب^۳ نامیده می‌شوند به مغز و نخاع انتقال پیدا می‌کنند. مسئله‌ای که هنوز مشخصاً شناخته شده نیست این است که چگونه انسان یک حس خاص ناشی از محرک مثل لمس، صدا و یا بو را از هم تمییز می‌دهد؟ در جواب به این سوال می‌توان بیان نمود که حس‌های مختلف در نواحی متفاوتی از قشر مغز پردازش می‌شوند. از سوی دیگر یک فرد بر اساس تجربه می‌آموزد که چگونه بین این حس‌ها تمییز قائل شود. هم‌چنین هر دستگاه حسی جداگانه یک رابطه تخصیص یافته با حرکات رفلکسی معین دارد که یک مسیر عصبی مشخص است که به صورت تمییز یافته عمل می‌کند (کلب و ویشاو، ۲۰۰۷).

^۱ Neural relays

^۲ Information coding

^۳ nerve

باید توجه داشت اشیاء یا موضوعاتی که توجه ما را به خود جلب می‌کنند دارای صرفاً یک ویژگی حسی نیستند بنابر این مفهومی تحت عنوان "ادراک چند کیفیتی"^۱ مطرح شده است که به توانایی استفاده از یک سیستم حسی (کیفیت ادراکی) برای شناسایی محرک یا الگویی از محرک‌ها اشاره دارد که از قبل بر اساس سیستم دیگر شناخته شده است. کیفیت‌های حسی متعدد یک شیء محرک باعث جلب توجه کودک می‌شود؛ زمانی که کودک به شیء توجه می‌کند و با شیء تماس پیدا می‌کند، آن‌گاه داده‌های قابل مقایسه‌ای به دست می‌آورد که با کمک آنها می‌تواند کیفیت‌های حسی خاص را تصحیح و شناسایی کند و در نتیجه سیستم ادراکی نوزاد از حالت بدون کیفیت و نامتمایز (حالتی که در آن دروندادهای مختلف به عنوان یک کل ادراک می‌شوند)، به حالت چند کیفیتی (که در آن کودک می‌تواند صدا را از تصویر، تصویر را از بو و... متمایز کند) رشد پیدا می‌کند (کیپ و شافر، ۲۰۱۰).

کودکان در طی سال اول زندگی به رشد احساسی گسترده‌ای می‌رسند. این رشد نه تنها به صورت کمی، بلکه به شکل تغییرات کیفی در محتوا و ساختار فرآیندهای مورد نیاز انجام می‌گیرد. رشد سیستم حسی، پیش شرط پدیدآیی تفکر، تکمیل فعالیت‌های حرکتی و شکل‌گیری توانایی‌های کودک است (زاپروژتس^۲، ۲۰۰۲). اما در باب رشد ادراک حاصل از حس‌ها دو نظریه عمده وجود دارد. اول دیدگاه ساختارگرایی^۳، که بر شکل‌گیری ادراک از طریق یادگیری تأکید دارد. برای ساختارگرایان اولین قدم بررسی نحوه کار حس‌ها است. در زندگی روزمره فرد با اطلاعات زیادی مواجه می‌شود و وظیفه او معنا دادن به این اطلاعات است. بر اساس این رویکرد، رشد ادراک به تجارب خاص هر فرد بستگی دارد و فرآیندی طولانی مدت است. دیدگاه دوم رویکرد بوم‌شناختی^۴ است. در این رویکرد، ادراک کننده با حجم عظیم اطلاعات روبه‌رو است و انسان‌ها به گونه‌ای تکامل پیدا کرده‌اند تا این اطلاعات را دریافت کنند. بنابر این انسان‌ها در هنگام تولد از توانایی‌ها ادراک احساس‌ها برخوردار هستند و با کسب تجارب

^۱ intermodal perception

^۲ Zaporozhets

^۳ constructivism

^۴ ecological

فرآیندهای ادراکی دارای تنظیم دقیق‌تری می‌شود. عامل محدودکننده در این رویکرد بلوغ زیستی^۱ است و بعضی از توانایی‌ها از زمان تولد حضور ندارند چرا که بلوغ زیستی کامل سیستم حسی صورت نگرفته است (آرتبری^۲، ۲۰۰۸). پژوهش‌های جدید بیانگر این مطلب است که شکل‌گیری ادراک در انسان امری به شدت منحصر به فرد است و علاوه بر انطباق تکاملی کسب تجارب حسی اجتماعی نیز مهم است. در دیدگاه‌های معاصر ادراک، شخص ماهیتی فعال در ادراک موضوعات دارد (زاپروژتز^۳، ۲۰۰۲). اکنون به انواع حواس و فرایند ایجاد، معنا دهی و درک آنها خواهیم پرداخت.

چشایی

طعم^۳ و بو همچون دروازه‌بان‌هایی هستند که به ما در تمیز موادی که باید مصرف و یا اجتناب شوند، کمک می‌کنند. این کار از طریق ارتباط بین کیفیت طعم و اثر یک ماده فراهم می‌شود. به عنوان مثال، شیرینی اغلب با ترکیباتی همراه است که ارزش غذایی یا کالری زیادی برای حفظ زندگی ما دارد. بنابر این، ترکیبات شیرین باعث واکنش پذیرش اتوماتیک و همچنین پاسخ‌های متابولیکی می‌شود که دستگاه گوارش را برای پذیرش این مواد آماده می‌سازد. ترکیبات تلخ اثر مغایری دارند، آنها راه‌انداز پاسخ خودکار پس‌زدن^۴ هستند تا به ارگانسم برای پرهیز از مواد مضر کمک کنند. طعم شور معمولاً نشان دهنده حضور سدیم^۵ است. زمانی که افراد از سدیم محروم شده باشند یا مقدار زیادی سدیم را از طریق تعرق از دست داده باشند، برای جبران نیاز بدنشان به نمک در پی غذاهای شور می‌روند. هر چند ارتباط بین طعم یک ماده و عملکرد آن در بدن وجود دارد، اما این ارتباط هنوز در طول تکامل انسان کامل نشده است. مردم اغلب به اشتباه قارچ‌های سمی خوش طعم یا شیرین‌کننده‌های مصنوعی مانند ساخارین و سوکralوز که هیچ ارزش متابولیکی برای بدن ندارند را می‌خورند. همچنین غذاهای تلخی وجود دارد که خطرناک نبوده

^۱ biological maturation

^۲ Arterberry

^۳ Taste

^۴ rejection

^۵ sodium

و دارای ارزش غذایی نیز هستند. با این حال علاوه بر آنچه به صورت تکاملی به ما رسیده است، ما قادریم اصلاح پاسخ‌های خود را به طعم‌های خاص یاد بگیریم (گلدشتاین^۱، ۲۰۱۰ الف).

فرایند مزه کردن با تحریک محرک طعم توسط گیرنده‌های زبان آغاز می‌شود. سطح زبان مملو از جوانه‌های چشایی^۲ است که هر یک شامل ۵۰-۱۰۰ سلول طعمی هستند که به اعصاب چشایی پیام‌رسانی می‌کنند. سیگنال‌های الکتریکی تولید شده در سلول‌های چشایی به اعصاب‌های واگ^۳، زبانی-حلقی^۴، پترونزال سطحی^۵ و کوردا تمپانی^۶ منتقل می‌شوند. گیرنده‌های مزه قابلیت تشخیص پنج مزه اصلی شیرین، شور، ترش، تلخ و یومامی^۷ یا "خوش طعم" را دارند. اعصاب چشایی از زبان، دهان و گلو در ساقه مغز به هم پیوسته و از آنجا، سیگنال‌هایشان را به تالاموس و سپس به دو منطقه اینسولا^۸ و اپرکولار^۹ در لوب-پیشانی ارسال می‌کنند. علاوه بر این، اعصاب چشایی به منطقه OFC^{۱۰} نیز عصب‌رسانی می‌کند. این منطقه همچنین سیگنال‌های از عصب بویایی را دریافت می‌نماید (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

جوانه‌های چشایی در هفته ۷ تا ۸ بارداری شکل می‌گیرد اما بلوغ آنها تا بعد از تولد مشاهده نمی‌شود. این جوانه‌ها پس از تولد نیز به رشد خود ادامه داده و بر تعداد آنها افزوده می‌شود. کودکان به محض تولد و بدون نیاز به تجربه‌ای قادرند بین مزه‌های مختلف افتراق قائل شوند، با گذشت زمان و کسب

Goldstein^۱

taste bud^۲

vagus^۳

glossopharyngeal^۴

superficial petronasal^۵

chorda tympani^۶

Umami^۷: طعم گوشتی و یا مورد پسندی که توسط چند اسیدهای آمینه و نوکلئوتیدها (به عنوان گلوتامات و آسپاراتات) تولید می‌شود. به طور خاص در افراد ژاپنی زبان .

insula^۸

operculum^۹

orbitofrontal cortex^{۱۰}

تجارب افراد مهارت بیشتری در ادراک چشایی به دست می آورند (آرن^۱، ست^۲، سکسنا^۳ و شارما^۴، ۲۰۱۵).

اما همچون سایر حواس، چشایی نیز تنها به حس چشایی ختم نمی شود. ادراک چشایی امری بسیار مهم و پیچیده است که بسیاری موافق با سایر ادراک های حسی و سایر مسائل گره خورده است. هر یک از ما دارای ترجیحات طعمی مخصوص خودمان هستیم که از طریق مجموعه ادراکی مان شکل گرفته است. بنابراین اگر چه ادراک چشایی به ویژگی های حسی مختلف مواد غذایی وابسته است، این فرایند اغلب با چشم ها آغاز می شود و انتظار ما قادر است در ادراک طعم ها اثرگذار باشد. به همین دلیل است که فروشندگان مواد غذایی اغلب از تبلیغات و بسته بندی های بزرگ، رنگی و مهیج برای محصولات خود استفاده می کنند. تجربه گذشته ما نیز نقش تعیین کننده ای از ادراک طعم دارد. به همین سبب ما از شکل، رنگ و اندازه و سایر ویژگی های مواد غذایی برای ادراک طعم آنها بهره می بریم. در واقع هنگامی که ما طعم غذایی را میچشیم و آن را مطابق انتظارمان می بینیم، این تجربه مجموعه ادراکی ما از طعم و مزه آن را تقویت می کند. به طور مشابه، هنگامی که ما معتقدیم که ماده غذایی مضر است، ما معمولاً انتظار داریم که آن طعمی تلخ یا ترش داشته باشد، که نشانه تعیین شده زیستی برای اجتناب از چنین مواد غذایی است (گریواز^۵، ۲۰۱۶).

Aeran^۱

Seth^۲

Saxena^۳

Sharma^۴

Grivas^۵

بویایی

حس بویایی^۱ در رویدادهای زندگی روزمره نظیر تشخیص مواد غذایی و آشامیدنی، هشدار در هنگام خطر آتش سوزی، گازهای سمی، غذاهای فاسد و محیط‌های آلوده نقش مهمی دارد (گلدشتاین، ۲۰۱۰ ب). افراد قادرند تنها بر اساس بو مردان و زنان را از یکدیگر تشخیص دهند و مادران قادرند تنها چند ساعت پس از تولد نوزادشان آنها را صرفاً بر اساس بو تشخیص دهند (فلمن^۲، ۲۰۱۰). نگاهی به افرادی که به دلیل انوسمی^۳ توانایی بویایی خود را از دست داده‌اند نشان می‌دهد، این افراد به دلیل ارتباط نزدیک بو و مزه از ناتوانی در حس طعم بسیاری از غذاها رنج می‌برند. همچنین صنعت‌های عظیم تولید عطر و خوشبو کننده‌ها همگی اهمیت بو را برای انسان یادآوری می‌کنند. اما بخشی از کارایی حس بویایی برای ما قابل مشاهده هشیارانه نیست. به عنوان مثال، پژوهش‌ها نشان می‌دهند، زنانی که با هم زندگی یا کار می‌کنند، اغلب در زمان تقریباً یکسانی دوره‌های قاعدگی^۴ خود را تجربه می‌کنند (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

هنگامی که مولکول‌های بوی موجود در هوا، جذب بافت پوشش بویایی^۵ داخل بینی می‌شوند، گیرنده‌های سلول مویی به این مواد شیمیایی واکنش نشان می‌دهند. این گیرنده‌ها اطلاعات را به پیاز بویایی^۶ و سپس اطلاعات که به صورت پتانسیل عمل هستند از آنجا به نواحی مختلف مغزی مخابره می‌شود (می، ۲۰۰۷). از آنجایی که بویی مانند گل رز ممکن است ترکیبی از صدها مولکول بوی مختلف باشد، سیستم بویایی مرکزی اطلاعات مولکول‌های بو را از نورون‌های مختلف گیرنده بویایی دریافت می‌کند. اولین ایستگاه رله جهت یکپارچه‌سازی اطلاعات نورون‌های مختلف پیاز بویایی اصلی^۷ (MOB) است. مناطقی

^۱ olfaction

^۲ Feldman

^۳ anosmia

^۴ menstrual periods

^۵ olfactory epithelium

^۶ olfactory bulb

main olfactory bulb^۷

که مستقیماً توسط خروجی پیاز بویایی اصلی عصب‌دهی می‌شوند به قشر بویایی اولیه^۱ فرستاده می‌شوند که در قسمت زیرین مغز قرار دارد. قشر بویایی ثانویه نیز که مسئول پردازش اطلاعات بویایی است در قشر پیشانی قرار دارد. اطلاعات بویایی همچنین به آمیگدال که درون قشر گیجگاهی است رفته و در حافظه بویایی نقش دارد. در نهایت، مغز تمام اطلاعات را جهت تصمیم‌گیری در مورد بوها به کار می‌گیرد (یانتیس^۲ و پاشلر^۳، ۲۰۰۲).

سیستم بویایی منطقه‌ای بسیار انعطاف‌پذیر در سیستم عصبی است. بازسازی مداوم مدارهای نورونی پیاز بویایی در طول زندگی به عنوان نتیجه گردش ثابت سلول‌های عصب بویایی حسی اولیه تأییدی بر این امر است (یانتیس و پاشلر، ۲۰۰۲). هر چند متوسط عمر این نورون‌ها ۶۰ روز است اما ما قادریم یک بوی خاص را سال‌ها در خاطره خود نگه داریم (می، ۲۰۰۷).

ادراک بویایی امری بسیار پیچیده است و به شدت تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی و انتظارات مُدرک یا ظرفیت‌های شناختی فرد قرار دارد. ویژگی‌های درون فردی از جمله تجارب قبلی فرد و میزان قرار گرفتن در معرض بوها به طور قابل توجهی بر آستانه و پاسخ به بوها تأثیرگذار هستند. در واقع، انواع پردازش بالا به پایین^۴ بیانگر تأثیر قضاوت در مورد کشف، شدت و خصوصیات لذت‌بخشی یک بو است (یانتیس و پاشلر، ۲۰۰۲). جنسیت نیز بر روی آستانه بویایی تأثیرگذار است، به طور کلی زنان دارای حس بویایی بهتری نسبت به مردان هستند (فلدمن، ۲۰۱۰).

حس بویایی از حس‌هایی است که بسیار سریع در نوزادان آشکار می‌شود. نوزادان دو روزه بوی عرق مادر خود را از عرق سایر زنان تشخیص می‌دهند، اما توانایی تشخیص بوی شیر مادرشان را در روز هفتم به دست می‌آورند. البته این توانایی به صورت خاص برای مادر به این زودی بروز می‌کند و آن هم

^۱ primary olfactory cortex

^۲ Yantis

^۳ Pashler

^۴ top-down processes در بخش شناختی به تفصیل بیان شده است .

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

مادرانی که کودک را از شیر خود تغذیه می‌کنند اما نوزادان هفت روزه بوی پدرشان را تشخیص نمی‌دهند یا نوزادانی که شیر مادرشان را نمی‌خورند نیز از تشخیص بوی پدر و مادرشان خود ناتوان هستند (کاپلان، ۱۳۹۰).

لامسه

افرادی با یک بیماری نادر که منجر به از دست دادن توانایی احساس پوستی در آنها می‌شود، به سبب فقدان هشدارهای ارائه شده توسط لمس و درد اغلب از کبودی، سوختگی و شکستگی استخوان رنج می‌برند. اما از دست دادن حس پوستی^۱ حتی بیش از اینها آسیب به همراه دارد. شما در هنگام انجام کارهای عادی روزمره مثل روشن کردن رایانه خود اگر بازخورد فشار دکمه‌ها را حس نکنید، فشار بیش از حد حتی سبب شکستن و از بین رفتن وسایل تان می‌شود (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

گیرنده‌های مکانیکی^۲ که قادرند تحریک‌هایی همچون فشار، کشش و لرزش را احساس کنند در دو لایه پوستی^۳ به نام‌های اپیدرم^۴ و درمیس^۵ قرار دارند. اپیدرم در سطح بیرونی پوست و در تماس با محیط قرار گرفته است. عمقی‌ترین لایه اپیدرم، سلول‌های جدید را تولید می‌کند و همین‌طور که سلول‌ها بالاتر می‌آیند، رشد کرده و به سلول‌های متفاوتی تبدیل می‌شوند؛ در نهایت این سلول‌ها به سطح رسیده و از سطح پوست جدا می‌شوند. بر خلاف اپیدرم، درمیس دارای رگ‌های خونی است و سلول‌های مو، ماهیچه-ای، عصب‌ها و غدد عرقی نیز در این ناحیه قرار دارند (می، ۲۰۰۷).

^۱ Cutaneous

^۲ Mechanoreceptors

^۳ skin

^۴ epidermis

^۵ dermis

رشته‌های عصبی گیرنده‌های مکانیکی پوست به سمت گره‌هایی^۱ که اعصاب محیطی^۲ نامیده می‌شوند حرکت نموده و سپس از طریق ریشه‌های پشتی وارد نخاع می‌شوند. این رشته‌ها از طریق نخاع بالا رفته و به تالاموس می‌رسند. این سیگنال‌ها سپس از تالاموس به منطقه دریافت حسی-تنی (S1) در لوب آهیانه و احتمالاً به قشر حسی-تنی ثانویه (S2) فرستاده می‌شوند (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

نوزادان از بدو تولد به لمس حساس هستند و بسیاری از بازتاب‌های آنها در پاسخ به ادراک لمسی صورت می‌گیرد. با وجود اینکه حس درد به شدت به تجربه وابسته است اما نوزادان درد را نیز تجربه می‌کنند. ادراک لمسی سالم فوق العاده برای نوزادان و بچه‌های خردسال مفید هستند. لمس به آنها کمک می‌کند تا پستان مادر را پیدا و با قدرت مناسبی شیر بنوشد تا به خود و مادر آسیبی نرسد (کیل، ۲۰۱۰). نوباوگان به شیئی که در دست آنها قرار گرفته اثر خوگیری نشان می‌دهند (با کاهش میزان نگه داشتن شی و رها کردن آن) و با یک شی جدید دوباره به حالت قبل باز می‌گردند و این نشان می‌دهد که آنها از لامسه برای تشخیص اشیاء استفاده می‌کنند. آنها زمانی که می‌توانند شیء را در دست بگیرند اغلب اشیاء را به دهان می‌برند و سطح آنها را با لب‌ها و زبان لمس کرده و سپس به شی نگاه می‌کنند. به دهان بردن اکتشافی^۳ در اواسط سال اول زندگی اوج می‌گیرد تا جایی که رابطه بین دست-دهان ظرافت و دقت بیشتری پیدا کند و سپس کاهش می‌یابد تا جایی که لمس‌های دقیق‌تر با دست‌ها و سپس چرخاندن، فشار دادن و حس کردن سطح اجسام با نگاه کردن بر آنها جایگزین می‌شود (برک، ۱۳۸۶).

شنوایی

صداها یکی از منابع غنی اطلاعات نوزادان در مورد جهان هستند. توانایی شنوایی^۴ اتفاقاتی که قادر به دیدن آنها نیستیم نقش عملکردی مهمی در زندگی انسان‌ها و حیوانات داشته است. زنده ماندن در جنگل و یا

^۱ bundles

^۲ peripheral nerves

^۳ exploratory mouthing

^۴ hearing

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

شب تاریک که دید چشم‌ها بسیار کاهش می‌یابد، نیازمند توانایی برای دریافت صدای خش خش برگ‌ها و یا شکستن شاخه‌هایی است که پیغام نزدیک شدن شکارچی را می‌دهند. برای انسان امروزی نیز دریافت صداهای هشدار دهنده، ماشین، گریه کودک و غیره همگی امری اساسی است (گلدشتاین^۱، ۲۰۱۰ الف).

اولین گام در فهم مسئله شنوایی، پرداختن به چیزی است که صدا^۲ نامیده می‌شود. صدا گاهی اوقات به محرک‌های فیزیکی و گاهی اوقات به پاسخ ادراکی اشاره دارد. تعریفی فیزیکی، صوت را تغییرات فشار در هوا یا میانجی‌های دیگر می‌داند. هنگامی که حرکات یا ارتعاشات شیئی باعث تغییر فشار در هوا، آب یا هر محیط قابل ارتجاع احاطه کننده‌اش شود، محرک صوتی ایجاد می‌شود. اما تعریف ادراکی، صوت را تجربه ما در هنگام شنیدن می‌داند (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

گوش که گیرنده حس شنوایی است، دارای سه بخش بیرونی، میانی و درونی می‌باشد. گوش بیرونی شامل لاله گوش و مجرای خارجی است که وظیفه گرفتن و هدایت صوت را برعهده دارد. گوش میانی شامل پرده صماخ و سه استخوان کوچک به نام‌های چکشی، رکابی و سندان است. وظیفه گوش میانی، تنظیم شدت صوت است. گوش داخلی، که به سبب ساختارش حلزون نیز نامیده می‌شود، نیز شامل حلزون و عصب شنوایی بوده که امواج صوتی را به امواج عصبی تبدیل می‌نماید (معظمی، ۱۳۸۵).

اصوات موجود در محیط توسط لاله گوش^۳ دریافت و به سمت کانال‌های گوش بیرونی هدایت می‌شود. این صدای تقویت شده به پرده صماخ فرستاده و سبب نوسان آن می‌شود. استخوان‌های گوش میانی نیز نوسان نموده و باز هم باعث تقویت صدا می‌شوند. پس از رسیدن نوسان به گوش درونی، به

Goldstein^۱

sound^۲

^۳ pinna

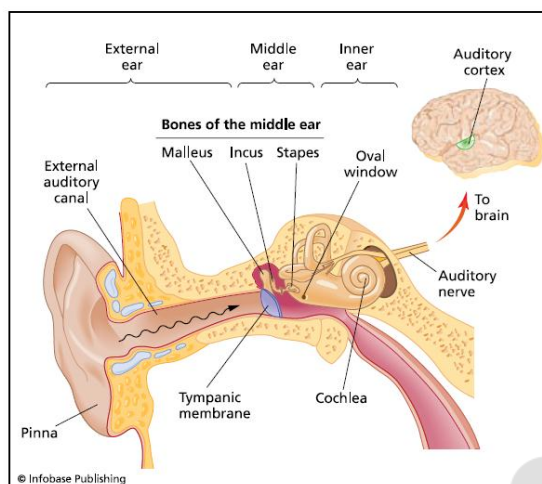
حرکت در آوردن مایع حلزونی باعث تغییر غشای پایه و غشای پوشاننده می‌شود. خم شدن مژه‌های سلول‌های مژه‌دار به سبب جابه‌جایی غشای پایه و پوشاننده منجر به تغییر نفوذپذیری غشای سلول‌های مژه‌دار برای یون‌ها و در نتیجه ایجاد پتانسیل عمل می‌شود. پتانسیل عمل سلول‌های مژه‌دار، ناقل ناشناخته‌ای را آزاد می‌کند که در اثر آن تارهای عصب شنوایی مرکزسان تحریک شده و پیام‌ها را به دستگاه عصبی در مغز منتقل می‌کند (خداپناهی، ۱۳۸۵).

عصب شنوایی سیگنال‌های تولید شده توسط سلول‌های گوش درونی را به سمت منطقه دریافت شنوایی در قشر مغز حمل می‌کند. در مسیر انتقال سیگنال‌ها از حلزون به ساختارهای زیر قشری مغز پردازش‌هایی بر روی سیگنال‌ها صورت می‌گیرد که برخی از این پردازش‌ها مربوط به ادراک شنوایی هستند. از همین رو به طور کلی یکی از عملکردهای ساختارهای زیر قشری، پاسخ به ویژگی‌های فردی محرک‌های پیچیده تصور می‌شود (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف). در قشر مغز پژوهشگران منطقه اولیه دریافت شنوایی^۱ (A1) در لوب گیجگاهی را مسئول اصلی پردازش و ادراک شنوایی می‌دانند. تحقیقاتی اخیر همچنین نشان داده است، سیگنال‌ها از این ناحیه و نواحی مجاور آن به منطقه کمربندی^۲ و سپس منطقه فراکمربندی^۳ منتقل می‌شوند (گلدشتاین، ۲۰۱۰ الف).

primary auditory receiving area (A1)^۱

belt area^۲

parabelt area^۳



نگاره دستگاه شنوایی (برگرفته از می، ۲۰۰۷)

شنیدن ماهیتاً فرآیندی مکانیکی است، البته ادراک اطلاعات مستلزم تفسیر قشری مغز از سیگنال‌هایی است که گیرنده‌های شنوایی تولید می‌کنند. با وجود اینکه گیرنده‌های شنوایی واکنش فیزیکی به امواج صوتی دریافتی نشان می‌دهند، تنها الگوهای معینی از فعال‌سازی حاوی اطلاعات معنی‌دار برای دریافت‌کنندگان خاص است. قشر مغز انواع و تفسیرهای سیگنال‌های مختلفی از جمله صحبت‌های کلامی را دریافت می‌کند، که باید رمزگشایی، دسته‌بندی و تفسیر شوند (ریدینگ، ۲۰۱۱).

توانایی شنیداری نوزادان در هنگام تولد، پرورش یافته‌تر از توانایی بصری آنها است. جنین‌هایی که سیستم شنوایی به صورت طبیعی رشد کرده، در ۲۰ هفتگی اولین صداها را می‌شنوند (نورترین^۱ و داون^۲، ۲۰۰۲). نوزادان در برابر تغییرات زیر و بمی صدا، بلندی و حتی ریتم‌ها واکنش نشان می‌دهند و حرکات بدن خود را با ریتم صحبت دیگران هماهنگ می‌کنند. گرچه برخی از اختلالات شنوایی در خانواده‌ها موروثی هستند، اما اغلب آنها به سن مربوط می‌باشند. این اختلال‌ها پیرگوشی^۳ نامیده می‌شوند. وقتی که

^۱ Northern

^۲ Downs

^۳ presbycusis

پیر می‌شویم ساختارهای گوش درونی که امواج صوتی مکانیکی را به تکانه‌های عصبی تبدیل می‌کنند، به علت مرگ طبیعی سلول‌ها یا کاهش تامین خون در اثر تصلب شرایین (آترواسکلروز)، خراب می‌شوند. اولین نشانه ضعف شنوایی در بسامدهای بالا، در حدود ۵۰ سالگی است. به تدریج این ضعف شنوایی به تمام بسامدها گسترش می‌یابد. به طوری که بعد از ۶۰ سالگی، تشخیص دادن صدای انسان سخت تر می‌شود، هرچند که کاهش شنوایی در مورد اصوات پر بسامد بیشتر است (برک، ۱۳۸۶).

بینایی

بینایی یکی از حواس پنج‌گانه اصلی است که توسط نور و با میانجی‌گری گیرنده‌های نوری شبکه چشم تحریک می‌شود. بینایی شامل سه سیستم نسبتاً مستقل برای تحلیل اطلاعات در مورد شکل، رنگ و حرکت است که به ترتیب توسط سه مسیر بصری جداگانه در قشر بینایی مغز پردازش می‌شود (کلمن، ۲۰۰۳). چشم برای بینایی بسیار مهم است و هر ساختار آن نقشی ویژه در دریافت اطلاعات بینایی دارند. نوری که بر روی شبکه^۱ چشم منعکس می‌شود، توسط سلول‌های گیرنده نوری^۲ به فعالیت الکتریکی^۳ تبدیل می‌شود. این فعالیت الکتریکی سپس از طریق یک شبکه از سلول‌ها به سلول‌های گانگلیون^۴ شبکه فرستاده می‌شود. سلول‌های گانگلیون مسئول انتقال سیگنال‌های خود به مغز هستند (اسنودن^۵، تامپسون^۶ و تروسکیانکو^۷،

^۱ retina

^۲ photoreceptor

^۳ electrical activity

^۴ ganglion cells: یاخته‌ای است که در گانگلیون یافت می‌شود. این سلول‌ها سیگنال‌های خود را به شکل پتانسیل عمل از

طریق فیبرهای عصبی بینایی به مغز ارسال می‌کنند .

^۵ Snowden

^۶ Thompson

^۷ Troscianko

۲۰۱۲). رشته‌های عصبی سلول‌های گانگلیون پس از تلاقی در محل کیاسمای بینایی^۱ به هسته‌های تالاموس رفته و سپس اطلاعات به قشر اولیه بینایی^۲ واقع در لوب پس سری^۳ فرستاده می‌شود (خداپناهی، ۱۳۸۵).

قدرت بینایی نوزادان از همان بدو تولد وجود دارد، اما به صورت بسیار نزدیک بین هستند. آنها در کانونی کردن نیز مشکل دارند و قادر نیستند چشم خود را به خوبی روی اشیاء دور متمرکز کنند یا به اشیا نزدیک خیره شوند. توانایی‌های بصری نوزادان خیلی سریع بهبود می‌یابند. آنها تقریباً در دو ماهگی توانایی کانونی کردن و ظرف یک سال به تیز بینی بزرگسالان می‌رسد. البته این توانایی معمولاً در حدود ۴۰ تا ۵۰ سالگی کاهش می‌یابد و بزرگ شدن اندازه عدسی چشم همراه با ضعیف شدن عضلات چشم سبب مشکل در نزدیک بینی می‌شود. هنگامی که رشته‌های عصبی تازه‌ای روی سطح عدسی ظاهر می‌شوند، رشته‌های قدیمی را به سمت مرکز فشار می‌دهند و ساختار ضخیم تر، متراکم تر و کمتر انحنای پذیری را بوجود می‌آورند که سرانجام اصلاً نمی‌تواند تغییر شکل دهد. در حدود ۶۰ سالگی عدسی توانایی تمرکز کردن روی اشیا در فواصل مختلف را به کلی از دست می‌دهد که به این حالت پیر چشمی^۴ گفته می‌شود. عدسی‌های اصلاحی برای خواندن که برای افراد نزدیک بین شکل عینک دو کانونه می‌گیرد، این مشکل را برطرف می‌کند. به خاطر بزرگ شدن عدسی، چشم به تدریج بین ۳۰ تا ۶۰ سالگی دوربین تر می‌شود.

ادراک بینایی از طریق سیستم حسی بینایی صورت می‌پذیرد، اما چیزی بیش از ساختارها و فرآیندهای زیستی را شامل می‌شود. ادراک بینایی تحت تاثیر فرایندهای روانشناختی است که بسیاری از

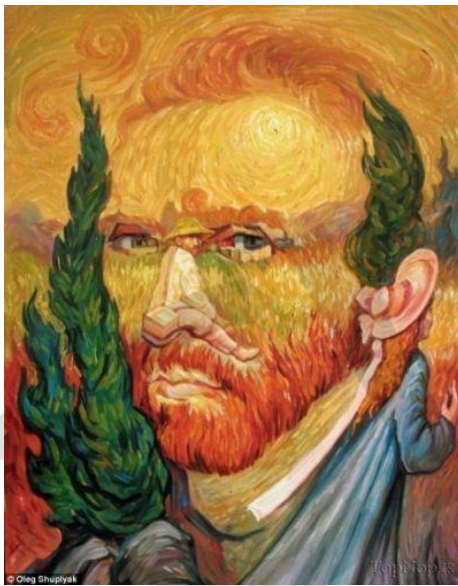
^۱ Optic chiasm

^۲ Primary visual cortex

Figure
lobe^۳

^۴ presbyopia

آنها برای کمک به تفسیر ما از آنچه دیده‌ایم به صورت خودکار رخ می‌دهد. مغز برای کمک به سازمان-دهی و تفسیر اطلاعات دریافتی از چشم نیازمند قواعدی است که اصول ادراک بصری^۱ نامیده می‌شود. ما به طور خودکار و بدون هیچ گونه تلاش آگاهانه یا هشیارانه‌ای این اصول را به کار می‌بریم. البته این اصول را می‌توان در کار هنرمندان یا طراحان نیز مشاهده نمود که به صورتی آگاهانه و عمدی به کار رفته است (تصویر ۶. ۲. ۵. الف). اصول ادراک بصری را می‌توان در سه دسته گسترده اصول گشتالت^۲، نشانه‌های عمق^۳ و ثبات ادراکی^۴ طبقه‌بندی نمود (گریواز، ۲۰۱۶).



تصویر ۶. ۲. ۵. الف به کارگیری اصول ادراک بصری به صورتی عمدی برای هنرمند و خودکار برای مخاطب

Visual perception principles^۱

Gestalt principles^۲

depth cues^۳

perceptual constancies^۴

- اصول ادراک بصری گشتالت به شیوه‌هایی اشاره دارد که ما ویژگی‌های یک صحنه بصری را از طریق دسته‌بندی آنها در یک ادراک کلی (شکل کامل) سازماندهی می‌کنیم. برای مثال، اگر بخشی از دایره-ای که می‌بینیم حذف شده است باز ما آن شکل را به عنوان دایره درک می‌کنیم. به این ترتیب، اصول گشتالت به ما کمک می‌کند از مجموعه‌ای از قطعات یک شیء کامل معنی‌دار بسازیم. روانشناسان اصول گشتالت متعددی همچون سازمان شکل زمین^۱، بستن^۲، شباهت^۳ و مجاورت^۴ را شناسایی نموده‌اند اند که در ادراک بینایی مورد استفاده قرار می‌گیرد (گریواز، ۲۰۱۶).



- تصویر ۶.۲.۵. ب) به کارگیری اصول ادراک بصری گشتالت به صورتی خودکار در ذهن
- درک عمق، توانایی دقیق تخمین فاصله اشیاء و در نتیجه درک جهان به صورت سه بعدی است. بسیاری از روانشناسان ادراک عمق ما را به عنوان توانایی قابل توجهی توصیف می‌کنند زیرا هر چند اشیاء در جهان ما به صورت سه بعدی (طول، عرض و عمق) هستند، اما شبکه چشم تنها تصاویری دو بعدی از جهان اطراف ما ثبت می‌کند (گریواز، ۲۰۱۶).
 - با نزدیک شدن یا دور شدن ما از اشیاء یا موضوعات پیرامونمان، تصاویری از آنها که بر روی شبکه چشم ما نقش بسته است دائما تغییر می‌کند. با این حال، ما هنوز جهان را به صورت یک محل نسبتا پایدار درک می‌کنیم. اندازه، شکل یا روشنایی موضوعاتی مانند درختان، خانه‌ها و مردم از لحظه‌ای به لحظه بعد متفاوت درک نمی‌شود. بلکه به سبب ماهیت پایدار دنیای واقعی، اطلاعات بصری دریافت شده در شبکه همواره در حال تغییر است. ثبات ادراکی در بینایی، به تمایل در درک یک شیء به

Figure-ground organisation^۱

closure^۲

similarity^۳

proximity^۴

صورت باثبات و بدون تغییر اشاره دارد حتی علی رقم تغییراتی که ممکن است در اندازه تصویر منعکس شده در شبکیه چشم رخ دهد. سه مورد از انواع ثبات ادراکی شامل اندازه، شکل و روشنایی است (گریواز، ۲۰۱۶).

عوامل مختلف روانشناختی و اجتماعی نیز نقش مهمی در ادراک ما دارند. این عوامل سبب انتظار^۱ برای درک چیزی به شیوه‌ای خاص می‌شوند و انتظارات ما از موضوع یا رویدادی، به احتمال زیاد سبب تفسیر آن موضوع یا رویداد به شیوه‌ای از پیش تعیین شده می‌شود، که از آن با عنوان تنظیم ادراکی^۲ یاد می‌شود. تنظیم ادراکی، استعداد یا آمادگی درک چیزی مطابق با انتظار ما است. هنگام پیش بینی درست موضوعات، تنظیم ادراکی بر ادراک بینایی ما اثرگذار و سبب تفسیر سریع تر آن می‌شود. به عنوان مثال، هنگامی که معلم بر روی تخته می‌نویسد "فیزی"، تنظیم ادراکی شما را قادر به تشخیص غلط املائی و تشخیص کلمه درست "فیزیک" می‌سازد. گاهی اوقات نیز تنظیم ادراکی سبب تحریف یا اشتباهات ادراکی می‌شود مانند زمانی که به اشتباه واژگان یا تصویری را به سبب تنظیم ادراکی به جای واژگان یا تصویر دیگری درک می‌کنیم. عوامل متعددی بر تنظیم ادراکی اثرگذار است. بسیاری از این موارد شامل ویژگی‌های شخصی فرد ادراک-کننده (مانند تجربه گذشته، انگیزه، حالت هیجانی و زمینه‌های فرهنگی) است (گریواز، ۲۰۱۶).

۴-۳-۴ شناخت

ماهیت شناخت

شناخت^۳ مجموعه حالات و فرآیندهای درونی ذهن است. انتزاع، ترکیب، سازماندهی یا مفهوم‌سازی ماهیت جهان خارج و خود توسط شناخت صورت می‌پذیرد. به عبارتی شناخت فرایند سازمان‌دهی تجربه هشیار احساس‌ها و ادراک‌ها به "کل‌های با معنا"^۴ است. بدین شکل که شخص محرک دریافت شده از

^۱ expectancy

^۲ Perceptual set

^۳ Cognition

^۴ Yield Meaningful Information

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

محیط را به شیوه‌ای فعال و خلاق که برای او دارای مفهوم و معناست سازمان می‌دهد (گالوتی و همکاران، ۲۰۱۰). این فرایند سازماندهی ذهنی موضوع مورد مطالعه روانشناسی شناختی است. همچنین شناخت به توصیف، اکتساب، ذخیره سازی، تبدیل، و مورد مصرف قرار دادن دانش می‌پردازد. در بیانی ساده دانستن، یاد گرفتن، به یاد آوردن، فهمیدن و اندیشیدن همگی بیانگر شناخت است (کر می نوری، ۱۳۸۳).

روانشناسی شناختی^۱ حوزه‌ای است که به بررسی موضوعات شناختی از قبیل اینکه چگونه ذهن اطلاعات دریافتی از حواس (مانند بینایی یا شنوایی) را درک می‌کند، حافظه انسان چگونه عمل کرده و چه ساختاری دارد و اینکه انسان چگونه و با چه ساختاری به درک، تشخیص و حل مسئله می‌پردازد. این قبیل موضوعات در رابطه با شناخت و فرایندهای ذهنی، قدیمی‌ترین و نیز جدیدترین موضوعاتی هستند که در تاریخ علم روانشناسی مطرح شده است (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶).

نفوذ روانشناسی شناختی بر بیشتر زمینه‌های روانشناسی گسترش یافته است، حتی از خود روانشناسی نیز فراتر رفته بطوریکه سایر رشته‌های علمی را با یک مطالعه یکپارچه در مورد چگونگی کسب دانش توسط ذهن انسجام بخشیده و علم جدیدی به نام علوم شناختی^۲ شکل گرفته است. این علم به عنوان یک حوزه مطالعاتی بین‌رشته‌ای که با بهره‌گیری از فن‌آوری‌های جدید به مطالعه کارکردهای مغز/ذهن می‌پردازد، به شش گروه روانشناسی شناختی، علوم اعصاب^۳، فلسفه ذهن^۴، زبان شناسی^۵، هوش رایانشی^۶، فرهنگ، شناخت و تکامل تقسیم شده است. روانشناسی شناختی در بررسی‌های خود بر مولفه‌ها و فرایندهای ذهنی مختلفی تاکید می‌کنند که در مراحل گوناگون شناخت دخالت دارند، مهم‌ترین این مولفه‌ها عبارتند از هشیاری، توجه، حافظه، زبان، استدلال و تصمیم‌گیری، خلاقیت.

^۱ Cognition psychology

^۲ Cognition Science

^۳ neuroscience

^۴ philosophy of mind

^۵ linguistics

^۶ computational intelligence

نظریه‌های شناخت

رشد شناخت در پی تبیین هر چه بهتر تفکر کودکان و تغییرات این تفکر در طی رشد کودکان است. هر چند روانشناسی رشد شناختی دارای اطلاعات بسیار گسترده‌ای است، اما دارای نظریه‌های جامع نسبتاً کمی است و عمده نظریه‌ها به تبیین بخش کوچکی از دوره یا مولفه‌های رشد شناختی می‌پردازند. ژان پیاژه که در بخش اول به توصیف نظریه وی پرداختیم، تاثیرگذارترین نظریه جامع رشد شناختی را بیان نموده است. از همین رو ابتدا به بیان نظریه وی و سپس به بیان تعدادی از نظریه‌های مهم رشد شناختی می‌پردازیم و در نهایت به بیان رشد شناختی در دوره‌های مختلف زندگی خواهیم پرداخت.

ژان پیاژه

نظریه رشد شناختی ژان پیاژه^۱ در طی چند دهه ساخته و به عنوان نظریه‌ای سازنده رشد شناختی باقی مانده است (ریچاردسون^۲، ۱۹۹۸). نظریه پیاژه بر ۵ اصل مهم در رشد شناختی تاکید دارد:

- طرحواره‌ها^۳: کودک در پی ساخت درکی از جهان خود است. و این ادراک از طریق طرحواره‌های به دست می‌آید که دانش را در ذهن او سازماندهی می‌کند. در نظریه پیاژه، طرحواره‌های رفتاری (فعالیت‌های فیزیکی) مشخص‌کننده نوزادی، و طرحواره‌های ذهنی (فعالیت‌های شناختی) در دوران کودکی ایجاد می‌شود. طرحواره‌های نوزادان از طریق تعامل ساده با موضوعات یا اشیاء قابل دسترس آنها مانند مکیدن، دنبال کردن با چشم و چنگ زدن ساخته می‌شود. کودکان بزرگتر دارای طرحواره‌هایی هستند که شامل راهبردها و برنامه‌هایی برای حل مسائل است. پیاژه دو مفهوم جذب یا درونی‌سازی و انطباق یا برونی‌سازی را در تبیین چگونگی انطباق کودکان و استفاده آنها از طرحواره‌هایشان ایجاد نمود (سانتراک، ۲۰۱۲).

Jean Piaget^۱

Richardson^۲

schemes,^۳

- درونی‌سازی^۱: درونی‌سازی فرایند به کارگیری دانسته‌های شخص است و هنگامی رخ می‌دهد که کودکان اطلاعات جدید را با طرحواره‌های قبلی خود ترکیب می‌کنند. کودکان هنگام تفکر توسط ساختار شناختی حاضرشان محدود می‌شوند. آنها ناخاسته در طی تلاش برای گنجاندن، درک و تفسیر تجربیاتشان، برخی تعریف‌ها را به کار می‌گیرند. تجربیات همیشه از طریق راه‌های فعلی کودک برای درک موضوعات فیلتر می‌شوند (گوسوامی، ۲۰۱۱).
- برونی‌سازی^۲: روی دیگر سکه، به تنظیم (پیشرفت) در سازمان شناختی است که ناشی از تجربه جهان است. اشیاء یا موضوعات دارای ویژگی‌های منحصر به فردی هستند که کودک دیر یا زود باید آنها را در نظر بگیرد. بنابر این برونی‌سازی به دلیل شکست ساختارهای ذهنی موجود در تفسیر رضایت‌بخش یک شیء یا رویداد رخ می‌دهد. در نتیجه سازماندهی مجدد تفکر منجر به درونی‌سازی متفاوت و رضایت‌بخش‌تر از تجارب می‌شود. بنابراین، درونی‌سازی و برونی‌سازی در مجموعه‌ای از چرخه‌های رشدی در هم تنیده شده‌اند (گوسوامی، ۲۰۱۱). به عنوان مثال کودکی که تازه کلمه ماشین را یاد گرفته است به هر وسیله‌ای در خیابان ماشین می‌گوید اما او به تدریج متوجه تفاوت‌های موتور از ماشین یا اتوبوس از ماشین سواری می‌شود و نیازمند ایجاد طبقه جدیدی در طرحواره‌های ذهنی خود است که بتواند موتور یا اتوبوس را در آن قرار دهد. درون‌سازی شناخت اتوبوس و موتور در طبقه طرحواره ماشین و برونی‌سازی فرایند شناخت این تفاوت‌ها و ایجاد طبقه‌ای جدید است.
- سازمان‌دهی^۳: پیازه معتقد است، سازماندهی شناختی کودکان از تجربیات‌شان سبب شکل‌گیری احساسی از جهان خود است. سازمان‌دهی در نظریه پیازه، گروه‌بندی رفتار و افکار جداگانه به صورت یک سیستم مرتبه بالاتر^۴ است و پالایش مستمر این سازمان‌دهی بخشی ذاتی رشد است (سانتراک، ۲۰۱۲).

Assimilation ^۱

Accommodation ^۲

organization ^۳

higher-order system ^۴

- تعادل جویی^۱: تعادل جویی مکانیسمی است که پیازه برای توضیح نحوه تغییر تفکر کودکان از یک مرحله به مرحله بعدی پیشنهاد نمود. تغییر هنگامی رخ می‌دهد که کودکان در تلاش برای درک جهان با تعارض یا عدم تعادل برخورد می‌کنند. حرکت بین حالات تعادل و عدم تعادل شناختی از طریق درونی سازی و برونی سازی در خدمت ایجاد تغییر شناختی است

برای پیازه، انگیزه تغییر یک جستجوی درونی برای تعادل است. همان طور که طرحواره‌های قدیمی سازگار و طرحواره‌های جدید ایجاد می‌شوند، کودک این طرحواره‌ها را سازماندهی و بازسازماندهی می‌کند. در نهایت، سازمان‌دهی اساساً متفاوت از سازمان‌دهی قدیمی ایجاد می‌شود، این شیوه جدید تفکر، یک مرحله جدید از رشد شناختی است (سانتراک، ۲۰۱۲). بر همین اساس پیازه ۴ مرحله رشد شناختی را بیان نمود:

۱. دوره حسی-حرکتی^۲ (تولد تا حدود ۲ سالگی): نوزادان جهان قابل مشاهده را از طریق اقدامات فیزیکی در آن درک می‌کنند. در طی این مرحله، بازتاب‌های ساده^۳ نوزاد به تدریج پیچیده‌تر، ارادی و سازمان‌یافته می‌شوند تا کودک به پردازش‌های نمادین^۴ دست‌یابد (گوسوامی، ۲۰۱۱). در پایان این مرحله کودک قادر است الگوهای پیچیده حسی-حرکتی را تولید و از نمادهای ابتدایی^۵ استفاده کند. پیازه مرحله حسی-حرکتی را به شش زیر مرحله تقسیم کرد:

- بازتاب‌های ساده، اولین زیر مرحله است که به ماه اول تولد بازمی‌گردد. در این زیر مرحله، احساس و عمل عمدتاً از طریق رفتارهای بازتابی، مانند چنگ‌زدن و مکیدن هماهنگ می‌شوند. به زودی نوزادان در غیاب محرک‌های معمول بازتاب‌ها، رفتارهایی همانند بازتاب‌ها را ایجاد می‌کنند. برای مثال نوزادان به صورت بازتابی هنگامی که جسمی به لب یا دهان آنها برخورد کند شروع به مکیدن

^۱ equilibration

^۲ sensorimotor

^۳ Simple reflexes

^۴ symbolic

^۵ primitive

می‌کنند اما به تدریج حتی با نزدیک شدن سینه مادر یا شیشه شیر به دهان‌شان شروع به مکیدن می‌کنند.

- اولین عادت‌ها و واکنش‌های چرخه‌ای اولیه^۱، دومین زیر-مرحله حسی-حرکتی است، که بین ۱ تا ۴ ماهگی ایجاد می‌شود. عادت طرحی^۲ مبتنی بر یک بازتاب است که از محرک فراخوان آن جدا می‌شود بنابر این ممکن است در این دوره نوزاد حتی بدون حضور شیشه شیر یا پستان مادر و بدون هیچ محرکی شروع به مکیدن نماید. واکنش‌های چرخه‌ای اولیه نیز یک طرح مبتنی بر تلاش برای ایجاد رویدادی است که در ابتدا به صورت اتفاقی رخ داده است. عادت‌ها و واکنش‌های چرخه‌ای، کلیشه‌هایی^۳ است که نوزاد آنها را در هر زمان به همان شیوه تکرار می‌کند. در طول این زیر مرحله، بدن نوزاد مرکز توجه او باقی می‌ماند (سانتراک، ۲۰۱۲).
- واکنش‌های چرخه‌ای ثانویه سومین زیر-مرحله حسی-حرکتی هستند، که بین ۴ تا ۸ ماهگی ایجاد می‌شود. در این زیر-مرحله، نوزاد شی‌گرا^۴ تر می‌شود، و فراتر از اشتغال ذهنی با خود حرکت می‌کند. در این مرحله هنگامی که یک نوزاد به صورت اتفاقی سبب به صدا در آمدن شیئی شود به خاطر شیفتگی به این حالت اثرگذاری خود کوشش می‌کنند مجدداً آن صدا را ایجاد نماید. نوزادان در این سن قادرند برخی صداها یا ژست‌ها را تقلید کنند
- چهارمین زیر-مرحله حسی-حرکتی هماهنگی واکنش‌های چرخه‌ای ثانویه است، که بین ۸ تا ۱۲ ماهگی ایجاد می‌شود. نوزادان در این زیر-مرحله به هماهنگی چشم و لمس می‌رسند و قادر می‌شوند چندین طرح عمل آموخته شده را ترکیب و هدفمندتر عمل کنند (سانتراک، ۲۰۱۲).
- پنجمین زیر-مرحله حسی-حرکتی سومین واکنش‌های چرخه‌ای است، که بین ۱۲ تا ۱۸ ماهگی ایجاد می‌شود. در این زیر-مرحله نوزادان شیفته بسیاری از ویژگی‌های اشیاء و چیزهایی می‌شوند که می‌توانند در اشیاء ایجاد کنند. سومین واکنش‌های چرخه‌ای طرح‌هایی هستند که نوزادان به

primary circular reaction^۱

scheme^۲

stereotype^۳

object-oriented^۴

صورت ارادی به دنبال ویژگی‌های جدید اشیاء بوده و دائم در پی انجام کارهای جدیدی با این اشیاء برای بررسی نتیجه آن هستند (سانتراک، ۲۰۱۲).

- درونی‌سازی^۱ طرح‌ها ششمین و آخرین زیر-مرحله حسی-حرکتی است، که بین ۱۸ تا ۲۴ ماهگی ایجاد می‌شود. در این زیر مرحله نوزاد توانایی استفاده از نمادهای ابتدایی را به دست می‌آورد. نماد یک تصویر یا کلمه حسی درونی شده است که نشان دهنده یک رویداد است. نمادهای ابتدایی نوزاد را قادر به تفکر در مورد رویدادهای عینی بدون درک آنها می‌سازد. علاوه بر این، نمادها نوزاد را قادر به دستکاری و تغییر حوادث به شیوه‌ای ساده می‌سازند. به عنوان مثال پیازه بیان می‌کند دختر کوچکم وقتی باز و بسته شدن در قوطی کبریت را دید شروع به تکرار این عمل با دهان خود نمود (سانتراک، ۲۰۱۲).

۲. مرحله پیش-عملیاتی^۲ (۲ تا ۷ سالگی): کودکان از نمادها برای بیان اشیاء و رویدادها استفاده می‌کنند. در طول این دوره کودکان به تدریج در استفاده از نمادهای مشترک، مانند کلمات، حرکات، شکل‌ها، نقشه‌ها و الگوها تسلط می‌یابند (کیل، ۲۰۱۰). این مرحله دارای ۲ زیر مرحله است:

- زیرمرحله عملکرد نمادین^۳ که بین سنین ۲ تا ۴ سالگی است: در این زیرمرحله کودکان خردسال توانایی بیان ذهنی یک شی که در دیدشان نیست را به دست می‌آورند. در این سن کودکان شروع به استفاده از زبان و شرکت در بازی‌های وانمودی می‌کنند. با وجود توانایی‌های بالای به دست آمده برای کودک، تفکر وی دارای ۲ نقص است. البته تفکر کودکان در این دوره با محدوددهایی از جمله خودمحوری همراه است. الف) خودمحوری^۴ به نقص کودکان خردسال در دیدن جهان از دیدگاه دیگران اشاره دارد. کودکان خردسال قادر به این درک نیستند که سایر افراد ایده‌ها و

Internalization^۱

preoperational^۲

Symbolic Function^۳

Egocentrism^۴

احساساتی متفاوت از آنها دارند. ب) کودکان همچنین دارای ویژگی جان‌دار پنداری^۱ هستند که سبب می‌شود با اشیاء بی‌جان مانند موجودات زنده رفتار کنند (کیل، ۲۰۱۰).

• زیرمرحله تفکر شهودی^۲ که بین سنین ۴ تا ۷ سالگی است: در این زیرمرحله کودکان شروع به استفاده از استدلال‌های ابتدایی نموده و می‌خواهند پاسخ تمام انواع سوالات‌شان را بدانند. پیازه این زیرمرحله را تفکر شهودی نامید زیرا به نظر می‌رسد کودکان خردسال از دانش خود مطمئن هستند اما نمی‌دانند که چگونه به این دانش رسیده‌اند (سانتراک، ۲۰۱۲).

۳. مرحله عملیات عینی^۳ (۷ تا ۱۱ سالگی): در طول این مرحله کودکان توانایی فکر کردن به شیوه‌ای منطقی‌تر را گسترش داده و شروع به غلبه بر برخی از ویژگی‌های خودمحوری مرحله پیش‌عملیاتی می‌کنند. کودکان در این دوره قادر به عملیات‌های ذهنی^۴ جهت حل مسئله و استدلال هستند. یکی از اصول مهمی که کودکان در این مرحله یاد می‌گیرند برگشت‌پذیری^۵ است، بنابر این اگر جمع ۳ و ۵ می‌شود ۸ پس ۸ منهای ۳ برابر با ۵ خواهد بود (فلدمن، ۲۰۱۰).

۴. مرحله عملیات صوری^۶ با ۱۲ سالگی: استدلال‌ها از صرفاً عینی (شامل تجربه واقعی) به تفکر انتزاعی (شامل واقعیت متصور شده و نمادها) گسترش می‌یابد. عملیات صوری نوجوانان را قادر به رویکردهای مختلف و پیچیده‌تر برای حل مسئله می‌سازد. آنها قادرند برای حل مسائل فرضیه‌سازی و آنها را امتحان نمایند (مایرز^۷، ۲۰۱۳).

اغلب روانشناسان با کلیت نظریات پیازه موافق هستند اما برخی تحقیقات جدید پیشنهاد می‌کنند که دیدگاه پیازه از رشد نیازمند اصلاح است. آنها معتقدند، روش‌های بررسی پیازه در مورد نحوه یادگیری

^۱ animism

^۲ Intuitive Thought

^۳ concrete operational

^۴ mental operation

^۵ reversibility

^۶ Formal Operational

^۷ Myers

نوزادان در مورد خودشان و جهان‌شان به اندازه کافی اختصاصی نبوده است و نوزادان از آنچه پیاژه به تصویر کشیده بسیار شایسته‌تر هستند. برخی از متخصصین رشد همچنین مفهوم نگهداری در مرحله پیش- عملیاتی را نیز با تردید روبرو کرده‌اند. گلمن^۱ نشان داد، حفظ توجه کودک به جنبه‌های مربوط به تکالیف نگهداری سبب بهبود عملکرد آنها در این تکالیف می‌شود (سانتراک، ۲۰۱۲).

در تعیین بهنجاری و انسان سالم، درون‌سازی و برون‌سازی اهمیت دارند. این دو فرایند اگر به طور همزمان و به نسبت یکسان انجام شوند، نشانه رشد سالم و بهنجار در فرد است. اما اگر فردی محرک یا داده‌ای درون‌سازی کند، اما هرگز آن را برون‌سازی نکند، چنین فردی طرح‌واره‌های فراوانی در اختیار نخواهد داشت و قادر نخواهد بود تمایز یافتگی‌های امور را آشکار سازد و بسیاری از چیزها را مشابه خواهد دید. همچنین اگر فردی بر اثر برون‌سازی زیاد، طرح‌واره‌های بسیار جزئی و فراوانی در اختیار داشته باشد، در این صورت قادر به تعمیم نخواهد بود. چرا که اکثر امور را از هم متمایز خواهد دید و در نتیجه، توان درک شباهت‌ها و جنبه‌های مشترک را نخواهد داشت. از نظر پیاژه هیچ یک از این دو حد افراطی، به تحول عقلانی سالم و بهنجار منجر نخواهد شد. بنابراین در رشد سالم و بهنجار، توازن و سازگاری بین فرآیند درون‌سازی و برون‌سازی ضرورت دارد. که پیاژه توازن بین درون‌سازی و برون‌سازی را ((تعادل)) نامیده است (شریفی درآمدی، ۱۳۸۰). پیاژه معتقد بود نبود توازن میان درون‌سازی و برون‌سازی، حالتی ناخوشایند به وجود می‌آورد. پیاژه این حالت را ((عدم تعادل شناختی)) نامید. تعادل جویبی فرایند گذار از نبود تعادل به تعادل و حالت توازن بین درون‌سازی و برون‌سازی است. هنگامی که عدم تعادل رخ می‌دهد، انگیزشی در فرد به وجود می‌آورد تا برای کسب تعادل تلاش کند. بنابراین تعادل جویبی می‌تواند حالتی از توازن شناختی در نظر گرفته شود (برک، ۱۳۸۶). از نظر پیاژه وقتی چیزی رشد یافته است به این معناست که شیوه عملکرد آن بهتر می‌شود؛ زیرا با ثبات‌تر، قدرتمندتر و از جهت سازگاری‌های پیچیده، توانمندتر شده است. بطوریکه رشد دارای یک معیار درونی صلاحیت است و فرایند رشد، روابط جزء-کل را در جهت افزایش پیچیدگی و تمایز، دگرگون می‌کند.

جروم اس. برونر

یکی از مهمترین نظریه‌های رشد شناختی، نظریه جروم اس. برونر است. نظریه برونر که از مکتب نویپاژه-ای‌ها به شمار می‌رود، بیش از هر نظریه دیگری بر فرایند تفکر تاکید دارد. از نظر وی بازده اصلی رشد شناختی، تفکر است (برونر، ۱۹۶۰). از مهمترین اصول نظریه برونر در ارتباط با رشد می‌توان به توالی زمان‌بندی رشد، نقش اراده در رشد، تاثیر عوامل محیطی، تاثیر زبان، تاثیر گذاری یادگیری و آموزش در رشد اشاره کرد. برونر از طریق مشاهدات خود در مورد راه‌هایی که کودکان برای بازنمایی ذهنی دنیای پیرامون خود بر می‌گزینند، سه مرحله رشد را مطرح کرد (سیف، ۱۳۹۱):

- مرحله حرکتی: نخستین مرحله رشد شناختی در نظریه برونر مرحله بازنمایی حرکتی (عملی) است. در این مرحله کودکان رویدادهایی را که تجربه می‌نمایند به صورت پاسخ‌های حرکتی یا اعمال بازنمایی می‌کنند. به عنوان مثال، کودکان خردسال نمی‌توانند محل قرار گرفتن فروشگاه نزدیک خانه‌شان را بگویند، اما قادرند از راهی که قبلاً به آنجا رفته‌اند، بروند.
- مرحله تصویری: دومین مرحله رشد شناختی در نظریه برونر مرحله بازنمایی تصویری^۱ (شمایلی) است. در این مرحله رویدادهای زندگی به صورت تصاویر ذهنی حفظ می‌شوند. مثلاً کودکی که می‌تواند با رسم یک نقشه، راه خانه تا فروشگاه را نشان دهد از بازنمایی تصویری سود می‌برد. از نظر برونر حتی بزرگسالان اطلاعات کلامی را زمانی بهتر درک می‌کنند که آن اطلاعات به صورت یک تصویر یا نقشه درآمده باشد.
- مرحله نمادی: آخرین مرحله رشد شناختی در نظریه برونر مرحله بازنمایی نمادی است. این مرحله شامل استفاده از نظام‌های نمادی اختیاری مانند زبان یا علایم ریاضی است. این مرحله با کسب یک نظام نمادی فرا می‌رسد. زبان مهمترین نظام نمادی مورد استفاده انسان است. برونر در اهمیت نمادسازی زبان در این مرحله از رشد معتقد است که توانایی استفاده از زبان برای بازنمایی دانش در شکل‌گیری

^۱. iconic representation

منطق بسیار ضروری است. وی همچنین توانایی پرداختن به امور در غیاب تجارب مستقیم و توانایی اندیشیدن را حاصل نماد زبان می‌داند.

برونر معتقد است که مراحل سه گانه رشد که در بالا توضیح داده شدند به طور متوالی رخ می‌دهد. یعنی ابتدا کودک وارد مرحله حرکتی می‌شود، بعد از آن به مرحله تصویری می‌رسد و سرانجام وارد مرحله نمادی می‌شود. این مراحل معادل مراحل حسی- حرکتی، عملیات عینی و عملیات صوری پیاژه هستند. از نظر پیاژه کسی از یک مرحله به مرحله قبلی بر نمی‌گردد اما از نظر برونر مراحل قابل برگشت است. توالی مراحل بالا بدین معنی است که با افزایش سن و تجربه بر مقدار تفکر نمادی افزوده می‌شود (سیف، ۱۳۹۱).

برونر اعتقاد داشت که کودکان به ترتیب مراحل بازنمایی حرکتی، تصویرسازی حسی و سپس نمادین را می‌گذرانند؛ اما معمولاً با بالا رفتن سن و کسب تجربه، استفاده از نظام نمادین بیش تر شده و این نظام بر سایر نظام‌ها مسلط می‌شود. همچنین قابل ذکر است که بزرگسالان نیز از نظام‌های حرکتی یا تصویرسازی برای رمزگردانی استفاده می‌کنند، اما میزان استفاده آنها از نظام نمادین بی‌تر است. بین سه شکل یادگیری (حرکتی، تصویری و نمادین) یک ارتباط تعاملی وجود دارد، این تعامل لزوماً به شکل خطی نیست. بازنمایی تصویری از طریق زبان نوشتاری و گفتاری، دانش آموزان را قادر می‌کند تا ورای یادگیری دیداری یا حرکتی، به صورت انتزاعی فکر کنند و با کمک فرایندهای تفکر تعمقی، دست به مفهوم‌سازی بزنند (برونر، ۱۹۶۴).

مؤلفه‌های شناخت

هشیاری

هشیاری^۱ آگاهی شخص به جهان خارج و به ادراک، تصاویر، افکار، خاطرات و احساسات خود است. هشیاری نه تنها داستان مشروحي به خودمان از آن چه لحظه به لحظه انجام، احساس و فکر می‌کنیم بلکه شامل تلاش‌های ما برای تفسیر آنچه افراد دیگر انجام، احساس و فکر می‌کنند و همچنین چگونه ادراک سایرین از خود شخص است (ماتلین و جنسیو، ۲۰۰۹).

بسیاری از فرایندهای شناختی از نظر اینکه آیا نیازمند کنترل هشیارانه هستند یا نه بر روی یک پیوستار قرار می‌گیرند. فرایندهای خودکار^۲ مانند نوشتن نام خود، در برگیرنده هیچ کنترل هشیارانه ای نیست. در بیشتر موارد آنها بدون آگاهی هشیار انجام می‌شوند. با این حال، ممکن است شما از کاری که انجام می‌دهید آگاه باشید. آنها نیازمند تلاش اندکی و یا حتی بدون تلاش هشیار یا قصد انجام می‌پذیرند. ممکن است چندین فرایندهای خودکار به صورت یکجا یا حداقل به سرعت و بدون ترتیب خاصی رخ دهند. از همین رو می‌توان آنها را فرایندهای موازی^۳ نامید. در مقابل، فرایندهای کنترل شده^۴ در دسترس کنترل هشیار و نیازمند آن هستند. چنین فرایندهایی نسبت به فرایندهای خودکار، طولانی‌تر و نیازمند اجرا به صورت متوالی هستند (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

از همین رو شما می‌توانید در زمانی که مشغول صحبت با دوستان هستید، با یک دست چای بنوشید و با دست دیگر فرم‌های تکراری را امضا کنید. اما وجود یک فرم جدید در بین فرم‌های تکراری توجه شما رو جلب، باعث می‌شود فنجانتان را کنار گذاشته و صحبتتان را قطع کنید. در مرحله اول^۳ فرایند

consciousness^۱

Automatic processes^۲

parallel processes^۳

controlled processes^۴

خودکار (امضا، نوشیدن، صحبت) همزمان صورت می‌گرفت اما زمانی که نیازمند توجه و پردازش غیرخودکار بود شما باید هشیاری و توجه خود را متمرکز بر یک تکلیف (مطالعه فرم جدید) می‌کنید.

فرایندهای خودکار دارای سه ویژگی هستند. اول، ناهشیار هستند. دوم، غیر ارادی هستند. سوم، منابع توجه محدودی را صرف می‌کنند. برعکس فرایندهای کنترل شده در اختیار کنترل هشیارانه اند و حتی به آن نیاز دارند، چنین فرایندهایی یکی پس از دیگری به صورت متوالی انجام می‌گیرد و شخص قادر نیست ۲ تکلیف که نیازمند فرایندهای خودکار است را همزمان انجام دهد. به عنوان مثال شخص قادر نیست همزمان هم متنی تخصصی که به زبان انگلیسی که با آن تسلط ندارد را مطالعه نماید و هم یک معادله ریاضی را انجام دهد. نکته در این جاست که بسیاری از تکالیفی که به صورت فرایند کنترل شده شروع می‌شوند، نهایتاً به صورت فرایند خودکار در می‌آیند (پالمری^۱، ۲۰۰۳).

لوگان^۲ (۱۹۸۸؛ بر گرفته از استرنبرگ، ۱۳۸۹) در توضیح فرایند خودکارسازی^۳ مطرح کرده است که افراد به تدریج دانش مربوط به پاسخ‌های خاص به محرک‌ها خاص را روی هم انباشته می‌سازند. یافته‌های اولیه نشان می‌دهند که نظریه لوگان ممکن است بهتر بتواند پاسخ‌های خاص به محرک‌های خاصی مانند محاسبه ترکیبات حساب را توضیح داد اما دیدگاه غالب بهتر بتواند پاسخ‌های کلی به محرک‌های کلی را تبیین کند.

اگر چه فرایندهای خودکار نیازی به کنترل هشیارانه ندارند اما اگر در معرض کنترل هشیارانه قرار گیرند عملکرد آنها را مختل خواهد کرد. همچنین در برخی از موقعیت‌ها فرایندهای خودکار ممکن است نجات دهنده حیات باشند به ویژه کسانی که درگیر مشاغل پرخطر هستند. اما گاهی فرایندهای خودکار

^۱ Palmeri

^۲ Lugan

^۳ automatization

حیات را تهدید می‌کنند. چرا که اجرای بدون فکر فرایندهای خودکار خطرانی به همراه دارد چرا که به آنچه لانگر آن را بی‌توجهی^۱ می‌نامد ختم می‌شود (استنبرگ، ۱۳۸۹).

هشیاری شامل احساس آگاهی و محتوای آگاهی است، که ممکن است برخی از آنها مورد توجه قرار گیرد. بنابر این توجه و هشیاری دو مجموعه تقریباً همپوش را شکل می‌دهند (استنبرگ، ۱۳۸۹). اما امروز شواهد بسیاری نشان می‌دهند که دستگاه ادراکی، محرک‌هایی را که مورد توجه ارادی نیز قرار نگرفته باشند (هم در بینایی و هم در شنوایی) را تا حدی پردازش می‌کند - هر چند هرگز به هشیاری نرسند. از این رو فقدان توجه مانع از دریافت همه‌ی پیام‌ها نمی‌شود، هر چند دریافت آن را تضعیف می‌کند. بنابراین توجه شامل فرایندهای هشیار (خودآگاه و ارادی) و غیر هشیار (غیر خودآگاه و غیر ارادی) است (استنبرگ، ۱۳۸۹).

توجه

از آنجاییکه افراد در هر زمان می‌توانند منابع ذهنی خود را تنها بر میزان محدودی از اطلاعات متمرکز کنند. توجه فرایندی است که می‌توان از طریق آن میزان محدودی از اطلاعات را از میان حجم عظیمی اطلاعاتی که محرک‌های بیرونی (اطلاعات حسی) و محرک‌های درونی (حافظه ذخیره شده و فرایندهای تفکر) در اختیار قرار می‌دهند را به صورت فعال پردازش کرد (راو^۲، ۲۰۰۳؛ استنبرگ، ۱۳۸۹).

فرایند گزینش اطلاعاتی از سایر اطلاعات را که توجه انتخابی^۳ می‌نامند. عواملی که بر روی توجه تاثیر می‌گذارند به دو عامل درونی و بیرونی مربوط می‌شود. عوامل بیرونی به ویژگی‌های خود محرک (همانند یک رنگ خاص) مربوط می‌شود. اما عامل مهمتر عوامل درونی است که به ویژگی‌های شخصیتی، فکری و از همه مهمتر انگیزتگی افراد مربوط می‌شود (فرانکن، ۱۳۸۴؛ راینسون^۴ و همکاران، ۲۰۱۲).

Mindlessness^۱

Rao^۲

Selective attention^۳

Robinson^۴

بنابراین براساس دیدگاه کوربتا^۱ و شولمنند^۲ (۲۰۰۲؛ بر گرفته از آیزنک و کین، ۱۳۸۹) توجه دو سیستم عمده دارد. یک سیستم توجه با عباراتی چون ارادی، درونزاد و یا هدف محور تعریف شده‌اند (برانگیختگی با محرک درونی) و سیستم دیگر با عباراتی چون غیرارادی، برونزاد و یا مبتنی بر محرک (برانگیختگی با محرک بیرونی) توصیف شده است.

فرایند توجه به دو دسته توجه انتخابی (توجه متمرکز) و توجه تقسیم شده^۳ (توزیع شده) تقسیم می‌شوند. مطالب گفته شده در بالا مطابق با توجه انتخابی است، یعنی توجه‌ای که افراد در میان محرک‌های مختلف تنها به یکی از آنها پاسخ می‌دهند. توجه انتخابی به دو صورت شنیداری و دیداری است. توجه تقسیم شده یعنی زمانیکه از افراد خواسته می‌شود به تمامی محرک‌های محیط توجه کنند و پاسخ دهند. در واقع سامانه توجه باید دو تکلیف یا تکالیف بیشتری را به طور هم‌زمان انجام دهد (پشله^۴، ۱۹۹۸). توجه دارای دو کارکرد عمده است که عبارتند از (استنبرگ، ۱۳۸۹):

- گوش به زنگ بودن^۵: گوش به زنگی زمانی رخ می‌دهد که فرد با دقت در انتظار است تا علامت محرکی را که ممکن است در زمان نامشخص ظاهر شود، ردیابی کند.
- جست و جو: در حالی که گوش به زنگی انتظار منفعلانه برای پیدا شدن علامت محرک است، جست و جو پیگیری فعالانه و اغلب ماهرانه هدف می‌باشد. حافظه

حافظه از جمله فرایندهای شناختی است که از یک طرف با ادراک و توجه در ارتباط است و از طرف دیگر با سایر فرایندهای شناختی همانند حل مسئله، تفکر و غیره درگیر است. حافظه فرایندی است که به سازوکارهای پویای مرتبط با ذخیره‌سازی، نگه‌داری و بازیابی اطلاعات تجارب گذشته اشاره دارد (اشنایدر

Corbetta^۱

Schulman^۲

Divided attention^۳

Pashler^۴

Signal detection^۵

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

و هرناوندز بلاسی، ۲۰۰۳). روانشناسان شناختی سه نوع عملیات مشترک حافظه را بدین شرح مشخص ساخته‌اند:

- مرحله یادگیری^۱: این مرحله که رمزگردانی^۲، درون‌داد^۳ و ثبت^۴ نیز نامیده شود که اطلاعات جدید با ویژگی‌ها و خصوصیات مختلفی همراه است وارد حافظه می‌شود که این ویژگی‌ها می‌تواند در برگیرنده خصوصیات فیزیکی یا معنایی (مفهوم، مقوله‌بندی سازماندهی و...) ارتباط داشته باشد.
- مرحله ذخیره‌سازی^۵ یا نگه‌داری^۶: این دو اصطلاح به مرحله پس از یادگیری و مرحله قبل از بازیابی اطلاق می‌شود، مرحله‌ای که اطلاعات یادگیری شده می‌بایست در حافظه انبار و ذخیره گردد تا در موقعیت معینی دوباره از آنها استفاده شود.
- مرحله بازیابی^۷: مرحله‌ای است که در آن اطلاعات یادگیری شده و سپس ذخیره‌سازی شده قبلی در موقعیت معینی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به این مرحله اصطلاحاً اطلاعات برون‌داد^۸ نیز گفته می‌شود که دلالت بر استخراج و بیرون کشیدن اطلاعات از حافظه دارد.

حافظه را می‌توان از نظر میزان انبار اطلاعات به سه دسته حافظه حسی^۹، حافظه کوتاه مدت و حافظه بلند مدت تقسیم کرد (استرنبرگ، ۱۳۸۹):

- حافظه حسی، قادر به ذخیره‌سازی مقادیر نسبتاً محدودی از اطلاعات برای مدت بسیار کوتاهی است.

Learning stage^۱

Encoding^۲

Input information^۳

regeneration^۴

Storage^۵

Retention^۶

Retrieval stage^۷

output information^۸

Sensory Store^۹

- حافظه کوتاه مدت، قادر به ذخیره اطلاعات برای دوره نسبتاً طولانی تری از حافظه حسی بوده اما از ظرفیت نسبتاً محدودی برخوردار است.
- حافظه دراز مدت، از ظرفیت بسیار بالای برخوردار بوده و قادر به ذخیره اطلاعات برای دوره بسیار طولانی است.

بعدها به جای مفهوم حافظه کوتاه مدت، مفهوم حافظه کاری مطرح شد. حافظه کاری، حافظه فوری برای موادی است که فرد در حال پردازش آنها و آنچه در حال انجام دادن آن است. به عبارت دیگر، حافظه کاری به ما اجازه می‌دهد اطلاعات را فعال و در دسترس نگه داریم، وجود این توانایی برای انجام طیف گسترده‌ای از وظایف شناختی الزامی است (ماتلین و جنسیو، ۲۰۰۹).

تفکر

آنچه از فرایندهای احساس و ادراک و فرایندهای شناخت نظیر هشیاری، توجه و حافظه بیان گردید فرایندهایی است که اجازه ورود اطلاعات و پردازش آنها را فراهم می‌سازند. هنگامی که ما با مسئله‌ای مواجه می‌شویم مجموعه‌ای از فرایندهای بیان شده برای حل این مسئله به کار می‌روند. در این بخش به بیان تصمیم‌گیری، استدلال، حل مسئله و خلاقیت خواهیم پرداخت، همه این موضوعات شامل رده بندی کلی هستند که تفکر^۱ نامیده می‌شود.

تفکر، نیاز ما به فراتر بردن اطلاعات به دست آمده است و دارای هدفی مانند راه‌حل، تصمیم یا یک باور است. به عبارتی، چند تکه از اطلاعات باید تبدیل به حل یک مشکل یا گرفتن یک تصمیم شود (ماتلین و جنسیو، ۲۰۰۹). در بیانی دیگر تفکر، استفاده از پردازش اطلاعات برای ارزیابی و یکپارچه‌سازی اطلاعات به دست آمده درونی با اطلاعات محیطی بیرونی به منظور تنظیم تعامل ما با محیط و حفظ یک الگوی احتمالی از رویدادهای پیشینی شده است. این نرم افزار، لوب پیشانی را قادر به پردازش تصمیم‌های

^۱ thinking

کاربردی نموده و به تنظیم هیجان‌های مناسب و فراهم‌سازی تعادل حیاتی^۱ کلی کمک می‌کند (سان^۲، ۲۰۰۹).

هولیوک^۳ و موریسون^۴ (۲۰۰۵) تفکر را تبدیل نظام‌مند^۵ بازنمایی‌های ذهنی دانش برای توصیف حالات واقعی یا ممکن جهان می‌دانند، که اغلب در خدمت اهدافی است. بازنمایی ذهنی دانش، توصیف درونی است که برای تشکیل توصیف‌های دیگر قابل دستکاری^۶ است. برای اینکه چنین بازنمایی‌هایی به عنوان تفکر در نظر گرفته شوند، این دستکاری‌ها باید دگرگونی‌های نظام‌مندی باشند که از طریق محدودیت‌های معینی کنترل می‌شوند. خواه یک استنتاج منطقی یا یک جهش خلاقانه، آنچه ما تفکر می‌نامیم بیشتر تداعی‌های آزادانه^۷ است. بازنمایی‌های درونی ایجاد شده توسط تفکر برخی حالات جهان بیرونی را توصیف می‌کند. تفکر اغلب به سمت دستیابی به برخی حالت‌های مورد نظر از امور هدایت می‌شود.

تفکر، نیازمند مفهوم‌سازی و طبقه‌بندی مفاهیم است. با وجود مفاهیم است که ما قادر به پردازش - های فراتر بر روی اطلاعات می‌شویم. مفاهیم^۸، واحد اساسی دانش نمادین^۹ (دانش ارتباط بین نمادها و معنای آنها، برای مثال، نماد "۳") است. یعنی ایده‌ای درباره چیزی که ابزار فهم جهان را می‌سازد. اغلب ممکن است یک مفهوم در یک کلمه^{۱۰} مانند سیب ارائه شود. و هر مفهوم به نوبه خود به مفاهیم

homeostasis^۱

Sun^۲

Holyoak^۳

Morrison^۴

systematic transformation^۵

manipulation^۶

unconstrained associations^۷

concepts^۸

symbolic^۹

word^{۱۰}

دیگر مرتبط می‌شود، مانند سیب که با قرمز، گرد یا میوه پیوند می‌خورد. بنابر این می‌توان مفاهیم را ایده‌های عمومی^۱ دانست که از طریق طبقه‌بندی به ذهن شکل می‌دهند. همانطور که شما می‌توانید تصور کنید، افراد در طول دوره زندگی خود تعداد زیادی از مفاهیم را جمع می‌کنند و از طبقه‌بندی^۲ این مفاهیم آنها را سازماندهی می‌کنند. طبقه، گروهی از موارد^۳ را که مفاهیم یا موضوعات مختلف می‌توانند به سبب داشتن ویژگی‌های مشترک در یک جا قرار بگیرند را سازمان می‌دهد. مفاهیم و طبقات را می‌توان به شیوه‌های مختلف تقسیم نمود. مفاهیم، همیشه پایدار نبوده و ممکن است تغییر کنند. اما طبقات نسبتاً با ثبات هستند و افراد مایلند بر اساس معیارهای مورد توافق برای موارد طبقه‌بندی را انجام دهند. به عنوان مثال ببر همیشه یک حیوان است (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

اگر مفهوم‌سازی بخش مهمی از تفکر است و واحدهای تفکر، کلمات در زبان طبیعی^۴ است؛ بنابر این زبان^۵ قطعاً بر تفکر تاثیر گذار است. اینکه چطور زبان بر روی تفکر تاثیر گذار است توسط تعدادی از نظریه پردازان بررسی شده است. از جمله آنها می‌توان به افلاطون^۶ "روح هنگام تفکر با خود صحبت می‌کند"، کانت^۷ "تفکر صحبت با خودمان است"، ماکس مولر^۸ "زبان دقیقاً مشابه^۹ با فکر" اشاره کرد. در روانشناسی نیز تلفیق زبان با فکر در دیدگاه رفتارگرایی جان واتسون پیشنهاد شد. او معتقد بود، تفکر باید برابر با محصول (زیر آوایی^{۱۰}) گفتار باشد (وولف^{۱۱} و هلمز، ۲۰۱۱). ویگوتسکی نیز رشد تفکر را وابسته

general^۱

categories^۲

items^۳

natural language^۴

Language^۵

Plato^۶

Kant^۷

Max Muller^۸

identical^۹

subvocal^{۱۰}

Wolff^{۱۱}

به زبان می‌دانست و برای منشأ زبان، علاوه بر علت بیولوژیکی یا آن چه وی خط طبیعی رشد می‌خواند، علت اجتماعی نیز قائل بود (ویگوتسکی، ۱۹۶۲). از همین رو پیش از پرداختن به انواع تفکر (استدلال، حل مسئله، تصمیم‌گیری و خلاقیت) به توصیف زبان خواهیم پرداخت.

زبان

تعریف ساده‌ای از زبان^۱ می‌تواند این باشد که زبان، سیستم نمادها و قوانینی است که ما را قادر به برقراری ارتباط می‌سازد. نمادها چیزهایی هستند جانشین سایر چیزها می‌شوند. کلمات چه کتبی و چه شفاهی، نماد هستند. و قوانین مشخص می‌کنند که کلمات چگونه باید جملات را بسازند (هارلی^۲، ۲۰۱۴). در واقع هر چند عملکرد اصلی زبان برقراری ارتباط است اما هرگز به آن ختم نمی‌شود (آیزنک و کین، ۱۳۸۹).

ما می‌توانیم بحث در مورد زبان را به شیوه‌های مختلف دنبال نماییم، می‌توان به معانی^۳ (معنای کلمات)، نحو^۴ (ترتیب کلمه)، ریخت‌شناسی^۵ (کلمات و شکل‌گیری کلمه)، کاربرد^۶ (استفاده از زبان)، آواشناسی^۷ (صداها خام)، و واج‌شناسی^۸ (نحوه استفاده از صداها درون یک زبان) پرداخت. روانشناسان بر این باورند که ما بازنمایی کلمات را در فرهنگ لغت ذهنی مان^۹ ذخیره می‌کنیم. فرهنگ لغت ذهنی ما شامل تمام اطلاعات زبانی است که در مورد یک کلمه می‌دانیم، از جمله معانی، نحو، ریخت‌شناسی،

language^۱

Harley^۲

semantics^۳

syntax^۴

morphology^۵

pragmatics^۶

phonetics^۷

phonology^۸

lexicon^۹

کاربرد، آواشناسی و واج‌شناسی (هارلی، ۲۰۱۴). زبان‌ها هر چند مختلف باشند اما داری مشترکاتی^۱ هستند (استرنبرگ، ۱۳۸۹):

۱. ارتباطی^۲: زبان به افراد اجازه می‌دهد با افرادی که با آنها زبان مشترک دارند ارتباط برقرار کنند. به عنوان مثال افراد می‌توانند درباره آنچه که فکر و احساس می‌کنند، به دیگران بگویند. البته روانشناسان شناختی معتقدند که در ویژگی ارتباطی زبان نقایصی وجود دارد، به گونه‌ای که افراد در برقراری ارتباط تنها از طریق زبان اغلب ناکام می‌مانند.

۲. نمادین قرار دادی^۳: زبان رابطه‌ای قرار دادی میان نماد و مرجع آن است؛ به گونه‌ای که سامانه مشترک نمادهای قراردادی برای اشاره به اشیاء، ایده‌ها، فرایندها، روابط و توصیف‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. در واقع تمام کلمات، نماد هستند. در این زمینه، نماد چیزی است که چیز دیگر را بازنمایی می‌کند، نشان می‌دهد یا پیشنهاد می‌کند. با توافق جمعی، ترکیب خاصی از حروف یا آواها ممکن است برای افرادی که با یکدیگر توافق کرده‌اند معنادار باشد.

۳. الگوبخشی^۴: فقط الگوهای خاصی از نمادها دارای معنا هستند و معنای مختلفی در بردارند. به گونه‌ای که الگوهای خاصی از آواها و حروف، کلمات معناداری را تشکیل می‌دهند و الگوهای خاصی از کلمات، جمله‌ها، بندها و گفتمان معنادار را می‌سازند. بنابراین ترکیب تصادفی آواها و حروف اتفاق نمی‌افتد.

۴. ساختمند در سطوح چندگانه^۵: ساختار زبان ممکن است در بیش از یک سطح تحلیل شود (آواها، واحدهای معنا، کلمات، عبارات). این سطوح گوناگون درجات متفاوتی از محتوای معنادار را منتقل می‌سازند.

^۱ commonalities

^۲ Communicative

^۳ Arbitrarily symbolic

^۴ Regularly structured

^۵ Structured at multiple levels

۵. زایش یا مولد بودن^۱: در چهارچوب محدودیت‌های ساخت زبانی، کاربران زبان می‌توانند اظهارات و گفتارهای جدیدی تولید کنند. امکان خلق گفتارهای جدید عملاً نامحدود است. به گونه‌ای که می‌توان آواهای مختلف را در حد بی‌نهایت با یکدیگر ترکیب کرد و کلمات، جملات و گفته‌های جدیدی ساخت. به گونه‌ای که کسی قبلاً آنها را بیان نکرده باشد. بنابراین زبان به طور ذاتی خلاق است.
۶. پویایی^۲: زبان‌ها به طور دائم تکامل می‌یابند. بطوریکه جنبه زایایی و مولدی زبان به طور کاملاً طبیعی منجر به ماهیت پویا و تکامل آن می‌شود. همانطور که کاربران کلمه‌ها و جمله‌ها را می‌سازند، کاربرد زبان را تغییر می‌دهند. تصور اینکه زبان هرگز تغییر نمی‌کند به همان اندازه غیرقابل درک است که تصور کرد مردم و محیط هرگز تغییر نمی‌کنند.

کودکان زبان را بدون تلاش آشکار به دست می‌آورند. اما در بررسی اینکه زبان چگونه پدید آمده است تا کنون هیچ شواهد روشنی در دست نداریم، به طوری که ممکن است در نگاه اول ایجاد زبان جریانی کاملاً ابداعی^۳ به نظر برسد. تا حدی که، در سال ۱۸۶۶ انجمن زبان‌شناسی پاریس بحث در مورد ریشه‌های زبان را ممنوع اعلام نمود. در واقع هیچ ایده‌ای وجود ندارد که اولین زبان چه بوده است، شاید چیزی شبیه به صداهایی که برای اشاره به چیزها به کار می‌رود تا توسط حیوانات تقلید شده است مانند "کو کو". شاید بارزترین ایده در مورد نحوه پدیدآیی زبان، تکامل آن به عنوان سازگاری مفید باشد که توسط انتخاب طبیعی شکل گرفته است. با این حال، حتی این فرضیه نیز مورد بحث است. فرضیه جایگزین این است که زبان به عنوان یک عارضه جانبی^۴ از تکامل چیزهای دیگر، مانند افزایش در اندازه کلی مغز و افزایش هوش عمومی به وجود آمد (هارلی، ۲۰۱۴). مراحل رشد زبان در نوزادان در سال‌های اول زندگی عبارتند از (استرنبرگ، ۱۳۸۹):

^۱ productive

^۲ - Dynamis
speculative ^۳

side effect ^۴

۱- زمزمه: در واقع زمزمه، بیان شفاهی نوزاد است که به تولید واژه‌ها منجر می‌شود. همچنین زمزمه نوزادان سراسر دنیا، از جمله نوزدان ناشنوا، از یکدیگر و در میان زبان‌های مختلف قابل تمایز نیست. البته نوزادان شنوا می‌توانند میان همه آواها و نه فقط واج‌هایی که خاص زبان خودشان است، تمایز قائل شوند. اما در هر حال نوزادان با ورود به مرحله بعد، به تدریج این توانایی را از دست می‌دهند. در واقع نوزادان توانایی تمایز آوایی را که بزرگسالان از دست داده‌اند دارا هستند.

۲- غان و غون^۱: که شامل همخوانها و نیز واژه‌هاست. به نظر غالب افراد، غان و غون نوزدانی که در میان افراد متعلق به گروه‌های زبانی مختلف رشد می‌کنند، بسیار مشابه است (اولر و ایلرز، ۱۹۸۸). در مرحله غان و غون، نوزادان ناشنوا دیگر صدا در نمی‌آورند و صداهای تولیدی نوزادان شنوا تغییر می‌کند. بر این اساس که غان و غون، تولید ترجیحی واج‌های عمدتاً متمایزی است - چه واژه و چه همخوان - که خاص زبان خود آنها است (لاک، ۱۹۹۴). بنابراین، زمزمه نوزادان سراسر دنیا شبیه هم است. اما غان و غون نوزادان افتراقی تر است.

۳- پاره گفتارهای تک کلمه‌ای: این پاره گفتارها محدود به واژه‌ها و همخوانهایی است که کودکان به کار می‌برند (اینگرم، ۱۹۹۹). در این مرحله توانایی کودک برای درک و تولید آواهای غیرواجبی کاهش می‌یابد. سرانجام، کودک اولین کلمه خود را ادا می‌کند و در زمان کوتاهی یک یا دو کلمه دیگر بدان می‌افزاید. در واقع کودک از تک کلمه‌ها، تک گروه‌ها^۲، برای نشان مقاصد، تمایلات و تقاضاهایش استفاده می‌کند، همچنین تک کلمه‌ها اسم‌هایی برای توصیف اشیاء آشنایی هستند که کودک آنها را مشاهده (مانند عروسک، کتاب و...) یا آنها را می‌خواهد (مانند ماما، بابا، آب و...). کودکان در سن ۱۸ ماهگی، نوعاً گنجینه واژگانی با حجم ۳ تا ۱۰۰ کلمه در اختیار دارند (زیگلر، ۱۹۸۶). همچنین قابل توجه است واژگان کودک هنوز تمام آنچه کودک می‌خواهد توصیف کند و یا با دیگران ارتباط برقرار کند را در بر نمی‌گیرد. در نتیجه، کودک مرتکب خطای تسری بیش از حد

^۱ - Babbling

^۲ - Holophrases

امی شود. خطای تسری بیش از حد، تسری نادرست معنای کلمات موجود در واژگان با هدف پوشش چیزها و ایده‌ها است که کودک برای آن کلمه جدید ندارد. برای مثال ممکن است واژه عمومی کودک برای مرد-بابا باشد و یا برای هر نوع حیوان چهار پا ممکن است "هاپو" یا "پیشی" باشد.

۴- پاره گفتارهای دو کلمه‌ای و گفتار تلگرافی: کودکان بتدریج در فاصله ۱/۵ تا ۲/۵ سالگی، ترکیب کلمات ساده را برای تولید پاره گفتارهای دو کلمه‌ای آغاز می‌کنند. بدین ترتیب، درک نحو شروع می‌شود اما این نوع ارتباطات نحوی اولیه شبیه به تلگرام به نظر می‌آید تا گفتگو. بر این اساس که حروف تعریف، حروف اضافه و سایر تکواژهای نقشی^۲ معمولاً حذف می‌شوند. به این دلیل، زبان‌شناسان از این گفتار ابتدایی که نحوی ابتدایی دارد با عنوان گفتار تلگرامی^۳ نام می‌برند، بر این اساس که اگر هم برخی از تکواژهای نقشی نداشته باشند باز هم می‌توانند برای توصیف پاره گفتارهای دو تا سه کلمه‌ای و حتی تا حدی طولانی‌تر مورد استفاده قرار گیرند.

۵- ساخت جمله‌های ابتدایی بزرگسال با اکتساب پیوسته واژگان: در فاصله سن دو سالگی تا سه سالگی واژگان کودک از ۳۰۰ کلمه به بیش از سه برابر یعنی ۱۰۰۰ کلمه می‌رسد. کودک در سن چهار سالگی تقریباً به صورت فزاینده‌ای مبانی نحو و ساختار زبان بزرگسالی را کسب می‌کند. در پنج سالگی، اکثر کودکان می‌توانند جمله‌های پیچیده و غیر متعارف را درک و تولید کنند و در ده سالگی، زبان کودکان به طور بنیادی مشابه بزرگسالان است. بدون توجه به نوع زبانی که کودکان می‌آموزند، به نظر می‌رسد کودکان سراسر دنیا در یک محدوده سنی مشابه از الگوی رشدی یکسانی پیروی می‌کنند.

استدلال

یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین انواع تفکر، استدلال^۴ است. استدلال فرایند نتیجه‌گیری از اصول و شواهد است. در استدلال افراد بر مبنای آنچه از قبل می‌دانند به استنباط، ارزیابی و نتیجه‌گیری می‌پردازند (آیزنک

^۱-Overextension error

^۲- Function morphemes

^۳- Telegraphic speech

^۴ Reasoning

و کین، ۱۳۸۹). بخش بزرگی از رفتار ما بدون آنکه به آن آگاهی داشته باشیم وابسته به فرایندهای استدلالی ما است. وقتی به خانه می‌روید و میبینید ماشین همسرتان جلوی در پارک شده است، شما زنگ خانه را می‌زنید چون اطلاعات موجود در حافظه شما را به این فرض می‌رساند که همسرتان در خانه است و نیازی به پیدا کردن کلید ندارید. هشیاری به موقعیت منزل، توجه و دیدن ماشین جلوی درب منزل، بازیابی اطلاعات از حافظه که این ماشین متعلق به همسر شماست، اطلاعات مجاور که وجود ماشین همسرتان به معنای حضور ایشان است همگی شما را به این استدلال می‌رساند که بجای استفاده از کلید زنگ بزنید. استدلال اغلب به ۳ نوع تقسیم می‌شود:

• **استدلال قیاسی**^۱: استدلال قیاسی مبتنی بر گزاره‌های^۲ منطقی است. به عبارتی قیاس، شامل یک مقدمه اصلی، یک مقدمه جزئی و یک نتیجه است. منطق دانان اولین جزء مقدمه اصلی را موضوع^۳ می‌نامند. جزء مشترک در هر دو مقدمه اصلی و جزئی، حد وسط^۴ است. دومین جزء مقدمه فرعی، محمول^۵ است (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

• **استدلال استقرایی**^۶: فرآیند استدلال براساس واقعیات یا مشاهدات خاص برای رسیدن به یک نتیجه احتمالی که ممکن است واقعیت‌ها را توضیح دهد را استدلال استقرایی می‌گویند. ویژگی کلیدی که استدلال استقرایی را از قیاسی متمایز می‌کند آن است که در استدلال استقرایی افراد هرگز نمی‌توانند به یک نتیجه-گیری منطقی معین دست یابند، بلکه فقط می‌توانند به طور خاص، به نتیجه‌ای با مبانی محکم یا احتمالی برسند اما هیچ نتیجه قطعی و منطقی وجود ندارد (هاردمن^۷ و ماکیچی^۸، ۲۰۰۳).

۱ Deductive Reasoning

۲ Proposition

۳ Subject

۴ Middle term

۵ Predicate

۶ Inductive Reasoning

Hardman^۷

^۸ Macchi

- **استدلال شرطی^۱:** در استدلال شرطی، استدلال کننده باید براساس گزاره "اگر- پس" نتیجه گیری کند. اگر شرط مقدم^۲ (p) محقق شود، رویداد تالی^۳ (q) آن رخ می دهد (هاردمن و ماکچی، ۲۰۰۳). براساس اعتبار قیاسی و فراتر از درستی نتیجه دو نوع برهان اثبات^۴ و نفی^۵ وجود دارد (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

حل مسئله

هنگامی که در مواجهه با مسئله‌ای فوراً پاسخی از حافظه بازنمایی شود و نیاز به عملکردهای شناختی پیچیده تر نباشد، مسئله‌ای وجود نخواهد داشت. اما چنانچه نتوان پاسخی از حافظه بازنمایی کرد و یا پاسخ‌های قبلی به کار رفته برای مسئله حاضر مناسب نباشد نیازمند حل مسئله‌ای جدید هست. مسائل را می توان براساس حضور یا عدم حضور راه حل‌های روشن دسته بندی کرد (آیزنک و کین، ۱۳۸۹؛ استرنبرگ، ۱۳۸۹):

- مسائل خوب تعریف شده^۶: در این مسائل تمام جوانب مسأله به روشنی مشخص شده است: مثل هدف یا راه حل‌ها، زمان، موقعیت اولیه.
- مسائل بد تعریف شده^۷: مسائلی هستند که به خوبی تعریف نشده‌اند، اکثر مسائل روزمره، مسائل بد تعریف شده هستند.
- مسائل خوب ساختار^۸: مسیرهای روشن و واضح، اگر چه لزوماً مسیرهای ساده‌ای برای حل ندارند. برای مثال مساحت مربع چقدر است؟ گاه ممکن است افراد مسائل خوب ساختار را بد بازنمایی کنند.

۱ Conditional Reasoning

۲ Antecedent

۳ Consequent

۴ Modus ponens

۵ Modus Tollens

۶ Well- defined problems

۷ Ill- Defined problems

۸ Well-structured problem

- مسائل بدساختار^۱: فاقد مسیرهای روشن و واضح برای رسید به راه حل هستند.
 - مسائل هم ریخت^۲: بعضی از اوقات دو مسئله وجود دارد که هم ریخت‌اند، یعنی ساختار رسمی آنها مشابه اما محتوای آنها متفاوت است. گاه این هم‌ریختی برای حل‌کننده مسئله روشن است اما غالباً، مشاهده هم‌ریختی زیربنایی ساختاری مسائل، بسیار دشوار است. در نتیجه به کارگیری راهبردهای حل یک مسئله برای مسئله دیگر دشوار است. برای مثال دانشجویان فیزیک ممکن است نتوانند به سادگی شباهت‌های ساختاری موجود میان مسائل مختلف فیزیک در زمین‌های مختلف درک کنند.
 - مسائل سرشار از اطلاعات: فقط افرادی می‌توانند این مسئله را حل کنند که اطلاعات تخصصی فراوانی دارند.
 - مسائل حاوی اطلاعات اندک: این مسائل برای حل شدن به اطلاعات فراوانی نیاز ندارند.
- برای بر طرف نمودن یک مسئله مراحل مختلفی پیشنهاد شده است، یکی از این چرخه‌های حل مسئله عبارتند از (استرنبرگ، ۱۳۸۹):
- تشخیص مسئله^۳: تشخیص مسئله مرحله سختی است که گاهی اوقات از دید افراد پنهان خواهد ماند.
 - تعریف و بازنمایی مسئله^۴: زمانی که مسئله باید به خوبی تعریف و بازنمایی شود تا چگونگی حل آن به طور مشخص درک شود.
 - ساخت راهبرد مسئله^۵: راهبرد مسئله ممکن است شامل تحلیل و خرد کردن مسئله پیچیده به عناصر قابل کنترل باشد. همچنین ممکن است شامل فرایند تکمیلی ترکیب یا هم نهاد^۶ باشد.

◦ Ill-Structured problem

^۱Isomorphic Problems

^۲ Problem identification

^۳ Problem definition and representation

^۴ strategy formulation

^۵Synthesis

- سازماندهی اطلاعات^۱: این مرحله برای حل خوب مسئله، حیاتی است و شامل جمع آوری منابع یا حتی جمع آوری ایده‌های شخصی افراد است.
 - تخصیص منابع^۲: محدودیت منابع مشکل شایع اکثر افراد در حل مسائل است. منابع عمدتاً شامل زمان، پول، تجهیزات و فضا است. مهم است افراد بدانند چه زمانی چه منبعی را باید تخصیص داد.
 - نظارت بر مسئله^۳: در واقع حل کنندگان کارآمد مسئله، در تمام طول مسیر خود را واری می‌کنند تا اطمینان حاصل کنند که به هدفشان نزدیک‌تر شده‌اند.
 - ارزیابی^۴: در ارزیابی ممکن است مسائل جدیدی تشخیص، مسئله مجدداً تعریف و راهبردهای جدیدی کشف، منابع جدیدی ممکن است در دسترس قرار گیرد یا از منابع موجود به صورت موثری استفاده شود.
- دیدگاهی که بر سازوکارهای احتمالی حل بینشی مسئله به طور ویژه‌ای تأکید کرده است، دیدگاه سه - فرایندی^۵ است (دیویدسون، ۲۰۰۳ نقل از استرنبرگ، ۱۳۸۹) که در آن بینش سه نوع است:
- بینش رمزگردانی گزینشی^۶: شامل تشخیص اطلاعات مربوط از نامربوط است. بر این اساس که افراد اطلاعات زیاد در حافظه خود ذخیره کرده‌اند که اطلاعاتی که برای هدفشان مهم است را انتخاب کنند
 - بینش مقایسه گزینشی^۷: شامل ادراک‌های جدید درباره پیوند اطلاعات جدید با اطلاعات قدیم است. بر این اساس که از شباهت‌ها موجود برای مقایسه گزینشی استفاده خلاق کند.

^۱ Organization of information

^۲ Resource allocation

^۳ Monitoring

^۴ Habrick

^۵ Three-process perspective

^۶ selective-encoding insight

Selective-comparison insight^۷

- بینش ترکیب‌گزینشی^۱: عبارت است از انتخاب خرده اطلاعات مرتبط به هم که به صورت گزینش رمزگردانی و مقایسه شده و به شیوه‌ای جدید و مولد با یکدیگر ترکیب شده‌اند.

خلاقیت

خلاقیت، شامل تولید نظراتی ابتکارانه است، اما این شرط اضافی را دارد که نظرات او باید سودمند و ارزشمند باشد (آیزنک و کین، ۱۳۸۹). در واقع خلاقیت در شکل وسیع آن به عنوان فرایند تولید چیز اصیل و ارزشمند تعریف می‌شود. خلاقیت را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف تعریف نمود:

- رویکرد روان‌سنجی (خلاقیت این است که افراد چقدر تولید می‌کنند): در این رویکرد عملکرد فرد در تکالیفی مورد تأکید قرار می‌گیرد که شامل تولید واگرا^۲ است. در واقع تولید، مجموعه متنوعی از پاسخ‌های مناسب می‌باشد (آیزنک و کین، ۱۳۸۹).
- رویکرد شناختی (خلاقیت این است که افراد چه می‌دانند): براساس این رویکرد آنچه افراد دارای خلاقیت بیشتر را از افراد کمتر خلاق متمایز می‌کند خبرگی و تعهد آنها به تلاش خلاق است. افراد شدیداً خلاق با جدیت و دراز مدت کار می‌کنند (آیزنک و کین، ۱۳۸۹).
- رویکرد انگیزشی یا شخصیتی (خلاقیت این است که افراد چه کسی هستند): این گروه از روانشناسان تأکید خود را شناخت، به نقش شخصیت و انگیزش در خلاقیت معطوف داشته‌اند (فرانکن، ۱۳۸۴). غالب و الگوهای شخصیتی در خلاقیت مهم است (استرنبرگ، ۱۳۸۹؛ فرانکن، ۱۳۸۴).
- رویکرد اجتماعی (خلاقیت این است که کجا هستید): برخی از پژوهشگران بر اهمیت عوامل بیرونی مؤثر بر خلاقیت تأکید دارند. براساس این رویکرد برای خلاقیت می‌توان از زمینه‌های اجتماعی، فکری و فرهنگی فراتر رفت و به پویای کامل تاریخ پرداخت. براساس این رویکرد از تفکر تکاملی نیز می‌توان برای مطالعه خلاقیت استفاده کرد (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

Selective-combination insight¹

^۲. divergent production

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- رویکرد تلفیقی (همه موارد بالا): براساس این رویکرد برای وقوع خلاقیت بای بین عوامل چندگانه فردی و محیطی همگرایی پدید آید. آنچه باعث تمایز فرد بسیار خلاق از فرد کمتر خلاق می‌شود، تلاقی عوامل چندگانه است نه در اختیار داشتن یک خصیصه بارز. این نظریه را سرمایه‌گذاری^۱ خلاقیت نامیده اند (استرنبرگ، ۱۳۸۹).

تصمیم‌گیری و قضاوت

به طور کلی تصمیم‌گیری^۲ و قضاوت^۳، به انتخاب کردن از میان چند گزینه یا ارزیابی فرصت‌ها مربوط می‌شود. تصمیم‌گیری تا حدی به حل مسئله نیز مربوط می‌شود، چون افراد می‌کوشند تا از بین چند گزینه، بهترین انتخاب محتمل را انجام دهند. با این حال تفاوتی وجود دارد، از این نظر که گزینه‌ها به طور معمول در تصمیم‌گیری ارائه می‌شوند، در حل مسئله فرد باید خود گزینه تولید کند. یک تفاوت دیگر بین تصمیم‌گیری و حل مسئله این است که فرد در محیط غیرقابل پیش‌بینی تصمیم می‌گیرد، ولی در محیط قابل پیش‌بینی مسئله‌ای را حل می‌کند (آیزنک و کین، ۱۳۸۹).

یکی از اولین نظریه‌ها، نظریه فایده ذهنی مورد انتظار^۴ است. هدف کنش انسان جست و جوی لذت و اجتناب از درد است. بر مبنای این نظریه، افراد در تصمیم‌گیری خود در پی به حداکثر رساندن لذت (اشاره به فایده مثبت) و به حداقل رساندن درد (اشاره به فایده منفی) خویش هستند.

سایمون (۱۹۵۷) نیز نوعی از راهبردها برای تصمیم‌گیری را با عنوان ارضاء محدود یا کمترین رضامندی^۵ معرفی نمود. در ارضای محدود یا کمترین رضامندی می‌توان گزینه‌های را یکی یکی مورد توجه قرار داد، سپس به محض آنکه گزینه رضایت بخش پیدا شد یا در تأمین حداقل سطح مقبول نسبتاً خوب است می‌توان آن را انتخاب کرد. در واقع اینطور نیست که تمام گزینه‌های با دقت محاسبه شود که

Investment theory of creativity
Decision Making
Judgment
Subjective expected utility theory
-satisfaction

کدام یک از گزینه‌ها حداکثر امتیاز و حداقل ضرر را خواهد داشت، بلکه با مواجه شدن با گزینه‌ای که حداقل نیاز را برآورد، آن گزینه توسط فرد انتخاب می‌شود. البته کمترین رضامندی تنها یکی از راهبردهای خرده بهینه است که افراد می‌توانند به کار برند (استنبرگ، ۱۳۸۹).

زمانیکه افراد با گزینه‌های متعدد مواجه می‌شوند که تعداد آنها، با توجه به مدت زمانیکه در اختیار دارند، بسیار بیش از آن است که بتوانند آنها را به صورتی معقول بررسی کنند، از راهبرد متفاوتی استفاده می‌کنند. در چنین موقعیت‌هایی، سعی نمی‌کنند به دستکاری ذهنی تمام صفات با ارزش گزینه‌های موجود پردازند. بلکه از فرایند حذف براساس جنبه‌ها استفاده می‌کنند. برای مثال فردی برای خرید یک اتومبیل ابتدا بر قیمت کلی خودرو تمرکز می‌کند و سایر گزینه‌ها مثل بیمه، هزینه نگهداری را نادیده می‌گیرد. وقتی از لحاظ قیمت خودرویی با معیار او سازگار نباشد آن را کنار می‌گذارد و سپس جنبه دیگری را انتخاب می‌کند (استنبرگ، ۱۳۸۹).

یک تصمیم خوب بر پایه اطلاعات خوب قرار دارد (کارلسون^۱، ۱۹۹۵)، اما افراد، بسیاری از تصمیم‌ها را براساس سوگیری‌ها و روش‌های اکتشافی (میان‌بر) موجود در تفکر خود اتخاذ می‌کنند (استنبرگ، ۱۳۸۹). این میان‌برهای ذهنی بار شناختی تصمیم‌گیری را کاهش می‌دهند. اما شانس بالایی برای ارتکاب خطا فراهم می‌سازند. این روش نیز شامل انواعی است که عبارتند از: بازنمایندگی^۲ و دسترسی پذیری^۳.

در روش اکتشافی بازنمایندگی، افراد براساس موارد زیر درباره احتمال یک رویداد غیر مطمئن داوری می‌کنند که تا چه حد آن رویداد شبیه یا بازنمای جامعه‌ای است که از آن استخراج شده است و تا چه اندازه منعکس‌کننده خصایص برجسته فرایندی است که آن را تولید کرده است. برای مثال تصور کنید

^۱- Carlson

^۲- Representativeness

^۳- Availability heuristic

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

از افراد خواسته می‌شود احتمال سقوط سکه را براساس شیر و خط (ارزیابی کنند، قضاوت اکثر افراد در مورد توالی سقوط سکه به صورت "شیر. خط. شیر. خط. شیر. خط. شیر. خط. شیر. خط. شیر. خط. بیشتر از "شیر. شیر. شیر. خط. شیر" خواهد بود (آیزنک و کین، ۱۳۸۹).

با وجود این خطاها، افراد غالباً بر روش اکتشافی بازنماینده تکیه دارند، چرا که بکارگیری آن آسان و غالباً موثر است. برای مثال، بسیاری از افراد قبل از بیرون رفتن بدون آنکه گزارش هواشناسی را شنیده باشند، به طور غیر رسمی (براساس اینکه مثلاً ماه چندم سال و وجود یا عدم موجود ابر در آسمان) ارزیابی می‌کنند که باران خواهد بارید. اما یکی از دلایلی که باعث می‌شود افراد به اشتباه از روش اکتشافی بازنماینده استفاده کنند این است که مفهوم آهنگ پایه^۱ را درک نمی‌کنند. آهنگ پایه به ارزش یک حادثه یا خصوصیت در جامعه آن حوادث یا خصوصیات اشاره دارد. هر چند افراد اغلب اطلاعات آهنگ پایه را نادیده می‌گیرند، در اما آهنگ پایه برای قضاوت و تصمیم‌گیری مؤثر اهمیت دارد. برای مثال آهنگ پایه برای عملکرد مناسب برخی از مشاغل مانند پزشکی اهمیت فراوان دارد. برای مثال اگر به پزشکی گفته شود که پسر ده ساله‌ای از درد سینه رنج می‌برد، بسیار کمتر احتمال دارد که پزشک نگران حمله قلبی یک مرد ۵۰ ساله است؛ زیرا آهنگ پایه حملات قلبی در مردان ۵۰ ساله بسیار بالاتر از پسران ده ساله است.

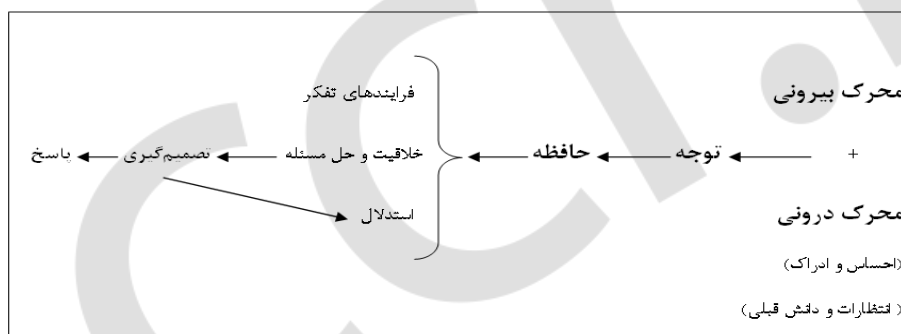
اما روش دیگر تصمیم‌گیری اکتشافی، دسترسی‌پذیری است، که براساس آسان یا دشوار بودن بازیابی اطلاعات از حافظه بلندمدت، فراوانی وقایع را تخمین می‌زند روش اکتشافی دسترسی‌پذیری، در موقعیت‌های روزانه نیز مشاهده شده است که اغلب به اشتباه و خطا منجر می‌شود (آیزنک و کین، ۱۳۸۹). در مطالعه‌ای، از زوجها خواسته شد تا بیان کنند که در بیست کار دشوار متفاوت خانگی کدام یک از آنها سهم بیشتری از هر کار را انجام دادند. در نتیجه هر یک از زوجها اظهار داشتند اغلب اوقات حدود شانزده تکلیف از بیست تکلیف دشوار را انجام می‌دهند. مثال دیگر این می‌تواند باشد که گرچه سوار شدن در خودرو از نظر آماری خطرناک‌تر از سوار شدن در هواپیماست، مردم غالباً در هواپیما احساس امنیت کمتری

^۱ - Base rate

دارند، علت آن تا حدودی روش اکتشافی دسترسی پذیری است. مردم خبر هر سقوط مهم هواپیما را می-شوند، ولی تنها خبر برخی از تصادفات خودرو به گوش آنها می‌رسد.

در نهایت، روش دیگر برای تقویت تصمیم‌گیری، استفاده از استدلال دقیق (در بخش قبلی توضیح داده شده است) برای استنتاج درباره گزینه‌های مختلفی است که در دسترس افراد قرار می‌گیرند. داوری و تصمیم‌گیری شامل ارزیابی فرصت‌ها و انتخاب یک گزینه در برابر گزینه دیگر است. اما استدلال فرایند نتیجه‌گیری براساس اصول و شواهد است (هاردمن و ماکچی، ۲۰۰۳).

تا کنون شناخت و انواع مؤلفه‌های آن ذکر شد، شاید اگر بار دیگر به نموداری که در ابتدای متن به عنوان ارتباط انواع مؤلفه‌های شناختی آورده شد نگاهی انداخت، با توجه به آنچه که گفته شد بهتر بتوان این ارتباط را درک کرد.



نگاره ۵، ۴، ۳، ۳، ۵ ارتباط مؤلفه‌های شناختی با یکدیگر

رشد شناخت

رشد حافظه مرکز رشد شناختی آغازین است. اگر کودکان قادر به رمزگذاری اشیاء، افراد و مکان‌ها و به یادآوری این اطلاعات از حافظه بلند مدت نباشند قادر به خوگیری و یادگیری نخواهند بود. هر چند اطلاعات درباره حافظه نوزادان بسیار محدود است، شواهد نشان می‌دهد که نوزادان در طول ۶ ماه اول

زندگی، تشکیل حافظه‌های بلند مدت را آغاز می‌کنند. آنها قادر به تشخیص و به خاطر سپاری مراقبان و همچنین محیط آشنا هستند. تجربیات اولیه حافظه به نوزادان و کودکان نوپا در درک مفاهیم اساسی و دسته‌ها کمک می‌کند (زگوردس^۱، ۲۰۰۰).

شرطی‌سازی عامل اسکینر^۲ نقش بسیار مهمی در یادگیری و شناخت کودکان در سنین نوزادی ایفا می‌کند. اگر رفتار نوزاد پاداش دریافت نماید به احتمال زیاد این رفتار تکرار خواهد شد و نوزادان قادرند حتی در ماه‌های ابتدایی تولد، اطلاعات به دست آمده از تجربیات را حفظ نمایند. نوزادان حتی قادرند در انتخاب محرک‌ها به صورت انتخابی عمل نمایند. آنها در سنین پایین به لب‌ها و موضوعات ثابت و در ماه‌های بعدی به الگوهای کامل‌تر توجه می‌نمایند. نوزادان ۴ ماهه قادرند توجه انتخابی به یک شیء بدهند. در بین ۳ تا ۹ ماهگی کودکان به توجه پایدار^۳ دست می‌یابند. این نوع از توجه نوزادان را قادر به یادگیری و به یاد سپاری ویژگی‌های یک محرک می‌سازد. کودکان یک ساله قادرند توجه خود را به مکان‌های بالقوه مهم در محیط هدایت و موضوعات (اشیاء یا انسان و) و ویژگی‌های آنها (شکل و رنگ و) را تشخیص دهند. توجه و حافظه نوزادان را قادر به تقلید^۴ می‌سازد. تقلید توانایی زیستی است که از چند روز اول تولد وجود دارد و پاسخی سخت‌افزاری^۵ به نظر نمی‌رسد بلکه انعطاف‌پذیر و انطباقی است. از دید ملتزوف^۶، تقلید نقش متقابلی بین یادگیری از طریق مشاهده و یادگیری از طریق اجرا بازی می‌کند (سانتراک، ۲۰۱۲).

^۱ Zgourides

^۲ Skinner's operant conditioning

^۳ sustained attention

^۴ imitation

^۵ hardwired

^۶ Meltzoff

همراه با توجه، حافظه و تقلید، مفاهیم^۱ جنبه‌های کلیدی رشد شناختی نوزادان هستند. مفاهیم و طبقه‌بندی‌ها به فرد در ساده‌سازی و خلاصه کردن اطلاعات کمک می‌کند. اگر چه ما نمی‌دانیم که چطور مفاهیم اولیه در نوزادان شکل می‌گیرد، محققان دریافته‌اند که نوزادان ۳ ماهه قادرند اشیائی با ظاهر مشابه را با هم گروه‌بندی نمایند. این طبقه‌بندی‌های اولیه را می‌توان طبقه‌بندی ادراکی^۲ نامید، یعنی طبقه‌بندی‌هایی که مبتنی بر ویژگی‌های مشابه اشیاء، مانند اندازه، رنگ و حرکت است. پیشرفت‌های بیشتر در طبقه‌بندی در سال دوم زندگی رخ می‌دهد که کودکان قادر به طبقه‌بندی در گروه‌هایی همچون حیوانات و گیاه و... هستند. جالب آنکه در همین سنین نوزادی میان دختران و پسران در طبقه‌بندی تفاوت‌هایی وجود دارد. پسران در طبقه‌بندی بیشتر متمرکز بر وسایل نقلیه، قطار، ماشین آلات، دایناسورها، و توپ و توجه بیشتر دختران بر لباس پوشیدن، کتاب‌ها/ خواندن است (سانتراک، ۲۰۱۲).

مهارت‌های زبانی در طول ۲ سال اول زندگی و با توانایی کودکان در استفاده از نمادها آشکار می‌شود. از این منظر رشد شناختی تعیین‌کننده زمان‌بندی رشد زبان است. علاوه بر این، یادگیری مشاهده‌ای (تقلید) و شرطی‌سازی عامل (تقویت) نقش مهمی در کسب اولیه زبان ایفا می‌کند. کودکان برای صحبت کردن معنی دار و منطقی از مراقبان خود تقویت می‌شوند، و به نوبه خود مراقبان را وادار به پاسخ معنادار و منطقی به خود می‌کنند. البته نوزادان و کودکان نوپا پیش از آنکه صحبت کردن با زبان را بیاموزند قادر به درک زبان هستند (زگوردس، ۲۰۰۰).

کودکان خردسال قادر نیستند همانند کودکان بزرگتر و بزرگسالان موضوعات را به یاد داشته باشند. علاوه بر این، توانایی بازشناسی این کودکان بهتر از یادآوری آنها است. این امر ممکن است به سبب این باشد که کودکان پیش دبستانی فاقد جنبه‌های خاصی از رشد مغز باشند که برای مهارت‌های حافظه پخته لازم است. همچنین نقص این کودکان در تجربه لازم برای پردازش اطلاعات و فقدان توجه انتخابی مانع از عملکرد مطلوب حافظه در کودکان خردسال می‌شود (زگوردس، ۲۰۰۰).

^۱ concept

^۲ perceptual categorization

با این وجود، کودکان پیش دبستانی علاقه شدیدی به یادگیری نشان می‌دهند. کنجکاوی ذاتی آنها در مورد جهان، نیاز به یادگیری را به اندازه ظرفیت رشدی موجودشان سرعت می‌بخشد. کودکان پیش دبستانی بسیاری از کلمات جدید را از والدین، خواهر و برادر، همسالان، معلمان، و رسانه‌ها یاد می‌گیرند. در نتیجه، اکتساب زبان در یک زمینه اجتماعی و فرهنگی رخ می‌دهد. عاملین^۱ اجتماعی کلمات و معانی آنها را برای کودکان فراهم می‌کنند. این عاملین به کودکان می‌آموزند که چگونه به شیوه‌ای قابل قبول از نظر اجتماعی فکر و عمل کنند. کودکان همان طور که زبان را می‌آموزند شیوه اندیشیدن در مورد جامعه خود را نیز می‌آموزند (زگوردس، ۲۰۰۰).

در طی پیش دبستانی توانایی توجه کودکان به طور قابل توجهی بهبود می‌یابد. کودکان نو پا سرگردان در محیطه نظر می‌رسند، توجه آنها از فعالیتی به فعالیت دیگر تغییر می‌کند اما به نظر می‌رسد زمان کمی بر هر شیء یا رویداد تمرکز می‌کنند. اما کودکان پیش دبستانی ممکن است برای نیم ساعت متمرکز بر تماشای تلویزیون باشند. کودکان خردسال به ویژه در دو جنبه توجه اجرایی^۲ و توجه پایدار^۳ پیشرفت ویژه‌ای می‌نمایند. توجه اجرایی شامل برنامه ریزی عمل، تخصیص توجه به اهداف، تشخیص خطا و جبران، نظارت بر پیشرفت تکالیف، و مقابله با شرایط جدید یا دشوار است. توجه پایدار نیز تعامل با یک شیء، کار، رویداد یا جنبه‌ای از محیط را متمرکز و گسترده می‌سازد (سانتراک، ۲۰۱۲).

رشد فرایندهای توجه به همراه افزایش ظرفیت حافظه کوتاه مدت و بلند مدت و نیز افزایش سرعت پردازش اطلاعات در طول دوره کودکی نقش مهمی در افزایش ظرفیت شناختی این دوره ایفا می‌کند. شواهد فراوانی بیانگر این است که سرعت تکمیل تکالیف به طور چشمگیری در سراسر سال‌های دوران

^۱ agents

^۲ executive attention

^۳ sustained attention

کودکی بهبود می‌یابد. در این دوره، کودک نوپایی که نسبتاً محرک-انگیخته^۱ بود تبدیل به کودکی می-شود که قادر به حل مسئله هدفمند است (سانتراک، ۲۰۱۲).

افزایش حافظه کوتاه مدت در طول دوران کودکی به طور قابل توجهی تا ۷ سالگی ادامه می‌یابد اما از این سن به بعد تغییر چندانی در حافظه کوتاه مدت رخ نمی‌دهد اما کودکان به مهارت‌هایی دست می‌یابند که حافظه بلند مدت آنها را موثرتر می‌سازد. آنها نحوه استفاده از ابزارهای حافظه^۲ یا راهبردهای حافظه (مانند ایجاد اشعار طنز آمیز، ابداع کلمات اختصاری، قطعه‌بندی و تمرین حفظ) را می‌آموزند (زگوردس، ۲۰۰۰).

سه جنبه مهم تفکر، تفکر انتقادی^۳، خلاقانه و علمی است. تفکر انتقادی شامل تفکر تاملی و مولد و ارزیابی شواهد است. تفکر خلاق، توانایی فکر کردن به شیوه‌های جدید و غیر معمول است که به راه حل‌های منحصر به فرد برای مشکلات می‌انجامد. و در تفکر علمی کودک همانند دانشمندان، سوال‌های اساسی در مورد واقعیت و جستجوی پاسخ به مسائل مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد برای سایر افراد بی‌اهمیت یا بی‌پاسخ است (سانتراک، ۲۰۱۲).

در نوجوانی، تنوع قابل توجهی در عملکرد شناختی در میان افراد وجود دارد. این تنوع از این استدلال حمایت می‌کند که نوجوانان نسبت به کودکان به میزان بیشتری فراهم کننده رشدشان هستند. مهم‌ترین تغییر شناختی در نوجوانی بهبود عملکرد اجرایی^۴ است، که سبب یادگیری موثرتر و بهبود توانایی اختصاص توجه و تفکر می‌شود. پیازه کیفیت تفکر نوجوانان و بزرگسالان را یکسان می‌داند. او معتقد بود، جوانان پیشرفت کمی در تفکر خود نسبت نوجوانان به دست می‌آورند بنابراین آنها تنها دانش بیش‌تری نسبت به نوجوانان دارند. با این حال برخیز نظریه پردازان معتقد هستند، همان طور که جوانان به سمت

^۱ stimulus-driven

^۲ mnemonic devices

^۳ Critical thinking

^۴ executive functioning

جهان کاری خود حرکت می‌کند، شیوه‌های تفکر آنها تغییر می‌کند. نوجوانان اغلب جهان را نظر قطب‌های درست / غلط، ما/آنها یا خوب/بد در نظر می‌گیرند. اما جوانان به تدریج از این نوع تفکر مطلق به توجه به نظرات گوناگون و دیدگاه‌های چندگانه حرکت می‌کنند (سانتراک، ۲۰۱۲).

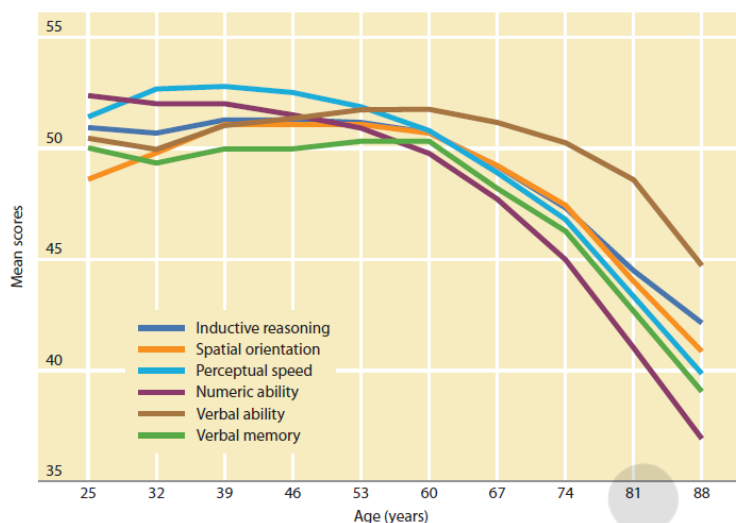
برخی از نظریه پردازان، مرحله جدیدی را با نام تفکر پس-رسمی^۱ به مراحل رشد شناختی پیافه اضافه نموده‌اند. تفکر پس-رسمی شامل درک این امر است که پاسخ درست به یک مسئله نیازمند تفکر بازتابی^۲ است و می‌تواند از یک موقعیت به موقعیت دیگر متفاوت باشد، و جستجو برای حقیقت روندی بی‌پایان و دائماً در حال انجام است (سانتراک، ۲۰۱۲).

اوائل بزرگسالی برای برخی افراد، زمان مهمی جهت خلاقیت است. خلاق‌ترین افراد محصولات-شان را در ۳۰ سالگی ایجاد نموده‌اند و ۸۰٪ از مهم‌ترین خلاقیت‌ها در سن ۵۰ سالگی تکمیل شده است. اوج خلاقیت ۴۰ سالگی بوده و پس از بزرگسالی خلاقیت کاهش می‌یابد. همان طور که مطالعه طولی سیاتل^۳ نشان داد، بالاترین سطوح عملکرد برای ۴ تا ۶ توانایی هوشی در سال‌های میانی بزرگسالی رخ می‌دهد. اوج عملکرد در توانایی کلامی، حافظه کلامی، استدلال قیاسی و جهت‌گیری فضایی در هر دو جنس در سنین میانسالی به دست می‌آید. تنها ۲ تا ۶ توانایی (توانایی عددی و سرعت ادراکی) در میانسالی کاهش نشان دادند. دهه ششم زندگی شروع کاهش عملکرد در بیشتر توانایی‌های شناختی است، اگر چه کاهش در توانایی کلامی در اواسط دهه هفتم زندگی است. از اواسط دهه هفتم تا اواخر دهه هشتم عمر، تمام توانایی‌های شناختی کاهش قابل توجهی را نشان می‌دهند (تصویر ۴.۳.۵) (سانتراک، ۲۰۱۲).

^۱ postformal

^۲ reflective thinking

^۳ Seattle Longitudinal Study



تصویر ۴.۳.۵ تغییرات توانایی‌های هوشی در میانسالی

پل بالتز^۱ دو مفهوم مکانیک شناختی^۲ و عملگرایی شناختی^۳ را در آشکار شدن تمایز بین جنبه‌هایی از پیری ذهن که نشانگر کاهش توانایی‌های ذهنی و ثبات و حتی بهتر شده برخی توانایی‌های ذهنی است بیان نمود. مکانیک شناختی "سخت افزار"^۴ ذهن و منعکس کننده معماری فیزیولوژی عصبی مغز است که از طریق تکامل ایجاد شده است. مکانیک شناختی شامل مولفه‌های: سرعت و دقت فرایندهای درگیر در ورودی حسی، توجه، حافظه بصری و حرکتی، افتراق، مقایسه و طبقه‌بندی است. به دلیل نفوذ قوی زیست، وراثت و سلامت در مکانیک شناختی، عملکرد این فرایندها با پیری و حتی شاید در آغاز میانسالی کاهش می‌یابند. عملگرایی شناختی "برنامه‌های نرم افزاری"^۵ فرهنگ-محور^۶ ذهن است. عملگرایی شناختی شامل

^۱ Paul Baltes

^۲ Cognitive Mechanics

^۳ Cognitive Pragmatics

^۴ hardware

^۵ software programs

^۶ culture-based

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

مهارت خواندن و نوشتن، درک زبان، صلاحیت‌های آموزشی، مهارت‌های حرفه‌ای و انواع دانش در مورد خود و مهارت‌های زندگی است که به ما در مقابله با مشکلات کمک می‌کند. به سبب نفوذ بالای فرهنگ در عملگرایی شناختی، آنها با افزایش سن بهبود می‌یابند. بنابراین، هر چند ممکن است مکانیک شناختی با افزایش سن کاهش یابد، اما در واقع ممکن است حداقل تا زمانی که افراد بسیار پیر شوند، عملگرایی شناختی‌شان همچنان بهبود یابد (سانتراک، ۲۰۱۲).

SCC.ir

۴-۴-۴ نیاز و انگیزش

ماهیت نیاز و انگیزش

اصطلاح انگیزش^۱ برای اولین بار در اوایل دهه ۱۸۸۰ وارد واژگان روانشناسان شد. تا پیش از این، فلاسفه و نظریه پردازان اجتماعی از مفهوم اراده^۲ برای اشاره به پیشینه و ویژگی‌های تلاش‌مندی، جهت‌مندی و رفتار برانگیخته شده انسان استفاده می‌کردند. تا اینکه فیلسوفان و روانشناسان کارکردگرای^۳ اولیه در منابع خود اصطلاح انگیزش را به جای عمل ارادی مورد استفاده قرار دادند (فورگس^۴، ویلیامز^۵ و لاهم^۶، ۲۰۰۹). اما شاید بتوان ایجاد و استفاده از اصطلاح انگیزش را به طور خاص به قرن نوزدهم و فیلسوفی آلمانی به نام شوپنهاور^۷ نسبت داد. او در تلاش برای برابر سازی نیروهای کنترل کننده اعمال انسان با نیروهای فیزیکی مانند گرانش^۸ اصطلاح انگیزش را مورد استفاده قرار داد (پاشلر و گلیستل^۹، ۲۰۰۲).

موجودات از جمله انسان، نیازمند سیستم هدایت رفتاری هستند که آنها را به صورت نظام‌مندی برای دستیابی به اهداف سودمند و اجتناب از آسیب‌ها هدایت نماید (هک‌هایزن، ۲۰۰۰). فرایندهای انگیزشی مسئول آغاز و هدایت فعالیت‌های انسان هستند. این فرایندها به رفتار انرژی داده، مشارکت تکالیف را ایجاد و افزایش داده و فعالیت‌ها را به سمت پایان یا اهداف معینی هدایت می‌کنند (ونستین^{۱۰}، ۲۰۱۴). از همین رو انگیزش فرایندی پویا است که قادر است روش‌های مختلف را به کار گرفته و شدت و ضعف آن

^۱ Motivation

^۲ will

^۳ functionalist

^۴ Forgas

^۵ Williams

^۶ Laham

^۷ Schopenhauer

^۸ gravitation

^۹ Pashler & Gallistel

^{۱۰} Weinstein

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

در حال تغییر است. به طور معمول در یک موقعیت خاص برای فرد یک انگیزه نیرومندتر و مناسب‌ترین انگیزه است و سایر انگیزه‌ها در آن موقعیت از ارزش کمتری برخوردار می‌شوند. نیرومندترین انگیزه معمولاً دارای بیشترین اثر بر رفتار ما است، اما هر یک از انگیزه‌های تابع قادرند بر موقعیت چیره شده و در نتیجه در جریان پیشبرد هدف مورد نظرشان سهم و موثر باشند (ریو^۱، ۲۰۰۹).

بررسی انگیزه‌ها آنچه را مردم می‌خواهند و علت چنین نیازهایی را آشکار می‌سازد (ریو، ۲۰۰۹). متخصصین این حوزه به طور خاص با فعالیت‌هایی در ارتباط هستند که منعکس کننده پیگیری هدفی خاص به صورت واحد رفتاری معناداری است. آنها در پی توضیح چرایی و چگونگی چنین واحدهای رفتاری هستند (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸). از همین رو انگیزش و نظریه‌هایی که به تبیین این مفهوم می‌پردازند در پی درک بهتری از عوامل هدایت کننده و انرژی دهنده به رفتار هستند. اما بررسی انگیزش به دلیل اینکه تجربه‌ای شخصی، غیر قابل مشاهده و پیچیده است، بسیار دشوار است (ریو، ۲۰۰۹).

در تبیین انگیزه‌ها دو رویکرد اصلی ذات‌گرایی^۲ و سازه فرضی^۳ وجود دارد. بنابر رویکرد ذات‌گرایی نیاز، انگیزه، اراده، میل و قصد همه اموری ذاتی و ماهوی هستند. اما بنابر رویکرد سازه فرضی این امور همگی سازه‌های فرضی هستند که برای تبیین رفتار انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عنوان مثال نیازها و انگیزه‌ها سازه‌های فرضی هستند که احساس، ادراک، تعقل، تلاش و عمل را از یک وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب، سازماندهی می‌کنند.

برای پی بردن به انگیزه‌های افراد دو راه وجود دارد. راه اول مشاهده تظاهرات رفتاری انگیزه‌ها است به عنوان مثال، برای پی بردن به گرسنگی، به رفتار غذا خوردن نگاه می‌کنیم. راه دوم توجه به سوابق شناخته شده در مورد حالت‌های انگیزشی است. وجود، شدت و کیفیت انگیزه را می‌توان از طریق هشت

^۱ Reeve

^۲ essentialism

^۳ Hypothetical construct

جنبه بررسی نمود. این جنبه‌ها عبارتند از: توجه، تلاش، زمان تاخیر^۱، پایداری^۲، انتخاب، احتمال پاسخ، حالات چهره و حرکات بدن. هنگامیکه رفتار بیانگر تلاش شدید، زمان تاخیر کوتاه، پایداری طولانی، احتمال وقوع بالا است و یا هنگامیکه فرد هدف-ذهنی خاصی را در جای دیگری دنبال می‌کند، شواهدی برای پی بردن به حضور انگیزه‌ای نسبتاً شدید است. اما وقتی رفتار گاهی با توقف کار همراه است و تلاش بی حال، تاخیر طولانی، تداوم سست، احتمال وقوع پایین، حداقل بیان صورت و حرکت را نشان می‌دهد و یا فرد به دنبال یک هدف جایگزین است، شواهدی برای پی بردن به فقدان انگیزه و یا حداقل انگیزه نسبتاً ضعیف است (ریو، ۲۰۰۹).

محققین بسیاری از مواقع در تبیین انگیزش به نیاز^۳ اشاره می‌کنند. تمایز میان نیاز و انگیزش بسیار دشوار است، زیرا اساساً نیازها از طریق انگیزه‌ها قابل سنجش هستند و به همین سبب نمی‌توان تمایز روشنی میان آنها قائل شد. همچنین با ظهور رفتارگرایی^۴ دستور کار پژوهش‌گران به سمت بررسی موارد قابل مشاهده و سنجش رفت بنابراین انگیزه‌ها که قابلیت بروز داشتند اولویت بیشتری نسبت به انگیزه‌ها پیدا کردند. اما در متن‌ها و کتب روانشناسی اخیر نیز شما به وضوح می‌توانید اصطلاح و تبیین‌های نیازها را مشاهده کنید. بنابر این در متن حاضر نیز ما به ارائه تعریف و بیان نیازها پرداخته‌ایم اما در ادامه بیشتر بر انگیزش تاکید خواهیم نمود (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

نیاز شرایطی در درون شخص است که برای زندگی، رشد^۵ و رفاه^۶ او لازم و ضروری است. چنانچه نیازها ارضا شوند، رفاه فرد تامین و افزایش می‌یابد اما چنانچه نیازهای فرد نادیده یا ناکام شود، رفاه

^۱ latency

^۲ persistence

^۳ needs

^۴ behaviorism

^۵ growth

^۶ well-being

زیستی یا روانشناختی فرد آسیب می‌بیند. بنابراین حالات انگیزشی پیش از وقوع چنین آسیبی، نیروی لازم برای تامین رفاه فرد را فراهم می‌کند (ریو، ۲۰۰۹).

نیازها در حکم پیش‌آمدگی^۱ بوده و به طور کلی تامین کننده انرژی هستند، به عبارتی نیازها توجه و انرژی ارگانسیم را در جهت هدف مورد نظر خود هدایت می‌نماید. از همین رو برای تمایز قائل شدن بین انواع نیازها باید به جهت آنها توجه می‌شود. به عنوان مثال، نیاز گرسنگی از تشنگی متفاوت است، نه در مقدار انرژی تولید شده بلکه نیاز گرسنگی قادر به هدایت توجه و عمل به سمت جستجوی غذا است و نه آب است. همچنین، نیاز به شایستگی و ارتباط نیز متفاوت هستند البته نه در میزان برانگیختگی بلکه نیاز به شایستگی در پی جستجوی چالش‌های بهینه و نیاز به ارتباط فرد را در جهت صمیمیت هدایت می‌نماید. معیار دیگری که می‌تواند بین انواع نیازها تمایز ایجاد نماید این است که برخی نیازها انگیزه کمبود^۲ و برخی انگیزه رشد^۳ ایجاد می‌نمایند. بر اساس نیازهای کمبود، زندگی فقط زمانی خوب است که حالت محرومیت وجود نداشته باشد (به عنوان مثال، ۱۰ ساعت پس از آخرین وعده غذایی) با فعال شدن این نیاز شخص برای آرام شدن این کمبود تلاش می‌کند (به عنوان مثال، مصرف مواد غذایی). نیازهای کمبود به طور معمول هیجان‌های ضروری و تنش‌هایی مانند اضطراب، ناامیدی، درد، استرس و تسکین^۴ را فراهم می‌سازند و نیازهای رشدی معمولاً هیجان‌های مثبتی مانند علاقه، لذت و نشاط را فراهم می‌سازند. نیازهای رشدی بر اساس فقدان و نقص بروز نمی‌کنند بلکه در پی پیشرفت و رشد چالش‌ها و بهبود روابط بین فردی هستند (ریو، ۲۰۰۹).

Preparation^۱

deficiency^۲

growth^۳

relief^۴

نیازها آشکارسازهای زیر شناختی^۱ و زیر عاطفی^۲ (یعنی آنچه در سطحی پایین تر از شناخت و عواطف قرار دارد و بر روی شناختها و عواطف تاثیر گذار هستند) هستند که بین حالات واقعی^۳ و حالات مورد انتظار^۴ تمایز قائل می‌شوند. نیازها ممکن است حتی بدون دخالت ساختارهای شناختی بالاتر^۵ و از طریق هسته‌های خاصی از هیپوتالاموس^۶ رفتارهایی را راه‌اندازی نمایند. البته این گونه رفتارها، نسبتاً محدود و انعطاف‌ناپذیر هستند. اما رفتار متنوع و سازگار انسان وابسته به دخالت ساختارهای شناختی پیچیده و تجربه‌های قلبی ارضای نیازها است. هزاران تجربه رفتاری در موقعیت‌های مختلف در حافظه شرح‌حالی^۷ فرد ذخیره می‌شود؛ این خاطرات شامل شرایط حاکم در آغاز ارضای نیازها، طیف وسیعی از گزینه رفتاری آزمون شده و عواقب ناشی از آن رفتار از جمله هیجان‌ها است. شبکه جامعی از دانش مربوطه به نیازها و گزینه‌های رفتاری قابل استنتاج از تجارب قلبی است. این شبکه‌ها، معمولاً به عنوان انگیزه‌ها شناخته می‌شوند و به ما اجازه می‌دهند رفتار مرتبط با نیازها را به شیوه قابل اعتمادتری پیش‌بینی کنیم (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

هر چند ممکن است نیازها باعث تقویت و جهت‌دهی به رفتار شوند اما به تنهایی قادر به توضیح این امر نخواهند بود که چرا افراد به شیوه معینی عمل می‌کنند. در این بین فرایندها و نظام‌های دیگری نیز در کار هستند که می‌توان آنها را به صورت زیستی، یادگیری و شناختی در نظر گرفت و بروز رفتار حاصل تعامل هر سه این فرایندها است (فرانکن، ۱۳۸۴).

^۱ subcognitive

^۲ subaffective

^۳ actual state

^۴ desired state

^۵ ساختارهای قشری مغز

^۶ hypothalamus

^۷ autobiographical

تمایز میان نیاز و انگیزش بسیار دشوار است، زیرا اساساً نیازها از طریق انگیزه‌ها قابل سنجش هستند و به همین سبب نمی‌توان تمایز روشنی میان آنها قائل شد. همچنین با ظهور رفتارگرایی^۱ دستور کار پژوهش‌گران به سمت بررسی موارد قابل مشاهده و سنجش رفت بنابرین انگیزه‌ها که قابلیت بروز داشتند اولویت بیشتری نسبت به انگیزه‌ها پیدا کردند. اما در متن‌ها و کتب روانشناسی اخیر نیز شما به وضوح می‌توانید اصطلاح و تبیین‌های نیازها را مشاهده کنید. بنابر این در متن حاضر نیز ما به ارائه تعریف و بیان نیازها پرداخته‌ایم اما در ادامه بیشتر بر انگیزش تاکید خواهیم نمود (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

نظریه‌های نیاز و انگیزش

نظریه‌های نیاز و انگیزش دارای سه دیدگاه اصلی (ارگانسمی، مکانیکی و دیالکتیک) هستند.

- دیدگاه‌های ارگانسمی معتقداند، انسان در محیط درونی و بیرونی خود به طور موثری و برای ارضای طیف گسترده‌ای از نیازهای خود عمل می‌کند. در این فرایند، رفتار تحت تاثیر ساختارهای درونی بوده و نیرو یا انرژی زندگی برای فعالیت و رشد ساختار درونی چیزی است که به عنوان انگیزه درونی شناخته می‌شود. چنین نظریه‌هایی بقای هر ارگانیزم را وابسته به محیط دانسته و معتقدند، ارگانیزم‌ها برای تعامل با محیط‌شان تجهیز شده‌اند. دیدگاه ارگانسمی محرک‌ها را نه به عنوان "علت رفتار" بلکه به عنوان فرصت‌هایی در نظر می‌گیرند که ارگانیزم می‌تواند برای ارضای نیازهای خود استفاده نماید (دسی و رایان، ۱۹۸۵).
- دیدگاه‌های مکانیکی نقطه مقابل رویکردهای ارگانسمی هستند. این دیدگاه‌ها انسان را به عنوان موجودی منفعل تصور می‌نمایند که توسط تعامل سائق‌های زیستی و محرک‌های محیطی اطراف تحت فشار قرار دارد. از دید نظریه‌های مکانیکی، محیط بر انسان تاثیر گذاشته و انسان نیز واکنش نشان می‌دهد (دسی و رایان، ۱۹۸۵).
- اما شاید بتوان گفت بهترین توصیف را در این بین دیدگاه‌های دیالکتیک مطرح می‌سازند. این دیدگاه‌ها به تاثیر دوسویه انسان-محیط معتقدند، در این دیدگاه انسان به سبب انگیزه درونی بر محیط خود اثر

می‌گذارد تا تغییراتی را در آن ایجاد نماید و محیط نیز انسان را وادار به سازگاری با خود می‌نماید. نتیجه دیالکتیک انسان-محیط، ترکیب همیشه در حال تغییری است که به موجب آن محیط نیازهای انسان را برآورده می‌سازد و انگیزش‌های تازه‌ای را در او به وجود می‌آورد (ریو، ۲۰۰۹ و دسی و رایان، ۱۹۸۵).

نظریه‌های غرایز، سائق، کاهش سائق، برانگیختگی، مشوق، شناختی، تعارض، بازگشتی، سلسله مراتب نیازها، صفات و خود-تعیین‌گری از جمله اصلی‌ترین نظریات انگیزش به شمار می‌روند که به توضیح مختصر آنها پرداخته می‌شود. شاید اولین نظریه‌های مهم انگیزش را دیدگاه‌های ارگانسمی مطرح نمودند و در این بین نظریه پردازان غرایز اهمیتی ویژه دارند. ویلیام مک دوگال^۱ غرایز را نیروهای انگیزشی غیر منطقی و تکانشی در نظر می‌گرفت که فرد را به سمت هدف ویژه‌ای هدایت می‌کردند. از طریق غریزه، حیوانات ماهیتی را که برای سازگاری لازم دارند به ارث می‌بردند. غرایز الگوهای ناآموخته ذاتی رفتار هستند که به صورت زیستی تعیین می‌شوند. بر اساس رویکرد غریزی به انگیزش، انسان‌ها و حیوانات با مجموعه‌ای از رفتارهای ضروری برای بقای خود متولد می‌شوند. نظریات غریزی افراطی معتقدند، همه انگیزه‌های انسانی مدیون منشاء آنها در مجموعه‌ای از غرایز به موهبت رسیده ژنتیکی هستند (ریو، ۲۰۰۹). هر چند این دیدگاه همچنان مورد توجه پژوهشگران است اما وجود اختلاف نظر بر سر تعداد غرایز پایه، عدم قدرت نظریه‌های غرایز در تبیین الگوهای رفتار ویژه و مشاهده تنوع و پیچیدگی رفتار آموخته شده انسان این نظریه‌ها را با چالش‌های فراوانی روبرو ساخت (فلدمن، ۲۰۱۰).

وودورث^۲ (۱۹۱۸) بجای مفهوم انگیزشی غریزه اصطلاح سائق^۳ را مطرح نمود. سائق برخاسته از عملکردی زیستی بود، به این معنی که عملکردهای رفتاری در خدمت نیازهای بدنی بودند. هنگام عدم تعادل زیستی (به عنوان مثال، کمبود مواد غذایی، آب، خواب)، حیوانات این کمبودهای بدنی را به عنوان

^۱ William McDougall

^۲ Woodworth

^۳ drive

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

سائق تجربه می‌کنند. سائق هر رفتاری که ابزاری برای برآورده کردن نیازهای بدنی است (به عنوان مثال، خوردن، آشامیدن، نزدیک شدن) را تحریک می‌کند. نظریه زیگموند فروید^۱ (۱۹۱۵) و کلارک هال^۲ (۱۹۴۳) دو نظریه گسترده سائق هستند. فروید، معتقد بود که تمام رفتارها بر انگیزه‌ها می‌شوند و هدف آنها خدمت به ارضای نیازها است. در واقع، رفتار در خدمت نیازهای بدنی بوده، و اضطراب (سائق) به عنوان نوعی واسطه برای تضمین وقوع رفتار هستند. نظریه سائق فروید را در چهار مولفه (منبع، تکانه، هدف و موضوع) می‌توان خلاصه نمود. برای هال (۱۹۴۳، ۱۹۵۲)، از نظر فروید انگیزه (به عنوان مثال، سائق) پایه زیستی خالصی دارد و نیاز بدنی منبع نهایی انگیزه‌ها بودند. نظریه سائق هال دارای ویژگی برجسته‌ای است که هیچ نظریه انگیزشی قبل از آن دارای آن نبودند، توانایی پیش بینی انگیزه‌ها قبل وقوع آنها. سائق به رفتار انرژی می‌دهد اما قادر به هدایت و جهت دهی به رفتار نیست. عادت^۳ و نه سائق هدایت رفتار را بر عهده دارد. عادات هدایت کننده رفتار و حاصل یادگیری است و یادگیری در نتیجه تقویت رخ می‌دهد و تقویت معطوف به سائق است (ریو، ۲۰۰۹).

برای هال (۱۹۴۳، ۱۹۵۲)، سائق یک منبع تجمیع انرژی متشکل از تمام کمبودها/آشفته‌گی‌های بدنی جاری بود. سائق به رفتار انرژی می‌دهد اما قادر به هدایت و جهت دهی به رفتار نیست. از دید هال این عادت‌ها هستند که هدایت رفتار را بر عهده دارند بنابر این رفتار حاصل یادگیری و یادگیری در نتیجه تقویت رخ می‌دهد. به طور کلی نظریه پردازان کاهش-سائق^۴ معتقد هستند، کمبود برخی نیازهای زیستی اساسی مانند آب، غذا و غیره سبب ایجاد سائقی برای به دست آوردن آنها می‌شود. سائق کشش انگیزشی و یا برانگیختگی است که انرژی لازم جهت تحقق نیازها را فراهم می‌سازد. اما این نظریه قادر به ارائه توصیف‌های نیرومند برای رفتارهایی نظیر کنجکاو و رفتارهایی که هدف آنها کاهش یک سائق نبوده و تنها در پی حفظ یا حتی افزایش سطح تهییج یا برانگیختگی اند نبود (فلدمن، ۲۰۱۰).

^۱ Sigmund Freud

^۲ Clark Hull

^۳ Habit

^۴ drive-reduction

نظریه‌های برانگیختگی^۱ که در پی ایرادات وارده به نظریات سائق و غرایز مطرح شده بودند، در توصیف رفتار به دنبال حفظ یا افزایش تهییج^۲ بودند. تصور کنید در یک مهمانی پس از خوردن غذا و احساس سیری با دسری لذیذ روی میز مواجه شوید. اگر خوردن دسر را انتخاب کنید، چنین رفتاری توسط محرک خارجی یعنی خود دسر برانگیخته شده است، که به عنوان یک پاداش^۳ پیش‌بینی شده عمل می‌کند. این پاداش، در اصطلاح انگیزشی یک مشوق^۴ است. بنابر این چهارمین رویکرد به انگیزش، یعنی رویکردهای مشوق مطرح شد. چنین رویکردهایی پیشنهاد می‌کنند که انگیزه ناشی از میل به کسب اهداف بیرونی ارزشمند یا مشوق‌ها است. در این دیدگاه، ویژگی‌های مطلوب محرک بیرونی (خواه رتبه، پول، محبت، غذا یا فعالیت جنسی) به عنوان انگیزه شخص محسوب می‌شوند. این نظریه نیز هر چند توضیح می‌دهد که چرا ممکن است ما بدون وجود نشانه‌های درونی مانند گرسنگی، تسلیم مشوقی مانند دسری لذیذ شویم، اما قادر به تبیین کامل این امر نیست که چرا گاهی اوقات به دنبال تحقق نیازهایی هستیم که حتی مشوق‌های آن برای ما روشن نیست (فلدمن، ۲۰۱۰).

به تدریج با مطرح شدن و قدرت گرفتن رویکردهای شناختی، متخصصان این حوزه تبیین‌هایی را برای فرایندهای انگیزشی مطرح نمودند. این رویکردها انگیزش را محصول تفکر، انتظارات و اهداف افراد یعنی شناخت می‌دانستند. به عنوان مثال، میزان برانگیختگی افراد در مطالعه برای آزمون مبتنی بر انتظار آنها از این امر است که چگونه به خوبی مطالعه کنند تا نمره خوبی به دست آورند. نظریه‌های شناختی انگیزش، تمایزی کلیدی میان انگیزه‌هایی با مبدأ درونی^۵ و بیرونی^۶ ترسیم می‌کنند. انگیزش درونی سبب شرکت ما در یک فعالیت برای لذت بردن خودمان و نه برای هر چیز عینی مانند به دست آوردن پاداشی ملموس می‌شود. در مقابل، انگیزش بیرونی سبب می‌شود ما کاری را برای پول، رتبه یا برخی پاداش‌های محسوس

^۱ Arousal Approaches

^۲ excitement

^۳ reward

^۴ incentive

^۵ intrinsic

^۶ extrinsic

انجام دهیم. برای مثال، وقتی یک پزشک برای ساعت‌های طولانی کار می‌کند زیرا شغلش را دوست دارد، انگیزه‌ای با مبدأ درونی او را بر می‌انگیزد؛^۱ در صورتی که پزشکی که به سختی کار می‌کند تا پول زیادی به دست آورد، انگیزه‌ای با مبدأ بیرونی زمینه تلاش‌های او خواهد بود. هنگامیکه ما انگیزه‌ای درونی برای کارهایمان داریم بیشتر مستعد استقامت، کار سخت‌تر و تولید کار با کیفیت بالاتر هستیم. در حقیقت، در برخی موارد ارائه پاداش برای رفتار مطلوب (که موجب افزایش انگیزه بیرونی می‌شود) ممکن است انگیزه درونی را کاهش دهد (فلدمن، ۲۰۱۰).

از جمله نظریات انگیزشی که به دقت فرمول‌بندی شده بود می‌توان نظریه لوین^۲ را نام برد. بر اساس نظر او، قدرت گرایش‌های رفتاری (نیرو) به طور همزمان وابسته به نیرومندی ارزش هدف (موضوع) و فاصله از هدف است. بر اساس نظریه تعارض چهار دسته موقعیت‌های تعارض برانگیز منجر به رفتار نزدیکی یا اجتناب می‌شوند (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸):

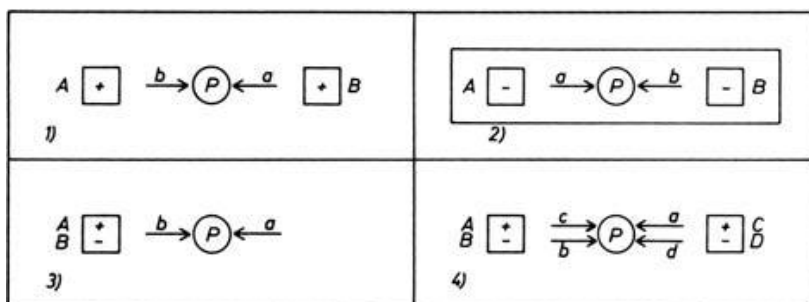
۱. تعارض گرایش-گرایش: فرد باید بین دو وضعیت یا هدف ناسازگار دست به انتخاب بزند که هر دو دارای ارزش مثبت تقریباً برابری هستند.
۲. تعارض اجتناب-اجتناب: در اینجا انتخاب بین موارد ناخوشایندی با قدرت تقریباً برابر است.
۳. تعارض گرایش-اجتناب: یک هدف هم دارای جذابیت است و هم دفع‌کننده است.
۴. تعارض گرایش-اجتناب مضاعف^۳ (تعارض دوسوگرایی مضاعف^۴): به عنوان مثال وقتی می‌خواهید بین دو کار دست به انتخاب بزنید، که هر دو دارای جنبه‌های مثبت و منفی هستند.

^۱ prompting

^۲ Lewin

^۳ Double-approach-avoidance conflict

^۴ double-ambivalence conflict



تصویر ۲، ۴، ۵. الف) چهار نوع از موقعیت‌های تعارضی [P، شخص. A تا D مثبت (+) یا منفی (-)، ویژگی‌های تشویقی موضوع‌ها یا اهداف در دسترس رفتار؛ a تا d مثبت یا منفی، ویژگی‌های تشویقی نیروهای نشأت گرفته از این موضوع‌ها یا اهدافی که به فرد حمله می‌کند] (بر گرفته از هک‌هایزن و هک-هایزن، ۲۰۰۸).

نظریه بازگشتی^۱ نیز ادعا می‌کند که ما بین مجموعه‌ای از انگیزه‌های مختلف برای اعمال‌مان حرکت می‌کنیم. ما نه تنها از یکدیگر بلکه از خودمان نیز متفاوت هستیم. بر اساس این نظریه در پیگیری انگیزه‌های متضاد، ما جهان را به شیوه‌ای متفاوت ادراک می‌کنیم. بنابر این هر یک از ما به طور موثری در لحظات گوناگون فردی متفاوت است و در طول زمان ما شخصیت‌های گوناگونی را نمایش می‌دهیم (اپتر^۲، ۲۰۰۷).

مازلو پیشنهاد کرد که پیش از نیازهای مرتبه بالاتر باید نیازهای معینی که در سطوح زیرین قرار دارند تا حدی ارضاء شوند. بنابر این برای فعال کردن یک نیاز مرتبه بالاتر، شخص ابتدا باید نیازهای اساسی‌تر در سلسله مراتب را تحقق بخشد. نیازهای پایه سائق‌های اولیه هستند: نیاز به آب، غذا، خواب، نیاز جنسی و غیره. برای حرکت کردن به مراتب بالاتر، شخص باید ابتدا به این نیازهای اساسی فیزیولوژیکی پاسخ دهد. نیازهای ایمنی در رتبه دوم سلسله مراتب قرار دارند، افراد به منظور عملکردی موثر نیاز به محیطی ایمن دارند. نیازهای فیزیولوژیکی و ایمنی نیازهای مرتبه پایین را تشکیل می‌دهند و تنها پس از

^۱ Reversal theory

^۲ Apter

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

تامین آنها فرد به نیازهای مراتب بالاتر مانند نیاز به عشق و احساس تعلق، اعتماد به نفس و خود شکوفایی توجه می‌کند. نیاز به عشق و تعلق شامل نیازهایی در کسب و بیان عواطف و همکاری در گروه یا جامعه است. پس از انجام این نیازها، فرد برای کسب اعتماد به نفس تلاش می‌کند. در تفکر مازلو، اعتماد به نفس با رشد احساس خود-ارزشی رابطه دارد. پس از آنکه چهار طبقه از نیازها برآورده شد (که به هیچ عنوان کار آسانی نیست) فرد قادر خواهد بود برای بالاترین سطح نیاز یعنی خود شکوفایی^۱ تلاش کند. خود شکوفایی حالت خود رضایتی است که شخص از طریق شیوه منحصر به فرد خودش به بالاترین توانایی-هایش پی می‌برد (فلدمن، ۲۰۱۰).



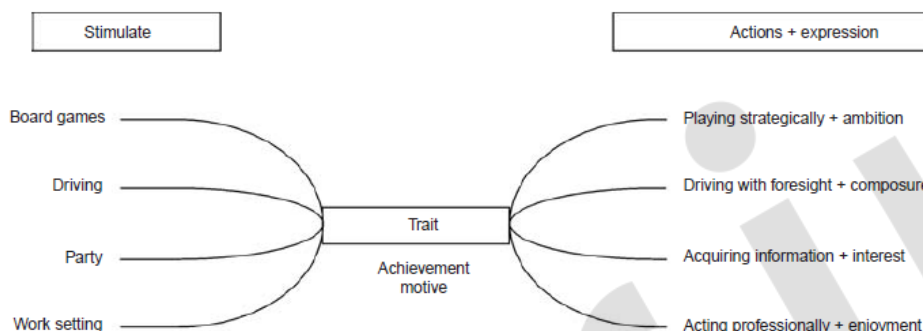
۲، ۴، ۵. ب) مدل سلسله مراتب نیازهای مازلو

بر اساس نظریه صفات نیز، انگیزش از تعامل محرک‌های موقعیتی و ویژگی‌های خلقی^۲ پدیدار می‌شود. عوامل خلقی انگیزش توضیح دهنده این امر هستند که چرا برخی افراد الگوهای معینی از رفتار برانگیخته شده را در شرایطی نشان می‌دهند، در حالیکه سایر افراد چنین رفتاری را انجام نمی‌دهند. در این

^۱ self-actualization

^۲ dispositional characteristic

نظریه انگیزه‌ها به غیر از محرک‌های موقعیتی خاص، به صفات پایداری که ریشه در شخصیت افراد دارند نسبت داده می‌شود. آلپورت (۱۹۳۷) صفات را به عنوان "سیستم عصبی-روانی منتشر و متمرکز در کانون (عجیب و غریب در فرد)، با ظرفیت ارائه بسیاری از محرک‌های عملکردی معادل، و آغاز و هدایت پایدار (معادل) اشکال انطباقی و بیانی رفتار" تعریف نمود (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).



۲، ۴، ۵. ج) رتباط بین محرک (موقعیت‌ها)، صفات و اعمال (بر گرفته از هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

یکی از نظریه‌های مهم انگیزش که در سال‌های اخیر مطرح شده است نظریه خود-تعیین‌گری^۱ است. بر اساس این نظریه فرایندهای یکپارچه‌ساز توسط ارضای سه نیاز پایه و جهانی پرورش یافته و پایدار می‌شوند. این نیازها عبارتند از (ونستین، ۲۰۱۴):

- شایستگی: به ضرورت احساس تاثیرگذاری بر عمل در جهان اشاره دارد.
- استقلال: به تجربه‌ای اشاره دارد که شخص عامل در انتخاب راه‌ها و قادر به تایید رفتارهای خود است و ادراک این امر که تنظیم این رفتارها از درون خودش صورت می‌گیرد.

^۱ self-determination

- ارتباط: به احساس نزدیکی و ارتباط داشتن با دیگران در دایره اجتماعی‌شان و مراقبت کردن و مراقبت شدن از سوی دیگران اشاره دارد.

خود-تعیین‌گری شامل تجربه انتخاب و به عبارتی تجربه منبع ادراک درونی علیت است. این قابلیت مکمل رفتار برانگیخته شده درونی بوده و در برخی از رفتارهای برانگیخته شده بیرونی نیز وجود دارد. بر اساس فرضیه پایه نظریه پردازان خود-تعیین‌گری، میل درونی به خود-تعیین‌گری منجر به شرکت ارگانیزم در رفتارهای جالب توجه می‌شود، که معمولاً به نفع شایستگی‌های در حال رشد است، و در جهت تطابق^۱ انعطاف پذیر با محیط اجتماعی کار می‌کند. این تمایل به تطابق مناسب با خدمات خود-تعیین‌گری فرد مرکز رشد انگیزش بیرونی است (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

رفتارهای خود-تعیین شده توسط انتخاب بر اساس آگاهی از نیازهای خود ارگانیزم و یکپارچه-سازی اهداف آغاز و تنظیم می‌شوند. این فرایند از اطلاعات منابع درونی و بیرونی استفاده کرده و انتخاب کننده نحوه رفتار در پیش‌بینی دستیابی به اهداف مربوط به خود و ارضای نیازهای ارگانیزم است. دو نوع رفتار خود-تعیین شده وجود دارد، رفتارهای برانگیخته شده درونی و رفتارهای برانگیخته شده بیرونی و در صورتیکه توسط درونی‌سازی یکپارچه تنظیم شود می‌تواند خود-تعیین شده باشد (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

علاوه بر رفتارهای خود-تعیین شده برخی رفتارها نیز توسط کنترل تعیین می‌شوند. رفتارهای کنترل-تعیین شده^۲ توسط کنترل‌هایی در محیط یا درون فرد آغاز و تنظیم می‌شوند. این فرایندها به جای آنکه توسط انتخاب شخص تنظیم شوند، توسط کنترل‌هایی مانند احتمال پاداش و یا حالات کنترل درونی تعیین می‌شوند. منبع ادراک علیت پاسخ‌های کنترل-تعیین شده بیرونی و منبع ادراک علیت پاسخ‌های خود-تعیین شده درونی است (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

^۱ accommodation

^۲ Control-determined behaviors

اما دسی و رایان (۱۹۸۵) نوع سومی از رفتار را علاوه بر رفتارهای تعیین شده توسط فرد و کنترل نیز بیان می‌کنند، رفتارهای بدون انگیزه^۱. رفتارهای بی‌انگیزه توسط نیروهایی کاملاً فراتر از کنترل ارادی فرد آغاز و تنظیم می‌شوند. بی‌انگیزشی در مرز بیرونی است، مرز بین فرد و نیروهایی در جهان (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

لوین^۲ (۱۹۳۸) رفتار را تابعی از فضای زندگی فردی می‌داندست و معتقد بود، تحلیل رفتار همیشه باید با توجه به وضعیت کلی شخص باشد. از نظر او نیروی گرایش رفتاری همزمان به دو کمیت (نیروی ارزش هدف و فاصله از هدف) وابسته است (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸). ظرفیت^۳ را می‌توان مفهوم مرکزی نظریه لوین دانست، تعیین کننده‌ای ضروری از نیروهای روانشناختی هدایت کننده عمل. ظرفیت مثبت و منفی مشخص کننده جذابیت ویژگی‌های محیطی است (هالیش^۴ و کوهل^۵، ۱۹۸۷).

موری (۱۹۳۸) بر روابط متقابل هر دو عامل محیط و فرد تاکید نمود که اساساً توسط ویژگی‌های فردی با ثباتی یعنی همان انگیزه‌ها تعیین می‌شوند. انگیزه‌های فردی تعیین کننده چگونگی درک موقعیتی معین و ارزش تشویقی ویژگی‌های آن موقعیت هستند (هالیش و کوهل، ۱۹۸۷).

در نهایت، روانشناسی انگیزش توسط یک جهت‌گیری شناختی نیرومند که به طور ویژه‌ای منعکس کننده تاثیر نظریه اسنادی هایدلر است مشخص می‌شود. بر اساس نظریه اسنادی، شناخت‌ها هدایت کننده احساسات و اعمال انسان هستند. نظریه اسنادی به روانشناسی انگیزه به طور ویژه‌ای با این مسئله سر و کار دارد که چگونه استنتاج علی اعمال انسان را هدایت می‌کند (هالیش و کوهل، ۱۹۸۷). در دیدگاه شناختی، انگیزه کمیتی است که افراد درجات مختلفی از آن را دارا هستند، در صورتی که به اندازه کافی از آن

^۱ amotivational

^۲ Lewin

^۳ Valence

^۴ Halisch

^۵ Kuhl

برخوردار باشند، عملکرد ذهنی آنها به طور کامل توانایی‌های شناختی‌شان را منعکس می‌نماید (دای^۱ و استرنبرگ، ۲۰۰۴).

نظریه‌های انگیزش را نباید نقطه مقابل هم در نظر گرفت. در واقع، بسیاری از رویکردها بجای آنکه مخالف یکدیگر باشند مکمل هم هستند و با استفاده از کاربرد چندین رویکرد می‌توان به درک انگیزه در یک نمونه خاص پی برد. از همین رو بسیاری از روانشناسان بر این باورند که سائق‌های درونی پیشنهاد شده توسط نظریه کاهش-سائق همراه با^۲ مشوق‌های بیرونی نظریه مشوق به ترتیب برای "رانس"^۳ و "کشش"^۴ رفتار عمل می‌کنند (فلدمن، ۲۰۱۰).

مولفه‌های نیاز و انگیزش

بیشتر نظریه‌های انگیزشی بر دو جنبه انرژی‌بخشی و هدایت‌گری رفتار تاکید دارند. انرژی در نظریه‌های انگیزشی اساساً مسئله نیازها است. بنابراین یک نظریه انگیزشی مناسب باید شامل نیازهای درونی ارگانیزم و نیازهای اکتسابی ناشی از تعامل با محیط باشد. هدایت‌گری نیز در نظریه‌های انگیزشی با فرآیندها و ساختارهای ارگانیزم در ارتباط است که به محرک‌های درونی و بیرونی معنا می‌دهد، در نتیجه عمل به سمت ارضاء نیازها هدایت می‌شود (دسی^۵ و رایان^۶، ۱۹۸۵). هر چند انرژی‌بخشی و هدایت‌گری دو جنبه اصلی انگیزش هستند اما اگر بخواهیم مولفه‌های انگیزش‌ها را از دید بیان انگیزشی نام ببریم، به چهار مولفه می‌توان اشاره نمود (ریو، ۲۰۰۹):

Dai^۱

^۲ tandem

^۳ push

^۴ pull

^۵ Deci

^۶ Ryan

- رفتار^۱: هشت جنبه رفتار وجود، شدت و کیفیت انگیزه‌ها را بیان می‌کند. این هشت جنبه رفتار که در جدول ۳، ۴، ۵ نشان داده شده است، به مشاهده‌گران داده‌هایی برای پی بردن به وجود و شدت انگیزه‌های سایر افراد را می‌دهد. هنگامیکه رفتار نشان دهنده توجه بر روی تکالیف، تلاش شدید، زمان تاخیر کوتاه، پایداری طولانی، احتمال وقوع بالا، حالات یا چهره ابرازگری باشند یا هنگامیکه فرد موضوع-هدف خاصی را در جای دیگری دنبال نماید، همگی شواهدی برای پی بردن به حضور انگیزه‌ای نسبتاً شدید هستند. اما هنگامیکه رفتار گاهی اوقات خارج از تکالیف بوده و نشان دهنده تلاش بدون اشتیاق، تاخیر طولانی، تداوم شکننده، احتمال وقوع پایین، حداقل حالات یا چهره ابرازگری باشد، یا فرد به دنبال یک موضوع-هدف جایگزین باشد، همگی شواهدی برای پی بردن به فقدان انگیزه یا حداقل انگیزه نسبتاً ضعیف است (ریو، ۲۰۰۹).

جدول ۳، ۴، ۵ بیان رفتاری انگیزه‌ها (برگرفته از ریو، ۲۰۰۹).

رفتار	توضیح
توجه	تمرکز بر روی تکالیف.
تلاش	تقلاً برای پیش بردن در حالیکه سعی در انجام تکلیفی دارید.
نهفتگی	زمانیکه شخص پیگیری پاسخ به یک مواجهه اولیه با یک رویداد محرک را به تاخیر می‌اندازد.
پایداری	زمان بین آغاز یک پاسخ تا توقف آن.

هنگام دو یا چند مسیر عمل با نشان دادن یک اولویت برای یک مسیر عمل بر بقیه ارائه می‌شود.

انتخاب

دادن تعدادی فرصت‌های مختلف برای رخ دادن رفتار، تعداد (یا درصد) از مواردی که پاسخ هدفمند خاص رخ می‌دهد.

احتمال پاسخ

حرکات صورت، از جمله چین و چروک بینی، بالا بردن لب بالا و پایین آوردن ابرو.

بیان چهره‌ای

حرکات بدنی مانند طرز ایستادن یا نشستن، تغییر وزن^۱، و حرکات پاها، بازوها و دست

حالت‌های بدنی

- اشتغال^۲: اشتغال به شدت رفتاری، کیفیت هیجانی و سرمایه گذاری شخصی بر درگیری فرد دیگری در طول یک فعالیت اشاره دارد. برای نظارت بر اشتغال دیگری، نیاز شخص به پیگیری رفتار، هیجان، شناخت، و صدای آن شخص حفظ می‌شود، همانطور که در نگاره ۲، ۳. الف) خلاصه شده است، اشتغال رفتاری نشان دهنده میزانی توجه فرد بر تکالیف، تلاش و پایداری است. بیان اشتغال هیجانی میزانی است که فعالیت شخص توسط هیجان مثبت (مانند علاقه و لذت) به جای هیجان منفی (مانند غم یا خشم) مشخص می‌شود. بیان اشتغال شناختی میزان نظارت فعالانه شخص بر نحوه چیزهایی است که در یادگیری ماهرانه و راهبردهای حل مسئله استفاده می‌شود. بیان صدایی میزان بیان نیازها، ترجیحات و خواست‌های خود و دنبال نمودن تغییرات شرایط محیطی شخص برای وضع بهتر است. برای مثال، برای پی بردن به انگیزه اساسی دانش آموزی که در کلاس نزدیک شما نشسته است، توجه

^۱ weight shifts

^۲ Engagement

و تلاش (اشتغال رفتاری)، علاقه و لذت (اشتغال هیجانی)، پردازش و نظارت عمیق بر نحوه انجام امور (اشتغال شناختی) و مشارکت کلامی و مشارکت در درس (اشتغال صدایی) او را مشاهده نمایید. این چهار جنبه اشتغال همبستگی مثبت دارند و آنها در مجموع ارتباط اساسی و لحظه به لحظه با وضعیت انگیزشی فرد در طول یک فعالیت دارند (ریو، ۲۰۰۹).

- فعال سازی مغزی و فیزیولوژی^۱: همانطور که انسانها و حیوانات برای شرکت در فعالیت های مختلف آماده می شوند، مناطق مغزی فعال شده و سیستم های عصبی و غدد درون ریز مواد شیمیایی مختلف (به عنوان مثال، انتقال دهنده های عصبی، هورمون ها) را تولید و رها می سازند، که حمایت زیستی لازم را از حالات انگیزشی و هیجانی فراهم می کند. به عنوان مثال، در این دوره سخنرانی عمومی، سخنرانان فشار هیجانی حادی را در درجات مختلف تجربه می کنند، و نشانگرهای هیجانی فیزیولوژیکی خودشان در کاتکول آمین های پلاسما افزایش می یابند (ریو، ۲۰۰۹).
- خود-گزارشی^۲: چهارمین راه در جمع آوری داده ها برای پی بردن به وجود، شدت و کیفیت انگیزه ها پرسیدن است. مردم به طور معمول می توانند انگیزه های خود را گزارش نمایند، به عنوان مثال، در یک مصاحبه و یا در پرسشنامه. آنها به آسانی اجرا می شوند، می توان به طور همزمان بسیاری از مردم را مورد مطالعه قرار داد و می توان اطلاعات بسیار خاصی را هدف قرار داد (ریو، ۲۰۰۹).

الگوهای طبقه بندی نیاز و انگیزش

نظریه پردازان مختلف بسته به دیدگاه خود نیازها و انگیزه های مختلفی را نام برده اند. موری از جمله نظریه-پردازان اصلی انگیزش و نیاز است که ۲۰ نیاز اصلی و تعدادی نیاز دیگر را بیان می کند. این نیازهای اصلی عبارتند از: حقارت، پیشرفت، وابستگی، پرخاشگری، استقلال، عمل تقابلی، تمکین، خویشتن پایی^۳، سلطه گری، نمایش^۴، پرهیز از آسیب، پرهیز از تحقیر، پرهیز از ایراد، مهرورزی، نظم، بازی، طرد، دریافت حسی،

^۱ Brain Activations and Physiology
self-report^۲

^۳ Defendance

^۴ Exhibition

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

جنسی، مهرطلبی/ برتری جویی، فهم. و نیز به نیازهایی (مانند: مالکیت، پرهیز از انتقاد، شناخت، ساختار، بیان، بازشناسی، نگه داری) نیز اشاره می‌کند که به صورت سازمان یافته بیان نشده است (موری^۱، ۲۰۰۷/۱۹۳۸). اما نظریه پردازان بسته به دیدگاه خود طبقه‌بندی‌های مختلفی را نیز برای نیاز و انگیزش بیان داشته‌اند. در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. طبقه‌بندی نیازها با توجه به منشأ به دو دسته اولیه (برخاسته از بدن^۲) و ثانویه (روان زاد^۳) تقسیم می‌شود (موری، ۲۰۰۷/۱۹۳۸):

- نیازهای اولیه یا پیشین نیازهایی همچون دم و بازدم، مصرف و دفع، خواب و بیداری هستند که توسط ریتم‌های نسبتاً منظم فعالیت و استراحت مشخص می‌شوند، ریتم‌هایی که به نظر می‌رسد توسط یک توالی منظم از وقایع فیزیولوژیکی تعیین می‌شوند. موری نیازهای اولیه یا برخاسته از بدن را نیز به سه دسته (فقدان که منجر به جذب امور می‌شود، افزایشی که منجر به تولید می‌شود و آسیب که منجر به آمادگی دفاع می‌شود) تقسیم نمود. برخی از این نیازها نیازهای مثبت و برخی منفی هستند. نیازهای مثبت ارگانیزم را وادار به حرکت به سوی هدف می‌کند، درحالی‌که نیازهای منفی ارگانیزم را وادار به جدا کردن خود از هدف می‌سازد.
- نیازهای ثانویه‌ای نظیر ارتباط یا موفقیت با وجود وابستگی و مشتق شدن از نیازهای اولیه بر ریشه‌های جسمی متمرکز نیستند. نیازهای ثانویه توسط تنش‌های حاکمی برانگیخته می‌شوند که وابستگی نزدیکی به شرایط بیرونی معین یا تصاویر مجسم شده چنین شرایطی دارند. هر چند ممکن است برخی نیازهای روان زاد درونی باشند اما نیازهایی بنیادی و دارای سائق‌های زیستی نیستند. به زبانی ساده‌تر، نیازهای برخاسته از بدن با رضایت جسمی و نیازهای روان زاد با رضایت ذهنی یا هیجانی رابطه دارند. در میان نیازهای روان زاد نیز ما شواهدی از تناوب پیدا می‌کنیم، به ویژه در تناوب تقابل نیازها: مانند جامعه پذیری و تنهایی، صحبت کردن و گوش دادن، رهبری و پیروی،

^۱ Murray

^۲ Viscerogenic (arising within the body)

^۳ Psychogenic (originating in the mind or in mental or emotional conflict)

کممک گرفتن و کممک کردن، دادن و گرفتن، کار و بازی. به زبانی ساده‌تر، نیازهای برخاسته از بدن با رضایت جسمی و نیازهای روان زاد با رضایت ذهنی یا هیجانی رابطه دارند.

۲. نیازها و انگیزه‌ها را همچنین می‌توان به دو نوع درونی و بیرونی تقسیم نمود (ریو، ۲۰۰۹):

- نیازهای درونی مانند سائق‌های اولیه ذاتا در ارگانسیم انسان قرار دارند و به عنوان انرژی دهنده مهم به رفتار عمل می‌کنند. این گرایش‌ها برای پرداختن به تمایلات و به کارگیری توانایی‌ها برای دنبال نمودن چالش‌های بهینه و تسلط بر آنها است. این نیازها به صورت خودانگیخته‌ای^۱ از نیازهای روانشناختی و تلاش درونی برای رشد پدیدار می‌شوند. این انگیزه‌ها فعالیت‌هایشان را برای ارضای نیازی فطری صورت می‌دهند.

- انگیزه‌های بیرونی توسط مشوق‌ها و پیامدهای محیطی فراخوانده می‌شوند و ناشی از پیامدی مستقل از خود فعالیت هستند. تلاش برای کسب نمره بالا، بردن جایزه، تاثیر بر همسالان همه نمونه‌هایی از انگیزش بیرونی هستند.

۳. نیازها را همچنین می‌توان به نیازهای آشکار^۲ و نهفته^۳ طبقه‌بندی نمود. نیازها معمولاً هنگام برانگیخته شدن، خود را در فعالیت‌های شخص آشکار می‌سازند. اما گاهی اوقات آنها در رویاپردازی‌ها و حوزه‌های غیر قابل مشاهده بروز می‌یابند. این نیازها را می‌توان در سه سطح طبقه‌بندی نمود (موری، ۲۰۰۷/۱۹۳۸):

- نیاز آشکار: مانند انگیزه خوردن غذا شامل تمامی اعمال واقعی است که به طور جدی و مسئولانه ما را به سوی موضوعات واقعی هدایت می‌کند.

^۱ spontaneously

^۲ Manifest

^۳ Latent

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- نیاز نیمه-آشکار: شامل فعالیت‌هایی است که به صورت غیر مستقیم از طریق شوخی^۱ و خلاقیت^۲ ما را برای رسیدن به موضوعی واقعی هدایت می‌کنند. این رفتارها شامل (الف. بازی یا تفریح بزرگسالان در حال مستی، ب. نمایش، پ. آیین‌ها، مذاهب و شیوه‌های نیمه مذهبی که ارتباط با قدرت تصور شده بالاتری را بیان می‌کنند، ت. بیان‌های هنری مانند خواندن شعر یا نواختن موسیقی، ث. آفرینش هنری مانند مجسمه سازی یا سرودن شعر) هستند.
- نیاز ذهنی^۳ یا پنهان: نیازهایی نظیر امیال، وسوسه‌ها، طرح‌ها، تخیلات و رویاها که قابلیت آشکار شدن پیدا نمی‌کنند.
- ۴. از دیگر طبقه‌بندی‌های مهم نیازها می‌توان به تمایز قائل شدن بین نیازهای هشیار^۴ و ناهشیار^۵ اشاره کرد:
 - منظور از هشیاری در اینجا درون‌نگری^۶ یا به بیان دقیق‌تر آگاهی معطوف به گذشته فوری^۷ است. هر چه را شخص قادر به گزارش مستقیم آن باشد هشیار در نظر گرفته می‌شود.
 - هر چیز که قابل استنباط باشد و شخص مستقیماً از آن آگاه نباشد و نتواند گزارش دهد ناهشیار در نظر گرفته می‌شود. تظاهرات نیازهای ناهشیار معمولاً توسط شخص توجیه یا توضیح داده می‌شوند اما شخص از نیاز اصلی خود اطلاعی ندارد. این نیازها از سوی فرد عمدتاً به نیاز یا عوامل دیگری مانند عادت، قرارداد، تقلید، اثرات و . . . نسبت داده می‌شوند (موری، ۲۰۰۷/۱۹۳۸). نیازهای ناهشیار معمولاً خود را در رویاها، دیدگاه‌ها، در فوران‌های هیجانی و اعمال غیر عمدی، در لغزش‌های زبانی و قلم، در اشارات پراکنده خفیف، در خنده، در اشکال مبدل بی‌شماری که با نیازهای قابل قبول (هشیار) در آمیخته‌اند، رفتارهای اجباری، احساسات

^۱ playfully

^۲ imaginatively

^۳ subjectified need

^۴ conscious

^۵ unconscious

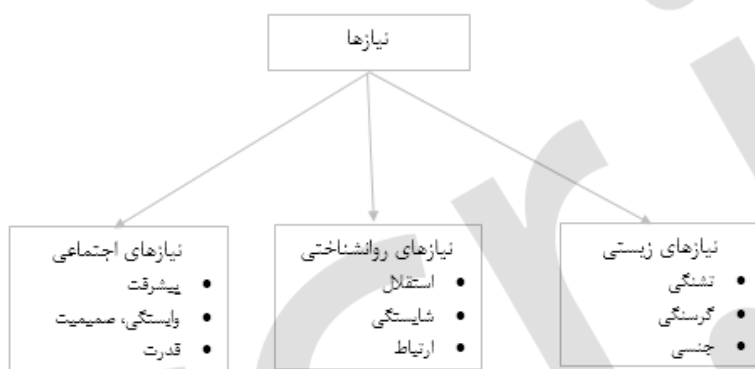
^۶ introspective

^۷ immediately-retrospective awareness

منطقی شده، فرافکنی‌ها^۱ (توهم، هذیان و عقاید) و تمامی نشانه‌ها (به خصوص علایم تبدیل هیستریک) آشکار می‌کنند (موری، ۱۹۳۸/۲۰۰۷).

ریو نیازها را به سه گروه فیزیولوژیک، روانشناختی و اجتماعی تقسیم نمود (ریو، ۲۰۰۹):

- نیازهای فیزیولوژیک به نحوه عمل سیستم‌های زیستی وابسته هستند
- نیازهای روانشناختی به ماهیت انسان و رشد سالم وابسته هستند
- نیازهای اجتماعی فراگرفته و درونی شده تاریخچه هیجانی و اجتماعی شدن ما هستند



تصویر ۴، ۴، ۵ انواع نیازها از دید ریو (بر گرفته از ریو، ۲۰۰۹).

انگیزه‌ها را همچنین می‌توان بر اساس میل به نزدیکی یا اجتناب تقسیم نمود (اندرو^۲، ۲۰۰۸):

- انگیزه نزدیکی^۳ ممکن است به عنوان انرژی دهنده رفتار برای هدایت آن به سمت محرک مثبت تعریف شود.

^۱ projections

^۲ Andrew

^۳ Approach

- انگیزه اجتناب ممکن است به عنوان انرژی دهنده رفتار برای هدایت آن جهت دور شدن از محرک منفی تعریف شود.

از انگیزه تا عمل

مدل مرحله-عمل روییکان^۱ از ضرورت تمایز دو موضوع اصلی در روانشناسی انگیزش (انتخاب اهداف عمل و تحقق این اهداف) الهام گرفته شده بود و هر دو را در یک چارچوب متحد ترکیب نمود. نکته مهم آن است که این مدل تمایز بین تعیین هدف^۲ و تلاش هدف^۳ را برجسته می‌نماید و مراقب است این دو را اشتباه یا مخدوش نکند (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

مدل مرحله-عمل^۴، که به عنوان مدل روییکان^۵ نیز شناخته می‌شود، چارچوب مفیدی برای بررسی مسیر انگیزه تا عمل است. این مدل انتقال از میل به وزن دادن در انتخاب هدف و از وزن دادن به میل به پیگیری اهداف واقعی را بررسی می‌کند. در این مدل مرحله اول و آخر مراحل انگیزشی به شمار می‌روند. بر اساس مدل روییکان مسیر عمل شامل (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸):

۱. مرحله پیش تصمیم: تامل درباره عواقب بالقوه مثبت و منفی خواسته‌های غیر ضروری و اعمال جایگزین
۲. مرحله پیش عمل یا پس تصمیم: برنامه‌ریزی راهبردهای عینی برای رسیدن به اهداف منتخب.
۳. مرحله عمل: تصویب و اجرای راهبردها
۴. مرحله ارزیابی عمل: نتیجه‌گیری درباره عمل انجام شده

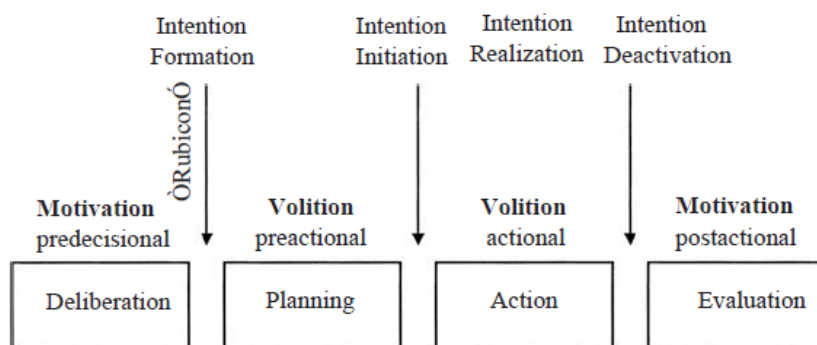
^۱ Rubicon

^۲ goal setting

^۳ goal striving

^۴ action-phase

^۵ Rubicon



تصویر ۴، ۴، ۵ مدل مرحله عمل روبیکان (بر گرفته از هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸)

رشد نیاز و انگیزش

تحقیقات رشد انگیزه‌ها به طور سنتی بر دوران کودکی به ویژه بر انگیزه پیشرفت در زمینه‌های تحصیلی متمرکز شده است. برای گروه‌های سنی بالاتر از دوران کودکی، هنگامی که ریش زیستی نقش خود را ایفا می‌کند، نهاد خانواده، آموزش و کار به طور فزاینده‌ای در شکل دادن نیمرخ انگیزشی افراد موثر هستند. به نظر می‌رسد متناسب با این فرض که سیستم‌های انگیزشی، همانند آنهایی که با اکتساب، پرخاشگری یا وابستگی در ارتباط هستند، خودشان دستخوش خط سیر رشد در طول زندگی هستند. در سراسر طول زندگی اولویت‌ها بین انگیزه‌ها تغییر می‌کند. علاوه بر این، جنبه‌هایی از یک سیستم انگیزشی برجسته‌ترین تغییرات را در دوره‌هایی از زندگی خواهد داشت. این تغییرات احتمالاً منعکس کننده تغییرات در ساختار فرصت و سازگاری زیستی (به عنوان مثال، تغییرات هورمونی) در طول زندگی است (هک‌هایزن، ۲۰۰۰).

رابطه بین انگیزه و رشد در سراسر طول عمر را می‌توان از دو دیدگاه بررسی نمود: رشد انگیزه و انگیزه رشد. امروزه انگیزه فردی را از سویی محصول و از سوی دیگر، تولید کننده رشد می‌دانند (هک-هایزن، ۲۰۰۰). در هر دو مورد، تنظیم رفتار انسان تا حد زیادی وابسته به ظرفیت فرد برای کنترل و ثبات و تغییر آن در سراسر دوره زندگی است. پیش نیازهای هدایت رفتار در کنترل رویدادهای بیرونی در هنگام دوران نوزادی و اوایل دوران کودکی به دست می‌آیند (هک‌هایزن و هک‌هایزن، ۲۰۰۸).

نوزادان به طیف وسیعی از محرک‌های جدید علاقه‌مند هستند، و به نظر می‌رسد در سنین خردسالی کودکان به درک تمام جنبه‌های محیط خود علاقه دارند. نیاز کلی آنها برای شایستگی و خود-تعیین‌گری در سطح جهانی عمل می‌کند و آنها را به سمت تمام انواع ورودی‌ها هدایت می‌کند. با این حال، کودکان به تدریج ترجیحات و رفتار گزینشی‌تری را ایجاد می‌کنند، و شایستگی‌هایشان به شکوفایی یا ضعیف شدن وابستگی‌های همراه شده با علاقه آنها تمایل دارند. در آغاز علاقه‌ها نسبتاً تمایز نایافته بوده و به تدریج است که از طریق تجارب انباشته شده تمایز می‌یابند (دسی و رایان، ۱۹۸۵ ص ۱۲۷). دوره بین سال‌های سوم تا هفتم زندگی مرحله انتقال مهمی برای رشد شناختی و انگیزشی است. پایه‌ای برای کسب و ساختاردهی دانش دامنه خاص تشکیل شده (هک‌هایزن، ۲۰۰۰).

تعامل ظرفیت‌های محیط با استعدادهای فرد که بر تلاش‌های تسلط فرد تاثیر گذار هستند آغاز می‌شود، در نتیجه موفقیت و شکست به نوبه خود بر شایستگی ادراک شده و علاقه ذاتی فرد اثر گذار است. علاوه بر این، فرصت‌های محدودی که برای ارائه چالش‌های مطلوب بهینه در دسترس هستند نیز در اولویت‌های رشد فرد مهم هستند. برای مثال، تنها برخی از انواع فعالیت‌ها مانند موسیقی برای کودکان در دسترس است، این دسترسی قطعاً عاملی در رشد علایق و ظرفیت‌های آنها است. بنابر این تعامل ظرفیت‌های محیط با استعدادهای فرد مرکز رشد انگیزش درونی است. تمایز یافتگی علایق فرد مانند سایر فرایندهای رشدی، آشکارسازی است که تحت تاثیر آمادگی و اجازه^۱ محیط است (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

اگر چه تمایز یافتگی و یکپارچگی به طور طبیعی با توجه به فعالیت‌ها یا ورودی‌هایی که مورد علاقه کودکان است رخ می‌دهد، رفتارهای بسیاری وجود دارد که به طور طبیعی فاقد علاقه بوده اما جهان اجتماعی آموختن آنها را ضروری می‌داند. همانطور که کودکان بزرگتر می‌شوند، محیط اجتماعی و به خصوص مراقبین، تقاضا و محدودیت‌های تجربه ظرفیت‌های کودک را افزایش می‌دهند. به طور خلاصه، تمایل ارگانیک به سوی گسترش هماهنگی (به عنوان مثال، فرایند یکپارچه انگیزه درونی) منجر به مهارت

^۱ affords and permits

یافتن و ترکیب بسیاری از رفتارها می‌شود که به لحاظ درونی برانگیخته نیستند اما توسط محیط اجتماعی ارزش یافته‌اند و بنابراین ابزاری برای اثربخشی طولانی مدت کودکان هستند (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

در هفته‌های اول پس از تولد، کودکان فعال و تکانشگر هستند. رفتار آنها بدون هیچ گونه میانجیگر خود-تنظیمی، توسط امیال زیستی و انرژی درونی برانگیخته می‌شود. با این حال، تمایل طبیعی و ذاتی به یکپارچه‌سازی^۱ ارگانیک وجود دارد (دسی و رایان، ۱۹۸۵).

SCC.ir

^۱ integration

۴-۴-۵ هیجان

ماهیت هیجان

هیجان‌ها الگوهای تغییرات فیزیولوژیکی همراه با رفتار و یا تمایل به رفتار هستند (کارلسون^۱، ۲۰۱۳). این الگوها توسط موضوع یا رویدادی که دارای منشاء درونی یا بیرونی است برای آمادگی عمل^۲ با اولویت کنترل^۳ برانگیخته می‌شوند (لوئیس^۴، هولند-جونز^۵، بررت^۶ و همکاران، ۲۰۰۸). به بیانی ساده، رویدادهایی در درون فرد (مانند احساس لذت) و یا در بیرون از فرد (مانند دیدن حیوانی وحشی) الگوهای تغییرات فیزیولوژیکی را به راه می‌اندازد. این الگوهای تغییرات فیزیولوژیکی بر اساس ارزیابی‌های شناختی میل به جذب یا دفع خطر را فعال می‌سازند.

آمادگی عمل بر نقش محافظتی و سازگارانه هیجان تاکید دارد و اولویت کنترل بیانگر آن است که هیجان‌ها از طریق برنامه‌ریزی خودکاری آغاز می‌شوند که به راحتی تغییرپذیر نیست. البته باید توجه داشت بسیاری از واکنش‌های هیجانی همراه با عمل آشکاری نبوده و تنها به شکل آمادگی صرف یا فعالیت‌های شناختی نظیر تغییر در باورها مشاهده می‌شوند. از همین رو ارسطو و اسپینوزا هیجان را گرایش به تفکر به شیوه‌ای جایگزین شیوه دیگر می‌دانند (لوئیس، هولند-جونز، بررت و همکاران، ۲۰۰۸).

تا کنون تعاریف بسیاری در بیان هیجان و ماهیت آن ارائه شده است، در زیر به تعدادی از این تعاریف اشاره شده است:

^۱ Carlson

^۲ action readiness

^۳ control precedence

Lewis^۴

Haviland-Jones^۵

Barrett^۶

- تامکینز^۱ (۱۹۶۲) هیجان‌ها را ناشی از تغییر در انباشت تحریک‌های عصبی می‌داند. تغییراتی که ناشی از انتشار درونی، حالت سائق، تصویر یا هیجان دیگری است (ایزارد^۲، ۱۹۷۷).
- پلاتچیک^۳ (۱۹۸۲) هیجان را توالی واکنش‌های استنباط شده پیچیده به محرک‌هایی نظیر ارزیابی‌های شناختی، تغییرهای ذهنی، برانگیختگی عصبی، تکانه‌هایی در عمل و رفتار طراحی شده برای اثر در محرک آغاز شده می‌داند (کالات و شیوتا^۴، ۲۰۱۲).
- آوریل^۵ (۱۹۸۲) هیجان‌ها را به عنوان نشانگان اجتماعی، قواعد زودگذر و حالت‌های کوتاه مدت در پاسخ به شیوه‌های خاص و تفسیر چنین پاسخ‌هایی به عنوان هیجان در نظر گرفت (استراگمن، ۲۰۰۳).
- مدل تعاملی ایجاد شده توسط هاچ‌چایلد^۶ (۱۹۹۰)، هیجان را به عنوان ساختاری اجتماعی در نظر می‌گیرد که در آن هیجان‌ها تنها یک ماشه چکان نیستند بلکه تبدیل به تعاملات اجتماعی می‌شوند (سبین^۷ و وترگرین^۸، ۲۰۱۰).
- کلتنر^۹ و شیوتا (۲۰۰۳) هیجان را واکنشی عمومی به محرکی بیرونی می‌دانند که موقتاً کانال‌های فیزیولوژیک، شناختی، پدیدارشناسی و رفتاری را به منظور تسهیل، افزایش تناسب و شکل دادن پاسخ محیط به وضعیت کنونی یکپارچه می‌سازد (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

^۱ Tomkins

^۲ Izard

^۳ Plutchik,

^۴ Kalat & Shiota

^۵ Averill

^۶ Hochschild

Sieben ^۷

Wettergren ^۸

^۹ Keltner

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- لوینسون^۱ (۱۹۹۴) هیجان را پدیده روانشناختی-زیست‌شناختی کوتاه مدتی می‌داند که الگوهای موثر سازگاری را در تغییر نیازهای محیطی نشان می‌دهد (پین^۲ و کوپر^۳، ۲۰۰۷).
- هیجان‌ها دوره‌های تغییرهای هماهنگ مولفه‌های مختلف (از جمله فعال‌سازی عصب-فیزیولوژیک، بیان حرکتی و احساس درونی و البته احتمالاً گرایش عمل و فرایندهای شناختی) در پاسخ به رویدادهای درونی یا بیرونی هستند که اهمیت بسیاری برای ارگانسیم دارد (بورود^۴، ۲۰۰۰).

به سبب پیچیدگی هیجان، هنوز تعریف روشن و جامعی از آن در دست نیست اما بر اساس بیشتر تعاریف می‌توان پی‌برد: (۱) هیجان دارای سیستم زیستی درونی است، (۲) هدف آن افزایش شانس بقای موجود است، (۳) هیجان از طریق تسهیل کارایی، پاسخ یا واکنش‌های سازگارانه به تغییر شرایط محیط به هدف خود می‌رسد (پین و کوپر، ۲۰۰۷).

نظریه‌های هیجان

نظریه‌های تکاملی: از دید نظریه تکاملی، هیجان‌ها برای کمک به فرد جهت ایجاد تناسب بهتر با محیط طراحی شده‌اند و از کوشش‌های سازگاری جدایی‌ناپذیر هستند. اصطلاح سازگاری به دو معنی اشاره دارد. ارتباط موفقیت آمیز با محیط که سنگ‌بنای "کارکردگرایی" است و ارزش تکاملی که به تناسب فرد با تاریخچه گذشته نوع^۵ اشاره دارد و اساس "روانشناسی تکاملی" هیجان است (برمر^۶ و فوگل^۷، ۲۰۰۱). نظریه‌پردازانی با دیدگاه تکاملی، معتقدند که تکامل نقش مهمی را در شکل دادن به ویژگی‌ها و عملکردهای هیجانی بازی می‌کند. این ویژگی‌ها و عملکردهای هیجانی در برنامه‌های اداره سیستم‌های

^۱ Levenson

^۲ Payne

^۳ Cooper

^۴ Borod

^۵ species

^۶ Bremmer

^۷ Fogel

اصلی بدن، مانند فیزیولوژی و سیستم حرکتی، و نیز مکانیسم‌های شناختی متعددی مانند توجه، یادگیری و حتی حافظه درخواست تجدید نظر می‌کنند، بنابراین هیجان‌ها فرآیند سازماندهی سطح بالا هستند (پلاچاد^۱، ۲۰۱۱). باید توجه داشت هنگامیکه در دیدگاه تکاملی از ویژگی سازگار بودن صحبت می‌شود، لزوماً به این معنی نیست که این ویژگی در حال حاضر دارای عملکرد است. ممکن است این ویژگی در محیط سازگار تکاملی^۲ (EEA) خود یعنی زمان و مکانی در گذشته هنگامیکه به علت انتخاب طبیعی در سراسر جامعه گسترش یافته دارای عملکرد بوده است (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

نظریه‌های رشدی-ساختاری: رویکرد سراف مبتنی بر تصریح جهت‌یابی رشدی است. او هیجان را واکنش ذهنی به رویدادی برجسته می‌داند که از طریق تغییر فیزیولوژیکی، تجربی و رفتاری آشکار مشخص می‌گردد. در این دیدگاه هر چند هیجان مستقل از شناخت است اما ارتباط نزدیکی با شناخت دارد و این دو همکاری برابری از بدو تولد به بعد با یکدیگر دارند. در این همکاری، هیجان به عنوان یک مولد انرژی^۳ و هدایت‌کننده تفکر کودکان عمل می‌کند. علاوه بر این، هیجان از طریق تعیین مقدار زمانی که کودکان در فعالیت‌های معرفتی^۴ صرف می‌کنند بر مسیر رشد شناختی اثر می‌گذارد (ماسکولو^۵ و گریفن^۶، ۱۹۹۸). کیس^۷ و همکارانش (۱۹۸۸) بیان کردند از زمان تولد به بعد، فعال شدن هر طرحی مثبت، منفی یا خنثی به عنوان ویژگی عاطفی خاص تجربه می‌شود. در این دیدگاه دو جفت هیجان از زمان تولد وجود دارند: رضایت-نارضایتی و مشارکت-عدم مشارکت حسی. تمامی هیجان‌ات دیگر ناشی از این حالات عاطفی پایه هستند که به عنوان سیستم‌های شناختی-عاطفی در نظر گرفته می‌شوند.

^۱ Pelachaud

^۲ Environment of Evolutionary Adaptedness

^۳ energizer

^۴ epistemic

^۵ Mascolo

^۶ Griffin

^۷ Case

خشم، شادی، ترس و سپس حسادت، شرم، غرور و گناه حاصل این دو حالت عاطفی پایه هستند (ماسکولو و گریفن، ۱۹۹۸).

نظریه‌های زیستی: در دیدگاه زیستی، هیجان‌ها مجموعه ویژه‌ای از فرآیندهای عصبی در نظر گرفته شده‌اند که منجر به احساسات و بیان‌های معینی می‌شوند (ماسکولو و گریفن، ۱۹۹۸). ایزارد (۱۹۷۷) هیجان را فرایند پیچیده‌ای مشتمل بر جنبه‌های عصب-فیزیولوژیک، عصب-عضلانی و پدیدارشناسی می‌داند. هیجان‌ها سیستم‌های گسسته‌ای تصور شده‌اند که به عنوان محرک نخستین رفتار و شناخت عمل می‌کنند (ماسکولو و گریفن، ۱۹۹۸). تجربه هیجانی قادر است فرایندی را در هشیاری کاملاً مستقل از شناخت ایجاد نماید، بنابراین در این دیدگاه وجود شناخت برای بروز هیجان الزامی نیست (ایزارد، ۱۹۷۷). البته این به آن معنا نیست که سیستم هیجانی از سیستم‌های ادراکی، شناختی و رفتاری متمایز است، بلکه ارتباط نزدیکی بین این سیستم‌ها وجود دارد که با افزایش سن این ارتباط نزدیکتر و پیچیده‌تر نیز می‌شود (ماسکولو و گریفن، ۱۹۹۸).

نظریه‌های رفتاری: در این دیدگاه پژوهش‌ها متمرکز بر مواردی هستند که به طور مستقیم قابل مشاهده و اندازه‌گیری است. بر همین اساس هیجان پاسخ یا طبقه‌ای از پاسخ‌های پایه جهت بقا و نه حالتی از ارگانیزم در نظر گرفته می‌شود. به بیان رفتارگرایانی^۱ نظیر واتسون^۲، هیجان‌ها الگوهای پاسخ شبه-بازتابی مختلفی به محرک‌های غیرشرطی گوناگون هستند (لوئیس، هولند-جونز، بررت و همکاران، ۲۰۰۸). در نظر واتسون هیجان‌ها به هم ریخته و آشفته^۳ هستند. نظریه سه عاملی هیجان (X، Y و Z) و تاکید واتسون بر رفتار و نه احساس‌ها و حالت‌های درونی سهم بزرگی در نظریه رفتاری هیجان داشت (استراگمن، ۲۰۰۳). میلنسون^۴ مدل سه عاملی واتسون را در بافت پاسخ‌دهی هیجانی شرطی شده^۵ قرار داد و بر این اساس مدل

^۱ behaviorist

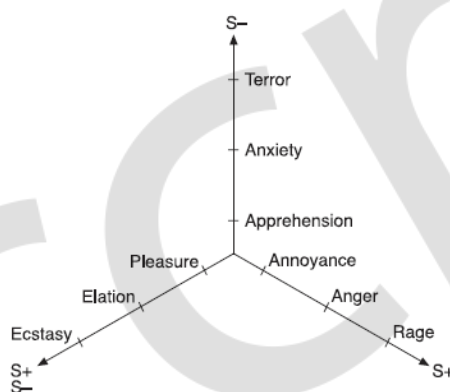
^۲ Watson

^۳ disorganizing

^۴ Millenson

^۵ conditioned emotional responding (CER)

سه بعدی را به صورت ترکیبی سه محوری ارائه نمود. به عنوان مثال، محرک شرطی CS سبب محرک غیرشرطی منفی S- می شود که اضطراب را ایجاد می نماید. این اضطراب رفتار عملی حفظ شده مثبت را بازداری و گاهی اوقات رفتار عملی حفظ شده منفی را تسهیل می کند. رفتار گرایان به خوبی علل هیجان را نشان داده اند و به خوبی هیجان را به عنوان متغیری وابسته در نظر گرفته اند. قدرت نظریه های رفتاری در این است که آنها تعریف های روشنی را از هیجان فراهم می کنند که منجر به پیش بینی آزمون پذیر واضحی می شود. در حقیقت، بیشتر نظریه های رفتارگرایی هیجان بسیار ساده هستند و مشکل آنها کافی نبودن آنها است (استراگمن، ۲۰۰۳). نظریه پردازانی مانند واتسون^۱ (۱۹۳۰)، هارلو^۲ و استگنر^۳ (۱۹۳۳)، میلنسون^۴ (۱۹۶۷)، وایسکرانتز^۵ (۱۹۶۸)، هاموند^۶ (۱۹۷۰)، گری^۷ (۱۹۸۷-۱۹۷۱) و استیت و آیفرت^۸ (۱۹۹۰) از جمله نظریه پردازان رفتاری هیجان هستند.



تصویر ۲، ۵، ۵. مدل سه بعدی میلنسون از شدت هیجانی (استراگمن، ۲۰۰۳).

^۱ Watson

^۲ Harlow

^۳ Stagner

^۴ Millenson

^۵ Weiskrantz

^۶ Hammond

^۷ Gray

^۸ Staats and Eifert

نظریه‌های شناختی: مدل‌های شناختی هیجان ریشه در سه عقیده اصلی دارد:

انسان در درجه اول موجودی عقلانی است

عقلانیت اساساً خوب و هیجان اساساً بد است

استدلال (فرایند شناختی) باید به عنوان کنترل و جایگزینی برای هیجان استفاده شود

از دیدگاه نظریه پردازان شناختی حتی رفتار هیجانی نیز اساساً به عنوان پاسخ یا ترکیبی از پاسخ‌های تعیین شده توسط فرایندهای شناختی در نظر گرفته می‌شود (ایزارد، ۱۹۷۷). اگر چه چنین مدل‌هایی نقش عوامل زیستی را در عملکردهای انسان انکار نمی‌کنند، مفهوم‌سازی متفاوتی از مدل‌های زیستی دارند (ماسکولو و گرین، ۱۹۹۸). رویکردهای ارزیابی هیجان‌ها در دو مسیر اصلی ایجاد شده است (پلاچاد، ۲۰۱۱):

- ۱) مفهوم‌سازی هیجان به عنوان سیستم پردازش-اطلاعات شبیه هر مکانیسم دیگری است.
- ۲) نوعی ارزیابی فرایند شناختی وجود دارد که ریشه در فراخوانی هیجانی دارد. بر اساس چنین نظریه-هایی ارزیابی که فرد در مورد یک محرک، رویداد یا وضعیت دارند تعیین کننده فراخوانی یک هیجان است.

اکثر نظریه‌پردازان بر روی معیارهای ارزیابی تازگی^۱، لذت ذاتی^۲، پیش‌بینی پذیری، هدف-ارتباط^۳، امکان مدیریت پیامدهای این رویداد (یا مقابله بالقوه) و سازگاری با هنجارهای شخصی یا اجتماعی (یا اهمیت هنجاری) توافق دارند. ترکیبی از این ارزیابی‌ها، که اغلب خودکار و ناهشیار هستند، می‌تواند

^۱ novelty

^۲ intrinsic pleasantness

^۳ goal-relevance

هیجان‌های مختلف را ایجاد نماید. این ایده که ساختارهای ارزیابی مختلف با هیجان‌های مختلف رابطه دارند از سوی آرنولد مطرح گردید، ایده او از آن زمان توسط محققان بسیاری پذیرفته شده است (پلاچاد، ۲۰۱۱).

در دیدگاه شناختی، هیجان‌ها به عنوان عملکرد شناختی، ساختاری شناختی یا ساختار شناختی - اجتماعی تصور می‌شوند و رشد هیجان به عنوان عملکرد رشد شناختی و کسب دانش جدید آشکار می‌شود. رشد و اکتساب عملکردهای شناختی جدید (مانند: توانایی ارزیابی خود و تشخیص هنگامی که استانداردهای اجتماعی نقض شده است) به شخص اجازه تجربه هیجان‌های جدید را می‌دهد، بنابر این هیجان‌ها دارای تمایزهای کیفی از گذشته هستند. از نظر کاگان^۱ (۱۹۸۴) هیجان به طبقه‌ای مافوق روابط متنوع نمایش داده شده میان انگیزه‌های بیرونی، افکار و تغییرات آشکار شده در حالت‌های احساسی درونی به نام تن احساسی^۲ اشاره دارد. در این دیدگاه، پیوستگی روابط میان مشوق‌های بیرونی، افکار و تغییرات کشف شده در حالات احساسی همانند یک تجربه گشتالت است که ما را قادر به اختصاص برچسب‌هایی می‌سازد. برای مثال، دیدن یک حیوان خطرناک ___ انتظار آسیب جسمی ___ درک افزایش ضربان قلب به طور منسجم هستند (ماسکولو و گرین، ۱۹۹۸).

البته به نظر می‌رسد در درون رویکردهای شناختی نیز نظریه پردازان دیدگاه‌های بسیاری دارند. برخی از آنها به مسائل پایه به عنوان نشانه‌های درونی و بیرونی توجه می‌کنند، این امر به ما اجازه می‌دهد حالت‌های هیجانی مان را نامگذاری و تشخیص دهیم. برخی دیگر از نظریه پردازان شناخت‌ها را مسبب تغییر زیستی و رفتاری می‌دانند و عده‌ای نیز به هیجان از چشم انداز بسیار وسیعی نگاه می‌کنند که بخش جدایی ناپذیری از شناخت و تجربه ذهنی هستند. در نهایت عمیق‌ترین بحث‌های نظری در حوزه شناختی به بررسی ماهیت رابطه هیجان و شناخت می‌پردازند (استراگمن، ص ۷۷). نظریه‌پردازانی مانند مران^۳ (۱۹۲۴)،

^۱ Kagan

^۲ feeling tone

^۳ Maranon

آرنولد^۱ (۱۹۴۵-۱۹۷۰)، اسکاچر^۲ (۱۹۵۹-۱۹۷۰)، لونتال^۳ (۱۹۷۴)، بوور^۴ (۱۹۸۴)، لازارس^۵ (۱۹۶۸-۱۹۶۶) و ایلزورث^۶ (۱۹۹۱) از جمله نظریه پردازان شناختی برجسته هیجان هستند. در زیر به برخی از نظریه‌ها اشاره می‌شود:

نظریه هیجانی آرنولد (۱۹۶۰) از قدیمی‌ترین و جامع‌ترین نظریه‌های هیجان و شخصیت است که ترکیبی از پدیده‌شناسی، شناخت و فیزیولوژی است. برای آرنولد هیجان نتیجه ترتیب رویدادهای توصیف شده توسط مفاهیم ادراکی و ارزیابی است (ایزارد، ۱۹۷۷). بر اساس نظر او ارزیابی ما در رابطه با خودمان و هر چیزی که با آن روبرو می‌شویم فوری، خودکار و تقریباً غیر ارادی است. این ارزیابی‌ها مگر هنگام مداخله برخی ارزیابی‌های دیگر، به ما (در نزدیک شدن به آنچه برایمان مفید، اجتناب از آنچه برایمان مضر و نادیده گرفتن آنچه برایمان خنثی هستند) کمک می‌کنند. بنابر این ارزیابی فرایندی مکمل ادراک است که گرایش به انجام عملی را در شخص تسهیل می‌نماید. گرایش‌های نیرومند هیجان نامیده می‌شوند (استراگمن، ۲۰۰۳).

سیمونوف^۷ (۱۹۶۴-۱۹۷۵) میزان تجربه هیجان یا میزان استرس هیجانی را تابعی از دو عامل الف) ارزش انگیزش و نیاز، و ب) تفاوت بین اطلاعات ضروری پیش‌آگهی برای رضایت و اطلاعات در دسترس برای موضوع می‌داند. براساس نظریه هیجان سیمونوف، رخداد هیجان ناشی از نقص اطلاعات عملی^۸ است، یعنی زمانی که اطلاعات ضروری پیش‌آگهی برای رضایت بیشتر از اطلاعات در دسترس برای موضوع است (ایزارد، ۱۹۷۷).

^۱ Arnold

^۲ Schachter

^۳ Leventhal

^۴ Bower

^۵ Lazarus

^۶ Ellsworth

^۷ Simonov

^۸ pragmatic

لازارس و همکارانش (۱۹۷۲-۱۹۶۹) پژوهش‌های بسیاری را در زمینه‌ی توجیه شناختی هیجان انجام دادند. آنها مکانیسم‌های ارزیابی پتانسیل آسیب، فقدان یا منفعت را در قلب بسیاری از واکنش‌های هیجانی قرار دارند (زوترا، ۲۰۰۳). بر اساس چهارچوب نظری آنها، هر هیجان یک سیستم پاسخدهی هیجانی^۲ شامل سه خرده سیستم متمایز است (ایزارد، ۱۹۷۷):

- مولفه اول: شامل متغیرهای درونزاد یا خاصیت محرک‌ها است. لازارس و همکارانش دیدگاه سنتی ادراک (ادراک، ترکیب احساس‌های ساده از موضوعات محرک است) را کنار گذاشته و از عقیده دیویی^۳ (۱۸۹۵) دفاع کردند که یک محرک تحت تاثیر پاسخ به محرک‌های دیگر قرار دارد. بنابر این پاسخ‌های هیجانی به کیفیت تجربه هیجان کمک می‌نمایند (ایزارد، ۱۹۷۷).
- مولفه دوم: سیستم پاسخدهی هیجانی، خرده سیستم ارزیابی است. خرده سیستم ارزیابی به عنوان عملکرد فرایندهای مغزی تعریف می‌شود که به موجب آن ارزیابی و سنجش شخصی موقعیت محرک صورت می‌گیرد. این مفهوم به مفهوم سیستم ارزیابی آرنولد شباهت دارد. ارزیابی در دیدگاه لازارس مفهومی هسته‌ای است. ما ارزیاب هستیم و هر موقعیتی را که با آن روبرو می‌شویم با توجه به رابطه و اهمیت شخصی که برایمان دارد ارزیابی می‌کنیم (استراگمن، ۲۰۰۳). بر اساس نظر لازارس و همکارانش دو سطح ارزیابی پایه وجود دارد که البته این دو سطح اغلب غیرقابل تفکیک هستند و تمایز بین آنها بیشتر ارزش استدلالی دارد تا ارزش عملی (ایزارد، ۱۹۷۷):

الف) ارزیابی اولیه شامل سه بخش است در رابطه با اهمیت هدف، تناسب هدف و نوع خود-درگیری، به عبارت دیگر، آنها با انگیزش رابطه دارند (استراگمن، ۲۰۰۳). این سطح ارزیابی از طریق سازمان‌دهی یا یکپارچه‌سازی اطلاعات در پی کاهش مجموعه اطلاعات ورودی است. ارزیابی اولیه تابعی از ظرفیت محرک، انگیزه‌ها و باور یا ساختار روان‌شناختی شخصی و عوامل فرهنگی-اجتماعی مانند هنجارها، آداب و رسوم، ارزش‌ها و خواسته‌های نقش است (ایزارد، ۱۹۷۷).

^۱ Zautra

^۲ emotion response system (ERS)

^۳ Dewey

ب) ارزیابی ثانویه نیز توانایی مقابله با رویداد را ارزیابی می‌نماید. برای تشخیص میان هیجان‌های فردی، سه مولفه ارزیابی ثانویه (یعنی: تقصیر یا اعتبار، نیروی مقابله و انتظارات آینده) مورد نیاز است (لازارس، ۱۹۹۱).

از آنجا که مواجهه با محیط دائماً در حال تغییر و ایجاد بازخورد در مورد وضعیت روانی است، ارزیابی اولیه و ثانویه به طور پیوسته در حال تغییر هستند، این امر دلیلی است بر اینکه هیجان‌ها همیشه در حال تغییر هستند. بازخوردهای محیطی یا بازخوردهای ناشی از اعمال و واکنش‌های شخص اطلاعات جدیدی را برای ارزیابی فراهم می‌سازد (لازارس، ۱۹۹۱).

• مولفه سوم: سیستم پاسخدهی هیجانی شامل سه نوع پاسخ شناختی^۱، بیانی^۲ و ابزاری^۳ است. لازارس و همکارانش واکنش‌های شناختی را مترادف با آنچه به عنوان مکانیزم‌های دفاعی مانند: سرکوبی، انکار، فرافکنی است بحث کردند. پاسخ‌های بیانی به عنوان رفتار غیر هدف-محور^۴ بوده و عمدتاً شامل بیان‌های ابتدایی چهره هستند. پاسخ‌های ابزاری نیز هدف-محور بوده و ممکن است شامل یکی از سه طبقه نمادها^۵، عمل‌کننده‌ها^۶ و قرار دادها^۷ باشد. عملکرد نمادین هنگامیکه سایر ارتباطات قابل اجرا نیستند نشانه حضور برخی عواطف است. نمادها همچنین ممکن است عواطف ناخواسته را پنهان نمایند. عمل‌کننده‌ها ابزار هدف-محور پیچیده‌ای هستند، فعالیت‌هایی مانند پرخاشگری و اجتناب. قرار دادها (مانند مراسم عزاداری، الگوهای جنگ و خاستگاری) تعیین‌کننده‌های فرهنگی هستند (ایزارد، ۱۹۷۷).

^۱ cognitive

^۲ expressive

^۳ instrumental

^۴ non-goal-directed

^۵ symbols

^۶ Operators

^۷ convention

لازارس و همکارانش (۱۹۶۸-۱۹۶۶) همچنین تحلیل‌هایی را درباره هیجان با تاکید بر اهمیت عوامل شناختی و با توجه به چشم اندازه‌های زیستی و فرهنگی آغاز نمودند. آنها معتقدند فرهنگ از چهار طریق بر هیجان تاثیر گذار است (استراگمن،):

- از طریق شیوه‌ای که ما محرک‌های هیجانی را ادراک می‌کنیم.
- مستقیماً از طریق تغییر بیان هیجانی.
- با تعیین روابط و قضاوت اجتماعی.
- از طریق رفتار تشریفاتی (به عنوان مثال، غم و اندوه).

اگرچه نظریه لازارس از نظریه‌های شناختی نیرومندی است که حمایت فراوانی را به دست آورده است، نظریه ارزیابی نخستین وی توسط زاجونک^۱ (۱۹۸۵-۱۹۸۰) با چالش عمده‌ای روبرو شده است. زاجونک بیان نمود که اگر حداقل برخی از پاسخ‌های هیجانی به محرک‌ها بدون آگاهی^۲ رخ دهند، بنابراین مدل شناختی نمی‌تواند درست باشد یا حداقل کاملاً درست نیست. پژوهش زاجونک شواهد قانع‌کننده‌ای ارائه نمود که هیجان‌ها سازه^۳ ذهنی نیستند. همچنین نتایج کلینز^۴ (۱۹۷۸) نیز نشان داد، هیجان‌ها ریتم‌های جهانی ذهن^۵ هستند و درون سیستم عصبی ما ساخته می‌شوند (زوترا، ۲۰۰۳).

هر چند رویکردهای ارزیابی از رویکردهای مهم هیجان به شمار می‌روند انتقادهایی به آنها وارد است. انتقاد اصلی از این نظریه‌ها شناخت‌گرایی بالقوه بیش از حد آنها است. محققان با این عقیده مخالف هستند که نظریه‌های ارزیابی انواع واکنش‌های هیجانی خاص را توضیح می‌دهند، آنها ضرورت این فرایندها را انکار کرده و پیشنهاد می‌کنند که در تعدادی از هیجان‌ها به وسیله عوامل غیر-شناختی تولید می‌شوند.

^۱ Robert Zajonc

^۲ awareness

^۳ mental constructions

^۴ Manfred Clynes

^۵ mind

انقاد دیگر به این نظریه مربوط به اختلال‌های هیجانی است. به عنوان مثال، برای یک بیمار فوبی عنکبوت، دستیابی به دانش روشنی که عنکبوت بی ضرر است سبب توقف ترس نمی‌شود (پلاچاد، ۲۰۱۱).

نظریه‌های پدیدارشناسی: نظریه‌پردازانی مانند استامف^۱ (۱۸۹۹)، سارتر^۲ (۱۹۴۸)، بویتدجیک^۳ (۱۹۵۰)، هیلمن^۴ (۱۹۶۰)، فل^۵ (۱۹۷۷)، دریورا^۶ (۱۹۷۷)، دنزین^۷ (۱۹۸۴)، استین^۸، تراباسو^۹ و لیواگ^{۱۰} (۱۹۹۳) از جمله نظریه‌پردازان پدیدارشناسی هیجان هستند. استامف ادعا نمود که حالات ذهنی، ارادی و قابل تقسیم به اندیشه^{۱۱} و عواطف^{۱۲} هستند. او طبقه‌بندی را برای عواطف بیان نمود که شامل: حالت عاطفی فعال (امیال غیرعملکردی، امیال انگیزشی و حالت‌ها-نیت‌های ارادی) و حالت عاطفی منفعل (در مقابل ارزیابی حالت‌های گوناگون فعالیت) است. سارتر نیز معتقد بود هیجانی مانند ترس به عنوان هشیاری از ترسیدن آغاز نمی‌شود بلکه هشیاری هیجانی^{۱۳} غیربازتابی است. هشیاری هیجانی به عنوان هشیاری عمومی از جهان وجود دارد. برای سارتر هیجان راه درک و دگرگون‌سازی^{۱۴} جهان است، بنابر این هدف و موضوع هیجان با یکدیگر ترکیب می‌شوند. نظریه‌های پدیدارشناسی هیجان در درجه اول به

^۱ Stumpf

^۲ Sartre

^۳ Buytedjik

^۴ Hillman

^۵ Fell

^۶ de Rivera

^۷ Denzin

^۸ Stein

^۹ Trabasso

^{۱۰} Liwag

^{۱۱} intellectual

^{۱۲} affective

^{۱۳} emotional consciousness

^{۱۴} transformation

ماهیت تجربه هیجانی توجه دارند. این نظریه‌ها چیز زیادی درباره رفتار، فیزیولوژی و حتی شناخت نمی‌گویند. از نقاط قوت چنین نظریه‌هایی این است که از ارزش اکتشافی خوبی برخوردار هستند، داده‌های جالب و قانع‌کننده‌ای در رابطه با تجربه هیجانی و خلاصه خوبی از دانش وجودی ارائه می‌کنند. با این حال، آنها ناقص هستند و قادر به ارائه توضیحات کاملی از هیجان نیستند، همچنین در بیشتر بخش‌ها مشکلات بسیاری برای پیش‌بینی‌های آزمایشی دارند (استراگمن، ۲۰۰۳).

از چشم انداز فرهنگی، هیجان‌ها اصطلاحات و برچسب‌هایی هستند که افراد به شرایط تحریک فیزیولوژیک خاص می‌دهند (ترنر^۱، ۲۰۰۷). تمامی این مدل‌ها بر مشارکت اجتماعی یا فرهنگی در رشد و عملکرد هیجان‌ها تأکید دارند. از نظر فرآیند اجتماعی (فوگل و همکاران، ۱۹۹۲)، هیجان شامل یک سیستم خود سازمانده تشکیل شده از تعامل بسیاری از اجزاء در نسبت فرد با محیط اجتماعی و فیزیکی است. به این ترتیب، هیجان به فرایند تک جزئی اشاره ندارد، بلکه هیجان بیانگر روابط پویا میان شلیک عصبی، تجربه، بیان و سایر اجزا است که در طول زمان در تعاملات اجتماعی سازمان یافته‌اند. در نتیجه، هر طبقه خاص از واکنش‌ها یا اجزای هیجانی (به عنوان مثال، تظاهر چهره‌ای هیجان) با تنوع قابل توجهی در هر زمینه اجتماعی نمایش داده می‌شود. علاوه بر این، واکنش‌های هیجانی در خدمت عملکردهای مختلفی در روابط فردی فردی و محیطی مختلف هستند (ماسکولو و گرین، ۱۹۹۸).

از دیدگاه ساختارگرایی اجتماعی و اجتماعی-فرهنگی نیز هیجان‌ها به نشانگان ساخته شده اجتماعی، سازه‌های تفسیری یا شیوه‌های استدلالی اشاره دارد که منعکس کننده اجتماع بزرگتر، فرهنگ، قوانین سیاسی و سیستم‌های معنی است. هر چند روانشناسان ساختارگرای اجتماعی و اجتماعی-فرهنگی لزوماً نقش زیست‌شناسی را در شکل‌گیری هیجان انکار نمی‌کنند، آنها بر بنیادهای فرهنگی هیجان که تا حد زیادی توسط مدل‌های سنتی نادیده گرفته شده‌اند تأکید می‌کنند. بر اساس چنین دیدگاهی، هیجان‌های

Turner^۱

مختلف به سبب نگرش‌ها، باورها و قضاوت‌های مختلف اجتماعی و تاریخی و نه به عنوان حالت‌های فطری بدنی شکل گرفته است (ماسکولو و گریفن، ۱۹۹۸).

مولفه‌های هیجان

هیجان دارای سه جنبه اصلی است که دوره هیجانی را ایجاد می‌نمایند، پژوهشگران این سه جنبه را سه گانه واکنش^۱ می‌نامند که شامل برانگیختگی فیزیولوژیک، بیان رفتاری و تجربه ذهنی هستند (بورد، ۲۰۰۰).

• **جنبه‌های فیزیولوژیک هیجان:** تغییرات دراماتیک^۲ در عملکرد بدنی هنگام هیجان‌های نیرومند بیانگر آن است که تقریباً همه سیستم‌ها و زیر سیستم‌های عصب-فیزیولوژیک با درجات کم یا زیاد در حالت‌های هیجانی درگیر هستند (ایزارد، ۱۹۷۷).

• **جنبه‌های رفتاری هیجان:** هر هیجان ممکن است الگوهای ویژه رفتاری داشته باشد. احتمالاً برجسته‌ترین رفتارهایی که با هیجان‌ها رابطه دارند رفتارهای چهره‌ای مانند گریه و لبخند، اخم و خیرگی، شکلک و فشاردادن دندان‌ها به هم است (گلایتمن^۳، گروس^۴ و ریزبرگ^۵، ۲۰۱۰).

• **تجربه ذهنی هیجان:** هیجان‌ها سبب تغییراتی در شیوه احساسی ما می‌شوند (گلایتمن، گروس و ریزبرگ^۶، ۲۰۱۰). رخدادهای هیجانی^۶ و عواطف^۷ کاملاً جدا از یکدیگر نیستند اما تفاوت آنها در این است که هیجان‌ها رفتارهایی جهت بقا بوده و دارای محدودیت زمانی هستند، درحالی‌که ممکن است عواطف^۸ در طول زمان باقی بمانند (لويس، هویلند-جونز، برت و همکاران، ۲۰۰۸). جنبه ذهنی هیجان را می‌توان شامل چهار مولفه اصلی شناخت، ارزیابی، انگیزش و احساس است (بن-زیو^۹، ۲۰۰۰):

^۱ reaction triad

^۲ dramatic

^۳ Gleitman

^۴ Gross

^۵ Reisberg

^۶ Emotional

^۷ affects

^۸ sentiments

^۹ Ben-Ze'ev

- مولفه شناختی: بدون وجود اطلاعات مورد نیاز درباره یک وضعیت هیچ گرایش هیجانی به سمت آن وجود نخواهد داشت. با توجه به ویژگی‌های شخصیتی فرد، مولفه شناختی در بسیاری موارد دلیلی برای راه‌اندازی یا توقف هیجان‌ها هستند.
- مولفه ارزیابی: هر هیجانی مستلزم ارزیابی معینی است، در حالت عدم وجود ارزیابی و یا دادن وزن حاشیه‌ای به موضوع، شخص بی تفاوت خواهد بود و در هیجان‌ها شخص نه بی طرف و نه بی تفاوت است بلکه منافع شخصی مهمی دارد.
- مولفه انگیزشی: به میل یا آمادگی برای حفظ و تغییر شرایط حال، گذشته یا آینده اشاره دارد. ارزیابی به طور معمول پیش از انگیزش رخ می‌دهد و انگیزش معمولاً مستلزم ارزیابی است.
- اصطلاح "احساس" دارای معانی مختلفی است: آگاهی از کیفیت‌های لمسی، احساس‌های جسمی، هیجان‌ها، خلق، آگاهی به طور کلی و غیره. مولفه احساسی ارتباط منطقی با مولفه‌های ارادی ندارد، اما با آنها در هیجان‌ات معمولی همراه است.

الگوهای طبقه‌بندی هیجان

نظریه پردازانی با رویکردهای مختلف طبقه‌بندی‌های مختلفی از هیجان ارائه داده‌اند. آنها حتی بر اساس دیدگاه نظری خود در پذیری عاملی به عنوان هیجان نیز اختلاف نظر دارند. به عنوان مثال بر اساس دیدگاه‌های تکاملی هیجان‌ها به عواملی با خصوصیات بیات شده برمی‌گردد که به صورت تکاملی و از بدو تولد با انسان وجود دارد اما از دید نظریات شناختی هیجان‌هایی می‌توانند بر اساس دست‌یابی به ظرفیت شناختی و در سنین بعدی نیز ایجاد شوند. در زیر به لیستی از هیجان‌ها بدون تاکید بر نظریه خاصی اشاره می‌شود، سپس به برخی از طبقه‌بندی‌های هیجان اشاره خواهیم کرد.

تهییج^۱: تهییج ناشی از افزایش تحریک عصبی است و معمولاً به وسیله تغییر یا تازگی ایجاد می‌شود. در حالت تهییج شخص نشانه‌هایی از توجه، کنجکاوی و شیفتگی را نشان می‌دهد که انگیزه زیادی را برای یادگیری، تلاش خلاقانه، رشد مهارت‌ها و شایستگی‌ها فراهم می‌سازد (ایزارد، ۱۹۷۷).

^۱ Interest-excitement

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

لذت^۱: ایزارد لذت را حالتی در نظر می‌گیرد که به دنبال تجارب مختلف به دست می‌آید و معمولاً نتیجه مستقیم یک عمل نیست. بنابر این ما حالت لذت را معمولاً پس از تجربه تنیدگی یا هیجان منفی و یا به دنبال خلاقیت و امثال آن احساس می‌کنیم (خداپناهی، ۱۳۸۷).

پریشانی-اندوه^۲: در پریشانی شخص احساس غم، دل‌شکستگی، دلسردی، تنهایی، جدا شدن از مردم و بدبختی می‌کند (ایزارد، ۱۹۷۷). اندوه خود-تمرکزی را افزایش می‌دهد که امکان بازبینی اولویت-بندی اهداف و نقش‌های مهم در پرتو تجربه فقدان یا امکان چنین فقدانی را می‌دهد (دالگلیش^۳ و پاور^۴، ۱۹۹۹).

خشم^۵: خشم همیشه در لیست هیجان‌های پایه قرار می‌گیرد و معمولاً به عنوان هیجانی منفی شناخته می‌شود. احتمالاً به همین دلیل است که بخش جدایی‌ناپذیر پرخاشگری، خصومت و خشونت تلقی می‌شود که برای جامعه بسیار منفی هستند (ایزارد، ۱۹۷۷).

بیزاری یا انزجار^۶: بیزاری شامل میل به اجتناب از چیزی است، به ویژه اجتناب از ورود آن به دهان مانند طعم‌های خاصی برای شخص. ارزش تکاملی بیزاری آشکار است که وظیفه محافظت از سلامتی ما را بر عهده دارد (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

^۱ Joy

^۲ Distress-anguish

^۳ Dalgleish

^۴ Power

^۵ angry

^۶ Disgust

تحقیر^۱: تحقیر اغلب همراه با خشم یا نفرت و یا هر دو آنها رخ می‌دهد. این سه هیجان "سه گانه خصومت"^۲ نامیده می‌شوند. در دیدگاه تکاملی ممکن است تحقیر به عنوان وسیله‌ای برای آماده سازی شخص یا گروه به صورت یک دشمن خطرناک استنتاج شود (ایزارد، ۱۹۷۷).

اضطراب و ترس^۳: اضطراب با طیف گسترده‌ای از فرایندهای شناختی رابطه دارد. هر چند سطوح متوسطی از آن سبب هشیاری و بالا رفتن توجه و تمرکز می‌شود اما سطوح بالای آن چنین فرایندهایی را مختل می‌سازد (دالگلیش و پاور، ۱۹۹۹).

شرم^۴ و گناه^۵: گناه اغلب رابطه نزدیکی با شرم دارد (ایزارد، ۱۹۷۷)، در طی شرم شخص به دلیل ارتکاب اشتباهی بر خودش متمرکز می‌شود و در مقابل گناه زمانی است که شخص به دلیل انجام کار غیر اخلاقی بر چگونگی جبران و جلوگیری از تکرار آن عمل متمرکز است (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

خجالت^۶: تامکینز^۷ خجالت، کمرویی و گناه را جنبه‌های متفاوتی (در سطح هشیار) از هیجان یکسانی می‌داند. گناه در موقعیتی رخ می‌دهد که شخص احساس مسئولیت می‌کند و نتیجه تخلف از ماهیت اخلاق، اصول اخلاقی، یا مذهبی است، گناه از عمل شخص در درون خودش است. این در حالی است که خجالت ممکن است ناشی از هر گونه عمل اشتباهی باشد و به طور معمول به وسیله پاسخ دیگران به فرد فراخوانده می‌شود (ایزارد، ۱۹۷۷).

^۱ Contempt

^۲ hostility triad

^۳ Anxiety and fear

^۴ Shame

^۵ Guilt

^۶ embarrassment

^۷ Tomkins

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

غرور^۱: ماسکولو و فیشر (۱۹۹۵) به نقل از دالگلیش و پاور، (۱۹۹۹) غرور را هیجان ایجاد شده توسط ارزیابی که شخص مسئول پیامد اجتماعی ارزشمند یا شخص اجتماعی ارزشمندی است تعریف نموده‌اند.

رشک^۲ و حسادت^۳: حسادت واکنشی به تهدید از دست دادن محبت شخصی مهم و هدایت شدن آن محبت به سمت شخص دیگری است. رشک نیز به معنی، تمایل به داشتن آنچه که شخص دیگری دارد (استراگمن، ۲۰۰۳).

عشق^۴: از دید ایزارد انواع مختلفی از عشق وجود دارد: عشق به والدین، خواهر و برادران و یا یک احساس رمانتیک. همه انواع عشق دارای عناصر مشترکی هستند. ایزارد دلبستگی، وفاداری، تعهد، مراقبت و پرورش را به عنوان عناصر مشترکی فهرست می‌نماید (استراگمن، ۲۰۰۳).

پژوهشگران در ابتدا تنها تعداد محدودی از هیجان‌ها را که با برخی ویژگی‌های تکاملی سازگار بودند به عنوان هیجان‌های پایه قبول نمودند. به تدریج و با ورود نظریه‌های ارزیابی و انتقاداتی به برخی از این اصول، نظریه پردازان به بیان هیجان‌ها به صورت ابعادی و در پیوستار روی آوردند که خود این نظریات نیز به دلیل ابهام در تمایز بین هیجان‌ها با انتقادات فراوانی روبرو شد. در این بین، برخی پژوهشگران هیجان‌هایی را که شامل برخی آسیب‌ها یا افزایش احساس ما از خود است به عنوان هیجان‌های خود-آگاه^۵ یا مرکب^۶ در نظر گرفتند.

طبقه‌بندی برخی هیجان‌ها به عنوان هیجان‌های پایه مانند عناصر شیمیایی یا انواع متفاوت حیوانات به وجودهای مجزای بنیادی اشاره دارد (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲). هرچند ممکن است اجتماعی شدن تا حد

^۱ pride

^۲ Envy

^۳ Jealousy

^۴ Love

^۵ self-conscious

^۶ complex emotions

زیادی نحوه ابراز هیجان‌های بنیادی را در مدت و شدت تغییر دهد، اما هر یک از این هیجان‌ها دارای کیفیت، ویژگی‌های انگیزشی و عملکرد سازگارانه منحصر به فرد خود هستند (ایزارد، ۱۹۷۷).

وجود اختلاف نظرهای فراوان بر سر طبقه‌بندی هیجان‌ها سبب شد تا عده‌ای از پژوهشگران هیجان را به صورت ابعادی و در پیوستار در نظر بگیرند. وونت^۱ (۱۸۹۶) فرض نمود که دایره‌های هشیار^۲ توسط هیجان یا احساس به صورت سه بعدی محاسبه می‌شود: الف) لذت-عدم لذت. ب) آرامش-تنش و ج) بازداري-تهییج. دافی (۱۹۶۲) رفتارها را بر اساس دو بعد جهت^۳ و شدت^۴ از یکدیگر متمایز می‌نمود که جهت بیانگر انتخاب پاسخ (اقدام و پرهیز) و شدت به برانگیختگی یا بسیج انرژی ارگانیزم اشاره دارد (ایزارد، ۱۹۷۷).

یکی از مدل‌های دو بعدی مشهور توسط جیمز راسل^۵ (۱۹۸۰) به نام مدل سیر کامپلکس^۶ مطرح شد. بر اساس مدل ارائه شده توسط راسل، ممکن است هیجان‌ها با استفاده از یک دایره نشان داده شود که در آن تنها دو محور لازم است: محور ارزش^۷ نشان دهنده لذت/عدم لذت و محور انگیزتگی^۸ نشان دهنده ضعف/قدرت است. در حال حاضر این روش اغلب برای اندازه‌گیری ذهنی تجربه هیجانی استفاده می‌شود (پلاچاد، ۲۰۱۱).

^۱ Wundt

^۲ sphere of consciousness

^۳ direction

^۴ intensity

^۵ James Russell

circumplex ^۶

^۷ valence

^۸ arousal



تصویر ۴، ۵، ۵ الف) نمایش سیر کامپلکس، بعد افقی نشان دهنده ظرفیت و بعد عمودی نشان دهنده انگیزتگی است (پلاچاد، ۲۰۱۱).

مدل‌های ابعادی نیز از سوی برخی از پژوهشگران مورد انتقاد قرار گرفته است. برخی از قابلیت‌های چنین مدل‌هایی در تمایز قائل شدن میان هیجان‌ها انتقاد کرده‌اند. از سوی دیگر، در مدل‌های مختلف بعدی اتفاق نظر واقعی بر سر مفاهیم و ابعاد اصلی وجود ندارد، برخی از نویسندگان علاوه بر ابعاد ارزش و انگیزتگی، بعد کنترل^۱ یا تسلط^۲ را نیز اضافه نموده‌اند (پلاچاد، ۲۰۱۱).

لوئیس^۳ (۱۹۹۲) او در مدل رشد هیجانی خود پیشنهاد کرد که شناخت و هیجان‌ها الگوی فوگه ماندی^۴ را دنبال می‌کنند که در آن هیجان‌ها منجر به شناخت می‌شوند، و این شناخت‌ها نیز به نوبه خود منجر به هیجان جدیدی می‌شوند. بر اساس مدل لوئیس، نخستین هیجان‌ها که دارای سه ویژگی (آشکار شدن در هنگام تولد، قابلیت مشاهده در چهره و نیاز اندک به شناخت) هستند، هیجان‌های "نخستین" و یا

^۱ control

^۲ dominance

^۳ Michael Lewis

^۴ fugue-like (قطعه موسیقی که در آن چند تن پشت سرهم دنباله آواز را می‌گیرند)

احساسات "پایه" نامیده می‌شوند. در حدود ۱۵-۱۸ ماهگی، شناخت انتقادی که شامل عقیده "هویت"^۱، یا آنچه لوئیس خود-آگاهی^۲ و یا هشیاری^۳ نامیده است پدیدار می‌شود. ظهور این شناخت مجموعه‌ای از هیجان‌های خود-آگاه را رشد می‌دهد. مجموعه دوم شناخت‌ها در حدود سه سالگی پدیدار می‌شود که شامل استانداردها، قوانین و اهداف، توانایی ارزیابی رفتار فرد در برابر استانداردها، افزایش اسناد به خود و توانایی تمرکز بر خود و یا در مورد شرایط تکالیف است. این شناخت‌های مربوط به خود مجموعه جدیدی از هیجان‌ها و ارزیابی هیجان‌های خود-آگاه را افزایش می‌دهد (دالگلیش و پاور، ۱۹۹۹).

بیشتر پژوهشگران اعتقاد دارند هیجان‌های مرکب تا سن ۲۴-۱۸ ماهگی آشکار نمی‌شوند، زیرا آنها به ادراک کودک از خود وابسته هستند و ادراک کودک از خود به طور معمول بین ۱۵ تا ۱۸ ماهگی رخ می‌دهد (کیل، ۲۰۱۰).

پلاتچیک^۴ نیز هیجان‌های بنیادی را مانند رنگ‌های پایه تصور می‌نمود که با ترکیب آنها انواع جدیدی از هیجان‌ها ایجاد می‌شود. هنگامی که هیجان‌ها ترکیب می‌شوند، نوع جدیدی از هیجان‌ها آشکار می‌شود، درست شبیه به مخلوط کردن رنگ‌های اصلی (ترنر، ۲۰۰۷).

^۱ me

^۲ self-awareness

^۳ consciousness

^۴ Plutchik



تصویر ۴، ۵، ۵ (ب) مدل پلاچاد از هیجان. هیجان‌های نوع اول، دوم و سوم از طریق "ترکیب" هیجان‌هایی در فواصل مختلف از یکدیگر در طرحی نظیر طرح بالا ایجاد می‌شوند (ترنر، ۲۰۰۷).

تنظیم هیجانی و هوش هیجانی

تنظیم هیجانی و هوش مفاهیم مهمی در هیجان هستند که در این بخش به آنها پرداخته می‌شود. تنظیم هیجانی، مجموعه فرایندهای شناختی است که شامل افزایش یا کاهش شدت حالت‌های احساس شده، بازداری یا عدم بازداری رفتارها، تغییر شکل و محتوای شناختی و فعالیت‌های حرکتی مربوط به هیجان‌ها است. این فرایندها شخص را قادر می‌سازد به موقعیت‌های گوناگون پاسخ‌های هیجانی سازگارانه‌ای بدهد. تنظیم هیجانی همچنین به تغییرات فیزیولوژیکی اشاره دارد که بدن را برای پاسخ به محرک‌های هیجانی با روش‌های مختلف آماده می‌سازد و ممکن است در تغییر^۱ حالت‌های چهره و یا حتی وضعیت بدنی نیز به

^۱ modulation

کار رود. بنابر این، تنظیم هیجانی به مجموعه‌ای بسیار گسترده‌تر از فعالیت‌های خود-نظارتی^۱، از جمله سازگاری زیستی، فرسودگی^۲ یا اشکال اجتماعی کنترل مانند تقویت کننده اجرای ارادی (مثلاً توسط پدر و مادر) و یا به طور خودکار (به عنوان مثال، در خدمت استانداردهای فرهنگی) اشاره دارد (لمب^۳ و فروند^۴، ۲۰۱۰).

کنترل هیجانی به وجود قواعدی اشاره دارد که توسط آنها هیجان‌ها اداره می‌شوند. این قواعد را می‌توان به سه نوع متمایز تقسیم نمود: ساختاری^۵، تنظیمی^۶ و روندی^۷. هر قاعده‌ای ممکن است دلالت‌های ساختاری، تنظیمی و روندی داشته باشد. قواعد ساختاری نوع هیجان‌ها را مشخص می‌سازند و قواعد تنظیمی و روندی در درجه اول هنگام واکنش‌های هیجانی بکار برده می‌شوند. ما به طور معمول بر مطابق بودن رفتار هیجانی مان با استانداردهای اجتماعی پذیرفته شده (قواعد تنظیم کننده) و موثر بودن آنها (قواعد روندی) نظارت می‌کنیم (اکمن^۸، ۱۹۹۴).

توانایی تشخیص و تفسیر هیجان‌های نمایش داده شده دیگران در طول سال‌های کودکی به تدریج بهبود می‌یابد اما کودکان تا پیش از ۳ سالگی عملکرد بدی در تشخیص بیان‌های چهره اشخاص در عکس یا چهره‌های عروسکی دارند. کودکان در ۴-۵ سالگی قادر هستند به نوع هیجانی که در چهره افراد است اشاره نمایند (کیپ و شافر، ۲۰۱۰). به تدریج که کودکان بزرگ می‌شوند، شروع به یادگیری قوانین نمایش داده شده، استانداردهای فرهنگی خاص برای بیان مناسب احساسات در زمینه‌ای خاص و با شخص یا اشخاص خاص می‌کنند. همچنین رشد مهارت‌های شناختی سبب می‌شود آنها بفهمند چرا مردم چنین

^۱ self-regulatory

^۲ fatigue

^۳ Lamb

^۴ Freund

^۵ constitutive

^۶ regulative

^۷ procedural

^۸ Ekman

احساسی را دارند. در نهایت کودکان با گوش دادن به گفتگوهای والدین و دیگران می‌آموزند که آنها چه احساسی داشته‌اند و چرا چنین احساسی را در آن موقعیت تجربه کرده‌اند (کیل، ۲۰۱۰).

هوش هیجانی نیز به توانایی تشخیص معانی هیجان‌ها، روابط آنها و استفاده از هیجان‌ها به طور موثر در استدلال و حل مسئله اشاره دارد (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲). هوش هیجانی به عنوان سازه‌ای چند بعدی (ساکلوفسک، آستین و مینسکی، ۲۰۰۳) متشکل از ظرفیت ادراک، ابراز، شناخت، کاربرد و مدیریت هیجان‌ها در خود و دیگران است که (سالوی^۱ و می‌یر^۲، ۱۹۹۰)، با گستره‌ای از متغیرها و پیامدهای مرتبط با کیفیت زندگی همبستگی دارند (بشارت، ۱۳۸۶).

از نظر بار-آن^۳ هوش هیجانی مجموعه‌ای از توانایی‌های درون فردی (هیجانی) و بین فردی (اجتماعی)، مهارت‌ها و تسهیل‌کننده‌هایی است که رفتار موثر فرد را تعیین می‌کنند (بار-ان، ۲۰۰۰). هوش هیجانی فصل مشترک تعامل توانایی‌های هیجانی و اجتماعی با مهارت‌ها و تسهیل‌کننده‌هایی است که تعیین می‌کند چگونه فرد به شکل موثری خود را درک و ابراز می‌کند، دیگران را می‌فهمد و با آنها ارتباط برقرار می‌کند و با مقتضیات زندگی کنار می‌آید (شکیبا، فتی و اصغرنژاد، ۱۳۸۷). به نظر گلن هوش هیجانی هم شامل عناصر درونی و هم بیرونی است. عناصر درونی شامل میزان خودآگاهی، خودانگاره، احساس استقلال و ظرفیت خود شکوفایی و قاطعیت است. عناصر بیرونی نیز روابط بین فردی، سهولت در همدلی و احساس مسئولیت را شامل می‌شود (کوپر، ۱۹۹۷).

هوش هیجانی محصول دو جنبه اصلی است: قابلیت فردی و قابلیت اجتماعی. قابلیت فردی روی شما به عنوان یک فرد تمرکز دارد و به دو قسمت خود-آگاهی و خود-مدیریتی تقسیم می‌شود. قابلیت اجتماعی بیشتر روی نحوه رفتار با دیگران تمرکز دارد و به آگاهی اجتماعی و مدیریت رابطه تقسیم می‌شود

^۱ Salovey

^۲ Mayer

^۳ Bar-On

(گنجی، ۱۳۸۸). مویرا و الیور (۲۰۰۸) هوش هیجانی شامل همه استعدادهایی می‌دانند که یک فرد برای تشخیص درست هیجان‌ها و عواطف دیگران و پاسخ متناسب به آنها همچنین برانگیختن آگاهی، نظم بخشیدن و کنترل پاسخ‌های هیجانی خویش نیاز دارد.

رشد هیجانی

نوزادان و کودکان نوپا تعداد زیادی از هیجان‌ها را نشان می‌دهند. اما بسیاری از شیوه‌های بیان هیجانی نوزادان و کودکان کم و بیش محدودتر از بزرگسالان است. با این حال، تمایز میان انواع مختلف هیجان‌ها به آرامی پدیدار می‌شود. نوزادان گریه می‌کنند، پریشانی خود را نشان می‌دهند اما آنها تمایزی بین ترس، غم، خشم را نشان نمی‌دهند. در عرض چند ماه، آنها شروع به لبخند زدن و خندیدن می‌کنند، گاهی اوقات طولانی و با صدای بلند. با این حال، آنها خجالت، شرم یا غرور را حداقل تا ۲ سالگی نشان نمی‌دهند. در حدود سه سالگی کودکان طیف وسیعی از هیجان‌ها را ابراز می‌کنند. در این زمان همچنین به نظر می‌رسد آنها در فهم هیجان‌های خود را نسبتاً توانا^۱ هستند و معمولاً تظاهرات هیجانی دیگران را به خوبی درک می‌نمایند. حتی در هفت ماهگی کودکان هنگامیکه شخصی با چهره عصبانی به آنها خیره شود مضطرب می‌شوند. اگر والدین در دیدن اسباب بازی جدید ترس را در چهره خود نشان دهند، نوزادان و کودکان نوپا نیز وحشت زده می‌شوند و اگر به اسباب بازی نزدیک شوند با احتیاط این کار را می‌کنند. توانایی انتخاب نشانه‌های هیجانی ظریف‌تر در طول زندگی رشد می‌کند. حتی در بزرگسالی، افراد به تدریج توجه بیشتر و ظریف‌تری را در افتراق نشانه‌های هیجانی رشد می‌دهند (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

رشد هیجانی اشاره به مواردی دارد که در هیجان‌ها می‌تواند از دوره سنی به دوره‌ای دیگر متفاوت باشد. بر اساس نظریه لویس (۲۰۰۰)، نوزادان تنها دو هیجان عمومی لذت^۲ و پریشانی^۳ را تجربه می‌کنند. آنها از گریه برای نشان دادن هر موقعیت پریشان‌کننده‌ای استفاده می‌کنند. گریه دارای اثر نیرومند و فوری

^۱ savvy

^۲ pleasure

^۳ distress

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

بر نزدیکان و به ویژه والدین است. گریه اولین و تنها راه جلب توجه و مراقب از نوزاد است، بعدها لبخند و خنده نیز به آن اضافه می‌شود. نوزادان همچنین گریه همدردانه^۱ نیز دارند، یعنی گریه در پاسخ به شنیدن صدای گریه نوزادی دیگر. شاید گریه همدردانه به معنی است که من نمی‌دانم چه اتفاقی افتاده است اما چیز بدی برای کودک اتفاق افتاده است. همچنین در صورت وجود خطر احتمالاً کودکی که صدای بلندتری دارد شانس بالاتری برای توجه و مراقبت والدین دارد. به روشنی می‌توان به نقش تکاملی گریه همدردانه در بقای نوزاد پی برد. گریه ضبط-شده خود نوزادان، کودکان بزرگتر و میمون‌ها به ندرت سبب فراخوانی واکنش زیاد نوزادان می‌شود، تنها گریه نوزادان دیگر برای فراخوانی چنین واکنشی کفایت می‌کند. گریه همدردانه در حدود ۶ ماهگی متوقف می‌شود. جالب است در میان نوزادان بزرگتر (۱۸ ماهه یا بزرگتر) واکنش به ناراحتی کودکان دیگر بیشتر در میان کودکان که یک برادر یا خواهر بزرگتر دارند وجود دارد. بدیهی است در تعامل با خواهر و برادر بزرگتر، آنها توجه مناسب برای نمایش هیجانی را یاد می‌گیرند (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲).

اولین لبخندهای نوزادان در حدود سه هفتگی است، این لبخند عمدتاً در هنگام خواب REM^۲ و گاهی اوقات در طول روز آشکار می‌شود. بعد از سه هفتگی نوزادان لبخند را در واکنش به اعمال والدین-شان نشان می‌دهند. در سن شش تا هشت هفتگی نوزاد لبخند اجتماعی^۳ (یعنی تبادل لبخند با فردی دیگر) را آغاز می‌کند. کودکان در پایان دومین ماه زندگی لبخند اجتماعی می‌زنند (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲). این رفتار عمدتاً در ارتباط با مراقبین بوده و به احتمال زیاد سبب خوشحالی مراقبین از واکنش مثبت کودک به آنها می‌شود و لبخندی که مراقبین در برابر لبخند کودک می‌زنند سبب لذت کودک می‌شود (کیپ و شافر، ۲۰۱۰). لبخند اجتماعی به طور باور نکردنی در تعامل با نوزاد برای والدین و سایرین پاداش دهنده است و دارای اهمیت بسیاری در رشد شناختی و اجتماعی نوزادان است (کالات و شیوتا، ۲۰۱۲). به تدریج و با افزایش سن هیجان‌های ضروری گسسته شده و در ۸ یا ۹ ماهگی نوزادان تمامی هیجان‌های پایه را

^۱ sympathetic crying

^۲ rapid eye movement

^۳ social smiles

تجربه می‌کنند. شادی^۱ در ۳-۲ ماهگی، خشم بین ۴ تا ۶ ماهگی و ترس در سال اول زندگی (در ۶ ماهگی اضطراب بیگانه آشکار می‌شود) شکل می‌گیرد (کیل، ۲۰۱۰).

الیوت^۲ و دواک^۳ (۲۰۰۵) مدلی را برای رشد هیجان‌ها پیشنهاد کردند که اهمیت بسیاری به فرایندهای شناختی و خود-آگاهی می‌داد. در مدل الیوت و دواک هیجان‌های انسان در ۳ سالگی آشکار می‌شوند. هیجان‌های اولیه، که گاهی اوقات به عنوان هیجان‌های پایه یا نخستین شناخته می‌شوند در هنگام تولد وجود دارند و یا در نیمه اول سال اول زندگی ظاهر می‌شوند. ظرفیت خود ارجاعی^۴ در نیمه دوم سال دوم زندگی (معمولاً بین ۱۵ تا ۲۴ ماهگی) پدیدار می‌شود، با ظهور هشیاری^۵، طبقه اول از هیجان‌های خود-آگاه آشکار می‌شود؛ ما آنها را به عنوان "هیجان‌های ناشی از خود-آگاهی" می‌شناسیم. این هیجان‌ها عبارتند از همدلی، حسادت و خجالت. در ادامه رشد شناختی بیشتر، طبقه دوم هیجان‌های ارزیابی خود-آگاهی آشکار می‌شوند. این هیجان‌ها عبارتند از شرم، گناه و غرور. این توالی در رشد هیجانی توسط رشد انواع ظرفیت‌های شناختی آشکار شده پشتیبانی می‌شود.

^۱ joy

^۲ Elliot

^۳ Dweck

^۴ Self-referential

^۵ consciousness

۴-۴-۶ شخصیت

ماهیت شخصیت

لغت "شخصیت"^۱ که در زبان لاتین (personalite) و در زبان انگلوساکسون (personality) خوانده می‌شود و ریشه در کلمه لاتین (persona) دارد. مفهوم اصلی و اولیه شخصیت، تصویری ظاهری و اجتماعی است که بر اساس نقشی که فرد در جامعه بازی می‌کند، قرار دارد. یعنی در واقع، فرد به اجتماع خود، شخصیتی را ارائه می‌دهد که جامعه بر اساس آن، او را ارزیابی کند. متخصصین روانشناسی شخصیت را، الگوهای رفتار و شیوه‌های تفکری می‌دانند که نحوه سازگاری شخص را با محیط تعیین می‌کند. شخصیت به مجموعه ویژگی‌هایی اشاره دارد که با ثبات و پایدار هستند و باعث پیش‌بینی رفتار فرد می‌شوند (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۰). آلپورت شخصیت را سازمان‌بندی پویای درون فرد می‌داند (کارور و شی پر، ۱۳۸۷). شخصیت، مفهومی انتزاعی است که از طریق ترکیب رفتار^۲، افکار^۳، انگیزش^۴، هیجان^۵ و ... استنباط می‌شود. این مفهوم وجه متمایز انسان‌ها از یکدیگر بوده، بنابراین مطالعه شخصیت عبارت است از بررسی عوامل متعددی که به "فردیت" تک تک افراد اختصاص دارند. شخصیت توجیه و تبیین‌کننده آن است که چرا هر فردی به روش و شیوه خاص خود عمل می‌کند. شخصیت علاوه بر فردیت به ترکیب شبکه‌ای و تعالی خصایصی دلالت دارد که سازگاری بی‌مانند هر فرد را با محیط تعیین و تبیین می‌کند. به طور کلی، شخصیت را به کل خصوصیت‌های نسبتاً ثابت فرد نسبت می‌دهند که فرد را از دیگران ممتاز می‌نماید. این خصوصیات انحصاری ممکن است موروثی (ناآموخته)، اکتسابی (آموخته) و یا در نتیجه تعامل هر دو باشند (شعاری نژاد، ۱۳۸۵).

^۱ personality

^۲ Behavior

^۳ Thoughts

^۴ Motivation

^۵ Emotion

جدول ۶، ۵. تعاریف شخصیت بر اساس رویکردهای رایج در روانشناسی

تعریف شخصیت	نام روانشناس	توضیح مختصری از دیدگاه رویکرد	رویکرد
شخصیت از نهاد، خود و فراخود ساخته شده است	فروید	اعتقاد بر ناهشیار، پایه‌های زیستی و تعارض‌ها و ارائه تصویری جبری و بدبینانه از ماهیت انسان	روانکاوی
مجموعه سازمان یافته‌ای از عادات	واتسون	منحصراً متمرکز بر رفتار قابل مشاهده	رفتاری
رشد انسان در قالب یک سلسله مراحل و وقایع روانی-اجتماعی صورت می‌پذیرد و شخصیت انسان تابع نتایج آنهاست	اریکسون	تبیین رفتار انسان بر اساس هشت مرحله از تولد تا مرگ	گستره زندگی
روش خاص هر فرد در جستجو برای تفسیر معنای زندگی	کلی	تاکید بر فعالیت‌های ذهنی هشیار و اعمال و فرایندهای دانستن	شناختی

صفت	برخوردار از رویکردی تعاملی	آلپورت	مجموعه عوامل درونی که تمام فعالیت‌های فردی را جهت می‌دهد
انسانگرایی	تاکید بر فضائل، آرزوهای انسان و اراده آزاد آگاهانه، شکوفایی، تواناییهای بالقوه رشد و پیشرفت	راجرز	یک خویشتن سازمان یافته دائمی، که محور تمامی تجربه‌های وجودی است

نظری اجمالی به تعاریف شخصیت، نشان می‌دهد که تمام معانی شخصیت را نمی‌توان در یک نظریه خاص یافت؛ اما از تعاریف شخصیت چندین نکته قابل استنباط است (شولتز، ۱۳۸۷):

- بی‌همتایی و تفاوت: شخصیت یک فرد بی‌همتاست و در عین بعضی مشابهت‌ها، هیچ دو شخصیت یکسان و همسان وجود ندارد.
- ثبات داشتن (پایداری): اگر چه افراد در شرایط و محیط‌های گوناگون در ظاهر رفتار متضاد و مختلفی دارند، ولی در طول زمان (مثلاً چندین دهه) رفتار و واکنش و همچنین شیوه تفکر آنها دارای یک ثبات نسبی دائمی است.
- قابلیت پیش‌بینی: با توجه کردن و مطالعه رفتار و نوع تفکر اشخاص می‌توان سبک رفتاری و تفکری افراد را با احتمال زیاد پیش‌بینی کرد. قابلیت پیش‌بینی رفتار با «ثبات در رفتار» رابطه متقابل دارد.

از جمله موضوع‌های مهم روانشناسی در زمینه رشد و شخصیت، خود-پنداره^۱ یا مفهوم خود^۲ است. مفهوم خود به صورت سازمانی پویا نخستین بار توسط لکی^۳ مطرح شد و بیانگر دنیای درونی شخص است. مفهوم خود تمامی ادراکات، عواطف، ارزش‌ها و طرز تفکر شخص را شامل می‌شود. به نظر لکی رفتار آدمی تظاهر و انگیزه‌ای است که هدف آن ثبات خود در اوضاع ناپایدار است. اصطلاح "خود" به عنوان پیشوندی در ساخت واژه‌های متعددی مورد استفاده قرار گرفته است. این امر تا حدی سبب ابهام شده است. بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی وجه تمایز این برخی از این اصطلاحات مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- خود-پنداره: چگونگی نگرش فرد نسبت به خودش بدون قضاوت، اظهار نظر شخصی یا مقایسه دیگران است (گالاهو و اوزمون، ۱۳۸۰).
- عزت نفس^۴: ارزشی است که شخص به محدودیت‌ها، اسنادها و خصوصیت‌های منحصر بفرد خود نسبت می‌دهد (گالاهو و اوزمون، ۱۳۸۰).
- اعتماد به نفس^۵: باور شخص را در مورد استعداد و توانایی برای انجام یک تکلیف ذهنی، فیزیکی یا احساسی نشان می‌دهد (گالاهو و اوزمون، ۱۳۸۰).
- خودآگاهی^۶: آگاهی به وجود خود و یا آگاهی به میزان دانسته‌ها در مورد خود (گالاهو و اوزمون، ۱۳۸۰).

^۱-Self-concept

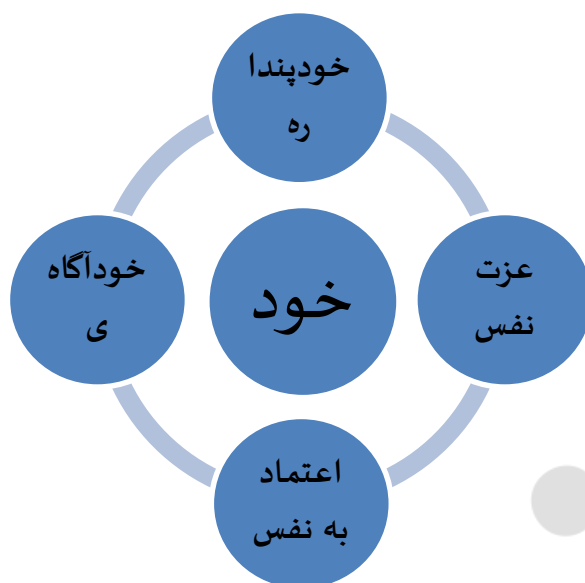
^۲ self

^۳ Leckey

^۴ self-esteem

^۵ self-confidence

^۶ self-consciousness



تصویر ۱، ۶، ۵. واژه‌های متداول به منظور توصیف ادراک شخص از خود

"خود" با درونی‌سازی باورها و گرایش‌های افراد پیرامون فرد مانند والدین و آموزگاران آموخته می‌شود و با شکل‌گیری باورها در نتیجه تعامل فرد با محیط ساخته می‌شود (لطف آبادی، ۱۳۷۹). نظریه پردازان دلبستگی معتقدند، الگوهای ارتباطی به دست آمده در ارتباط آغازین والد-کودک درونی شده و پایه‌ای برای ایجاد و حفظ سایر روابط نزدیک می‌گردد (برازرتن، ۱۹۹۷). این الگوها که شخص را در اختصاص دادن توجه به جنبه‌های معین محیطی و نادیده گرفتن جنبه‌های دیگر بر اساس طرحواره‌های درونی هدایت می‌کند (مین، ۱۹۸۵) شامل دو مولفه هستند. الگوی کارکرد درونی تصویر دلبستگی "تصوراتی که کودک از ماهیت، خصوصیات و رفتارهای مورد انتظار اطرافیان و دنیا ساخته است" و الگوی کارکرد درونی خود که به علت در هم تنیدگی چهره دلبستگی و خود در بین کودکان (بالبی، ۱۹۷۳)، دارای اهمیت بسیاری است. بنابر این خود یک کل واحد، منسجم و پویا با ساختاری چندبعدی است که منشاء رفتار فرد می‌باشد.

خود-پنداره نیز دید جامع و کامل فرد درباره خصوصیات، ویژگی‌ها، توانایی‌ها و در یک کلام خودش است. خوینداره، چارچوبی شناختی است که به واسطه آن به سازمان‌بندی آنچه درباره خویش می‌دانیم، می‌پردازیم و اطلاعاتی را که به خود مربوط می‌شوند، بر پایه آن پردازش می‌کنیم. این قبیل "طرحواره خود" دربرگیرنده مولفه‌های خاصی است که در نقش‌گرایش‌های شخصیت عمل می‌کنند (تقی‌زاده، ۱۳۷۹). به طور کلی مفهوم خود یا خویشتن به سه دلیل عمده در مکاتب روانشناسی معاصر مورد تأکید قرار گرفته است:

۱. مفهوم خویشتن برای بیان جنبه‌های سازمان یافته و یکپارچه کنش شخصیت به کار رفته است.
۲. آگاهی از خویشتن نشان دهنده جنبه مهمی از تجربه پدیدار شناختی یا ذهنی انسان است.
۳. تعداد قابل توجهی از تحقیقات نشان می‌دهد که چگونگی احساس انسان از خویشتن در بسیاری از موقعیت‌ها بر رفتار او تأثیر می‌گذارد.

نظریه‌های شخصیت

نظریه‌های شخصیت را با توجه به اینکه ابعاد شخصیت را به صورت ترتیبی^۱ یا طبقه‌ای^۲ بررسی می‌کنند می‌توان به نظریات صفات^۳ یا انواع^۴ شخصیت تقسیم نمود. به عنوان مثال، این بیان که افراد یا درونگرا هستند و یا برونگرا، یک تمایز قطعی است، در حالی که این بیان که فردی در مولفه برونگرایی امتیاز ۴۹ را به دست آورده تمایزی ترتیبی و کمی است (چامورو-پرموزیک^۵، ۲۰۱۳). علاوه بر این به برخی از نظریات (موقعیت‌گرایی^۶، تعامل‌گرایی^۷ و خود دیالوگی^۸ و سازه‌های شخصی) نیز اشاره می‌شود که از جمله

ordinal^۱

categorical^۲

Traits^۳

types^۴

Chamorro-Premuzic^۵

situationism^۶

interactionism^۷

Dialogical Self^۸

نظریات جدیدی هستند که از جنبه‌هایی مشابه نظریات صفات و نوعی سنتی هستند اما از جنبه‌هایی نیز از این دیدگاه‌ها متمایز می‌شوند. در رابطه با موضوع طبقات و مولفه‌های شخصیت نیز به نظر می‌رسد نظریه‌های نوعی شخصیت طبقه‌بندی‌هایی از شخصیت ارائه می‌نمایند و نظریه‌های صفات بر مولفه‌های شخصیت تمرکز دارند. از همین رو دو بخش طبقات و مولفه‌های شخصیت در خود نظریات اشاره می‌شود.

نظریه‌های انواع

نظریه‌های نوعی شخصیت، افراد را در دسته‌ها یا انواع متمایزی قرار می‌دهند. نظریه باستانی مزاج بقراط از جمله چنین نظریه‌هایی است. همچنین نظریات ساختار بدنی که به دنبال ارتباط بین بدن و شاخص‌های خلقی بودند و نظریات روان‌تحلیلی نیز در این دسته قرار می‌گیرند. طبقه‌بندی‌های نوعی بسیار ساده و وسیع هستند اما از آنجاییکه رفتارهای هر فرد و کیفیت روانشناختی او پیچیده و متغیر است، بسیار دشوار است یک فرد را فقط در یک گروه قرار دهیم (میشل^۱، شودا^۲ و آیدوک^۳، ۲۰۰۸).

نظریات ساختار بدنی

ارنست کرچمر^۴، یک نظریه نوعی از شخصیت بر اساس ساختار بدنی^۵ مطرح نمود که قبل از جنگ جهانی دوم محبوب بود. بر اساس نظر او افراد را می‌توان در سه طبقه جای داد: پیک نیک: افرادی که در این طبقه جای می‌گیرند، از نظر جسمی چاق هستند و قد آنها کوتاه است و سینه و شکمشان نسبت به سایر قسمت‌های بدن رشد بیشتری دارد. از نظر خلق، خوش برخورد، خوش گذران، به همه چیز با نظر خوش بینانه نگاه می‌کنند و ظاهر و باطن یکسانی دارند. لپتوزوم یا استینک: این گروه افراد اندامی دراز و باریک دارند، رشد بدنشان، برخلاف تیپ پیک نیک عمودی است. از نظر خلق، دیرجوش، گوشه‌گیر و خیالباف هستند، کنایه آمیز و نیشدار سخن می‌گویند. بیشتر در خود فرو می‌روند و به درونگرایی تمایل دارند. آتلیتک: این طبقه

Mischel^۱

Shoda^۲

Ayduk^۳

Ernst Kretschmer^۴

physique^۵

از انسان‌ها، از نظر جسم، استخوان‌بندی بسیار محکم و عضلات بسیار نیرومند دارند، سینه آنها پهن و قد آنها نسبتاً بلند است. از نظر خلق، از خطر نمی‌ترسند، پرخاشگر، زورگو و ریاست طلب هستند، کمتر شوخی می‌کنند و سعی می‌کنند بیشتر جدی باشند (کارور و شی، ۱۳۸۷).

شلدون^۱ نیز یک نوع شناسی مبتنی بر ساختار بدنی به نام سنخ‌های تنی^۲ مطرح نمود. بر اساس طبقه‌بندی شلدون، افراد به سه دسته تقسیم می‌شوند: فربه تن^۳: این افراد، دارای بافت احشایی گسترده هستند. افراد آندومورف، از نظر مزاجی با این ویژگی‌ها مشخص می‌شوند: علاقه مند به راحتی و آسایش، مردم‌آمیز، پرخور و با محبت. ستبر تن^۴: بافت ماهیچه‌ای درشت، از مشخصات این دسته است. افراد مزومورف، دارای ویژگی‌های مقابل هستند: فعال، قاطع، جسور و ماجراجو. کشیده تن^۵: این افراد بدنی ظریف، لاغر و کشیده دارند. گوشه‌گیری، ترس، احتیاط و کمرویی از مشخصات این گروه است (کارور و شی، ۱۳۸۷).

نظریه‌های روانپوشی

نظریه روانکاوی فروید

از دید فروید اولین هدف هر ارگانیزم کاهش سطح تنش است که از طریق فشار سابق‌ها تولید می‌شود بنابراین او کودک را به صورت ارگانیزم‌های پردازش‌کننده انرژی^۶ در نظر می‌گرفت که تلاش‌های آنها در جهت تخلیه انرژی، موضوع اصل لذت قرار می‌گیرد. بر همین اساس نظریه رشدی فروید پنج مرحله رشد روانی-جنسی را بر پایه فرضیات ژنتیکی در نظر می‌گیرد. براساس دیدگاه فروید، رشد بهنجار تنها در

^۱ Sheldon

^۲ somatotypes

^۳ endomorphy

^۴ mesomorphy

^۵ ectomorphy

^۶ Energy processing

یک صورت سالم خواهد بود، در آنجا که فرد مراحل روانی - جنسی را تا مرحله آخر با موفقیت طی کند اما اگر کودک در دوره تکامل خود، ارضای کمتر از حد یا بیشتر از حد دریافت کنند، در آن مرحله تثبیت می‌شوند، به طوری که رشد روانی - جنسی آنان کامل نمی‌شود، یعنی فرد در آن مرحله باقی می‌ماند و سایر مراحل را طی نمی‌کند که بر منش و شخصیت بزرگسالی او تأثیر می‌گذارد و حتی سبب ابتلای فرد به مشکلات پیچیده دوران بزرگسالی و اختلال‌های روانشناختی شود (شولتز^۱ و شولتز، ۲۰۱۳). مراحل رشد روانی جنسی فروید عبارتند از:

- مرحله دهانی^۲ (سال اول زندگی): شامل دو شکل فعالیت است؛ رفتار جذب کننده دهانی و رفتار پرخاشگر دهانی. بزرگسالان تثبیت شده در مرحله جذب کننده با فعالیت‌های دهانی پیوند دارند و افرادی وابسته و خوش بین هستند. بزرگسالان تثبیت شده در مرحله پرخاشگر دهانی، افرادی بدبین و اهل خصومت هستند و سعی در زیر نفوذ قرار دادن دیگران دارند.
- مرحله مقعدی^۳ (۱-۳ سالگی): شامل نخستین مداخله در ارضای یک تکانه غریزی است. شخصیت‌های پرخاشگر مقعدی گرایش به خصومت، ویرانگری و آزارگری دارند. شخصیت‌های نگهدارنده مقعدی گرایش به خساست، انعطاف ناپذیری و تمیزی وسواس گونه دارند.
- مرحله فالیک^۴ (۳-۶ سالگی): شامل میل جنسی ناهشیار به والد یا والد غیرهمجنس و احساس رقابت و ترس به والد همجنس است. این حالت در جنس نر به صورت "عقدۀ ادیپ" و در جنس ماده به شکل "عقدۀ الکترا" نمود می‌یابد. در پسرها "اضطراب اختگی" و در دخترها "غبطه آلتی" شکل می‌گیرد. پسرها عقدۀ ادیپ را بدین شکل حل می‌کنند که با پدرانشان همانندسازی می‌نمایند، معیارهای فراخود آنها را اخذ می‌کنند و میل جنسی به مادرانشان را واپس می‌رانند. دخترها در حل عقدۀ الکترا

^۲- Schultz

^۳ Oral

^۴ Anal

^۴ Phallic

کمتر موفق هستند، و این جریان -به زعم فروید- به شکل گیری ضعیف فراخود آنها ختم می شود. مردهایی که شخصیت آلتی دارند گستاخ، خودبین و متکی به نفس هستند. زن هایی که شخصیت آلتی دارند، به منظور تسخیر مردها در زنانگی خود اغراق می کنند.

- مرحله نهفتگی^۱ (۶-۱۲ سالگی): یکی از مراحل رشد روانی-جنسی قلمداد نمی شود. در طول این دوره، گزینه جنسی به شکل فعالیت های درسی، ورزشی و دوستی با افراد همجنس والایش می یابد.

مرحله ژنیتال^۲ (۱۲ سالگی به بعد): آخرین مرحله بوده و در هنگام بلوغ جنسی آغاز می شود. بدن از نظر فیزیولوژیکی بالغ می شود. بلوغ جنسی باعث می شود که تکانه های جنسی مرحله آلتی دوباره ظاهر شوند.

^۱ latent

^۲ genital

جدول ۲، ۱، ۲، ۶، ۵. الف) مراحل جنسی-روانی به همراه رفتار خاص و پیامدهای آن				
سن تقریبی	مرحله رشد	کانون احساسات لذت بخش	رفتار خاص	پیامد نامساعد
تولد تا ۱۸ ماهگی	دهانی	دهان، لب‌ها	جستن تحریک دهانی، علاقه به مکیدن بدون این که گرسنه باشد.	الکلیسم، استعمال دخانیت، ناخن جویدن، شخصیت نابالغ و طلبکار
۱۸ ماهگی تا ۳ سالگی	مخرجی	راست روده (رکتوم)	از دفع و نگه‌داری مدفوع لذت می‌برد.	همسان‌گرایی افراطی، نظافت اجباری، خست، شخصیت دشمن، بی‌اعتنا
۳ تا ۶ سالگی	نرینه	اعضای تناسلی	اعضای تناسلی را نوازش می‌کند. به والدین از جنس مختلف عشق می‌ورزد.	مسائل جنسی (ناتوا)
۶ تا ۱۱ سالگی	کمون	-	-	-
از بلوغ به بعد	تناسلی	اعضای تناسلی	ورود به روابط جنسی بزرگ-سالانه	
تولد تا ۱۸ ماهگی	دهانی	دهان، لب‌ها	جستن تحریک دهانی، علاقه به مکیدن بدون این که گرسنه باشد.	الکلیسم، استعمال دخانیت، ناخن جویدن، شخصیت نابالغ و طلبکار
۱۸ ماهگی تا ۳ سالگی	مخرجی	راست روده (رکتوم)	از دفع و نگه‌داری مدفوع لذت می‌برد.	همسان‌گرایی افراطی، نظافت اجباری، خست، شخصیت دشمن، بی‌اعتنا

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

۳ تا ۶ سالگی	نرینه	اعضای تناسلی	اعضای تناسلی را نوازش می- کند. به والدین از جنس مختلف عشق می‌ورزد.	مسائل جنسی (ناتوا)
۶ تا ۱۱ سالگی	کمون	-	-	-
از بلوغ به بعد	تناسلی	اعضای تناسلی	ورود به روابط جنسی بزرگ- سالانه	

اگر رشد مراحل قبلی خوب پیش رفته باشد، به زندگی زناشویی، روابط جنسی پخته و به دنیا آوردن فرزندان و پروراندن آنها می‌انجامد (شولتز، ۱۳۸۴).

ویژگی‌های شخصیتی محصول حل یا عدم حل موضوع اصلی هر مرحله رشدی است (پالمبو، بندیکسون و کاخ، ۲۰۰۹). فروید در ابتدا برای شخصیت سه سطوح آگاهی (هشیار، نیمه هشیار و ناهشیار) در نظر گرفت (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۸). ناهشیار مهمترین بخش شخصیت است. این بخش کانون نظریه روانکاوی است، که در برگیرنده غریزه‌ها، آرزوها و امیالی است که رفتار ما را هدایت و مشخص می‌کنند. بین این دو سطح، نیمه هشیاری قرار دارد که جایگاه تمام خاطرات، ادراک‌ها، اندیشه‌ها و چیزهای مشابهی است که ما در حال حاضر به آنها آگاهی هشیارانه نداریم، اما به راحتی می‌توانیم آنها را به هشیاری بیاوریم (شولتز، ۱۳۸۷).

البته فروید بعدها برای شخصیت سه ساخت بنیادی (نهاد^۱، خود^۲ و فراخود^۳) در نظر گرفت و رفتار را تحت تاثیر تعامل و تعارض پویای این سه ساخت معرفی نمود (باقری و خسروی، ۱۳۸۷). **نهاد** به عنوان سیستم دیرینه شخصیت، جایگاه یا مخزن تمام غرایز است. نهاد مطابق آنچه فروید اصل لذت (افزایش لذت و اجتناب از درد) نامید، عمل می‌کند. **خود** از آگاهی به واقعیت برخوردار است و قادر به ادراک و دستکاری محیط فرد است که مطابق با اصل واقعیت عمل می‌کند. قصد خود، خنثی کردن تکانه‌های نهاد نیست، بلکه کمک به نهاد در نیل به کاهش تنش الزامی آن است. **فراخود** مجموعه‌ای نیرومند و کاملاً ناهشیار از دستورها و باورهایی که فرد آنها را در کودکی فرا می‌گیرد؛ این مجموعه، برداشت‌های وی از درست و نادرست است (شولتز، ۱۳۸۷).

بر اساس نظر فروید منش بی‌همتای هر فرد در دوران کودکی (به ویژه در پنج سال اول زندگی) در اثر چگونگی تعامل والدین-کودک رشد می‌یابد. کودک بر این تلاش است که لذت خود را از طریق ارضای خواست‌های نهاد به بالاترین میزان برساند، در حالیکه، والدین وی -به عنوان نمایندگان جامعه- سعی در تحمیل خواست‌های واقعیت و سختگیری‌های اخلاقی دارند (شولتز، ۱۳۸۷).

نظریه روان تحلیلی یونگ

یکی از بانفوذترین نظریه‌های انواع را کارل یونگ ایجاد نمود. کارل یونگ^۴ "خود" را ذهن هشیار می‌دانست یعنی آن بخش از روان که به ادراک، تفکر، احساس و یادآوری مربوط می‌شود. خود، دارای کارکردی انتخابی است و تنها محرک‌هایی را به ذهن هشیار و آگاه راه می‌دهد که پیوسته در معرض آنها قرار داریم. قسمت اعظم ادراک هشیار و واکنش نسبت به جهان پیرامون مان به وسیله الگوهای فرایندهای

Id^۱

Ego^۲

Superego^۳

Yung^۴ Carl

برون گرایی^۱ و درون گرایی^۲ تعیین می‌شود. یونگ برای تاکید بر چگونگی نزاع افراد با نیروهای مخالف درون خود از واژه پرسونا^۳ استفاده می‌کند. در اصل پرسونا به نقابی گفته می‌شود که بازیگران یا افراد بر چهره می‌زنند تا در پس آن پنهان شوند و خود را چیزی جز آن چه هستند بنمایند. اگر شخص معتقد شود که صورتک و یا نقاب به راستی می‌تواند بر طبیعتش تاثیر نهد، آنگاه نقاب می‌تواند بسیار زیان آور باشد، چرا که دیگر شخص نقش بازی نمی‌کند بلکه به نقش تبدیل می‌شود، در نتیجه "من" شخص همان نقاب می‌شود و سایر جنبه‌های شخصیت مجال رشد و پرورش کامل نمی‌یابند که محصول آن اضطراب است (شولتز، ۱۳۶۹).

همان طور که خود تحقق می‌یابد، فرایندی طوفانی که ممکن است هرگز به طور کامل نشود، دائماً خودش و بشریت را افزایش می‌دهد. اگر روان^۴ را همچون یک چرخ در نظر بگیریم، می‌توانیم نشان داد که خود واقعی در شرایط تصادم اضداد^۵ آشکار می‌شود (نگاره... .). شخص سالم متشکل از هشیار یا ناهشیار، ذهن یا بدن، نقاب^۶ یا سایه^۷، ویژگی‌های جنسی آشکار و مکمل نیست بلکه شخص سالم متشکل از همه از این موارد است. اختلال روانی^۸ در نتیجه از رشد شخصیت یک سویه است. هدف نهایی رشد شخصیت در نظر یونگ تصادم اضداد است. اگر چه فروید و یونگ هر دو بر تضاد پویای بخش‌هایی از شخصیت تاکید داشتند، اما از نظر فروید، این تعارض اجتناب ناپذیر و برای یونگ، فرد در نهایت به دنبال هماهنگی^۹ است (انگلس، ۲۰۱۴).

^۱ Extraversion

^۲ Introversion

^۳ persona

^۴ psyche

^۵ opposites coincide

^۶ persona

^۷ shadow

^۸ Neurosis

^۹ harmony

^{۱۰} Engler



تصویر ۱، ۲، ۲، ۶، ۵. همزمانی اضداد

یونگ کل شخصیت یا روان را شامل مجموعه‌ای از ساختارها یا نظام‌های جداگانه‌ای می‌داند که اگرچه کاملاً از یکدیگر تفاوت دارند ولی با این وجود می‌توانند بر هم تاثیر بگذارند. این نظام‌های عمده عبارتند از خود^۱، ناهشیار شخصی^۲، ناهشیار جمعی^۳.

۱. **خود**؛ ذهن هشیار است، آن بخش از روان که به ادراک، تفکر، احساس و یادآوری مربوط می‌شود. این بخش شامل آگاهی ما از خویش و مسئول انجام فعالیت‌های طبیعی زندگی در زمان بیداری است. خود دارای کارکردی انتخابی است و تنها محرک‌هایی را به ذهن هشیار و آگاه راه می‌دهد که پیوسته در معرض آنها قرار داریم. خود، همچنین یک حس تداوم، یکپارچگی و هویت را به دست می‌دهد. یعنی ثبات در شیوه‌ای که ما، براساس آن، جهان و خودمان را ادراک می‌کنیم (شولتز، ۱۳۸۷).

۲. **ناهشیار شخصی**؛ مخزنی از مواد و مطالبی است که زمانی هشیار بوده، ولی بعداً فراموش و یا منع شده‌اند. عقده‌ها که بخشی از ناهشیار شخصی را تشکیل می‌دهند، الگوهایی از هیجان‌ها، خاطره‌ها، ادراک‌ها و آرزوهایی هستند که پیرامون موضوع‌های مشترک تمرکز یافته‌اند (شولتز، ۱۳۸۷).

۱. ego

۲. personal unconscious

۳. collective unconscious

۳. **ناهشیار جمعی**؛ عمیق‌ترین و دست نیافتنی‌ترین سطح روان، ناهشیار جمعی یا ناهشیار فرا شخصی است. ناهشیار جمعی، انباره‌ای از تمام تجربه‌های نوع انسان محسوب می‌شود که به هر فرد منتقل شده است. ناهشیار جمعی اساس عمده روان فرد را تشکیل می‌دهد، رفتار را هدایت می‌کند و بر آن تاثیر می‌گذارند (شولتز، ۱۳۸۷).

یونگ اعتقاد داشت که رشد شخصیت قطع نظر از سن، هرگز متوقف نمی‌شود. بنابراین، یونگ نسبت به فروید دوره طولانی‌تری را برای رشد شخصیت قایل شد. "خود" بعداً در اوایل کودکی به صورتی ابتدایی پیدا می‌شود، زیرا کودک هنوز فاقد یک خویشتن یا هویت منحصر بفرد است. آنچه می‌توان آن را شخصیت کودک نامید، چیزی بیشتر از انعکاس شخصیت‌های والدین او در آن زمان نیست. بنابراین، والدین نقش مهمی را در شکل‌گیری شخصیت کودک بازی می‌کنند. آنها می‌توانند رشد کامل شخصیت را از طریق روشی که بر اساس آن با کودک رفتار می‌کنند، بازداری کنند و یا خنثی سازند. خود، به تدریج هنگامی در کودک شکل می‌گیرد که او بتواند بین خویش و دیگران و سایر اشیا در محیط پیرامون خود تفاوت قایل شود. بنابراین، هشیاری هنگامی شکل می‌گیرد که کودک بتواند کلمه "من" را به کار ببرد (شولتز، ۱۳۸۷).

یونگ تحول بهنجار را در دستیابی به تفرد^۱ و ایجاد یک پارچگی بین همه جنبه‌های شخصیت می‌داند. از دید او، انسان رشد یافته، یعنی انسان تفرد یافته‌ای که با ایجاد تعادل بین همه جنبه‌های شخصیت و یک پارچه‌سازی جنبه‌های هشیار و ناهشیار، به تفرد دست یافته باشد. در واقع تفرد شامل تحقق تمام قابلیت‌های فرد است بطوریکه به وسیله هشیار یا ناهشیار، کهن الگوها یا نگرش خاص کنترل نمی‌شود. طی فرایند تفرد، مرکزیت شخصیت از ((من^۲)) به ((خود^۳)) تغییر می‌کند. خود در آغاز تنها در حد یک استعداد است. اما با وقوع تفرد، خود برای رسیدن به به وحدت و تعادل می‌کوشد و سعی می‌کند تا به یکپارچگی،

۱- Individuation

۱- Ego

۲- self

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

خودشکوفایی^۱ و هماهنگی شخصیت دست یابد (کرایگد^۲ و نمروف^۳، ۲۰۰۱). بنابراین در سلامتی یا روان آزرده‌گی انسان، ((خود)) نقش محوری دارد. یونگ بین خود واقعی یا معتبر و خود کاذب یا نامعتبر تفاوت قائل می‌شود. خود کاذب در زیر نقاب مخفی شده است، که با کنار زدن این نقاب و پدیدار شدن هویت نامعتبر من شخص می‌تواند خود واقعی اش را به فعلیت برساند (کازدین^۴، ۲۰۰۰).

همگام با رشد فرد و حرکت به سوی تفرّد، ساختارهای روان شکل می‌گیرند، یعنی آن‌ها به طور مشخص تری از یکدیگر و از درون خود تفکیک می‌شوند. هر ساختار، پیچیده‌تر می‌شود و نقاب، سایه و ((من)) جملگی گسترش پیدا می‌کند. نقاب عبارت است از صورتک و ماسکی که هر فرد در رابطه با توقعات و معیارهای اجتماعی، فرهنگی و سنتی و نیز به منظور پاسخگویی به احتیاجات درون خود، به چهره می‌زند. همه ساختارها باید رشد کنند و هیچ کدام از آن‌ها نباید سرکوب یا منع شوند یا به بهای از دست دادن ساختارهای دیگر بیش از حد رشد کنند (شاملو، ۱۳۸۵).

بنابراین یکی از اساسی‌ترین نظریات یونگ این است که در روند و جهت رشد در شخصیت فرد، وحدت و ثبات است. به باز شدن و گسترش اجزای کلیدی که در آغاز نامشخص و تفکیک نشده است، رشد می‌گویند. هدف نهایی این باز شدن، رسیدن به خویشتن است. برای رسیدن به این هدف باید تمام سیستم‌های روانی مختلف به اجزای خود تفکیک شوند و تکامل بیابند. بطوریکه در طی فرایند تحول یافتن تفرّد افراد از نیروهای ویرانگر و نیز نیروهای سازنده سایه آگاه می‌شوند. در واقع جنبه‌های تاریک ماهیت خود مانند خودخواهی و ویرانگر می‌پذیرند. البته به معنا تسلیم شدن در برابر آن نیست بلکه فقط به معنای پذیرش وجود این نیروها و پرهیز از رفتارهای مبتنی بر آن است. همچنین در فرایند تفرّد، افراد با ویژگی‌های دو جنسی بودن روان شناختی خود کنار می‌آیند. مرد باید بتواند آنیما یا صفت‌های زنانه سنتی خود مانند عطفیت را ابراز کند و زن باید آنیموس یا صفت‌های مردانه سنتی خود مانند حسادت را ظاهر سازد. در غیر اینصورت این ویژگی‌های لازم به صورت غیر فعال و گسترش نیافته در می‌آیند و موجب عدم تعادل

۳- Self- Actualization

۴- Craighead

۵- Nemeroff.

۶- Kazdin.

شخصیت می‌شوند. در این وضعیت فرد نمی‌تواند به انسان کاملی تبدیل شود، زیرا جنبه ای از ماهیت واپس رانده شده است (شولتز، ۱۳۸۷). بنابراین اگر یکی از سیستم‌های شخصیت به اندازه کافی رشد نکند و عقب بماند، سعی می‌کند از سیستم‌های دیگر نیرو بگیرد. این تلاش تعادل شخصیت را به هم می‌زند. در واقع اگر به همه سیستم‌های مختلف شخصیت مانند نقاب، سایه و آنیما و انیموس و سایر بخش‌ها آن اجازه بروز و تفکیک و تکامل داده شود، شخصیت سالمی به وجود خواهد آمد. در حقیقت توزیع مساوی، ایده‌آل و کامل انرژی بین تمام سیستم‌های شخصیت را ((خویشتن)) شخصیت می‌نامد. نبود تعادل بین مقدار انرژی سیستم‌های شخصیت، سبب ایجاد تعارض و تنش می‌شود. براساس اصل هم‌ترازی، یک سیستم ضعیف سعی می‌کند از یک سیستم قوی نیرو بگیرد و این خود باعث ایجاد تنش، کشمکش و فشار می‌شود. مثلاً اگر ارگانسیم برای ضمیر آگاه ارزش زیادی قایل شود، مقدار زیادی از نیروی سرمایه گذار شده در آن، به سوی ناخودآگاه سرازیر می‌شود. این امر سبب ایجاد تنش، ناآرامی و اختلال در روان خواهد شد. در حالی که اگر انرژی روانی بین سیستم‌ها عادلانه‌تر تقسیم شود، در فرد حالت وحدت، هماهنگی، آرامش و خوشحالی به وجود می‌آید (شاملو، ۱۳۸۵). همچنین اگر من فرد با پرسونا همانند سازی کند، فرد از عواطف درونی و واقعی خود، کمتر از نقشی که ایفا می‌کند، آگاهی پیدا می‌کند. هر چند این روند شدیدتر باشد، بیگانگی شخص از خود^۱، شدیدتر می‌شود؛ تا آنجا که ممکن است اختیار و استقلال خود را از دست بدهد و به انعکاسی از محیط خود تبدیل شود (کارور و شی‌یر، ۱۳۸۷).

مفهوم دیگر در دیدگاه یونگ پیشرفت یا بازگشت است به این معنا که رشد در یکی از دو جهت پیش رونده یا پس رونده صورت می‌پذیرد. رشد پیش رونده آن است که ایگو، آگانه خود را با تمایلات ناخودآگاه و شرایط محیط سازگار می‌کند. در رشد سالم، تمام نیروهای مخالف و موافق با نوعی هماهنگی و وحدت به پیش می‌روند. هنگامی که این جریان پیش رونده متوقف شود، لیبیدو از سرمایه‌گذاری در محیط یا فعالیت‌های برون‌گرایانه منع می‌شود، و در نتیجه به ناخودآگاه بر می‌گردد و نیروی خود را بر ارزش‌های درون‌گرایانه متمرکز می‌سازد، یعنی ارزش‌های عینی ایگو، به ارزش‌های ذهنی تبدیل می‌شوند. پیشرفت و بازگشت دو فرآیند کاملاً متضاد یکدیگرند (سیاسی، ۱۳۸۴).

^۱ alienation

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

بر اساس دیدگاه یونگ، هنگامی که فرد به حدود چهل سالگی می‌رسد، تغییر شدیدی در شخصیت او پدیدار می‌شود. در این زمان علایق و تمایلات دوران جوانی جای خود را به ارزش‌هایی می‌دهند که بیشتر جنبه فرهنگی و معنوی دارند. فرد در میانسالی بیشتر درون‌گرا و کمتر هیجانی است. همچنین به جای فعالیت‌های شدید جسمی و عاطفی بیشتر به تعقل و تأمل در امور می‌پردازد. این انتقال به نظر یونگ مهمترین و در عین حال خطرناک‌ترین واقعه‌ای است که در زندگی انسان رخ می‌دهد زیرا اگر جریان زندگی در این دوره در مسیر غلطی بیفتند، شخصیت برای همیشه نابهنجار می‌شود. مثلاً اگر شخصی نتواند انرژی و نیرویی را که در جوانی برای ارضای خواسته‌های غریزی خود مصرف می‌کرد، در مرحله میانسالی در زمینه ارزش‌های فرهنگی به کار گیرد، این انرژی تعادل روان او را بر هم خواهد زد.

حرکت به سوی تفرد و تحقق خود، در همه انسان‌ها امری اجتناب پذیر است. با این حال عوامل زیستی و محیطی می‌توانند این روند را سرعت بخشند یا وقوع آن را به تعویق انداخته و مانع تحقق آن شوند. به همین دلیل، غالب انسان‌ها از رسیدن به این مرحله باز می‌مانند. عوامل زیستی، مانند میزان هوش و عوامل زیستی مانند میزان هوش و عوامل محیطی مانند نحوه رابطه والدین - کودک و میزان تحصیلات فرد می‌توانند وقوع تفرد و سلامت روان شناختی را تسهیل کنند یا مانع تحقق آن شوند (شولتز، ۱۳۷۸).

اریک اریکسون

اریک اریکسون تأکید بیشتری بر "خود" نسبت به نهاد داشت. از نظر اریکسون "خود" بخش مستقلی از شخصیت است و وابسته به نهاد و یا تحت تسلط آن نیست. علاوه بر این "خود" نه تنها به وسیله والدین بلکه به وسیله محیط اجتماعی و تاریخی فرد تحت تأثیر قرار می‌گیرد. اریکسون معتقد است خود برای یک مدت طولانی پس از دوران کودکی نیز به رشد خود ادامه می‌دهد و در بخشی از آن خود را بطور آشکار و مهم جلوگر می‌نماید و نهایتاً در مرحله وحدت هویت در برابر سر در گمی نقش خود را به صورت "هویت خود" در دوره نوجوانی نشان می‌دهد. اریکسون نوجوانی را به عنوان وقفه‌ای بین کودکی و بزرگسالی در

نظر گرفت، یعنی "نوعی خودیابی"^۱ روانشناختی که برای اختصاص دادن زمان و انرژی به آزمودن نقش‌ها و تصاویر ذهنی، کاملاً ضروری است (شولتز، ۱۳۷۸).

اریکسون نظریه فروید را بسط داد، او معتقد است رشد شخصیت در طول زندگی از طریق مجموعه‌ای هشت مرحله‌ای ادامه می‌یابد از دیدگاه وی هر کدام از مراحل حاوی یک بحران است که حول یک نحوه رویارویی سازگارانه و ناسازگارانه به مشکلات آن دوره تمرکز یافته است. از دیدگاه اریکسون جریان رشد از طریق مراحل مختلف به وسیله فرایندی کنترل می‌شود که او آن را اصل اپی ژنتیک رشد^۲ می‌نامد. او معتقد بود که مرحله نوجوانی که از سن ۱۲ تا ۱۸ سالگی است، دوره‌ای بسیار مهم و بحرانی است زیرا در این زمان است که سوال اساسی فرد در مورد هویت خود^۳ مطرح می‌شود که باید حل شود. این یک زمان تفسیر و تحکیم است که در آن هر احساسی که فرد دارد و هر چیزی که درباره خود می‌داند به صورت یک کل ترکیب می‌شوند. شخص باید خود پنداره با معنایی را شکل دهد که علاوه بر پیوستگی گذشته یک جهت‌گیری نسبت به آینده را شامل شود. اریکسون بر این باور است که شکل‌گیری و پذیرش هویت فرد تکلیفی کاملاً دشوار و اضطراب‌برانگیز است که در آن نوجوان باید نقش‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف را برای انتخاب مناسب‌ترین آنها تجربه کند و یا بیازماید. اریکسون نوجوانی را به عنوان وقفه‌ای بین کودکی و بزرگسالی در نظر گرفت، نوعی خودیابی^۴ روانشناختی که برای اختصاص دادن زمان و انرژی به آزمودن نقش‌ها و تصاویر کاملاً ضروری است (شولتز، ۱۳۸۷).

اریکسون رشد و تحول سالم انسان را برحسب مجموعه‌ای از تعارض‌ها در نظر می‌گیرد. بدین شکل که فرد در هر مرحله رشد روانی - جنسی خود با یک تعارض خاص روبه‌رو می‌شود که باید آن را حل کند. اریکسون این رویارویی را بحران^۵ می‌نامد. او مطرح ساخت که رشد انسان از یک رشته دوره‌هایی

^۱ moratorium

^۲ Epigenetic Principle of Maturation

^۳ Ego Identity

^۴ moratorium

^۵ - Crisis

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

تشکیل می‌یابد که در آن یک موضوع اهمیت و برجستگی خاصی پیدا می‌کند. بدین طریق افراد در طول هر یک از این مراحل نوعی بحران روانی یا کشمکش را تجربه می‌کنند. در این جا اصطلاح بحران و تعارض تبادل پذیر هستند، با این حال معنای اختصاصی دارند که تا حدودی از کاربرد معمولی هر کلمه متفاوت است. در نظر اریکسون ((بحران)) یک نقطه عطف است، دوره‌ای که توانایی باقوه‌ای برای رشد بالاست اما فرد کاملاً آسیب پذیر نیز هست هر یک از این دوره‌های بحرانی نسبتاً طولانی هستند (هیچ یک کوتاه تر از یک سال نیست) و بعضی بسیار طولانی (شاید ۳۰ سال) اما استفاده از واژه بحران بیشتر حاکی از اهمیت تعیین کننده آن است تا احساسی از فشار باشد. اما ((تعارض)) ذاتی در هر بحران رویارویی بین افراد نیست و همین طور تعارضی در درون شخصیت فرد به شمار نمی‌رود (برخلاف آنچه که از استفاده فروید از این واژه استنباط می‌شود) بلکه مبارزه‌ای است بین دستیابی به نوعی خصوصیت انطباقی روانی در برابر عدم توانایی در دستیابی به آن می‌باشد (شاملو، ۱۳۸۵).

بنابراین اساس سلامت یا عدم سلامت رشد شخصیت هر فرد براساس حل موفقیت آمیز یا غیر موفقیت آمیز این بحران‌ها پی‌ریزی می‌شود. اگر وظایف مربوط به هر مرحله به دقت انجام شده و در نتیجه بحران آن مرحله با موفقیت پشت سر گذاشته شود و در نتیجه جنبه‌های شخصیت مانند (اعتماد، استقلال و خودکفایی...) در (من) فرد شکل گیرد در نتیجه شخصیت به رشد سالم خود ادامه می‌دهد اما برعکس اگر بحران‌ها و تعارض هر مرحله در نتیجه عملی نشدن وظایف هر مرحله، با موفقیت پشت سر گذاشته نشود، من در حال تحول آسیب می‌بیند و ابعاد منفی شخصیت مانند (بی اعتمادی، شک و تردید، احساس حقارت و ...) در آن شکل می‌گیرد و در نتیجه شخصیت به شکل ناسالمی تحول می‌یابد (شولتز و شولتز، ۱۳۸۷).

بنابراین افراد هر مرحله از رشد روانی- اجتماعی را با ایجاد یک توازن یا نسبیّت بین دو خصوصیتی که به نام آن مرحله مشخص شده است، طی می‌کنند. در واقع مهم است من در حال رشد تا حدودی هر دو قطب تعارض را جذب کند و داشتن بیش از حد از آنچه که به نظر خصوصیت مطلوب می‌رسد، مسائلی در سازگاری افراد به وجود می‌آورد. به عنوان مثال اگر فردی فقط دارای ((اعتماد اساسی)) باشد و مطلقاً هیچ احساس ((بی اعتمادی اساسی)) نداشته باشد قادر نخواهید بود که با جهانی که گاه قابل اعتماد نیست به گونه‌ای موثر برخورد کنید. بنابراین این نکته مهم است که به عقیده اریکسون، در تحول سالم شخصیت،

هر دو شیوه مثبت و منفی کنار آمدن با بحران هر مرحله، باید در هویت ((من)) تلفیق شود. اما در هر مرحله از تحول ((من)) علاوه بر نگرش مثبت و سازگارانه باشد باید تا حدی در وضعیت که اریکسون آن را ((تعادل خلاق)) می‌نامد، نگرش منفی را نیز در برگیرد. تنها در چنین وضعی است که بحران هر مرحله بر طرف می‌شود (شولتز و شولتز، ۲۰۱۱).

به عقیده اریکسون فضایل اساسی که حاصل حل رضایت بخش بحران در هر یک از مراحل تحول روانی-اجتماعی است نشان دهنده سلامت شخصیت می‌باشد. چرا که هر یک از این صفات که یک عامل حیاتی و نیرو بخش در زندگی‌اند. فضایل بدست آمده از حل موفقیت آمیز هر یک از مراحل در جدول ۲، ۱، ۲، ۵، ۶ (ب) به طور خلاصه نشان داده شده است. درست همانگونه که فضایل اساسی ممکن است در هر مرحله از مراحل تحول روانی-اجتماعی پدید آیند، ممکن است ضعف‌های اساسی نیز شکل بگیرند؛ وضعیتی که اریکسون آن را تحول نابهنجار^۲ می‌نامد. همانطور که قبلا اشاره شده اریکسون چیزی را که در یک تحول نامتعادل رخ می‌دهد، یعنی هنگامی که ((من)) تنها شامل نگرش سازگارانه یا تنها ناسازگارانه باشد، این امر ناشی از حل نارضایت بخش هر مرحله تحول ناشی می‌شود. در واقع این امر زمانی رخ می‌دهد که فقط گرایش مثبت یا گرایش ناسازگارانه وجود داشته باشد. همچنین ناسازگاری‌ها می‌توانند به روان رنجوری‌ها^۳، و بدخیمی‌های رشد می‌توانند به روان پریشی‌ها^۴ انجامد (اریکسون، ۱۹۶۳).

بر پایه نظریه اریکسون رشد شخصیت و هویت آدمی در هشت مرحله صورت می‌گیرد اگر چه وی بر این باور است که این هشت مرحله جهان شمول و شامل همه افراد است ولی به نظر او تفاوت‌های خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی در چگونگی برخورد هر فرد با مسائلی که در هر مرحله پیش می‌آید و همچنین در حل این مسائل تاثیر بسیار می‌گذارد. مراحل رشد روانی-اجتماعی وی عبارتند از:

۱- Crative Balance

۲- MaldevelopmENT

۳- Neuisis

۴- psychosis

Erikson^۵

۱- اعتماد در برابر بی‌اعتمادی^۱ (تولد تا ۱۸ ماهگی). نخستین مرحله نظریه رشد روانی-اجتماعی اریکسون بین تولد تا یک سالگی پدید می‌آید و بنیادی‌ترین مرحله در زندگی است. به دلیل آن که نوزاد به طور کامل وابسته است، رشد اعتماد در او به کیفیت و قابلیت اطمینان کسی که از او پرستاری می‌کند بستگی دارد. اگر اعتماد به نحو موفقیت‌آمیزی در کودک رشد یابد، او در دنیا احساس امنیت خواهد کرد. اگر پرستار ناسازگار، پس‌زنده یا از نظر عاطفی غیرقابل دسترس باشد، به رشد حس بی‌اعتمادی در کودک کمک می‌کند. عدم توفیق در رشد اعتماد، به ترس و باور این که دنیا ناسازگار و غیرقابل پیش‌بینی است منجر می‌گردد.

۲- خود مختاری در برابر شرم و تردید^۲ (۱۸ ماهگی تا ۳/۴ سالگی). خودگردانی و اتکاء به نفس در برابر شرم و شک (۱ تا ۳ سالگی): دومین مرحله نظریه رشد روانی-اجتماعی اریکسون در دوران اولیه کودکی صورت می‌گیرد و بر شکل‌گیری و رشد حس عمیق‌تری از کنترل شخصی در کودکان تمرکز دارد. اریکسون همانند فروید عقیده داشت که آموزش آداب دستشویی رفتن، بخش حیاتی و ضروری این فرایند است. اما استدلال اریکسون کاملاً با فروید متفاوت بود. اریکسون عقیده داشت که یادگیری کنترل کارکرد بدن به پیدایش حس کنترل و استقلال می‌انجامد. رویدادهای مهم دیگر در این مرحله شامل به دست آوردن کنترل بیشتر بر انتخاب غذا، اسباب‌بازی و لباس است. کودکانی که این مرحله را با موفقیت پشت سر بگذارند، احساس امنیت و اطمینان می‌کنند. در غیر این صورت، حس بی‌کفایتی و شک به خود در آن‌ها باقی می‌ماند.

۳- ابتکار در برابر احساس گناه^۳ (۳/۴ سالگی تا ۵/۶ سالگی). ابتکار در برابر گناه (۳ تا ۶ سالگی): در خلال سال‌های قبل از مدرسه، کودکان شروع به قدرت‌نمایی و اعمال کنترل بر دنیای خود از طریق برخی بازی‌ها و سایر تعاملات اجتماعی می‌کنند. کودکانی که این مرحله را با موفقیت بگذرانند، حس

^۱ Basic Trust vs. Basic Mistrust

^۲ Autonomy vs. Shame and Doubt

^۳ Initiative vs. Guilt

توانایی شخصی و قابلیت رهبری دیگران را پیدا می‌کنند. و آن‌هایی که در به دست آوردن این مهارت‌ها ناکام می‌مانند، حس گناه، شک به خود و کمبود ابتکار در آن‌ها باقی می‌ماند.

۴- سخت کوشی در برابر احساس حقارت^۱ (۵/۶ سالگی تا ۱۱/۱۲ سالگی). کوشایی در برابر حقارت (۶ تا ۱۲ سالگی): این مرحله، سال‌های اول مدرسه، تقریباً از ۵ سالگی تا ۱۱ سالگی را در برمی‌گیرد. کودکان از طریق تعاملات اجتماعی شروع به رشد حس غرور نسبت به دستاوردها و توانایی‌های خود می‌کنند. کودکانی که توسط والدین یا معلمان تشویق و هدایت می‌شوند، حس کفایت، صلاحیت و اعتقاد به توانایی‌های خود در آن‌ها به وجود می‌آید. آن‌هایی که از سوی والدین، معلمان یا هم‌سن و سال‌های خود به قدر کافی مورد تشویق قرار نمی‌گیرند به توانایی خود برای موفقیت، شک خواهند کرد.

۵- هویت در برابر سردرگمی نقش^۲ (اواخر نوجوانی، ۹/۱۲ سالگی تا ۲۵ سالگی). هویت در برابر گم‌گشتگی (نوجوانی): در دوران نوجوانی، کودکان به کشف استقلال خود می‌پردازند و به عبارت دیگر، خود را حس می‌کنند. آن‌هایی که از طریق کاوش‌های شخصی، تشویق و پشتیبانی مناسبی دریافت کنند، این مرحله را با حس استقلال و کنترل و نیز حسی قوی نسبت به خود پشت‌سر می‌گذارند. و کسانی که نسبت به باورها و تمایلات خود نامطمئن بمانند، درباره خود و آینده نیز نامطمئن و گم‌گشته خواهند بود.

۶- صمیمیت در برابر انزوا^۳ (۲۵ تا ۴۰ سالگی). شخصی می‌پردازد را در بر می‌گیرد. اریکسون عقیده داشت که برقرار کردن روابط نزدیک و متعهدانه با دیگران ضرورت دارد. کسانی که در این مرحله موفق باشند، روابط مطمئن و متعهدانه‌ای را به وجود خواهند آورد. به یاد داشته باشید که هر مرحله بر پایه مهارت‌های یادگرفته شده در مراحل قبل بنا می‌شود. اریکسون عقیده داشت که حس قوی هویت شخصی برای ایجاد روابط صمیمانه و همراه با تعلق خاطر اهمیت دارد. مطالعات نشان داده‌اند که کسانی

^۱ Industry vs. Inferiority

^۲ Identity vs. Identity Confusion

^۳ Intimacy vs. Isolation

که حس ضعیفی نسبت به خود دارند در روابطشان نیز تمایل به تعهدپذیری کمتری دارند و بیشتر در معرض انزوای عاطفی، تنهایی و افسردگی قرار دارند.

۷- زاینده‌گی در برابر بی حاصلی^۱ (۲۵ تا ۶۵ سالگی). فعالیت در برابر رکود (میان‌سالی): در دوران بزرگسالی، ما به ساختن زندگی خود ادامه می‌دهیم و تمرکزمان بر روی شغل و خانواده قرار دارد. کسانی که در این مرحله موفق باشند، حس خواهند کرد که از طریق فعال بودن در خانه و اجتماع خود، در کار جهان مشارکت دارند. آن‌هایی که در به دست آوردن این مهارت ناموفق باشند، حس غیرفعال بودن، رکود و درگیر نبودن در کار دنیا را پیدا خواهند کرد.

۸- یکپارچگی در برابر ناامیدی^۲ (۶۵ سالگی به بعد). یکپارچگی در برابر ناامیدی (کهنسالی): این مرحله مربوط به دوران کهنسالی است و بر بازتاب فعالیت‌های گذشته تمرکز دارد. آن‌هایی که در این مرحله ناموفق هستند حس خواهند کرد که زندگی‌شان تلف شده است و بر گذشته افسوس خواهند خورد. در این حالت است که فرد با حس ناامیدی و ناخشنودی روبرو خواهد شد. کسانی که از دستاوردهای گذشته خود در زندگی احساس غرور داشته باشند، حس یکپارچگی، درستی و تشخص خواهند کرد. با موفقیت پشت سر گذاشتن این مرحله یعنی نگاه به گذشته با اندکی تأسف و احساس رضایت کلی. این افراد کسانی هستند که خردمندی به دست می‌آورند، حتی در مواجهه با مرگ (کریمی، ۱۳۸۸).

^۱ Generativity vs. Stagnation

^۲ Ego Integrity vs. Despair

جدول ۲، ۱، ۲، ۶، ۵. ب) خلاصه‌ای از مراحل رشد روانی-اجتماعی اریکسون همراه با فضیلت اساسی و

تحول نابهنجار هر مرحله

مرحله	سن تقریبی	شیوه‌های سالم و ناسالم رویا رویی	فضیلت اساسی	تحول نابهنجار
۱. طفولیت (دهانی- جسمی)	تولد تا یک سالگی	اعتماد در برابر عدم اعتماد	امید	ناسازگاری حسی
۲- اوایل کودکی (عضلانی- مقعدی)	یک تا سه سالگی	استقلال عمل در برابر شرم و تردید	قدرت اراده	لجاجت بدون شرمساری، وسواس عملی
۳- سن بازی (حرکتی- تناسلی)	سه تا شش سالگی	ابتکار در برابر احساس گناه	هدفمندی	بیرحمی، بازداری
۴- سن مدرسه (نهفتگی)	شش تا دوازده سالگی	کارایی در برابر احساس کهنتری	لیاقت	مهارت اندک، تنبلی
۵- نوجوانی	دوازده تا نوزده سالگی	احراز هویت در برابر ابهام و پراکندگی نقش	وفاداری	تعصب، تکذیب
۶- اوایل بزرگسالی	نوزده تا ۲۵ سالگی	صمیمت در برابر انزواطلبی	عشق	بی‌بندوباری جنسی، انحصارطلبی
۷. بزرگسالی	۲۶ تا ۶۴ سالگی	پدید آوردگی در برابر راکد ماندگی	توجه	بسط یافتگی بیش از حد، طرد شدگی
۸- سن پیری و رشد یافتگی	۶۵ سالگی به بعد	شکفتگی و رشد یافتگی در برابر نومیدی	خردمندی	گستاخی، تنفر

جدول ۱، ۲، ۱، ۲، ۶، ۵. ج) بررسی برخی دیگر از مقوله‌های رشدی در نظریه اریکسون

مرحله	بحران‌های روان شناختی	محدوده روابط مهم	عناصر وابسته نظم اجتماعی	روش‌های روانی- اجتماعی	مراحل روانی- جنسی
۱	اعتماد در برابر بی اعتمادی	اشخاص مادری	نظم کیهانی	گرفتن در عوض دادن	کلامی - تنفسی - حسی - حرکتی (حالت‌های جزء خود کردن)
۲	خودمختاری در برابر شرم و تردید	اشخاص پدری	قانون و نظم	نگهداشتن، رها کردن	مقعدی - مجرای ادراری ماهیچه‌ای (بازداری - حذف)
۳	ابتکار در برابر احساس گناه	خانواده اصلی	نمونه‌های ایده‌ال	(تلاش و جستجو کردن) همانندسازی کردن (=بازی)	آلت تناسلی، جابه جایی
۴	سازندگی در برابر احساس کهنتری	آموزش محلی	عناصر فن آوری	ساختن چیزها (= تکمیل) کنار هم قراردادن چیزی	نهفتگی
۵	احراز هویت در برابر آشفتگی هویت	گروه‌های همسال و گروه‌های بیرونی، مدل‌های رهبری	چشم اندازه‌های ایدئولوژیکی	خود شخص بودن (نبودن). سهم شدن هرکس در وجود خود	بلوغ
۶	صمیمیت و نگرانی در برابر انزواطلبی	شرکای دوستی، جنسی، رقابتی و همیاری	الگوهای مشارکت و رقابت	از دست دادن و یافتن خود در دیگری	وابسته به اندام تناسلی
۷	پدید آوردندگی در برابر راکد ماندگی	تقسیم کار در منزل و خانه داری	جریان‌های آموزش و سنت	سازنده بودن، مراقبت	

۸	یکپارچگی من در برابر یاس و ناامیدی	نوع انسان، نوع من	خرد	بودن از میان بودن ها، رویارویی با نبودن
---	------------------------------------	-------------------	-----	---

کارن هورنای

کارن هورنای خودشناسی و کوشش در بالفعل ساختن استعدادهای فطری را وظیفه اخلاقی و امتیازی معنوی انسان می داند و آن را نتیجه تحول اخلاقی می خواند و تحول آدمی را ناشی از خود او نه از اجتماع می داند (سیاسی، ۱۳۸۴). هورنای سه مفهوم برای "خود" قائل است. ۱) خود فعلی^۱، که از مجموع تجربیات شخص ترکیب یافته است ۲) خود حقیقی^۲ شخص سالم و هماهنگ^۳ خود آرمانی^۳ (سادوک و کاپلان، ۱۳۷۱). تصویر خود آرمانی یک تصویر دروغین از شخصیت یا خود^۴ فراهم می کند. این ماسک گمراه کننده، مانع درک و پذیرش خود واقعی افراد روانرنجور می شود. آنها با زدن این ماسک، وجود تعارضات درونی خود را انکار می کند (شولتز، ۲۰۱۱).

از دید هورنای، رشد کودک و شکل گیری شخصیت یکپارچه و منسجم در بزرگسالی مستلزم مناسب بودن شرایط رشد در دوران کودکی است. همه اشخاص استعداد بالقوه فطری تحقق خویشتن یا میل ذاتی به رشد را که هدف غایی و ضروری در زندگی است، دارا هستند. این استعدادهای بالقوه در آدمی همانند دانه ای که در زمین می روید، به طور طبیعی و اجتناب ناپذیر شکوفا می شوند. هورنای همچنین همانند آدلر معتقد بود که انسان قادر است به طور هشیار شخصیت خود را شکل داده و یا تغییر دهد (شولتز، ۱۳۸۷).

^۱ Actual self

^۲ Real self

^۳ Idealized self

self^۴

از دیدگاه هورنای مشخصه اصلی دوران کودکی، وجود دو گونه نیاز است: نیاز به ارضا^۱، نیاز به ایمنی^۲. ارضا عبارت است از ارضای همه نیازهای فیزیولوژیک انسان اعم از غذا، آب، خواب را در بر می‌گیرد. اما براساس دیدگاه هورنای آنچه در رشد کودک و تأمین سلامت آینده او اهمیت اساسی دارد، نیاز به ایمنی است. منظور از نیاز به ایمنی، داشتن امنیت و رها بودن از ترس است. به همین دلیل رشد بهنجار شخصیت و در پی آن بهنجاری و سلامت انسان در بزرگسالی، بر احساس امنیت و فقدان ترس مبتنی است (هورنای^۳، ۱۹۹۹).

براساس دیدگاه هورنای احساس ایمنی در کودک، کاملاً به نحوه ارتباط والدین با کودک بستگی دارد. از نظر هورنای، به طور کلی فقدان صمیمیت، محبت و عاطفه ورزی والدین نسبت به فرزندان می‌تواند احساس ایمنی را در کودکان تضعیف کند یا به کلی از بین ببرد. بنابراین اگر به کودک عشق ورزیده شود و کودک احساس امنیت داشته باشد، در نتیجه رشد بهنجاری خواهد داشت و در بزرگسالی انسان سالمی خواهد بود. اما اگر والدین با تنبیه‌های بی‌دلیل، رفتارهای غیر عادی، تحقیر، مسخره و منزوی کردن کودک احساس ایمنی را در او از میان می‌برند و احساس تنفر و دشمنی را در او پدید می‌آورند.

احساس تنفر کودک از والدین و دشمنی او با آنها، به عللی همچون احساس درماندگی و ترس از والدین، سرکوب می‌شود. اما این احساسات تنفر و دشمنی سرکوب شده غیر فعال نیستند، بلکه خود را در همه ارتباطات کودک با دیگران آشکار می‌سازند. در این هنگام کودک ((اضطراب اساسی^۴)) را تجربه می‌کند. اضطراب اساسی عبارت است از یک احساس تنهایی و درماندگی در دنیای بالقوه خصومت آمیز یا به بیان دیگر یک احساس شدید و فراگیر ناامنی که این احساس تنفر و دشمنی سرانجام به همه افراد تعمیم یافته و به اضطراب اساسی بدل خواهد شد. سرانجام این اضطراب کودک را به سوی یک بزرگسالی روان آزرده سوق می‌دهد. همچنین کودک برای کنار آمدن با این احساسات، اغلب به استفاده از راهبردهای ویژه‌ای روی می‌آورد که هورنای آنها را نیازهای روان آزرده‌وار می‌نامد (شولتز و شولتز،

^۱-Satisfaction

^۲-Safety

^۳ Hornay

^۴ - Basic Anxiety

۱۳۸۷). این ده نیاز روان آزرده وار به همراه رفتارهای متناظر با آن‌ها در جدول ۲، ۱، ۲، ۶، ۵. (چ) ارائه شده است.

جدول ۲، ۱، ۲، ۶، ۵. (چ) نیازهای روان آزرده وار در نظریه هورنای

ردیف	نیازهای مفراط	تعاریف رفتاری
۱	محبت و تأیید ^۱	انجام هر گونه تلاش برای محبوب دیگران بودن و مورد تحسین و تمجید آنان قرار گرفت، بسیار حساس بودن در برابر انتقاد، طرد یا برخوردهای غیر دوستانه
۲	داشتن شریک زندگی کنترل گر ^۲	وابستگی شدید به دیگران و ترس شدید از رها یا تنها گذاشته شدن
۳	برقراری محدودیت‌های سخت برای زندگی ^۳	ترجیح سبک زندگی ای که در آن نظم و ترتیب بسیار مهم است. کم توقع بودن، به کم قانع بودن و تسلیم خواسته دیگران شدن
۴	قدرت ^۴	تسلط بر دیگران و کنترل آنان به خاطر خود، متنفر بودن از ضعف و ناتوانی
۵	بهره کشی از دیگران ^۵	ترس از مورد بهره کشی دیگران واقع شدن یا احمق جلوه دادن، در عین حال که به آسانی دیگران را مورد بهره کشی قرار می‌دهند.
۶	تأیید اجتماعی ^۶	اشتیاق به مورد تحسین و توجه دیگران واقع شدن؛ مبتنی کردن خودانگاره بر منزلت و جایگاه عمومی
۷	تحسین و تمجید شخصی ^۷	میل به ایجاد یک خودانگاره کاذب که عاری از هر گونه نقص و محدودیت است، تلاش برای جلب تملق گویی دیگران
۸	جاه طلبی شخصی ^۸	تلاش زیاد برای بسیار خوب بودن بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن؛ وحشت داشتن از شکست

^۱- Affection and Approval

^۲- Having a partner to tack control

^۳- Restricting Life Within narrow limits

^۴- Power

^۵- Exploiting other

^۶- Social Recognition

^۷- Personal Admiration

^۸- Personal Ambition

خودداری از هر گونه رابطه مشتمل بر تعهد و الزام؛ جدا کردن خود از هر چیز و هر کس	خودبستگی و استقلال ^۱	۹
تلاش در جهت کامل اخلاقی و بی عیب و نقص بودن؛ تظاهر به کمال و فضیلت کردن	کمال و مصون ماندن از انتقاد دیگران ^۲	۱۰

هورنای معتقد بود همه مردم، اعم از سالم یا روان آزرده، برای کنار آمدن با تجارب گریز ناپذیر طرد، خصومت و درماندگی در زندگی به این راهبردها متوسل می‌شوند. اما تفاوت در این است که افراد روان آزده در کار بست این روش‌ها و در واکنش به موقعیت‌های مختلف، انعطاف ناپذیرند. فرد روان آزرده تنها بر یکی از این نیازها تکیه کرده و آن را در همه موقعیت‌ها به کار می‌گیرد و بقیه را کنار می‌گذارد. اما در برابر انسان سالم بسته به تغییر موقعیت، استفاده از یک نیاز را کنار گذاشته و دیگری را به کار می‌گیرد. برای مثال، هنگامی که نیاز به محبت مطرح می‌شود، انسان سالم می‌کوشد آن را ارضا کند و هنگامی که نیاز به قدرت برانگیخته می‌شود او در صدد ارضای آن نیاز نیز بر می‌آید. بنابراین فرد روان آزرده برخلاف انسان سالم، یکی از این نیازها را به گونه‌ای حساب نشده برای رویارویی با همه تعاملات اجتماعی پیش می‌گیرد. مثلاً اگر فرد روان آزرده نیاز به محبت را به منزله راهبرد خود برگزیده باشد، می‌باید آن را از دوست و دشمن و از کارفرما و زیر دست دریافت کند. به طور خلاصه این نیازها هنگامی روان آزرده تلقی می‌شوند که افراد یکی از آنها را به منزله یک شیوه ارضا نشدنی زندگی پیش گرفته باشند.

^۱- Self- Sufficiency and Independence

^۲- Perfection and Unassailability

آلفرد آدلر

آلفرد آدلر بر شیوه زندگی^۱ تکیه داشت و معتقد بود که شخص بر اساس شیوه زندگی خاص خود ایفای نقش می‌کند و آن کلی است که به اجزا فرمان می‌دهد. شیوه زندگی دارای چهار صورت است: (۱) مفهوم خود یا خویشتن‌پنداری، (۲) خود آرمانی، (۳) تصویری از جهان (۴) اعتقادات اخلاقی. هر گاه میان اعتقادات مربوط به "خود" و "خود آرمانی" تعارض به وجود آید، احساس حقارت^۲ بروز می‌کند. آدلر بعدها مفهوم "خود خلاق" را برای اشاره به مظاهر ابتکار و خلاقیت را برای ارضاء تمایل برتری جویی ابداع کرد (سیاسی، ۱۳۸۴).

اریک فروم

اریک فروم در ارتباط مفهوم "خود" جهت‌گیری بارور را عنوان کرد، بارور بودن را به کار بستن همه قدرت‌ها و استعدادها بالقوه خویش می‌داند. شخصیت سالم بارور به یک معنا چیزی را به بار می‌آورد که مهمترین دستاورد انسان، یعنی "خود" است. فروم دو نوع وجدان اخلاقی قدرت‌گرا و وجدان اخلاقی انسانگر را مطرح کرد. وجدان اخلاقی قدرت‌گرا، نمایانگر قدرت خارجی درونی شده‌ای است که رفتار و اندیشه، بیرون از خود شخص است و او را از رشد کامل باز می‌دارد. وجدان اخلاقی انسانگرا، ندای "خود" است و از تاثیر عامل خارجی آزاد است (شولتز، ۱۳۸۶).

فروم نیز معتقد بود که رشد فرد در دوران کودکی موازی الگوی رشد و تحول بشریت است. به یک معنی، تاریخ هر گونه حیوانی، در دوران کودکی هر فرد تکرار می‌شود؛ از این جهت که ضمن اینکه کودک رشد می‌کند، به تدریج استقلال و آزادی بیشتری به دست می‌آورد و هر چه کودک کمتر متکی به پیوندهای اولیه به مادرش می‌شود احساس امنیت کمتری پیدا می‌کند. نوزاد چیزی از استقلال نمی‌داند، اما از وابستگی خود (به مادر) احساس ایمنی می‌کند. فروم با فروید در این موضوع هم عقیده بود که پنج

^۱ Life style

^۲ Inferority Sensation

سال اول زندگی دارای اهمیت فوق العاده است، اما او معتقد نبود که شخصیت تا سن پنج سالگی به شکلی استوار و ثابت در می‌آید. به اعتقاد فروم، رویدادهای بعدی زندگی می‌توانند در تحت تاثیر قرار دادن شخصیت به همان اندازه رویدادهای پنج سال اول زندگی مهم باشند. او همچنین با فروید، در نگرستن به خانواده به عنوان عامل روانی یا نماینده جامعه در زندگی کودک، موافق بود. از طریق تعامل با خانواده است که کودک منش خود و راه‌های سازگار شدن با جامعه را فرا می‌گیرد، اگرچه در هر خانواده‌ای از این لحاظ تفاوت‌هایی وجود دارد. احساس فروم این بود که اکثر مردم یک فرهنگ دارای منش اجتماعی مشابهی هستند. کودک، این منش اجتماعی و همچنین منش فردی خود را از تعامل‌های منحصر به فرد با والدین به اضافه موهبت‌های ژنتیکی خود شکل می‌دهد. این امر، به گفته فروم بیانگر آن است که چرا افراد مختلف به یک محیط یکسان به شکل‌های متفاوتی واکنش نشان می‌دهند. روی هم رفته، ترکیب تجربه‌های اجتماعی/محیطی به ویژه چگونگی عملکرد و رفتار والدین با کودک است که ماهیت شخصیت بزرگسالی را تعیین می‌کند، هرچند نمی‌توان به طور قاطعی چنین تصویری را داشت (شولتز، ۱۳۸۷).

هنری موری

هنری موری مفاهیم نهاد، فراخود و خود را متفاوت از فروید بکار برد. در این دیدگاه نهاد انرژی و جهت رفتار را فراهم می‌کند و شامل تکانه‌های فطری است که جامعه آن را قابل قبول می‌داند (شولتز، ترجمه کریمی ۱۳۷۸). خود نیروی باز داشت کننده و واپس زننده سائق‌ها و انگیزه‌ها و سازمان‌دهنده رفتار است که برای چگونگی ظهور انگیزه‌های دیگر نظم و تربیتی برقرار می‌کند و راه حل می‌یابد (سیاسی، ۱۳۸۴). فراخود نیز کیفیتی اکتسابی است که از اندرونی شدن ارزش‌های والدین و مربیان کودک به وجود می‌آید و بر سرمشق برگزیدگان و افراد برجسته و گروه‌های همسالان و ادبیات و اسطوره‌شناسی فرهنگها نیز تکیه دارد (شولتز، ۱۳۷۸).

موری نیز همانند فروید بر رویدادها و تجربه‌های دوران اولیه کودکی و الگوهای رفتاری که در این سال‌های تعیین کننده شکل می‌گیرد، تاکید می‌ورزید. موری دوران کودکی را به پنج مرحله تقسیم کرد که هر یک از آنها به وسیله یک وضعیت لذت بخش که به صورتی غیرقابل اجتناب به وسیله خواسته‌های جامعه پایان می‌یابد، مشخص می‌شود. هر یک از این مراحل اثر خود را بر شخصیت به شکل

عقده‌ها بر جای می‌گذارد. عقده‌ها الگوهایی هستند که از تاثیر مراحل مختلف شکل می‌گیرند، و به صورتی ناهشیار رشد بعدی فرد را هدایت می‌کنند (شولتز، ۱۳۸۷).

نظریه‌های صفات

در حالی که نظریات نوعی شخصیت دسته‌های ناپیوسته‌ای (مانند مرد یا زن) را در نظر می‌گیرد، اکثر نظریات به بررسی صفات می‌پردازند. (میشل، شودا و آیدوک، ۲۰۰۸). صفات شخصیتی به عنوان "سازمان درونی پویایی از سیستم‌های روانشناختی که الگوهای خاص رفتار، افکار و احساسات را در فرد ایجاد می‌نماید" تعریف می‌شوند. تحقیقات بر روی صفات شخصیتی با تفاوت‌های و شباهت‌های اساسی بین افراد سروکار دارند. با شروع از یک طبقه‌بندی کلی از الگوهای پایدار و قابل مشاهده رفتار، به ارزیابی میزان تفاوت افراد در این متغیرها یا صفات می‌پردازند. بنابراین صفات شخصیتی به توضیحات فردی کلی اشاره دارد و چارچوبی عمومی برای مقایسه افراد و محاسبه فردیت هر کسی را ارائه می‌کند (چامورو-پرموزیک، ۲۰۱۳).

نظریه صفات با پژوهش‌های فرانتس یوزف گال^۱ (۱۷۵۸-۱۸۲۸)، شروع شد. او به بررسی مخرج مشترک شکل مجمله و صفات خاصی (سخاوت، صداقت و...) پرداخت. اما مطالعه رسمی شخصیت و تفاوت‌های فردی به عنوان یک رشته دانشگاهی با کارهای ویلیام استرن^۲ آغاز شد. پس از جنگ جهانی دوم، چندین محقق از طریق تحلیل عاملی شروع به مطالعه شخصیت نرمال کردند. این امر مسئله ماهیت و تعدادی صفات اساسی شخصیت نرمال را مطرح ساخت (پاولیک^۳ و روزنتسواایگ^۴، ۲۰۰۰).

Franz Joseph Gall^۱

William Stern^۲

Pawlik^۳

Rosenzweig^۴

نظریه‌های صفات جدید معتقدند، رفتار اجتماعی به شیوه‌های مهمی توسط سازه‌های عصب‌روانی^۱ کنترل می‌شود که در درون بدن وجود دارد. این نظریه بیان می‌دارد که یک فرد می‌تواند دارای سطوح بالایی از یک صفت (مانند روان رنجوری) باشد و دارای سیستم‌های فیزیولوژیکی اساسی باشد که شخص را از تهدید و خطر مطلع سازد، و در عین حال فرد و افرادی که او را مشاهده می‌کنند، از آن بی‌اطلاع باشند (پاولیک و روزنتسواایگ، ۲۰۰۰). در زیر به برخی از معروف‌ترین نظریه‌های صفات شخصیت پرداخته می‌شود.

مدل سه عاملی شخصیت آلپورت

بر اساس عقیده آلپورت، صفات شخصیتی در افراد مختلف به سه طبقه تقسیم می‌شود که عبارتند از: اصلی^۲، مرکزی^۳ و ثانویه^۴. صفت اصلی صفتی است که چنان فراگیر، کلی و پرنفوذ است که تمام جنبه‌های زندگی شخص تحت تاثیر آن قرار دارد. صفت‌هایی که کمتر فراگیر و کلی هستند، صفت‌های مرکزی هستند که هر کسی تعداد کمی از آنها را داراست. کم‌اهمیت‌ترین و غیرکلی‌ترین نوع صفت، صفت‌های ثانویه هستند که نسبت به انواع دیگر صفت‌ها با وضوح و پایداری کمتری به نمایش در می‌آیند (شولتز، ۱۳۸۷)

آلپورت شخصیت را به عنوان "شخصیت سازمان پویایی از نظام‌های جسمی-روانی در درون فرد است که رفتار و افکار ویژه او را تعیین می‌کند" تعریف کرد. "نفس" اصطلاح آلپورت برای "خود یا من" بود. وجوهی که نفس آنها را در بر می‌گیرد، برای هر فرد یگانه هستند، او را از هر کس دیگری متمایز می‌کنند و نگرش‌ها، ادراک‌ها و قصدهای او را در یک کل متحد وحدت می‌بخشند (شولتز، ۱۳۸۷). آلپورت اشاره می‌کند که همه افعالی که به من نسبت داده می‌شود بر روی هم "کنشهای اختصاصی شخصیت"

^۱ neuropsychic structures

^۲ cardinal

^۳ central

^۴ secondary

خواننده می‌شود یعنی جنبه‌هایی از یکتایی و یکپارچگی که "خود" را از دیگر افراد ممتاز می‌سازد که نهایتاً "خویشتن" نامیده می‌شود (سیاسی، ۱۳۸۴). "خود مختاری کنشی" مفهومی است که آلپرت از آن برای بیان اینکه هر فعالیت یا هر شکلی که فعالیت پیدا می‌کند با اینکه در اصل علت مخصوص داشته است، ممکن است خودش به صورت غایت و هدف در آید و خود به وقوع بپیوندد، استفاده نمود (پروین، ۱۳۸۱).

از نظر آلپرت، بین شخصیت کودک و بزرگسال، نه یک رابطه پیوسته کارکردی، بلکه یک رابطه ناپیوسته وجود دارد، یعنی، شخصیت یک بزرگسال بالغ بیشتر تابعی است از حال و آینده تا گذشته. آلپرت ماهیت و رشد نفس را بر حسب هفت وجه یا کارکرد که به تدریج و طی مراحل رشد می‌کند تا به حد کمال برسد، مورد بحث قرار داده است. حد کمال زمانی است که نفس به طور کامل رشد کرده باشد. پیش از آنکه نفس به تدریج نمایان شود، هیچ احساسی از خویشتن یا آگاهی نسبت بدان وجود ندارد. در آغاز دوران کودکی هنوز جدایی من با دیگران وجود ندارد - عدم وجود خودآگاهی. نوزاد در این زمان صرفاً از محیط بیرونی خود برداشت‌های حسی دریافت می‌کند و به آنها به صورت خودکار و بازتابی و بدون هیچ احساسی از خویشتن یا خود و تنها به عنوان واسطه‌ای بین تحریک و پاسخ، واکنش نشان می‌دهد (شولتز، ۱۳۸۷).

بر اساس دیدگاه آلپرت انگیزه عامل اصلی رفتار است و در دوره‌های مختلف زندگی تغییر می‌کند و تحول شخصیت اصولاً مستلزم تغییر و تحول انگیزه‌هاست. به همین دلیل انگیزه‌های کودک با انگیزه‌های افراد بزرگسال و انگیزه‌های انسان بهنجار با انگیزه‌های انسان نابهنجار یکی نیستند؛ برای مثال جست و جوی تعادل کامل^۲ در زندگی، هدف افراد نابهنجار است در صورتی که افراد بهنجار بقدر کافی تحرک دارد و نمی‌تواند در حال تعادل باقی بماند و پیوسته خواهان تغییر و تحول هستند.

^۱ Functional Autonomy

^۲ Homeostasis

آلپورت شش ویژگی یا معیار را توصیف می‌کند که این ویژگی‌ها افراد بهنجار و رشد یافته را از افراد نابهنجار و روان‌رنجور متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹):

- گسترش احساس خود^۱ در مقابل خود محوری: از دیدگاه آلپورت یک فرد رشد یافته خود را به اشخاص و فعالیت‌های فراتر از خود گسترش می‌دهد. در ابتدا خود معطوف به فرد است؛ اما با افزایش تجربه ((خود)) وسعت می‌یابد و ارزش‌های متعالی و آرمان‌ها را در بر می‌گیرد؛ به عبارت بهتر، توجه فرد به امور بیرون از خود، مانند شغل، برنامه‌ریزی برای آینده، فعالیت‌های اجتماعی و علایق سیاسی و دینی معطوف می‌شود. در مقابل یک فرد رشد نیافته درگیر امور مربوط به خود است.
- رابطه گرم و صمیمی خود با دیگران^۲ در مقابله انزواطلبی: یکی از ویژگی‌های افراد رشد یافته، داشتن رابطه دوستانه و صمیمی با دیگران است. آلپورت دو نوع ارتباط صمیمانه با دیگران را از هم متمایز کرده است:
 - توانایی صمیمی بودن: شخصی که از نظر روانی بهنجار است، می‌تواند به پدر، مادر، فرزندان، همسر یا دوستان نزدیکش ابراز عشق و محبت کند و به دیگران احساس اطمینان بخش دهد.
 - توانایی دلسوزی: انسان سالم توانایی درک هیجان‌ها، ترس‌ها، رنج و محرومیت دیگران را دارد. از نظر آلپورت برای برقراری رابطه سالم با دیگران، باید دانست چطور با آن‌ها همدردی کرد. اما در مقابل افراد رشد نیافته توانایی هیچ‌گونه برقراری ارتباط با دیگران را ندارد.
- امنیت هیجانی^۳ (پذیرش خود) در مقابل ناکامی هیجانی: امنیت هیجانی چند خصوصیت را در بر می‌گیرد، که عمده‌ترین آن پذیرش خود^۴ است. افراد رشد یافته می‌توانند همه جنبه‌های هستی خود، از جمله ضعف‌ها و کاستی‌ها را بپذیرند. خود پذیرایی پیش شرط رشد و تحول است انسان‌های سالم و

۱-Extension of the sense of self

۲- Warm Relating of the self to Others.

۳- Emotional Security

۴- Self- Acceptance

رشد یافته است چرا که پس از شناخت احساس‌های منفی خود، به مهار آن‌ها می‌پردازند تا این احساسات سد راه فعالیت‌ها و روابط با دیگران نشود. آلپورت جنبه دیگر امنیت هیجانی را ((مدارا با ناکامی)) می‌داند. انسان رشد یافته موانع و سختی‌ها را تحمل می‌کند و تسلیم ناکامی نمی‌شود، بلکه برای دست یافتن به همان هدف‌ها یا هدف‌های دیگری که جایگزین هدف‌های پیشین کرده‌اند، شیوه‌های متفاوتی که از ناکامی کمتری برخوردار باشد، به کار می‌گیرند (شولتز، ۱۳۷۹).

- ادراک واقع بینانه؛ مهارت‌ها و وظایف^۲ در مقابل ادراک تحریف شده: بنابر دیدگاه آلپورت هر چه آگاهی از زندگی بیشتر باشد، زندگی متعادل‌تر است. اما زندگی آگاهانه مستلزم ادراک واقع بینانه است؛ یعنی آنچه وجود دارد همانطور که هست دیده شود. در واقع یک فرد رشد یافته به جهان خویش عینی می‌نگرد. و برعکس آن افراد نابهنجار و روان‌آزرده ناچارند واقعیت را تحریف کنند تا با خواسته‌ها، نیازها و ترس‌هایشان سازگار شود. آلپورت همچنان بر اهمیت کار و داشتن مهارت‌ها و تواناییهای خاص تأکید کرده و معتقد است بدون داشتن کاری مهم و ارزشمند، تعهد و مهارت‌های کافی برای انجام دادن آن، رسیدن به بلوغ و سلامت روانی میسر نیست (کاردوکی^۳، ۲۰۰۹).
- عینیت بخشیدن به خود^۴ و خودشناسی^۵ در مقابل گسستگی خود: خودشناسی و تحقق خود، یکی دیگر از ویژگی‌های انسان رشد یافته از دیدگاه آلپورت است. کوشش برای خودشناسی، از ابتدای زندگی آغاز و در مراحل بعدی کامل‌تر می‌گردد. شناخت کافی از خود، مستلزم آگاهی داشتن از آنچه شخص می‌پندارد (خودپنداره) است و آنچه واقعا هست (خود واقعی). هر چه این دو تصور، به هم نزدیک‌تر باشند، فرد بالغ‌تر است. مسئله مهم دیگر، رابطه میان پنداری که شخص درباره خود دارد (خودپنداره) و آنچه دیگران درباره‌اش می‌اندیشند (حرمت خود). این دو مفهوم نیز به یکدیگر نزدیک‌تر باشد، فرد بهنجارتر و سالم‌تر است. در مقابل فاصله میان خودپنداره و حرمت خود در فرد، بیانگر نابهنجاری و

^۲- Rralistic Perception

^۴- Skills and Aassignments

^۳ Carducci

^۵- Self- Objecfication

^۶- Self- Insight

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

عدم رشدیافتگی در اوست. همچنین افراد برای اینکه بتوانند تصویری واقع بینانه و عینی از خود داشته باشند، به قضات و ارزشیابی دیگران توجه می‌کنند (کاردوکی، ۲۰۰۹).

- فلسفه وحدت بخش زندگی^۱ در مقابل پوچی و بی‌هدفی: انسان‌های رشدیافته با توجه به توانایی‌هایی که دارند، برای خود هدف‌هایی در نظر می‌گیرند. چرا که قضاوت درباره اینکه تا چه اندازه انسان در مسیر درست حرکت کرد، ناممکن می‌شود. بنابراین هدف‌های ارزشمند، برای پرورش فلسفه وحدت بخش زندگی بسیار مهم است. از نظر آلپورت داشتن ارزش‌های بنیادین، شخص سالم را از روان رنجور متمایز می‌سازد. فرد روان رنجور پایبند هیچ ارزشی نیست، یا ارزش‌های ناقص، موقتی و گذار است. ارزش‌های روان رنجور به آن اندازه استوار و پایدار نیست که تمامی جنبه‌های زندگی‌اش را به هم پیوند دهد یا آن‌ها را یگانه سازد.

مدل شانزده عاملی شخصیت کتل

پس از حدود دو دهه پژوهش‌های جامع تحلیل عاملی کتل شانزده صفت عمقی یا اساسی را مشخص کرد. این صفت‌های به شکل دو مقوله‌ای یا دوقطبی هستند (شولتز، ۱۳۸۷) که عبارتند از:

جدول ۲، ۲، ۶، ۵. عوامل اولیه و توصیف شده مدل ۱۶ عاملی شخصیت کتل (اقتباس از کان^۲ و ریکه^۳، ۱۹۹۴).

توصیف طیف بالا	عامل اصلی	توصیف طیف پایین
----------------	-----------	-----------------

^۱-Unifying Philosophy of life.

^۲Conn

^۳Rieke

محتاط، غیر شخصی، با فاصله، سرد، جدا، رسمی	گرما ^۱	گرم، توجه به دیگران، مهربان، مشارکتی، مردم دوست
تفکر عینی، ظرفیت ذهنی کلی پایین، کم هوش، ناتوان از رسیدگی به مشکلات انتزاعی	استدلالی ^۲	تفکر انتزاعی، هوش بیشتر، زیرک، ظریفیت ذهنی کلی بالا، سریع یادگیرنده
از لحاظ هیجانی واکنشی، تغییرپذیر، تحت تاثیر احساسات، ثبات هیجانی پایین، به راحتی آشفته می شود	ثبات هیجانی ^۳	ثبات هیجانی، سازگار، بالغ، چهره واقعی آرام
محترمانه، همکاری، اجتناب از درگیری، مطیع، فروتن، متواضع، به راحتی هدایت می شوند، موافق	تسلط ^۴	مسلط، قوی، قاطعانه، پرخاشگر، رقابتی، لجوج، ریاست طلب
جدی، بازداری شده، محتاط، کم حرف، درون گرا، ساکت	سرزنده ^۵	پر جنب و جوش، متحرک، خود انگیخته، مشتاق، شاد خوش شانس، بیانگر، تکانشی
مصلحت طلب، نامنطبق، بی اعتنا به قوانین، زیاده خواه	آگاه از قوانین ^۶	آگاه از قوانین، وظیفه شناس، با وجدان، مطابق، اخلاقی، ثابت، قاعده مند

Warmth^۱

^۲ Reasoning

^۳ Emotional Stability

^۴ Dominance

^۵ Liveliness

^۶ Rule-Consciousness

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

جسارت اجتماعی، با تهور، پوست کلفت، مهار نشده	جسارت اجتماعی ^۱	خجالتی، حساس به تهدید، ترسو، مردد
حساس، ظریف طبع، احساساتی، باریک بین، شهودی، تصفیه شده	حساسیت ^۲	سودگرا، عینی، غیر احساسی، سخت فکر، متکی به خود، بدون حرف بی معنی، خشن
گوشه زنگ، مشکوک، بدبین، بی اعتماد، مخالف	گوش به زنگی ^۳	اعتماد، بی خبری، پذیرش، بی قید و شرط، سهولت
انتزاعی، خیال پرداز، بدون فکر، غیر عملی، هضم شده در ایده	انتزاعی بودن ^۴	راه حل مدار، ثابت، قراردادی
خصوصی، با احتیاط، غیرافشاگر، زیرک، مبادی آداب، دقیق، مادی، دیپلماتیک	حریم شخصی ^۵	صریح، اصیل، بی هنر، باز، بی پیرایه، ساده و بی تکلف، بی تکلف، درگیر
دلواپس، مردد از خود، نگرانی، مستعد احساس گناه، ناامن، نگران کننده، خود سرزنشگر	دلهره ^۶	مطمئن از خود، بدون نگرانی، از خود راضی، امن، بدون احساس گناه، دل قرص
گسترش به تغییر، تجربی، آزادی خواه، تحلیلی، انتقادی، تفکر آزاد، انعطاف پذیر	باز بودن به تغییر ^۷	سنتی، توصل به راه‌های آشنا، محافظه کار، احترام به ایده‌های سنتی

^۱ Social Boldness

^۲ Sensitivity

^۳ Vigilance

^۴ Abstractedness

^۵ Privatness

^۶ Apprehension

^۷ Openness to Change

گروه گرا، پذیرا، وابسته	اتکا به نفس ^۱	متکی به خود، انفرادی، مدبر، فردگرا، خود بسنده
اختلال تحمل، بدون تحمل، انعطاف پذیر، بدون انضباط، سهل انگار، خود درگیری، تکانشی، کنترل نشده	کمال گرا ^۲	کمالگرا، سازمان یافته، وسواسی، خود نظم ده، اجتماعی دقیق، اراده قوی، کنترل، خود پیرو در احساسات
آرام، متین، بی حال، بیمار، سائق پایین	تنش ^۳	عصبی، انرژی بالا، بی تاب، نا کام

کتل، رشد شخصیت انسان را به شش مرحله تقسیم می‌نمود که گستره کامل زندگی از تولد تا سنین پیری را در بر می‌گیرد. دوران نوزادی، که از تولد تا سن ۶ سالگی می‌یابد، دوران اصلی شکل دهی در رشد شخصیت است. در طول این دوره، فرد قویا تحت نفوذ والدین و خواهران و برادران و تجربه‌های از شیرگرفتن و آموزش آداب توالد رفتن است. در نتیجه این عوامل موثر، نگرش‌های اجتماعی نخستین، همراه باثبات و قوت فراخود و خود، احساس امنیت یا عدم امنیت، نگرش نسبت به مراجع قدرت و گرایش احتمالی به روان رنجورخویی شکل می‌گیرند. بین سال‌های ۶ تا ۱۴ سالگی، یعنی، در طول مرحله کودکی، مسایل روانشناختی اندکی وجود دارد. کتل این سنین را زمان تحکیم، بعد از دوره تعیین کننده نوزادی می‌داند. این دوره آغاز روندی است در جهت استقلال از والدین و ملازم با افزایش در همانندسازی با همسالان، اما در مقایسه با مرحله بعدی مشکلات و مسایل عمده‌ای وجود ندارد. کتل دوره نوجوانی را (که در دیدگاه او از ۱۴ تا ۲۳ سالگی است) به عنوان مشکل‌زاترین و فشارزاترین مرحله رشد می‌داند. وقوع اختلال‌های روانی، روان رنجوری‌ها و بزهکاری در طول این دوره به شدت افزایش می‌یابد و تعارض‌های

^۱ Self-Reliance

^۲ Perfectionism

^۳ Tension

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

زیادی در زمینه گرایش‌های کسب استقلال، ابراز وجود، و امیال جنسی ظهور می‌یابد. مرحله چهارم رشد، یعنی، مرحله پختگی از ۲۳ تا ۵۰ سالگی طول می‌کشد. به طور کلی این دوره، یا حداقل سال‌های اولیه آن، برای بیشتر مردم، دوران مشغولیت، شادمانی و مولد بودن است، زیرا آنها آماده می‌شوند تا شغلی را برگزینند، ازدواج کنند و تشکیل خانواده بدهند. در مقایسه با مراحل پیشین رشد، شخصیت در این دوره کمتر سیال و بیشتر ساکن است و ثبات هیجانی افزایش می‌یابد. در واقع، کتل بین سنین ۲۳ تا ۵۰ سالگی، تغییرات کمی در علائق و نگرش‌های افراد می‌بیند. مرحله اواخر پختگی شامل تغییر جهت‌ها و سازگاری‌ها در شخصیت، در پاسخ به تغییرات بدنی، اجتماعی و روانشناختی است. در این زمان سلامت و قوت رو به ضعف می‌گذارد، و همین‌طور از جذابیت شخص کاسته می‌شود و برای نخستین بار پایان زندگی در چشم انداز قرار می‌گیرد. معمولاً در این دوره یک بازبینی از ارزش‌هایی که شخص زندگی خود را حول آنها متمرکز کرده است و یا نوعی جستجوی خود (یا برای خود) صورت می‌گیرد. کهنسالی، یعنی، آخرین مرحله شامل سازگاری با شماری از فقدان‌ها و از دست دادن هاست: مرگ همسر، خویشاوندان و دوستان؛ از دست دادن شغل به علت بازنشسته شدن یا فقدان پایگاه در جامعه‌ای که اغلب جوانان را ستایش می‌کند و تنهایی و ناامنی همراه با آن (شولتز، ۱۳۸۷).

هدف و مقصود ریموند کتل^۱ از مطالعه شخصیت پیش‌بینی رفتار بود، یعنی آنچه شخص در پاسخ به یک موقعیت محرک خاص انجام خواهد داد. او شخصیت را به صورت ریاضی در معادله $[R = f(P, S)]$ بیان می‌کند، که در آن R نماینده پاسخ یا واکنش فرد است. S به موقعیت یا محرک مفروض اطلاق می‌شود و P نماینده شخصیت است. در نظریه کتل درباره شخصیت، هیچ‌گونه اشاره‌ای به تغییر یا اصلاح رفتار از نامطلوب به مطلوب یا از نابهنجار به بهنجار نشده است. در این دیدگاه صفت‌ها گرایش‌های واکنشی نسبتاً پایدار یک شخص هستند و واحدهای بنیادی ساختار شخصیت فرد را تشکیل می‌دهند. تنها از طریق داشتن دانش جامعی از صفت‌های یک فرد می‌توان پیش‌بینی کرد که او در یک موقعیت معین، چگونه عمل خواهد کرد. همچنین کتل عنوان نمود که احساس‌های هر شخصی بطور مداوم از طریق یک

^۱ Raymond. B. Cattel

احساس اصلی و برتر، سازمان دهی می‌شوند که کتل آن را "احساس خود"^۱ نامید، که مهمترین احساس است که نهایتاً در تمامی نگرش‌های شخص منعکس می‌شود (شولتر، ۱۳۷۸).

کتل برای دست‌یابی به تفاوت بین افراد بهنجار و نابهنجار، تمام صفات را در ساده‌ترین شکل و نیز در قالب عناصر ترکیبی آن بررسی کرد. کتل برای بیان ثبات و سازمان عالی رفتار آدمی، دو مفهوم ((خود^۲)) و ((خودآگاهی^۳)) را مطرح کرد. کنش هر یک از انگیزه‌ها، تنها می‌تواند بهنجار محسوب شود که منافاتی با نظام عادی خود نداشته باشد؛ اما در صورتی که منافاتی وجود داشته باشد، سبب ایجاد ناراحتی‌های روانی شده و نشانه اختلال در سازمان خود است. برای درک بهتر نظریه کتل درباره بهنجاری و نابهنجاری، یادآوری این نکته نیز مفید است که ((خود)) از نظر او دو نوع است: ((خود واقعی)) و ((خود آرمانی)). اگر اختلاف بین خود واقعی و خود آرمانی زیاد باشد، نشانه نابهنجاری است و حاصل آن ایجاد تنش، اضطراب و ناراحتی برای فرد است (کاردوکی، ۲۰۰۹). در نهایت براساس دیدگاه کتل هر انسان آمیزه‌ای از شانزده صفت نوعی را در خود دارد و مجموعاً کلیت منحصر به فردی را تشکیل می‌دهد (برگر، ۱۹۹۷).

۱. مدل صفات شخصیتی آیزنک

ایزنک^۴ چهار تیپ شخصیتی را مطرح می‌کند. این تیپ‌ها عبارت‌اند از: درونگرا، برونگرا، پایدار و ناپایدار از نظر هیجانی. از نظر آیزنک، درست است که ما چهار تیپ با صفت‌های خاص معرفی می‌کنیم، اما این تیپ‌ها فقط در ذهن و به عنوان نماینده افراطی هر کدام از این تیپ‌ها حضور دارند. در واقع، در جهان

^۱ self-sentiment

^۲ - Self

^۳ - Self- Consciousness

^۴ Eysenck

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

خارج، همه انسان‌ها با درجات متفاوتی، تمام این صفات را دارا هستند. یعنی این تیپ‌ها روی یک پیوستار (نمودار دایره‌ای) قرار دارند (جهانگیرزاده قمی، ۱۳۸۲).

آیزنک دو خط فرضی را در نظر گرفت که یکی پایداری را به ناپایداری و دیگری درون‌گرایی را به برون‌گرایی متصل می‌کند. با توجه به این خطوط، چهار ربع یک دایره تشکیل می‌شود. که این دایره فرضی امکان بررسی ویژگی‌های شخصیتی بهنجار و نابهنجار را فراهم می‌کند (شولتز، ۱۳۸۷).

در ربع حاصل بین ناپایداری و برون‌گرایی، صفاتی تحت عناوین زیر دیده می‌شود: از بالا به پایین: زود رنج^۱، بی‌قرار^۲، پر خاشگر^۳، تحریک‌پذیر^۴، تغییرگرا^۵، تکانشی^۶، خوش‌بین^۷، فعال^۸. همچنان بین برون‌گرایی و پایداری نیز صفاتی از قبیل اجتماعی^۹، معاشرتی^{۱۰}، پر حرف^{۱۱}، حساس^{۱۲}، سهل‌گیر^{۱۳}، سرزنده^{۱۴}، بی‌خیال^{۱۵} و رهبر^{۱۶} را می‌توان مشاهده کرد.

۱- Touchy

۲- Srestles

۳- Aggressive

۴- Excitable

۵- Changeable

۶- Impulsive

۷- Optimistic

۸- Active

۹- Sociable

۱۰- Outgoing

۱۱- talkative

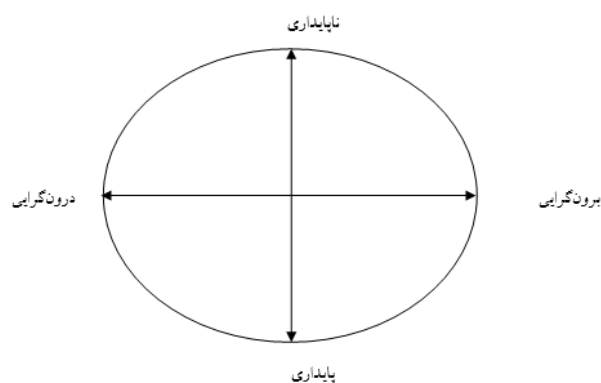
۱۲- Eresponsive

۱۳- Easygoing

۱۴- Lively

۱۵- Carefree

۱۶- Leadership



تصویر ۲، ۲، ۶، ۵. چهار تیپ شخصیتی ایزنک

بین پایداری و درون‌گرایی، به ترتیب این صفات وجود دارند: آرام^۱، دارای خلق ثابت^۲، با ثبات^۳، خویش‌دار^۴، راحت^۵، اندیشه‌ورز^۶، دقیق^۷ و غیر فعال^۸ و در قسمت چهارم، یعنی بین درون‌گرایی و

^{۱۷}- Calm.

^{۱۸}- Temperd-Even.

^{۱۹} - Reliable.

^۴- Controlled.

^۵- Peaceful.

^۶- Thoughtful.

^۷- Careful.

^۸- Passive.

ناپایداری صفاتی از قبیل بی سر و صدا^۱، غیراجتماعی^۲، خودگرا^۳، بدبین^۴، هشیار^۵، کم انعطاف^۶، مضطرب^۷ و کج خلق^۸ قرار دارند.

بنابر نظر آیزنک، می‌توان هر فردی را در جایی میان دو محور قرار داد. به عنوان مثال، محور روان آزرده خوئی را بن به نظر آیزنک می‌توان در یک پیوستار، که در یک سوی آن افرادی با ویژگی عاطفی پایدار که از پختگی و سلامت کامل برخوردارند و در سوی دیگر آن، افراد با ویژگی ناپایداری و تحریک پذیری قرار دارند، در نظر گرفت. آیزنک پس از تأکید بر دو بعد اولیه، بعدسومی نیز به آن افزود و آن را ((روان‌پریش خوئی^۹)) نام نهاد. افراد دارای نمره بالا در این بعد، افرادی خودمحور^{۱۰}، ستیزه جو^{۱۱} و بی توجه به دیگران اند^{۱۲} و با آداب و رسوم مورد قبول جامعه در تضاد هستند. در واقع راه شناخت دیدگاه آیزنک دربارهٔ تشخیص افراد بهنجار از نابهنجار، اندیشیدن در این سه بعد است. براساس اینکه افراد در چه بخشی روی این پیوستار قرار می‌گیرند، می‌توان دربارهٔ کیفیت سلامت و بهنجاری آن‌ها تصمیم گرفت (برگر، ۱۹۹۷).

۲. مدل پنج عاملی گلدبرگ

^۹ - Quiet.

^{۱۰} - Unsociable.

^{۱۱} - Reserved.

^{۱۲} - Pessimistic.

^{۱۳} - Sober.

^{۱۴} - Rigid.

^{۱۵} - Anxious.

^{۱۶} - Moody.

^{۱۷} - Psychoticism

^{۱۸} - Egocentric

^{۱۹} - Aggressive

^{۲۰} - Other for concern in Lo

مدل پنج عاملی گلدبرگ^۱: روان شناسان زیادی در سال‌های اخیر این اندیشه که شخصیت مرکب از صفت-های چندی است را پیگیری کرده و نظریات جدیدی را اعلام نموده‌اند که مشهورترین و پرکاربردترین آنها در حال حاضر مدل پنج عاملی شخصیت^۲ مک کری و کوستا^۳ (۱۹۹۹) است. مدل پنج عاملی (FFM^۴)، شخصیت یک نتیجه‌گیری تجربی درباره متغیرهای صفات شخصیت است. بر اساس این مدل، شخصیت از پنج بعد اصلی تشکیل شده است که عبارتند از (جان و سریواستاوا^۵، ۱۹۹۹):

۱- برونگرایی^۶ / هیجان‌پذیری مثبت (E): ویژگی‌های هسته‌ای این عامل، تمایل به تجربه مکرر حالت روانی مثبت، حساسیت به پاداش‌های بالقوه و تمایل به کسب و لذت بردن از توجه اجتماعی است (کسپی^۷، روبرتس^۸ و شاینر^۹، ۲۰۰۵). واتسون^{۱۰} و کراک^{۱۱} هفت صفت مرتبه پایین خطرپذیر^{۱۲}، پذیرش^{۱۳}، عاطفه مثبت، انرژی، تسلط^{۱۴} و جاه طلبی^{۱۵} را برای آن تعیین کرده‌اند (مک کری و همکاران، ۱۹۹۲). علاوه بر آن دوست داشتن مردم، ترجیح گروه‌های بزرگ و گردهمایی‌ها، با جرات بودن، فعال بودن و پر حرف بودن نیز از صفات برونگراها است. آنها بر انگیزتگی جسمی و نیز تحریک را

^۱ Gold berg

^۲ Five factor model of personality

^۳ Mc Care & Costa

^۴ Five factor model of personality

^۵ John & Srivastava

^۶ Extraversion

^۷ Caspi

Roberts ^۸

^۹ Shiner

^{۱۰} Watson

^{۱۱} Clark

^{۱۲} venturesomeness

^{۱۳} affiliation,

^{۱۴} ascendance

^{۱۵} ambition

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

دوست دارند و متمایلند که بشاش باشند. همچنین سرخوش، با انرژی و خوش بین نیز هستند. مقیاس - های حیطه E به طور قوی با علاقه به ریسک‌های بزرگ در مشاغل همبسته است (گروسی فرشی، ۱۳۸۰). به طور کلی افراد برونگرا افرادی گرم، گروه‌گرا، قاطع، فعال، هیجان‌خواه با ابراز احساسات مثبت و بیانگر هستند. در قطب دیگر برونگرایی افراد درونگرا قرار دارند. آنها منفعل، کم حرف، خوددار، آرام، بازداری شده، سست و بیشتر پیرو دیگران هستند (بوکنر^۱، کستیل^۲ و شتنس^۳، ۲۰۱۲).

۲- توافق پذیری^۴ / سازگاری (A): توافق‌پذیری شامل انواع صفاتی است که روابط با دیگران را پرورش می‌دهد. چنین افرادی مشارکت‌کننده، با ملاحظه، همدل، بخشنده، مودب و مهربان هستند (کسپی، روبرتس و شاینر، ۲۰۰۵). یک فرد سازگار اساساً نوع دوست است، او نسبت به دیگران همدردی کرده و مشتاق است که کمک کند و باور دارد که دیگران نیز متقابلاً کمک‌کننده هستند. در مقابل، فرد غیر سازگار ستیزه‌جو، رقابت‌جو (گروسی فرشی، ۱۳۸۰)، تهاجمی، بی‌ادب، کینه‌توز، لجوج، بدبین و دخالت‌گر است (کسپی، روبرتس و شاینر، ۲۰۰۵). در نتیجه افراد سازگار مقبول‌تر و محبوب‌تر از افراد ستیزه‌جو به نظر می‌رسند (گروسی فرشی، ۱۳۸۰).

۳- وظیفه‌شناسی^۵ / وجدان / محدودیت (C): فرد وظیفه‌شناس بطور کلی هدفمند، با اراده و مصمم است (گروسی فرشی، ۱۳۸۰). چنین فردی دارای صفات کفایت، نظم و ترتیب، با وجدانی، تلاش برای موفقیت، محتاط در تصمیم‌گیری، سخت‌کوش (بوکنر و همکاران، ۲۰۱۲)، برنامه‌ریز و مسئول است. در مقابل اشخاصی که نمره کمی در این صفت کسب می‌کنند، غیر مسئول، غیر قابل اعتماد، بی‌دقت و حواس‌پرت هستند. کودکان و بزرگسالان تنوع گسترده‌ای در ظرفیت‌های خود برای کنترل رفتاری و شناختی دارند. تفاوت‌های فردی در کنترل ممکن است به تفاوت‌های زیستی در سیستم توجه اجرایی مرتبط باشد که در سراسر دوران کودکی و سال‌های مدرسه رشد می‌یابد. در واقع، توانایی تمرکز توجه

^۱ Buckner

^۲ Castille

^۳ Sheets

^۴ Agreeableness

^۵ Conscientiousness

در نوزادی پیش‌بینی کننده کنترل بعدی در دوران کودکی و ظرفیت بزرگسالان برای جلب توجه در رابطه با مولفه وظیفه‌شناسی Big Five است (کسپی و همکاران، ۲۰۰۵). در همین راستا پژوهش طولی اسلوب‌دسکایا^۱ و کزلوا^۲ (۲۰۱۶) که به مدت هفت سال بر روی بیش از ۵۰۰ کودک و ۵۰۰ والد صورت گرفت، نشان داد که ویژگی‌های خلقی در نوزادی و نوباوگی با صفات شخصیتی کودکان در مرحله پیش از دبستان و سال‌های مدرسه در ارتباط است. طبق یافته‌های آنها ظرفیت نظارتی در نوزادی و ظهور کنترل تلاش در نوباوگی با عامل وظیفه‌شناسی در سال‌های بعد در ارتباط است. گفتنی است تحریک پذیری / خشم که از زیر مقیاس‌های عاطفه منفی است می‌تواند پیش‌بینی کننده کاهش وظیفه‌شناسی باشد (شاینر و دیانگک^۳، ۲۰۱۳).

۴- روان‌رنجورخویی^۴ / هیجان‌پذیری منفی (N): موثرترین قلمرو مقیاس‌های شخصیت تقابل ثبات عاطفی با روان‌رنجورخویی یا بی‌ثباتی عاطفی است. هیجان‌پذیری منفی دو صفت اختصاصی ترس و تحریک پذیری / خشم^۵ را دارا است که پیش‌بینی کننده روان‌رنجورخویی هستند (شاینر و دیانگک، ۲۰۱۳؛ اسلوب‌دسکایا و همکاران، ۲۰۱۶). تمایل عمومی به تجربه عواطف منفی چون ترس، غم، دستپاچگی، عصبانیت، احساس گناه و نفرت مجموعه حیطه N را تشکیل می‌دهند (گروسی فرشی، ۱۳۸۰). در واقع افراد روان‌رنجورخو دارای صفاتی از قبیل: اضطراب، پرخاشگری، افسردگی، کمرویی، تکانشگری و آسیب‌پذیری هستند (بوکنر، کستیل و شتس، ۲۰۱۲). چنین افرادی معمولاً از اعتماد بنفس^۶ و عزت نفس^۷ پایینی برخوردار هستند (جادگه^۸ و بونو^۹، ۲۰۰۰). در مقابل افراد با ثبات عاطفی بالا، معمولاً

^۱ Slobodskaya

^۲ Kozlova

^۳ DeYoung

^۴ Neuroticism

^۵ Irritability/Anger

^۶ self-confidence

^۷ self-esteem

^۸ Judge

^۹ Bono

آرام، معتدل و راحت هستند و قادرند که با موقعیت‌های فشارزا بدون آشفتگی و هیاهو رو به رو شوند (گروسی فرشی، ۱۳۸۰).

۵- گشودگی به تجربه / خرد^۱ (O): گشودگی (تخیلی، خلاق و حساسیت زیبایی‌شناختی) و خرد (یادگیری سریع، زیرکی با بینش) هر یک به عنوان هسته اصلی این صفت پیشنهاد شده اند و ممکن است زیرمولفه‌ای مجزا از صفت مرتبه بالاتر باشند (کسپی و همکاران، ۲۰۰۵). عناصر گشودگی چون تصور فعال، احساس زیبا پسندی، توجه به احساسات درونی، تنوع طلبی، کنجکاوی ذهنی و استقلال در قضاوت است. چنین اشخاصی هم درباره دنیای درونی و هم دنیای بیرونی کنجکاو هستند و زندگی آنها از لحاظ تجربه غنی است. آنها مایل به پذیرش عقاید جدید و ارزش‌های غیرمعارف بوده و بیشتر و عمیق‌تر از اشخاص غیر انعطاف‌پذیر هیجان‌های مثبت و منفی را تجربه می‌کنند (گروسی فرشی، ۱۳۸۰). در مقابل افراد غیر انعطاف‌پذیر معمولاً محافظه کار، یکنواخت و تفکری همگرا دارند (بوکتر و همکاران، ۲۰۱۲).

نظریه‌های موقعیتی

در حالی که مدل صفات و روانپوشی بر عوامل درون فردی متمرکز هستند. مدل موقعیتی عوامل محیط بیرونی را تعیین کننده اصلی شخصیت و رفتار می‌داند. اگرچه مدل موقعیتی یا نظریه‌های یادگیری اجتماعی از نقش تفاوت‌های فردی در شخصیت آگاه است اما مدل موقعیتی اساساً رویکردی محرک و پاسخ (-S R) است (هتما^۲ و دیری^۳، ۱۹۹۳). نظریه پردازان این دیدگاه معتقدند، اغلب موقعیت چنان قدرتمند است که تفاوت‌های فردی و شخصیتی اختلاف زیادی را ایجاد نمی‌کنند. این تاکید بر قدرت متغیرهای موقعیتی

^۱ Openness to experience

^۲ Hettema

^۳ Deary

و اعتقاد به این که شخصیت کم اهمیت تر از موقعیت است، موقعیت‌گرایی^۱ نامگذاری شد (میشل، شودا و آیدو، ۲۰۰۸).

موقعیت‌گرایی معتقد است، افراد عادی تمایل به ساخت توضیحات اشتباه از علل رفتار افراد دیگر دارند. این خطا که به طور نظام‌مند از نقش موقعیت غفلت شده و به جای آن به اشتباه حالات شخصیتی مورد توجه قرار می‌گیرد، خطای اسناد اساسی نامیده می‌شود (میشل، شودا و آیدو، ۲۰۰۸). مدل موقعیتی منابع شروع و هدایت رفتار را در درجه اول ناشی از عوامل خارج از ارگانیزم می‌داند و معتقد است، محرک‌ها تعیین‌کننده نخستین تغییرات رفتاری هستند. مدل S-R بیان می‌دارد که رتبه‌بندی افراد با توجه به رفتار در طیف گسترده‌ای از شرایط متناقض است. بنابراین، رفتار خاص موقعیت است. موقعیت‌ها را می‌توان از نظر ویژگی‌های فیزیکی شان و یا از لحاظ معنای روانشناختی شان طبقه‌بندی نمود. در واقع می‌توان تلاش کرد تا رفتار را از نظر واکنش به انواع مختلفی از موقعیت‌ها توضیح داد. موقعیت‌ها را همچنین می‌توان از نظر احتمال دریافت تقویت طبقه‌بندی نمود (اندلر^۲، مگنسون^۳، ۱۹۷۶).

نظریه‌های تعامل‌گرا

تعامل‌گرایی در شخصیت ایده‌ای است که بیان می‌دارد، تجربه و عمل فرد به عنوان نتیجه عوامل جداگانه فردی و موقعیتی قابل درک نیست. بلکه تجربه و عمل فرد محصول تعامل پویای بین جنبه‌هایی از شخصیت و موقعیت است. تعامل‌گرایی بر نحوه پدیدار شدن تجلی سیستم شخصیتی پایدار در الگوهای منحصر به فرد روابط موقعیت-رفتاری تمرکز دارد (میشل، شودا و آیدو، ۲۰۰۸). این مفهوم دارای سابقه‌ای طولانی

^۱ situationism

^۲ Endler

^۳ Magnusson

است و رد آن در آثار ارسطو، دکارت و سایر فیلسوفان وجود دارد. محققان تعامل‌گرا تلاش می‌کنند مدل‌های صفت و موقعیت را آشتی دهند (هتما^۱ و دیری^۲، ۱۹۹۳).

تعامل‌گرایی با فرایندهای مستمر و زنجیره‌ای رویدادها رابطه دارد و از هر دو قانون محرک-پاسخ و پاسخ-پاسخ بهره می‌برد. این مدل منابع آغاز و هدایت رفتار را در درجه اول از تعامل مستمر بین فرد و موقعیت‌هایی می‌داند که با آنها مواجه شده است. رفتار فرد تحت تاثیر جنبه‌های معنی‌داری از موقعیت قرار دارد، علاوه بر این، انتخاب شخص و تفسیر موقعیت‌ها که رفتار رخ می‌دهد. سپس رفتار فرد بر شرایط و معنای او از این شرایط تاثیر می‌گذارد. تاثیر متقابل عوامل فردی در موقعیت‌ها و عوامل موقعیتی در رفتار به طور مداوم در جریان است. مدل تعامل‌گرایی رشد را به عنوان یک فرایند یادگیری اجتماعی مفهوم‌سازی می‌کند که بر تعامل بین موقعیت‌های روانشناختی و متغیرهای یادگیری اجتماعی تاکید دارد. چهار ویژگی ضروری این مدرن را می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود (اندلر، مگنوسون، ۱۹۷۶):

- رفتار واقعی تابعی از فرایند مداوم یا تعامل چند جهت (بازخورد^۳) بین شخص و موقعیت‌هایی است که با آن مواجه شده است.
- شخص یک عامل فعال ارادی در این فرایند تعاملی است.
- در سمت شخص، عوامل شناختی تعیین‌کننده اساسی رفتار هستند، هر چه عوامل هیجانی نیز نقش خود را بازی می‌کنند.
- در سمت موقعیت، معنای روانشناختی از موقعیت برای فرد عامل تعیین‌کننده مهمی است.

نظریه دیمون^۴ و هارت^۵ که در چارچوب دیدگاه شناختی، اجتماعی مطرح شده است را شاید بتوان نمونه خوبی از تعامل‌گرایی دانست. از همین رو در این بخش به بیان نظریه آنها پرداخته می‌شود.

^۱ Hettema

^۲ Deary

^۳ feedback

^۴ Damon

^۵ Hart

این نظریه در چارچوب دیدگاه شناختی، اجتماعی مطرح شده است که در آن "خود"، مفهومی محوری است و نقش واسطه‌ای بین جهان درون و برون ایفا می‌کند و موجب تنظیم رفتار می‌گردد. دیمون و هارت (۱۹۸۲) خود-پنداره را یکی از خصیصه‌های بنیادی انسان می‌دانند که در نخستین سالهای زندگی تداوم می‌یابد. از دیدگاه این مؤلفان، تفکرات و بازخوردهای مربوط به خود به یک نظام مفهومی شکل می‌دهند که آن را درک از خود وی نامند. این قلمرو در برگیرنده همه ملاحظاتی است فرد برای تعریف و تمایز خویش از دیگران بکار می‌برد. این ملاحظات، ویژگی‌های جسمانی و مادی، فعالیت‌ها و قابلیت‌ها، ویژگی‌های اجتماعی یا روانشناختی و نیز باورهای فلسفی را در بر می‌گیرند. دیمون و هارت کوشش خود را متوجه اصل سازمان‌یابی و روند تحولی خودساخته و الگویی مرحله‌ای را بر مبنای سطوح مختلف استدلال فرد از خود ارائه داده‌اند. آنها زیر بنای نظری الگوی خود را براساس نظریه ویلیام جمیز قرار دادند و با پذیرش ارکان اصلی نظریه جمیز به تکمیل آن پرداخته و آن را به شکل دقیق تر و جامع تری مورد استفاده قرار داده‌اند، دیمون و هارت معتقدند نظریه جمیز با تمام جامعیتی که در مورد من موضوعی یا خود مفعولی دارد، از زاویه‌ای دارای ضعف است و آن عدم توجه به بعد تحولی است و از نظر آنها حرکت از سطح به عمق یا از عینی به فاعلی، ضابطه کافی برای بیان حرکت‌های واقعی تحول نبوده و به همین سبب آنها با الگوگیری از نظریه تحولی پیاز، سطوح تحولی را به صورت تحول مکعب گونه خود ارائه داده‌اند. در الگوی مکعب گونه، از یک جهت (جهت افقی) چهار روان بنه خود ظهور دارند و در جهت دیگر (جهت عمودی) سطح تحولی خود سازمان می‌یابند. سازمان الگوی تحولی علاوه بر دو جهت افقی و عمودی دارای دو وجه پیشین کناری است. وجه پیشین بیانگر خود عینی و وجه کناری نشانگر خود فاعلی است. ویژگی‌های الگو در دو جهت افقی و عمودی به شرح ذیل است (تصویر ۴، ۲، ۶، ۵):

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- جهت افقی (وجوه عینی و فاعلی خود): در جهت افقی وجه پیشین که مربوط به خود عینی^۱ است، شامل چهار نوع خود مادی^۲، فعال^۳، اجتماعی^۴ و روانی^۵ می‌باشد. وجه کناری یا خود فاعلی (ذهنی) نیز به سه فرایند هشیاری از خود یعنی تداوم^۶، تمایز^۷ و اراده و اختیار^۸ تقسیم می‌شود.
- جهت عمودی، سازمان یابی وجوه عینی و فاعلی (سطوح تحولی): در جهت عمودی و در دو وجه پیشین و کناری الگو، چهار سطح که بیانگر سطوح تحولی و سازمان‌یابی خود در وجوه عینی و فاعلی هستند، از خردسالی تا نوجوانی را در بر می‌گیرند. در این الگو بیست و هشت خانه تشکیل می‌شود و تحولات هر یک از ابعاد خودعینی و خودفاعلی را در مسیر خاص خود به نمایش می‌گذارند. در سطح تحولی به استدلال و اینکه آزمودنی چرا و با توجه به چه دلیلی خود را بدانگونه توصیف می‌کند، توجه می‌شود. پیشرفت‌های تحولی در قسمت پیشین یعنی خود موضوعی، بویژه، آنقدر اشتراک دارند که می‌توان اصول کلی سازمان‌یابی آنها را مشخص کرد. اما در قسمت کناری یعنی خودفاعلی، اشتراکاتی در مفاهیم تداوم و تمایز دیده می‌شود ولی با این حال درجات اشتراک، آنقدر نیست که بتوان مانند خودعینی از مقاطع عمومی خودفاعلی یاد کرد.

^۱ - Objective self

^۲ - Physical self

^۳ - Active self

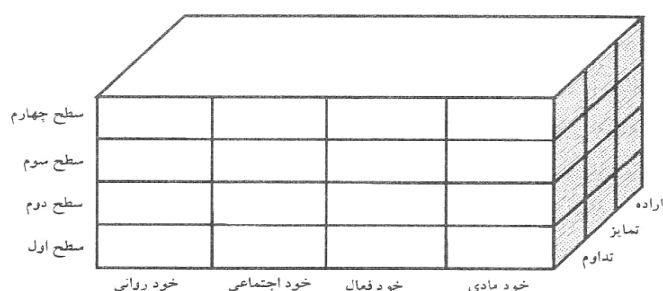
^۴ - Social self

^۵ - Psychological self

^۶ - Continuity

^۷ - Distinctness

^۸ - Agency



تصویر ۴، ۲، ۶، ۵. الگوی مکعب گونه تحول "خود" دیمون و هارت

نظریه خود دیالوگی

مفهوم "خود دیالوگی" حاصل نظریات و دیدگاه‌های مختلفی است اما به عنوان یک نظریه توسط باختین^۱ ارائه گردید. خود دیالوگی ریشه در دو مفهوم اساسی، خود و دیالوگ دارد که معمولاً ناشی از سنت‌های مختلف روانشناسی یا فلسفه است. این دو مفهوم (خود و دیالوگ) را از نظر محور درونی و بیرونی می‌توان متفاوت فرض نمود. نظریه‌ها خود را امری درونی و دیالوگ را عمدتاً امری بیرونی (بین شخص و دیگران) می‌دانند و خود دیالوگی را شامل هر دو جنبه درونی و بیرونی. بنابراین خود جدای از جامعه نبوده و می‌توان آن را جامعه کوچک^۲ یا به قول مینسکی^۳ جامعه ذهن^۴ نامید. تغییرات و تحولات در خود به طور خودکار به تغییرات و تحولات در جامعه بزرگ و برعکس اشاره دارد (هرمن^۵ و گیسر^۶، ۲۰۱۴).

^۱ Bakhtin.

^۲ mini-society

^۳ Minsky

^۴ society of mind

^۵ Hermans

^۶ Gieser

به موجزترین شیوه خود دیالوگی را می‌توان به عنوان تعدد پویای من-موقعیت‌ها^۱ درک کرد. در این دیدگاه، من^۲ از تماس درونی با محیط (اجتماعی) آشکار می‌شود و محدود به موقعیت‌های خاصی در زمان و مکان می‌شود. به این ترتیب، من تجسم شده مطابق با تغییرات در موقعیت و زمان قادر به حرکت از موقعیتی به موقعیت دیگر است (هرمن و گیسر، ۲۰۱۴).

خود دیالوگی، بسیار تحت تأثیر فرهنگ است. تا زمانی که خود دیالوگی با نشانه‌ها سازمان می‌یابد، فرهنگ، نقش مهمی در ایجاد حالات مختلف "من"، تفاوت‌گذاری بین آنها، یافتن محل تنش در آنها و غلبه بر این تنش، ایفا می‌کند. بی‌شک، تفاوت‌های زیادی در مجموعه‌ی معانی (و ارزشها) و سنت-های اجتماعی، بین مردم سراسر جهان وجود دارد اما نقطه‌ی مشترک و جهان‌شمول، فرایند ایجاد معانی و استفاده از آنها است (پوررضایان، ۱۳۹۵).

بر اساس نظریه‌ی خود دیالوگی، خود و هویت، هر دو، سازه‌هایی فردی و اجتماعی هستند. آنها در جوامع دائماً متغیر در طول زمان شریک هستند. "خود" در قرون وسطی همان "خود" در دوران پست-مدرن نیست. "خود" مطلقاً تحت تأثیر علت‌ها و عوامل خارجی نیست. "خود" به عنوان یک ساختار تاریخی به سادگی تحت تأثیر خارجی زمان یا زمانه‌ی خویش نیست بلکه از فرایندی که تجلی زمان و مکان در اوست، تکامل می‌یابد. تحولات تاریخی زمانی مؤثر دانسته می‌شوند که "خود" و هویت را بسیط در زمان و مکان بدانیم. تحولات تاریخی، در عناصر مشترک "خود" و هویت، منعکس شده‌اند. در نتیجه حالت‌ها یا مدل‌های مختلفی از "خود" ایجاد شده‌اند که میتوان آنها را مرتبط با دوره‌های مختلف تاریخی دانست. لازم است در مورد مدل‌های مرتبط با دوره‌های تاریخی، به دو نکته اشاره شود. اول این که اگرچه ریشه‌های هر مدل (حالت) را میتوان در مرحله‌ای از تاریخ یافت، آنها منحصر به این دوره‌های خاص نیستند. این درست نیست که تصور کنیم یک حالت با شروع حالت جدید متوقف می‌شود بلکه حالت‌های مختلف "خود" به صورت همزمان و با پتانسیل‌های مثبت و منفی خویش وجود دارند و در تعامل دیالوگی با

I-positions^۱

I^۲

یکدیگر هستند. دوم، فرض دستیابی به سطوح بالاتر پیچیدگی در طول تاریخ نباید منجر به این نتیجه‌گیری شود که "خود" به صورت خودکار از افزایش سطوح کیفیت و غنا بهره می‌گیرد. پیچیدگی و کیفیت، ضرورتاً منطبق و همزمان نیستند. هر مرحله (حالت) دارای زوایای دید خاص، انتظارات و ارزشهای خاص خود به عنوان نتیجه‌ی تأکید یا بزرگنمایی است. سایر زوایای دید، نگرش‌ها و ارزش‌ها ممکن است در پس‌زمینه باشند، نادیده گرفته شوند و یا حتی سرکوب شوند (پوررضایان، ۱۳۹۵).

به طور کلی خود دیالوگی سه مشخصه دارد (پوررضایان، ۱۳۹۵):

۱. خود دیالوگی مرکب از حالت‌های "من" چندگانه است که هر یک از آنها با دیگر حالت‌ها در تعامل است و زاویه‌ی دید منحصر به فردی در تجربه‌ی شخص دارد.
۲. حالت‌های "من"، یک زمان و مکان واقعی یا خیالی را اشغال می‌کنند.
۳. "خود"، ذاتاً اجتماعی است زیرا حالت‌های واقعی یا خیالی "من" میتوانند با یکدیگر گفت و گو کنند.

خود دیالوگی در هجده ماه نخست زندگی شکل می‌گیرد و دیالوگ‌ها در این دوره، به صورت غیرکلامی هستند. از روزهای نخست زندگی، دیالوگ‌های درون‌شخصی "خود" نوزادان با دیالوگ‌های بین فردی ترکیب میشود. در نتیجه‌ی تجربه‌ی "تعامل بین موضوعی اولیه" نوزادان، "خود" به عنوان بخشی از تعامل منظم و متقابل نوزاد و بزرگسال ایجاد می‌شود. در نیمه‌ی دوم سال اول زندگی، "تعامل بین موضوعی ثانویه" ایجاد می‌شود و در نتیجه، نوزادان قادر به دستیابی به اشیاء و وقایع دور و احساسات شخصی خودشان در طول قاب‌های ارتباطی هستند. بعد از یک سالگی، تعامل بین موضوعی، به طور فزاینده‌ای، نمادین می‌شود (پوررضایان، ۱۳۹۵).

نظریه سازه‌های شخصی جورج کلی

نظریه سازه شخصی کلی^۱ در شخصیت، نه تنها یکی از نظریه‌های جدید بلکه در عین حال، یکی از نظریه‌های اصیل است. اصل موضوع بنیادی در این نظریه بیان می‌دارد که فرایندهای روانشناختی ما به وسیله شیوه‌هایی که رویدادها را پیش‌بینی می‌کنیم، هدایت می‌شوند. با به کار بردن کلمه فرایندها، کلی این مطلب را روشن کرد که او به وجود هیچ نوع ماده بی‌حرکتی از قبیل انرژی روانی در دیدگاه شخصیت خود معتقد نیست. به جای آن، انسان به صورت یک فرایند متحرک و سیال تصور می‌شود. فرایندهای روانشناختی به وسیله سازه‌ها، یعنی، از طریق شیوه‌ای که شخص جهان خود را تعبیر و تفسیر می‌کند، هدایت می‌شوند. اگرچه رفتار شخص همواره در معرض تغییر است، با وجود این، میزانی از ثبات در آن وجود دارد، زیرا که فرد طبق یک چارچوب یا ساختار معین عمل می‌کند. واژه کلیدی دیگر در اصل موضوع، پیش‌بینی است. تمامی مفهوم ساختار ماهیتی پیش‌بینی کننده دارد؛ ما آنها را به کار می‌بریم تا آینده را پیشگویی یا پیش‌بینی کنیم، به طوری که بتوانیم تصویری از اینکه در نتیجه رفتار کردن ما به فلان شکل و فلان صورت چه روی خواهد داد به دست آوریم (شولتز، ۱۳۸۷).

کلی شخصیت را برحسب سازه‌های شناختی که مردم آنها را برای پیش‌بینی در مورد خود و دیگران به کار می‌برند، تبیین می‌کند. او به مردم همانند دانشمندانی می‌نگریست که نظریه‌ها و فرضیه‌هایی می‌سازند و سپس آنها را در برابر واقعیت می‌آزمایند. یک سازه عبارت است از شیوه نگریستن شخص به رویدادها در جهان پیرامون. ما سازه‌ها را می‌سازیم تا از عهده موقعیت‌ها یا اشخاص برآیم. سازه‌های موجود نیاز به پالایش و اصلاح دارند، زیرا مردم و رویدادها در طول زمان تغییر می‌کنند. از این رو سازه‌ها قطعی و نهایی نیستند (شولتز، ۱۳۸۷).

هنگامی که یک شخص متوجه می‌شود سازه‌های شخصیش او مردود است، مضطرب می‌شود. وقتی که او با تحولات قریب الوقوعی در سازه هسته‌ای‌اش روبرو می‌شود، احساس تهدید را تجربه می‌کند.

^۱ Kelly

فردی که تفسیرهای سیستم سازه‌اش از زمینه شخص دیگری نقش مهمی را در ارتباط با آن فرد بازی می‌کند، هنگامی که می‌بیند از نقش خود خارج شده، احساس گناه را تجربه می‌کند. سازه‌های شخصی نقش بسیار مهمی در سازماندهی اجتماعی دارد. بنابر این پرخاشگری می‌تواند صرفاً پیگیری فعال تجربه سازنده باشد اما ممکن است مشارکت شخص با سایرین را تهدید کند. خصومت، در حالی که لزوماً خشونت آمیز نیست، تلاشی مستمر برای گرفتن شواهد معتبر در حمایت از یک سازه شخصی است که در حال حاضر بی اعتبار شده است.

در نتیجه کلی یک شخصیت بهنجار را براساس فرایندها و نحوه کارکرد نظام سازه‌ای و بطور کلی سبک شناختی او تعریف می‌کند. وی معتقد است حالت بهنجاری و نابهنجاری را بر حسب ویژگی نظام سازه‌ای و کیفیت کارکرد آن می‌توان تحلیل کرد. بهنجار و نابهنجاری در نظام کلی، با سه عامل در ارتباط است (برگر، ۱۹۹۷؛ نقل از شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹):

۱. کاربرد سازه‌ها در موقعیت جدید: اینکه نظام سازه‌ای شخص تا چه اندازه می‌تواند در موقعیت‌های جدید کارایی داشته باشد بستگی به این دارد که سازه‌ها تا چه اندازه نفوذپذیر باشند. نظام سازه‌ای بیش از اندازه نفوذپذیر بطوریکه هر محتوای جدید را در خود می‌پذیرد، از نظر کلی نوعی اختلال در دستگاه شناختی محسوب می‌شود. در مقابل دستگاه شناختی بیش از حد نفوذ ناپذیر، ورود هیچ مفهوم تازه‌ای را در بافت خود اجازه نمی‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهند نظام خشک و انعطاف ناپذیر، مشکلات فراوانی برای شخص به وجود می‌آورد، زیرا نمی‌تواند همه امور و پدیده‌ها را تفسیر کند.
۲. کاربرد سازه‌ها در پیش‌بینی: انعطاف ناپذیری سازه‌ها در پیش‌بینی، باعث می‌شود فرد بدون توجه به موقعیت‌های گوناگون، پیش‌بینی یکسانی ارائه دهد. در مقابل، انعطاف پذیری بیش از حد سازه‌ها در پیش‌بینی، باعث می‌شود فرد با یک استنباط، پیش‌بینی‌های کاملاً متفاوتی به عمل آورد.
۳. نحوه سازماندهی بین سازه‌ها: براساس دیدگاه کلی، سازه هر فرد، واحد اساسی تحلیل در نظام کلی به شمار می‌رود. اما نباید چنین تصور کرد که فقط یک سازه می‌تواند ملاک ارزیابی و

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

قضاوت افراد قرار گیرد. بلکه سازه‌های یک فرد، به صورت سلسله مراتبی سازمان‌بندی شده‌اند. این سازمان‌بندی در ایجاد تفاوت‌های فردی در شخصیت و نوع کارکرد بهنجار یا نابهنجار آن تأثیر دارد. یکی از نتایج پژوهش‌های مربوط به سازه‌های شخصی کلی، که تفاوت فرایندهای تفکر و سازمان‌دهی افراد بهنجار و مبتلا به اسکیزوفرنی را نشان داده است، بیان می‌کند که فرایندهای تفکر افراد مبتلا به اسکیزوفرنی، در مقایسه با افراد بهنجار نامعقول و نامنظم هستند.

بنابراین کلی چند ویژگی برای یک شخصیت نابهنجار ذکر کرد عبارتند از:

- ناتوانایی در کنار گذاشتن سازه‌های ناکارآمد و جایگزین کردن آن با سازه‌های معتبر و کارآمد
- عدم توانایی در گرایش به توسعه و گسترش نظام سازه‌ای خود
- نداشتن خزانه‌ای کاملاً غنی از نقش‌ها (جری فرس، ۱۹۹۱)

رشد شخصیت

احساس کودکان از خود در سال‌های اولیه زندگی، به ویژه در تعامل با افراد مهم زندگی‌شان آشکار می‌شود. این احساس همچنان تا بزرگسالی نیز به رشد خود ادامه می‌دهد و با رشد هیجانی و شناختی فرد پیچیده‌تر می‌شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهد نوزادان در ماه‌های اول زندگی یک حس ابتدایی از خود دارند. نوزادان ۲ تا ۴ ماهه یک حس توانایی کنترل اشیاء بیرون از خود را دارند، آنها هنگامی که قادر به ایجاد چنین تاثیراتی هستند شاد و در صورتی که کوشش‌های آنها به نتیجه نرسد خشمگین می‌شوند. آنها همچنین قادر به درک حرکات بدنی خود هستند. احساس خود در حدود ۸ ماهگی بسیار متمایزتر می‌شود و نوزادان هنگام جدایی از مادر اضطراب فراوانی را نشان می‌دهند. این امر دلیلی بر تشخیص نوزاد از موجودیت

جداگانه خود و مادرش است. علاوه بر این نشان می‌دهد که کودکان یک ساله، دیگران را به عنوان موجودی متفاوت از خود می‌بینند (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

کودکان نوپا در حدود ۱۸ تا ۲۰ ماهگی به طور مستقیم بازشناسی خود را آشکار می‌سازند، یعنی زمانی که آنها می‌توانند به یک آینه نگاه کنند و متوجه شوند به تصویر خود خیره شده‌اند. آنها در ۲ سالگی قادر به تشخیص خود در عکس هستند و در طول سال سوم زندگی، خود-آگاهی^۱ کودکان به شیوه‌های مختلف کاملاً روشن است. بروز هیجان‌های خجالت و شرم در ۲ سالگی به وضوح نیاز به یک احساس خود دارد. این سطح خودآگاهی کودک را قادر به خود-ابرازی^۲ می‌کند. در طول این دوره کودکان اغلب سعی می‌کنند فعالیت‌ها و اهداف مستقلی را تعیین کنند، و اغلب با آنچه والدین و سایر بزرگ‌ترها می‌خوانند تا کودکان انجام دهند مخالفت مستقیم می‌کنند. زبان نقش بسیار مهمی در آشکار شدن خودآگاهی کودکان ۲ ساله دارد. همچنین بهبود توانایی حافظه بلند مدت کودک را قادر به مقایسه پدیده‌ها و رویدادها و حفظ تصویری از خود می‌سازد. والدین با ارائه اطلاعات توصیفی، ارزیابی و میزان رعایت قوانین و استانداردها درباره فرزندشان به گسترش تصویر-خود کودک کمک می‌کنند. والدین همچنین از طریق یادآوری تجارب گذشته کودک در ساخت حافظه شرح حالی^۳ کودک همکاری می‌کنند (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

همانطور که کودکان رشد می‌کنند، درک آنها از خودشان پیچیده‌تر و فراگیرتر می‌شود. کودکان ۳-۴ ساله خود را به صورت عینی و از طریق ویژگی‌های قابل مشاهده مربوط به صفات فیزیکی، توانایی‌ها و فعالیت‌های جسمی، روابط اجتماعی و صفات روانشناختی "مانند من همیشه عصبانی هستم" درک می‌کنند. آنها همچنین خود را بر اساس اولویت‌ها و اموالشان "مانند من یک عروسک دارم" توصیف می‌کنند. کودکان بزرگتر قادرند خود-بازنمایی‌های متضاد "مانند باهوش و خنگ" را که در اوایل کودکی قابل

^۱ self-awareness

^۲ self-assertion

^۳ autobiographical memory

جمع نبود در مورد خود یا دیگران در نظر بگیرند. این ظرفیت شناختی تازه به دست آمده امکان رسیدن به یک ادراک و ارزیابی کلی از خود را فراهم می‌سازد. این توانایی منجر به یک ارزیابی متوازن‌تر و واقع بینانه از خود می‌شود، هر چند آنها همچنین می‌توانند سبب احساس حقارت و ناتوانی در فرد شوند (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

خودپنداره کودکان سنین مدرسه به طور فزاینده‌ای مبتنی بر ارزیابی دیگران به ویژه همسالان، از آنها است. در نتیجه، توصیف-خود کودک اغلب حاوی یک عنصر اجتماعی بیان شده و متمرکز بر ویژگی‌هایی است که احتمالاً موثر بر شبکه‌های اجتماعی آنها است. از آنجا که مفاهیم کودکان از خود در اواخر سال‌های دبستان تا نوجوانی به شدت تحت تاثیر عقاید دیگران قرار دارد، اگر دیگران کودکان را منفی یا دارای صلاحیت کمتری در مقایسه با همسالان‌شان ارزیابی کنند، احتمال بیشتری برای ایجاد عزت نفس پایین در آنها وجود دارد (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

در نوجوانی مفاهیم کودکان از خود به طور بنیادی تغییر می‌کند، بخشی از این امر به دلیل ظهور تفکر انتزاعی در طول این مرحله از زندگی است. توانایی استفاده از این نوع تفکر اجازه می‌دهد تا نوجوانان خودشان را به از نظر ویژگی‌های انتزاعی که شامل انواع ویژگی‌های عینی و رفتاری است تصور کنند. آنها قادرند خود را از نظر انواع خودها بسته به بافت موجود تصور کنند. به گفته دیوید ال‌کیند^۱، تفکر در مورد خود در اوایل نوجوانی با شکلی از خودمحوری همراه است که وی آن را به نام افسانه شخصی^۲ می‌نامید. افسانه شخصی بیانگر این است که نوجوانان بیش از حد احساسات خود را از احساسات دیگران متمایز می‌دانند و به خود و به ویژه احساسات‌شان همچون امری منحصر به فرد و خاص توجه دارند. انواع خودمحوری که براساس افسانه شخصی نوجوانان تشکیل می‌شود باعث اشتغال ذهنی نوجوانان با آنچه که دیگران درباره آنها فکر می‌کنند می‌شود (سیگلر، دلوچه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

David Elkind^۱

personal fable^۲

اگر چه در اواسط دوره نوجوانی شناسایی تناقضات در خود بهتر از پیش صورت می‌گیرد و اغلب احساس تضاد در مورد این تناقضات وجود دارد، هنوز مهارت‌های شناختی مورد نیاز جهت یکپارچه‌سازی شناخت‌ها از این تناقضات به صورت یک مفهوم منسجم از خود وجود ندارد. و غالباً تنها در اواخر نوجوانی و جوانی است که مفهوم فرد از خود یکپارچه‌تر شده و کمتر تحت تاثیر افکار دیگران تعیین می‌شود (سیگلر، دلوجه و آیزنبرگ، ۲۰۰۳).

۴-۴-۷ ارتباط اجتماعی

ماهیت ارتباط اجتماعی

هر گونه پیام کلامی و غیر کلامی، به هر طریقی که میان افراد مبادله شود، ارتباطی را میان آنها شکل می‌دهد که این ارتباط می‌تواند در افراد، موقعیت‌ها و یا فرهنگ‌های مختلف، به شیوه‌های متفاوتی تفسیر و معنا شود. این که هر فرد این ارتباطات را چگونه تفسیر می‌کند و چگونه به پیام‌های صادر شده از جانب دیگران پاسخ می‌دهد، به شیوه مدیریت ارتباطات او بستگی دارد. اگر ارتباط در قالب اجتماع و اجتماعی شدن در نظر گرفته شود، به عنوان فرآیند مدیریت پیام‌ها برای ایجاد معنا، مفروضه‌هایی را در رابطه با آن می‌توان مطرح نمود (مورال، اسپیتزبرگ و بارگ، ۲۰۰۶):

- ارتباط یک فرآیند است.
- ارتباطات، جهان اجتماعی افراد را ایجاد می‌کند.
- ارتباط دارای کارکردهایی است.
- ارتباط یک مفهوم کل نگر است.
- ارتباط یک ضرورت در زندگی است.

چهار الگوی ارتباطی که هدف ارتباط را نشان می‌دهد، می‌توان به صورت زیر معرفی نمود (مورال، اسپیتزبرگ و بارگ، ۲۰۰۶):

- **ارتباط برای انتقال اطلاعات**^۱: این مدل که یکی از ساده‌ترین مدل‌های برقراری ارتباط است، به عنوان مدل خطی نیز نامیده می‌شود. در این مدل، ارتباط یک فرآیند یک طرفه در نظر گرفته می‌شود

^۱. Morreal, Spitzberg & Barge

^۲. Information transfer

که طی آن پیامی از یک منبع^۱ و به کمک یک شبکه یا مسیر ارتباطی^۲، به یک گیرنده^۳ فرستاده می‌شود (S-C-R).

• **ارتباط برای به اشتراک گذاری معنا^۴:** در این مدل، ارتباط، یک مسیر دو طرفه، میان گیرنده و فرستنده است. این فرآیند هم می‌تواند به صورت یک مدل تعاملی^۵ (ایجاد یک چرخه بین گیرنده و فرستنده پیام) باشد و هم می‌تواند به صورت یک مدل رفتار متقابل^۶ باشد که طی آن افراد به طور هم‌زمان هم گیرنده پیام هستند و هم فرستنده آن..

• **ارتباط برای اقناع و ترغیب^۷:** ترغیب یا اقناع فرآیندی از ارتباط است که طی آن افراد تلاش می‌کنند تا نگرش، ارزش، عقاید یا اعمال مخاطب خود را تغییر دهند و یا تقویت یا تعدیل کنند. این نوع از ارتباط مبتنی بر اثر گذاری روی دیگران، به منظور پیش‌برد اهداف است.

• **ارتباط برای اجتماع^۸:** اشکال مختلف برقراری ارتباط، اجتماعات و گروه‌های مختلفی را نیز شکل می‌دهد. این نوع از ارتباط، دستاوردی فراتر از ایجاد معانی مشترک دارد و به هماهنگی اعمال و رفتارهای فرد با دیگران، برای دستیابی به اهداف مطلوب اشاره دارد.

حوزه روابط بین فردی برای داشتن روابط مناسب و مؤثر با دیگران، ۸ اصل را مطرح می‌کنند (وود^۹، ۲۰۱۰):
۱- زندگی بدون برقراری ارتباط با دیگران برای انسان ممکن نیست. هر زمان که افراد در کنار یکدیگر جمع می‌شوند، با هم ارتباط برقرار می‌کنند و زمانی که با دیگران هستند، نمی‌توانند از برقراری ارتباط

^۱. source

^۲. channel

^۳. receiver

^۴. Sharing meaning

^۵. Interactive model

^۶. Transactional model

^۷. persuasion

^۸. community

Wood^۹

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

با آنها اجتناب کنند، زیرا اطرافیان، همه آنچه که افراد می‌گویند و انجام می‌دهند و حتی آنچه که نمی‌گویند و انجام نمی‌دهند را، بسته به زمینه‌های فرهنگی، تفسیر می‌کنند. به عنوان مثال، در فرهنگ غربی که ارتباطات کلامی بیشتر است، افراد ممکن است سکوت را به عنوان خشم، عدم تمایل و یا کمبود اطلاعات برداشت کنند؛ در حالی که در فرهنگ غربی سکوت اغلب به عنوان تفکر و یا احترام در نظر گرفته می‌شود.

۲- روابط بین فردی، بازگشت‌ناپذیر^۱ است. گاهی ممکن است که فرد در یک رابطه، حرفی بزند یا عملی انجام دهد (مثلاً یک رفتار پرخاشگرانه) که به رابطه خود با دیگری آسیب بزند (مثلاً او را ناراحت کند) و پس از مدتی از انجام آن پشیمان شود. در چنین شرایطی، هرچند که فرد تلاش می‌کند تا رابطه را بهبود بخشد و رفتار خود را توضیح دهد، اما اثری که این رفتار بر کیفیت ارتباط گذاشته است، تغییر نخواهد کرد؛ حتی اگر فرد مقابل او را ببخشد، ممکن است در رفتارها و روابط بعدی خود با این فرد، ملاحظات را لحاظ کند.

۳- روابط بین فردی، شامل برخی موارد اخلاقی را می‌شود. اخلاق، تعیین کننده امور خوب و بد است، در روابط بین فردی اهمیت زیادی دارد؛ خصوصاً به این دلیل که رابطه فرد با دیگران بازگشت‌ناپذیر و بر دیگران اثرگذار است. به این ترتیب، افرادی که مسئولیت‌پذیرند و متوجه تأثیر خود بر دیگران هستند، در روابط بین فردی، به این اصول اخلاقی توجه دارند. چنین فردی، حتی در فضای مجازی و شرایطی که ممکن است هیچ‌گاه با فرد مقابل رو در رو نشود هم، این ملاحظات اخلاقی را در نظر دارد. جانسون^۲ (۱۹۹۶) بیان می‌کند که ارتباطات اخلاقی زمانی حاصل می‌شوند که افراد یک رابطه برابر با دیگران برقرار می‌کنند، و یا به یکدیگر آگاهانه توجه می‌کنند و در رابطه خود با دیگران همدلی نشان می‌دهند. بنابراین، از آنجا که روابط با دیگران، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ همیشه شامل ملاحظات اخلاقی خواهد بود.

^۱. irreversible

^۲. Johannesen

۴- افراد، معانی و مفاهیمی را در روابط بین فردی ایجاد می‌کنند. یک رابطه مهم و ارزشمند، تنها بر کلمات و یا رفتارهای غیر کلامی تکیه ندارد؛ بلکه معانی از نحوه‌ای که افراد رابطه را تفسیر می‌کنند، به دست می‌آید. در روابط بین فردی، افراد دائماً یکدیگر را تفسیر می‌کنند. این معانی و تفاسیر نه جزء ذات کلمات است و نه آشکارا در آنها مشاهده می‌شود؛ بلکه این افراد هستند که آنها را با اهمیت می‌سازند. هم‌چنین این معانی در افراد مختلف و حتی در یک فرد، در زمان‌ها و حالات روحی مختلف، می‌تواند متفاوت باشد.

۵- فرا ارتباط^۱، معنادهی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرا ارتباط، به معنای ارتباط درباره ارتباط است. به عنوان مثال، فردی ممکن است در حالی که مشغول مکالمه با دوست خود هست، متوجه شود که بدن او منقبض است و صدای او می‌لرزد. در نتیجه به او می‌گویید که "به نظر مضطرب می‌رسی". این یک فرا ارتباط است، زیرا او درباره یک رابطه غیر کلامی، ارتباط برقرار کرده‌اید. افراد از فرا ارتباط برای افزایش درک خود و یا حتی ارزیابی درک خود از مسائل و روابط استفاده می‌کنند مثلاً زمانی که در یک مکالمه، پس از کمی بحث کردن، شخصی به شخص دیگر می‌گوید که "آیا درست متوجه شدم، منظورت این است که...". و یا زمانی که یک معلم توجه شاگردان خود را به موضوعی به طور ویژه جلب می‌کند و می‌گوید "آنچه که امروز درس داده می‌شود بسیار مهم است". هم‌چنین این موضوع در روابط صمیمانه نیز بسیار مؤثر و حائز اهمیت است؛ به عنوان مثال زمانی که یک زوج درباره احساس و دریافتی که از رابطه خودشان دارند صحبت می‌کنند، این موضوع به بهبود رابطه آنها و افزایش صمیمیت میان آنها کمک زیادی خواهد کرد.

۶- ارتباطات بین فردی^۲، روابط^۳ را گسترش می‌دهد و حفظ می‌کند. ارتباطات بین فردی اساساً روشی است که افراد روابط خود با دیگران را می‌سازند، اصلاح می‌کنند و تغییر می‌دهند. این اصل به این موضوع اشاره دارد که برقراری روابط سبب می‌شود که افراد، نواقص و کاستی‌های موجود در رابطه

^۱. metacommunication

^۲. Interpersonal communication

^۳. relationship

خود با دیگران را بررسی کنند، با وجود تضادها و تعارض‌ها، رابطه را حفظ کنند و این تضادها را کاهش دهند و به علاوه درباره کیفیت این روابط در آینده نیز صحبت کنند (به عنوان مثال تعیین توافق‌هایی برای جلوگیری از بروز مجدد تعارض‌ها). صحبت درباره آینده، خود می‌تواند وسیله‌ای برای برقراری رابطه با دیگران شود و یا آن رابطه را حفظ و تقویت کند، مانند زمانی که دو دوست درباره یک برنامه کاری در آینده صحبت می‌کنند و یا زمانی که یک زوج درباره زندگی و خانواده آینده خود برنامه‌ریزی می‌کنند. به اشتراک گذاشتن این رؤیایها موجب ایجاد یک فهم مشترک و تداوم رابطه می‌شود.

۷- روابط بین فردی یک نوشدارو^۱ نیست. اگرچه یک رابطه خوب می‌تواند درک افراد را از دیگران را افزایش دهد و به او در حل مسائل کمک کند، اما روابط بین فردی تمام مشکلات اجتماعی را برطرف نمی‌کند. علاوه بر این در فرهنگ‌های مختلف ارزش و اهمیت برقراری ارتباط و حفظ آن به یک میزان نیست و نگاه جوامع فردگرا و جمع‌گرا به این مقوله می‌تواند متفاوت باشد.

۸- برقراری روابط اثر بخش با دیگران می‌تواند آموخته شود. این تصور اشتباه است که توانایی برقراری یک ارتباط مؤثر، یک ویژگی و صفت ذاتی است. اگرچه برخی در این زمینه، استعداد شگفت‌انگیزی دارند، اما دیگران نیز می‌توانند این توانایی را بیاموزند و ارتباطات مناسب و کارآمدی را با دیگران شکل دهند.

اجتماعی شدن^۲ نیز فرآیندی است که از طریق آن افراد به دانش، مهارت‌ها و حتی صفات شخصیتی دست می‌یابند که آنها را قادر می‌سازد تا به عنوان عضوی مؤثر در گروه و جامعه عمل نمایند. همان‌گونه که اجتماعی شدن فرد را برای انجام فعالیت‌هایی در اجتماع آماده می‌کند، موجب شکل‌گیری بسیاری از دستورات و تحولات اجتماعی نیز می‌شود. بنا به عقیده هندل^۳ و همکاران (۲۰۰۷؛ برگرفته از برنز^۴، ۲۰۱۰)

^۱. Panacea

^۲. socialization

^۳. Handel

^۴. Berns

اجتماعی شدن در طول تعامل با اشخاص مهم و از طریق ارتباط در یک بافت هیجانی اتفاق می‌افتد و منجر به نتایج خاصی می‌شود.

مید^۱ (۱۹۳۴؛ برگرفته از برنز، ۲۰۱۰) بیان می‌کند که زبان موجب شکل‌گیری عقاید و ارتباط این عقاید می‌شود. زبان موجب تحول توانایی استدلال و کسب یک الگوی ویژگی‌های رفتاری در انسان می‌شود و به وسیله آن فرد می‌تواند نگرش‌های دیگران را درونی‌سازی کند.

اجتماعی شدن یک فرآیند دوطرفه است که در آن افراد با یکدیگر در حال تعامل هستند و رفتار یک فرد، پاسخی را در فرد دیگر فرا می‌خواند. هم‌چنین این یک فرآیند پویا است که در آن تعاملات نیز، در طول زمان و هم‌زمان با ایجاد تغییر در افراد، تغییر می‌کنند و در طول تحول فرد پیچیده‌تر می‌شوند. (برنز، ۲۰۱۰).

به طور ویژه هدف از اجتماعی شدن، تحول مفهوم خود، توانایی خود-نظم‌دهی^۲ و فراهم آوردن امکان پیشرفت‌های فردی، آموزش نقش‌های اجتماعی و به کارگیری مهارت‌های کسب شده در طول تحول است.

نهادهای مهم در اجتماعی شدن

موفقیت فرد در دستیابی به اهداف اجتماعی شدن، به مجموعه تعاملات میان نهادهایی وابسته است که فرآیند اجتماعی شدن را بر عهده دارند. این نهادها عبارتند از (برنز، ۲۰۱۰):

- خانواده؛ به عنوان اصلی‌ترین نهاد اجتماعی شدن در سال‌های اولیه زندگی کودک در نظر گرفته می‌شود. این نهاد، در حقیقت معرف کودک به جامعه است و مسئولیت مهمی دارد.

^۱. Mead

^۲. self-regulation

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- مدرسه؛ به عنوان یک نهاد اجتماعی که برای نهادینه ساختن مهارت‌ها، ارزش‌ها، اعتقادات و دانش‌های آن جامعه سازمان‌دهی شده‌است، عمل می‌کند.
- همسالان؛ این نهاد شامل گروهی از کودکان است که تقریباً هم سن، در موقعیت اجتماعی مشابه و با علائق مشابه هستند.
- رسانه‌های جمعی؛ بر خلاف سایر نهادهای اجتماعی شدن، رسانه‌های جمعی معمولاً شامل تعاملات مستقیم میان افراد نمی‌شود و ماهیت روابط بیشتر مجازی است.
- اجتماع؛ اصطلاح اجتماع اشاره به عضویت در گروه‌ها و معاشرت با سایر افراد و روابط عاطفی مورد انتظار در میان گروه‌ها دارد.

❖ دستاوردهای اجتماعی شدن

بنا به عقیده گروس^۱ (۲۰۰۲؛ برگرفته از برنز، ۲۰۱۰) اجتماعی شدن موجب تحول خود نظم‌دهی هیجانات، تفکر و رفتارها، فراگیری معیارها و ارزش‌های فرهنگی و پذیرش جایگاه سایر افراد، و همچنین تحول مهارت‌های نقش‌پذیری و راهبردهایی برای حل تعارضات و روش‌هایی برای در نظر گرفتن روابط می‌شود. یکی دیگر از دستاوردهای اجتماعی شدن، دستیابی به ارزش‌ها و نگرش‌های جامعه و کسب نقش‌های جنسیتی^۲ است. نقش‌های جنسیتی به کیفیتی که یک فرد ویژگی‌های زنانه یا مردانه را در فرهنگ خود ادراک می‌کند، اشاره دارد.

❖ روش‌های اجتماعی شدن

^۱. Grusec

^۲. gender roles

اجتماعی شدن، فرآیندی است که از طریق آن افراد روش‌هایی را که می‌توانند به طور مؤثر در جامعه عمل نمایند، فرا می‌گیرند. این فرآیند از طریق روش‌های مختلفی رخ می‌دهد (برگرفته از برنز، ۲۰۱۰):

- عاطفی: عاطفه از تعامل فرد به فرد پدیدار می‌شود که منجر به دلبستگی می‌شود. اجتماعی شدن کودک، خواه ارادی و هدمند باشد یا غیر ارادی، در طول رابطه با سایر افراد حاصل می‌شود و زمانی که افراد به یکدیگر دلبستگی پیدا می‌کنند، آنها در تعامل با هم هستند.
- عاملیت^۱ (عامل): در این روش فرض بر این است که اگر رفتار فرد پیامدهای دلخواه در پی داشته باشد، احتمال تکرار آن رفتار افزایش می‌یابد و زمانی هم که رفتاری پیامد مطلوبی در پی نداشته باشد یا حتی پیامدهای نامطلوب داشته باشد احتمال تکرار آن کاهش می‌یابد.
- الگوگیری: مدل‌سازی^۲ شکلی از یادگیری تقلیدی است که از طریق مشاهده فرد دیگری که در حال انجام کاری است و عمل آن دارای پیامدی (مثبت یا منفی) است، اتفاق می‌افتد.
- شناختی: در حقیقت نهادهای اجتماعی از راهبردهای فعال شناختی مانند دستورالعمل‌ها، معیارها و استدلال‌های جامعه برای تعیین پیامدهای رفتار افراد استفاده می‌کنند. بازنمایی‌های شناختی فردی از دنیای اجتماعی نیز، این نتایج و پیامدها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.
- اجتماعی-فرهنگی: انتظارات اجتماعی-فرهنگی محیط پیرامون فرد، دائماً رفتارهای او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نمونه‌هایی از راهبردهای اجتماعی-فرهنگی را برای اجتماعی شدن در اختیار او قرار می‌دهد.
- کارورزی^۳: در این روش، یک فرد کارآموز (یا یک کودک) توسط کارشناسان و یا افراد خبره در یک فعالیت تخصصی، برای مشارکت در آن هدایت و راهنمایی می‌شود.

نظریه‌های ارتباط اجتماعی

۱. operant

۲. modeling

۳. apprenticeship

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

جان بالبی ارتباط را بخش ضروری از زندگی انسان می‌داند و کودکان را از بدو تولد مجهز به ساختارهای ارتباطی می‌داند. همان طور که در بخش نظریه‌ها بیان شد اوسال‌های اولیه زندگی را زمانی مهم در ایجاد الگوی عمل درونی کودک می‌داند که خود فیلتری جهت ارتباط‌های بعدی قرار می‌گیرد. اما اریکسون تاثیر را مخصوص دوران کودکی نمی‌داند و معتقد بود که انسان‌ها طبق برنامه از پیش تنظیم شده‌ای به نام اصل "اپی ژنتیک" رشد می‌کنند. این اصل از دو جزء مهم تشکیل شده است: اولاً شخصیت بر اساس مراحل از پیش تعیین شده که به طور رسی تنظیم شده‌اند رشد می‌کنند و ثانیاً جامعه به نحوی ساخته شده است که از چالش‌های موجود در این مراحل استقبال می‌کند (کاپلان، ۱۳۹۰). هر یکاز ۸ دوره رشد اریکسون اولویت‌هایی برای ارتباط را در فرد ایجاد می‌کند.

بندورا با مطرح نمودن نقش تقلید در روابط اجتماعی، به الگوبرداری روابط اجتماعی و چگونگی گسترش و بقای رفتارهای اجتماعی اشاره کرد. او تقلید را دارای ۴ مرحله می‌داند (کاپلان، ۱۳۹۰):

- توجه به الگو، در این مرحله ارزشمندی رفتار و ویژگی‌های الگو می‌تواند در جلب توجه فرد حائز اهمیت باشد.
- اطلاعات به دست آمده از الگو باید به حافظه سپرده شود
- انجام کنش بر اساس اطلاعات حافظه
- نیاز به تقویت‌کننده‌هایی برای افزایش احتمال تکرار آن رفتار

ویگوتسکی توجه به بافت و فرهنگ را موضوع اصلی رفتارهای اجتماعی می‌داند. در واقع ویگوتسکی بیان می‌کند که کودکان آن دسته از شیوه‌های تفکر و رفتار را می‌آموزند که به آنها اجازه می‌دهد در فرهنگ مورد نظر زندگی کنند. فرهنگ‌ها ابزارهایی را برای حل مسائل مختلف در اختیار انسان قرار می‌دهند، چه ابزارهای فیزیکی و چه ابزارهای روان‌شناختی. به عقیده او، تعامل اجتماعی کودک با والدین، اطرافیان و همسالانش راهی برای انتقال شیوه‌های تفکر و رفتار از نسلی به نسل دیگر است و اساس

۱. epigenetic principle

فرآیند ذهنی فرد را فرهنگی تشکیل می‌دهد که در این تعاملات اجتماعی انعکاس یافته است (کاپلان، ۱۳۹۰). در نظام ویگوتسکی، تعامل اجتماعی تأمین‌کننده انرژی رشد است. آنچه از طریق تعامل اجتماعی آموخته می‌شود، در نهایت درونی می‌شود. و به این ترتیب تنها با بررسی این فرآیندهای اجتماعی و شالوده‌های فرهنگی آنها است که می‌توان کار ذهن را فهمید.

برون‌فن‌برنر^۱ در روابط اجتماعی تأکید بسیاری بر ماهیت بافت نمود. او معتقد بود که انسان‌ها به طور همزمان در محیط‌های متفاوت زیادی زندگی می‌کنند که به طور نظام‌مندی به یکدیگر متصل شده‌اند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند. او چهار نظام محیطی را مطرح می‌نماید که با یکدیگر در تعامل هستند و باید به محیط‌هایی فراتر از محیط فعلی فرد نیز توجه نمود. نظام‌های بیان شده او عبارتند از (کاپلان، ۱۳۹۰):

- میکروسیستم^۲: که شامل تعاملات بی‌واسطه شخص و محیط است یعنی چیزهایی است که فرد در حال تجربه کردن آنها است. میکروسیستم شامل محل زندگی، خانواده و فعالیت‌های جمعی افراد است.
- مزوسیستم^۳: شامل روابط متقابل موقعیت‌هایی است که افراد در آنها مشارکت فعال دارند مانند رابطه والدین و مدرسه یا والدین و گروه همسالان.
- اکروسیستم^۴: دربرگیرنده موقعیت‌هایی است که کودک حداقل در حال حاضر درگیری فعالی در آنها ندارد اما بر خانواده و کودک تأثیر می‌گذارند، مانند محل کار والدین.
- ماکروسیستم^۵: دربرگیرنده ایدئولوژی یا نظام اعتقادی مستتر در نهادهای اجتماعی است مانند عوامل قومی، فرهنگی، دینی و نظام‌های اقتصادی و سیاسی موجود. این آداب و رسوم اجتماعی، ایدئولوژی‌ها و نظام‌های سیاسی و اقتصادی بر نهادهای اجتماعی و به تبع آن بر کودکان تأثیر می‌گذارند.

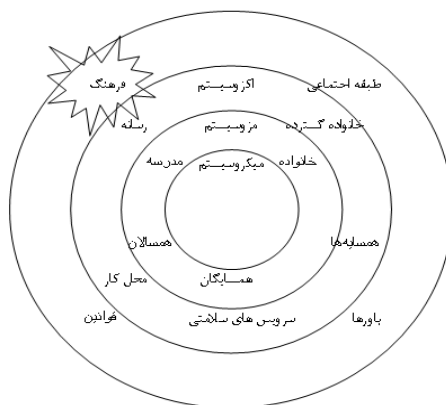
۱. Bronfenbrenner

۲. micro system

۳. meso system

۴. exo system

۵. macro system



تصویر ۲، ۷، ۵. نظریه بوم شناختی برون فن برنر (اقتباس از روین^۱ و چانگ^۲، ۲۰۰۵)

مولفه‌های ارتباط اجتماعی

۱. زبان

هر چند زبان و ارتباط یکی نیستند، اما زبان بخش مهمی از فرآیند ارتباط است. در واقع زبان شامل یک رشته از نمادهایی است که افراد بر سر معنای آنها توافق دارند (کاپلان، ۱۳۹۰). به طور کلی می‌توان گفت که زبان در روابط اجتماعی سه کارکرد مهم دارد: اول آن که توجه را به جنبه‌های خاصی از دنیای اجتماعی پیرامون خود و در مقابل دیگران جلب می‌کند. دوم آن که فرصت‌ها و یا محدودیت‌هایی را برای روابط

^۱ Rubin

^۲ Chung

بین فردی فراهم می‌سازد. و سوم آن که می‌توان با اجتناب از شیوه‌های سخن‌گفتنی که افراد را در موقعیت‌های دفاعی قرار می‌دهد و یا موجب دلخوری در آنها می‌شود، همکاری و ارتباط بهتری را با آنها برقرار نمود (مورآل و همکاران، ۲۰۰۶).

۲. نگرش اجتماعی

نگرش^۱، حالت عاطفی مثبت یا منفی است که نسبت به یک موضوع، از جمله افراد، در ذهن فرد تجسم می‌یابد (بدار و همکاران، ۱۳۸۴). نگرش اجتماعی شامل شناخت اجتماعی، عواطف اجتماعی و رفتار اجتماعی است.

الف. شناخت اجتماعی

"دیدگاه‌گیری" به معنای نگریستن از منظر دیگری به یک موضوع و در نظر گرفتن افکار و احساسات شخص دوم است (محسنی، ۱۳۸۳). این مفهوم در روابط اجتماعی انسان نقش بسزایی دارد و موجب می‌شود که افراد در دنیای اجتماعی و در تعاملات با یکدیگر، به درک مشترکی از مفاهیم برسند و یا دست کم از دیدگاه و نظرات یکدیگر درباره پدیده‌های مختلف آگاهی بیشتری به دست آورند. انسان برای برقراری روابط مناسب با دیگران نیاز دارد که از عواطف و هیجانات آنها نیز درک درستی داشته باشد. نظریه ذهن که در بخش نظریات پردازش اطلاعات به آن اشاره شد، افراد را قادر می‌کند تا خود را در جای دیگران بگذارند و از منظر و دریچه دید آنها بنگرند و به شخص این ظرفیت شناختی را می‌دهد که حالات روانی

^۱. Attitude

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

خود و دیگران را بشناسند و درک کنند (لیوریج^۱، مانسینگ^۲، اسکویکرت^۳ و ویلیام^۴، ۲۰۱۰). نظریه ذهن ما را قادر به ایجاد یک ادراک اجتماعی می‌کند و افراد از طریق این اسناد (نسبت دادن) علت‌ها به رفتارهای دیگران می‌توانند به خود این امکان را بدهند که به درک واحدی از فرد دست یابند و براساس اطلاعات حاصل از رفتارهای او، یک برداشت کلی از او شکل دهند (بدار و همکاران، ۱۳۸۴). این برداشت‌ها به باورهایی در ذهن تبدیل می‌شوند و در قضاوت آن‌ها درباره افراد دیگر اثر می‌گذارند. در حقیقت زمانی که افراد از این باورها در مورد قضاوت درباره ویژگی‌های شخصی و رفتارهای افراد یک گروه استفاده کنند، دچار تصورات قالبی^۵ شده‌اند. تصورات قالبی به شناخت از دیگران کمک می‌کنند و جنبه شناختی دارند؛ در حالی که پیش‌داوری^۶ دارای بُعد عاطفی است (بدار و همکاران، ۱۳۸۴).

ب. عواطف اجتماعی

عاطفه اجتماعی سازه اجتماعی است که طیف وسیعی از عواطف اجتماعی مثبت و منفی نظیر شادی و غم، غرور و شرم، تنفر و عشق را در برمی‌گیرد. عاطفه اجتماعی، فرایندی است که در آن کنشگران یا بازیگران اجتماعی، موقعیت‌های واقعی یا تخیلی اجتماعی را ارزیابی نموده و به آنها واکنش نشان می‌دهند. در واقع عاطفه اجتماعی، حالات عاطفی است که در جریان روابط اجتماعی و با توجه به شرایط اجتماعی در افراد به گونه‌ای که اجتماع می‌پسندد، بروز و نمایش داده می‌شود. عاطفه اجتماعی هم در شکل دادن پیوستگی اجتماعی و هم تغییر اجتماعی موثر است (ایمان و شیردل، ۱۳۹۲).

۳. قواعد اجتماعی

^۱. Leverage

^۲. Mancing

^۳. Schweickert

^۴. William

^۵. stereotypes

^۶. prejudice

روابط اجتماعی انسان به کمک قراردادهای نظم دهنده به رفتارهای اجتماعی انسان‌ها تنظیم می‌گردد. شناخت اجتماعی معطوف به تبیین چگونگی سازمان دادن انسان به دنیای اجتماعی، آگاهی بر ذهن خود و ذهن دیگری و کسب شناخت درباره قواعد و قراردادهای تنظیم کننده روابط افراد با یکدیگر، در موقعیت‌های مختلف اجتماعی است (محسنی، ۱۳۸۳).

۴. نفوذ اجتماعی

نفوذ اجتماعی^۱ به معنای تغییر شکل رفتار یا باورهای فرد بر اثر فشار واقعی یا خیالی، ارادی یا غیر ارادی است که از طرف یک شخص یا گروهی از اشخاص اعمال می‌شود. نفوذ اجتماعی طی سه فرآیند متمایز اتفاق می‌افتد (بدار و همکاران، ۱۳۸۴):

- اطاعت: به معنای تغییر شکلی که در اثر نفوذ دیگران در رفتار به وجود می‌آید، اما با تغییر باور همراه نیست.
- همانند سازی: که به نفوذ عمیق‌تری نیاز دارد و بیان می‌کند که ما به دلیل تمایل به عمل کردن مشابه با برخی افراد یا گروه‌ها، در برخی باورها و رفتارها همانند آنها عمل می‌کنیم.
- درونی سازی: که منجر به تغییر بلند مدت در باور فرد می‌شود و بر سازمان‌دهی مجدد شناختی استوار است. این فرآیند اثری طولانی مدت بر باورها و رفتارهای فرد دارد.

رشد ارتباط اجتماعی

نوزادان در سه ماهگی ابراز علاقه و کنجکاوی را شروع کرده و به راحتی به افراد دیگر لبخند می‌زنند. اولین تبادلات اجتماعی آنها در سنین ۳-۶ ماهگی و در زمان بیداری اجتماعی^۲ آنها رخ می‌دهد؛ یعنی زمانی که لبخند می‌زنند، سر و صدا راه می‌اندازند و اولین تبادلهای متقابل خود با مراقبین‌شان را آغاز می‌کنند. آنها تا سنین ۹ ماهگی به انجام بازی‌های اجتماعی می‌پردازند، به این صورت که می‌کوشند تا

^۱. Social Influence

^۲. social awakening

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

دیگران را به پاسخگویی وادارند و برای جلب پاسخ‌های کودکان دیگر با آنها حرف می‌زنند، آنها را لمس کرده و شیرین‌زبانی می‌کنند. از ۹ تا ۱۸ ماهگی، دل‌مشغولی آنها به مراقبین اصلی خود بیشتر می‌شود و ممکن است از غریبه‌ها بترسند و در موقعیت‌های جدید، آرام‌تر و محتاط‌تر عمل کنند. هم‌چنین به تدریج آنها، با استفاده از افرادی که به آنها دلبستگی پیدا کرده‌اند و آنها را پایگاه ایمنی خود می‌پندارند، به واری محیط اطراف می‌پردازند (پاپالیا و همکاران، ۱۳۹۱).

SCC.ir

۴-۴-۸ اخلاق

ماهیت اخلاق

پدیده‌های روانشناسی اساساً پدیده‌های اخلاقی هستند و روانشناسی به همان میزان که مجموعه‌ای از روش‌های تحقیقی و مداخله‌ای است، می‌تواند یک علم اخلاقی نیز باشد (برنکمن^۱، ۲۰۱۱). خط سیری که برای اخلاق در روانشناسی می‌توان بیان کرد این است که، بررسی دقیق اخلاق در علم روانشناسی با کارهای پیاژه^۲ شروع شد. پیاژه دیدگاه تحول شناختی را به راه انداخت و راهنمایی‌های فراوانی را در زمینه اخلاق، به روانشناسان ارائه داده است. او مطرح می‌کند که کودکان در ابتدا یک احترام خاص برای بزرگترها و قوانین آنها قائلند، اما این احترام یک سویه و یک مرحله موقت و گذرا برای تحول یک فهم عمیق‌تر از مفاهیم اخلاقی است. به تدریج که کودکان زمان بیشتری را برای همکاری و همراهی با هم‌سالان صرف می‌کنند، به قوانین احترام می‌گذارند و به اهمیت انصاف در روابط متقابل پی می‌برند، به مفهوم رشد یافته‌تری از عدالت می‌رسند. پس از پیاژه، کلبرگ^۳ به جزئیات بیشتری در تحول اخلاقی، به عنوان شکلی از تحول شناختی، پرداخت. او به کودکان یک سری معماهای دشوار اخلاقی داد و سپس استدلال آنها را در پاسخ‌دهی به این معماها بررسی نمود. او از این بررسی‌ها متوجه یک پیشرفت مرحله مانند در کودکان شد که از پاسخ‌های پیش قراردادی به سوی پاسخ‌های قراردادی و فرا قراردادی حرکت می‌کند (هیدت^۴، ۲۰۰۸).

به این ترتیب دیدگاه شناختی به اخلاق را می‌توان خط اصلی^۵ روانشناسی اخلاقی دانست. با این حال دیدگاه‌های جدیدی نیز در روانشناسی، به اخلاق مطرح شد که بیان می‌کنند که دیدگاه‌های تحولی و

^۱ Brinkmann

^۲ Piaget

^۳ Kohlberg

^۴ Haidt

^۵ main line

عصب‌شناختی در مباحث هیجانات اخلاقی به هم می‌رسند. این دیدگاه که توسط ویلسون^۱ (۱۹۷۵) مطرح شد، از دیدگاه‌های قبلی بسیار دور شد و اخلاق فلسفی و روانشناسی را کم ارزش کرد و بیان می‌کند که مغز انسان در اثر تحول، ساختارهایی را ایجاد می‌کند که او را قادر می‌سازد که هیجانات اخلاقی را تجربه کند و این بازتاب‌های هیجانی پایه‌هایی را برای بینش درباره خوب و بد فراهم می‌کنند. این دیدگاه تأثیر زیادی بر روانشناسی اجتماعی و توضیح علل رفتارهای مفید و مضر داشت. این دیدگاه، رفتارهای مرتبط به اخلاق مانند نوع دوستی^۲ یا نژاد پرستی^۳ را تحت کنترل سیستم خودکار مغز می‌داند (هیدت، ۲۰۰۸).

توریل (۱۳۸۹) اخلاق را قضاوت‌های تجویزی درباره عدالت، حقوق و رفاه می‌داند که با نحوه‌ای که افراد باید با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، مرتبط است. دیدگاه‌های دیگر نیز اخلاق را به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها، اعمال، سازمان‌ها و مکانیزم‌های روانشناختی رشدیافته در نظر می‌گیرند که موجب تنظیم خودخواهی و ممکن ساختن زندگی اجتماعی می‌شود. به این ترتیب اخلاق در روانشناسی ارتباط تنگاتنگی با موضوعات اجتماعی دارد (هیدت، ۲۰۰۸). زیرا موضوعات اخلاقی با آنچه که درست یا غلط تلقی می‌شوند، مرتبط هستند و رفتارهای اخلاقی رفتارهایی هستند که مطابق با قوانین - یعنی آنچه که در جامعه به عنوان درست یا غلط تعیین شده است - باشند. افرادی که اخلاقی عمل می‌کنند، به شرایط محیطی که در آن با سایر افراد در تعامل هستند، توجه می‌کنند و این اعمال اخلاقی سیستم‌هایی را در جامعه شکل می‌دهد که نشان می‌دهند چه چیزی در جامعه پاداش داده می‌شود و چه چیزی مورد تنبیه قرار می‌گیرد. به همین دلیل عمل اخلاقی نیاز به درجه‌ای از مسئولیت‌پذیری دارد و این مسئولیت‌پذیری نیز نیاز به منابعی برای کنترل رفتارهای فرد دارد، خواه منبع کنترل درونی باشد یا بیرونی. اگر فرد بر اعمال خود کنترل نداشته باشد، نمی‌تواند مسئولیت آنچه را که انجام می‌دهد بر عهده بگیرد (بروم^۴، ۲۰۰۳).

^۱. Wilson

^۲. altruism

^۳. racism

^۴ Broom

نظریه‌های اخلاق

در این بخش ابتدا به بیان چندین دسته‌بندی مهم از نظریات اخلاق پرداخته و سپس به بیان مختصر مهم‌ترین نظریات اخلاقی می‌پردازیم.

دسته‌بندی‌های نظریات اخلاق

الف) دسته‌بندی بر اساس عامل تحول اخلاقی: این دسته‌بندی به ۳ بخش نظریات درونی، بیرونی و تعاملی تقسیم می‌شوند. نظریه‌های درونی بخش عمده‌ای از رفتارهای انسان را موروثی و ذاتی دانسته و احساس او در مورد درست و غلط را محصول تکامل زیست‌شناختی فرد در تعامل با فرهنگ و قراردادهای اجتماعی می‌دانند. گروهی از نظریه‌های این دسته که بر شناخت‌ها تاکید دارند، ارزش‌های اخلاقی را حاصل تحلیل گزینه‌های متفاوت می‌دانند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹). اما نظریه‌های بیرونی عموماً اخلاق را محصول تحمیل‌های خارجی می‌دانند. این تحمیل‌ها به صورت پیامدهای محیطی و یا به شکل انتقال قوانین و هنجارهای اجتماعی صورت می‌گیرد. به این ترتیب شاخص اخلاق در این دیدگاه، مقاومت در برابر وسوسه، یعنی خودداری از ارتکاب عمل خطا در موقعیت‌هایی است که امکان تخلف از مقررات و زیر پا گذاشتن قوانین و ارزش‌های جامعه برای شخص فراهم باشد (کریمی، ۱۳۹۱). نظریه‌های تعاملی دیدگاهی تلفیقی داشته و به تعامل همزمان عوامل درونی و بیرونی توجه دارند.

ب) دسته‌بندی بر اساس خاستگاه عمل اخلاقی در انسان: ملاک تمایز این نظریه‌ها، منشأ صدور عمل اخلاقی در انسان است. در این بین برخی حوزه‌ها اهمیت بیشتری دارند. نظریه‌های طبیعت‌گرا بیان می‌کنند که آمادگی‌های هیجانی ذاتی، انسان را به گرایش طبیعی به رفتار اخلاقی و پرهیز از رفتارهای ضد اجتماعی سوق می‌دهد. اما در نظریه‌های شناختی، اغلب رفتار اخلاقی موضوع انتخاب هوشیار تلقی و به عنوان فرآیند انجام قضاوت آگاهانه در مورد خوبی یا بدی اعمال تعریف می‌شود و داشتن رفتار اخلاقی مستلزم توانایی انجام قضاوت آگاهانه نسبت به کیفیت اعمال است. نظریه اجتماعی - فرهنگی، خاستگاه اخلاق را پیام‌های گریز ناپذیر زبانی، دیداری، بین فردی و دینی برخاسته از سنت‌های اجتماع می‌داند و

نظریه‌های هویت - شخصیت نیز بیان می‌کنند آنچه که تعیین می‌کند که چه افرادی، در شرایط خاص اخلاقی عمل می‌کنند، نوع برداشت و تصویر فرد از خود- یعنی هویت اخلاقی - است (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

ج) دسته‌بندی بر اساس کارهای اخلاقی: در این دسته‌بندی نیز دیدگاه‌های ارگانیزم‌گرایی^۱

و روان‌تحلیل‌گری بیان می‌کنند که انسان موجودی عقلانی، فعال و هدف‌دار و چاره‌اندیش است و برای رسیدن به اهداف خود، تدابیر پیچیده‌ای می‌اندیشد. برجسته‌ترین نظریات در دیدگاه ارگانیزم‌گرایی را می‌توان نظریه شناختی پیازه دانست که در آن کودک و فرد دائماً به دنبال تجارب تازه و تعدیل ساختارهای ذهنی است. دیدگاه‌های مکانیزم‌گرایی^۲ نیز، انسان را مانند یک ماشین در نظر می‌گیرند که بر اساس کاهش-گرایی، برای فهم یک رفتار پیچیده، آن را به رفتارهای ساده تجزیه می‌کنند. نظریه‌های رفتارگرایی را می‌توان برجسته‌ترین نظریات در این دیدگاه دانست که در آن به تغییرات کمی در رفتار توجه می‌شود و فرد نسبتاً نقشی منفعل دارد و محیط فعال است. دیدگاه بافت‌گرایی^۳ نیز به تغییرات کمی تحولی توجه دارد و ارگانیزم و محیط را فعال می‌داند و به تعامل این دو توجه می‌کند. در دیدگاه دیالکتیک‌گرایی^۴ نیز مطرح می‌شود که تعامل پویایی میان فرد و محیط وجود دارد و آنچه موجب هدایت نیروهای فردی و تغییرات تاریخی می‌شود، تعارض یا تناقض است (کریمی، ۱۳۹۱).

نظریه روان‌تحلیل‌گری

تحلیل فروید از مراحل روانی-جنسی، زیربنایی را برای نظریات اولیه مربوط به وجدان و رشد اخلاقی فراهم کرد. فروید بیان می‌کند که کودک در هر یک از مراحل تحول روانی با تعارضی میان میل به ارضای تمایلات جسمی خود و نیاز به پیروی از خواسته‌های جامعه قرار می‌گیرد و مهم‌ترین تعارضی که در

۱. Organicism

۲. Mechanism

۳. Contextualism

۴. Dialecticism

کودکی، بر رشد اخلاقی اثر می‌گذارد در سنین چهار سالگی و در خلال عقده ادیپ رخ می‌دهد. فروید معتقد است که در این تعارض کودک، خصومتی را نسبت با والد هم‌جنس خود احساس می‌کند و به درون خود می‌راند (یا آن را سرکوب می‌کند) و این موضوع احساس گناه را در او شکل می‌دهد که تنها راه اجتناب از احساس گناه، تبعیت از معیارهای والدین و همانند سازی با آنها است. این موضوع منجر به درونی شدن معیارها و ارزش‌های والدین در کودک می‌شود و می‌تواند سرآغازی برای رشد وجدان در نظر گرفته شود (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

نظریه یادگیری اجتماعی

این نظریه تلاشی برای تلفیق مفاهیم روان‌تحلیل‌گری با آزمون‌پذیری رفتارگرایی بود، که سیرز و همکارانش (۱۹۵۳) تلاش کردند تا رشد اخلاق را بر اساس سائق وابستگی توضیح دهند. آنها معتقدند که سائق وابستگی، تبیین رفتار گرایانه‌ای از همانند سازی فروید است که بیان می‌کند وابستگی کودک به فرد مراقب، از آن جهت که وسیله‌ای است برای ارضای نیازهای کودک، و ناتوانی کودک در تمیز دادن خود از مادر موجب معادل دانستن اعمال مادر با اعمال خود در کودک می‌شود و زمانی که کودک به تولید مجدد رفتارهای مادر می‌پردازد و تشویق می‌شود، این رفتارها در او درونی می‌شوند. به این ترتیب کودک در یک پیوستار از کنترل خارجی و نظارت دائمی و دخالت مستقیم والدین تا خود کنترلی مبتنی بر ترس از تنبیه و امید به پاداش و در نهایت کنترل درونی، در حال حرکت است. در این مسیر شیوه‌های نظم‌دهی محبت‌محور، مانند تحسین، تنها گذاشتن و استدلال، بیش از شیوه‌های مادی، مانند دادن پاداش محسوس یا اعمال تنبیه فیزیکی، مؤثر واقع می‌شوند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

نظریه شناختی-اجتماعی

این رویکرد توسط مطالعات بندورا و همکارانش در زمینه اخلاق در دهه ۱۹۶۰ مطرح شد. بندورا بر بازداری از پرخاشگری، خود نظم‌دهی، خویش‌داری، مقاومت در برابر وسوسه و به تأخیر انداختن ارضا - که آن را جوهر اخلاق یا وجدان می‌دانست - تأکید داشت و معتقد بود که افراد به این دلیل ارزش‌ها را درونی می‌کنند که بتوانند با استفاده از قضاوت‌هایی که از طریق آموزش مستقیم یا مشاهده دیگران آموخته‌اند، درباره اعمال خود داوری کنند. به عقیده بندورا، کودکان در انتخاب اطلاعات گوناگونی که از محیط و

اطرافیان دریافت می‌کنند، فعالانه عمل می‌کنند، این انتخاب به عواملی مانند ارزش فعالیت‌ها، تفاوتی که کودک بین صلاحیت خود و الگو درک می‌کند، این که آن رفتار تا چه میزان برخاسته از تلاش و توانایی فرد است بستگی دارد (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

نظریه مرحله‌ای عدالت مثبت^۱ (دامون)

موضوعاتی که در نظریه کلبرگ مطرح شدند (مانند حق مالکیت در برابر حق زندگی) تا اندازه‌ای از دنیای اخلاقی کودکان فاصله دارد و شاید برای آنها چندان ملموس نباشد. هم‌چنین از آنجا که این موضوعات بر حقوق، وظایف و الزامات رسمی متمرکز است، گاهی "استدلال اخلاقی ممنوعیت"^۲ نیز نامیده می‌شود. اما حوزه عدالت مثبت بر آن دسته از موضوعات مربوط به عدالت تأکید دارد که در بافت تعاملات جامعه-گرایانه مطرح است، مانند رفتار سهم کردن^۳ که کودکان به طور عادی در محیط طبیعی خود با آن درگیر هستند (دامون^۴، ۱۹۷۳؛ برگرفته از کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

در نظریه عدالت مثبت، دو مفهوم عدالت توزیعی^۵ (تقسیم عادلانه امکانات) و استدلال جامعه‌گرا^۶ مطرح است. دامون نشان می‌دهد که استدلال کودکان درباره تقسیم عادلانه دارای مراحل است: در مرحله A-۰ منافع شخص معیار توزیع است؛ این که من باید سهم بیشتری داشته باشم چون سهم بیشتری می‌خواهم. در مرحله B-۰ منافع شخصی با توجه به ویژگی‌های بیرونی و قابل مشاهده مانند سن، اندازه، جنسیت و... تقویت می‌شوند، مثلاً پسرها باید سهم بیشتری ببرند. در مرحله A-۱ این دید که همه افراد باید سهم یکسانی داشته باشند مطرح است و در مرحله B-۱ شایستگی و استحقاق مطرح است، به این معنا که اگر کارت را خوب انجام بدهی، سهم بیشتری می‌گیری. مرحله A-۲ فرد تلاش می‌کند تا به مطالبات خود بر اساس یک

^۱. Positive Justice

^۲. prohibition moral reasoning

^۳. sharing

^۴. Damon

^۵. distributive justice

^۶. prosocial reasoning

توافق منصفانه دست یابد و در مرحله ۲-B انصاف و رابطه متقابل در کنار مقتضیات موقعیت یا اهداف گروه مورد مطالعه قرار دارد (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹). مراحل دامون، مانند حرکت کودک از خود محوری به سوی مساوات و سپس انصاف است که پیازه مطرح می‌کند.

در استدلال جامعه‌گرا نیز مسئله کمک به دیگران مطرح است در حالی که این کمک برای فرد هزینه‌هایی دارد و در عین حال او هیچ مسئولیت و وظیفه رسمی در قبال آن عمل یا سایرین ندارد (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹). سطوح تحول این جنبه از عدالت مثبت نیز بر اساس مطالعات آیزنبرگ (۱۹۸۶) در ۵ سطح دسته‌بندی شده‌است: در سطح اول که جهت‌گیری‌های لذت‌گرایانه و متمرکز بر خود مطرح است، انگیزه کمک کردن با منافع شخصی یا پیامدهای احتمالی برای خود ارتباط دارد. در سطح دوم، دل‌مشغولی نسبت به نیازهای مادی یا روانی دیگران مطرح است و هدف از کمک کردن رفع نیازهای دیگران است، حتی زمانی که با نیازهای فرد در تعارض باشد. در سطح سوم، کمک کردن بر اساس جهت‌گیری تأیید بین‌فردی/ قالبی (مثل این تصور قالبی که به خلاف کارها نباید کمک کرد) صورت می‌گیرد و در واقع رفتار جامعه‌گرا باید تأیید یا پذیرش دیگران را تضمین کند. در سطح چهارم رفتارهای جامعه‌گرا بیشتر بر اساس جهت‌گیری همدلانه با تمرکز بر خود انجام می‌شود به این معنا که رفتارهای فرد موجب احساس گناه یا احساسات مثبت در درون او می‌شود. در سطح پنجم نیز هنجارهای درونی‌شده و احساس وظیفه و مسئولیت در قبال دیگران و علاقه به آسایش افراد است که فرد را به سوی عمل اخلاقی و جامعه‌گرا سوق می‌دهد. الگوی آیزنبرگ، یک الگوی سنی - تحولی است و نه ساختاری؛ زیرا در این الگو تلاشی برای متمایز کردن ساختار و محتوا نشده‌است و بر خلاف نظریه پیازه و کلبرگ، مراحل لزوماً به همان توالی طی نمی‌شوند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

یکی دیگر از دیدگاه‌های تحولی به رشد استدلال اخلاقی توسط جیم رست^۱ (ایپا و همکاران، ۲۰۱۴) مطرح می‌شود. او که یکی از رهبران دیدگاه نوکلبرگی است، همانند کلبرگ، ۶ مرحله متوالی را برای تحول تفکر اخلاق بیان می‌کند. در واقع رست بر ساختار شناختی واقع‌گرایی اجتماعی تأکید دارد و بیان می‌کند که این مراحل تحولی از طریق دستیابی فرد به درک کامل‌تری از قوانین حاکم بر مراودات اجتماعی طی می‌شوند. به عقیده رست، با دستیابی به یک مرحله جدید تحولی، فرد بهتر می‌تواند آنچه را که درست است، تشخیص دهد و با بهره‌گیری از اصول اخلاقی مانند عدالت، ارزیابی دقیق‌تری از موقعیت‌های پیچیده اجتماعی داشته باشد.

رست مراحل خود را در قالب طرحواره‌ها توضیح می‌دهد. مرحله اول که شامل اخلاق اطاعت^۲ است بیان می‌کند که در این مرحله، فرد یا کودک به دلیل خودمحموری نمی‌تواند دیدگاه دیگران نسبت به مسائل را در نظر بگیرد و آنچه که اهمیت دارد، اطاعت از قوانین تغییر ناپذیری است که توسط مراقبین تعیین شده است. در سطح بعدی طرحواره تمایلات بین فردی^۳ مطرح می‌شود که شامل مراحل ۲ و ۳ است. در مرحله دوم توجه به همکاری با دیگران و درک نیازهای آنها شروع می‌شود اما برای دریافت توجه دیگران؛ در واقع در این مرحله احترام به قوانین و همکاری با دیگران تنها زمانی اهمیت دارد که نفعی برای فرد داشته باشد. اما در مرحله سوم که همگامی بین فردی^۴ نامیده می‌شود، فرد باز هم برای کسب تأیید دیگران رفتار اخلاقی را انجام می‌دهد، اما تنها تأیید افرادی برای او اهمیت دارد که رابطه دوستانه با آنها دارد. در سطح بالاتر که طرحواره هنجارهای حمایتی^۵ مطرح می‌شود (مرحله ۴) این شناخت در فرد ایجاد می‌شود که عمل به قوانین و تعهد نسبت به آنها مهم است، زیرا این قوانین از او محافظت می‌کنند. به این

۱. Jame Rest

۲. obedience

۳. Personal Interests Schema

۴. Interpersonal Concordance

۵. the Maintaining Norms Schema

ترتیب، صرف نظر از موقعیت‌ها و شرایط گوناگون، عمل به قوانین وظیفه همه افراد است. اما در بالاترین سطح تفکر اخلاقی رست (طرحواره فراقراردادی^۱) دو مرحله هم‌رأیی اجتماعی^۲ و همکاری اجتماعی غیر قراردادی^۳ مطرح می‌شود. در هم‌رأیی اجتماعی انتخاب یک سیستم منصفانه و بی‌طرف از همکاری و احترام به حقوق اساسی همه انسان‌ها مطرح می‌شود و در مرحله همکاری اجتماعی غیر قراردادی یا غیر خودسرانه، موضوعات اخلاقی مورد توافق اعضای جامعه است و هر فرد نه برای این که در نظر دیگران خوب جلوه کند، بلکه برای رسیدن به حد غایی خود تلاش می‌کند (ایپا^۴ و همکاران، ۲۰۱۴).

هم‌چنین الگوهای دیگری نیز درباره رشد مرحله‌ای اخلاق وجود دارد، اما مفهومی که این الگوها از مرحله ارائه می‌دهند از وحدت ساختاری و توالی الگوهای پیازه و کلبرگ برخوردار نیست. دو دیدگاه دیگری نیز که می‌توان آنها را در قالب الگوهای تحولی - شناختی و یا شناختی - اجتماعی در نظر گرفت، دیدگاه ادراک خود^۵ و در نظر گرفتن دیدگاه دیگران^۶ است. در دیدگاه ادراک خود مطرح می‌شود که تحول درک فرد از خود، در هر حوزه‌ای (مانند خود بدنی، خود فعال، خود اجتماعی و خود روان‌شناختی) به اخلاق منتهی می‌شود. ادراک خود رشد یافته در بالاترین سطح پیچیدگی رشدی، بر پیامدهای اخلاقی فردیت تأثیر می‌گذارد. به بیان دیگر رشد اجتماعی شناختی افراد را به سوی خود اخلاقی^۷ هدایت می‌کند؛ خودی که نمی‌تواند جدای از دیدگاه‌های اخلاقی ادراک شود و می‌توان گفت که شکل‌گیری خود اخلاقی، هدف آشکار رشد خود است (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

^۱. Postconventional Schema

^۲. Societal Consensus

^۳. Nonarbitrary Social Cooperation

^۴. Epa

^۵. self - understanding

^۶. perspective taking

^۷. moral self

توانایی اتخاذ دیدگاه دیگران نیز یکی از دستاوردهای رشدی در حوزه شناخت است که در دو زمینه درک از روابط و درک از اشخاص حاصل می‌شود. درک از روابط اجتماعی از تسلط خود محوری (غلبه دیدگاه خود کودک و ناتوانی در استنباط دیدگاه‌های دیگران) شروع می‌شود و تا اتخاذ دیدگاه اجتماعی به عنوان یک کل ادامه می‌یابد. در درک از اشخاص نیز، تحول از خود محوری شروع می‌شود که در آن کودک نمی‌تواند خود را شناختی را از ویژگی‌های جسمی متمایز کند و امور ذهنی - روانی را با امور عینی - فیزیکی یکی می‌داند. در مرحله بعد می‌تواند میان فعالیت‌های عمدی و غیر عمدی تمایز قائل شود. در یک مرحله بالاتر او در می‌یابد که افراد، زندگی درونی و پنهانی دارند که منعکس کننده خود واقعی آنان است و می‌تواند با خود آشکاری که به دیگران نشان می‌دهند متفاوت باشد، که در این شرایط فریب‌کاری ممکن می‌شود. در مرحله نهایی این تحول، فرد می‌تواند یک دیدگاه اجتماعی و عمیق کسب کند که در عین حال هم از فردیت، شخصیت و ذهنیت و هم از روابط متقابل اجتماعی درک فرایندهای داشته باشد. این توانایی با کارکردهای اخلاقی ارتباط تنگاتنگی دارد. نظارت بر نحوه تأثیرگذاری تصمیمات و رفتارهای افراد بر واحدهای سیاسی - اجتماعی، آگاهی از مقاصد و انگیزه‌های خود و این که چگونه رفتارهای آن‌ها منعکس کننده شخصیتی است که می‌خواهند داشته باشند، از نشانه‌های رسش اخلاقی است. به این ترتیب می‌توان گفت که هر چند پیشرفت و رشد در اتخاذ دیدگاه اجتماعی برای تحول قضاوت‌های اخلاقی کافی نیست، ولی ضرورت دارد (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

نظریه هافمن

به دنبال مطالعات بندورا درباره مشاهده از طریق یادگیری و الگو برداری، روانشناسی به نام هافمن^۱ (۱۹۷۰) مطرح می‌کند که یادگیری اصول اخلاقی از طریق الگوگیری، ماهیتی لذت‌جویانه دارد و منبع آن بیرونی است. اما شیوه‌های انضباطی والدین می‌تواند منجر به درونی‌سازی رفتارهای مثبت اخلاقی شود. او بیان می‌کند که اگر والدین نظارتی افراطی بر رفتارهای کودک نداشته باشند و خواسته‌های خود را در قالب

^۱. Hofman

استدلالاتی که برای کودک قابل فهم است بگنجانند، به مرور زمان و در جریان تحول، دیدگاه کودک به قواعد و قوانین عینی تر و عقلانی تر خواهد شد. زمانی که کودک در تصمیمات مربوط به اعمال مشارکت داده می شود، ارزش ها به شکل بهتری درونی می شوند و در این حالت، احساس گناه هم زمانی شکل می - گیرد که والدین در پاسخ به رفتارهای ضد اجتماعی کودک از شیوه های خودداری محبت استفاده می کنند و هم زمانی که به گونه ای به رفتارهای او پاسخ می دهند که او را از پیامد زیان بار رفتارش برای دیگران آگاه می کنند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

مولفه های اخلاق

بینش اخلاقی (دیدگاهی درباره خیر و شر)

می توان گفت که از نگاه روانشناسان خیر^۱ و شر^۲ عباراتی هستند که به مفاهیمی دو قطبی مانند عشق و خودخواهی یا خودمحوری^۳ اشاره دارند. خیر و خوبی از عشقی نشأت می گیرد که ناب و خالص است و غیر خودخواهانه؛ در حالی که در سر دیگر این قطب شر و بدی است که در اثر خودپرستی های فرد رشد می کند. در این مفاهیم بی تفاوتی نسبت به احساسات دیگران و حتی در حالت شدید آن، نادیده گرفتن بشریت و آسیب پذیری سایر انسان ها قابل مشاهده است. ویژگی خیر و خوبی ناب و خالص، بخشیدن و دادن عشق و محبت است در حالی که بدی و شر دقیقاً مخالف آن است و در آن فرد سایر موجودات را تنها به عنوان ابزارهایی برای رسیدن به علایق و منافع خود می بیند (دیلمن^۴، ۲۰۰۵).

در بسیاری از مطالعات فلسفی و روانشناختی مطرح می شود که نوع دوستی یک انگیزه خودمحورانه و خودخواهانه^۵ است. به این معنا که تلاش فرد برای حمایت او از افراد دیگر، تضمین کننده

^۱. goodness

^۲. evil

^۳. Egocentricity

^۴ Dilman

^۵. selfish

دریافت حمایت برای خود اوست، در زمانی که به این کمک‌ها و حمایت‌ها نیاز دارد (رایت^۱، ۱۹۷۱). مباحث خودمحوارانه و نوع دوستانه، مبتنی بر سه فرضیه درباره تمایلات^۲ و استدلال‌های عملی^۳ است (برگرفته از دریس^۴، ۲۰۱۰: ۱) اصطلاح عمل یا اقدام^۵ زمانی به کار برده می‌شود که فرد کاری را مطابق با خواسته خود انجام داده باشد؛^۲ تعامل بین باورها و تمایلات فرد می‌تواند از طریق فرآیند استدلال عملی، موجب بروز زنجیره‌ای از تمایلات جدید شود؛^۳ اما همه تمایلات نمی‌توانند تمایلات ابزاری و واسطه‌ای باشند. در واقع برای این که افراد دچار تسلسل نشوند، باید برخی تمایلات وجود داشته باشد که از طریق باورها ایجاد نشوند. این امیال تمایلات غایی^۶ نامیده می‌شوند. به این ترتیب، بحث درباره خودخواهی یا نوع دوستی به این تمایلات غایی برمی‌گردد. تمایلات خود محوارانه، مبتنی بر لذت‌گرایی^۷ هستند و به طور کلی شامل دو تمایل غایی کسب لذت و اجتناب از درد می‌شوند. اما برخی از تمایلات دیگر که پخته و بالغانه‌اند و موجب درگیر شدن فرد با دغدغه‌های مرتبط با بهزیستی دیگران (و نه خودش) می‌شوند، نشان دهنده تمایلات نوع دوستانه‌اند.

احساس شرم زمانی اتفاق می‌افتد که فرد احساس کند مطابق با الزام‌های اخلاقی و قوانین اجتماعی و آن‌طور که باید، عمل نکرده است و به نوعی نگران است از این که چطور در نظر دیگران دیده می‌شود. احساس شرم و ارزشی که فرد آن را مبنای احترام به خود می‌داند ناشی از روابط اوست، روابطی که فرد خود را به واسطه آنها می‌شناسد، خصوصاً روابط اولیه که منجر به درونی سازی^۸ چهره‌های مهم برای کودک و ارزش‌های آنها می‌شود. بنابراین در احساس شرم، فرد به موضوعات و ارزش‌هایی که او را

^۱. Wright

^۲. desires

^۳. practical reasoning

^۴. Doris

^۵. action

^۶. ultimate

^۷. hedonism

^۸. internalization

ارزیابی می‌کنند، اهمیت می‌دهد؛ در حالی که در احساس گناه، نگرانی فرد در ارتباط با چیزها یا افرادی است که برای او ارزشمند هستند و زمانی است که فرد احساس می‌کند به آنها آسیب رسانده است. در واقع احساس شرم خودمدارانه^۱ است و "من" در آن برجسته‌تر است، اما در احساس گناه، نقش "دیگری" بارز تر است (دیلمن، ۲۰۰۵).

• استدلال اخلاقی: استدلال اخلاقی از طریق مطلع ساختن فرد از تجارب و ارزش‌های دیگران، در روابط بین فردی ایفای نقش می‌کند. با استفاده از این اطلاعات، رفتار فرد می‌تواند از طریق ایجاد تغییرات و اصلاحاتی در اعمال او، با ارزش‌ها و تجارب دیگران هماهنگ و هم‌سو شود. عموماً، استدلال اخلاقی، برای افراد مفاهیم مشخص و الگوهای استدلالی را فراهم می‌کند که یا توسط دیگران و یا از طریق زنجیره‌ای از استدلال‌های بین فردی گسترش یافته است. در فرضیه‌های سیستم‌های وسیع اخلاقی^۲ که به بررسی اخلاق در قالب سیستم‌های شناختی می‌پردازند، استدلال اخلاقی در ابتدا یک سیستم بین فردی است که کار اصلی آن ایجاد اثرات خاصی روی دیگران است. منابع اطلاعاتی که از طریق سیستم‌های استدلال اخلاقی فراهم می‌شود، فقط وقتی می‌تواند در یک الگوی خود هدایت شده از طریق افراد استفاده شود که ظرفیت‌های آنها برای مشارکت در این زمینه‌ها رشد یافته باشد، بنابراین، این استفاده از استدلال اخلاقی، یک استفاده ثانویه از برنامه‌های بین فردی است (اسندن^۳، ۲۰۱۱).

• شهود اخلاقی: منظور از شهود یا بینش اخلاقی^۴، عقاید محکم، پایدار، بی‌واسطه و بی‌توجیه استدلال اخلاقی است که از طریق استدلال‌های هشیارانه و گام به گام حاصل نمی‌شود. بسیاری از دیدگاه‌های روانشناختی که به بررسی فرآیند ایجاد شهود اخلاقی پرداخته‌اند دارای یک رویکرد ذهنی هستند که بیان می‌کنند شهود اخلاقی از طریق فرآیندهای اکتشافی^۵ و غیر مستدل ایجاد می‌شود. بینش‌های اخلاقی در صورتی در الگوی اکتشافی قرار می‌گیرند که دارای این ویژگی‌ها باشد: (۱) یک ویژگی

^۱. egocentric

^۲. Wide Moral Systems Hypothesis (WMSH)

^۳ Sneddon

^۴. Moral intuition

^۵. heuristics

اصلی^۱ که نسبتاً غیر قابل دسترس است، (۲) یک ویژگی اکتشافی^۲ که در دسترس قرار دارد و (۳) جایگزینی ناهشیار ویژگی اصلی به جای ویژگی اکتشافی. ویژگی اصلی در یک قضاوت اخلاقی، ویژگی‌ای است که فرد قضاوت کننده به عمل نسبت می‌دهد؛ درست یا غلط (در دسترسی هشیار فرد قرار ندارند) (دریس، ۲۰۱۰).

وجدان اخلاقی

وجدان عبارت است از فرآیندهای شناختی، عاطفی، عقلانی و سایر فرآیندهایی که بر نحوه ساخته شدن معیارهای درونی و تعمیم‌پذیر رفتار در کودکان و نحوه عمل آنها بر اساس این معیارها اثر می‌گذارد. هم‌چنین وجدان، دربردارنده احساس التزام به اقتضائات اجتماعی، یعنی احساس گناه، اعتراف و تلاش برای جبران پس از انحراف از آن اقتضائات و متابعت از قواعد در غیاب نظارت کسانی است که به عنوان عوامل جامعه‌پذیری شناخته می‌شوند (مانند والدین، معلمین و...) (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹). در رشد وجدان، تأکید بر فرآیند درونی‌سازی^۳ (یا اتخاذ ارزش‌های اجتماعی به عنوان ارزش‌های خویش) است و این موضوع مطرح می‌شود که کودکان شدیداً علاقمند به افکار، احساسات و باورهای دیگران هستند و پایه‌های یک اخلاق ارتباطی، و بشر دوستانه در کودک کی اولیه پی‌ریزی می‌شود. در بحث وجدان اخلاقی باید به دو مسئله مسئولیت و قضاوت توجه داشت.

مسئولیت: به نظر دورکیم، در هر جامعه‌ای، مجموعه‌ای از اعتقادات و احساساتی وجود دارند که سرچشمه اخلاق به شمار می‌روند و فرد در حفظ آنها و عمل کردن به آنها مسئول است. بنابراین یک نهاد مسئولیت وجود دارد و فرد مسئول به موجب یک ساز و کار انتقالی انتخاب می‌شود. در نگاه جامعه‌شناسانی مانند دورکیم و فوکونه، حداقل دو نوع مسئولیت وجود دارد: مسئولیت عینی و قابل انتقال و مسئولیت ذهنی و فردی. مطابق با آنچه که پیازه مطرح می‌کند، افراد به همان اندازه که خود را در برابر دیگران پاسخ‌گو

۱. Target attribute

۲. heuristic attribute

۳. Internalization

می‌دانند، در برابر خود نیز احساس مسئولیت می‌کنند. درونی‌سازی دستورات و اصول فقط به معنای یادگیری آنها و دانستن نحوه‌ای که سایرین نسبت به تخلفات واکنش نشان می‌دهند نیست، بلکه هم‌چنین به معنای احساس وظیفه نسبت به عمل کردن مطابق این اصول و احساس مسئولیت در برابر آنها نیز هست. زمانی که اصول اخلاقی درونی می‌شوند، پیوند میان این کنترل‌های اخلاقی، به سادگی از نگرانی برای پاسخ‌گو بودن به دیگران (بیرونی) به نگرانی برای پاسخ‌گو بودن در برابر خود نیز منتقل می‌شود (درونی) (نرویز، ۲۰۰۹).

قضاوت اخلاقی به معنای ظرفیت یا ظرفیت‌های روانی است که فرد از طریق آنها اقدامات و وضعیت امور و افراد را بررسی می‌کند (اسندن، ۲۰۱۱). دیدگاه‌های مختلفی درباره قانون قضاوت اخلاقی ارائه شده، از جمله در نظریه "قواعد احساسی"^۱ نیکلز^۲ (۲۰۰۴)، هسته قضاوت اخلاقی توسط دو مکانیزم تشخیص داده می‌شود:

- فرضیه هنجاری^۳ ضرورت اجتناب از آسیب رساندن به دیگران
- مکانیزم عاطفی فعال شده توسط درد و رنج دیگران.

هیدت (۲۰۰۱) شهود یا بینش اجتماعی^۴ را قانون قضاوت اخلاقی می‌داند و معتقد است، قضاوت-های اخلاقی اموری بین فردی و عاملی برای تبادل دلایل منطقی هستند، این قضاوت‌ها توسط بینش اجتماعی یا شهودات افراد به طور خودکار ایجاد می‌شوند. هاسر^۵ نیز مطرح می‌کند که قانون قضاوت اخلاقی توانایی

^۱. sentimental theory

^۲. Nichols

^۳. normative theory

^۴. social intuitionism

^۵. Hauser

فرد برای استدلال است، نه هیجانان او، ولی دیدگاه "حساسیت اخلاقی"^۱ پرینز^۲ (۲۰۰۷) نیز هیجانان را مرکز قضاوت‌های اخلاقی می‌داند (اسدن، ۲۰۱۱).

رشد اخلاق

با نگاهی به پژوهش‌ها و کتاب‌های روانشناسی نمی‌توان سلسله مراتب برای رشد اخلاقی مشاهده کرد و بیشتر کتاب‌های روانشناسی رشد در بیان رشد اخلاقی و دینداری بر برخی نظریات تکیه می‌کنند. در این جا مهم‌ترین این نظریات بیان می‌شود.

پیاژه

مهم‌ترین و برجسته‌ترین نظریه‌ها در مبحث رشد اخلاقی در روانشناسی متعلق به پیاژه و کلبرگ است. پیاژه بر اساس دیدگاه شناختی خود به بررسی موضوعاتی مانند قضاوت‌های اخلاقی کودکان می‌پردازد و پس از او کلبرگ ویژگی‌های رشد استدلال اخلاقی را مورد بررسی قرار می‌دهد. پیاژه و هم‌چنین کلبرگ نشان دادند که استدلال درباره مفاهیم اخلاقی تابع تغییرات رشدی نظام‌داری است که می‌توان آن را در قالب مراحل توصیف کرد. پیاژه بیشتر به دنبال این موضوع بود که کودکان چگونه قوانین اخلاقی را درک می‌کنند و به آن احترام می‌گذارند. هرچند پیاژه نیز همانند تجربه‌گرایان، که اخلاقی شدن را ناشی از فشارهای والدین و مراجع قدرت می‌دانستند، معتقد بود که شروع جامعه‌پذیری اخلاقی با پذیرش اقتدار بزرگسالان از سوی کودک اتفاق می‌افتد اما او این مرحله را تنها شروع رشد اخلاقی می‌دانست و بیان می‌کرد که بعد از این مرحله کودک وارد نوع جدیدی از روابط اجتماعی متقابل و هم‌تراز می‌شود که در این شرایط، قوانین معنای جدیدی پیدا می‌کنند و فرد ایده‌هایی درباره انصاف، عدالت، مسئولیت اخلاقی و... به دست می‌آورد که مرحله رشدیافته‌تری از مرحله قبلی است و نیازمند دستیابی به سطحی از رشد شناختی است.

^۱. Moral-sensibility theory

^۲. Prinze

بنابراین پیازه دو منبع را برای احساس تعهد اخلاقی بیان می‌نمود که هر کدام از روابط اجتماعی خاصی ناشی می‌شوند: اول جهت‌گیری دیگر پیرو^۱ (تا قبل از ۱۱-۱۰ سالگی) که در بافت رابطه بزرگسال - کودک ایجاد می‌شود و اخلاق اجبار^۲ را ایجاد و خود محوری کودکانه و واقع‌گرایی اخلاقی (عینی بودن پیامدها) را تثبیت می‌کند. و دوم جهت‌گیری خود پیرو^۳ (از ۱۱-۱۰ سالگی به بعد) که در یک جامعه متشکل از افراد برابر به وجود می‌آید و اخلاق همکاری^۴ را به بار می‌آورد که منجر به درک متوازی از اخلاق می‌شود (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹).

در واقع در مرحله دیگر پیرو، کودک به خاطر احترام به الزامات بزرگسالان و این که آنها را مرجع قدرت می‌داند، به قوانین اخلاقی احترام می‌گذارد ولی درکی از این قوانین ندارد و اشتباهات اخلاقی را بر اساس پیامدهای عینی و فیزیکی ارزیابی می‌کند نه بر اساس مقاصد و انگیزه‌ها. مثلاً در نظر کودکی که در این مرحله قرار دارد، اگر کودکی که می‌خواهد به مادرش کمک کند ۵ فنجان را بشکند، بیش از کودکی که در حال یواشکی شکلات برداشتن است و یک فنجان را می‌شکند مستحق مجازات است. در واقع در این مرحله، کودک الزام قوانین را احساس می‌کند ولی قوانین رفتار او را هدایت نمی‌کنند، بلکه تمایلات خود محورانه بر رفتار کودک حاکم است (همانند آنچه در بازی اتفاق می‌افتد). به تدریج با شکل‌گیری اخلاق همکاری، هم‌چنان که کودک به سمت استقلال عمل بیشتر حرکت می‌کند، انعطاف‌پذیری او نسبت به قوانین و احترام متقابل، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و آن دسته از باورهای اخلاقی که در خلال احترام متقابل مستحکم می‌شوند، موجه‌تر از واقع‌گرایی اخلاقی و دیگر پیروی، جلوه می‌کنند.

^۱. heteronomous orientation

^۲. morality of constraint

^۳. autonomous orientation

^۴. morality of cooperation

کلبرگ نیز، در راستای مطالعات پیاژه و بر اساس دیدگاه تحولی - شناختی، استدلال عدالت را به عنوان محور اصلی رشد اخلاقی مورد بررسی قرار داد و به دنبال نحوه استدلال کودکان برای پاسخ دادن به معماهای اخلاقی بود. به این ترتیب کلبرگ، تحول اخلاقی را در سه سطح و ۶ مرحله تبیین نمود (کرین، ۱۳۸۸):

الف) سطح پیش قراردادی که شامل دو مرحله جهت‌گیری اطاعت و تنبیه و فردگرایی و مبادله است. در مرحله اول که مشابه اولین مرحله تفکر اخلاقی پیاژه است، کودک تنها به این موضوع توجه دارد که مراجع قدرت یا والدین، چه چیزی را مجاز می‌دانند و چه چیزی را تنبیه می‌کنند. در این مرحله کودک، اخلاق را به عنوان چیزی بیرون از خود درک می‌کند، یعنی آنچه بزرگترها می‌گویند و او باید انجام دهد. اما در مرحله دوم، کودک در می‌یابد که تنها یک دیدگاه درست که به وسیله صاحبان قدرت تدوین شده باشد وجود ندارد و افراد مختلف دارای دیدگاه‌های متفاوت‌اند. در این مرحله کودک بر اساس نفع شخصی عمل می‌کند و در او اندیشه یک مبادله منصفانه وجود دارد که مثلاً اگر تو مرا بزنی، من هم تو را می‌زنم و این کار درستی است.

ب) اخلاق قراردادی: در اولین مرحله از این سطح (یا به عبارتی مرحله سوم) که از ۱۱ سالگی به بعد شروع می‌شود، رفتار خوب و اخلاقی برای کودک به معنای داشتن انگیزه‌های خوب و احساس‌های میان‌فردی مانند همدردی، اعتماد و توجه به دیگران است. در واقع کودک در این سن برای ارائه استدلال اخلاقی به انگیزه‌های افراد و روابط مشترک آنها توجه می‌کند. اما در مرحله بعدی (مرحله ۴) او حفظ نظم اجتماعی را مد نظر قرار می‌دهد و آن را حتی از حفظ روابط افراد مهم‌تر می‌داند، در نتیجه اگر عملی حتی با انگیزه‌های خوبی انجام شود ولی خللی در نظم اجتماعی ایجاد کند، عملی غیر اخلاقی تلقی می‌شود.

ج) اخلاق فرا قراردادی: در مرحله پنجم از تحول اخلاقی نیز فرد به قراردادهای اجتماعی توجه دارد اما در پذیرش این قراردادهای و قوانین منفعلانه عمل نمی‌کند. در واقع در مرحله قبل، نگاه فرد این است

که باید برای داشتن یک جامعه خوب، به قوانین وضع شده در آن احترام گذاشت و عمل کرد، اما در این مرحله، فرد به طور مستقل به این می‌اندیشد که جامعه خوب باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد و اگر در موضوعی قانون و اخلاق با هم در تعارض بودند، هرچند که نباید هیچ کدام را نادیده گرفت ولی اولویت با اصول اخلاقی است. در آخرین مرحله از تحول اخلاقی در نگاه کلبرگ نیز فرد به دنبال اصولی جهانی برای الزامات اخلاقی است، اصولی که در آن برای شأن و منزلت همه افراد جامعه، احترام قائل شود. بنابراین با نگرستن به موقعیت‌ها از دریچه چشم دیگران و خود را به جای آنها گذاشتن می‌توان به منصفانه‌ترین استدلال اخلاقی در طبقه‌بندی کلبرگ دست یافت.

هر چند که نظریه کلبرگ و پیازه در زمینه تفکر اخلاقی است و نه رفتار اخلاقی، اما کلبرگ معتقد است که میان این دو ارتباط و پیوندی وجود دارد به طوری که در مراحل بالاتر از تحول، رفتار اخلاقی دارای ثبات بیشتر، قابل پیش‌بینی‌تر و مسئولانه‌تر است. به عقیده کلبرگ این ارتباط به این دلیل وجود دارد که هر مرحله از تحول اخلاق، خود به طور فزاینده‌ای، معیارهای ثابت و کلی را در بر می‌گیرد. بنابراین، می‌توان انتظار داشت که رفتارهای اخلاقی نیز، همزمان با بالا رفتن مراحل تحولی، پایدارتر می‌شوند.

تفکر دینی گلدمن

گلدمن^۱ گلدمن دو تعریف از دین ارائه می‌دهد که در هر دو تعریف بر این مطلب تأکید می‌شود که دین صرفاً امری شناختی نیست بلکه ترکیبی از شناخت، عاطفه و کنش‌ها است. وی تعریف اول خود را از دین با بهره‌گیری از دیدگاه ویلیام جیمز^۲ و یکسلی^۳ ارائه می‌دهد (نوذری، ۱۳۹۵):

جیمز معتقد است دین، احساسات، کنش‌ها و تجارب انسان به صورت فردی است که در ارتباط با آنچه او امری قدسی می‌پندارد قرار می‌گیرد. یکسلی می‌گوید دین واکنش کلی انسان به تجارب خودش

۱ Goldman

۲. Wilim

Yeaxlee ۳

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

است نه غریزه‌ای یا نیرویی قابل شناخت به صورت مجزاست. با توجه به این مباحث می‌توان اینگونه بیان داشت که این مباحث ناظر بر این که دین بازنمود طبیعی نیازهای انسان نمی‌باشد بلکه برعکس دین تحقق انسان کامل است که تفکر بخشی از آن مجموعه عظیم است (گلدمن^۱، ۱۹۶۴).

وی در تعریف دوم خود از دین به این مطلب اشاره می‌کند که حقایق دینی که به لحاظ عاطفی درک می‌شوند، متقاعدکننده تر از درک حقایق شناختی است.

دین یک کنش فکری نیست بلکه همانگونه که فهم ممکن است عاطفی و فکری به صورت توأمان باشد دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. به یک معنی دین امری رازآلود است و از تجارب و موضوعاتی سخن می‌گوید که به آسانی قابل انتقال به غیر نیستند. شخصی بودن و رازآلود بودن آنها چنان است که انتقال آنها به غیر محل تردید است مگر با استفاده از زبانی عاطفی، تقلیل نقش عواطف در فهم دینی و عنصر احساس در دین غیرواقع بینانه است. دین توأمان عواطف و تفکر است. حقایقی که از شناخت خودمان به لحاظ عاطفی بر ما عرضه می‌شوند متقاعدکننده تر از زمانی دست که با منطق فهمیده می‌شود (گلدمن، ۱۹۶۴).

«تفکر دینی» از مفاهیم کلیدی در پژوهش گلدمن است. تفکر دینی تفکری است که مقصد آن شناخت ماهیت و ذات خدا، ارتباط او با انسان در طول تاریخ، نحوه تعامل او با انسان امروز، تصویر او در کتاب مقدس و شیوه‌ای که او خود را به پیامبران عرضه داشته، می‌باشد. او پنج مرحله پیاپی تفکر، به شرح زیر در کودکان و نوجوانان را برای رشد تفکر دینی معرفی نمود جدول ۳، ۴، ۵، ۸، ۵. (گلدمن، ۱۹۶۴).

جدول ۳، ۴، ۵، ۸، ۵. مراحل تفکر دینی و ویژگی‌ها

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

ویژگی‌هایی مراحل	مراحل تفکر دینی (تفکر عملیاتی درباره داستان‌های انجیل)
تفکر غیر نظام دار و ناقص، فهم اشتباه و متناقض از داستان‌های دینی، تمایل به دین با عدم فهم مفاهیم دینی، تفکر ساده انگارانه و تحت اللفظی	تفکر شهودی دینی (تا ۷ و ۸ سالگی) یا مرحله پیش دینی
مشاهده نشانه‌های تفکر شهودی و عینی در فهم داستان‌های دینی، عدم توانایی در ارتباط دادن منطقی و نظام دار بین اجزای داستان، برداشت‌های اشتباه	تفکر دینی واسطه‌ای شهودی - عینی (۷ تا ۹ سالگی) یا مرحله تفکر دینی ناقص اول
فهم عینی داستان‌های دینی و ارتباط دادن بین اجزای داستان با تکیه بر جنبه‌های عینی آن، فاصله گرفتن از خیال پردازی، افزایش موفقیت در فهم داستان‌ها، عدم توانایی خروج از قالب داستان و محدود شدن فهم به روابط عینی موجود در آن	تفکر دینی عینی (۹ تا ۱۱ سالگی) یا مرحله تفکر دینی ناقص دوم
ظهور مراتبی از تفکر انتزاعی، توانایی خروج از قالب داستان و استفاده از دیگر تجارب خود برای فهم آن، مختل شدن فهم انتزاعی بوسیله عناصر عینی	تفکر دینی واسطه‌ای عینی - انتزاعی (۱۱ تا ۱۳ سالگی) یا مرحله اول تفکر دینی شخصی
ظهور تفکر دینی در شکل انتزاعی و بدون مختل شدن به وسیله عناصر عینی، وجود تفاوت بین فهم نوجوان و بزرگسال در استناد علل وقوع پدیده‌ها به خدا	تفکر انتزاعی (۱۳ سالگی به بعد) یا مرحله دوم دینی شخصی (دینی کامل)

رشد دینداری و هویت فرقه‌ای دینی (الکیند)

الکیند^۱ (۱۹۷۰) نظریه‌ای مرحله‌ای درباره تحول دینداری در کودک براساس نظریه شناختی پیاژه ارائه کرده است. نظریه وی خاستگاه ابعاد متعدد شناخت خداوند و تحول آنها را در روند پدیدایی و تحول نظام شناختی نشان می‌دهد. به نظر الکیند تحول نظام شناختی در دوره کودکی و نوجوانی موجب پدیدایی چهار نیاز شناختی در ذهن آنها می‌شود که مادام العمر ادامه می‌یابد؛ این نیازها عبارتند از (نوذری، ۱۳۹۵):

- نیاز به شناخت امور برخوردار از بقا (یعنی تفکیک بین واقعیت پدیده‌ها آنگونه که هستند و آنگونه که به نظر می‌آیند) که به دنبال آن پرسش از امر «جادوانه و همیشگی در جهان به ظاهر متغیر» پیش می‌آید.
- نیاز به بازنمایی دقیق تر و نماد پردازی از محیط فیزیکی و اجتماعی و سایر مفاهیم که به دنبال آن پرسش از «چگونگی خدا و شناخت اوصاف خدا» به منظور خلق تصویری از خدا در ذهن پیش می‌آید.
- نیاز به شناخت چگونگی برقراری ارتباط با پدیده‌های بازنمایی شده که به دنبال آن پرسش از چگونگی ارتباط خود با خدا پیش می‌آید.

^۱ Elkind

- نیاز به شناخت جهان در قالب یک نظریه که به دنبال آن پرسش از نظریه‌ای به منظور شکل دهی فهمی کلی از جهان پیش می‌آید.

الکیند بر اساس همین جستجوی نیازهای شناختی در سنین مختلف سطوح و مراحل تحول شناخت خدا را به صورت زیر بیان نمود (نوذری، ۱۳۹۵):

مرحله اول: طفولیت و جستجوی بقا^۱: نوزاد انسان در دو سال نخست زندگی پیشرفت حقیقتاً قابل توجهی دارد. یکی از مشکلات بقاء که تمامی کودکان بالاخره با آن مواجه می‌شوند، و همه باید با آن سازگاری یابند، پی بردن به این امر است که آنها و اشخاصی که به آنها عشق می‌ورزند لاجرم باید از دنیا بروند. برخلاف بقاء شیء، که در بدو امر ناپایدار است و تنها بعداً دائمی می‌شود، کودک با این فرض شروع می‌کند که زندگی جاودانه است و هنگامی یکم می‌خورد که متوجه می‌شود زندگی نیز گذراست. پس از این شناخت اولیه، که غالباً با طغیان‌های هیجانی شدید توأم است، کودک به دنبال ابزارهایی می‌گردد تا به کمک آنها زندگی را پایدار کند؛ کاوشی که در سراسر طول حیات وی استمرار می‌یابد.

اوائل کودکی و جستجوی بازنمایی^۲ مفهوم خدا: همان گونه که در مورد دوران طفولیت

صدق می‌کرد، دوره پیش دبستانی نیز دوره‌ای توأم با رشد ذهنی سریع و دستاوردهای گسترده عقلانی است. مهم‌ترین این موارد، مهارت در زبان است؛ و کودک در اثر تسلط بر زبان، پا را از بازنمایی اشیاء به وسیله تصاویر ذهنی فراتر می‌نهد. کودکی که در مرحله قبل خدا را به عنوان موجودی دائمی پذیرفته و هم اکنون توانایی بازنمایی آن را بواسطه نمادها و نشانه‌ها پیدا کرده در این مقطع در جستجوی بازنمایی مفهوم خدا از این طریق بر می‌آید. در اینجا نیز دین نهادی به کمک کودک می‌آید و مشکل او را حل می‌کند.

۱. Infancy and the search for conservation

۲. Early childhood and the search for representation

کودکی و جستجوی رابطه با خدا^۱: در محیط دینی، جوانی که مفهوم خدا و بازنمایی او در کتاب مقدس را پذیرفته، با مشکل مرتبط کردن خود با «موجود متعال» مواجه می‌شود. در اینجا نیز به خاطر فقدان راه‌حلی آماده، جوان ممکن است دچار لغزش شده و راه‌حلش برای این مسأله، خیلی که خوش‌بین باشیم، یک چاره موقتی خواهد بود. اما دین ابزاری ارائه می‌دهد که شخص به وسیله آن می‌تواند خود را با خدا مرتبط سازد، این ابزار، آیین پرستش است. کودک می‌تواند از طریق پرستش کردن، خود را به نحوی شخصی و مستقیم، با موجود متعال مرتبط سازد. قطعاً پذیرش پاسخ دین به این مشکل از سوی جوان باز هم متأثر از مجموعه متنوعی از عوامل است. در واقع، بخشی از تحقیق ال‌کیند (الکیند، ۱۹۶۲؛ لانگ^۲، الکیند و اسپیلکا^۳، ۱۹۶۷) حکایت از این دارد که بسیاری از جوانان از مراسم نیایشی رسمی طفره می‌روند، اما در عین حال در خلوت اتاق‌های خود به صورت فردی به پرستش می‌پردازند. به هر حال، در مورد نوجوانی که خدا و بازنمایی او در کتاب مقدس را پذیرفته، مسأله مرتبط ساختن خود با خدا، صرف‌نظر از این که تا چه اندازه حل شده باشد، یک مسأله اجتناب‌ناپذیر است.

نوجوانی و جستجوی فهم جهان در قالب یک نظریه دینی^۴: تغییر شکل‌های

فیزیولوژیکی و جسمانی که در نوجوانی بسیار بارزند، غالباً به یک اندازه تغییرات خطیری را که عقل طی همان دوره صورت می‌دهد، از نظر می‌پوشانند. در نتیجه بلوغ و تجربه، در نوجوانی یک نظام ذهنی جدید پدید می‌آید که جوان را قادر می‌سازد شاهکارهای اندیشه را که به مراتب فوق استدلال‌های ابتدایی کودک هستند، به منصه ظهور می‌رساند. در حوزه دین، طبیعتاً مشکل فهم برای کسانی که وجود خدا، آنگونه که در بازنمایی آمده، وی در کتاب مقدس، و آیین عبادت را پذیرفته‌اند، بروز می‌کند. بسیاری از جوانان، غالباً به تنهایی در جستجوی چنین فهمی بوده‌اند و این نتیجه به بار آمده که به واسطه ناکامی تلاش‌هایشان سردرگم و مأیوس شده‌اند. در اینجا هم دین یک راه‌حل دارد. هر دینی مشتمل بر مجموعه‌ای از اسطوره‌ها،

۱. Childhood and the search for relation

Long^۲

Spilka^۳

۴. Adolscence and the search for comprehension

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

افسانه‌ها، و تاریخ‌هاست که ابزار فهم خدا و ابعاد متعدد او را در قالب جهان بینی ارائه الهی می‌کند. جدول ۴، ۴، ۵. سطوح و مراحل تحولی شناخت کودک و نوجوان از خدا را در چارچوب دیدگاه الکیند نشان می‌دهد.

جدول ۴، ۴، ۵. سطوح و مراحل تحول شناخت خدا از دیدگاه الکیند (بر گرفته از نوذری، ۱۳۹۵)

مرحله و دوره سنی	ویژگی شناختی پدیدار شده	نیاز شناختی کودک	تعارض بین کودک و محیط	سطح تحولی شناخت خدا
جستجو برای بقاء (طفولیت و اوایل کودکی)	درک بقاشیء	جستجوی مادام العمر بقا	تعارض بقای زندگی انسان و مشاهده مرگ اطرافیان	درک خداوند به عنوان موجودی دائمی
جستجو برای بازنمایی ذهنی جهان (پیرامونی) (اواخر کودکی دوم)	نمادپردازی از طریق زبان	جستجوی مادام العمر بازنمایی ذهنی محیط و افکار	فرض خداوند به عنوان موجود دائمی و نیاز به بازنمایی خداوند متناسب با این فرض	بازنمایی مفهوم خدا از طریق نمادهای موجود در کتاب مقدس
جستجو برای ارتباط (کودکی سوم)	درک ارتباط نظام مند پدیده‌ها و روابط	جستجوی مادام العمر روابط خود با محیط و اشیاء موجود در آن	مشکل مرتبط کردن خود با خدا	پرستش و دعا
جستجو برای درک تبیینی از جهان (نوجوانی)	تفکر انتزاعی	جستجوی مادام العمر استدلال‌های زیربنایی و ارائه آن در قالب نظریه	مشکل فهم خداوند و ابعاد متعدد آن در قالب نظریه	دستیابی به نظام اعتقادی

مراحل ایمان (فولر)

مراحل مورد نظر جیمز دبلیو فولر در رشد ایمان تا حد بسیاری در امتداد نظریه رشد پیاژه و مراحل رشد اخلاقی کهلبرگ و دیگر روان شناسان تحولی قرار می گیرد. فولر معتقد است که کنش عام انسانی که ایمان نام گرفته است، موضوعی پیچیده و دارای مؤلفه‌ها و ابعاد متعدد است. وی برای نشان دادن پیچیدگی ماهیت ایمان این تشبیه را از قول نیبر^۱ نقل می کند که ایمان به مانند مکعبی است که بیننده از هر منظر و زاویه‌ای که بدان بنگرد حداقل سه زاویه را ملاحظه می کند. اما یک مکعب زوایایی در پشت، کف و درون دارد که قابل مشاهده نیست. همچنین وی بر مبنای تفکیکی که گابریل مارسل^۲ میان مشکل و معما (راز) ایجاد می کند، ایمان را در جایگاه معما (راز) قرار می دهد. (فولر^۳، ۱۹۸۱). بر مبنای این اعتقاد، وی تلاش زیادی برای معلوم نمودن زوایای آشکار و پنهان ایمان از منظر هستی شناسانه جهت فراهم کردن مقدمه برای مبحث «نظریه تحول ایمان» انجام داده که به اجمال به آنها اشاره می شود. وی تغییرات در ایمان را در چرخه زندگی (تولد تا پایان زندگی) بر اساس شکل گیری متوالی یک پیش مرحله و شش مرحله توضیح می دهد (نوذری، ۱۳۹۵):

۱. پیش مرحله طفولیت، ایمان نامتمایز^۴ (تولد تا ۲سالگی)^۵: فولر بر اساس آنچه تا کنون بیان شد، موارد زیر را به عنوان مشخصه‌های بارز و مهم ایمان دوره طفولیت ذکر می کند:

- مرحله ایمان نامتمایز که در واقع پیش مرحله‌ای برای مراحل شش گانه دیگر محسوب می شود، مقطعی از زندگی است که هسته‌های اعتماد، شهامت، امید و عشق در شکلی نامتمایز و درهم آمیخته ساخته می شود و تا زمان دستیابی به تفکر و زبان استمرار دارد.

۱. Niebuhr h. richard

Marcel gabriel ۲

Fowler ۳

۴ Infancy and undifferentiated faith

Fowler ۵

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- قدرت رو به تکوین ایمان در این مرحله اندوخته‌ای برای اعتماد آغازین و تجربه رابطه متقابل با فرد یا افرادی است که نخستین بسترهای عشق و دلجویی و مراقبت را فراهم آورده‌اند. خطری که گذار موفقیت آمیز از این مرحله را تهدید می‌کند ناکام ماندن رابطه متقابل از هر یک از طرفین است. ناکامی در ایجاد رابطه متقابل و دوسویه یکی از دو پیامد نامطلوب را در بر دارد: یا منجر به بروز خود شیفتگی بیش از حد می‌شود که در این صورت حس در محور قرار داشتن فرد غلبه می‌یابد یا منجر به حس بی‌ثباتی در شخصیت کودک می‌شود که در این صورت کودک در کشاکش تجربه تلخ رابطه ناموفق خود باقی می‌ماند.

- کیفیت رابطه متقابل و میزان تأثیر اعتماد، استقلال، امید و شهامت و یا نقطه مقابل آنها که در این مرحله بسط می‌یابند، مبنای شکل‌گیری هر آنچه که بعدها در رشد ایمان به وقوع می‌پیوندد، می‌باشد (و گاهی اوقات باعث متزلزل شدن آنها می‌شود).

- گذار از این مرحله اول به مرحله بعد زمانی رخ می‌دهد که همگرایی فکر (اندیشه) و زبان آغاز می‌شود و کودک این توانایی را پیدا می‌کند که شناخت خود را از جهان در قالب واحدهای معنایی ارائه کند.

۲. مرحله اول: ایمان شهودی - فرافکنانه^۱ (۲ تا ۶ و ۷ سالگی): کودک در مرحله ایمان شهودی - فرافکنانه می‌تواند ابزارهای جدید گفتاری که در اثر هماهنگی بین زبان و تفکر به آن مجهز شده است را به منظور نظم و نسق بخشیدن به تجارب حسی - حرکتی خود در قالب واحدهای معنایی به کار بندد و با همین واژگان و نام‌ها است که کودک به مکاشفه و ساختارمند نمودن جهان نوین و همچنین مواجهه هر روزه با عناصر جدیدی که پیش از این ساختارهایی از پیش تعیین شده برای آنها در اختیار نداشته است، پردازد. در همین دوره است که پرسش‌های بی‌وقفه کودک دو تا سه‌ساله از «چه چیزی» و «چرا» هر پدیده‌ای، بالأخره والدینش را که پاسخگوی او می‌باشند، گیج و حیران می‌کند. فولر بر

۱. intuitive - projective faith

اساس مطالب مطرح شده، موارد زیر را به عنوان مشخصه‌های بارز ایمان دوره شهودی - فرافکنانه ذکر می‌کند (نوذری، ۱۳۹۵):

- مرحله اول از مراتب ایمانی لبریز از تخیل است، برآیندی است مبتنی بر تقلید که کودک در آن دائماً تحت تأثیر بسیار زیاد نمونه‌ها، حالت‌ها، کنش‌ها و داستان‌های مرتبط با ابعاد آشکار ایمان بزرگترهای محیط پیرامونی خود است.
- مرحله ایمان شهودی - فرافکنانه بیشتر به کودکان سه تا هفت سال اختصاص دارد، که ویژگی متمایز آن، بی‌ثباتی نسبی الگوهای اندیشه و تفکر است. کودک مدام در معرض نوآوری‌هایی است که هیچ کنش باثبات در شناخت و کسب آگاهی شکل نمی‌گیرد. فرایندهای مرتبط با تخیل و پندار که وجه مشخص آنها تصور و خیال است را نمی‌توان با تفکر عقلانی و منطقی محصور ساخت و یا مانعی در مقابل آنها ایجاد کرد. همسطح با اشکال مختلف شناخت که وجه غالب آن ادراک (در مفهوم روان‌شناختی) است، در این مرحله تخیل بیشتر مولد تصاویر ذهنی و احساسات بادوام بسیار است (خواه تصاویر ذهنی و احساسات مثبت و خواه تصاویر ذهنی و احساسات منفی) که بعدها با توانایی در ارزشگذاری و اندیشیدن، بدانها نظم و سیاق می‌بخشد. مرحله ایمان شهودی - فرافکنانه را می‌باید مرحله ظهور اولی خودآگاهی انسان دانست. کودک «خودآگاه» محوریت خود و دیدگاهش را در مقابل دیدگاه‌های دیگران حفظ می‌کند. در همین مقطع است که او نسبت به مرگ و جنسیت و تمامی محرّمات که فرهنگ‌ها و خانواده‌ها به او ارائه کرده‌اند، به خودآگاهی دست می‌یابد.
- موهبت و یا به‌نوعی وجه غالب این مرحله همانا زایش نیروی تخیل است؛ تخیل توانایی ایجاد وحدت بخشی به درک و فهم جهان تجربه‌های عینی، در قالب تصاویر ذهنی تأثیرگذار فراهم می‌کند.
- مخاطرات موجود در این مرحله را بیشتر می‌باید در احتمال تسخیر تخیل کودک به واسطه تصاویر ذهنی بی‌حد و حصر از ترس و تخریب جستجو کرد و یا در سوءاستفاده آگاهانه یا غیر عمد از تخیلات او در نهادینه ساختن محرّمات و انتظارات اخلاقی و اعتقادی باید.

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

- مهم‌ترین عاملی که گذار به مرحله دیگر را موجب می‌شود ظهور تفکر عملیات عینی است.^۱ از دیگر عوامل اثرگذار در گام نهادن به مرحله دیگر، خارج شدن از مسائل مرتبط با عقده ادیپ و یا سرکوب آنها در نطفه است. گذار به مرحله دوم بالذات دغدغه رو به رشد کودک در دانستن چگونگی امور است تا آنکه بتواند به مرز میان واقعیت از غیر واقعیت دست یابد (شالوده‌های لازم در تمیز میان واقعیت محض از واقعیت به‌ظاهر را ترسیم نماید).

۳. مرحله دوم: ایمان لفظی - داستان سرایانه^۲ (۶ و ۷ تا ۱۱ و ۱۲ سالگی): در این مرحله، کودک بدین توانایی دست می‌یابد تا دیدگاه‌های خود را متناسب با آرای دیگران ساخته و جهانی ساختارمند و پیش‌بینی‌پذیرتر را، هرچند ملال‌آور و یکنواخت، تجربه کند. فولر بر اساس مطالب مطرح شده، موارد زیر را به عنوان مشخصه‌های بارز ایمان دوره لفظی - داستان سرایانه ذکر می‌کند (نوذری، ۱۳۹۵):

- ایمان لفظی - داستان سرایانه مرحله‌ای است که در آن فرد روایات و باورهایی را اختیار نموده است که تعلق او به اجتماع محل زیستن را به صورت نمادین نشان می‌دهد. باورهای او متناسب با تفاسیر سطحی و تحت‌اللفظی بوده و بیشتر قوانین و نگرش‌های اخلاقی می‌باشند.
- در این مرحله، بروز عملیات عینی به کنترل و مرتب نمودن تصاویر ذهنی مرحله پیشین از جهان هستی می‌شود. در مرحله پیشین تصاویر ذهنی از تجارب عملی زندگی گذرا و تکه‌تکه بود ولی در این مرحله به ساختاری منظم و طولی برای بیان تجارب عملی دست می‌یابد.
- روایت‌ها (داستان‌پردازی) مهم‌ترین روش در یکپارچه ساختن و ارزش بخشیدن به تجارب عینی زندگی می‌باشند (هرچند گاهی اوقات ساختارهایی را در این مرحله می‌بینیم که ویژگی غالب دوره نوجوانی و بزرگسالی است).

۱. concrete operational thinking

۲ Mythic-Literal Faith

- دستیابی به تمایز دیدگاه خود و دیگران از ویژگی‌های بارز این مرحله می‌باشد، افراد در مرحله دوم، جهانی را به تصویر می‌کشند که مبتنی بر رعایت انصاف در قبال دیگران و عدالت بذات براساس عمل متقابل می‌باشد.
- ظرفیت و یا نقطه قوت جدید موجود در این مرحله همانا بروز توانایی روایتگری و ظهور داستان است که به تجارب عینی زندگی انسجام می‌بخشد. محدودیت‌های ناشی از سطحی بودن و اتکای بیش از حد بر عمل متقابل به عنوان اصلی برای بنا نهادن محیط غایی منجر به تکامل‌گرایی تصنعی و محدود و یا عمل بالحقیقه صادقانه شده و یا آنکه بالعکس به حس بد بودن که به خاطر عمل نادرست، غفلت و یا عدم حمایت آشکار دیگران تأثیرگذار در زندگی، حاصل شده است، می‌انجامد.
- عاملی که شروع گذار به مرحله سوم را نوید می‌دهد تناقض و ناسازگاری‌های موجود در ضمن داستان‌ها است که منجر به تأمل پیرامون معانی می‌شود. قدم گذاردن به تفکر عملی انتزاعی، چنین تأمل و اندیشه را ممکن و ضروری می‌سازد و گذار از مرحله لفظ‌گرایی و سطحی بودن پیشین را موجب می‌شود.

مرحله سوم: ایمان تلفیقی - عرفی^۱ (۱۱ و ۱۲ تا ۱۷ و ۱۸ سالگی)

ایمان تلفیقی - عرفی شیوه شکل دهی و پذیرش ایمان در گستره سنی بین یازده و دوازده سالگی تا هفده و هیجده سالگی است. به این جهت «تلفیقی» گفته شده که ایمان در این مرحله بین دیدگاهها و انتظارات متعارض که موجب آشفتگی در هویت می‌شود، انسجام و یکپارچگی ایجاد می‌کند. ویژگی «عرفی» به شیوه ایجاد انسجام و یکپارچگی بین دیدگاههای متعارض مربوط می‌شود؛ شیوه نوجوان در ایجاد تلفیق در این مرحله مراجعه به عرف یعنی دیدگاهها و عقاید و آیین‌ها و سنت‌های افراد مورد اعتماد وی می‌باشد و خودش از طریق اندیشه ورزی صحت و سقم آنها را بررسی نمی‌کند؛ به دیگر سخن ایمان وابسته به

۱. synthetic-conventional faith

دیدگاه‌های افراد مورد اعتماد وی می‌باشد و نه تامل شخصی. حال به صورت خلاصه ویژگی‌های ساختاری ایمان مرحله سوم گزارش می‌شود (نوذری، ۱۳۹۵):

- مرحله سوم از مراحل ایمان که با عنوان ایمان تلفیقی - عرفی نام نهاده شد، دامنه تجربه فرد از جهان پیرامون به محیطی فراتر از خانواده بسط یافته است. تعدادی از فضاها قابل توجه می‌باشند: خانواده، مدرسه، محیط کار، گروه همسالان، جامعه به معنای عام و رسانه‌ها و شاید مذهب. ایمان در میان سایر مجموعه متنوع و پیچیده تعلقات و دغدغه‌ها منسجم‌ترین جهت‌گیری و گرایش را در مرحله ایجاد می‌نماید. ایمان، ارزش‌ها و اطلاعات (دانایی) را تلفیق ساخته و مبنایی برای هویت و نگرش انسان فراهم می‌سازد
- به‌طور معمول، فراز و نشیب مرحله سوم در دوران نوجوانی است اما بسیاری از بزرگسالان از این مرحله فراتر نمی‌روند و این مرحله نقطه دائمی تعادل و لایتنیغیر ایمان آنها است.
- در مرحله سوم، ساختار محیط غایی در قالب روابط بین‌فردی بنا می‌شود. تصاویر ذهنی فرد از ارزش و قدرت^۱ از گستره خصیصه‌هایی سر برآورده‌اند که به محک تجربه در روابط شخصی حاصل شده‌اند.
- مرحله سوم را مرحله انطباق و سازگاری نیز می‌توان نامید به این معنا که دقیقاً با انتظارات و قضاوت‌های دیگران مهم در زندگی انطباق یافته و هنوز فرد درک کافی و قابل اطمینانی از هویت خود و قضاوت متعلق به خود ندارد تا بتواند دیدگاهی مستقل داشته و بر آن استوار بماند. در حالی که باورها و ارزش‌ها عمیقاً درک می‌شوند، اما علی‌القاعده به صورت تلویحی و ناآزموده ثبت و ضبط شده‌اند، فرد با آنها و جهان معنایی که به واسطه آنها ایجاد می‌شود ادامه حیات می‌دهد. اما فرصتی برای گام گذاشتن به بیرون از این جهان و تأمل پیرامون آنها و بررسی و به محک تجربه گذاردن آنها به صورت آشکار و نظام‌مند نداشته است. در این مرحله فرد صاحب یک ایدئولوژی

است که کم و بیش مجموعه با ثباتی از ارزش‌ها و باورها را در خود دارد، اما او آن را به محک تجربه و آزمون نگذارده و در یک مفهوم از داشتن آن بی‌اطلاع است.

- خاستگاه ارزش و حجیت در مراجع حجیت دار سنتی یا آنکه در اجماع با گروه دارای ارزش برای فرد که او در آن عضو می‌باشد نهفته است.

- ظرفیت نوظهور این مرحله همانا شکل گرفتن روایت زندگی فردی است - روایتی که در آن تشریف فرد به هویت و ایمان شرح داده می‌شود و در گذشته و آینده محتمل او در قالب یک تصویر ذهنی از محیط غایبی که با خصیصه‌های شخصیت درهم آمیخته، نقشی ایفا می‌نماید.

- مخاطرات و نارسایی‌های موجود در این مرحله بسیار می‌باشند. ممکن است انتظارات و ارزیابی‌های دیگران به حدی در فرد درونی شده‌اند (نهادینه شدن) که استقلال آینده او را در قضاوت و کنش به خطر اندازد و یا آنکه بی‌وفایی‌ها و دل‌شکستگی‌ها در روابط بین فردی منجر به ظهور یأس و نومییدی پوچ‌انگارانه نسبت به اصل ارزش شخصی شده و یا به ارتباط نزدیک با خدا با هدف جبران روابط ناکام گذشته که فراتر از روابط زمینی و دنیوی می‌باشد، بینجامد.

- عوامل مؤثر بر افول مرحله سوم و ایجاد آمادگی برای گذار به مرحله بعد به احتمال فراوان از قرار ذیل می‌باشند:

- تنش‌های جدی و تناقضات میان منابع ارزشمند حجیت؛ تغییرات بارز در رهبران مورد تأیید و موثق
- کنش‌هایی که پیش از این مقدس بوده و شکستن حریم آن ممنوع بود (به‌طور مثال در کلیسای کاتولیک تغییر مراسم عشاء ربانی از زبان لاتین به زبان بومی و محلی و یا نه خیلی پیش از این امساک از خوردن گوشت در روزهای جمعه)

- مواجهه با تجارب و دیدگاه‌هایی که منجر به تأمل و مذاقه بسیار دقیق (انتقادی) درباره چگونگی شکل‌گیری و تحول باورها و ارزش‌ها، و اینکه نسبت آنها با گروه و پیش‌زمینه‌ای مشخص چگونه بوده است

- تجربه ترک مکرر خانه خواه به دلایل عاطفی و یا فیزیکی و یا هر دلیل دیگری.

مرحله چهارم: ایمان فردی شده - فکورانه (۲۰ سالگی به بعد): ایمان فردی شده - تأملی پیش

از سن هفده تا هجده سالگی آغاز نمی‌شود، چنین ایمانی برای برخی افراد در اوایل بزرگسالی (۲۰ سالگی به بعد) و برای بسیاری از مردم در اواسط دهه سوم و چهارم عمر پدیدار می‌شود و بسیاری از بزرگسالان هرگز به این مرحله نمی‌رسند. ظهور و بروز ظرفیت برای تأمل موشکافانه در نظام معنایی و ارزشی شکل گرفته در مرحله سوم و در نتیجه حل تعارض‌ها و تناقضات موجود در آن و دستیابی به معنایی شخصی‌تر (متعلق به خود) در باره معنا و هدف زندگی، موجب شده است تا فولر عنوان «ایمان فردی شده - تأملی» را برای مرحله چهارم انتخاب کند. فولر بر اساس مطالب مطرح شده، مواد زیر را به عنوان مشخصه‌های بارز ایمان ایمان فردی شده - فکورانه ذکر می‌کند (نوذری، ۱۳۹۵):

- گذار از مرحله سوم به مرحله چهارم ایمان از این جهت حساس می‌باشد که در این تحول فرد جوان و یا بزرگسال می‌باید در قبال تعهدات، سبک زندگی، باورها و نگرش‌های خود قبول مسئولیت نماید. آنجا که گذار واقعی به مرحله چهارم در شرف وقوع است فرد با تنش‌های معین و اجتناب‌ناپذیری به اجبار مواجه می‌شود: «فردیت» او در نقطه مقابل «عضویت در گروه» و یا «پذیرش از سوی گروه»، «متکی بودن بر ذهنیت فردی» در برابر «عینیت»، «خودشکوفایی و حصول مطلوب فردی» در برابر «در خدمت دیگران بودن و وجود داشتن به خاطر دیگران»، «متعهد بودن به امر نسبی» در برابر «مجادله امکان وجود امر مطلق».
- زمان متناسب برای شکل‌گیری مرحله چهارم آغاز دوران بزرگسالی است (به خاطر داشته باشیم که در بسیاری از بزرگسالان مرحله چهارم بروز نکرده و در عده خاصی نیز تنها در میانه دهه چهارم و پنجم به وقوع می‌پیوندد).
- "من" فرد که پیش از این در تلفیق ایمان و هویت او به واسطه دیگران مهم حفظ شده بود، اینک مدعی هویتی است که از ترکیب نقش‌ها و معانی متعلق به دیگران متمایز شده و مفهوم متعلق به خود را می‌یابد. برای حفظ هویت جدید چارچوب معنایی جدیدی را با آگاهی از حدود و روابط درونی خود می‌آفریند که به عنوان جهان‌بینی او محسوب می‌شود. خود (هویت) و نگرش

(جهان‌بینی) از هویت و جهان‌بینی دیگران متمایز شده و تبدیل به عناصر قابل تصدیق در واکنش‌ها، تفاسیر و قضاوت‌ها شده که فرد بر مبنای کنش‌های خود و دیگران بروز می‌دهد. ارائه سیستم آشکار معانی نشان از انسجام یافتن خود در محیط غایی می‌باشد.

- در مرحله چهارم به‌طور معمول نمادها به معانی مجرد برگردانده می‌شوند. این مرحله را تفکیک معنا و نماد می‌نامند. به احتمال فراوان، این عمل با هدف مشارکت حداقل در عناصر ناخودآگاه می‌باشد که در قضاوت‌ها و رفتار فرد تأثیر می‌گذارند.

- نقطه قوت غالب در مرحله چهارم، همانا ظرفیت این مرحله در تأمل موشکافانه در هویت (خود) و نگرش (جهان‌بینی) می‌باشد. مخاطرت آن نیز در همین نقطه قوت نهفته است، اعتماد بیش از حد به ذهن خودآگاه و تفکر پرسشگرانه و به‌نوعی خود شیفتگی سبب می‌شود که واقعیت و دیدگاه‌های دیگران را در جهان‌بینی خود بسیار به یکدیگر نزدیک ساخته و به نفع خود مصادره کند.

- سرخوردگی ناشی از پذیرش و بازشناسی این موضوع که زندگی پیچیده‌تر از آن است که ظرفیت منطقی مرحله چهارم در ایجاد تفکیک و تمایز آشکار و ارائه مفاهیم انتزاعی بتواند به درک آن نائل شود، فرد را به سمت اتخاذ نگرشی منطقی و عمیق با سطوح مختلف (یعنی مرحله پنجم ایمان) سوق می‌دهد.

۴. مرحله پنجم: ایمان عطفی^۱ (بر اساس فرض میانه بزرگسالی یا پس از آن)^۲: فولر توضیح

خصیصه‌های ساختاری مرحله پنجم را با این جمله شروع می‌کند که وی نتوانسته است روشی سهل و آسان برای توصیف مرحله پنجم یافته و یا آنکه ابداع کند. این مسئله موجب ناامیدی وی شده است و احساس می‌کرده که اگر نتواند به وضوح ویژگی‌های این مرحله از ایمان را به خواننده منتقل نماید، این طرز تلقی پیش می‌آید که آن را درست فهم نکرده و یا بدتر آنکه مرحله پنجم اصلاً مابه‌ازای ندارد. وی هیچ‌یک از دو تبیین فوق‌الذکر را نمی‌پذیرد و می‌گوید حقیقت این است که مرحله پنجم به عنوان

۱ Conjunctive faith

۲ Fowler

شیوه‌ای در شناخت ایمان وجود داشته و فرایندی پیچیده دارد. به علاوه، آنگاه که در حیات افراد به صورت یک تجربه بروز کرده و در آثار برجای مانده از آنها و یا در خصوص آنها وجه عینی می‌یابد.

۵. مرحله ششم: ایمان جهان‌شمول: فولر بیان می‌کند که نظریه رشدی - ساختاری ایمان اثری توصیفی - تجربی و تجویزی می‌باشد. گذار به مرحله ششم مستلزم فائق آمدن بر این تناقض‌ها از طریق به فعلیت رساندن ادراکات جهان‌شمول مبتنی بر زهد و اخلاق می‌باشد. به همین علت (دفع تنش به سود گزاره‌های جهان‌شمول و باور به آنها و تمسک به آنها در زندگی عملی) عنوان «ایمان جهان‌شمول» برای این مرحله انتخاب شده است. بروز مرحله ششم بسیار نادر است. افراد در این مرحله ساختاری ایمانی پدید می‌آورند که در آن صرف نظر از ملیت، طبقه اجتماعی جنسیت، سن، نژاد، مکتب سیاسی و سنت دینی، نسبت به آفرینش و وجود و تمامی افراد بشر به منزله یک کل واحد، دغدغه دارد. در میان تمامی آنها یک مفهوم و رأی مشترک وجود دارد و آن ایجاد محیطی آزاد و رها از قیدوبندهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک موجود است که بر حیات انسان سایه انداخته و آینده بشر را تهدید می‌کند. افراد در مرحله ششم به واسطه دیدگاه جهان‌شمول خود و وجود حس مشارکت در نیروی وحدت‌بخش و متحول‌کننده جهان در آنها، اغلب به عنوان دگرگون‌کننده ساختارهایی که ما به واسطه آنها بقا، امنیت و ارزش‌مداری فردی و جمعی مان را (همچنین ساختارهای مذهبی) حفظ می‌نماییم، شناخته می‌شوند. بسیاری از این افراد در مرحله ششم به دست کسانی جان می‌سپارند که امید به تغییر آنها داشته‌اند. چنین افرادی اغلب پس از مرگ بیش از دوران حیاتشان تکریم و مورد ستایش قرار می‌گیرند (نوذری، ۱۳۹۵).

جدول ۵، ۴، ۸، ۵. مراحل ایمان با توجه به ابعاد تحولی ایمان (برگرفته از نوذری، ۱۳۹۵)

ابعاد تحولی	شکلی از منطق (پیاژه)	دیدگاه گیری (سلمون)	صورتی از داوری اخلاقی (کلبرگ)	محدوده آگاهی اجتماعی	کانون حجیت E: Locus of authority	صورتی از انسجام (وابستگی) جهانشمول	کارکرد نمادین
مراحل ایمان	A: Form of logic	B: Perspective taking	C: Form of moral judgment	D: Bounds of social awareness		F: Form of world coherence	G: Symbolic function
مرحله اول:	مرحله پیش عملیاتی	یکدلی اولیه (خودمداری)	تنبیه و تشویق	خانواده، نخستین دیگران	دل بستگی، روابط وابسته، اندازه، قدرت، نمادهای مشهود حجیت / اعتبار	مقطعی	راز آلود، اسرار آمیز
مرحله دوم:	مرحله عملیاتی عینی	دیدگاه گیری ساده	لذت گرایی ابزاری رعایت انصاف دو جانبه	«آنانی که ما را دوست دارند» (در اشکال خانوادگی، قبیله‌ای، نژادی، طبقه اجتماعی و مذهبی)	متصدیان نقش‌های حجیتی و اعتباری، برتری و برجستگی رو به فزونی بواسطه مرتبط شدن فردی	روایی، نمایشی	تک بُعدی، تحت اللفظی
مرحله سوم:	مرحله عملیات صوری/انتزاعی ابتدایی	بین فردی، دو سویه	انتظارات و تطبیق بین فردی	ترکیبی از گروه‌ها که فرد با سایر اعضا رابطه دارد	اجماع گروه‌های ارزشی و نمایندگان شایسته فردی سنت‌های ارزش-باور	سیستم‌ها خام، معانی دریافت شده به شکل نمادین بروزیافته و به طرز گسترده‌ای حفظ شده‌اند.	نمادهای چند بُعدی، نیروی مهیج موجود در نمادها
مرحله چهارم:	مرحله عملیات های	دو جانبه با گروه‌ها یا طبقات اجتماعی انتخاب	دیدگاه گیری اجتماعی، نسیت گرایی	اجتماعات سازگار به لحاظ	داوری‌های فردی که بواسطه دیدگاه خود تأیید کننده شکل	سیستم شفاف؛ به لحاظ مفهومی بروزیافته و پیرامون محدوده و	نمادها از متعلق خود جدا شده‌اند و

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

به ایده‌پردازی تقلیل یافته‌اند. نیروی تهییج کننده موجود در معنا بواسطه نمادها منتقل می‌شوند.	روابط درونی سیستم از شفافیت برخوردار است.	گرفته‌اند. کانون‌های حجیت و اعتبار و هنجارها بالاجبار با این نوع از دیدگاه منطبق هستند.	ایدئولوژیکی با هنجارها و دیدگاه‌های برگزیده شده توسط خود فرد	تأملی یا جهانشمولی متأثر از طبقه اجتماعی	شده توسط خود فرد	صوری/انتزاع ی	
پیوند دوباره نیروی نمادین غیر قابل تقلیل و معنای ایده‌پردازانه /خیال‌بافانه پس از مرحله انتقادی. نیروی تهییج کننده موجود در واقعیت و فراتراز نماد و مستر در نیروی فرایندهای ناخودآگاه فرد	وساطت مفهومی و نمادین چند سیستمی	پیوند جدلی/مناظره‌ای فرایندهای داوری- تجربه با مدعاهای تأملی دیگران و تجلی‌های گونگون عقلانیت متراکم انسانی	فراتراز هنجارها و علائق طبقات اجتماعی، آسیب‌پذیری ایدئولوژیک اما مبتنی بر اصول در مقابل حقایق و مدعاهای سایر گروه‌ها و سنت‌ها	مقدم بر جامعه، حقوق و قوانین عالی مبتنی بر اصول (جهانشمول و منتقدانه)	دوجانبه با گروه‌ها، طبقه‌های اجتماعی و سنت‌هایی متمایز از گروه‌ها، طبقه‌ها و سنت‌های خود فرد	مرحله عملیات‌های صوری/انتزاع ی (جدلی/منطق ی)	مرحله پنج:
نیروی تهییج کننده نمادها تحقق یافته در وحدت واقعیت که بواسطه نمادها و فرد بروز می یابد.	واقعیت یگانه بروز یافته و مشارکت‌کننده در اصل «یکی فراتراز گروه کثیری»	داوری فردی شکل گرفته بواسطه تجربه‌ها و حقایق موجود در مراحل پیشین، تصفیه شده و تطهیر شده در اثر ریاضت‌های فردی و متصل شده به شهود اصولی بر پایه اصل وجود	بازشناسی انواع و گونه‌ها، عشق زایدالوصف به مخلوقات	وفادار به مخلوقات	دوطرفه با در نظر گرفتن منافع مشترک هر فرد	مرحله عملیات‌های صوری/انتزاع ی (ترکیبی)	مرحله ششم:

۴-۵ جمع‌بندی و نقدی بر نظریات رشد

رشد موضوعی با پیچیده‌گی‌های فراوان است که حتی متخصصین در تعریف اصطلاح رشد اختلاف نظرهای بسیاری دارند. شاید بیشترین توافق روانشناسان رشد در پذیرش اصل تغییر و تحول انسان و بیشترین مشکل در این مسئله است که چه تغییر و تحولی باید به عنوان رشد پذیرفته شود. همین مسئله سبب شده است تا روانشناسی رشد به سمت توصیف رشد صرفاً بر اساس تغییرات جزء به جزء و عمدتاً کمی کشیده شود. با مروری بر فهرست مهم‌ترین عناوین کتب رشد این مطلب آشکارتر خواهد شد.

به طور کلی کتب روانشناسی رشد بر اساس یک یا ترکیبی از الگوهای زیر نگاشته می‌شوند:

- بیان برخی از مهم‌ترین نظریات رشد از جمله نظریه‌های رشد شناختی پیاژه، رشد روانی-جنسی فروید و ...
- بیان برخی از مهم‌ترین ابعاد رشد از جمله بعد شناختی، شخصیت، اخلاقی و ...
- بیان برخی از مهم‌ترین مفاهیم رشد از جمله رابطه والد-کودک، نقش مدرسه و گروه همسالان و ...
- بیان برخی از مهم‌ترین دوره‌های رشد از جمله کودکی، نوجوانی، جوانی و ...

آنچه در بیشتر کتاب‌های رشد فارغ از سوگیری‌های شخصی نویسندگان و الگوهای مورد استفاده آنها به چشم می‌خورد عبور از ماهیت رشد و پرداختن به چگونگی تغییرات است. بنابر این اصل در نظام روانشناسی معاصر بر تغییر است و نه رشدی که همراه با مفاهیم مثبت و معناگرا است.

هر چند این گفته به این معنا نیست که روانشناسی رشد در برابر تغییرات خنثی عمل می‌کند. متخصصین این حوزه در پی به حداکثر رساندن تغییرات مثبت و به حداقل رساندن تغییرات منفی هستند. بنابراین متخصصین روانشناسی با دیدن یک کودک عقب مانده ذهنی یا کودکی پرخاشگر صرفاً به توصیف چنین ویژگی‌هایی نمی‌پردازند و همواره سعی در ایجاد تغییراتی کارآمد دارند. به عنوان مثال چنانچه

کودکی از ارتباط برقرار کردن با افراد غریبه پرهیز کند، متخصصین تلاش خود را جهت تغییرات لازم برای افزایش برقراری ارتباط در او به کار می‌گیرند. و چنانچه کودک با هر فرد غریبه‌ای در سطحی بالا ارتباط برقرار می‌کند متخصصین سعی می‌کنند ارتباط او را محدودتر نمایند. همین شرایط برای فرد بزرگسالی که از رفتن به کار پرهیز می‌کند یا بیش از حد وقت خود را به شغلش اختصاص می‌دهد نیز حاکم است. در نمونه اول ترس متخصصین از این بود که کودک توانایی لازم جهت روابط اجتماعی را کسب نکند و یا خود را در معرض آسیب‌های اجتماعی همچون سوء استفاده قرار دهد. برای نمونه دوم ترس متخصصین از این است که فرد بزرگسال در تامین مخارج زندگی یا نقش اجتماعی خود ناتوان بماند و یا به حوزه‌های دیگر زندگی همچون سلامت جسمی یا روابط خانوادگی صدمه وارد شود. بنابر این روانشناسی نسبت به تغییرات خنثی نیست اما برای آنها این تغییرات در بستر بهنجاری-نابهنجاری معنا پیدا می‌کند. بنابر این چنانچه مفهومی در جامعه به صورت هنجار تبدیل شود، روانشناسان الگوهایی جهت رشد این مفاهیم در سنین مختلف را توصیف و سعی می‌کنند افراد را در جهت چنین تغییرات هدایت نمایند.

اما این توصیف‌ها هر یک در چهارچوبی شکل گرفته است که از آنها به عنوان نظریه‌های رشدی یاد می‌شود. یک نظریه رشد کودک، مجموعه سازمان یافته‌ای از ایده‌های ترسیم شده برای توضیح و پیش بینی‌های رشدی است (کیل، ۲۰۱۰). بسیاری از نظریه‌های اولیه، مفاهیم و ایده‌هایی در مورد کودکان و رشد را بیان کرده‌اند. آنها را می‌توان به پنج دیدگاه نظری اصلی تقسیم نمود: روان‌پویشی، زیستی، رفتاری، شناختی و انسان‌گرا. هر یک از این دیدگاه‌های نظری به درک در بخش مهمی از پازل رشد کودکان کمک نموده‌اند. گرچه این نظریه‌ها در خصوص جنبه‌های معینی از رشد مغایرت‌هایی دارند، بسیاری از ایده‌های آنها مکمل یکدیگر است و امکان چشم انداز کلی‌تری از رشد کودکان را فراهم می‌سازند (سانتراک، ۲۰۱۲).

۴-۵- رویکرد روان‌پویشی

رویکرد روان‌پویشی با نظریات سائق (فروید)، روانشناسی من (هارتمن، آنا فروید)، روانشناسی خود (کوهات، اریکسون) و روابط موضوعی (کلاین، اشپیتز، وینی کات) نگاهی کیفی به مسئله رشد دارد. این

رویکرد بر تعیین نقش امیال و خواسته‌ها در رشد و آسیب‌شناسی روانی تمرکز نموده است. با توجه به نظریه سائق، غرایز زیستی مسئول خواسته‌های مختلف در طول مراحل مختلف رشد انسان است، غرایز به موضوعات معنی داده و از آنها برای تحقق خود بهره می‌برند.

از دید فروید اولین هدف هر ارگانیزم کاهش سطح تنش است که از طریق فشار سایق‌ها تولید می‌شود. سایق‌ها تمام رفتارها را برای ارضای نیازهای خود به خدمت می‌گیرند. بنابر این رفتار در خدمت نیازهای بدنی بوده و اضطراب (سائق) به عنوان نوعی واسطه برای تضمین وقوع رفتار هستند. از این دید کودک به صورت ارگانیزم‌های پردازش کننده انرژی^۱ در نظر گرفته می‌شود که تلاش‌های او در جهت تخلیه انرژی، موضوع اصل لذت قرار می‌گیرد.

بر اساس این دیدگاه، رشد بهنجار تنها در صورتی امکان پذیر خواهد بود که فرد مراحل رشد روانی-جنسی را تا مرحله آخر با موفقیت طی کند. اما ارضای کمتر از حد یا بیشتر از حد در مراحل رشد روانی-جنسی سبب تثبیت در آن مرحله می‌شود. تثبیت فرد در مراحل رشدی نقش مهمی در ابتلای فرد به مشکلات پیچیده دوران بزرگسالی و اختلال‌های روانشناختی دارد. البته نظریه پردازان روان‌پویشی بعد از فروید، رشد را از انحصار نیروهای غریزی نهاد^۲ فراتر برده و به نقش عوامل مختلف در دوره‌های بعدی زندگی توجه بیشتری کردند.

از دید متخصصین روان‌پویشی، "دوره بحرانی یا سازمان روانی" مفهومی مهم در رشد یا آسیب-شناسی به شمار می‌رود. بر این اساس در طی دوره‌هایی از زندگی اگر شخص عملکرد روانشناختی مناسب سن خود را به دست نیاورد، پس از آن اگر اکتساب چنین عملکردهایی غیر ممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود. حل موفقیت آمیز چنین دوره‌هایی سبب می‌شود شخص در آن مورد رفتاری سازگار داشته و

^۱ Energy processing

id^۲

به مرحله رشدی بعدی وارد شود اما نقص در عبور از یک دوره بحرانی سبب باقی ماندن فرد در همان دوره یا ایجاد صفات آن دوره در فرد می‌شود.

ارزیابی نظریه‌های روان‌پویشی

نقاط قوت

بسیاری از مفاهیم اصلی روانشناسی رشد معاصر توسط فروید و شاگردان او مطرح شده است. مفاهیمی همچون مراحل رشدی، ساختارهای روانشناختی، انگیزه ناهشیار و اهمیت تجارب اولیه. علاوه بر این، نظریه روانپویشی پژوهش‌های بسیاری را در حوزه رشد اخلاقی، صفات جنسی، هویت، روابط والد-کودک، دلبستگی، پرخاشگری و خود-تنظیمی راه انداخت که همچنان فعال هستند.

نظریه روانپویشی همچنین تحقیقات معاصر در حوزه رشد شناختی را غنی‌تر نمود. در طول ۳۰ سال گذشته، متخصصین رشد شناختی بر روی حل مسائل منطقی -مانند نحوه افزایش سازمان یافتگی، کارآمدی، انتزاعی و هدفمندی تفکر- تمرکز کرده‌اند، یعنی آنچه پیازه همواره در پی آن بود. بنابراین، نظریه فروید، دو چالش را برای متخصصین رشد مطرح می‌کند (میلر^۱، ۲۰۰۹):

- چگونه هیجان‌ها بر روی تفکر کودکان تاثیر می‌گذارند؟
- آیا پردازش‌های ذهنی نظیر پردازش‌های اولیه و ثانویه و مکانیسم‌های دفاع از فرایندهای ذهنی توصیف شده توسط پیازه و روانشناسان پردازش اطلاعات متفاوت هستند؟

نظریه روانپویشی نشان می‌دهد که محتوای تفکر کودکان گسترده‌تر از آن چیزی است که تحقیقات اخیر نشان می‌دهد. فروید اشاره می‌کند که کودکان تنها به کمیت، روابط فضایی، عدالت، اشیا و علیت فکر نمی‌کنند. آنها همچنین سعی می‌کنند به خشونت در تلویزیون یا خانه خود، گرسنگی، قلدری، روابط فیزیکی و هیجانی والدین خود، احساسات جنسی یا پرخاشگرانه خود، تمایل بزرگسالان برای گفتن یک

Miller^۱

چیز و انجام کاری مخالف، طرد شدن به وسیله همسالان یا والدین شان و شکست در تعاملات اجتماعی شان را درک و از نظر ذهنی با آن سازگار شوند (میلر، ۲۰۰۹).

نقاط ضعف

نظریه سائق فروید با وجود خلاقیت بسیار دارای حداقل سه انتقاد اصلی است (ریو، ۲۰۰۹):

- تخمین نسبتاً بالای از سهم نیروهای زیستی در انگیزش (و از این رو، تخمین نسبتاً پایین عوامل مرتبط با یادگیری و تجربه).
- اتکای بیش از حد بر داده‌های حاصل از مطالعات موردی افراد آشفته (و از این رو، اتکای اندک به داده‌های حاصل از پژوهش‌های تجربی با نمونه‌های معرف).
- ایده‌های غیر علمی و آزمون ناپذیر.

این رویکرد با انتقادات فراوانی روبرو شده است که برخی از آنها عبارتند از:

عدم استفاده از روش‌های تحقیق کنترل شده و آزمایشگاهی؛ روش فروید در جمع آوری

و بررسی اطلاعات درباره انسان عینی نبود و مشاهدات او تحت شرایط علمی و کنترل شده انجام نمی شد. او مطالبی را که بیمار به یاد می آورد به طور یک جانبه و محدود و بدون آن که این مطالب را با ملاک‌های عینی بسنجد جمع آوری می کرد. او از روش‌های کمی و آماری استفاده نمی کرد. به همین علت ارزیابی اعتبار و ثبات روش‌ها و نتیجه‌گیری‌های او دشوار است. استنباط‌های او بر اجرای روش‌های بالینی و محرمانه با تعداد محدودی از بیماران استوار بود. به این علت دانشمندان نمی توانستند استنباط‌های او را مورد بررسی و موشکافی دقیق قرار دهند. به همین دلیل می توان نتیجه گرفت که بزرگترین اشکال این نظریه مطابقت نداشتن طرح کلی و روش‌های آن با علوم عینی است. روش پژوهش فروید مطالعه موردی بود. این روش محدودیت‌هایی دارد و متکی بر مشاهده عینی نیست، داده‌ها به شیوه‌ای کنترل شده و منظم گردآوری نمی‌شود و موقعیت خود مطالعه موردی قابل تکرار و اثبات نیست. بنابراین در کل، مشاهده‌های بالینی نمی‌تواند در آزمایش‌های کنترل شده، تکرار شوند. انتقاد اصولی‌تری که بر مطالعات موردی فروید وارد است، مربوط به ماهیت داده‌های اوست.

زیرا او در جلسه‌های درمانی یادداشت کتبی بر نمی‌داشت. این احتمال وجود دارد که داده‌ها ناقص باشند و گردآوری او انتخابی بوده باشد (ایگل^۱، ۱۹۸۸؛ ماهونی، ۱۹۸۶).

عدم وجود قدرت پیش‌بینی در نظریه؛ نظریه فروید فرضیه‌های او بود، فرضیه‌هایی ماند غریزه زندگی یا مرگ، آرزوی مرگ و... که نه می‌توان آن‌ها را ثابت کرد و نه می‌شود بر اساس آن‌ها رفتار فرد را در آینده پیش‌بینی کرد. در صورتی که یک نظریه خوب آن است که بتواند به فرد قدرت پیش‌بینی بدهد. برای مثال رابطه دقیق و علمی بین مرحله مقعدی و وسواس یا خست را نه تنها نمی‌توان به نحو علمی و تجربی روشن ساخت بلکه پیش‌بینی یکی بر اساس دیگری نیز امری محال است. در مجموع نظریه فروید در عین جامع بودن بسیار غیر علمی است. (شاملو، ۱۳۸۵)

در نظریه هورنای علی رغم تاکید فراوان به عوامل اجتماعی و فرهنگی، از داده‌های پژوهشی جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی خبری نیست (شولتز، ۱۳۹۰). یک انتقاد اصلی به رویکرد فروم، نیز این است که شواهد تجربی قوی و کافی برای تایید نظریه او وجود ندارد. همچنین فروم داده‌های واقعی و مشخص تایید کننده‌ای فراهم نیاورده است. استفاده از اصطلاح‌های غیردقیق و مبهم ضد و نقیض و گیج کننده برای تعریف مفاهیم انتقاد دیگری است که به فروم وارد شده است. با وجود این انتقادات، فروم تعبیری یگانه از تعامل بشریت و اجتماع ارایه کرده است. شاید بیش از هر نظریه پرداز دیگر، او ما را از اثرات متقابل و مداوم عوامل اجتماعی، اقتصادی و روانشناختی بر ماهیت انسان آگاه کرده است (شولتز، ۱۳۹۰).

نظریه روانی-اجتماعی اریکسون به موضوعاتی مانند فرهنگ، اجتماعی شدن و دوره‌های تاریخی در مراحل رشد توجه دارد. او برخلاف دیدگاه نامیدانه فروید به رشد کودک معتقد است که فرد در هر یک از مراحل، بحرانی را تجربه خواهد نمود و حل موفقیت آمیز یک بحران قطعاً در پیشرفت و رشد بهتر کودک نقش مهمی دارد. اما با وجود تمام این‌ها، نظریه اریکسون نیز مانند سایر نظریه‌های برآمده از رویکرد روان-تحلیل‌گری، چندان آزمون‌پذیر نیست. هم‌چنین برخی صاحب‌نظران معتقدند که تمام مراحل را که

^۱. Eagle

اریکسون برای رشد روانی-اجتماعی در نظر می‌گیرد، در تمام فرهنگ‌ها و جوامع قابل مشاهده نیست (کاپلان، ۱۳۹۰). هم‌چنین، گیلیگان مطرح می‌کند که اکثر مراحل رشد اریکسون، مانند خودمختاری، ابتکار، سازندگی و هویت، بر استقلال و فردیت تأکید دارد و تنها در مرحله اول، یعنی اعتماد در برابر بی‌اعتمادی، است که کودک در رابطه‌ای در نظر گرفته می‌شود که او را برای ارتباطات روانی متقابل و مراقبت در سال‌های بزرگسالی آماده می‌کند. هرچند این انتقاد چندان صحیح نیست، زیرا اریکسون هم‌چنان در مراحل جوانی به ارتباط (عشق و صمیمیت) توجه دارد و موضوعاتی مانند هویت را نیز خارج از چارچوب روابط افراد نمی‌بیند (کرین، ۱۳۸۸).

۴-۵-۲ رویکرد زیستی

رویکرد زیستی در پی آن است تا از طریق اصول زیستی همچون فرایندهای مغزی، تکامل و ژن‌ها رفتار و فرایندهای روانی را تبیین نماید. بی‌تردید مهم‌ترین اصل این رویکرد انطباق است. انطباقی که ابزارهای آن از طریق ژنتیک به دست ما رسیده‌اند. بر اساس این دیدگاه، رشد هوش، شخصیت همچون رشد جسمی-حرکتی همگی ریشه در ویژگی‌های زیست‌شناختی دارند. نظریه‌های تکامل (توبی و کاسمیدس)، نمویافتگی (گزل) و کردارشناسی (لورنز، تینبرگن و بالبی) از جمله نظریه‌های اصلی این رویکرد در رشد به شمار می‌روند.

رویکردهای تکاملی انسان را در بافتی وسیع، دنیای حیوانات و گذشته دور در نظر می‌گیرد. روانشناسانی با این دیدگاه علاقه‌مند دسته‌بندی مشابهی از رفتارهای انطباقی (تغذیه، ارتباطات، تعامل پدر و کودک و تولید مثل) در انسان و سایر حیوانات ارائه بدهند. با این حال، هیچ دیدگاه واحدی از رشد وجود ندارد. در حالی که روانشناسان تکاملی بر رفتارهایی با مولفه‌های زیستی قوی تمرکز دارند، آنها بر فرایندهای زیستی به عنوان مکانیسم‌های رشد تأکید دارند. بلوغ زیستی شامل تغییرات هورمونی، رشد حرکتی و افزایش بهره‌وری سیستم عصبی، بر پایه ظهور دوره‌های حساس یا الگوهای عمل ثابت در زمان‌های مناسب است. به عنوان مثال، هنگامی که پرنده بالغ به زمان تولید مثلش نزدیک می‌شود سطوح رفتار لانه‌سازی در او ایجاد می‌گردد (میلر، ۲۰۰۹).

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

از دیدگاه زیستی مهمترین رفتارهای رشدی رفتارهای خاص گونه‌ای^۱ هستند که برای بقا ضروری است. این رفتارها شامل دلبستگی اجتماعی، تسلط-تسلیم، خوردن، جفتگیری، شناخت اجتماعی و مراقبت از نوزادان است. این نظریه به دنبال تشریح رفتارها اکتساب شده و نحوه رشد آنها در انسان و سایر حیوانات است (میلر، ۲۰۰۹).

گزل رشد کودک را تحت تاثیر دو نیروی عمده ریش و محیط می‌داند. ویژگی بارز رشد مبتنی بر ریش این است که همواره به صورت مرحله‌ای ثابت، آشکار می‌شود. کودکان به صورت زیستی مجهز به امکاناتی همچون شرکت فعالانه در ایجاد ارتباط با مراقب هستند که احتمال حفظ ژن شخصی‌یشان را افزایش می‌دهد. کردارشناسی رفتارهای اجتماعی مانند بیان هیجانی، همکاری و بازی اجتماعی را مشابه رفتار نیاکان نخستین می‌داند.

ارزیابی نظریه‌های زیستی

نقاط قوت

کردارشناسی دیدگاه ما را در مورد رشد گسترش داد. این نظریات همچنین روش‌های مشاهده‌ای مبتنی بر نظریه را فراهم ساخت که توصیف بی‌نظیری از رفتارهای در حال پیشرفت ارائه می‌دهند. کردارشناسی مهمترین رفتارها را مشخص می‌کند و بیان می‌کند کدام رویدادهای محیطی مقدم و رفتار پیرو آنها چیست، آنها همچنین تحلیل دقیقی از نحوه تعامل ارگانسیم و محیط ارائه می‌دهد. چنین تحلیلی - هایی نشان می‌دهد چگونه رفتارها قابل طبقه‌بندی و مقایسه با گونه‌ها، فرهنگ‌ها یا سنین دیگر است (میلر، ۲۰۰۹).

کردارشناسی از طریق ورود محتویات حوزه‌های خاصی نظیر دلبستگی و رفتارهای اجتماعی مانند زل زدن، چسبیدن، حفظ فاصله با مادر و... بر روانشناسی رشد تاثیر گذار بودند. در نهایت، رویکردهای

^۱ species-specific behaviors

تکاملی از اهمیت روابط خویشاوندی آگاهی دارند، در حالی که روانشناسی رشد تجربی توجه کمی به ساختار اجتماعی دارند (میلر، ۲۰۰۹).

نقاط ضعف

همانطور که در مورد نظریه‌های دیگر نیز صادق است، توصیف‌های^۱ کردارشناسی بیشتر از تبیین‌های^۲ آن است. بسیاری از مفاهیم کردارشناسی که بیشتر برای روانشناسی رشد مفید هستند اگر بخواهند جهت تبیین‌های ویژه رشدی به کار بروند، نیازمند جزئیات دقیق تری هستند. به عنوان مثال، این نتیجه‌گیری که کودکان رفتار را کسب می‌نمایند "به این دلیل که" آنها در یک دوره حساس هستند، همانند این نتیجه‌گیری است که آنها حفاظت را به دست می‌آورند، زیرا در مرحله عملیات عینی هستند (میلر، ۲۰۰۹).

مشکل دیگر مربوط به شناسایی عملکرد یک رفتار است. تکامل ساختارهای تشریحی را می‌توان از فسیل‌ها استخراج کرد، اما فسیل‌های رفتار انسان وجود ندارد. در بهترین حالت ما می‌توانیم دیگر پرندگان، شکارچیان معاصر، جمجمه‌ها و داده‌های باستان‌شناسی مانند بیماری‌ها، خانه‌ها، ساختار اجتماعی، توزیع سنی و ابزارها را بررسی کنیم. مسئله بعدی، شناسایی عملکرد رفتار است، ممکن است رفتار دارای عملکرد تأخیری باشد که تا چندین سال رخ ندهد. به عنوان مثال، عملکرد دلبستگی این است که مادر را به صورت پایگاهی امن برای اکتشاف کودک تبدیل کند (میلر، ۲۰۰۹).

یکی از نقاط ضعف اصلی نظریه‌های کردارشناسی مسئله روش‌شناسی است. غیر اخلاقی بودن آزمایش‌های تجربی روش‌های کردارشناسی مهم‌ترین انتقاد به استفاده از این روش‌ها برای انسان است. ما نمی‌توانیم آزمایش‌های محرومیت را انجام دهیم. به عنوان مثال، یک نوزاد را برای چند هفته اول زندگی

^۱ describes

^۲ explains

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

از دیدن لبخند انسان محروم کنیم تا ببینیم آیا لبخند اجتماعی غریزی است. از دیگر محدودیت‌های روش - شناسی این رویکرد می‌توان به دشواری و زمان‌بر بودن آزمایش‌ها، تغییر رفتار در حضور مشاهده‌گران و تقسیم جریان رفتار به واحدهای کوچک اشاره نمود (میلر، ۲۰۰۹).

۴-۵-۳ رویکرد رفتاری

رفتارگرایی رویکردی است مبتنی بر اصالت فیزیک و بنیادی‌ترین اصل این دیدگاه مفهوم صرفه‌جویی است. رفتارگرایان رشد را رفتار قابل مشاهده‌ای می‌دانند که از طریق تجربه‌های محیطی قابل یادگیری است. بنابر این در این دیدگاه خبری از طبقه‌بندی‌های بی‌شمار، شاخص‌ها و مولفه‌های متعدد و نگاه‌های مختلف نیست. رفتارگرایی به دنبال یافتن قوانین حاکم بر یادگیری رفتارها است و همه ابعاد روانشناختی را نیز بر همین اساس تبیین می‌نماید. اصلی‌ترین نظریات رفتارگرایی عبارتند از پیوندگرایی (ثرندایک)، شرطی سازی کلاسیک (پاولف)، شرطی سازی کنشگر (اسکینر) و روانشناسی رفتاری (واتسون).

ارزیابی نظریه‌های رفتاری

نقاط قوت

قدرت نظریه‌های رفتاری در این است که آنها تعریف‌های روشنی را از هیجان فراهم می‌کنند که منجر به پیش‌بینی آزمون‌پذیر واضحی می‌شود. در حقیقت، بیشتر نظریه‌های رفتارگرایی هیجان بسیار ساده هستند و مشکل آنها کافی نبودن آنها است (استراگمن، ۲۰۰۳).

نقاط ضعف

نظریه شرطی سازی کلاسیک در تبیین رفتارهای ارادی انسان ناتوان است (بیابانگرد، ۱۳۸۸). همچنین پاولف در خصوص کارکرد مغز در نظریه شرطی شدن توضیحی نداده است که چگونه فرایندهای مغزی همچون برانگیختگی، بازداری، رفتار قالبی پویا و موزاییک مغزی با هم تعامل می‌کنند تا رفتارهای هماهنگ یکپارچه را که ما در جانداران مشاهده می‌کنیم به وجود آورند (هرگنهان و السون، ۱۳۸۸).

شرطی سازی کنشگر اسکینر نیز دارای مشکلاتی است:

- موضع گیری غیرنظری و غیر فیزیولوژیک، بی توجهی نسبت به تحلیل آماری داده ها، حذف مسایلی از قبیل ادراک، هیجان، انگیزش و شخصیت توسط اسکینر به شدت مورد انتقاد می باشد (میزاک و سکستون، ۱۳۷۱)
- نظریه اسکینر تاکید زیادی بر کنترل بیرونی رفتار انسانها دارد و تاثیر نیروها و انگیزه های درونی را نادیده می گیرد (بیابانگرد، ۱۳۸۸)
- از نظر استادون (۱۹۹۵؛ نقل از هرگنهان و السون، ۱۳۸۸) این عقیده اسکینر که انسان اراده آزاداد ندارد و نمی توان او را مسئول رفتارهای خود دانست و در نتیجه تنبیه هیچ تاثیری در رفتارهای انسانی ندارد، باعث ایجاد برخی مشکلات اجتماعی همچون افزایش جرم و جنایت، فقر و بیسوادی شده است.
- روش فرد نگر اسکینر در بررسی های خود و کم توجهی به پژوهش های گروهی از سوی هرگنهان و السون (۱۳۸۸) مورد انتقاد قرار گرفته است.
- انتقاد دیگری که به اسکینر وارد شده است مربوط به خودداری اسکینر از نظریه پردازی مربوط به فرایندها و چگونگی یادگیری و انگیزش است. از نظر اسکینر تغییر رفتار معادل یادگیری است و در این میان نیاز به هیچ گونه تبیین دیگری برای این رخداد وجود ندارد. در مجموع نظریه اسکینر درک عمیقی از یادگیری و انگیزش ترسیم نمی کند (هرگنهان و السون، ۱۳۸۸)

۴-۵-۴ رویکرد شناختی

رویکرد شناختی شامل خطوط فکری نسبتاً مستقل و متعددی همچون دیدگاه های گشتالت (ورتایمر، کهلر و کافکا)، شناختی پیازه، روانشناسی تاریخی-فرهنگی (ویگوتسکی)، نظریه شناختی-اجتماعی (باندورا)، نوپیاژه ای ها (کیس، فیشر، برونر و ورنر)، نظریه پردازش اطلاعات (لافلین، اتکینسون و شفرین)، نظریه ذهن (سلرز) و... است. مسئله اصلی این رویکرد "شناخت" است. شناخت، مجموعه ای از حالت ها و فرآیندهای درونی ذهن شامل تفکر، استدلال، حافظه، دریافت احساسات، ادراک، حل مسئله، زبان، تصمیم گیری و... است.

یافته‌های مطالعات روانشناسی در باب رشد انسان

پیاژه اساساً عوامل تحول روانی را منحصر در چهار جنبه رشد زیستی، فعالیت، تجارب اجتماعی و تعادل جویی می‌داند. او مبدأ امور روانی از جمله فرآیندهای شناختی را در دوران نوزادی و در ضمن داده‌های زیستی و موروثی جست و جو می‌کند و دستگاه‌های زیستی را زمینه ساز برخوردهای اولیه کودک قلمداد می‌کند. از نظر پیاژه هدف از رشد، دست یابی به یک غایت خاص است؛ غایت خاصی که در آن یک کل ساخت یافته به شیوه متکامل عملکرد و تعادل ایده ال خود می‌رسد.

ویگوتسکی معتقد بود افراد همانطور که ابزارهایی را برای چیره شدن بر محیط اختراع کردند ابزارهای روانشناختی را برای تسلط بر رفتار خودشان به وجود آوردند. از نظر ویگوتسکی، یادگیری کلید رشد است. و مواجهه کودکان با همه ابزارهای فرهنگی، به آنها اجازه کارکردهایی در بالاترین سطح شناختی را می‌دهد. باور ویگوتسکی به اهمیت تأثیرات اجتماعی (به ویژه آموزش) در رشد شناختی کودک در مفهوم او تحت عنوان ناحیه مجاور رشد منعکس شده است.

باندورا با ترکیب ابعاد شناختی و ریشه‌های اجتماعی رفتار به تقسیم بندی سنتی دیدگاه رفتارگرایی در مقابل دیدگاه‌های معارض خاتمه داد و به اهمیت نسبی عوامل بیرونی و درونی در رفتار تاکید نمود. از نظر باندورا بخش وسیعی از یادگیری‌های انسان از طریق مشاهده و تقلید صورت می‌گیرد. باندورا رشد را، پدیده‌ای مادام‌العمری می‌داند و تغییرات مربوط به آن شامل کنش‌های روانی-اجتماعی و نیز حوادثی است که در دوران کودکی و بزرگسالی به وقوع می‌پیوندند.

بر خلاف نظریه‌های پیاژه و نوپیاژه‌ای‌ها، نظریه پردازش اطلاعات حول مراحل رشد متمرکز نشده است و به عملیات‌های ذهنی می‌پردازد. دیدگاه پردازش اطلاعات جزء نظریات خردگرا و فطری نگر است و به رویدادهای مداخله‌گری (میانجی‌ها) اشاره دارد که بین ورودی (محرک) و خروجی (پاسخ) سیستم (شخص) قرار دارند. بر اساس رویکرد پردازش-اطلاعات هرگاه محرکی (یک واقعه محیطی) در برابر فرد قرار گیرد، فرآیندهای شناختی درونی او راه‌اندازی می‌شوند که در نهایت "واکنش یا پاسخ" را تولید می‌کنند.

در دیدگاه شناختی، هیجان‌ها به عنوان عملکرد شناختی، ساختاری شناختی یا ساختار شناختی - اجتماعی تصور می‌شوند و رشد هیجان به عنوان عملکرد رشد شناختی و کسب دانش جدید آشکار می‌شود. مدل‌های شناختی هیجان ریشه در سه عقیده اصلی دارد:

- انسان در درجه اول موجودی عقلانی است
- عقلانیت اساساً خوب و هیجان اساساً بد است
- استدلال (فرایند شناختی) باید به عنوان کنترل و جایگزینی برای هیجان استفاده شود

از دیدگاه نظریه پردازان شناختی حتی رفتار هیجانی نیز اساساً به عنوان پاسخ یا ترکیبی از پاسخ‌های تعیین شده توسط فرایندهای شناختی در نظر گرفته می‌شود (ایزارد، ۱۹۷۷). اگر چه چنین مدل‌هایی نقش عوامل زیستی را در عملکردهای انسان انکار نمی‌کنند، مفهوم‌سازی متفاوتی از مدل‌های زیستی دارند.

بندورا با مطرح نمودن نقش تقلید در روابط اجتماعی، به الگوبرداری روابط اجتماعی و چگونگی گسترش و بقای رفتارهای اجتماعی اشاره کرد. بندورا بر بازداری از پرخاشگری، خود نظم‌دهی، خویش‌داری، مقاومت در برابر وسوسه و به تأخیر انداختن ارضا - که آن را جوهر اخلاق یا وجدان می‌داند - تأکید داشت و معتقد بود که افراد به این دلیل ارزش‌ها را درونی می‌کنند که بتوانند با استفاده از قضاوت‌هایی که از طریق آموزش مستقیم یا مشاهده دیگران آموخته‌اند، درباره اعمال خود داوری کنند. به عقیده بندورا، کودکان در انتخاب اطلاعات گوناگونی که از محیط و اطرافیان دریافت می‌کنند، فعالانه عمل می‌کنند، این انتخاب به عواملی مانند ارزش فعالیت‌ها، تفاوتی که کودک بین صلاحیت خود و الگو درک می‌کند، این که آن رفتار تا چه میزان برخاسته از تلاش و توانایی فرد است بستگی دارد.

ویگوتسکی توجه به بافت و فرهنگ را موضوع اصلی رفتارهای اجتماعی می‌داند. در واقع ویگوتسکی بیان می‌کند که کودکان آن دسته از شیوه‌های تفکر و رفتار را می‌آموزند که به آنها اجازه می‌دهد در فرهنگ مورد نظر زندگی کنند. فرهنگ‌ها ابزارهایی را برای حل مسائل مختلف در اختیار انسان قرار می‌دهند، چه ابزارهای فیزیکی و چه ابزارهای روان‌شناختی. به عقیده او، تعامل اجتماعی کودک با

والدین، اطرافیان و همسالانش راهی برای انتقال شیوه‌های تفکر و رفتار از نسلی به نسل دیگر است و اساس فرآیند ذهنی فرد را فرهنگی تشکیل می‌دهد که در این تعاملات اجتماعی انعکاس یافته است.

ارزیابی نظریه‌های شناختی

نقاط قوت

نقاط قوت نظریه شناختی پیازه را در ۴ بخش می‌توان خلاصه نمود:

- تشخیص نقش مرکزی شناخت: امروزه شناخت بخش مهمی از مطالعه رشد به شمار می‌رود. پیازه به دنبال روش‌های تفکر مبتنی بر رفتار آشکار بود که توسط رفتارشناسان و روانشناسان کودک به عنوان هنجارهای رشدی مطرح شده بود. این تمرکز بر شناخت چشم اندازی جدید و الهام بخش برای نسل روانشناسان رشد ارائه کرد (میلر، ۲۰۰۹).
- کشف ویژگی‌های شگفت‌انگیز تفکر کودکان: میراث اصلی پیازه ممکن است توصیف غنی او از رشد می‌باشد. پیازه پدیده‌های رشدی جدیدی را آشکار نمود که بسیاری از آنها همچون فقدان پایداری شی در نوزادان تعجب آور یا متناقض با تصور عمومی رایج بود (میلر، ۲۰۰۹).
- محدوده وسیع: نظریه پیازه جاه طلبانه است، و از طیف بازی با سنگریزه تا استدلال‌های علیت، از بازتاب مکیدن انگشت تا ساختارهای تفکر عملیاتی را پوشش می‌دهد. این تئوری تلاش می‌کند تا حالت‌های شناختی و انتقال بین این دولت‌ها را توصیف و تبیین کند (میلر، ۲۰۰۹).
- اعتبار بوم‌شناختی: هر روانشناسی دارای فهرستی شهودی است از آنچه یک نظریه خوب باید انجام دهد. بسیاری از لیست‌ها شامل الزاماتی است که این نظریه به ما درباره دنیای واقعی کودکان می‌گوید. اگرچه حتی پایه‌ای‌ترین پژوهش‌ها در آزمایشگاه‌ها با برخی رفتارهای روزمره ارتباط دارند، برخی رویکردها ارتباط نزدیک‌تری با رفتارهای روزمره دارند. به نظر می‌رسد نظریه پیازه در این رابطه بسیار خوب عمل کرده است.

نقاط ضعف

مهم‌ترین انتقادات به پیازه عبارتند از:

ضعف در مبانی معرفت‌شناسی: تکیه صرف پیاژه به پسخوراندهای منفی مانع از آن می‌شود که او بتواند این مسأله را به نحو مناسبی حل و فصل کند؛ زیرا پسخوراندها تنها حاکی از عدم کفایت ساختارهای دانشی فرد است، نه عدم مطابقت آن با واقعیت. این نشان دهنده نیاز معرفت‌شناسی ژنتیک به دیدگاه واقع‌گرایی و مفهوم کلیدی آن یعنی مطابقت با واقعیت است (باقری و خسروی، ۱۳۸۷).

تنزل شأن انسان به موجودی بیولوژیک: سابقه و تحصیلات پیاژه در علوم طبیعی سبب گردید که هیچ‌گاه نگاه او به انسان به عنوان یک مخلوق برتر که با هدف دست‌یابی به کمال معنوی و الهی خلق شده است، تعلق نگیرد. او انسان را مانند هر ارگانیزم دیگری در نظر می‌گرفت که نیاز به سازش با محیط و حل مشکلات خویش دارد (ترکاشوند، ۱۳۹۱).

بی‌توجهی به علم حضوری و دانش پیشینی نسبت به خود و حالات خویش: با توجه به نظر پیاژه درخصوص مبدأ امور روانی و عوامل تاثیرگذار بر تحول روانی انسان می‌توان گفت که در حقیقت، او علم حضوری انسان به وجود خود و همچنین علم حضوری به حالات روانی، احساسات و عواطف خود را انکار کرده است (باقری و خسروی، ۱۳۷۸).

توجیه ناکافی از مبانی مفهوم «مرحله» و مکانیسم‌های انتقال: از دیدگاه منتقدان پیاژه، ثبات‌های کنشی جذب، انطباق، فقط زمینه‌عامی را مهیا می‌سازند که می‌توان در آن فعالیت‌های شناختی را بررسی کرد و در مورد اینکه چگونه مرحله حسی-حرکتی به تفکر در مرحله پیش‌عملیاتی، یا اینکه پیش‌عملیاتی به مرحله تفکر عملیاتی منجر می‌گردد، توجیه روشنی ارائه نمی‌دهد (لطف آبادی، ۱۳۸۹).

کم‌توجهی به نقش فاکتورهای عملکردی در حل تکالیف عملیاتی: منتقدان ادعا می‌کنند که چون پیاژه از یک سو بیش از حد بر مفهوم روانشناختی ساختارهای منطقی تأکید کرده است و از سوی دیگر

آنچنان که باید تأکیدی بر تاثیرات مفهوم و محتوا نداشته است، نظریه او یک مثال از یک نظریه توانش افراطی است (لورنزو^۱ و ماچادو^۲، ۱۹۹۶).

کم توجهی به عوامل اجتماعی و هیجانی موثر بر رشد: پیازه از این موضوع غفلت کرده است که محتوای مسائل نوجوانان مختلف دنیا و زمینه‌هایی که باید بر اساس آنها به حل مسائل خود پردازند متفاوت از یکدیگر است. در واقع پیازه بیشتر به ظهور و توالی مراحل شناختی علاقه‌مند بود تا به فاکتورهایی که می‌توانند شناخت را سرعت ببخشند، به تأخیر اندازد و یا حتی از ظهور آنها جلوگیری کند (پیاژه، ۱۹۶۷).

کم توجهی به نقش زبان در رشد شناختی کودک: یکی از انتقادات مهم بر نظریه پیازه، به کم توجهی او به نقش زبان در رشد شناختی کودک باز می‌گردد که این امر توسط بسیاری از محققان (از جمله، بی، ۱۹۹۲ و روگوف^۳، ۱۹۹۰) بیان شده است (لطف آبادی، ۱۳۷۸).

بی توجهی به نقش عوامل اجتماعی بزرگسالان و همسالان در فرآیند رشد شناختی: یکی از بحث برانگیزترین ادعای پیازه این است که رشد شناختی، فرایندی خود انگیزه است. بر این اساس که کودکان ساختارهای شناختی را، به طور خود انگیزه و بدون تدریس بزرگسالان، در خود می‌پرورند (ویسکرمی، ۱۳۸۸).

دست کم گرفتن توانایی‌های کودکان: از سال ۱۹۷۰ صدها مطالعه روانشناختی سعی کردند نشان دهند که استاندارد، وظایف و تکالیف^۴ پیازه‌ای اغلب منجر به اشتباهات منفی غلط می‌شوند. دسته‌ای دیگر از پژوهش‌ها نشان داده‌اند که پیازه قابلیت‌های موقتی کودک را در مرحله‌ی پیش عملیاتی دست کم گرفته

^۱. Lorenzo

^۲. Machado

^۳. Rogoff

^۴. tasks

است. پژوهش‌های دیگری نیز نشان داده‌اند که کودکان کم سن آنطور که پیاژه گفته است، خودمحور نیستند (کرین، ۱۳۸۸).

عدم تبیین رشد شناختی در مرحله پس از عملیات صوری: انتقاد دیگر به نظریه پیاژه مربوط به رشد شناختی پس از مرحله تفکر عملیات صوری است. پیاژه معتقد بود که اولاً مرحله تفکر صوری، آخرین مرحله رشد شناختی انسان است و ثانیاً بیشتر افراد به این مرحله از رشد می‌رسند. این نظر پیاژه زمینه را برای یکی از جدی‌ترین انتقادات به این نظریه فراهم آورد. به این معنا که این نظریه رشد شناختی بعد از نوجوانی را نادیده می‌گیرد، در حالیکه همه شواهد در دسترس خلاف آن را نشان می‌دهند (لورنزو و ماچادو، ۱۹۹۶).

نقدهایی بر روش مطالعه پیاژه:

- استفاده از چند روش محدود در پژوهش: مشاهده به‌ویژه مشاهداتی که پیاژه روی سه کودک خود، در سال‌های اولیه عمر آنها انجام داده است، گفتگو با کودکان خردسال، و بالاخره مصاحبه بالینی در موقعیت‌های تجربی و با استفاده از ابزارها و وسایل مختلف، که بیش از روش‌های دیگر مورد استفاده قرار گرفت (محسنی، ۱۳۸۳). هر سه روش یاد شده از دیدگاه منتقدان متأثر از سنت تجربی رفتارگرایی، مورد انتقادهایی قرار گرفته‌اند (شعاری نژاد، ۱۳۸۶).
- محدود بودن ابزار سنجش تفکر در مرحله عملیات صوری: از دیگر انتقادات وارده بر نظریه پیاژه تکالیفی (تکالیف نوسان آهنگ و تکلیف نگهداری ذهنی حجم و...) است که او برای سنجش تفکر عملیات صوری به نوجوانان ارائه داده است. در واقع این تکالیف، شناخت صوری را فقط از نوع تفکر ریاضی و علمی بررسی می‌کند که این یک چهارچوب محدود از تفکر صوری است و به قول گیلیگان (۱۹۸۷) دیدگاهی را به ذهن می‌آورد که گویا آدمی در یک جهان فاقد زبان و در جهان قوانین انتزاعی زندگی می‌کند (لطف آبادی، ۱۳۷۸).
- توصیفی بودن محض نظریه: یکی دیگر از انتقادات به نظریه پیاژه این است که، او بسیار توصیف می‌کند و کمتر توضیح می‌دهد. برای مثال منتقدان اعتقاد دارند، مراحل رشد شناختی پیاژه، تغییرات شناختی مربوط به سن را به‌خوبی توصیف می‌کند، اما هیچ قدرت و توان توضیحی ندارد (لورنزو و ماچادو، ۱۹۹۶).

۴-۵-۵ رویکرد انسان‌گرا

دیدگاه انسان‌گرا بر روی تجربیات زمان حال و ارزش وجودی کل انسان، خلاق بودن، آزاد بودن و همچنین توانا بودن انسان برای حل مشکل خود تاکید می‌کند. این جنبش در روانشناسی بر روی جستجو برای درک فلسفی و علمی وجود انسان که عدالت در کسب بالاترین دستاورد و بالقوه انسان تاکید دارد. نظریات اصلی این رویکرد عبارتند از نظریه انگیزه‌های انسانی (مزلو)، نظریه شخص محور (راجرز) و دیدگاه طول عمر (بوهلر).

از نظر مازلو هر انسان با کششی به سوی رشد یا به کمال رساندن توانایی‌های نهفته خود زاده می‌شود. از نظر مازلو انسان دارای چندین نیاز اصلی است که آن‌ها را می‌توان در ساختاری سلسله مراتبی، در پنج طبقه سازمان داد این نیازها بر اساس اهمیت به ترتیب زیر قرار می‌گیرند:

- نیازهای فیزیولوژیکی
- نیاز به امنیت
- نیازهای عاطفی و احساسی
- نیاز به احترام
- نیاز به خودشکوفایی

مازلو پیشنهاد کرد که پیش از نیازهای مرتبه بالاتر باید نیازهای معینی که در سطوح زیرین قرار دارند تا حدی ارضاء شوند. بنابر این برای فعال کردن یک نیاز مرتبه بالاتر، شخص ابتدا باید نیازهای اساسی‌تر در سلسله مراتب را تحقق بخشد.

ارزیابی نظریه‌های انسان‌گرا

نقاط قوت

نظریه‌های انسانگرا بیشترین تأثیر را در برنامه‌های رشد شخصی داشته است. ایده‌هایی مانند خود-پنداره، خودشکوفایی و رضایت از خود که در ایجاد شخصیت و روابط بین فردی سالم مفید است محصول دیدگاه‌های انسان‌گرا شناخته می‌شود. انسان‌گرایی، نیروهای مثبت را مسئول هدایت انسان می‌داند و دیدگاهی امیدوارکننده به انسان دارد. یکی از اهداف اصلی این رویکرد، یافتن راه‌هایی برای از بین بردن تأثیرات مسدودکننده است تا افراد قادر به رشد و خودشکوفایی شوند (پلوتنیک^۱ و کویومدجان^۲، ۲۰۱۰).

نقاط ضعف

به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های انسان‌گرا همانند نظریات مزلو که اشاره شد تنها بر یک بخش از ماهیت انسان تأکید می‌کنند و آن هم مفهوم‌سازی بیش از حد ساده‌انگارانه از ماهیت انسان به عنوان موجودی ذاتاً خوب است که پتانسیل‌های آنها در مورد آسیب به خود و دیگران در نظر گرفته نمی‌شود. انتقاد دوم به نظریه پردازان انسان‌گرایی استفاده از تعدادی سازه مبهم و بد تعریف شده است. هر ساختار نظری که از تعاریف دقیق عملیاتی طفره رود از نظر علمی مشکوک باقی می‌ماند. به همین دلیل، دیدگاه‌های انسان-گرایی درباره انگیزش به شدت مورد انتقاد قرار دارند. انتقاد سوم این سوال است که فرد چگونه آنچه را که واقعا می‌خواهد می‌فهمد یا آنچه را که واقعا برای تحقق‌گرایش نیاز دارد. مانند تمایل تحقق ذاتی، یادگیری اولیه، جامعه‌پذیری و درونی‌سازی می‌توانند حاصل اعتقاد شخصی باشند که شیوه تفکر یا رفتار درست و طبیعی است (ریو، ۲۰۰۹).

انتقادهای وارد بر نظریه راجرز عمدتاً متوجه دو جنبه از آن بوده است. نخست، راجرز به خاطر ناتوانی در بیان روشن و دقیق چیزی که توانایی‌های بالقوه فطری را برای غنی‌تر شدن و شکوفا شدن شکل می‌دهد و محور اصلی نظریه او را در بر می‌گیرد، مورد انتقاد قرار گرفته است. منتقدان می‌پرسند که آیا این توانایی بالقوه اساساً فیزیولوژیکی است یا روانشناختی و آیا از این لحاظ تفاوت‌های فردی وجود دارد.

^۱ Plotnik

^۲ Kouyoumdjian

انتقاد اصلی دوم برمی گردد به پافشاری راجرز بر اینکه تنها راه کشف و شناخت از طریق بررسی تجربه‌های ذهنی شخص است (شولتز، ۱۳۹۰).

انتقادهای زیادی نیز به نظریه مزلو وارد شده است. مازلو خودشکوفایی را در بروز و ظهور استعدادهای بالقوه و ذاتی انسان می‌داند که با دقت در خصوصیات افراد خودشکופا، تا حدی می‌توان به دیدگاه وی در رابطه با ماهیت این استعدادها پی برد، با این وجود وی تعریف دقیقی از آن‌ها ارائه نمی‌دهد مفهوم خودشکوفایی که محور نظریه مازلو می‌باشد، هیچ‌گونه اعتبار تجربی ندارد. بنابراین فقط می‌توان خودشکوفایی را تنها به صورت ساختاری فرضی در نظر گرفت (شولتز، ۱۳۸۷). هدف اصلی دیگر انتقادهای مزلو، روش تحقیق او و داده‌هایی است که از نظریه وی حمایت می‌کنند. سایر انتقادهای معطوف تعریف‌ها و بسیاری از مفاهیم مزلو بوده است. منتقدان به بی‌ثباتی‌ها یا ابهام‌ها در کاربرد مزلو از این اصطلاح‌ها اشاره می‌کنند (شولتز، ۱۳۹۰). فهرست نیازها در نظریه مازلو آنقدر کوتاه است که نمی‌توانند برای تبیین همه رفتارهای انسانی به کار روند (پینتریچ و شانک، ۱۳۸۶)

- فهرستی که او از ویژگی‌های افراد خودشکופا ارائه داد صرفاً از تعبیرهای بالینی داده به دست آمدند و امکان دارد به راحتی تحت تاثیر فلسفه شخصی و ارزش‌های اخلاقی او قرار داشته باشند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۴)
- مازلو آزمودنی‌های خود را از بین کسانی انتخاب کرد که طبق ملاک‌های خود برای خودشکوفایی آن‌ها را تحسین می‌کرد. این ملاک‌ها آن زمان مشخص نشده بودند و او بعدها قبول کرد که توصیف دقیق خودشکوفایی دشوار است.
- روشی که مازلو اطلاعات مربوط به آزمودنی‌های خودشکوفای خویش را گردآوری کرد بی‌ثبات و مبهم است. او توضیح نداد که چگونه نتایج آزمون را تعبیر یا مطالب زندگینامه‌ای را تحلیل کرده و معلوم نکرد که چگونه پاسخ‌های داده شده به تداعی‌های آزاد و مصاحبه‌ها باعث شدند که او آزمودنی‌های خاصی را خودشکופا بداند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۴)
- وسایلی که مازلو به وسیله آن‌ها و اطلاعات خود را در مورد آزمودنی‌های خودشکوفای جمع‌آوری کرده است، مبهم و غیر دقیق هستند (شولتز، ۱۳۸۷).

همچنین بسیاری از انتقادهای متوجه تعاریف و مفاهیم مازلو از جمله: فرایندها، فرآسیبها، تجربه‌های اوج به ویژه خودشکوفایی بوده است. استفاده او از این اصطلاحات، بی‌ثبات و مبهم است (شولتز و شولتز، ۱۳۸۴).

از دیدگاه مازلو، کمال مطلق برای آدمی دست نیافتنی است در حالی که از دیدگاه قرآن کریم انسان، جانشین خداوند و دارای روح الهی است و به همین دلیل، باید صفات الهی درون خویش را که آینه صفات جمال و جلال خداوند است، شکوفا سازد و نتیجه تحقق این صفات چیزی نیست جز خداگونه شدن و کمال مطلق (مروتی، یعقوبی، ۱۳۸۹).

فصل پنجم

یافته‌های تعالیم اسلامی برای الگوی رشد

بخش اول: شناخت ماهیت رشد با توجه به تعالیم اسلام

بخش دوم: شناخت مولفه‌ها و ابعاد رشد با توجه به تعالیم اسلام

بخش سوم: شناخت شاخص‌های رشد با توجه به تعالیم اسلام

۵-۱ شناخت ماهیت رشد با توجه به تعالیم اسلامی

۵-۱-۱ معنی لغوی و اصطلاحی رشد

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد واژه رشد و مشتقات آن همچون «رشید»، «مرشد»، «راشدون» و «یرشدون» ۱۹ بار در ۱۹ آیه از ۹ سوره قرآن کریم تکرار شده است. این واژه در اغلب معجم‌ها، ضد گمراهی و ضلالت ترجمه شده است (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۴۲؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۷۴؛ ابن درید، بی تا: ج ۲: ۶۲۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۲۵).

رشد در مورد شخصی به کار می‌رود که ظاهر مسئله را دریافته و راه را پیدا کرده است (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۴۲). در کتاب "فروق فی اللغة" رشد به معنای صلاح و شایستگی و نیز استقامت در دین آمده است (عسکری، ۱۴۰۰، ج ۶: ۲۰۶). به اعتقاد برخی واژه "الرشد" مربوط به امور دنیوی و اخروی است ولی واژه "الرشد" فقط درباره امور اخروی است و به معنی راهیابی و ثبات در حق و در مقابل - غی - یعنی گمراهی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۵: ۳۵۴). در کتاب "القاموس المحيط" رشد به معنای استقامت در طریق حق با سختی و محکمی در آن ترجمه شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۰۸). همچنین با مروری بر ترجمه‌های صورت گرفته از این واژه در آیات و تفاسیر مختلف مشخص می‌شود که این واژه به معانی مختلفی همچون بلوغ (نساء/۶)، راه، راه نجات، راه راست، راه صحیح و درست، راه روشن و مقصد (بقره/۲۵۶، جن/۱۴، غافر/۲۹، کهف/۱۰، هدایت (اعراف/۱۴۶، جن/۱۰، جن/۲۱، حجرات/۷، غافر/۳۸)، رشد و نجات (کهف/۶۶، انبیاء/۵۱، هود/۹۷)، فهم و آگاهی (هود/۸۷) ترجمه شده است. با این وجود به نظر می‌رسد این معانی تنها مصادیقی از معنای واقعی واژه «رشد» باشند که به نوعی بر این مفهوم انطباق یافته‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره/۲۵۶) معتقدند که «رشد» به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۳). ایشان در ذیل آیه شریفه «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ» (انبیاء/۵۱) نیز از رشد به عنوان رسیدن به واقع امر یاد می‌کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۱۸ - ۴۱۹). همچنین در تفسیر آیات «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (نجم/۲) (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۲) و «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (طه/۱۲۱)» و «... فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ» (طه/۱۲۲) از رشد به معنای اصابه واقع نام برده شده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴،

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

ج ۱۴: ۳۱۱). از نظر ایشان انسان رشید کسی است که اهتمام نمی‌ورزد مگر به آنچه که حق و واقع باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۶۹). همچنین مفهوم "رشد" اعم از مفهوم "هدایت" است و نباید رشد را به هدایت فرو کاست. هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می‌رساند، ولی به نظر می‌رسد استعمال کلمه "رشد" در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۳).

علامه طباطبایی مفهوم "رشد" را در مقابل مفهوم "غی" قرار می‌دهد. از نظر ایشان مفاهیم "رشد" و "غی" اعم از مفاهیم "هدایت" و "ضلالت" هستند. کلمه "غی" و "ضلالت" نیز به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنایی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، با یکدیگر منطبق می‌شوند، و به همین جهت است که "ضلالت" به معنای انحراف از راه (با در نظر داشتن هدف و مقصد) است، ولی "غی" به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است، و "غوی" به کسی می‌گویند که اصلاً نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش چیست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۳).^۱

۵-۱-۲ رشد به مثابه تواتر تکون و تعیین ظرفیت های وجودی انسان

با توجه به تاکید علامه طباطبایی بر مفهوم "واقع امر" در تعریف رشد و تمایز بین مفهوم رشد با مفاهیم پرکاربردی همچون هدایت، به نظر می‌رسد مفهوم "واقع امر" یا "نفس الامر" یکی از محوری ترین عناصر فهم ماهیت «رشد» در قرآن باشد. از نظر علامه طباطبایی (نقل از جوادی آملی، ۱۳۸۷) نفس الامر عبارت از وجود حقیقی است و وجود

^۱. ضلالت به معنای بیرون شدن از راه راست - که مقابل آن هدایت است - می‌باشد. با این وجود هدایت در مقابل غوایت هم استعمال می‌شود ولی اگر در مقابل غوایت به کار رود به معنای ارشاد است. هم چنان که در آیه ۱۲۲ سوره طه نیز به همین معنا به کار رفته و اگر در مقابل ضلالت استعمال شود به معنای راه نشان دادن و یا به راه رساندن و سوار کردن است (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۴: ۳۱۱). تفاوت میان "غوایت" و "ضلالت" این است که اولی دلالت بر فراموش کردن مقصد و غرض هم می‌کند، پس کسی که در بین راه درباره مقصد خود متحیر می‌شود "غوی" است و کسی که با حفظ مقصد از راه منحرف می‌شود "ضال" است (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص: ۴۳۳-۴۳۴).

حقیقی آن وجودی است که عقل در ادراک آن مظطر و خاضع است. این وجود یک معنای عام است که دارای سه مرتبه به شرح ذیل می باشد:

- ۱- وجود متاصل خارجی که بالاصاله موجود بوده و عین حقیقت است؛
- ۲- وجود ماهیات که به تبع آن وجود اصیل حاصل شده و به یک واسطه به حقیقت راه پیدا می کند؛
- ۳- وجود مفاهیمی که به عنوان مفاهیم فلسفی یا مفاهیم منطقی از قبیل مفهوم وحدت، شیئیت، کلیت، عرضیت، با دو یا چند واسطه به حقیقت خارجی مرتبط می شوند^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۵).

در قرآن کریم از منظر بسیاری از آیات می توان به تبیینی از مفهوم "واقع امر" دست یافت. از نظر علامه طباطبایی مقصود از "رشد" یا رسیدن حضرت ابراهیم (ع) به "واقع امر" در آیه شریفه **وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ** (انبیاء/۵۱)، اهتدای فطری و تام و تمام او به توحید و به سایر معارف حقه است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۱۸-۴۱۹). همچنین از این آیه استنباط می شود که هر انسانی دارای قابلیت و استعداد مخصوص به خود و متفاوت با دیگران است و خداوند با توجه به این قابلیت و خصوصیات حال شخص و مقدار استعدادش، مجوز راه یافتن و هدایت شدن به مرتبه ای از واقع امر را عنایت می کند.

«مقصود از رشد معنایی است که در مقابل غی و گمراهی قرار دارد و آن رسیدن به واقع است، و در ابراهیم اهتدای فطری و تام و تمام او به **توحید و به سایر معارف حقه** است و اضافه رشد به ضمیری که به ابراهیم بر می گردد، اختصاص رشد را به وی می رساند و می فهماند که ابراهیم خود لایق چنان رشدی بود، مؤید این معنا جمله **«وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ**، ما هم او را می شناختیم» است و این کنایه است از علم به خصوصیات حال او، و مقدار استعدادش. و معنای آیه این است که سوگند می خورم که ما به ابراهیم دادیم آنچه را که وی مستعد و

^۱ با این بیان همه مفاهیمی که با یک یا چند واسطه به خارج راه پیدا کنند، بر اثر ضرورتی که در ربط خود با واقع دارند، عقل را در ادراک خود به اضطراب می کشانند. در این تحلیل آنچه میزان و معیار صدق و کذب قضایاست تطبیق آن ها با خارج نیست تا اشکال مربوط به قضایای عدمی پیش بیاید، بلکه میزان، آن معنای عام وجود است که بالاصاله شامل خود وجود و بالتبع شامل ماهیات و مفاهیم تابعه می گردد. همچنین این تعریف از نفس الامر، طیفی از علم حضوری تا علم حصولی را در بر می گیرد.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

لایق آن بود، و آن عبارت بود از رشد، و رسیدنش به واقع، و ما او را از پیش می‌شناختیم. و همانطور که گذشت مراد از آنچه خدای سبحان به ابراهیم داد، همان دین توحید و سایر معارف حقه است که ابراهیم (علیه السلام) بدون تعلم از معلمی، و یا تذکر مذکری، و یا تلقین ملقنی، با صفای فطرت و نور بصیرت خود درک کرد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۱۸-۴۱۹).

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی میان حق و رشد و باطل و غی را به هم مرتبط می‌داند زیرا بطلان هر چیزی بدین معنا است که انسان برای یک چیز، نوعی وجود و واقعیت فرض کند، ولی وقتی آن را با خارج تطبیق دهد آن طور که فرض شده بود مطابق با خارج نباشد و حق بر خلاف آن است. به عبارت دیگر حق عبارت از چیزی است که فرض با خارج آن تطبیق کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۵۹). لذا، اگر ملاک حق را مطابقت یا عدم مطابقت با واقع امر در نظر گرفت و چنانچه قبلاً گفته شد برای واقع امر نیز مراتبی قایل باشیم، می‌توان تحقق رشد را مساوق تحقق نفس الامر یا به عبارت دیگر، تحقق واقع امر در یکی از مراتب آن برای انسان دانست. بدین ترتیب فهم ماهیت رشد و نحوه حصول آن از رهگذر فهم واقع امر و نحوه حصول آن امکان‌پذیر می‌شود. به عبارت دیگر مرتبه رشد هر شخص متناسب با ادراکی است که او از واقع امر دارد.

با توجه به اینکه واقع امر عبارت از توحید و معارف حقه توحیدی است می‌توان مرتبه رشدی هر شخص را متناسب با شدت ادراک و علم وجودی او از توحید و معارف حقه توحیدی دانست. بر این اساس، شاخصه اصلی اختلاف رشد انسان‌ها در میزان ادراک و معرفت آن‌ها از واقعیت یا به عبارتی توحید است. چه اینکه خداوند نیز بر حسب مرتبه وجودی بندگان و میزان تذکر و بینایی دل‌هایشان، آن‌ها را به دسته‌ها و گروه‌های مختلفی همچون مخلصین، موقنین، منبیین، عالمین، مطهرین، متقرین، مجتبین، صدیقین، صالحین و مومنین تقسیم کرده و هر گروه را دارای مراتبی از علم و معرفتی می‌داند، که در گروه دیگر نیست. به عنوان مثال، علم واقعی به اوصاف پروردگار را به

مخلصین^۱، مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین را به موقنین^۲، تذکر را به منبیین^۳، تعقل مثل های قرآن را به عالمین^۴ و علم تاویل کتاب را به مطهرین^۵ نسبت داده است. همچنین عناوین ناستوده و مقامات پستی را برای گروه هایی ذکر نموده و برای هر گروه مختصاتی از علم و معرفت را شمرده است. به عنوان مثال، کافرین، منافقین، فاسقین، ظالمین نمونه‌ای از گروه‌هایی هستند که نشانه‌هایی از سوء فهم و پستی ادراک ایشان نسبت به آیات خدا و معارف حقه او را اثبات کرده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۱-۱۰۳). خداوند در آیات متعدد قرآن بر نقش جایگاه علمی انسان به عنوان ملاک و شاخصه اصلی رتبه بندی انسان ها تاکید کرده است تا جایی که علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۷ سوره رعد، معتقد است که اصحاب صراط مستقیم که مقامی بلندتر از انبیاء، صدیقین، شهدا و صالحین، دارند به واسطه علم مخصوص خود به این جایگاه رسیده اند. لذا با توجه به تفسیر علامه طباطبایی از مفهوم رشد در ذیل آیه ۲۵۶ سوره بقره و مفاهیم کلیدی حق و باطل در قرآن معلوم می شود که رشد دارای بار ارزشی مثبت و فضیلت مندی است. چه اینکه تقابل رشد و غی و نسبت آن ها با حق و باطل نشان می دهد که مطلق تغییر و تحولات نفس آدمی رشد تلقی نمی شود بلکه صرفاً بخشی از تغییرات که معطوف به تقرب به ساحت واقعیت است، رشد تلقی می شوند و بخشی از تغییرات که موجب دوری از واقعیت و نفس الامر می شود به عنوان اختلال رشد یا گمراهی و ضلالت و غی تلقی می شوند.^۶

با توجه به آیات قرآن کریم (همچون بقره/ ۲۵۶؛ انبیاء/ ۵۱) به نظر می رسد، تحقق علم یا رسیدن به واقع امر برای انسان، از متغیرهای مختلف تاثیر می پذیرد و در واقع برابندی است از تغییرات مختلف، و رشد یا تقرب به ساحت

۱. "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِيَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ" (صافات/ ۱۶۰)

۲. "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" (انعام/ ۷۵)

۳. "وَ مَا يَنْذِرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ" (مومن/ ۱۳)

۴. "وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ، وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" (عنكبوت/ ۴۳)

۵. "إِنَّهُ لَفَرَّقَ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" (واقعه/ ۷۹)

۶. این امر نشان می دهد که رشد در قرآن با مفهوم رایج تحول (Development) دارای تفاوت مبنایی است.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

واقعیت، متناسب با تغییرات صورت گرفته در ظرفیت‌های وجودی^۱ انسان در هر لحظه، از سوی خداوند به او عطا می‌شود. چه اینکه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه از قرآن کریم، دادن رشد به حضرت ابراهیم (ع) را به استعداد، هدایت و فطرت او مشروط کرده است. از سوی دیگر، انسان به منظور تعیین بخشیدن به قابلیت‌ها و وجوه امکانی و استعدادی خود نیازمند اختیار است و بنابراین نه تنها اختیار بلکه لوازم آن یعنی سعی و کوشش و حرکت و عمل و اکتساب و خوف و رجاء و آرزوها و خواهش‌های انسان در رشد او موثر می‌باشند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۷). علاوه بر این، به نظر می‌رسد مراتب استعداد، هدایت پذیری و همچنین بینش‌ها و گرایش‌های ذاتی انسان که با عنوان فطرت شناخته می‌شوند، به مثابه صورت‌های مختلفی برای ظرفیت‌های وجودی انسان تلقی می‌شوند که پایه‌های تحصیل رشد برای انسان را فراهم می‌کنند. البته خود این ظرفیت‌ها را می‌توان به عنوان متغیرهای وابسته و نامتعینی در نظر گرفت که به واسطه متغیرهای مستقلی همچون فعل و انفعالات ارادی انسان از یک سو و خواست و مشیت الهی از سوی دیگر، در هر لحظه از لحظات زندگی در حال تغییر، حدوث و تعین یافتن هستند. در واقع، در نتیجه این تغییرات و حدوث و تعین یافتگی مراتب این ظرفیت‌ها است که انسان واجد تحصیل مرتبه‌ای از رشد (دستیابی به واقع امر) می‌گردد.

بدون شک، اراده و اختیار انسان سبب می‌شود که او بتواند در مواد خارجی عالم، دخل و تصرف کرده و در عین حال مفید و مضر بودن آن‌ها را تشخیص دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۱۲) و همین تشخیص موجب دخل و تصرف بر اساس ارزش‌گذاری‌های مختلف بشود. در نتیجه می‌توان گفت فعل و انفعالات مبتنی بر اراده انسان، در هر لحظه به مرتبه استعدادی، هدایت یافتگی و بینش‌ها و گرایش‌های فطری انسان تعین می‌بخشند. در واقع، فعل و انفعالات ارادی انسان در عرصه هستی را می‌توان به مثابه متغیرهای مستقل و قابل دستکاری در نظر گرفت که در نهایت با تاثیر بر جهت و شدت فراهم کردن زمینه ایجاد حرکت و تغییر در ظرفیت‌های مرتبه خاصی از مراتب وجودی انسان، زمینه تحقق یک مرتبه از مراتب رشد را برای او فراهم می‌کنند.

^۱. منظور از ظرفیت‌های وجودی، امور بالقوه‌ای هستند که انسان به واسطه انسان بودن خود واجد آن‌ها شده است و از این نظر در میان نوع انسان مشترک هستند.

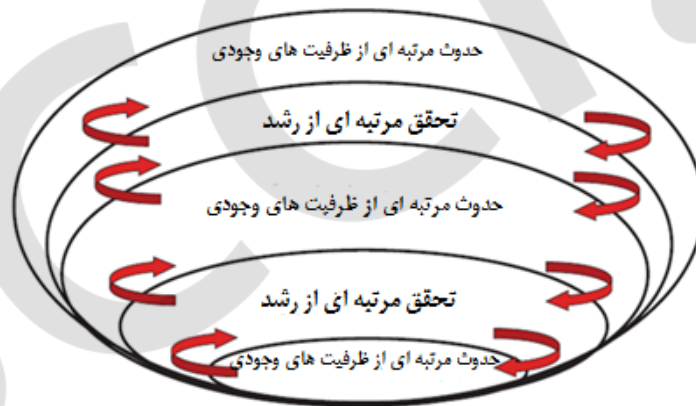
علامه طباطبایی مجموعه‌ای از حرکات و سکنتاتی که انسان با اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد را "عمل" می‌نامد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۰۸) و معتقد است عمل، نفس را مطابق سنخ خود بار می‌آورد. عمل اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صنع برای آن است مطابقت و سازگاری داشته باشد سعادت و خوشبختی را برای فاعل آن به همراه می‌آورد^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۴۵). از سوی دیگر، هر فاعلی وقتی عملی را با اراده خود انجام می‌دهد خلاف آن را نیز می‌تواند انجام دهد، زیرا انجام دادن و ترک آن عمل دائر بر مدار اراده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۳۷). آیات مختلف قرآن (همچون اعراف/۱۴۶) نشان می‌دهند که انسان به واسطه اراده و اختیار خود، در انتخاب یکی از دو راه رشد و گمراهی آزاد است و خداوند بدون دلیل، لطف و هدایت خود را از کسی بر نمی‌گرداند، بلکه این نتیجه عمل خود انسان است. کمال نوع بشر در گرو فعل اختیاری و ارادی (عمل) او است. از میان همه انواع موجودات، نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی‌شود و به کمال نمی‌رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی‌زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۸). هر چند اراده یکی از افعال نفس است همچون تفکر، حدس و غیره ولی در عین حال اراده تعیین کننده شدت و جهت فعل و انفعالات نفس نیز هست و بالتبع تعیین بخش اعمال انسان است که بر نفس به طور متقابل تاثیر می‌گذارند. یعنی عمل (فعل معطوف به اراده) از هر نوعی که باشد برخاسته از علم است که آن نیز از اعتقاد مناسب قلبی منشا می‌گیرد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۰). این امر نشان دهنده تاثیرپذیری اراده انسان از علم و ادراکات نفس است و در عین حال علم و ادراک نفس از عمل و اراده انسان متأثر می‌شوند. بنابراین، علم و عمل انسان در یک رابطه دوسویه بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند. عمل موجب پیدایش علم و ریشه دار شدن آن در انسان می‌شود و علم، خود عمل را پدید می‌آورد. بدین ترتیب عمل صالح می‌تواند معارف حق را در دل ایجاد و تثبیت کند، و عمل طالح جهالت‌ها یا همان علوم مخالف با حق را ایجاد و تثبیت کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹). عمل صالح دارای مراتب و درجاتی است و هر درجه از آن به تناسب وصفی که دارد، علوم و معارف حقه الهیه را بالا می‌برد، هم چنان که عمل غیر

۱. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَبُئِيبُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (المائدة ۱۰۵)

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

صالح به هر مقدار از زشتی که دارد انسان را پست نموده، علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته‌تر می‌کند. بر این اساس مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداوند، مراتب مختلفی از علم و عمل دارند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۱-۱۰۲).

بررسی آیات قرآن که به تفصیل در ادامه به آن‌ها پرداخته شده است، حاکی از امکان تغییر و حرکت در ظرفیت‌های وجودی اولیه انسان و ایجاد ظرفیت‌های سطح بالاتر به واسطه فعل و انفعالات ارادی او به عنوان شرط لازم برای عطا کردن رشد از سوی خداوند به او است. تغییر و حرکت در ظرفیت‌های وجودی انسان از یک سو زمینه دستیابی به مرتبه بالاتر رشد را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، تحقق مرتبه بالاتر رشد، از طریق تضمین شناخت‌ها و گرایش‌های موثر بر اراده و جهت دادن بهتر به فعل و انفعالات انسان، بر پدیدایی ظرفیت‌های وجودی سطح بالاتر تاثیر می‌گذارد. لذا رشد یا رسیدن به واقع امر مستلزم حرکت، تغییر و تکون در ظرفیت‌های وجودی همچون استعدادها، هدایت‌ها و بینش‌ها و گرایش‌های فطری است که بذر اولیه آن‌ها در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده است. با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان نسبت بین ظرفیت‌های وجودی و مرتبه رشدی فرد را به شکل زیر نشان داد.



از این منظر، رشد در گرو خروج از حالت انفعالی پذیرش اولیه ظرفیت‌های وجودی و حرکت به سوی حالت کاملاً فعال ظرفیت‌سازی و پدیداری ظرفیت‌های وجودی سطح عالی‌تر در فرایند رسیدن به واقع امر است. به عبارت دیگر، رشد را می‌توان به مثابه برآیندی از تواتر حرکت و تغییرات در ظرفیت‌های وجودی و حدوث و تعیین ظرفیت‌های وجودی عالی‌تر برای انسان در نظر گرفت که بر پایه فعل و انفعالات ارادی انسان در هر لحظه‌ای از حیات او شکل

می گیرند. بنابراین، رشد متضمن خروج تدریجی از حالت انفعالی موجود در ظرفیت ها و حدود وجودی اولیه به حالت فعال ظرفیت سازی ثانویه و تعیین یافتگی ثانویه است. در این دیدگاه، انسان با موجود شدن و واجد حیات ادراکی شدن، در مدار و چرخه ای از فعل و انفعالات وجودی قرار می گیرد و هر ظرفیت وجودی اولیه در اثر یک فعل یا انفعال او مسیر حرکت و تغییر یا تعین و توقف خود را طی می کند. در این سیر تغییر و تعین، انسان هم می تواند به صورت منفعلانه شاهد تغییر و تعین ظرفیت های وجودی اولیه خود باشد و هم می تواند به صورت ارادی و فعالانه در این تغییر و تعین شرکت نماید. به نظر می رسد آنچه در نهایت سمت و سو و جهت این تغییر و تعین را مشخص می کند افعال ارادی انسان هستند و حرکت و تغییر غایتمند ظرفیت های وجودی اولیه انسان از طریق افعال ارادی او پیگیری می شوند. البته در این رویکرد، هر انفعال انسان می تواند مرتبه ای از فعل او در یک مرتبه بالاتر در نظر گرفته شود. جوادی آملی (۱۳۹۴) معتقد است هرچه یک موجود، رشد یافته تر و درجه وجودی آن کاملتر باشد، انفعال صوری او فعل واقعی است و هرچه ضعیفتر و به ماده نزدیکتر باشد، فعل صوری او انفعال واقعی است. کسی که به نشئه عقل و تجرد تام نزدیک شود، منفعل و اثر پذیر نیست؛ بلکه همواره اثر بخش است. از سوی دیگر، موجود ضعیف همواره اثر پذیر است و اثر بخش نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۰: ۲۴۴). بر این اساس، انسان کامل، فاعل محض است؛ یعنی فعل و انفعال او فعل است و از چیزی که پایینتر از او است، اثر نمی پذیرد. مثلا، اگر کسی او را عصبانی کند و او غضبناک شود، سپس کظم غیظ در او ظهور کند، این کظم غیظ تحمل و صبر، به حسب ظاهر، انفعال و در حقیقت، فعل و کار است، نه پذیرش. اصولا این گونه انسان ها لذت فاعلی دارند و مظهر ذات اقدس خداوند هستند که همواره جواد و بخشنده است. اما کسانی که نمی توانند شهوت یا غضب را رام کنند، گرچه به مقتضای شهوت و غضب، قیام و اقدام می کنند و دست به کاری می زنند که آنها را ارضا کند و ظاهرا فاعل اند، ولی آنان منفعل اند، نه فاعل؛ یعنی نیروی خشم دستور می دهد و آنان اجرا می کنند و پیک خشم هستند و پیک و فرمانبر، کار انفعالی دارد، نه فعلی و لذت او هم لذت انفعالی است، نه لذت فعلی (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۰: ۲۴۴-۲۴۶).

۵-۱-۴ رشد به مثابه تواتر تکون و تعین استعداد های انسان

آیات فراوانی از قرآن کریم (همچون: آل عمران/۱۶۳، نساء/۹۵ و ۹۶، انعام/۸۳ و ۱۳۲ و ۱۶۵، انفال/۴، توبه/۲۰، یوسف/۷۶، اسراء/۲۱، طه/۷۵، غافر/۱۵، زخرف/۳۲، احقاف/۱۹، مجادله/۱۱، طه/۷۵، احقاف/۱۹، حدید/۱۰) بر

اختلاف درجات انسان‌ها با هم، وجود نوعی درجه‌بندی و برتری بعضی انسان‌ها نسبت به یکدیگر حتی در میان پیامبرانش^۱ (بقره/۲۵۳)، تاکید دارند و این اختلاف درجات میان آن‌ها را ناشی از عواملی همچون خواست خداوند (نساء/۹۶، انعام/۸۳، یوسف/۷۶، غافر/۱۵)، میزان و نوع اعمال انسان (نساء/۹۵، انعام/۱۳۲ و انفال/۴، توبه/۲۰)، ظرفیت و استعداد وجودی فرد (انبیاء/۵۱)، تقوا، تسلیم شدن و پیروی کردن از هر حقی که فطرت سالم به سوی آن هدایت می‌کند (محمد/۱۷) و در نهایت میزان علم انسان (مجادله/۱۱، یوسف/۷۶) دانسته‌اند. در این میان، ظرفیت و استعداد موجودات، عامل مهمی در نظام طبقه‌بندی آن‌ها در عالم است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶۶) به گونه‌ای که بر اساس ظرفیت و استعداد پذیرش وجود می‌توان موجودات عالم را به دو دسته حق و باطل تقسیم کرد. آنچه حق است از ناحیه خداوند است، ولی آنچه باطل است مستند به او نیست، هر چند که به اذن او موجود می‌شود. در واقع، گرفتن وجود توسط موجودات عالم و قرار گرفتن در مسیر حق، تابعی از ظرفیت و استعداد آن‌ها است.^۲ از سوی دیگر وجود افاضه شده از ناحیه خداوند، از هر صورت و محدودیت و اندازه‌ای خالی است و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می‌شود^۳ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶۶). آیاتی از قرآن کریم که به تعیین یافتن جسم، روح و جان انسان‌ها بر حسب استعدادهاشان^۴ اشاره دارند (نوح/۱۴) و تفاوت انسان‌ها را ناشی از تفاوت استعدادهای آن‌ها می‌دانند (هود/۱۱۸)، از راه‌های مختلفی نیز برای

۱. تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَ آتَيْنَاهُ بُرُوحَ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ

۲. وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ" (حجر/۲۱)

۳. در این خصوص علامه معتقدند اعتقاد حق در دل مؤمن همچون آب نازل شده از آسمان و جاری در مسیل‌ها است که هر یک با اختلافی که در وسعت و ظرفیت دارند به قدر ظرفیت خود از آن استفاده نموده، مردم از آن منتفع گشته، دل‌هایشان زنده می‌شود و خیر و برکت در ایشان باقی می‌ماند، به خلاف اعتقاد باطل در دل کافر که همچون کف موجود بر روی سیلاب است که چیزی نمی‌گذرد تا از بین رود. هم‌چنان که فرموده: "يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" (ابراهیم/۲۷) (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶۶).

۴. وَ قَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَاراً. نوح (۱۴) در حالی که شما را در مراحل مختلف آفرید (تا از نطفه به انسان کامل رسیدید) «نه تنها از نظر جسمانی اشکال مختلفی به خود می‌گیرید، که چهره روح و جان شما نیز دائماً در تغییر است، هر یک از شما استعدادی دارید.» (تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص: ۷۱) «جمع شما را هم مختلف آفرید، هم از نظر نر و مادگی، و هم از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و غیر ذلک» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۸)

هدایت و رشد آن‌ها خبر می‌دهند (بقره/۱۴۲). برخی از آیات قرآن تفاوت ادیان را نیز بر حسب تفاوت استعداد امت‌ها و تکامل آن‌ها در طول زمان و متناسب با تعلیم انبیا دانسته‌اند (طباطبایی و همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۹۹). «انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می‌کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که ما فوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده‌اند» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۲۶).

با توجه به آیات قرآن به نظر می‌رسد استعداد مراتب متعددی دارد و انسان هم واجد استعداد ذاتی^۱ و هم اکتسابی^۲ است. علامه طباطبایی معتقد است «انسان از همان روزهای اول که جان در کالبدش دمیده می‌شود، واجد شرایط تکلیف به کسب عقاید حق و انجام اعمال صالح نیست، بلکه این استعداد و دارا بودن شرایط تکلیف به طور تدریج در وی پدید می‌آید» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۴۸). در جایی دیگر نیز علامه به طور صریح به تدریجی بودن استعدادهای اشاره فرمودند: «انسان کمال ذاتی خود را به تدریج از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می‌کند و با آن استعدادهای حاصله به مقام قرب و کمال می‌رسد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۶).

۱ «هر چند صفات بشری که افراد در باره آن، مورد مقایسه قرار گرفته‌اند در فردی بیشتر از فرد دیگر و یا کمتر از فرد دیگر یافت می‌شود، ولیکن این صفات هر چه باشد موهبتی است که اگر طبیعت بشری افرادی را برخوردار از آن می‌سازد به خاطر استعدادی است که خدا در آن طبیعت، و یا به عبارتی در طبیعت آن فرد نهاده، و چنان نیست که بدون هیچ منشای و به صرف تصادف در آن فرد پیدا شود» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۵۲).

۲ «کمال نوع بشر در گرو یک سلسله افعال اختیاری و ارادی است» آری از میان همه انواع موجودات نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی‌شود و به کمال نمی‌رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی‌زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی، در نتیجه خصوص این نوع باید در تحت قوانین زندگی کند، حال چه قوانین حق و چه باطل، چه خوب و چه بد، پس خدایی هم که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می‌نامیم تشریح کند، و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد، تا انسان در برخورد با این دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد، و در آخر یا سعادتمند شود، و یا شقی و بدبخت گردد، و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد، اینجا است که نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می‌شود، و هم بر این تشریح» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۸).

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

به نظر می‌رسد در آیات قرآن نه تنها استعدادهایی که هنوز به ظهور نرسیده‌اند مدنظر هستند بلکه برخی از این آیات در رابطه با استعداد به یک حرکت یا تواتر پدیدایی و ظهور استعدادها^۱ اشاره دارند. این حرکت و پدیدایی رابطه مستقیم و دو سویه‌ای با مرتبه رشدی هر فرد برقرار می‌کند به طوری که از یک سو، هر مرتبه استعدادی زمینه دستیابی به یک مرتبه رشدی را برای شخص فراهم می‌کند و از سوی دیگر، هر مرتبه رشدی زمینه پدیدایی و ظهور مرتبه‌ای دیگر از استعدادها را فراهم می‌کند.

در این حالت، به نظر می‌رسد مجموعه استعدادهای آدمی، امری ثابت، متعین و از قبل تعیین شده نیست، بلکه استعدادهای آدمی نامتعین، متکون و متأثر از فعل و انفعالات او در عرصه هستی می‌باشد و تحقق مرتبه بالاتر رشد برای انسان، متناسب با حرکت و تغییر در استعدادهای او صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، استعداد، وضعیت ثابت و متعین ندارد بلکه امری پویا، متحرک و در حال تغییر است که انسان به واسطه علم و عمل یعنی فعل و انفعالات نفسانی خود در عرصه هستی، در هر لحظه به آن تعین می‌بخشد. هر فعل و انفعال ارادی انسان ضمن تعین دادن به یک مرتبه استعدادی خاص، از یک سو زمینه تحقق یک مرتبه رشدی و از سوی دیگر زمینه حرکت و تغییر به مرتبه بعدی استعدادی را برای او فراهم می‌کند. همچنین هر مرتبه رشدی به دلیل تضمین علم یا شناخت‌های لازم برای متعین کردن اراده لازم برای هر فعل و انفعال نفس، زمینه پدیدایی استعداد مرتبه بالاتر را تسهیل می‌کند. با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان نسبت بین استعداد و مرتبه رشدی فرد را به شکل زیر نشان داد.



۱. به این معنا که فعلیت یافتن یک استعداد قوه‌ای خواهد بود برای استعداد بعدی و همین طور این سیر تکاملی ادامه پیدا می‌کند.

حرکت یا تغییر در استعدادها، عبارت از حدوث تدریجی استعدادها است که در نتیجه فعل و انفعالات نفسانی پدید می‌آیند. رشد به مثابه حدوث تدریجی استعدادهای انسان، منجر به حصول تدریجی فضایل و خصلت‌ها و در نتیجه حرکت در مراتب رشد و رسیدن به واقع امر برای او می‌شود. حصول تدریجی مراتب رشد برای انسان مساوق پیدایش صورت‌های اخیرتر استعداد است که به واسطه فعل و انفعالات ارادی انسان در آن مرتبه متعین شده و این مرتبه تعیین یافته، خود نقطه شروع فعل و انفعالات و همچنین پیدایش مرتبه بعدی استعداد خواهد بود.

با توجه به رویکرد توحید محور آیات قرآن کریم همچون آیه ۵۱ سوره انبیاء، منظور از رسیدن به «واقع امر» در قرآن، را می‌توان راه یافتن به مرتبه‌ای از «توحید و معارف حقه توحیدی برآمده از آن» متناسب با استعداد و ظرفیت وجودی انسان‌ها دانست. لذا، با توجه به تعریف نفس الامر به «حقیقت وجود» از سوی علامه طباطبایی و ذو مراتب دانستن این حقیقت، رسیدن به توحید و معارف حقه توحیدی برآمده از آن نیز دارای مراتبی خواهد بود که از بالاترین مرتبه آن می‌توان به «توحید وجودی» یاد کرد و برای آن مراتبی را در نظر گرفت که هر شخص بر اساس مرتبه استعدادی خود در هر لحظه قادر به درک مراتبی از آن خواهد بود.

۵-۱-۵-۵ رشد به مثابه تواتر تکوّن و تعیین مرتبه هدایت یافتگی انسان

واژه هدایت یکی از مهمترین واژه های قرآنی مرتبط با مفهوم رشد است که ۳۱۶ بار در ۲۶۸ آیه از ۶۲ سوره قرآن کریم تکرار شده است. بر اساس برخی از آیات قرآن (همچون آیات ۱۵ و ۱۶ سوره مائده)^۱، اساساً غرض از نزول قرآن، هدایت بوده است (طباطبایی و همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۶). هدایت عبارت است از دلالت و نشان دادن هدف، به وسیله نشان دادن راه، که این خود نحوه ای از رساندن به هدف است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۵۶). به عبارت دیگر یکی از ملزومات رشد انسان، رسیدن به چنین راهی است، زیرا همانگونه که گفته شد، رشد به یک معنا، رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۳؛ همو، ج ۱۴: ۴۱۸ - ۴۱۹؛ همو، ج ۱۹: ۴۲؛ همو، ج ۱۴: ۳۱۱؛ همو، ج ۱۵: ۴۶۹) و مشخص است که رسیدن انسان به واقع امر، منوط بر پیدا کردن راه راست و وسط طریق توسط او است. لذا رسیدن به راه، یکی از مصادیق وجه الامر است.

هدایت، به عنوان یکی از ملزومات رشد با تحقق علم برای انسان نیز ملازم است. علامه طباطبایی علم را یکی از مصادیق هدایت الهی یا به عبارت بهتر دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه می داند، چرا که مقتضای هدایت الهی، رسیدن انسان به کمال است و نحوه ای وجود انسان، کسب علم را برای نیل به کمالش ضروری می کند. لذا میزان علم شخص یکی از مصادیق هدایت است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۳). مقتضای هدایت الهی، رسیدن انسان به کمال است؛ و نحوه ای وجود انسان، کسب علم را برای نیل به کمالش ضروری می کند. لذا علم بشر هر چه باشد، حتی بدیهیاتش، هدایت خداوند است، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال برساند؛ بنابراین، علم خود یکی از مصادیق هدایت است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۳).

۱. قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ لِمَا بَدَّاهُ (مائده/۱۵ و ۱۶)

با توجه به برخی از آیات قرآن کریم (همچون سوره اعراف/۴۳^۱)، هدایت نیز همچون علم و وجود، امری الهی و از جانب خداوند است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۴). با این وجود طبق آیه ۷ سوره حجرات^۲، دو مرتبه از هدایت را برای انسان می توان در نظر گرفت. مرتبه اول هدایت برای قرار گرفتن انسان ها به مسیر رشد، مستقیماً از جانب خداوند و مرتبه ای دیگر از آن نیز از طریق اطاعت -به عنوان یک فعل ارادی- از پیامبر و قرآن محقق می شود. همچنین با توجه به آیه ۱۷ سوره محمد^۳ برداشتن نخستین گام های لازم برای هدایت پذیری به وسیله خود انسان، زمینه ساز بهره مندی او از هدایت گری افزون الهی است.

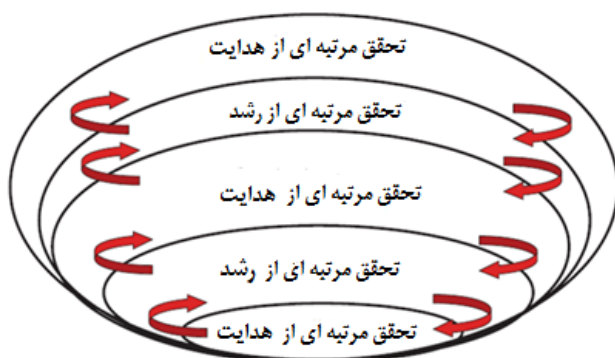
با توجه به آیات ذکر شده در خصوص مفهوم هدایت در قرآن، می توان گفت اولاً هدایتگری خداوند به دلیل وجود اراده و اختیار در انسان لزوماً مستلزم هدایت یافتگی همه انسان ها در یک سطح نیست بلکه هدایتگری خداوند و هدایت یافتگی انسان امری نامتعین و همیشه در حال حدوث است. به عبارت دیگر، هدایت شدن انسان توسط خداوند امری دفعی نیست بلکه انسان به مقتضای مرتبه وجودی خود در هر لحظه، در حال دریافت مرتبه ای از هدایت است و این هدایت شونده گی، امری دایم و همیشه در حال حدوث و وابسته به اقتضائات حال حاضر هر موجود است. چه اینکه تحقق علم برای انسان که از مصادیق هدایت است امری در حال حدوث است. از سوی دیگر حدوث هر مرتبه هدایت برای انسان، منجر به ارتقای مرتبه رشدی فرد و ارتقای مرتبه رشدی فرد، به نوبه خود منجر به ایجاد ظرفیت پذیرش و حدوث مرتبه بالاتر هدایت برای انسان می شود. از این منظر، رشد در گرو خروج از حالت انفعالی هدایت پذیری اولیه و حرکت به سوی حالت کاملاً فعال ظرفیت سازی هدایت پذیری سطح بالاتر در فرایند رسیدن به واقع امر است. بر این اساس رشد، مستلزم تواتر حرکت و تغییر در مرتبه هدایت یافتگی و حدوث و تعین مرتبه هدایت یافتگی سطح بالاتر برای انسان است که بر پایه فعل و انفعالات ارادی او در هر لحظه شکل می گیرند.

۱. همچون «أَبَا وَلَيْكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ» (بقره/۵) و "هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله"

۲. «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنْ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ

۳. «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان نسبت بین هدایت و مرتبه رشدی فرد را به شکل زیر نشان داد.



۵-۱-۶ رشد به مثابه تواتر تکون و تعیین گرایش های فطری انسان

رشد از منظر تلازم با هدایت و گرایش ذاتی نوع انسان به حق و عدل و نیز رسیدن به واقع امر به فطرت نیز ملزم می‌شود. واژه فطرت به معنای خلقت و ایجاد است. این واژه برگرفته از ریشه «فَطَرَ» به معنای شکافتن

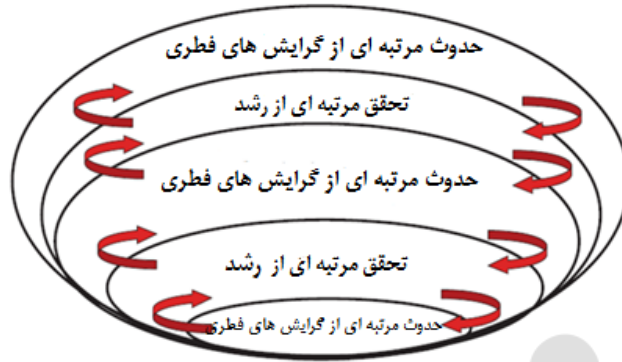
و پاره کردن و انشقاق است. فطرت بر کیفیت خاصی از خلقت دلالت دارد که مخصوص انسان به عنوان موجود درک کننده و لازمه وجود اوست. به بیان دیگر فطرت لازمه تحقق ذات انسان است و هر آنچه مخصوص ذات انسان نیست، نه فطرت بلکه طبیعت و غریزه است (سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، ۱۳۹۵). فطرت در انسان شامل فطرت عقل و فطرت دل است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۸۰). گرایش های معرفتی انسان ریشه در فطرت عقل و گرایش های احساسی و عاطفی او ریشه در فطرت دل دارند. گرایش های معرفتی فطرت، به آن نوع میلی در انسان اشاره دارند که موجب پذیرش برخی معارف توسط وی می‌شوند. گرایش های معرفتی فطرت که اساسی ترین آنها، میل به دانستن و پذیرش معرفت صحیح و حقانی است موجب شکوفایی استعداد های عقلی و به کار افتادن دستگاه معرفتی انسان می‌شوند. از جمله گرایش های احساسی فطرت، می‌توان احساس محبت به خود، میل به آزادی، زیبایی دوستی، عدالت خواهی، نوع دوستی و نیز برخی تمایلات اخلاقی را نام برد (سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، ۱۳۹۵).

با این وجود، نور فطرت نوری اجمالی است و تفصیل آن‌ها برای انسان روشن نشده است و از این جهت در ظلمت است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۹). مثلاً هر انسانی تشخیصی اجمالی از عدالت و ظلم دارد اما فطرت بر تفصیل این امور واقف نیست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۰۴). همچنین فطرت بر تمامی احکام اشتمال ندارد. از نظر علامه طباطبایی، فطری بودن بعضی از امور اخلاقی، مانند حرمت شرک به خداوند بسیار روشن است، اما فطری بودن بعضی دیگر مانند اجتناب از مال یتیم از امور به این روشنی نیست و انسان در درک آن‌ها علاوه بر عقل فطری به تذکر (مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی) نیازمند است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۵۲۲). از اینجا معلوم می‌شود که امور فطری بی‌نیاز از تعقل و استدلال هستند. علاوه بر این احتمال تطبیق فطرت با غیر مصداق واقعی نیز وجود دارد. یعنی این وضعیت ممکن است که فطرت حق طلب و عدالت دوست بشر از راه منحرف گردد و خود را با غیر حق و عدل تطبیق دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۹۶-۹۷). از این رو فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد اما با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۲). لذا با وجود فطرت پاک اولیه (تمایل به حق)، در اثر ارتکاب پی‌در پی گناهان، طبع ثانوی (کراهت از حق) در انسان ایجاد می‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۸۶). همچنین احتمال مستور و محجوب شدن فطرت نیز وجود دارد. فطرت انسان در اثر پیروی از هوا و هوس، تیره و محجوب و مستور می‌شود و چنین انسانی به اندازه مستور شدن گرایش‌های فطری خود، قادر به ادراک حقایق نخواهد بود و بهره‌ای از عقل فطری خود نخواهد برد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۱۰).

فطرت در میان انسان‌ها امری فراگیر و همگانی است و انسان‌ها در داشتن این ظرفیت دارای اختلاف نیستند (سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، ۱۳۹۵) با این وجود به نظر می‌رسد نگاه به فطرت تا کنون، نگاه به ساختار وجودی انسان از جهت فعلی و نظاره نحوه‌ای از فعل الهی در نظر گرفته شده است؛ در حالی که اختلاف درجات انسان‌ها بر حسب ظهور سطوح یا مراتب مختلف گرایش‌های فطری را نیز می‌توان نحوه‌ای از فعل و انفعالات انسانی در طول فعل اولیه خداوند در عرصه هستی و زمینه ساز تحقق مراتبی از رشد و دستیابی به واقع امر برای انسان دانست. به عبارت دیگر ظهور و پدیدایی سطوح یا مراتب گرایش‌های فطری انسان به واسطه فعل و انفعالات خود، زمینه ظهور و پدیدایی مرتبه متناظر رشدی آن مرتبه از گرایش فطری را در فرد ایجاد می‌کند. از این منظر رشد را می‌توان

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

مساوق ظهور و پدیدایی تدریجی گرایش های فطری انسان در عرصه عمل او دانست. لذا، رشد مستلزم فعلیت یافتن و حصول تدریجی مراتب گرایش های فطری انسان است. به عبارت دیگر، حصول تدریجی مراتب رشد یا واقع امر برای انسان، متناسب با پیدایش صورت‌های اخیرتر گرایش های فطری برای او است. حصول تدریجی هر مرتبه از گرایش های فطری انسان و فعلیت یافتن ارادی آن‌ها (تعیین یافتن آن در عرصه عمل)، منجر به ارتقای مرتبه رشدی او و ارتقای هر مرتبه رشدی او، به دلیل فراهم کردن علم یا شناخت های لازم برای متعین کردن اراده مربوط به هر فعل و انفعال انسان، منجر به تسهیل در حصول تدریجی یک مرتبه از گرایش های فطری انسان می شود. از این منظر، رشد در گرو خروج از حالت انفعالی پذیرش یا توقف در گرایش های فطری اولیه و حرکت به سوی حالت کاملاً فعال ظرفیت سازی برای گرایش های فطری سطح بالاتر در فرایند رسیدن به واقع امر است. بر این اساس رشد، مستلزم تواتر حرکت و تغییر در مراتب گرایش های فطری و حدوث و تعین مراتب این گرایش ها برای انسان است که بر پایه فعل و انفعالات ارادی انسان (عمل) در هر لحظه شکل می گیرند. با توجه به مطالب ذکر شده می توان نسبت بین گرایش های فطری و مرتبه رشدی فرد را به شکل زیر نشان داد.



با توجه به معنای عقل همچون قوه تمیز و با توجه به معنای فطرت که همچون دانسته ها و خواسته های ملهم و ما قبل تولدی است که بی نیاز از استدلال و برهان و تعقل است ما را به این امر رهنمون می سازد که معنای رشد در تعامل میان عقل و فطرت ظهور می یابد و غی در دو صورت دسیسه و غفلت از فطرت و تفکیک عقل از فطرت به دست می آید. یعنی رشد در گرو ظهور عقل و اشراف آن بر فطریات (ذاتیات) است.

با توجه به آیات قرآن کریم همچون آیه "و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها" (شمس / ۷ و ۸) نوع انسان به فطرتی مجهز است که او را به سوی سعادت هدایت می کند. فطرت خاص انسان، او را به راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می شود، هدایت می کند^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۶۹-۲۶۷). علامه تاکید می کند که فطرت اولی بشر، گرایش به حق و عدل است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۸۶). پس آدمی دارای فطرتی ملکوتی است که همواره "عقاید حق" و "اعمال صالح" را که به کمال و سعادت حقیقی انسان منتهی شود، به او گوش زد می کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۷).

^۱. فطره الله التي فطر الناس عليها (روم/۳۰)

البته به سختی می‌توان باور کرد که فطرت از استعداد‌های ذاتی اولیه منفک باشد. به نظر می‌رسد فطرت شامل ظرفیت‌های وجودی اولیه‌ای است که جهت‌گیری مثبت یا به سوی خیر دارند و دسیسه فطرت به معنای تغییر این ظرفیت‌ها به ظرفیت‌های وجودی ثانویه‌ای است که جهت‌گیری منفی یا به سوی شر دارند. همچنین با توجه به آیات ۷ و ۸ سوره شمس، فجور در برابر تقوا به معنای بی‌پروایی در برابر پروا است و اینها دو چیز نیستند بلکه باید و نبایدهای نفسانی هستند که به نفس الهام شده اند و در واقع یکی و از نوع عدم و ملکه می‌باشند. نفس مستوی که آغاز حرکت تکامل است به دانش یا گرایش یا ظرفیتی زیننده شده است که به طور کلی محتوی بایست‌ها و نبایست‌های ضروری می‌باشد. از این رو هر چند تقوای از خداوند موکول به بعد از ایمان است (یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله.....) ولی مطلق پروا داری و پرهیزکاری از اوان تولد و به محض پیدایش ادراک، ترس، اضطراب، درد و... ظهور می‌کند که بر این اساس می‌توان جیغ و گریه و پناه جویی کودک در هنگام خطر را نیز مصداقی از تقوا در نظر گرفت.

تعقل به مثابه عامل تکون و تعیین متواتر ظرفیت‌های وجودی انسان

مفهوم عقل در قرآن^۱ که صرفاً به صورت فعلی به کار رفته است و کاربرد اسمی و اسم مصدر از آن وجود ندارد در تفسیر المیزان به معانی مختلفی از جمله تمیز خیر از شر و نافع از مضر در مسائل عملی (الحج/۴۶؛ الملک/۱۰؛ البقره/۲۴۲؛ الفرقان/۴۴؛ بقره: ۱۷۱)، تمیز حق از باطل در مسائل فکری و نظری (البقره: ۲۴۲) راست و دروغ، صلاح و فساد (البقره: ۱۶۴)؛ وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و رشد آدمی (الفرقان: ۴۴)؛ درک امور فکری و مسائل ذهنی (الزخرف/۳) و کشف حقیقت امر (البقره: ۲۱۹، الاعراف: ۱۸۴، الروم: ۸) برگردانده شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره^۲ در توضیح معنای عقل معتقدند عقل به معنای ادراک و فهمیدن چیزی بطور کامل و تمام آن است و به همین سبب نام حقیقتی که انسان بوسیله آن تفاوت صلاح و فساد و حق و باطل و راست و دروغ را تشخیص

۱. چپستی عقل و شبکه معنای آن در قرآن، در بخش‌های بعدی پژوهش به صورت تفصیلی مورد بحث قرار خواهد گرفت. با این وجود به دلیل اهمیت موضوع عقل در تبیین ماهیت رشد، در این بخش به صورت مختصر به بررسی موضوع عقل پرداخته شده است.

۲. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِنَّ الْأَرْضَ بِعَدَّةِ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

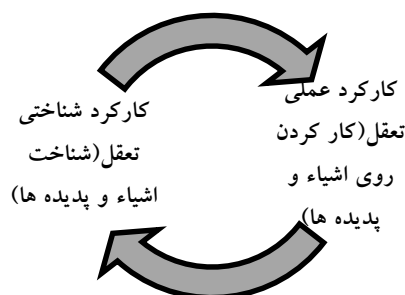
می دهد عقل نامیده‌اند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نمی‌باشد بلکه این حقیقت عبارت از نفس مدرک است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۱۰-۶۱۱). ایشان ذیل آیه ۲۴۲ سوره بقره^۱ مولفه «پذیرفته شدن در دل» یا «داشتن عقد قلبی نسبت ادراکات» را نیز به این توضیح فوق اضافه می‌کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۴ - ۳۷۱).

علامه معتقد است انسان فطرتاً طوری آفریده شده است که می‌تواند در امور نظری حق را از باطل و در امور عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد. از عبارات ایشان برداشت می‌شود که عقل حقیقتی است که در سرشت انسان نهاده شده و بر تمام فعل و انفعالات انسان محیط است. بر این اساس انسان تمام فعل و انفعالاتش را در پرتوی عقل انجام می‌دهد. بنابراین عقل حقیقتی در عرض قوای دیگر انسان نیست، بلکه حقیقتی است که بر همه آنها محیط است و عامل حفظ انسجام و هماهنگی قوای انسان و تضمین‌کننده ربط آنها با حقیقت است. با این وجود، تعقل همان طور که از سیاق فعلی آن بر می‌آید ماهیتی اشتدادی دارد و از کیفیات متفاوتی برخوردار است. بر این اساس، می‌توان گفت تعقل برابر است با ربط منسجم ادراک و عمل انسان با حقیقت، و این امر می‌تواند از شدت و ضعف برخوردار باشد. به عبارت دیگر، تعقل فرایندی است که همه فعل و انفعالات شناختی، ادراکی و عملی را می‌تواند در بر بگیرد. یعنی شنیدن، دیدن، تفکر کردن، تشخیص دادن، و عملی را انجام دادن می‌تواند وصف عقلانی یا غیر عقلانی بگیرد؛ بر این اساس قرآن حقیقتی را مستقل از انسان پیش فرض می‌گیرد که عقلانی بودن ناظر به ربط این فعل و انفعالات با آن حقیقت است و در نتیجه تعقل به معنای ایجاد ربط منسجم و صحیح میان آن فعل و انفعالات با حقیقت است (علم الهدی، ۱۳۸۹). به نظر می‌رسد با توجه به مفهوم عقل در قرآن، تعقل را می‌توان به عنوان یک فعل واحد انسانی در نظر گرفت که خود مشتمل بر کلیه فعل و انفعالات شناختی و تحریکی انسان در عرصه هستی باشد. بر این اساس تعقل در این جایگاه دارای دو کارکرد کلی است: الف: کارکرد شناختی (شناخت اشیاء و پدیده‌ها)؛

۱. كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

ب: کارکرد عملی (کار کردن روی اشیاء و پدیده‌ها). این کارکردها به صورت مجزا و یک سویه نیستند بلکه به شکل یک چرخه در حال رفت و برگشت بوده و در واقع دو مقام یا مرتبه از یک فرایند واحد محسوب می شوند.



چرخه فعل و انفعالات نفس (تعقل)^۱

۵-۱-۷ تقوا به مثابه عالی ترین کارکرد تعقلی انسان

کلمه "تقوی" و مشتقات آن ۲۵۸ بار در قرآن به کار رفته است. راغب تقوا را به این معنا دانسته است که انسان خود را از آنچه می ترسد در محفظه‌ای قرار دهد و منظور از این محفظه و تقوا به قرینه اینکه در مقابل فجور قرار گرفته اجتناب از فجور و دوری از هر عملی است که با کمال نفس منافات داشته باشد (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج ۲۰: ۴۹۹). بر اساس آیه اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ^۱ (آل عمران/۱۰۲) تقوا که به وجهی همان عمل صالح است (طباطبایی و موسوی همدانی، ج ۳: ۱۰۰) دارای مراتبی مراتب و درجاتی دارد که بعضی از مراتب و درجات آن فوق بعضی دیگر است. تقوا نه تنها هدف و مقصد نهایی رشد انسان تعیین شده است بلکه شیوه و راه رسیدن به این مقصد نیز از طریق

^۱. جهت مطالعه بیشتر در خصوص ماهیت تعقل و نسبت آن با رشد به بخش مربوط به "شناخت جایگاه و رابطه عقل و قلب در انسان با توجه به تعالیم اسلام" در همین فصل رجوع کنید.

گذر از مراتب پایین تر تقوا در نظر گرفته شده است. چه اینکه آیه شریفه " فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ " (تغابن/۱۶) رویکرد و سمت و سوی رشد و رسیدن به واقع امر و معارف حقه و شیوه رسیدن به آن و کیفیت پیمودن راه رشد را برای انسان مشخص کرده است. این آیه به این معناست که انسان ها، تقوا را در هیچ یک از مقدرات خود رها نکنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۷۰-۵۷۲). با این وجود استطاعت و قدرت مورد اشاره در این آیه بر حسب اختلاف قوای اشخاص و فهم و همت آنان مختلف است. بر این اساس آیه: " فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ " شامل حال همه مراتب تقوا می شود و هر کس می تواند در خور قدرت و فهم خود این دستور را امتثال کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۷۰-۵۷۲). نتیجه این دعوت این می شود که همه مردم در صراط تقوا قرار بگیرند. الا اینکه هر کس به یک مرحله آن برسد و طبق فهم و همت خود و توفیقاتی که خدای تعالی به او افزوده می کند، یک درجه آن را کسب کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۷۰-۵۷۲).

از نظر علامه طباطبایی معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است. به عبارت دیگر، تقوا، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می نماید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۳۹) و باعث می شود انسان در کسب علم به خطا نرود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۴۹۱). از این نظر، تقوا یا به تعبیر دیگر قرار گرفتن در حالت اعتدال را می توان یک فعل ارادی (عمل) انسان دانست که برای تحقق علم و ادراک صحیح یا دستیابی او به واقع امر از او صادر می شود. در مجموع علامه دو کارکرد را برای تقوا بر می شمرد:

۱- انسان با داشتن تقوا در طریق فکری فطری به خطا نمی رود و با رعایت اعتدال در قوا، به انسانیت رهنمون می شود و علمی که از راه فکر به دست می آورد از استقامت برخوردار است. به عبارت دیگر علامه بر آن است که فرقانی که در نتیجه تقوا از طرف خداوند به انسان داده می شود سه حوزه اعتقادات، عمل، و رای و نظر را شامل می شود. علامه می نویسد «فرقان در رأی و نظر جدا کردن فکر صحیح از فکر باطل است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۷۱).

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

۲- کارکرد دوم تقوا کسب نوعی علم ویژه از جانب خداوند است که به سبب قرب الهی کسب می‌شود. به عقیده علامه اگر انسان در تحت ولایت الهی قرار گیرد و به ساحت قدسی خداوند تقرب جوید، به آگاهی‌هایی دست می‌یابد که با منطقی و فلسفه نمی‌توان به دست نمی‌آید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۴۳).

از سخنان علامه در مورد ملکه تقوا برمی‌آید که ایشان بین اعتدال قوا و فضیلت تقوا قایل به عینیت اند و ملکه تقوا را همان اعتدال نفس در قوا که شامل همه فضایل نفس می‌شود، دانسته اند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۳۸). در نتیجه فرد متقی دارای تمام فضایل نفسانی (ملکه عدالت) خواهد بود. به عبارت دیگر، انسان با تقوا، صورتی از همان انسان رشد یافته با همه صفات و فضایل متصور برای آن است.

با بررسی شبکه معنایی تقوا در قرآن کریم مشخص می‌شود که مولفه‌هایی همچون علم، عواطف، اراده، عمل و ایمان که باید در رشد انسان مد نظر قرار گیرند در ذیل مفهوم تقوا ملحوظ می‌شوند:

- در اثر مداومت بر اطاعت خداوند، ملکه تقوا در انسان شکل می‌گیرد که جامع تمام ملکات فاضله است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۱۲).

- میزان فهم و همت انسان با درجه تقوای او رابطه معنی داری دارد. از یک طرف میزان فهم و همت انسان، درجه تقوای او را تعیین می‌کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج: ۵۷۰) و از طرف دیگر، تقوا خود معرفت افزاست: "یا ایها الذین امنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا" (انفال/ ۲۹)

- تقوا آمیخته با انفعالاتی هم چون خوف، رجا و حب است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۱۴).

- تقوا مربوط به ناحیه عمل است و مستقیماً با حوزه عمل انسانی ارتباط دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۵۶). در واقع، تقوا به وجهی همان عمل صالح است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹).

- تقوا، تسلط بر نفس و مالکیت نفس را می توان تعبیر دیگری از اراده تلقی نمود (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۲۱).

بر اساس شبکه معنایی تقوا در قرآن، می توان گفت، تقوا که جامع تمام ملکات فاضله است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۱۲)، به ناحیه عمل (به مثابه فعل ارادی) انسانی ارتباط دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۵۶) و از سوی دیگر، هر عملی مبتنی بر علم و نیز اراده ای است. لذا، اراده، علم و عمل از مولفه های کلیدی تقوا محسوب می شوند. بر این اساس تقوا که تعبیر دیگری از اراده و تسلط و مالکیت نفس است (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۲۱) را می توان به مثابه مهمترین کارکرد عقلی انسان دانست. در این تعریف، تقوا فقط نوعی علم، اراده یا عمل انسانی نیست بلکه ظرفیتی عالی است که پس از شکل گیری هر مرتبه آن در انسان، نقش برانگیختن، هدایت کردن، هماهنگ کردن و انسجام بخشیدن به مجموعه فعل و انفعالات عقلی انسان (اعم از حوزه های اعتقادات، عمل، و رای و نظر) را بر عهده می گیرد. به عبارت دیگر ملکه تقوا معطوف به هر فعل و انفعالی انسانی در هر لحظه ای از حیات و کنش گری او است که با برانگیختن، کنترل و هدایت جهت اراده انسان، تمامی فعل و انفعالات او را در مسیر حق یا واقع امر با هم هماهنگ و منسجم می کند. در نتیجه فعل و انفعالات مبتنی بر تقوای انسان، عامل تکوین گر و متعین گر ظرفیت های وجودی انسان در هر لحظه ای از حیات او هستند، که با توجه به ماهیت تشکیکی یا پویا و سیالیت تقوا، متعین شدن ظرفیت های وجودی و در نتیجه تحقق رشد برای انسان نیز متدرج و متناسب با درجه تقوای او خواهد بود. به عبارت دیگر، تقوا با تعیین بخشی به اراده مربوط به هر فعل و انفعال انسان، روی توان ظرفیت زایی و تهמיד ظرفیت های لازم برای دستیابی او به مراتب واقع امر تاثیر می گذارد.^۱

۵-۱-۸ مهمترین دلالت های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت رشد

بررسی آیات قرآن نشان داد مفهوم رشد در قرآن، به معنی رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است و مفاهیمی همچون هدایت، مصادیقی از معنی واقعی این مفهوم هستند که به نوعی بر این مفهوم انطباق یافته اند. همچنین

^۱ جهت مطالعه بیشتر در خصوص ماهیت تعقل و نسبت آن با رشد به بخش مربوط به "شناخت شاخص های رشد با توجه به تعالیم اسلام" در همین فصل رجوع کنید.

معلوم شد که واقع امر، دارای مراتب مختلفی است که درک هر مرتبه از آن متناسب با ظرفیت‌های وجودی انسان برای درک آن مرتبه است. در همین خصوص، مشخص شد که رشد از متغیرهای مختلف تأثیر می‌پذیرد و در واقع برابندی است از تغییرات صورت گرفته در ظرفیت‌های وجودی انسان در هر لحظه، که از سوی خداوند به او عطا می‌شود. ظرفیت‌های وجودی انسان همچون استعداد، هدایت‌پذیری و دیگر ظرفیت‌های فطری، که انسان به واسطه انسان بودن خود به صورت بالقوه و اولیه واجد آن‌ها شده است، ته‌میدگر انجام افعال و پذیرش حالات و انفعالات مختلف انسان در عالم باطن و خارج هستند. در هر دو جنبه فعل و انفعالات، نفس انسان، فاعل مباشر و حقیقی حرکات و دریافت‌های خود است. فعل و انفعالات نفس، پیوستاری از مشاهده، ادراک، اراده تا عمل و کنترل اعمال نفس (تقوا) را شامل می‌شوند. با توجه به نقش تلاش‌های ارادی انسان برای قرار دادن فعل و انفعالات خود در مسیر تطابق با خارج و رسیدن به مصالحی همچون علم، سعادت و رستگاری می‌توان گفت تعیین‌یافتگی مرتبه رشدی انسان، تنها از رهگذر فرا رفتن از سطح ظرفیت‌های وجودی اولیه و تعیین‌یافتگی ظرفیت‌های وجودی ثانویه او به واسطه فهم و ادراک و عمل ارادی او مشخص می‌شود. در واقع چرخه‌ای از تکون و تعیین در ظرفیت‌های وجودی انسان (مشمول بر ظرفیت‌های بدنی و ذهنی) را می‌توان در نظر گرفت که در نهایت به رشد انسان شکل می‌دهد. همچنین، با توجه به اینکه انسان تمام فعل و انفعالاتش را در پرتوی عقل انجام می‌دهد و تعقل نیز فرایندی است که همه فعل و انفعالات شناختی، ادراکی و عملی همچون شنیدن، دیدن، تفکر کردن، تشخیص دادن، و انجام دادن را شامل می‌شود، بنابراین ماهیت انسان بر حسب تعقل یا نوع، شدت و جهت فعل و انفعالات خود تعیین می‌یابد و به تدریج شکل‌نهایی خود را پیدا می‌کند و طی این تحولات ظرفیت‌های او پدید می‌آیند و اشباع می‌شوند و در نهایت مرتبه و جایگاه رشدی او در پیوستار طبقه بندی رشدی موجودات، متعین می‌گردد. بنابراین اولاً نقش فعال انسان در حرکت و تکون ظرفیت‌های وجودی او و پدیدایی ظرفیت‌های سطوح بالاتر در سیر تکاملی دستیابی به واقع امر نباید از نظر دور بماند، زیرا حرکت انسان به سمت واقع امر و نزدیک شدن به ساحت آن حرکتی فعالانه و ارادی است. ثانیاً فعل و انفعالات ارادی مشروط به وجود ذی‌شعور بودن و واجد حیات ادراکی شدن انسان است. یعنی تکون و تعیین ظرفیت‌های ثانویه خود برپایه حرکتی که مشروط به ظرفیت‌های وجودی اولیه است، شکل می‌گیرد. این ظرفیت‌های اولیه در همه انسان‌ها مشترک و البته نامتعین هستند. به عبارت دیگر تأکید بر فعل و انفعالات ارادی انسان دارای این دلالت است که رشد را می‌توان حرکت از سوی شرایط کاملاً منفعل و پذیرنده که بر ظرفیت‌های وجودی اولیه متوقف می‌باشد، به سوی

شرایط کاملاً فعال ظرفیت سازی و ارتقاء به ظرفیت های سطح عالی تر تلقی نمود. این امر، نحوه خاصی از ساختار وجودی انسان از حیث نقش فاعلی و نیز در نظر گرفتن نقش انفعالی آن است. انسان، در اثر تکرار اعمال یا ادراکاتی خاص، صورت آن افعال و ادراکات را به خود گرفته و صورت خود را تغییر می دهد و از این نظر صورت جدید، مصدر افعال جدید و متناسب با آن است. لذا، انسان موجد فعل و انفعالات مختلفی بر پایه تکون و تعیین متواتر ظرفیت های وجودی خود است. با این وجود عامل این تکون و تعیین متواتر نیز همان فعل و انفعالات او هستند. در این میان فرایندهای عقلی انسان که مشتمل بر کل فعل و انفعالات انسانی هستند، به عنوان مهمترین عامل تکون گر و تعیین گر متواتر ظرفیت های وجودی انسان و تقوا به مثابه مهمترین کارکرد یا برآیند این فرایندهای عقلی در نظر گرفته می شوند.

۲-۵ بررسی مؤلفه‌ها و ابعاد رشد با توجه به تعالیم اسلامی

۱-۲-۵ شناخت فرایندهای تحقق علم در انسان با توجه به تعالیم اسلام

یکی از راه‌های شناخت فرایندهای تحقق علم در انسان بر اساس تعالیم اسلامی، بررسی واژگان و آیات قرآنی ناظر به انحای مواجه انسان با معلوم در خارج و تحقق علم در او هستند. از جمله مهمترین این واژگان می‌توان به سمع، بصر، نظر، شعر، رأی و ... اشاره کرد. در این بخش برای پی بردن به فرایندهای تحقق علم در انسان ابتدا به بررسی این واژگان و آیات مربوط به آن‌ها پرداخته شده است. سپس با توجه به فهمی که از این مفاهیم و نسبت میان آن‌ها حاصل می‌شود به تبیین فرایندهای تحقق علم در انسان پرداخته می‌شود.

رابطه‌ی بصر با ادراک

در بسیاری از آیات قرآن بصر در کنار سمع و به عنوان مهمترین قوایی به کار رفته اند که وظیفه کسب علم را بر عهده دارند. آیات بسیاری نیز در تأیید این معنا وجود دارند. آیه ۷۸ سوره نحل^۱ پس از اشاره به اینکه انسان در بدو تولد هیچ گونه علمی با خود ندارد، از سمع و بصر و فؤاد به عنوان قوایی یاد می‌کند که انسان به وسیله آنها می‌تواند به علم، دست یابد. آیه ۳۶ سوره اسراء^۲ نیز مضمونی مشابه آیه فوق را دارد. در این آیه انسان را از پیروی چیزی که به آن علم ندارد، نهی کرده و گوش و چشم و دل را در برابر آنچه اکتساب می‌کنند، مسئول معرفی می‌کند. این آیه نیز بصر را به عنوان قوه‌ای در کنار سمع و فؤاد معرفی کرده و او را در برابر دریافت هایش مسئول می‌داند. همین معنا در آیاتی وجود دارد که در آنها سخن از مهر خوردن قلب و گوش و چشم به میان می‌آید. در این آیات نیز، مجدداً همراهی این سه قوه به دلیل اهمیت آنها در کسب معرفت دیده می‌شود. همچنین در این آیات از سوی دیگر مسئله‌ی هدایت مورد اشاره قرار گرفته است که مهر خوردن بر قوای یاد شده به معنای محروم ماندن فرد از هدایت است. این

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^۱
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا^۲

مضمون را برای مثال می‌توان در آیه ۷ سوره بقره^۱ و ۲۳ سوره جاثیه^۲ مشاهده کرد. در آیات ۹ سوره سجده^۳ و ۷۸ سوره مومنون^۴ نیز، از این سه قوه به عنوان نعمت نام برده شده است که شکر آن بر بنده لازم می‌باشد.

در برخی آیات همراهی واژه بصر با هدایت، نمود بیشتری پیدا کرده است. در آیه ۲۰ سوره جاثیه^۵ از شریعت به عنوان بصیرت و هدایت یاد شده است. در این آیه منظور از بصیرت ادراکی است که به واقع اصابت یابد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۵۸). مویذ این معنا نیز انتهای آیه است که این سه ویژگی را به یقین کنندگان اختصاص داده است. آیات ۱۰۴ سوره انعام^۶ و ۲۰۳ سوره اعراف^۷ نیز از شریعت و قرآن به بصیرت تعبیر میکنند. این تعبیر یعنی اینها ابزار ادراک حقیقی و روشن شدن و بینایی واقعی هستند و التزام به آنها فرد را به حقیقت می‌رساند. دلیل نسبت دادن درک معارف الهی و شریعت به چشم ظاهر، روشن بودن آنهاست، به طوری که حتی چشم ظاهر هم قادر به درک آنهاست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۴۷).

آیه ۱۴ سوره قیامت^۸ در توصیف احوالات آن روز، انسان را بر نفس خویش بصیر ذکر می‌کند. در این آیه نیز منظور از بصیرت رویت قلبی و ادراک باطنی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۶۹). بنابراین دومین معنای بصر، نوعی ادراک باطنی و قلبی است که به روشن شدن حقیقت بیانجامد. در این دسته از آیات، تعبیر چشم بصیرت نیز معنا می‌یابد، زیرا این جان آدمی است که درک حقیقت می‌کند.

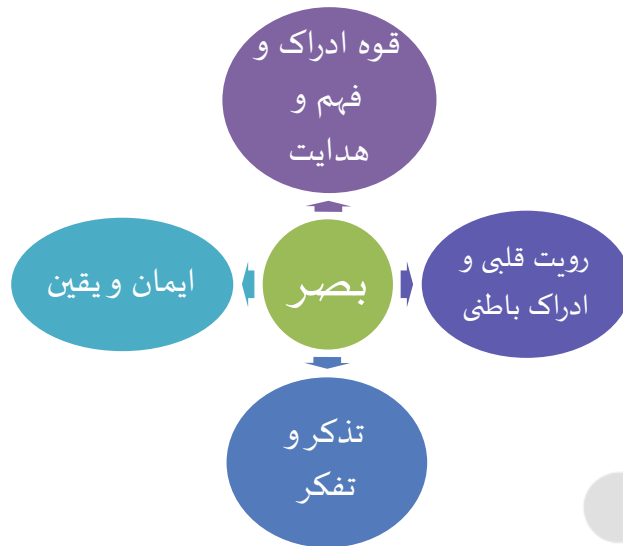
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
 أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوْنَةً وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَلَا تَذَكَّرُونَ^۱
 ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَرَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ^۲
 وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ^۳
 هَٰذَا بَصَرٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ^۴
 قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ^۵
 وَإِذَا لَمْ تَأْتِيهِمْ بَآيَةٌ قَالُوا لَوْ لَّا اجْتَبَيْنَاهَا قُلُوبُنَا لَنَرَاهَا فِي سَبِيلِنَا وَلَوْلَا إِذْهَابُ الْحُكْمِ فَلِآنُؤْمَانِ الْإِنسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ^۶

در برخی از آیات نیز واژه بصر به معنای تفکر و عبرت گرفتن به کار رفته است. این دسته از آیات معمولاً به صورت پرسشی بوده و گاهی همنشین واژه عبرت شده اند. در این آیات پس از ذکر برخی از آیات و نشانه‌های پروردگار، با عبارتی نظیر "افلا تبصرون"، وی را به تفکر وامی دارد. برای مثال در آیه ۷۲ سوره قصص^۱ به قدرت خداوند در چرخش شب و روز اشاره شده و می‌فرماید اگر خداوند روز را طولانی کند، چه کسی شب را برای آرام گرفتن به شما بازمی گرداند، آیا بصیرت نمی‌یابید؟ آیه ۲۷ سوره سجده^۲ نیز بر قدرت خداوند در نزول باران و برکت دادن به زمینیان از طریق آن اشاره کرده و باز همان عبارت را برای تذکر و به فکر واداشتن مخاطب استفاده می‌کند. در آیه ۱۳ سوره آل عمران^۳ و ۴۴ سوره نور^۴ نیز واژه عبرت و بصیرت در کنار ذکر آیات الهی قرار گرفته اند، تا چشم عبرت بین انسان را بگشایند.

دو آیه نیز وجود دارند که در آنها سمع و بصر به معنای یقین و ایمان بکار رفته اند. این دو آیه در توصیف احوال مجرمین در روز قیامت است که پس از آنکه حقایق بر آنها آشکار شد، اعتراف می‌کنند که ایمان آورده اند و از خداوند طلب بازگشت می‌کنند. این معنا در آیه ۳۸ سوره مریم^۵ و ۱۲ سوره سجده^۶ به کار رفته است.

براساس آنچه گفته شد می‌توان معانی بصر را به صورت زیر نشان داد:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِاللَّيْلِ تَسْكُونُونَ فِيهِ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ^۱
أَ وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَ فَلَا يُبْصِرُونَ^۲
۳. قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ الْأَتَقَاتِ فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْآخَرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنُ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ
يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ.
أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ^۵
وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ^۶



رابطه سمع با ادراک

سمع نیز مانند واژه بصر یکی از قوایی است که خداوند در آیات بسیاری با یادآوری این نعمت، به انسان هشدار داده و شکرگزاری در برابر این نعم را به او گوشزد می‌نماید. سمع در چنین آیاتی با هدایت نیز مرتبط است، زیرا سمع و بصر دو نیرویی هستند که به یاری انسان آمده و موجبات دریافت هدایت و رستگاری وی را فراهم می‌نمایند. علاوه بر این آیات، گروهی دیگر از آیات نیز وجود دارند که همین معنا از سمع را می‌رسانند. این گروه از آیات از مهر خوردن دل‌ها و پوشیده شدن چشم‌ها و گوش‌ها خبر می‌دهند، به طوری که فرد کر و کور شده و از درک حقیقت و بهره از هدایت محروم می‌شود. چنین محرومیتی ناشی از اعمالی است که خود فرد پیش از این انجام داده است. بنابراین می‌توان گفت سمع، نیرویی است که می‌تواند هدایت را دریافت نماید و حق را درک کند، اما انسان گاهی به موجب اعمال خویش چنان گمراه می‌شود که راهی برای دریافت هدایت باقی نمی‌گذارد. در این آیات معمولاً سمع کاربرد اسمی دارد.

همچنین در بسیاری از آیات، سمع به صورت فعلی متعدی و ناظر به شنیدن چیزی به کار رفته است. در این آیات معمولاً مفعول شنیدن، کلام حق، سخن رسول(ص)، قرآن و هدایت است که گویا وجه معنایی مثبت شنیدن را در مقابل آیاتی که از پوشیده شدن گوش سخن می‌گوید، بیان می‌دارد. البته این شنیدن همواره به معنای به جان نشستن

و درک کردن نمی باشد؛ چرا که در برخی از این آیات به گروهی از کفار اشاره می کند که کلام حق را می شنوند، اما آن را انکار یا تحریف می کنند. مثلاً در آیه ۷۵ سوره بقره^۱ در مورد اهل کتاب می فرماید آن‌ها کسانی هستند که کلام خدا را می شنوند اما پس از آن به تحریف آن پرداخته، بعد از آنکه تعقل می کنند و در حالی که می دانند. یا در آیه ۲۵ سوره انعام^۲ و ۱۶ سوره محمد^۳ در وصف حال مشرکین می فرماید برخی از آنها به پیامبر (ص) گوش می دهند در حالی که خداوند بر قلوب آنها پرده افکنده و در نتیجه درک و فهمی برای آنها حاصل نمی شود. از آن سو گروهی نیز وجود دارند که شنیدن آیه‌های قرآن آنها را به درکی حاصل می کند که اشک بر دیدگان آنها می نشاند، چنانکه در آیه ۸۳ سوره مائده^۴ به آنها اشاره می شود. بنابراین سمع در کاربرد فعلی خود با اینکه غالباً برای شنیدن کلام حق به کار رفته است، اما هم دارای معنای مثبت و درک کردن حق است و هم دارای معنای منفی و عدم درک می باشد. علاوه بر این برای توصیف بهشت و جهنم نیز از شنیدن استفاده شده است که در این بحث مورد نظر نیست.

یکی دیگر از کاربردهای سمع که بازهم به شکل فعلی بوده و مرتبط با بحث ادراک است، کاربرد آن در مقام به فکر واداشتن، اندیشیدن و تعقل است. در این گروه، آیاتی قرار دارند که در آن با ذکر برخی آیه‌های الهی مانند شب و روز و ... در پایان آیه یا به شکل استفهام و یا به شکل گزاره خبری، به این مطلب اشاره می شود که در آنچه ذکر شده، آیه و نشانه‌ای برای کسانی که می شنوند وجود دارد. در اینجا منظور از شنیدن، تفکر کردن و غور نمودن در آیه‌های الهی است. مثلاً در آیه ۷۱ سوره قصص^۵ در قالب پرسش، بر قدرت خداوند بر پرخش شب و روز احتجاج نموده و می فرماید اگر خداوند تا روز قیامت شب را برقرار سازد چه کسی می تواند روز و روشنی آن را بازگرداند، آیا نمی شنوید؟ در اینجا منظور از شنیدن، تفکر بر استدلال یاد شده و قدرت خداوند است که البته با توجه به معنای

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^۱
 وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً إِتَّيَبُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ بِجَادِلُونَكَ
 يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ^۲
 وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ إِنَّهُمَا بِلِغَةِ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ^۳
 وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ^۴
 قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءٌ أَفَلَا تَسْمَعُونَ^۵

دیگری از سمع که طاعت و پذیرش را می‌رساند، چنین تفکری نیز پذیرش حق و اطاعت را به دنبال می‌آورد. آیات ۲۳ روم^۱، ۶۷ یونس^۲، ۶۵ نحل^۳ و ۲۶ سجده^۴ نیز با اشاره به شب و روز، آب و زنده کردن زمین با آن و سرگذشت پیشینیان، اینها را نشانه‌هایی برای گروهی می‌داند که می‌شنوند. همچنین آیه ۴۲ سوره یونس^۵، در سیاق استفهام، حالت کبری را در مقابل تعقل قرار می‌دهد و می‌فرماید بعضی از این مردم سخن تو را گوش می‌دهند و می‌شنوند در حالی که کردند، یعنی گوش دلهایشان نمی‌شود، و تو قادر نیستی سخنت را به مردمی که گوش دل ندارند بشنوانی.

گروه دیگری از آیاتی که در آن واژه سمع به کار رفته است، آیاتی هستند که در آنها سمع، معمولاً همراه با معنای اطاعت و پذیرش آمده است؛ حال یا همنشین واژه اطاعت و عصیان شده است یا سیاق آیه به گونه ای است که چنین معنایی را می‌رساند. برای مثال در آیه ۹۳ سوره بقره^۶، در بیان داستان حضرت موسی (ع) و قومش، خداوند به قوم موسی (ع) امر می‌کند که به پیمان خود وفادار باشند، ولی آنها پیمان را می‌شنوند اما اطاعت و پذیرش نمی‌کنند. در آیه ۱۰۴ همین سوره^۷ نیز به مومنین امر می‌کند که بگویند شنیدیم و اطاعت کردیم که عبارت سمعاً و طاعتاً، کنایه از قبول کردن و اذعان قلبی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۸۳).

اما در همین معنا آیاتی هستند که در آن سمع در واقع اشاره به حجت بیرونی و پذیرش دعوت پیامبران و امامان است. بارزترین آیه ای که در این زمینه وجود دارد، آیه ۱۰ سوره ملک^۸ است که پس از ذکر حال جهنمیان، جمله ای از آنها نقل می‌شود و می‌فرماید اگر می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم، از اصحاب جهنم نبودیم. در اینجا به دو حجت

وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ^۱
 هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ^۲
 وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ^۳
 أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَلَّا يَسْمَعُونَ^۴
 وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ^۵
 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بَسْمًا بِأَمْرِكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^۶
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ^۷
 وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ^۸

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

بیرونی و درونی اشاره شده است. سمع نماد حجت بیرونی و دعوت رسولان است و اینکه می‌فرماید لو کنا نسمع، یعنی اگر این دعوت را می‌شنیدیم و می‌پذیرفتیم، و عقل همان حجت درونی است که خداوند به همه انسان‌ها عطا نموده است و هر دو حجت به رستگاری راهنمایی می‌کنند.

چنانچه گفته شد دو آیه نیز وجود دارند که در آنها سمع و بصر به معنای یقین و ایمان آورده شده اند که این معنا در آیه ۳۸ سوره مریم و ۱۲ سوره سجده به کار رفته است و توضیح آن ذیل واژه بصر گفته شد.

معانی مختلف سمع در شکل زیر نمایش داده شده اند:



واژه فوآد نیز مانند سمع و بصر و در کنار این دو در بسیاری از آیات به عنوان ابزار کسب معرفت و هدایت به کار رفته است. بحث مفصل پیرامون معانی این واژه ذیل عقل و قلب ذکر شده است.

رابطه رأی با ادراک

بر اساس آیات و دسته بندی یاد شده، واژه رأی از چند نظر با ادراک در ارتباط است. در میان دسته‌های یاد شده می‌توان چند دسته را به طور مشخص تر در ارتباط با ادراک بررسی نمود. اولین دسته که می‌توان گفت یکی از وجوه تمایز واژه رأی با واژگان هم معنی خود می‌باشد، دسته ای از آیات است که در آن منظور از رویت نوعی علم حضوری و علم شهودی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸). همچنین در برخی آیات رویت به قلب نسبت داده شده است. بنابراین اولین معنای رویت بر اساس این دسته از آیات رویتی است که به قلب نسبت داده شده و در آن نوعی علم حضوری و شهودی مورد نظر است. در این آیات معمولاً آنچه مورد رویت قرار داده شده است، از جنس محسوسات نیست. بارزترین آیه ای که در آن رویت در معنای علم حضوری به کار رفته است، آیه ۱۴۳ سوره اعراف^۱ است. این آیه به درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند، مبنی بر امکان رویت پروردگار می‌پردازد. یکی دیگر از آیاتی که در آن رأی به معنای علم و ادراک شهودی به کار رفته است، آیه ۱۱ سوره نجم^۲ می‌باشد. این آیه در خلال نقل ماجرای معراج حضرت رسول (ص) آورده شده است و پس از اشاره به نزدیک شدن حضرت و وحی به ایشان، می‌فرماید آنچه دل او مشاهده نموده بر حق و صادق است. بنابراین از واژه رأی برای اشاره به نوعی ادراک شهودی استفاده شده است که توسط "فؤاد" صورت گرفته است. در آیه ۶ سوره تکوین^۳ نیز به رویت جهنم در این دنیا پرداخته شده است که این رویت نیز از نوع ادراک قلبی و شهودی می‌باشد. همچنین در داستان حضرت یوسف (ع)^۴ و رهایی ایشان از خدعه زلیخا، واژه رأی را در مورد برهان پروردگار به کار برده است که منظور از آن نیز نوعی علم شهودی است که مختص بندگان مخلص خداوند است. بنابراین اولین معنایی که می‌توان برای واژه رأی، در ارتباط با مفهوم ادراک نام برد، نوعی علم حضوری و شهودی است که توسط قلب صورت می‌گیرد.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنَّكَ وَلَا كُنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ^۱
مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى^۲
تَرَوْنَ الْجَحِيمَ^۳

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَن رَّءَاهُ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (يوسف/۲۴)^۴

دومین معنایی که واژه رأی را از واژگان مترادف خود متمایز می‌نماید و با ادراک نیز مرتبط می‌شود، استفاده از این واژه در جایگاه دیدن و مشاهده‌ی حق است. در این معنا رؤیت به معنای روشن شدن حقیقت از راه بیان عملی می‌باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۶۲). برای مثال هنگامی که حضرت ابراهیم (ع) از خداوند درخواست دیدن چگونگی زنده شدن مردگان را می‌نماید، واژه رأی استفاده می‌شود.^۱ درخواست ایشان، درخواست استدلال در باب زنده کردن مردگان نیست، بلکه در واقع ایشان از خداوند تقاضای مشاهده چگونگی زنده نمودن مردگان را می‌نمایند تا خود حقیقت را مشاهده نموده و به مقام یقین برسند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲). علاوه بر این آیه، در آیات دیگری رؤیت در مورد آیات و نشانه‌های خداوند به کار برده شده است، چه آیات آفاقی و چه آیات انفسی. همچنین در این آیات معمولاً واژه "آیه" در کنار واژه رأی به کار برده شده است که با توجه به بار معنایی واژه آیه، می‌توان این دسته از آیات را نیز در معنای یاد شده قرار داد.

سومین معنای رأی، علم و آگاهی است. آیات بسیاری در این معنا به کار رفته شده که معمولاً دارای سیاق پرسشی بوده و در آن به آیات خداوند پرداخته شده است. این دسته از آیات غالباً با عبارت "ألم تر" به کار رفته شده و دلیل آوردن رأی نیز آن است که مطلب آن قدر روشن است که می‌توان آگاهی از آن را دیدن خواند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۲۲). به عنوان نمونه در آیه ۲۴۳ سوره بقره^۲، رأی به معنای گفته شده به کار رفته است. منظور از علم نیز، نداشتن جهل، علم قاطع و علم همراه با بصیرت است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۶؛ همو، ج ۸: ۳۱۷؛ همو، ج ۱۸: ۳۳۰). علامه معتقد است که مشاهده، اثری دارد که علم آن اثر را ندارد، مثلاً خدای سبحان در میقات به موسی خبر داد که قومش گمراه شده و گوساله پرست گشته‌اند، و موسی ع با علم به اینکه خدای تعالی راست می‌گوید، غضب نکرد، وقتی غضب کرد که به میان قوم آمد و گوساله پرستی آنان را با چشم خود بدید،

۱. وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَآ كُنْ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي قَالَ فَخَذْنَا مِنْهُ الطَّيْرَ فَصَرَّهْنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره/۲۶۰)
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَآ كُنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَآ يَشْكُرُونَ^۲

آن وقت بود که الواح را به زمین انداخت و سر برادرش را گرفت و کشید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۴). بنابراین می‌توان گفت رویت علمی همراه با آثار عاطفی و عملی شدید تر است.

چهارمین معنای مرتبط با ادراک، تفکر است. آیاتی که در آن معنای تفکر برمی‌آید، معمولاً سیاق استفهامی داشته و با عباراتی نظیر "أولا یرون" به کار می‌روند و متضمن نوعی استدلال و احتجاج هستند؛ مانند آیه ۹۹ سوره اسراء^۱. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان معنای رأی در ارتباط با ادراک را به طور خلاصه در شکل زیر نشان داد:



رابطه نظر با ادراک

در بسیاری از آیات، واژه نظر در کنار واژه کیف به کار رفته است. کیف به معنای چگونگی و ناظر بر یک فرآیند است. آیاتی که در آنها این دو واژه یکدیگر را همراهی می‌نمایند، می‌توان به سه دسته تقسیم نمود. دسته ای از آنها، به سرگذشت پیشینیان اشاره نموده و در پایان از مخاطب درخواست می‌کند تا در چگونگی عاقبت آنها دیده عبرت بیاندازد. در این دسته از آیات نظر کردن به معنای نگاه توأم با عبرت است. آیه ۱۳۷ سوره آل عمران^۲ و ۸۴

* أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فَادِرٌّ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا
قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَاسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ^۲

سوره اعراف^۱ از این دسته محسوب می‌شوند. دسته دیگر از آیات نظر کردن در مورد چگونگی عملکرد گروه‌های مختلف و به ویژه در سیاق منفی به کار رفته است. برای مثال در آیه ۵۰ سوره نساء^۲ نظر کردن در مورد گروهی به کار رفته است که افتراء و دروغ به خداوند نسبت می‌دهند. همین مضمون در آیه ۲۴ سوره انعام^۳ آمده است. دسته سوم، آیاتی هستند که در آنها پس از ارائه یک گزاره اخباری، در پایان آیه مخاطب را دعوت به دقت و توجه نموده و می‌فرماید ببین که چگونه آیات تفصیل می‌شود. برای مثال در آیه ۷۵ سوره مائده^۴ با پرده برداشتن از حقایقی در مورد حضرت مسیح (ع)، در آیه ۴۶ سوره انعام^۵، با اشاره به مهر کردن قلب و گرفتن چشم و گوش و در آیه ۹۹ سوره انعام^۶، با ذکر برخی آیات آفاقی، آیه به توجه دادن به نظر کردن بر چگونگی تصریف آیات الهی خاتمه یافته است. با توجه به اینکه آیاتی که در آن نظر کردن با معنای فوق آمده است، از فراوانی قابل توجهی برخوردار است، می‌توان گفت مهمترین کاربرد واژه نظر در ارتباط با بحث ادراک، کاربرد آن در سیاق عبرت‌گیری و نگاه کردن توأم با دقت و تأمل است.

وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ^۱
انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا^۲
انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ^۳
مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدْقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ^۴
قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِمَن نَّهْمُ يَصْدِفُونَ^۵
وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نَّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَ الزَّيْتُونِ وَ الرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَ غَيْرِ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَيْهِ تَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ يَنْعِهِ إِنْ فِي ذَالِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ^۶



با این حال آیات معدودی نیز وجود دارد که در آنها نظر کردن به معنای نظر کردن قلبی و از طریق حقیقت ایمان و یقین به کار رفته است. برای مثال در آیه ۱۴۳ سوره اعراف^۱، ایشان از خداوند تقاضای نظر کردن به خداوند را می‌کنند که با توجه به تفسیر، منظور از این نگاه کردن، نوعی نگاه قلبی است که ملازم یقین بوده و ناشی از ایمان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸). همچنین است آیه ۲۳ سوره قیامت^۲ که در احوالات آن روز، نظر کردن به خداوند را بیان می‌دارد. منظور از این نظر کردن چنانچه گفته شد، نگاه حسی و مادی نیست، بلکه منظور از آن دیدن قلبی و از طریق حقیقت ایمان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۷۸). در آیه ۱۸۵ سوره اعراف^۳ نیز نظر کردن را در مورد ملکوت به کار برده است که با توجه به معنای ملکوت که به معنای باطن خدایی هر چیز است، در این آیه نیز نظر کردن ملازم با یقین و ایمان است.

رابطه شعر با ادراک

در مورد واژه شعر، یکی از نکات جالب توجه، به کار رفتن این واژه در سیاق منفی است، به طوری که می‌توان گفت در تمامی آیات مورد بررسی این واژه در سیاق منفی به کار رفته است. بیشتر کاربرد آن به صورت فعل منفی

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ وَ لَآ كِنِ انظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ^۱
إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ^۲

أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ^۳

است و در چند آیه ای که به صورت اسمی به کار رفته است، در مورد وصف شاعری است که مشرکین به حضرت رسول (ص) نسبت می‌دادند.

اما آنچه در ارتباط با ادراک است، کاربرد این واژه در آیاتی است که در آن ادعا و تصویری ذکر شده و پس از آن برای اینکه بطلان آن پندار را نشان دهد و بگوید دقیقاً برعکس آن چیزی است که به نظر می‌رسد یا دیگران فکر می‌کنند، از عبارت "و هم لا يشعرون" و یا "و انتم لا تشعرون" و نظیر آن استفاده می‌کند. برای مثال در آیه ۹ سوره بقره^۱ در مورد پندار افرادی که به گمان خود با خدا و مومنان نیرنگ می‌کنند، می‌فرماید اینگونه نیست، بلکه آنان در حقیقت به خود نیرنگ می‌زنند، اما خودشان این موضوع را نمی‌فهمند و به خیال خود در حال فریب دادن خدا و مومنان هستند و این مضمون در آیه ۱۲۳ سوره انعام^۲ نیز تکرار شده است. در آیه ۱۵۴ سوره بقره^۳ نیز به پندار مردم در مورد مرگ شهداء می‌پردازد و می‌فرماید اینگونه نیست که شهدا مرده باشند، بلکه این تصور ناشی از عدم فهم صحیح مردم است، آنها زنده هستند و نزد پروردگار خود روزی می‌خورند.

براساس آنچه گفته شد، آنچه در میان همه واژه‌های یاد شده، بجز شعر مشترک است، به کار رفتن همه این واژه‌ها در مقام تذکر و تفکر است. آنچه میان سمع و بصر مشترک است، کاربرد آنها به عنوان دو قوه مهم ادراک علم و راه دریافت هدایت است. ویژگی متمایز واژه بصر، به کار بردن آن در مورد معارف دینی و شریعت است که روشنی و وضوح این معارف را می‌رساند. همچنین نسبت دادن بصر به جانها و درک حقایق است که از نوعی ادراک باطنی و قلبی خبر می‌دهد. در مورد سمع نیز، کاربرد آن به عنوان حجت بیرونی و به معنای شنیدن و پذیرش دعوت حق است. در مورد واژه رأی آنچه متمایز کننده است، کاربرد آن برای علم حضوری و شهودی و روشن شدن حق

يَخْدَعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ^۳

از راه بیان عملی است. آنچه رأی را متمایز می‌کند نیز کاربرد آن در مقام نگاه کردنی توأم با دقت و تأمل و عبرت‌گیری است. کاربرد واژه شعر نیز در مقام فهمیدن امور ساده و روشن است.

مراتب علم

در این بخش به بررسی واژگانی پرداخته خواهد شد که به توضیح مراتب ادراک می‌پردازند. این واژگان عبارتند از: یقین، ظن، حسب، شک و ریب و خیال. در ادامه ابتدا معنای یک یک این واژگان در ارتباط با ادراک مطرح شده و سپس جمع بندی آنها تحت عنوان مراتب ادراک ارائه خواهد شد.

رابطه یقین با ادراک

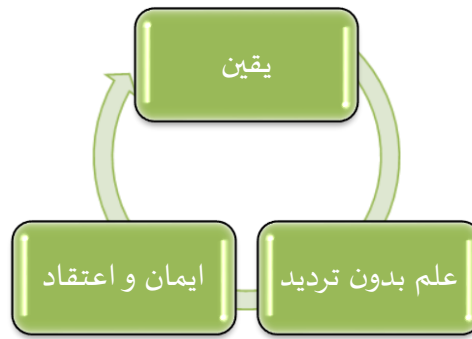
واژه یقین به معنای علمی است که در آن هیچ شک و تردیدی راه ندارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۵۰۵). در ارتباط این واژه با بحث ادراک می‌توان به چند دسته از آیات اشاره کرد. دسته اول آیاتی هستند که به معنای علمی که در آن تردیدی وجود ندارد و در مقابل واژه هایی نظیر شک و تردید و ظن قرار می‌گیرد. برای مثال در آیه ۱۵۷ سوره نساء^۱ در تبیین حقیقت آنچه در مورد مرگ حضرت مسیح (ع) گفته می‌شود، ادعای مسیحیان در مورد به صلیب کشیده شدن ایشان را چیزی جز ظن و گمان نمی‌داند و در پایان آیه می‌فرماید که به طور یقینی و بی هیچ تردیدی ایشان کشته نشده‌اند. در آیات ۷۵ و ۷۶ سوره تکوین^۲ نیز در مورد برزخ از عبارت‌های علم الیقین و عین الیقین استفاده شده است که اشاره به همین معنا از یقین دارند. آیه ۷۵ سوره انعام^۳ نیز پس از ذکر درخواست حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر دیدن نحوه زنده شدن مردگان، و نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به ایشان، علت این امر را ایجاد یقین در ایشان ذکر می‌کند، که در اینجا نیز یقین به معنای یاد شده، آمده است.

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا
كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَم تَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ^۲
وَكَذَلِكَ نُبْرِئُ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ^۳

دسته ای دیگر از آیات نیز وجود دارند که در آنها یقین در مورد آیات آفاقی و انفسی به کار رفته شده است؛ بدین گونه که ابتدا به برخی از آیات مانند آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست و خود انسان و... اشاره شده است و سپس در پایان آیه با جمله ای شرطی فهم این آیات را به داشتن یقین وابسته دانسته است. مثلاً در آیه ۲۴ سوره شعراء^۱ و ۷ دخان^۲ درک اینکه خداوند پروردگار آسمان‌ها و زمین است را، به داشتن یقین مرتبط دانسته است. همچنین در آیه ۴ سوره جاثیه^۳ نیز در خلقت انسان و سایر جنبندگان آیاتی متصور می‌شود که درک آن تنها از عهده موقنین برمی آید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۷۵). در این آیات یقین به معنای اعتقاد و ایمان به کار رفته است. آیات دیگری نیز یقین را با همین معنا استعمال نموده اند. برخی از این آیات در مورد قیامت و احوال مجرمین در آن روز است. در آن روز برای مجرمان ایمان حاصل می‌شود و به آنچه انکار می‌کردند، ایمان می‌آورند که از آن در آیه ۱۲ سوره سجده^۴ تعبیر به یقین شده است. گاهی نیز در وصف حال مومنان حقیقی در مورد آخرت تعبیر یقین به آخرت به کار رفته است. چنانچه در آیات ۴ سوره بقره^۵، ۳ سوره نمل^۶ و ۴ سوره لقمان^۷ به این معنا اشاره شده است. در اینجا نیز منظور از یقین، نوعی اعتقاد و باور خدشه ناپذیر است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱).

در برخی آیات نیز واژه یقین در مورد آیاتی به کار رفته است که پیامبران برای قوم خود آورده اند. منظور از این نوع آیات معجزات پیامبرین است و یقین به معجزات به معنای پذیرش و باور به دعوت رسولان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵). بنابراین می‌توان گفت وجه مشترک معانی یاد شده، همان داشتن علمی است که هیچ تردیدی در آن راه ندارد و در آن هیچ خدشه ای نمی‌توان وارد کرد و می‌توان شکل زیر را در این رابطه نشان داد:

قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ^۱
رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ^۲
وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَائِبَةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ^۳
وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ^۴
وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ^۵
الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ^۶
الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ^۷



رابطه شک با ادراک

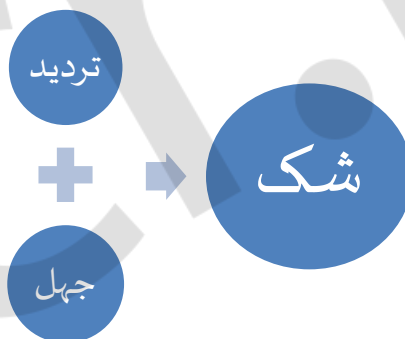
شک به معنای ریب و تردید است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۸۱) و معمولاً در آیاتی به کار رفته است که در مورد دعوت رسولان و گفتگوی آنان با قوم خود، سخن به میان آمده است. تنها آیه ای که در آن شک، معنایی غیر از تردید داشته است، آیه ۱۵۷ سوره نساء^۱ است. در این آیه که در مورد روشن شدن سرانجام حضرت عیسی (ع) و به صلیب کشیده نشدن ایشان بیان شده است، شک در معیت واژه علم و به معنای جهل به کار رفته است. در این آیه شک اشاره به این معنا می کند که اختلاف کنندگان در مورد کشته شدن حضرت عیسی (ع) در جهل هستند.

به جز آیه یاد شده، شک در سایر آیات مورد بررسی، به معنای تردید و نداشتن ایمان و یقین به کار رفته است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰؛ همو، ج ۱۵) و سیاق آیات نیز معمولاً دعوت پیامبران و احتجاج بر

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا

حقانیت این دعوت است. برای مثال در آیه ۹۴ سوره یونس^۱، درباره حقانیت معارفی که پیامبر در مورد معاد و مبدأ و قصص انبیاء آورده است، به احتجاج می‌پردازد و می‌فرماید اگر در این مورد در شک هستی از اهل کتاب بپرس. در آیه ۱۰۴ همین سوره^۲ نیز بر دعوت رسول (ص) و حقانیت آن به احتجاج می‌پردازد و واژه شک را در مقابل ایمان به کار می‌برد. آیه ۱۱۰ سوره هود^۳ نیز اشاره به دعوت حضرت موسی (ع) و در تردید بودن قوم ایشان می‌کند. آیه ۱۰ سوره ابراهیم^۴ نیز متضمن برهان و استدلالی است که در مورد ربوبیت پروردگار آمده است و می‌فرماید آیا در خداوند که ایجادکننده آسمان‌ها و زمین است تردید دارید...؟

در بسیاری از آیاتی که کلمه شک به کار برده شده است، این واژه در کنار واژه ریب و مریب استعمال شده است. این همراهی به منظور تأکید بر تردید است و نظیر مفعول مطلق عمل می‌کند. چنانچه می‌فرماید ظلا ظلیلا یا حجرا محجورا، در مورد شک نیز توسط واژه ریب، تأکید را می‌رساند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۰).



رابطه ظن با ادراک

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ^۱
قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا إِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّنَكُمْ وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ^۲
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ^۳
* قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلَا فِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مَنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُوَحِّرَكُمُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَنِ مُّبِينٍ^۴

ظن در مقایسه با یقین که علم صددرصدی است، تصدیقی است که در آن شصت درصد احتمال صدق و چهل درصد احتمال خلاف آن وجود دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴). در ارتباط با ادراک می توان چند معنا برای ظن به کار برد.

دسته اول که دارای بیشترین کاربرد می باشد، آیاتی است که در آن ظن به معنای پندار و گمان به کار رفته است. در این دسته معمولاً آیات منفی بوده و پس از اشاره به پنداری نادرست، به رد آن پرداخته شده است. برای مثال آیه ۱۴ سوره انشقاق^۱ به گمان نادرست مبنی بر عدم بازگشت پس از مرگ اشاره می کند و در توصیف فردی که در روز قیامت حسابش به دست چپ داده می شود، می فرماید او کسی است که گمان می کرد که بر نمی گردد. در آیه ۲۷ سوره ص^۲ نیز به گمان نادرست کافران در مورد هدف آفرینش و بیهوده پنداشتن خلقت اشاره می کند و آن را رد می نماید.

در برخی آیات ظن به معنای داشتن یقین یا نداشتن آن به کار رفته است. مثلاً آیه ۲۸ سوره قیامت^۳ در شرح حال انسان محتضر می فرماید هنگامی که او یقین کرد که زمان مرگ و جدایش فرا رسیده است. آیه ۲۰ سوره حاقه^۴ نیز واژه ظن را در مورد یقین در مورد حسابرسی روز قیامت به کار برده است. در کاربرد منفی نیز آیه ۳۶ سوره یونس^۵ به این معنا اشاره می کند که بیشتر کافران دلیل یقینی بر مرام و مسلک خود ندارند و پیشوایان کفر نه تنها بر نادرست بودن مسلک خود و درست بودن دین حق ظنی ندارند، بلکه یقین دارند و بغی و دشمنی به آنها اجازه پیروی از حق را نمی دهد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۸۷).

۱. إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحْورَ

۲. وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ
وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ

۳. إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ

۴. وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

برخی آیات نیز ظن را به معنای احتمال، استعمال کرده است. در این دسته از آیات معمولاً ظن با واژه خرص همراه شده است که خود به معنای تخمین است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۵۵). برای نمونه در آیه ۴۶ سوره بقره^۱، در توصیف خاشعان، آنان را افرادی معرفی می‌کند که احتمال می‌دهند که خدا را ملاقات کنند. دلیل استفاده از واژه ظن در مورد ملاقات خداوند نیز شاید این است که برای ایجاد خشوع، وجود همین احتمال کافی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۲۹). در آیه ۱۱۶ سوره انعام^۲ نیز پیروی از اکثر مردم را از آن جهت گمراه کننده می‌داند که آنها از احتمالات و تخمین‌ها پیروی می‌کنند و به یقین نرسیده اند.

ظن		
پندار و گمان	احتمال	یقین

ارتباط حسب با ادراک

واژه‌ی حسب از مصدر حسابان و به معنای پندار و مظنه است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۴۷). این واژه در تمامی کاربردهای خود، به معنای پندار و گمان به کار رفته است، اما آیاتی را که در آن از واژه حسب استفاده شده است، می‌توان در سه دسته زیر قرار داد:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^۱
وَإِن تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ^۲

دسته اول، آیاتی هستند که در آنها سیاق استفهام، آن هم از نوع انکاری و با چاشنی توییح، استفاده شده است. در این آیات خداوند، با طرح یک استفهام انکاری، به توییح و ردّ عقاید و پندارهای نادرست گروه‌های مختلف می‌پردازد. گاهی در پایان آیه، عبارت‌هایی نظیر "ساء ماء یحکمون"، بر نادرستی این پندارها تأکید می‌ورزند. برای مثال در آیه ۲ سوره عنکبوت^۱ در مورد این پندار نادرست که گفتن زبانی ایمان آوردن کافی است، در قالب استفهامی انکاری به ردّ این پندار پرداخته است. در آیه ۴ همین سوره^۲ گمان غلبه بر خداوند را رد می‌کند و در تأیید نادرستی این پندار، در پایان آیه عبارت ساء ما یحکمون را به کار می‌برد.

دسته دوم، آیاتی هستند که به صورت اخباری و با فعل منفی (نهی) به کار برده شده‌اند. در این دسته از آیات به طور مستقیم، مخاطب را از داشتن برخی پندارهای نادرست نهی می‌کند. برای مثال آیه ۱۷۸ سوره آل عمران^۳، این تصور نادرست را که مهلت دادن به کفار به خاطر خیرخواهی است را نفی می‌کند و دلیل تأخیر در عذاب را سنت استدراج و افزوده شدن بار گناه آنان ذکر می‌کند. بنابراین گمانی نادرست را رد نموده و صحیح آن را بیان می‌کند. در آیه ۱۶۹ همین سوره^۴ نیز در مورد مردن شهداء، گمان نادرست مبنی بر از بین رفتن آنها را رد نموده و آن را تصحیح می‌نماید؛ چرا که در ادبیات قرآنی شهداء زنده هستند و نزد پروردگار خویش روزی می‌خورند.

سومین دسته نیز آیاتی هستند که در قالب فعل مثبت به کار برده شده‌اند، اما مانند سایر کاربردهای حسب، اشاره به پنداری نادرست دارد. یکی از آیاتی که در آن حسب به صورت گفته شده، به کار رفته است، آیه ۱۰۴ سوره کهف^۵ است. در این آیه خداوند از زیانکارترین مردم خبر می‌دهد و می‌فرماید آنها کسانی هستند که تلاش خود را در دنیا تلف کرده‌اند و گمان می‌کردند که بهترین کار را انجام می‌دهند، اما در حقیقت عملشان بی نتیجه مانده و تلاش بیهوده کرده‌اند. این آیه پندار نادرستی که در آن تلاش‌های دنیایی را بهترین اعمال می‌داند، به تصویر کشیده

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ^۱

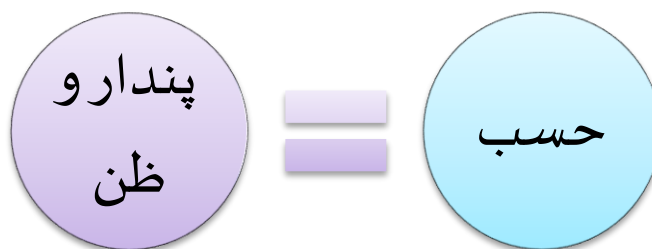
أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَنَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ^۲

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرًا لَّأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ^۳

وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ^۴

الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا^۵

و رد می‌نماید. آیه ۳ سوره همزه^۱ نیز در توصیف انسان طعنه زن عیب جو، او را فردی می‌نامد که به غلط خیال می‌کند که مالی که جمع کرده، به او زندگی جاودانه می‌بخشد و از مرگ نجاتش می‌دهد.



ارتباط خیال با ادراک

واژه خیال تنها چهار مرتبه در آیات قرآن به کار رفته است. سه آیه^۲ با عبارت "إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ مَخْتَالٍ فَخُورٍ" آمده است. مختال به کسی می‌گویند که دچار خیلاء و تکبر شده باشد، و تکبر را از این جهت خیلاء می‌گویند که متکبر چیزی را که در خود سراغ دارد فضیلتی برای خود خیال می‌کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۹۵). بنابراین در این سه آیه خیال به معنای پنداشتن و در نظر گرفتن است. چهارمین آیه نیز آیه ۶۶ سوره طه^۳ است که در آن ماجرای حضرت موسی (ع) و ساحران بیان شده است. پس از آنکه ساحران طناب خود را انداختند، به نظر

يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَةٌ^۱

* وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّالِحِ
بِالْجَنبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مَخْتَالًا فَخُورًا (مساء/۳۶)
وَ لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مَخْتَالٍ فَخُورٍ (لقمان/۱۸)
لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَانَكُمْ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مَخْتَالٍ فَخُورٍ (حدید/۲۳)
قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى^۳

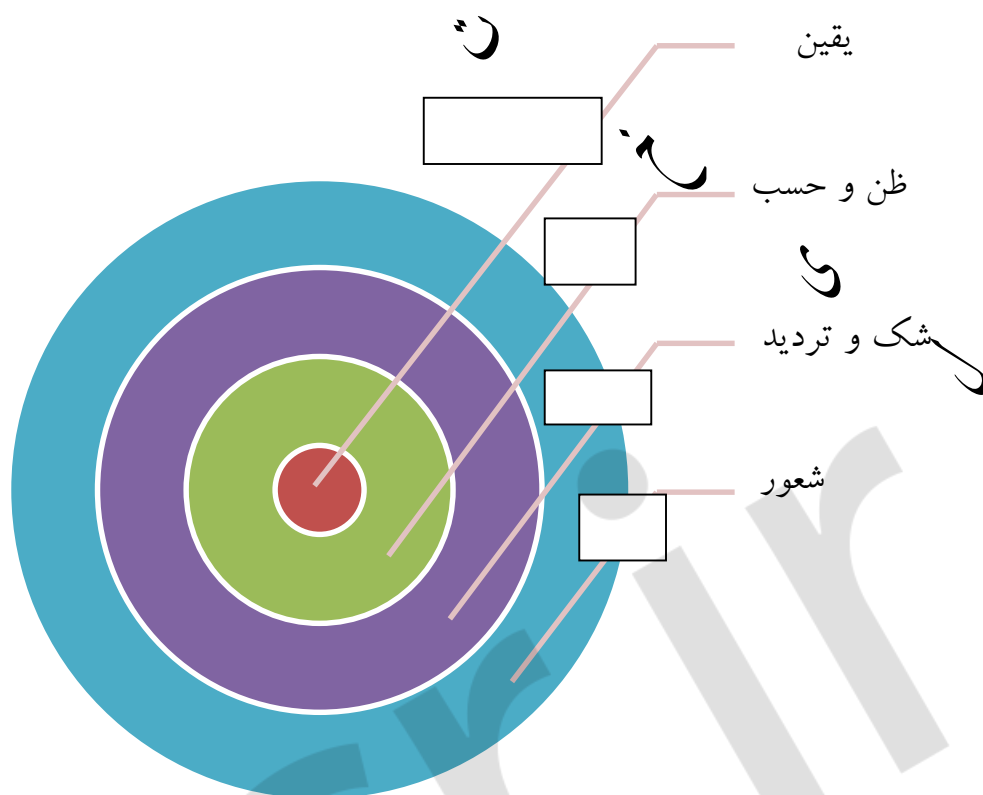
تماشاچیان رسید که آنها در حال راه رفتن هستند، در حالیکه به واقع این چنین نبود. بنابراین آیات می‌توان گفت خیال به معنای پنداشتن و به نظر رسیدن است، به طوری که مطابق با واقع نباشد.

از نظر علامه طباطبایی، یقین، علمی صددرصدی است که هیچ تردیدی در آن راه ندارد، ظن، ۶۰ درصد احتمال صدق و ۴۰ درصد احتمال خلاف آن را دارد و شک، ۵۰ درصد احتمال صدق و ۵۰ درصد احتمال خطا دارد. همچنین با توجه به سیاق آیات و کاربرد واژگان حسب و خیال، می‌توان آن‌ها را نزدیک به واژه ظن در نظر گرفت. واژه ریب نیز هم معنی و همراه واژه شک است. بنابراین اگر آغاز چرخه رسیدن به علم قطعی را توجه در نظر بگیریم، می‌توان ارتباط این واژه‌ها را به صورت زیر نمایش داد:



همچنین بر اساس بررسی سایر آیات مرتبط، نظیر ذکر، غفلت، رؤیت و... می‌توان چگونگی رسیدن به هر یک

از این مراتب را به صورت زیر نشان داد.



فرآیندهای تحقق علم

در این بخش تمرکز بر اصلاحاتی است که به صورت "فعلی" در قرآن به کار رفته به طوری که با توجه به سیاق آیات محصول این فرایند فعلی به نحوی با مسئله تحقق علم ارتباط پیدا می‌کند.

تفکر

کلید واژه فکر در قرآن مجموعاً ۱۸ بار در ۱۳ سوره و ۱۸ آیه تکرار شده است. فکر در قاموس به معنای اندیشه، تأمل، به عبارت دیگر فکر اعمال نظر و تدبّر است برای به دست آوردن واقعیات و عبرتها و غیره (دامغانی، ۱۹۷۰، ج ۵: ۱۹۹). کلمه "فکر" به معنای نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است تا شاید از مرور در آن و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن مجهولاتی برای انسان کشف شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۳). علامه در مقایسه ای میان سمع و تعقل و تفکر، به بیان ظرافتی که در کاربرد هر یک از این عبارات در آیات مختلف نهفته

است اینگونه اشاره می‌کند «توجه به مساله مرگ و زندگی طبعا برای انسان پند و عبرت‌آور می‌باشد و لذا تعبیر به "سمع" با این مقام مناسب‌تر است. توجه انسان به میوه‌های درختان از جهت اینکه مفید و مورد استفاده است یک نظر برهانی و استدلالی است که بیانگر پیوستگی تدبیر و ارتباط نظامهای جزئی به یکدیگر می‌باشد و این نظر با تعقل مناسب‌تر است. و آنجا که سخن از زنبور عسل و زندگی آن که سراسر عجایب و دقائق است به میان آمد و آن اسرار و دقائق برای انسانها کشف نمی‌شود مگر با تفکر، پس زندگی زنبور عسل آیتی است برای مردمی که تفکر کنند» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۴۲۵). لذا تفکر در جایی صورت می‌گیرد که انسان با یک پیچیدگی مواجه است و با چینش‌های مکرر می‌خواهد مسئله را حل و چاره جویی کند.

در تمامی آیات بررسی شده واژه تفکر ناظر به «آیات آفاقی و انفسی» بوده است و شخص در اینجا بدون اینکه کسی مستقیماً در صدد هدایت او باشد، به تفکر می‌پردازد و خودش به نتایج جدید دست پیدا می‌کند. در آیاتی که واژه تفکر به کار رفته است، یا واژه «آیه» و یا «آیات» مستقیم آمده است (به صورت *إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ*) مانند (بقره/۲۱۹)، (البقره/۲۶۶)، (نحل/۶۹)، (یونس/۲۴)، (رعد/۳)، (نحل/۱۱)، (روم/۲۱)، (زمر/۴۲)، (جاثیه/۱۳) و یا در آن آیه، سخن از یک آیه آفاقی یا انفسی بوده است^۱. با در نظر گرفتن سیاق آیات به این نتیجه می‌رسیم که در

^۱. در تفسیر آیه ۹۱ سوره آل عمران در میزان آمده است: در نتیجه صاحبان این نظر و اندیشه دیگر در هیچ حالی خدا را فراموش نمی‌کنند، و نیز باعث می‌شود که در خلقت آسمانها و زمین تفکر کنند، و به این وسیله متوجه شوند که خدای تعالی بزودی آنان را مبعوث خواهد کرد. ذیل تفسیر (رعد/۳) داریم: تفکر در نظامی که بر این عالم جریان دارد و حاکم بر آنست، و حکم می‌کند بر اینکه ابعاض این عالم مربوط بهم و ملایم و سازگار با همنند، و همه را روی هم و هر جزئی از اجزای آن را متوجه غایت‌های خاص بخود میکند خود کاشف از این است که این نظام بستگی به تدبیر واحد عقلی دارد که در نهایت اتقان و محکمی است، و این خود دلالت می‌کند بر اینکه رب واحدی دارد که در ربوبیتش شریک نداشته، عالمی است که دچار جهل نمی‌گردد، قادری است که در قدرتش مقهور کسی نمی‌شود، و نسبت به تمامی موجودات و مخصوصاً انسان عنایت و توجه دارد و او را بسوی سعادت جاودانه‌اش سوق می‌دهد. (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۹۹).

همچنین ذیل تفسیر (نحل/۱۱) آمده است: چون در این تدبیر عمومی و وسیع - که شامل انسان و حیوان در ارتزاق از آن میوه و نباتات است - حجتی است بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت، لذا آیه شریفه با جمله "إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" ختم گردید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۱۶). ذیل تفسیر (روم/۲۱) هم آمده است: "لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" - چون وقتی قومی در باره اصول تکوینی خویش بیندیشند که آن اصول مرد و زن را وادار کرده به اینکه تشکیل جامعه خانوادگی دهند، و نیز آن دو را به مودت و رحمت واداشت، و آن مودت و رحمت نیز اجتماع مدنی و شهری را پدید آورد، و چه آثاری بر این اجتماع مترتب شد، نوع بشری بقاء یافت، و زندگی دنیایی و آخرتی انسان به کمال رسید، آن وقت متوجه می‌شوند که چه آیات عجیبی در آنها هست، و خدای تعالی چه تدابیری در امر این نوع از

لسان قرآن مراد از تفکر، اندیشیدن در آیات آفاقی و انفسی است. بنابراین تفکر متوقف بر تحقق دریافت‌های مقدماتی از خارج و وجود معلوماتی ابتدایی ذهن است. به نظر می‌رسد معنایی که برای تفکر بر شمرده می‌شود یک معنای عام و بسیار وسیعی است که انحای خاص تری مانند تفقه، تدبر و غیره را در خود جای می‌دهد.

تدبر

ریشه کلیدواژه تدبر یعنی دبر ۴۴ بار در قرآن استعمال شده است. اما بیشتر آن واژه‌ها به صورت واژه ادبار (به معنای پشت یا پشت کردن)، دبر (ریشه یا ادامه)، یا یدبر (به معنای تدبیر) بوده است که مرتبط با بحث ادراک نیست. اما واژه تدبر در معنای ادراکی خود در ۴ آیه به کار رفته است (محمد/۲۴)، (ص/۲۹)، (مومنون/۶۸) و (نساء/۸۲) که در هر ۴ مورد تدبر در "قرآن" مورد اشاره است. «کلمه "تدبر" که فعل "یتدبرون" مشتق از آن است به معنای این است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم. به عبارت دیگر تدبر به معنای تامل در یک آیه بعد از آیه‌ای دیگر و یا تامل و دقت بعد از دقت دیگر در آیه است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۶). لذا می‌توان گفت تدبر متضمن یک نوع با هم نگری و چینش در کنار هم است تا با بررسی ارتباط و جایگاه آیات در کنار یکدیگر، معرفت به دست آید. به تعبیر «تدبر مستلزم آن است که قرآن به طور مجموع اعتبار شود، نه تکه تکه و جدا جدا» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۰۰). نکته اینکه تدبر در ظاهر آیات صورت می‌گیرد در مقابل تاویل که جنبه باطنی آیات را مد نظر قرار می‌دهد یا تفقه که در ناظر بر عمیق شدن در معنای پنهان آیه است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۶۲).

تطهیر

موجودات به کار برده، تدابیری که عقل را حیران و دهشت زده می‌کند. و ذیل تفسیر (زمر/۴۲) داریم: «خدای سبحان سپس آیه را با جمله "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" تمام می‌کند و می‌فهماند که: مردم متفکر از همین خوابیدن و مردن متوجه می‌شوند که مدبر آمر آنان خداست، و روزی همه آنان به سوی خدا برمی‌گردند و خداوند سبحان به حساب اعمالشان می‌رسد»

واژه تطهیر و مشتقات آن در قرآن مجموعاً ۳۱ بار تکرار شده است. کلمه "تطهیر" به معنای برطرف کردن چرک و کثافت از چیزی است که بخواهند پاک و صاف شود و آماده نشو و نما گردد و آثار و برکاتش ظاهر شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۵۱۲) با بررسی آیاتی از قرآن که مشتقات واژه طهر در آن به کار رفته است در می‌یابیم که طهارت هم در معنای مادی به کار رفته است و هم در معنای معنوی. از این سخنان علامه بر می‌آید که تطهیر فرآیندی است که در ساحت‌های مختلف عملی، اخلاقی و علمی اتفاق می‌افتد.^۱ بر این اساس میان علم و طهارت ارتباط جدیدی آشکار می‌شود. در تفسیر آیه ۲۲۲ سوره بقره توحید به عنوان یک امر اعتقادی مصداق علم ظاهر است؛ به عبارت دیگر علوم ممکن است آمیخته با شوائب غیر توحیدی باشد، اگر توحید را یک امر مشکک و دارای مراتب بدانیم تطهیر علم عبارت است از زدودن این شوائب غیر توحیدی و نزدیک شدن به توحید حقیقی. همچنان که صفت مطهره که در مورد قرآن بکار رفته است (عبس/۱۴) به معنای پاکیزه از افکار باطل و سخن بیهوده و شک و تناقض می‌باشد.

همچنین در آیه ۳۳ سوره احزاب در مورد اهل بیت پیامبر مراد از تطهیر، عصمت است. طبق این آیه خداوند اراده نموده است که "اعتقاد باطل" و "اثر عمل زشت" را از اهل بیت دور کند، و در جای آن عصمتی بیاورد که حتی اثری از آن اعتقاد باطل و عمل زشت در دل‌هایتان باقی نگذارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۶۲). بدین ترتیب در این مرتبه از تطهیر با عنوان موهبت عصمت یاد می‌شود که هم شامل اعتقاد است و هم شامل عمل. نظیر این معنا از تطهیر در آیه ۴۲ سوره آل عمران نیز دیده می‌شود که تطهیر حضرت مریم عبارت از مصونیتش به عصمت خدای تعالی از گناهان است. اما شایان توجه اینکه علامه طباطبایی عصمت را به علم بر می‌گرداند، و آن را

^۱ ذیل تفسیر آیه ۲۲۲ سوره بقره نیز داریم که اسلام دین توحید است، و تمامی فروع آن به همان اصل واحد بر می‌گردد، و آن اصل واحد است، که در تمامی فروع دین منتشر شده است. از اینجا روشن می‌گردد که اصل توحید، طهارت هم هست، طهارت کبرا نزد خدای سبحان، و بعد از این طهارت کبرا و اصلی، بقیه معارف کلیه نیز طهارت‌هایی است برای انسان، و بعد از آن معارف کلیه اصول اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذائل) است، و بعد از اصول اخلاقی احکام عملی نیز که به منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریح شده طهارت‌هایی دیگر است، و آیات مذکوره نیز بر همین مقیاس انطباق دارد، هم آیه "يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" و هم آیه: "وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً" و هم آیات دیگری که در معنای طهارت وارد شده است

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

نتیجه نوعی علم ویژه از جانب پروردگار می‌داند. در مقابل در آیه ۴۱ سوره مائده عدم تطهیر قلب منافقان به معنای گمراه کردن ایشان آمده است که به سبب فسق ایشان بوده است. بنابراین علم با تطهیر در دو نسبت قرار می‌گیرد، از یک سو، علم متعلق فرآیند تطهیر است و از سوی دیگر طهارت یکی از آثار علم تلقی می‌شود.

تزکیه

راغب می‌گوید کلمه زکات در اصل به معنای نموی است که از ناحیه برکت خدای تعالی حاصل می‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۹۲). کلیدواژه تزکیه در آیاتی از قرآن نظیر (بقره / ۱۵۱)، (مریم / ۱۳) و (کهف / ۷۴) به معنای طهارت آمده است. کلمه "تزکی" به معنای رشد و نمو به نمای صالح است، و در انسان به این است که با اعتقاد حق و عمل صالح زندگی کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۵۵). در واقع با توجه به موارد استعمال شده در قرآن کریم همچنین می‌توان گفت که تزکیه فعلی است که توسط شخص مربی مانند رسول خدا بر روی مرتبی (مردم) صورت می‌گیرد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۴۷).

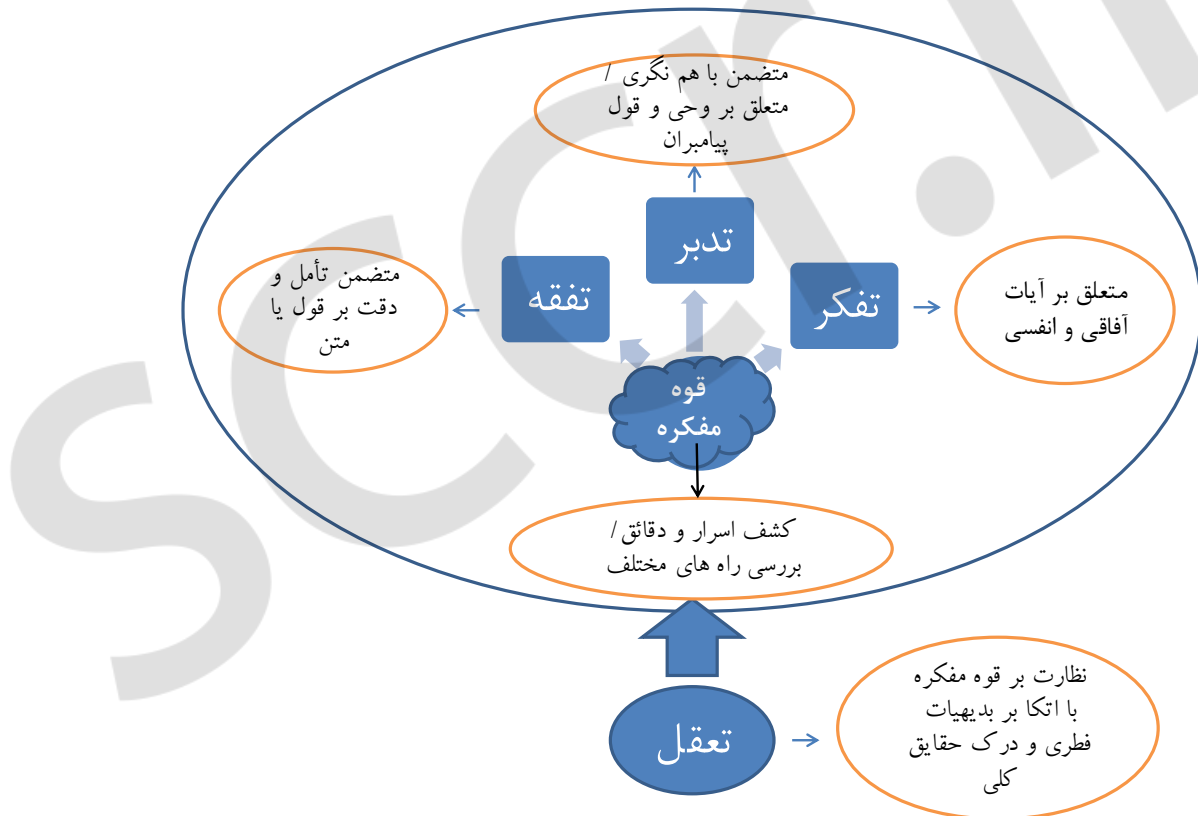
لذا تزکیه هم به معنای طهارت و پاکی آمده است (مریم / ۱۳) و هم با توجه به ریشه آن به معنای رشد و نمو صالح به کار رفته است (مریم / ۱۹ و طه / ۷۶). در واقع رابطه میان تطهیر و تزکیه با این کلام روشن می‌شود که کلمه "تطهیر" به معنای برطرف کردن چرک و کثافت از چیزی است که بخواهند پاک و صاف شود و آماده نشو و نماء گردد و آثار و برکاتش ظاهر شود، و کلمه "تزکیه" به معنای رشد دادن همان چیز است، بلکه آن را ترقی داده خیرات و برکات را از آن بروز دهد، مانند درخت که با هرس کردن شاخه‌های زائدش، نموش بهتر و میوه‌اش درشت‌تر می‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۵۱۲).

تفقه

کلید واژه تفقه در قرآن مجموعاً ۲۰ بار در ۱۲ سوره و ۲۰ آیه تکرار شده است. تفقه در قاموس معنای فهمیدن آمده است (دامغانی، ۱۹۷۰، ج ۵: ۱۹۹). در تفسیر آیه ۲۴۲ سوره بقره کلمه‌ی "فقه" به معنای آن است که فهم، یعنی یک صورت ذهنی را بپذیرد و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۲).

برخی از آیات قرآن موید این مطلب هستند که تفقه با قلب انجام می‌شود (الاعراف / ۱۷۹؛ منافقون / ۳؛ کهف / ۵۷) و نتیجه مهر زدن بر دل‌ها هوای نفس (محمد / ۱۶)، نفهمیدن و نشنیدن حق و علم و یقین پیدا نکردن بدان (توبه / ۸۷ / ۹۳) و نپذیرفتن حق و مایوس شدن از ایمان و محروم شدن از حق است (منافقون / ۳) به گونه ای که فقه مؤمنان، خود علم و ایمان را در بر دارد، و جهل کفار خود ملازم با کفر و هوی پرستی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۶۲).

از آیات بررسی شده همچون نساء / ۷۸، انعام / ۹۸، انعام / ۶۵، توبه / ۱۲۲، هود / ۹۱، کهف / ۹۳، طه / ۲۸، این گونه استنباط می‌شود که بر خلاف واژه‌هایی افعال مانند تبصر و تفکر که بیشتر با مشاهده آیات آفاقی و انفسی هم‌نشین اند، فعل تفقه غالباً در ارتباط با یک مطلب و کلام که شنیده یا خوانده می‌شود به کار می‌رود.



الهام

واژه الهام فقط یک بار در قرآن و در آیه **فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** (شمس/۸) به کار رفته است. کلمه "الهام" که مصدر "الهم" است، به معنای آن است که تصمیم و آگاهی از خبری در دل آدمی بیفتد، و این خود افاضه‌ای است الهی، و صور علمیه‌ای است یا تصویری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می‌اندازد. علامه بر مبنای آیه مذکور معتقد است که الهام از نتایج تسویه نفس است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۹۹)

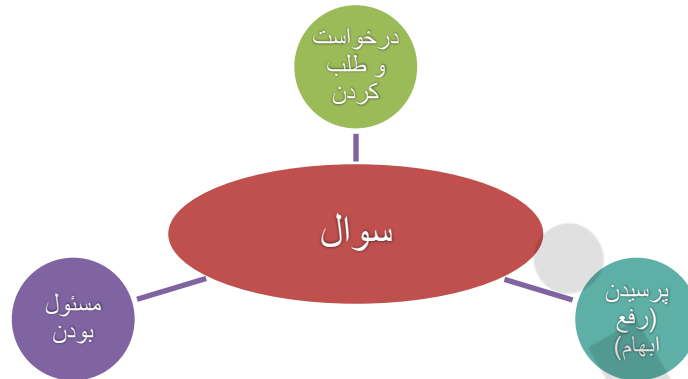
علامه بر آن است که تنها منشا علوم عملی یعنی علومی که به سازاوری و ناسزاوری اعمال مربوط می‌شود الهام هایی از ناحیه خدای سبحان است، بدون اینکه حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقشی داشته باشد^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۷).

سوال

ریشه کلیدواژه سوال یعنی سئل ۱۲۸ بار در قرآن به کار رفته است. سوال در معانی مختلفی در بکار رفته است. دسته‌ای از آیات که مشتقات واژه سئل در آن به کار رفته است، به معنای پرسیدن است، مانند: (بقره/۲۱۵)، (بقره/۱۸۶)، (بقره/۱۸۹)، (مائده/۱۰۱). و دسته‌ای دیگر از آیات به معنای درخواست کردن و طلب کردن است مانند: (بقره/۲۷۳)،

^۱ عبارت علامه این چنین است «تمامی علومی که برای انسان حاصل می‌شود همه و همه هدایت الهی، و به هدایت الهی است، چیزی که هست به حسب نوع، مختلف است. آنچه از علوم که مربوط به خواص اشیاء خارجی است، طریقی که خدای سبحان بشر را به آن طریق به سوی آن علوم هدایت می‌کند طریق حس است، و آنچه از علوم کلی و فکری که چون بدیهیات عقلی نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیاء، اینگونه علوم را خدای تعالی به تسخیر و اعطاء به انسان می‌دهد، و این تسخیر و اعطاء چنان نیست که حس بتواند آن را ابطال کند، و یا انسان در حالی از حالات از آن بی‌نیاز شود، قسم سوم علمی است مربوط به اعمال آدمی و اینکه چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فساد انگیز است؟ چه اعمالی تقوا و چه اعمالی فجور است؟ خدای سبحان آن را از طریق الهام و افکندن در دلها و کوبیدن در فطرت به انسان می‌دهد. و قسم سوم که در اصل به الهام الهی بر می‌گردد، تنها زمانی در عمل انسان مفید واقع گشته و اثرش تمام می‌شود، که قسم دوم از علوم انسان در دست به دست آمده باشد، و بر درستی و استقامت رشد کرده باشد، (چون بسا می‌شود که انسانی در اثر کجرویهای ممتد، فطرت خدادادیش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند) هم چنان که درک عقلی نیز وقتی حاصل می‌شود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۸)

(هود/۴۶)، (هود/۴۷)، (ذاریات/۱۹)، (ابراهیم/۳۴). در بعضی آیات نیز واژه مسئول آمده است که هم به معنای «امر درخواست شده» آمده است مانند (فرقان/۱۶) و هم به معنای «مورد بازخواست و پرسش قرار گرفتن». شایان توجه این که سوال همواره طلب کردنی است که با اراده همراه است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۸۶).



مهمترین دلالت‌های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت علم و چگونگی تحقق آن برای انسان

- علم از لوازم حیات است؛ یعنی علم از حیات منشا می‌گیرد.
- علم، همچون حیات، منشئی خارج از جهان مادی دارد و از مبدا عالی تر افاضه می‌شود.
- بر خلاف تبیین‌های پوزیتیویستی تحقق علم در انسان صرفاً جنبه‌ی معرفت شناختی ندارد بلکه دو فرایند شناختی و اخلاقی هم زمان در فرآیند تحقق علم موثر اند.
- فرآیند شناختی از علم حضوری انسان به خود و قوای خود آغاز می‌شود و سپس به فعالیت قوای مختلف می‌رسد.
- فرآیند اخلاقی که ریشه در فطرت انسان دارد، بر دو اصل مطلوبیت کمال و ضرورت تعادل در قوای انسان استوار است.
- انسان از طریق فعالیت قوای خود با "خارج" مرتبط می‌شود. قوای انسان به دو دسته قوای حسی که ادراک ظاهری را به عهده دارند و قوای درونی که ادراک معانی درونی مانند حب و بغض و ترس و غیره را ادراک می‌کنند تقسیم می‌شوند.
- انسان در نتیجه فعالیت قوا و در راستای کسب کمال، دست به تصرف در خارج می‌زند.

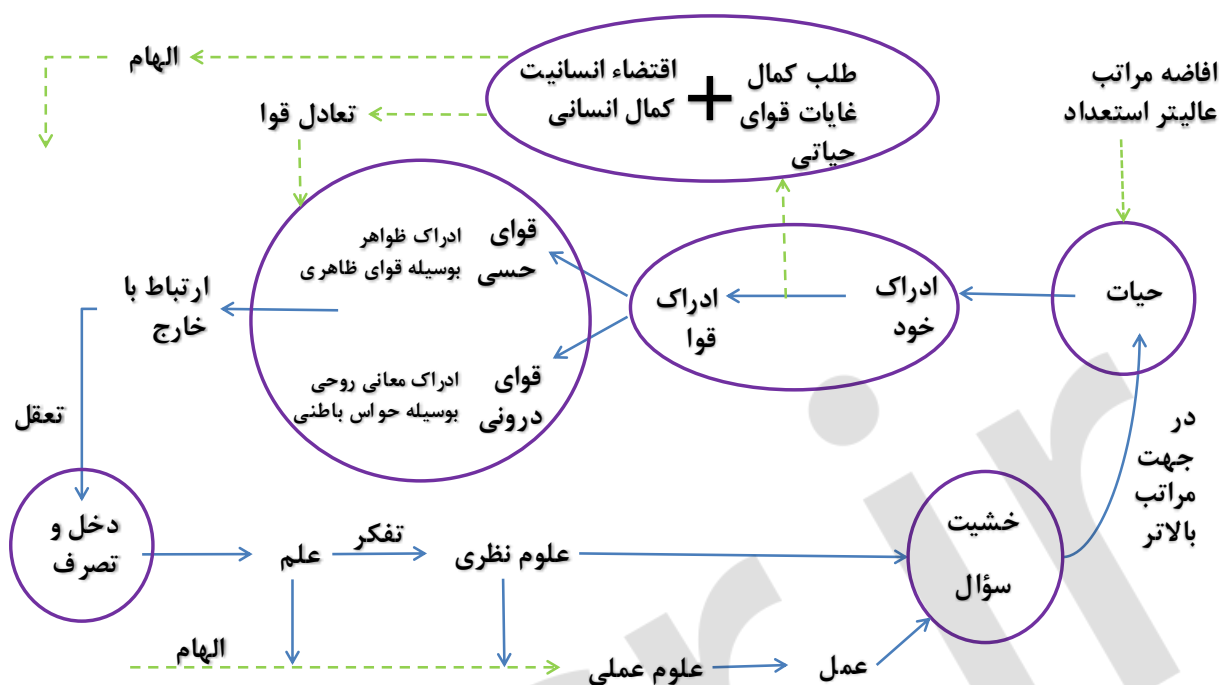
یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

- نتیجه این تصرف در خارج پدید آیی نوعی علم بسیط و اولیه است که می‌توان آن را معادل ادراک، یا فهم بکار برد.
- از این مرحله بر اساس نسبتی که این ادراک با فعل انسان برقرار می‌کند، علوم به عملی و نظری تفکیک می‌شوند. علمی که مستقل از فعل انسان هستند علوم نظری و علمی که در عالم انسانی و مربوط به افعال ارادی انسان می‌شوند علوم عملی نامیده می‌شوند.
- منشا علوم عملی تنها الهام است. الهام چیزی است که توسط خدا در فطرت انسان منکوب شده و به وسیله آن انسان بین خیر و شر و نافع و مضر تشخیص می‌دهد.
- این علوم عملی پس از طی فرآیندها و ترکیب‌هایی که با جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان برقرار می‌کند، منجر به "عمل" می‌شود.
- علوم نظری اما حاصل قرار گرفتن ادراک (یا همان علم بسیط اولیه) در انحاء فرایندها مختلف تفکر (مثل تفقه، تدبر و ..) است.
- تحقق فرایند علم به همین جا ختم نمی‌شود. با تحقق علم و معلوم گشتن مجهول، انسان دوباره نزد خود فقری را حس می‌کند و متوجه می‌شود چیزها و ابعاد بیشتری را نمی‌داند و خود به خود دوباره به وضعیت طلب برای کسب مجهولات دیگر باز می‌گردد. از این حالت به "سوال" تعبیر شده است.
- ادراک فقر و قرار گرفتن در وضع سوال، حالت خشیتی را نیز در انسان پدید می‌آورد که رو به مبدا و منشا علم دارد.
- تحقق علم در انسان با رشد وجودی او ملازم است. یعنی انسان هر بار که علمی کسب می‌کند در مرتبه وجودی بالاتر قرار می‌گیرد. حیات یکی از جلوه‌های وجود است. پس تحقق علم، بهرمندی از مرتبه نویی از حیات است.
- قرار گرفتن در مرتبه وجودی بالاتر استعدادها و شناختی انسان را ارتقا می‌دهد و این خود شروع فرآیند دیگری در تحقق علم است، که همان عوامل پیش گفته در سطح بالاتری عمل خواهند کرد.
- بنابراین فرآیند تحقق علم در انسان یک سیر خطی ندارد، بلکه باید آن را در یک چرخه که مدام نو به نو شدن و صعود است توضیح داد.

- تعقل بخشی از فرآیند کسب معرفت نیست، بلکه همچون روحی بر تمام مراحل آن محیط است. هر مرحله از مراحل ادراک، یک تجلی از تعقل انسان است. تعقل، عامل استمرار و وحدت فرایند تحقق علم است.

به این ترتیب چرخه تحقق علم در انسان را می‌توان در شکل زیر نشان داد. در باهم نگری مباحث پیش گفته با چرخه حاضر شاید بتوان گفت، مباحثی که در مورد ابزارهای کسب علم بیان شد متکفل توضیح دایره قوای حسی و درونی در چرخه علم است. همچنین بحثی که در باب مراتب علم مطرح گردید، متضمن در نظر گرفتن چرخه علم در هر یکی از سطوح حسب و ظن و یقین است. به عبارت دیگر هر یک از این مراتب می‌تواند در چرخه ای که ارائه می‌شود قرار گیرند و به یک دیگر تبدیل شوند.

در نهایت بخشی به بررسی افعال مرتبط با علم اختصاص داشت، می‌تواند طبقه بندی علوم را از منظری متفاوت توضیح دهد. بر این اساس می‌توان گفت پس از اینکه علم بسیط یا ادراک در نتیجه فرایند دخل و تصرف در خارج به دست آمد، متعلق فعالیت‌های مختلفی قرار می‌گیرد که هر کدام آثار متفاوتی را بجا می‌گذارند.



۵-۲-۲ شناخت جایگاه و رابطه عقل و قلب در انسان با توجه به تعلیم اسلام

به منظور تعیین نسبت میان دو مفهوم محوری «عقل» و «قلب» در لسان قرآن و استنباط دلالت‌های آن در فرآیند‌های کسب معرفت ابتدا مفهوم «عقل» از طریق بررسی معناشناختی مفاهیم همبسته آن در قرآن تبیین شده و سپس مفهوم «قلب» به روش مشابه تبیین شده است. در ادامه با توجه به جغرافیای معنایی این دو مفهوم نسبت‌هایی میان آن دو برقرار شده و دلالت‌هایی برای فرآیند‌های کسب معرفت استخراج گردیده است.

معنی لغوی و اصطلاحی عقل

منظور از عقل ظاهراً همان نیروی فهم و درک انسانی است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۸). طبرسی معتقد است که عقل، فهم، معرفت و لبّ نظیر هم هستند و راغب معتقد است به نیروئی که آماده قبول علم است عقل می گویند. همچنین به علمی که به وسیله آن نیرو بدست می آید نیز عقل می گویند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۸). بررسی لغوی عقل نشان می دهد که این مفهوم دو مولفه «منع» و «ربط» را تومان داراست (کرمانی، ۱۳۹۱: ۱۵). عقل را از آن جهت عقل می گویند که صاحبش را از انحراف باز می دارد (فراهیدی ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۵۹). «دیه» را از آن جهت که به وسیله آن خون هدر نمی رود بلکه «حفظ» می شود عقل می گویند (عسکری، ۱۳۵۳ق: ۶۵). طنابی که برای «بستن» پای شتر استفاده می شود «عقال» نام دارد (مشکور ۱۹۷۸، ج ۲: ۵۷۷).

شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه (به نقل از مهدی زاده، ۱۳۸۲)، معتقدند عقل در روایات، به سه معنا به کار رفته است. ۱. نیروی درک خیر و شر و تمیز میان آنها و این، مناط و ملاک تکلیف است. ۲. ملکه‌ای درونی که انسان را به گزینش خوبی‌ها و رها کردن بدی‌ها دعوت می‌کند. ۳. علم و دانش نافع برای رستگاری و سعادت انسان.

همچنین، سیاق آیاتی که در آنها کاربردهای عقل بکار رفته است نشان می دهد، بیشترین همنشینی با فعل «عقل» را واژه و مصادیق «آیه- آیات» دارد (کرمانی، ۱۳۹۱: ۳۱). این مهم دلالت معنایی مهمی را برای پی بردن به معنای عقل می تواند به همراه داشته باشد. بر این اساس همانطور که از مفهوم آیه بر می آید مراد از ارائه آیه پی بردن به مدلول از طریق دال، یا رسیدن به باطن از ظاهر است. از این رو عقل ورزی در آیات قرآن برقراری ربط میان دال و مدلول یا ظاهر و باطن است. به عبارت دیگر «کسی که بین دال (آیه) و مدلول (خدا) «نسبت» و «ارتباط» برقرار کرده و از این اتصال پی به مدلول می برد عقل ورزی کرده است» (کرمانی، ۱۳۹۱: ۳۳).

در آیه ۲۴۲ سوره بقره کلمه "عقل" در لغت به معنای بستن و گره زدن است و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته را عقل نامیده‌اند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱). علامه طباطبایی در جایی دیگر معتقد است منظور از عقل، عقلی است که مؤید به نور بصیرت باشد، چون به وسیله چنین عقلی است که ایمان و یقین از قرار گرفتن در دسترس شک و تردید خلاص می‌شود و در نتیجه

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

ایمان به حد یقین می‌رسد و با رسیدنش به حد یقین و محکم شدنش همه خیرات رو می‌آورد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۴۰).

علامه ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره^۱ در توضیح معنای عقل اشاره می‌کند که عقل به معنای ادراک و فهمیدن چیزی بطور کامل و تمام آن است و به همین سبب نام حقیقتی که انسان بوسیله آن تفاوت صلاح و فساد و حق و باطل و راست و دروغ را تشخیص می‌دهد عقل نامیده‌اند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست نمی‌باشد بلکه این حقیقت عبارت از نفس انسان مدرک است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۱۰-۶۱۱). ایشان ذیل آیه ۲۴۲ سوره بقره^۲ مولفه «پذیرفته شدن در دل» یا «داشتن عقد قلبی نسبت ادراکات» را نیز به این توضیح فوق اضافه می‌کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱ و ۳۷۴). یعنی لفظ عقل بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۴).

علامه بر آن است که انسان فطرتاً طوری آفریده شده است که می‌تواند در امور نظری حق را از باطل و در امور عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد. از عبارات ایشان برداشت می‌شود که علامه عقل را حقیقتی می‌داند که در فطرت انسان نهاده شده و بر تمام فعالیت های انسان محیط است. بر این اساس انسان تمام فعالیت های ادراکی اش را بوسیله عقل انجام می‌دهند: «خدای سبحان انسان را فطرتاً اینچنین آفریده که .. در همان اول هست شدن خود را درک کند و بداند که او اوست؛ و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون "اراده"، "حب"، "بغض"، "امید"، "ترس" و امثال آن

^۱ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

^۲ كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.

مجهاز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند؛ و به وسیله آن معانی نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن در آن موجودات دخل و تصرف کند... آن گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می‌کند بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده و این همان عقل است» (طباطبای و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۴).

بنابراین عقل حقیقتی در عرض قوای دیگر انسان مانند حس و خیال و اراده نیست، بلکه حقیقتی است که بر همه آنها محیط است و عامل حفظ انسجام و هماهنگی قوای انسان می‌شود، و همانطور که بیان شد تضمین کنندهرابط آنها با حقیقت است. علامه از سوی دیگر معتقد است که تعقل ملازم با دست یابی به حقیقت و تشخیص درست و پایبندی به لوازم این تشخیص در عمل است، که این مهم در گرو عدم غلبه هواهای نفسانی و شهوت و غضب و ترس و امثالهم است. علامه از این وضعیت تعبیر به «سلامت فطرت» می‌کند و معتقد است تعقل مد نظر قرآن تعقلی است که در چنین شرایطی انجام شود، در غیر این صورت تعقل بصورت تسامحی و در غیر معنای واقعی اش به کار رفته است (طباطبای و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲). برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است و خدای عز و جل هم کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد دیگر عقل نامیده نمی‌شود هم چنان که قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" (ملک/۱۰) اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم دیگر از دوزخیان نمی‌بودیم.

«مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۶-۳۷۱).

تعقل مرتبه‌ای از نفس آدمی است که در جریان تمامی دریافت‌های حاصل از گوش و چشم و قلب رخ می‌دهد. «قل هو‌الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده» (تبارک/۲۳) و شامل سلسله مراتبی از فعالیت‌های ادراکی و

حتی تحریکی است و تمام فعالیت‌های شنیدن و دیدن^۱ مشاهدات قلبی^۲ تعمیم‌ها و تخصیص‌ها^۳، یقین (ایمان)^۴، بصیرت، عمل، علم را در برمی‌گیرد. تعقل شامل ادراکات حسی، خیالی، مشاهدات قلبی، تدوین مفاهیم، گزاره‌ها و براهین، همچنین یقین علمی و عمل، مشاهدات تجربی طبیعی، مشاهدات تجربی اجتماعی، تبیین‌ها و مطالعات متنی (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۲۲۶) می‌باشد و همه فرایندهای شناختی، عملی و اخلاقی و عاطفی^۵ را می‌تواند در بر بگیرد. یعنی شنیدن، دیدن، تفکر کردن، تشخیص دادن، و عملی را انجام دادن می‌تواند وصف عقلانی یا غیر عقلانی بگیرد؛ بر این اساس قرآن حقیقتی را مستقل از انسان پیش فرض می‌گیرد که عقلانی بودن ناظر به ربط این عمل (اعم از اعمال ادراکی و اخلاقی) با آن حقیقت است و تعقل به معنای ایجاد ربط منسجم و صحیح میان آن عمل (ادراکی یا اخلاقی) با حقیقت است. شاید همین امر دلیل تلازمی است که بین تعقل و هدایت در آیات متعدد قرآن مورد اشاره قرار گرفته است (مهدی زاده، ۱۳۸۲).

بنابر آنچه گفته شد دیدن عاقلانه دیدنی است که حقیقت را ببیند و تفکر عاقلانه، تفکری است که به حقیقتی نائل آید و عمل عاقلانه نیز رفتاری است که در آن ربط منسجمی میان رفتار و شناخت‌های انسان وجود داشته باشد، و به تبع آن رفتار صحیح از انسان سر بزند و به همین ترتیب شنیدن عاقلانه نیز شنیدنی است که انسان با حقیقت ارتباطی برقرار کند، همچنان که در قرآن به روشنی عدم شنوایی حقیقت توسط کفار را به تعقل نکردن آنها مربوط دانسته است که فرمود وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ؛ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (یونس/۴۲) و همچنین فرمود إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال/۲۲). علامه طباطبایی نیز ذیل آیه نخست معتقد است منظور از کفری، حالتی در مقابل تعقل است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۹۷).

۱. حج/ ۴۳/۴۲؛ بقره/ ۱۷۱.

۲. حج/ ۴۶: تفسیر المیزان، ج ۱۴: ۵۵۰.

۳. بقره/ ۱۶۴: تفسیر المیزان، ج ۲: ۳۷۴.

۴. مائده/ ۱۰۳.

۵. بقره: ۲۴۲: تفسیر المیزان، ج ۲: ۳۷۱.

شبکه معنایی عقل در قرآن

به منظور شناخت بهتر چیستی عقل به تبیین شبکه معنایی این مفهوم بر حسب مفاهیم جانشین/ مترادف و متضاد آن در قرآن پرداخته شد. بر این اساس، کلید واژه‌های مترادف عقل^۱ یعنی لب، حلم، حجر و نهی و کلید واژه‌های حماقت، سفاهت، جهالت و جنون، به عنوان واژگان متضاد با این واژه در قرآن مورد جستجو و تحلیل قرار گرفت. جدول ?? ملاحظه شود.

جدول ۱: واژگان مترادف و متضاد عقل در آیات قرآن کریم

واژگان مترادف	تعداد کل موارد یافت شده	واژگان متضاد	تعداد کل موارد یافت شده
عقل	۴۹	جهالت	۲۴
لب	۱۶	سفاقت	۱۱
حلم	۲۱	جنون	۱۱
قلب	۱۶۸	حماقت	-
حجر	۲۱	حماقت	-
نهی	۵۶		

واژگان جانشین/ مترادف

^۱ ذکر این نکته الزامی است که کلید واژه قلب جز واژگان جانشین عقل محسوب می‌گردد منتهی به دلیل توضیح جامع‌تر و مفصل‌تر این واژه جهت تبیین رابطه عقل و قلب ذیل تیتراژ جداگانه‌ای به شکلی جامع‌تر توضیح داده می‌شود.

منظور از واژگان جانشین واژگانی است که در نزد اغلب مفسرین، سیاق متن و به خصوص تفسیر المیزان به عقل ترجمه شده اند و به عبارت دیگر مترادف و هم معنا با واژه عقل تلقی می شوند. در این پژوهش واژگان "لب"، "نهیة"، "حجر"، "حلم" و "قلب" واژگان مترادف عقل هستند که در ذیل توضیح داده می شوند. اما قبل از توضیح واژگان مذکور لازم است این نکته ذکر گردد که علاوه بر واژگان مذکور بنا بر ادعای برخی پژوهش ها مبنی بر مترادف بودن واژگانی همچون تفکر (مجموعاً ۱۸ بار در ۱۳ سوره و ۱۸ آیه تکرار شده است) (کرمانی، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۹) و تفقه (کلید واژه تفقه در قرآن مجموعاً ۲۰ بار در ۱۲ سوره و ۲۰ آیه تکرار شده است) (کرمانی، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۱) با عقل این دو واژه در تک تک آیات قرآن در تفسیر المیزان مورد بررسی قرار گرفتند ولی معنای عقل در تفسیر المیزان برای آن ها یافت نشد اما به کلمه تفقه در یک آیه (حشر/۱۳) کارکرد تعقلی یعنی کشف حقیقت امر (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۶۷) نسبت داده شده است و برای کلید واژه تفکر در آیات ۲۱۹ سوره بقره، ۱۸۴ سوره اعراف و آیه ۸ از سوره روم دو کارکرد تعقلی کشف حقیقت امر (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۵) و در آیه ۲۶۶ سوره بقره تشخیص عمل نافع از مضر (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۰۳) یافت شده است که به نظر می رسد دو کلید واژه تفقه و تفکر به دلیل کارکردهای تعقلی و هم معنا بودن در معنای لغوی با واژه عقل مراتبی از مراتب عقلند که اطلاعات کاملتر آن در جدول شماره ۲ موجود و جز مراتب تعقل حساب می شوند. بنابراین واژگان جانشین / مترادف عقل در کاربرد اسمی بر اساس تفسیر المیزان عبارتند از:

الف) لب به مثابه عقل صاف و خالص

در فرهنگ ابجدی لب به معنای خردمندی، خرد بی شائبه، عاقل و خردمند، خالص و مغز هر چیزی آمده است و چنین گفته شده است که هر لُبی خرد است ولی بر عکس نمی باشد (بستانی، ۱۳۷۶: ۷۷۹). در مجمع البحرین لب به معنای خالص هر چیزی^۱ (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۶۵) و در مفردات الفاظ قرآن کریم به معنی عقل خالص از شوائب^۲

۱. لب کل شی: خالصه

۲. العقل الخالص من الشوائب...

(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۳) آمده است. در تفسیر آیه ۲۶۹ سوره بقره کلمه "ألباب" جمع "لب" است و "لب" در انسان‌ها به معنای عقل است چون عقل در آدمی مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن و لذا در قرآن "لب" به همین معنا استعمال شده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۰۸-۶۰۷). همچنین در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران^۲ لب به معنای عقل صاف و خالص از شوائب است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۵-۴۴).

در تفسیر آیه ۱۸ سوره زمر^۳ علامه اولوالالباب را به اجتناب از پرستش طاغوت و برگشت به سوی خدا و شنیدن هر سخن و عمل کردن به بهترین آن ستوده و می‌فرماید اینان هستند که خدا هدایت‌شان کرده و آنها صاحبان عقل هستند.

آیه ۱۹۱ سوره آل عمران^۴ نشانه‌های صاحبان اولی‌الباب را ذکر کرده همان کسانی که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو یاد می‌کنند و این یاد کردن در هر حال و لوازم آن که همان تذلل و خشوع باشد همان انابه‌ای است که موجب تذکر آنان به آیات خدا و انتقالشان به معارف حقه است هم چنان که می‌بینیم یک جا فرمود: "وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ" (غافر/ ۱۳) و جای دیگر می‌فرماید: "وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" (ال عمران/ ۷). [دعای راسخون در علم: "رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا..."]^۵ این درخواست یکی از آثار رسوخ و ثبات آنان در علم است که چون خدا را آن طور که باید شناختند یقین کردند که از ناحیه خود مالک هیچ چیز نیستند و مالکیت منحصر در خدای عز و جل است و چون چنین ایمانی دارند در هر حال این ترس را دارند که خدا دل‌هایشان را بعد از رسوخ علم منحرف سازد لذا به پروردگار خود پناه می‌برند و درخواست می‌کنند که پروردگارا دل‌های ما را بعد از آنکه هدایت‌مان کردی منحرف مساز و از ناحیه خود رحمتی به ما ببخشی تا نعمت رسوخ در علم برای ما باقی بماند و ما را در سیر بر صراط مستقیم

۱. يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

۲. وَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

۳. وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ.

۴. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَتَذَكَّرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

هدایت و کمک کند و در سلوک در مراتب قرب یارمان باشد پس معلوم می‌شود اولوا الالباب همان کسانی هستند که انابه دارند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۵-۴۴)، به پروردگار خود ایمان آورده و بر ایمان خود استواری به خرج دادند در نتیجه خدای سبحان هم هدایتشان کرد و عقولشان را تکمیل فرمود و نتیجه کمال عقلشان این شد که سخنی جز با داشتن علم نگویند و عملی جز با علم به صحت آن انجام ندهند و به همین جهت خدای عز و جل ایشان را راسخین در علم نامید و به کنیه "أُولُوا الْأَلْبَابِ" یاد کرد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۸).

در آیه ۱۹ از سوره رعد^۱ آثار و برکات دل واقعی صاحبان اُولُوا الْأَلْبَابِ تذکر^۲ و بینایی می‌داند و نیز از خواص این گونه دلها که صاحبانش با آن خواص شناخته می‌شوند این است که صاحبانشان که همان "أُولُوا الْأَلْبَابِ" باشند بر وفای به عهد خدا پایدارند و آن عهدی را که خداوند به فطرتشان از ایشان (و از هم کس) گرفته نقض نمی‌کنند و نیز بر احترام پیوندهایی که خداوند ایشان را با آنها ارتباط داده استوارند یعنی همواره صله رحم می‌کنند و از در خشیت و ترس از خدا پیوند خویشاوندی را که از لوازم خلقت بشر است محترم می‌شمارند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۶۷) و نیز از خواص دلهای این طائفه این است که در برابر مصائب و همچنین اطاعت و معصیت صبر نموده و خویشتن‌داری می‌کنند و (بجای ناشکری و جزع) نماز می‌گزارند و متوجه درگاه پروردگار خود می‌شوند و (بجای معصیت) به وسیله انفاق وضع جامعه خود را اصلاح می‌نمایند و (بجای ترک طاعت و سرپیچی) سیئات خود را با حسنات خود محو می‌کنند.

علامه ذکر اوصاف اولی الالباب یعنی وفای به عهد، خشیت، ترس، و... را منوط به استمرار و دوام آن‌ها دانسته یعنی اوصاف مذکور تحقق نمی‌یابد مگر بر اساس صبر و خلاصه کسی دارای آن اوصاف می‌شود که قبلا صفت صبر را داشته باشد پس صبر نسبت به آن اوصاف دیگر نحوه تقدمی دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱:

۱. أَمَّنْ يَغْلَمُ أَمَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ.

۲. از شانزده کاربرد الوا الالباب، ده مورد با «ذکر و تذکر» همشین شده است. و ما یذکر الا اولوا الالباب (بقره / ۲۶۹، آل عمران / ۷) انما يتذكر الوا الالباب

(رعد / ۱۹، زمر / ۹) ليدكر اولوا الالباب (ابراهيم / ۵۲) ان في ذلك بذكري لاولي الالباب (ص / ۲۹).

۴۷۲). لذا برای اینکه بفهماند اولوالالباب در مقام عمل مستمر در صبرند و جمیع انحاء صبر (صبر بر معصیت، صبر بر اطاعت، صبر بر مصیبت) را دارا هستند فرمود: "الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ" آن گاه برای اینکه دوام مراقبت ایشان را در مقام عمل برساند فرمود: "وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ" تا برساند ایشان آن قدر مراقب اعمال خود هستند که اگر احیانا خللی در صبرشان و یا نمازشان و یا انفاقشان واقع شود فوراً آن را جبران و تلافی می کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۷۳).

با عنایت به تفسیر علامه به نظر می رسد ۱- به مرحله عالی و خلوص عقل لب اطلاق می شود و قرآن کریم در نهایت لب را عقل ناب معرفی می کند ۲- ویژگی هایی که برای اولوالالباب (انسان های اصیل) بر شمرده می شود در نتیجه معرفت و قبول هدایت الهی اتفاق می افتد ۳- برای لب ویژگی هایی در حوزه عاطفه مثل ترس و خشیت و در حوزه اخلاق مثل صبر و صلح ارحام و وفای به عهد نسبت داده شده است. بنابراین لب مرتبه و مرحله ای است که صرفاً آثار و لوازم شناختی در آن اتفاق نمی افتد بلکه دایره کارکردها و آثار آن سه حوزه شناخت، گرایش و عمل را در بر می گیرد. بنابراین به نظر می رسد مفهوم لب باید به عنوان محوری ترین مفهوم برای کشف نسبت میان عقل و قلب مورد بررسی قرار گیرد.

ب) حلم به مثابه عقل استقامت کننده

حلم در قاموس به معنای بردباری و عقل آمده است؛ بعضی آنرا عقل گفته اند ولی معنای اصلی آن عقل نیست بلکه عقل از مسیبات آن است یعنی عقل از بردباری است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۷). بنا بر نظر کتب لغت (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۷-۱۶۸) احلام هم می تواند جمع حلم به کسر حاء باشد و هم می تواند جمع حلم به ضم حاء و لام باشد علامه در تفسیر احلام در آیه ۳۲ سوره طور^۱ به مفرد این کلمه اشاره نکرده و فقط آن را به معنای عقل دانسته است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۸) در معنای آیه آمده است آیا عقول خود آنان به ایشان دستور می دهد چنین چیزی را بگویند و منتظر مرگ خود باشند؟ کدام عقلی حق را رد می کند و به اینگونه اباطیل اجازه

۱. ام تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَائِفُونَ.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

می‌دهد آن را دفع کند؟! "أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ" یعنی، نه عقل ایشان چنین دستوری نمی‌دهد، بلکه داعی آنان در این سخنان این است که ایشان مردمی طاعی هستند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۸). در فرهنگ لغتی دیگر (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۹) تفسیر احلام در همین آیه (طور/۳۲) به معنای عقل را حقیقت نمی‌داند و فقط به اقتضای علم توجیه میکند که این معنا برای احلام لحاظ شود.

در آیه ۴۴ سوره یوسف^۱ احلام جمع حلم- عبارت است از آنچه که شخص نائم در خواب خود می‌بیند و بعید نیست که اصل در معنای آن تصوراتی باشد که انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهری دارد و به همین مناسبت است که عقل را هم "حلم" می‌نامند چون عقل عبارت است از استقامت تفکر و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را "حلم" می‌نامند و در قرآن هم فرموده: "وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ - وقتی اطفال شما به حد حلم رسیدند" (نور/۵۹) یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل و نیز از همان باب است حلم به صدای زیر حاء که به معنای حوصله ضد کم تحملی است چون حوصله عبارت از ضبط نفس و کنترل طبع است از این که دچار هیجان و غضب شود و در عقوبت طرف عجله کند و این خود ناشی از استقامت فکر است راغب درباره ریشه این کلمه گفته که اصل آن حلم به کسر حاء است ولیکن ثبات این حرف خالی از تکلف نیست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۵۴-۲۵۵).

با عنایت به تفسیر علامه به نظر می‌رسد استقامت و خصوصاً صبر نکته کلیدی در توصیف صفت حلم است همچنان که در آیات متعدد قرآن کریم از جمله (تغابن/۱۷؛ بقره/۲۲۵/۲۶۳/۲۳۵؛ آل عمران/۱۵۵؛ فاطر/۴۱؛ هود/۸۷؛ صافات/۱۱۰) حلم جانشین صبر شده است و برخی از واژه‌ها همچون ایمان، تقوا، عمل صالح، نماز و... با صبر هم‌نشین شده‌اند. حلم به معنای صبر، کنترل غضب و هیجان و حلیم به معنای کسی که در عقوبت کردن عجله نمی‌کند و صبور است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۴۸۷؛ همو، ج ۲: ۵۹۷) و صبر به معنای خویشتن داری و حبس نفس است بر چیزیکه شرع و عقل تقاضا میکند یا از چیزی که شرع و عقل از آن نهی می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱،

۱. قَالُوا أَضْعَافُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ.

ج ۴: ۱۰۵؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۱۷) صبر همان سعه صدر و استقامت در راه حق است (طباطبایی و موسوی همدانی، ج ۴: ۱۰۶)؛ خودداری از جزع و ناشکیبایی و از دست ندادن امر تدبیر (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱۷) ثبات بر شدائد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۵۱) است؛ صبر یعنی اینکه انسان در قلب خود استقامتی داشته باشد که بتواند کنترل نظام نفس خود را- که استقامت امر حیات انسانی و جلوگیری از اختلال آن بستگی به آن نظام دارد- در دست گرفته دل خود را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی جلوگیری کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۴۱) و بهترین صبر آن صبری است که ریشه و منشا هر جزع و را در دل می سوزاند و قطع می کند و چرک غفلت را از دل می شوید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۳۱).

علامه صبر را به صورت مطلق آورده که شامل همه صبرها (صبر بر معصیت، صبر بر اطلاعات، صبر بر مصیبت) می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۷۵-۱۷۶؛ همو، ج ۱۱: ۷۸-۷۹ و ۴۷۰) از نظر علامه صبر در برابر مصیبت‌ها نتیجه ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۳۱) صبریه عنوان عزم الامور ستوده شده و اگر صبر را که همان حبس نفس از انجام امری است از عزم دانسته از این جهت است که عقد قلبی مادام که سست نشده و این گره دل باز نگشته انسان بر آن امری که بر انجامش تصمیم گرفته و در دل گره زده است پا بر جا و بر تصمیم خود باقی است پس کسی که بر امری صبر می کند حتما در عقد قلبی اش و محافظت بر آن جدیت دارد و نمی خواهد که از آن صرف نظر کند و این خود از قدرت و شهامت نفس است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۹۵).

صبر قویترین و محکم‌ترین رکن در برابر تلون در عزم و سرعت تحول در اراده است؛ صبر است که به انسان فرصت تفکر صحیح داده و به منزله خلوتی است که در هنگام هجوم افکار پریشان و صحنه‌های هول‌انگیز و مصائبی که از هر طرف رو می‌آورد به انسان فرصت می‌دهد که صحیح فکر نموده و رأی مطمئن و صد در صد اتخاذ کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۲۶) همچنان که در تفسیر آیه ۱۲۶ سوره نحل علامه می‌فرماید: اگر بر تلخی عقاب کفار بسازید و در مقام تلافی بر نیائید برای شما بهتر است چون این صبر شما در حقیقت ایثار رضای خدا

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

و اجر و ثواب او بر رضای خودتان و تشفی قلب خودتان است در نتیجه عمل شما خالص برای وجه کریم خدا خواهد بود که آثار جمیلی در پی دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۳۸) و صبر جمیل همان صبری است که در آن شایبه ای از بی تابی و شکایت نباشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۰۶) همچنان که عدم صبر موسی در برابر کارهای خضر به دلیل عدم آگاهی از بطن امور بوده و بدیت ترتیب صبر در مقابل علم معنا میگیرد.

صبر در برابر معصیت باعث تهذیب نفس و تهیه ملکه تقوا در نفس است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۴۶) و دارندگان تقوا همانند که در راه خدا صبر می کنند. اما نکته قابل تامل این که تحمل اذیت و صبر و ناگواری ها و مصیبت ها منوط به داشتن یقین است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۹).

در اخلاق صبر مهمترین خلق است که نفس را از قلق و اضطراب و فراری شدن نگه می دارد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۷۸). صبر با عمل صالح منفک از ایمان نیست و ممکن نیست فرد بی ایمان صابر و دارای اعمال صالح باشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۳۵). علامه در تفسیر آیه ۸۰ سوره قصص می فرماید صابران کسانی هستند که در هنگام شدائد و نیز در برابر اطاعتها و هم چنین ترک گناهان خویشتن دار باشند، و وجه اینکه تنها این دسته می توانند به ثواب خدا برسند و این کلمه یا سیره و یا طریقه را بفهمند این است که تصدیق به بهتر بودن ثواب آخرت از حظ دنیوی قهرا مستلزم داشتن ایمان و عمل صالح است که آن دو نیز ملازم با ترک بسیاری از هواها و محرومیت از بسیاری از مشتهیات هستند محقق نمی شود مگر برای کسانی که صفت صبر دارند و می توانند تلخی مخالفت طبع و سرکوبی نفس اماره را تحمل کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۱۷-۱۱۸).

مکارم شیرازی در آیه ۱۷ سوره آل عمران صابران را اینگونه توصیف می کند آنها که (در برابر مشکلات و در مسیر اطاعت و ترک گناه) استقامت می ورزند، راستگو هستند (در برابر خدا) خضوع و (در راه او) انفاق می کنند و در سحرگاهان استغفار می نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۲). هم چنان که در تفسیر آیه ۱۵۳ سوره بقره آمده است که تنها صابرانند که بدون حساب اجرشان به تمام داده می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۳۵) صبر راهنمای به سوی خیر و پیشتاز فرج و نجات است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۸۷) با صبر و تقوا است که از کینه دشمنان در امان خواهید ماند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۶۰۰) با صبر است که

مومنین در زندگی آرامش خاطر را از دست نداده و در دین خود دچار حیرت و اضطراب نشوند، کفار هم به کفر خود اکتفا کرده کارهایی که مایه ندامت است نکرده و از در نادانی دامن خود را به ننگ ظلم و مفسده جویی آلوده نسازند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۳۹-۲۴۰). صابران با صبر به منظور رضایت پروردگار به حقیقت آن چه از ناحیه پروردگارشان نازل شده علم به هم رسانده اند و باور کرده اند که همه آن حق است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۷۰) با مدارا و حلم و حوصله آزار و اذیت مردم از خود دور می کنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۷۷) و حظ عظیم تنها نصیب صاحبان صبر می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۹۵). با این توضیحات به نظر می رسد صبر که صفت حلم است با مفاهیمی همچون نماز، ایمان، تقوا، یقین، نیکی و... ارتباط دارد و هر چند صبر شامل تمامی اخلاق فاضله نمی شود لکن اگر در کسی پیدا شود بقیه آن خلق ها نیز در وی پیدا می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۵۱).

ج) نهیه به مثابه عقل منع کننده یا باز دارنده

مراد از نهیه در قاموس قرآن دفع شهوت نفس است از فعل حرام (نازعات/۴۰)؛ انزجار است از آنچه نهی شده که معنی ترک کردن می دهد (البقره/۲۷۵)، به معنی عقل است که آدمی را از کار بد نهی می کند (طه/۱۲۸ و ۵۴) (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۱۱۸). علامه طباطبایی در تفسیر سوره طه (۵۴ و ۱۲۸) معتقدند که " کلمه " نهی " به معنای عقل است و اگر عقل را نهیه نامیده اند برای این بوده که عقل آدمی را از پیروی هوای نفس نهی می کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۳۹). بنابراین با توجه به نظر علامه به نظر می رسد «اولی النهی» کسانی هستند که به واسطه تعقل از پیروی هوای نفس دوری می نمایند و قادرند در مقام نظر به تشخیص حق از باطل دست یابند و در مقام عمل به انجام عمل صحیح اقدام نمایند.

د) حجر به مثابه عقل حفظ کننده

واژه حجر تنها یک بار مستقیماً به معنای عقل آمده است: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ» (فجر/۵). در قاموس حجر بر وزن فلس و تحجیر آنست که بر اطراف محلی سنگ بچینند محل تحجیر شده را حجر (بر وزن علم) گویند؛ علی هذا عقل را حجر گفته اند که شخص را از خواسته های نفس منع می کند (فجر/۵)؛ و ایضا حرام را از جهت

ممنوع بودن حجر گفته‌اند (الانعام/ ۱۳۸)؛ حجر را گاهی عقل گاهی منع و گاهی حرام معنی کرده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۱).

علامه نیز در تفسیر آیه ۵ سوره فجر^۱ که می‌فرماید آیا این سوگندها برای هر صاحب خرد کافی نیست؟ اضافه می‌کند که «یعنی کافی است و صاحب عقل که معنای سخن را می‌فهمد و حق را از باطل تمیز می‌دهد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۶۹). راغب اصفهانی معتقد است که حجر به معنای عقل و صاحب خرد آمده است و عقل را از این رو حجر نامیده‌اند که اطراف نفس را سنگ چین می‌کند و آن را در دژ استوار خویش محفوظ نگه می‌دارد (دانش شهرکی، ۱۳۸۷: ۷۰؛ مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۷۰) و از سقوط آن در پرتگاه ضلالت و تنزل جلوگیری می‌کند. گویا عقل انسان را در افکار و اعمال در محدوده سنگ چین خویش قرار داده و در نتیجه حافظ و مانع انسان از گمراهی، فساد و کارهای ناشایست است. بنابراین با توجه به تعبیر علامه می‌توان گفت کارکردهای اصلی تعقل یعنی تمیز و توانایی بازدارندگی در مورد حجر نیز صادق است و می‌توان ذی‌حجر را کسانی که تعقل می‌نمایند نامید.

نسبت میان واژگان جانشین با عقل

در بحث واژه‌های جانشین و متقارب عقل و ارتباط برخی از این واژگان با عقل می‌توان گفت با توجه به آثار متعدد عقل واژه‌های مترادف به عبارات مختلف در معنای متقارب و نزدیک یا جانشین با معنای عقل استعمال شده‌اند که توضیح آن در ذیل هر واژه گذشت لذا با توجه به این که عبارات مختلف از جمله علت‌های پیدایش واژه‌های مترادف متعدد برای عقل است بنابراین اختلاف آن‌ها نیز اعتباری است و همه در اشاره به گوهر واحدی به نام عقل می‌باشند. موید مطالب مذکور این که صدرا در تفسیرش پس از اشاره به بعضی واژه‌های مترادف عقل تصریح کرده‌اند که واژه‌های مذکور نظیر هم هستند^۲ (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۵۸؛ مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۷۷) ولی به نظر می‌رسد این

^۱: هل فی ذلک قَسَمٌ لِذی حِجْرٍ.

^۲: العقل و الفهم و المعرفة و اللب نظائر. صدرا، تفسیر قرآن کریم، جلد ۳، ص ۲۵۸.

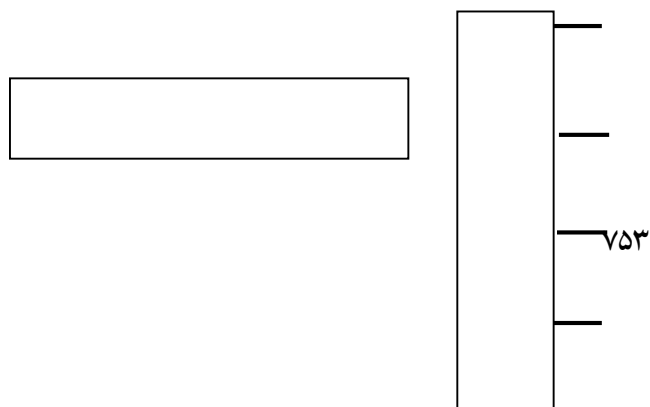
واژگان ویژگی های منحصر به فردی هم دارند که آن ها را از هم متمایز می کند؛ گر چه ممکن است همه این مفاهیم در مصداق معینی مشترک باشند که این مصداق مشترک می تواند رشته ارتباطی آن ها باشد. به نظر می رسد این قدر مشترک در مفهوم عقل به معنای ادراک و اراده می باشد. جهت ترسیم پیوستار مراتب طولی تعقل (نمودار ۱) این واژگان با عنایت به جدول ۲ از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته اند. مثلاً لب مرتبه و مرحله ای است که دایره کارکردها و آثار آن سه حوزه ادراکات، گرایش (عواطف) و عمل (اراده) را در بر می گیرد و علاوه بر این لب به تعبیر علامه در قرآن به معنی عقل خاص و خالی از شوائب است. لذا با توجه به دامنه کارکردها، آثار و نشانه ها، متعلقات و مهم تر از همه تعریف علامه از لب به نظر می رسد به مرحله عالی و خلوص عقل لب اطلاق می شود. زیرا در قرآن مسائلی به اولوالالباب نسبت داده شده که جز با عقل در مراحل عالی قابل درک نیست. البته هر چند دایره کارکردها و آثار و نشانه های اصحاب حلم یا همان صابران همانند لب است ولی چون صبر صفتی است که هم به حلم و هم به لب نسبت داده شده است و به نظر علامه با صبر است که نتیجه عمل انسان خالص و با صبر است که انسان رای صد در صد و مطمئن را کسب می کند. لذا با نظر به موارد ذکر شده و با نظر به مقدم بودن صبر مبنی بر تحقق اوصاف اولوالالباب ضمن این که هر دو گروه (لب و حلم) جمیع انحاء صبر (صبر بر معصیت، صبر بر اطاعت، صبر بر گناه) را در خود دارند به نظر می رسد حلم و لب هم ارز هستند. به عبارتی همپوشانی بسیار نزدیکی با هم دارند که در حال رفت و برگشت هستند. همچنین در آیات متعدد قرآن کریم کارکردهایی به قلب نسبت داده شده است که علاوه بر حوزه ادراکی (شناختی) (قلب محل تعقل، تدبیر و تفقه) حوزه های عاطفی (قلب جایگاه عواطف و احساسات) و عملی (ارادی) (قلب جایگاه ایمان، نفاق، کفر) را هم درگیر می کند^۱ (وجه اشتراک لب، قلب و حلم) ضمن این که قلب و لب و حلم در دامنه کارکردها و تا حدی آثار و نشانه ها وجه اشتراکاتی دارند اما آن چه قلب را در مرتبه پایین تری از حلم و لب قرار می دهد تعریف علامه از لب و حلم و آثار نشانه های صاحبان الباب و صاحبان حلم (ویژگی صبر و استقامت و جمیع انحاء آن) است که برای قلوب ذکر نشده است. همچنین کلید واژه تفقه و تفکر

^۱ : دایره کارکردهای شناختی قلب در آیات نسبت به عقل کمتر و کارکردهای عاطفی آن بیشتر است.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

ضمن این که از نظر دامنه کارکردها (کشف حقیقت امر) وجه اشتراک دارند اما آن چه تفکر را در مرتبه پایین تری از تفقه قرار می دهد، معنای تفکر در تفسیر المیزان است که با بررسی آیات قرآن به نظر می رسد تفکر متوقف بر تحقق دریافت‌های مقدماتی از خارج و وجود معلوماتی ابتدایی ذهن است و آن چه تفقه را در مقایسه با تفکر در مرتبه بالاتری قرار می دهد متعلقات و موضوع تفقه است که علم و ایمان و عمل و یقین را در بر می گیرد که خود یقین یکی از عناصر معرفت حقیقی است که برای واژه تفکر یافت نشد و دلیل این که تفقه در مقایسه با قلب در مرتبه پایین تری قرار گرفته است. معنای قلب در تفسیر المیزان، دامنه کارکردهای گسترده تر (هر سه کارکرد تعقلی)، متعلقات و موضوعات و آثار و نشانه های صاحبان قلوب می باشد که کسانی که در مرحله تفقه هستند فاقد برخی از آنها هستند. همچنین کلید واژه های حجر علی رغم این که دارای کارکردهای ادراکی (شناختی) و ارادی (عملی) (تشخیص حق از باطل) است ولی آن چه حجر را در مقایسه با تفکر و تفقه در مرتبه پایین تری قرار می دهد دامنه موضوعات و متعلقات و دایره گسترده تر کارکردهای تفکر و تفقه (کشف حقیقت امر) از دایره کارکردهای حجر (تشخیص حق از باطل) است که همانطور که در بحث تبیین رشد انسان بر اساس صورتبندی پیوستار مفهوم شناختی تعقل در صفحات بعد توضیح داده می شود کشف حقیقت امر که خود یک کارکرد تعقلی برای تفکر و تفقه می باشد، خود یک وجود حقیقی است و وجود حقیقی آن وجودی است که عقل در ادراک آن مظهر و خاضع است که دامنه گسترده تری را در بر می گیرد (تشخیص حق از باطل) و این خود یک کارکرد تعقلی برای حجر می باشد که بخشی از آن کارکرد گسترده تر و عام تر کشف حقیقت امر است و آن چه حجر را در مقایسه با نهی در مرتبه بالاتری قرار می دهد علی رغم این که در ویژگی منع و بازداري مشترک هستند کارکردهای تعقلی است که برای حجر در آیات قرآن ذکر شده است و نهی فاقد آن است؛ به همین دلیل عدم کارکرد تعقلی برای نهی و بر خورداری از ادراک و اراده ضعیفتری نسبت به بقیه مراتب و مترادف بودن آن تنها در معنای لغوی با عقل دلیلی است بر این که این مرتبه از مراتب اولیه عقل محسوب می شود.

نمودار ۱: مدل پیوستار طولی تعقل



البته لازم به ذکر است که برای ترسیم صورتبندی پیوستار مفهوم شناختی تعقل همان طور که در بحث ارتباط واژگان جانشین با عقل مفصل و جامع توضیح داده شده است مراتب پیوستار با توجه به معنای لغوی در قاموس قرآن، معنا در تفسیر المیزان، دامنه کارکردها (ادراکی، اردای، عاطفی)، آثار و نشانه‌ها؛ موضوعات و متعلقات مورد بررسی قرار گرفته است که توضیحات مفصلتر در بخش مفهوم شناسی کاملاً گویای مدل طولی می باشد.

: جدول بررسی واژگان از زوایای گوناگون

واژگان	معنای لغوی در فرهنگ لغات	معنا در تفسیر المیزان	کارکردها، آثار و نشانه‌ها	موضوعات و متعلقات	وجه شباهت
عقل	درک و فهم و معرفت، منع و بازداری	منظور از عقل نفس انسان مدرک، و تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت، ربط منسجم ادراک و عمل انسان با حقیقت آثار و نشانه‌ها: نائل شدن به کشف حقیقت و برقراری ارتباط با آن، مجهز شدن به نور بصیرت	کارکردها: شناختی (ادراکات)، عواطف، عمل (ارادی). آثار و نشانه‌ها:	متعلقات: همه فعالیت‌های ادراکی و ارادی و تحریکی شامل: شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، تدوین مفاهیم، یقین، ایمان، عمل، بصیرت، علم، مشاهدات متنی، تجربی، اجتماعی،	ادراک و اراده
لب	خرمندی، خرد بی شائبه، عاقل و خردمند، خالص و مغز هر چیزی	عقل صاف و خالی از شوائب	کارکردها: شناختی (ادراکات)، عواطف، عمل (ارادی). آثار و نشانه‌ها: صبر و استقامت، تزلزل، خشوع، ترس، تذکر و بینایی، پایداری بر و فای به عهد خدا، صله رحم می‌کنند، خویش‌تنداری، نماز گزاردن، انفاق در راه خدا، اجتناب از پرستش طاغوت، بازگشت به سوی خدا و شنیدن هر سخن و عمل کردن به بهترین وجه آن، یاد کردن خدا در حالت نشسته و ایستاده و به پهلو، راسخ در علم	متعلقات: فعالیت‌های ادراکی، ارادی و عملی مثل عواطف، عمل، شناخت، تعقل، ایمان، عمل صالح	ادراک و اراده
حلم	عقل، بردباری،	عقل، کنترل هیجان و غضب، صبر	کارکرد شناختی (ادراکات)، عواطف، عمل (اراده).	فعالیت‌های ادراکی، ارادی و عملی مثل عواطف،	ادراک و اراده

واژگان	معنای لغوی در فرهنگ لغات	معنا در تفسیر المیزان	کارکردها، آثار و نشانه ها	موضوعات و متعلقات	وجه شباهت
			آثار و نشانه ها: استقامت در مسیر مصیبت، اطاعت و معصیت، خضوع، انفاق، استغفار، تقوا، یقین، عمل صالح، ایمان، نماز گزاردن، خویشنادر، شرح صدر، راستگو	عمل، شناخت، تعقل، ایمان، عمل صالح، یقین، تقوا	
قلب	بر گرداندن، وارونه کردن و دگرگون ساختن چیزی، تحول و تصرف در امور،	عقل، مرکز و محل معرفت های ویژه غیر حسی و غیر عقلی، قلب مرکز تعقل، تفکر و اندیشه، منبع ادراک، جایگاه احساسات و عواطف، جایگاه کفر و ایمان، جایگاه وحدت،	کارکرد شناختی (ادراکات)، عواطف، عمل (اراده) نشانه ها و آثار: ذکر حق تعالی، داشتن قلب سلیم، شرح صدر و اطمینان قلب	متعلقات: فعالیت های ادراکی، ارادی و عملی مثل عواطف احساسات، تعقل، تفکر، اندیشه، ادراک، کفر، ایمان، وحدت، یقین، شعور، خیال، حواس، حرکات بدن	ادراک و اراده
تفقه	فهمیدن	فهم، یعنی همان صورت ذهنی را بپذیرد و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود.	کارکرد شناختی، ارادی (عمل) و آثار و نشانه: دنبال کشف حقیقت امرند	متعلقات: فعالیت های ادراکی و ارادی: علم و ایمان، یقین، فهمیدن، شنیدن	ادراک و اراده
تفکر	اندیشه، تامل، اعمال نظر و تدبیر برای به دست آوردن واقعیات و عبرتها	اندیشیدن، نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن جهت کشف مجهولات،	-شناختی (ادراکی)، ارادی آثار و نشانه ها: دنبال کشف حقیقت امرند	متعلقات: فعالیت های ادراکی و ارادی شامل: تدبیر، ذکر، ادراک	ادراک و اراده

واژگان	معنای لغوی در فرهنگ لغات	معنا در تفسیر المیزان	کارکردها، آثار و نشانه‌ها	موضوعات و متعلقات	وجه شباهت
حجر	عقل، منع کردن، حرام، سنگ چین کردن نفس	عقل	کارکرد شناختی، ارادی(عمل)	فعالیت های ادراکی و ارادی	ادراک و اراده
نهی	عقل، نهی کردن، ترك کردن، دفع شهوت نفس از فعل حرام،	عقل، نهی کردن	-	فعالیت های ادراکی و ارادی	ادراک و اراده

هرچند صدرا در تفسیرش پس از اشاره به بعضی از واژه‌های مترادف عقل، تصریح کرده است که واژه‌های مذکور نظیر هم هستند (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۵۸) باید اذعان داشت که تعقل همان طور که از سیاق فعلی آن بر می آید ماهیتی اشتدادی دارد و از کیفیات متفاوتی برخوردار است. بر این اساس تعقل برابر است با ربط منسجم ادراک و عمل انسان با حقیقت، و این امر می تواند از شدت و ضعف برخوردار باشد. از این رو مثلاً صاحب لب بودن بالاترین درجه تعقل است که در آن همه آثار آن از جمله تضرع و خشوع که نتیجه ادراک تمام حقیقت است بر انسان عارض می شود. و این معنا نیز موافق است با سخن برخی از اصحاب لغت از جمله مصطفوی است که در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم بر آن است که عقل و لبّ دو واژه مترادف نیستند؛ به این بیان که نیروی فهم و ادراک انسان، اگر آمیخته به شوائب و اوهام و خیالات باشد، «عقل» و اگر آمیخته به اوهام و خیالات نبود، «لبّ» نامیده می شود.

همچنین روشن است که ایجاد و حفظ ربط منسجم شناخت با حقیقت نیازمند مراقبت و بازداری از خطاست. این حفظ و بازداری حیثیتی از عقل است که در مفهوم نهی و حجر بیشتر نمایان می شود. بنابراین می توان گفت تعقل به عنوان مهمترین فعل مرتبه اشرف نفس یعنی نفس ناطقه است که در کلام خدای تعالی به معنای ادراک مشروط با سلامت فطرت نه تعقل تحت تاثیر غرایز و امیال نفسانی به کار رفته است؛ تعقل مفهومی مشکک یعنی چند بعدی و دارای مراتب است و همان طور که از سیاق فعلی آن بر می آید ماهیتی اشتدادی دارد و از کیفیات متفاوتی برخوردار است

و مرکزیت آن را ایجاد ربط منسجم با حقیقت بر عهده دارد که می تواند از شدت و ضعف برخوردار باشد. لکن این مفهوم با توجه به حیثیات مختلفی که پیدا می کند در واژه های متفاوتی ظهور می کند که به کارگیری مفاهیم گوناگون برای عقل ناظر به حیثیت های متفاوت فعالیت ادراکی و ارادی نفس است که قدر مشترک آن در مفهوم عقل منعکس می شود که همه فرایندهای ادراکی (شناختی)، عملی (ارادی) و اخلاقی را می تواند در بر بگیرد.

واژگان متضاد

منظور از واژگان متضاد واژگانی است که در مقابل معنای عقل قرار دارد و به نحوی به عدم عقل ورزی یا عدم بهره مندی از عقل اشاره دارد. به عقیده علامه «در مقابل عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاهت، و به اعتبار سوم حماقت و به اعتبار چهارم جهل نامیده می شود» (طباطبایی و موسوی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱).

الف) جهالت به مثابه بی خبری، نادانی، هواپرستی

جهالت در قاموس به معنای نادانی، جاهل، سفیه و بی اعتنا معنی کرده اند. جهالت ضدّ حلم است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۴). از کلمات لغویان، استفاده می شود که نادانی و عمل نسنجیده، دو معنای مهم جهل می باشند. اگر جهل، در مقابل علم استعمال شود، به معنای نادانی و اگر در مقابل عقل به کار رود، به معنای عمل نسنجیده است (مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۳۱). برخی از اهل لغت تقابل اصلی را میان عقل و جهل و برخی دیگر میان عقل و حمق دانسته اند اما شواهد روایی و تکرار موارد از نسبت اول حمایت می کند (کرمانی، ۱۳۹۱: ۲۲).

به عقیده علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۴ از سوره انعام^۱ "جهالت" از سوئی مقابل "علم" و از سوئی دیگر در مقابل "عناد"، "لجاجت" و "تعمد" است. در توضیح جنبه اول یعنی جهالت در مقابل علم علامه ذیل آیه ۱۱۹ سوره

^۱ هل فی ذلک قَسَمٌ لِّذی حِجْرٍ.

نحل ۱ اشاره می‌کند که «جهالت در اصل در مقابل علم بوده و در بسیاری از موارد در معنای عدم انکشاف تام واقع استعمال می‌شود هر چند که شخص به طور کلی خالی از علم نباشد... مانند کسی که مرتکب محرمات می‌شود با اینکه می‌داند حرام است و لیکن هواهای نفسانی بر او غلبه نموده به معصیت وادارش می‌کند و نمی‌گذارد که در حقیقت به این مخالفت و عصیان و عواقب وخیم آن بیندیشد به طوری که اگر اجازه‌اش می‌داد و به طور کامل بصیرت می‌یافت هرگز مرتکب آنها نمی‌شد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۱۲: ۵۲۸).

ایشان در توضیح جنبه دوم یعنی جهالت در مقابل با عناد و تعمد اشاره می‌کند که «جهالت در اعمال زشت تنها در صورتی است که مرتکب آن دستخوش کوران هوا و شهوت و غضب شده باشد اما در صورتی که به انگیزه عناد با حق مرتکب شده باشد او را جاهل نمی‌دانند [بلکه معاند می‌دانند]. از نشانی‌های این جهل این است که وقتی آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکاب گناه کرده بود خاموش گردد... از آنچه کرده و یا می‌خواسته بکند پشیمان می‌شود» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۸۰).

بنابراین برای جهل دو معنای می‌توان تصور کرد، نخست عدم انکشاف تام واقع و دوم عمل نسنجیده یا به عبارت دیگر عدم انقیاد عمل به شناخت‌ها؛ در هر دو معنا روشن است که خللی در «ربط» میان دو مسئله وجود دارد. در حالت نخست «ربط میان امر واقع و انسان» و در حالت دوم «ربط میان شناخت انسان و عملش» دچار مشکل شده است. بدین ترتیب برای عقل که در جغرافیای معنایی مقابل جهل قرار دارد عکس این دو معنا به دست می‌آید. در معنای اول عقل ورزی به معنی تلاش برای انکشاف تام واقع و در معنای دوم عقل ورزی به معنای تلاش برای انقیاد عمل در شناخت‌های انسان است. موبد معنای دوم حدیثی امام علی علیه السلام است که می‌فرماید «کفی بالعالم جهلاً ان ینافی علمه عمله»^۲. اگر بخواهیم عبارت اخیر را با تمرکز بر مفهوم «ربط» هم بیان کنیم می‌توانیم بگوییم که عقل ورزی در

۱. ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ^۱

۲. غررالحکم، ۷۳

معنای نخست «تلاش برای ایجاد ارتباط صحیح میان ادراکات انسان و امر واقع» و در معنای دوم «تلاش برای ایجاد ارتباط قوی میان شناخت ها و رفتار انسان» است. این مسئله در بخش مربوط به عقل روشن تر خواهد شد.

ب) سفاهت به مثابه ضعف فهم و خفت نفس

سفه در قاموس به معنای حماقت، جهالت، و سبکی است در بدن و در سبکی نفس در اثر نقصان عقل به کار رفته است. صحاح گفته: ضد حلم و اصل آن خَفْتُ و حرکت است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۷۷). در تفسیر آیه ۱۴۲ از سوره بقره^۱ کلمه سفاهت به این معنا است که عقل آدمی درست کار نکند و رأی ثابتی نداشته باشد (علامه طباطبای / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۰) و در تفسیر آیه ۴ از سوره الجن^۲ کلمه "سفه" - به طوری که راغب گفته - به معنای خفت نفس است که از کمی عقل ناشی می شود (علامه طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۶۳-۶۴).

در تفسیر آیه ۱۳۰ از سوره بقره^۱ علامه سفاهت را به معنای حماقت نفس تفسیر کرده (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۲) ایشان در تفسیر آیه ۱۳۰ از سوره بقره اشاره می کند که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس و ناشی از تشخیص ندادن اموری که نافع بحال نفس است، از اموری که مضر به حال آنست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۲). از تفسیر آیه چنین استنباط می شود که حماقت نفس ناشی از تشخیص ندادن امور نافع از مضر برای نفس است که این خود از کارکرد عقل می باشد لذا اینگونه برداشت می شود که عقل همان نفس (عقل=نفس) است.

ج) جنون به مثابه پوشیدگی و پریشانی عقل

۱. سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّذِينَ كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

۲. وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا.

کلمه جنون از ماده جن به معنای پوشیدن و مستور کردن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۶) و مجنون کسی است که عقلش پوشانده شده باشد^۱ (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۶). بیشتر موارد استعمال مشتقات جنون در قرآن از سوی مخالفان انبیای الهی است که به منظور پراکنده کردن مردم از اطراف پیامبران به آن‌ها نسبت داده جنون داده اند و در مقابل خداوند متعال جنون و دیوانگی را از پیامبران خویش نفی کرده است^۲ در تفسیر آیه ۲۵ از سوره مومنون^۳ معنای "به جنه" این است که فردی از جن در او حلول کرده و این مرد با زبان آن جن حرف می‌زند برای اینکه چیزهایی می‌گوید که عقل سلیم آن را قبول ندارد و نیز چیزهایی می‌گوید که جز دیوانگان آن را نمی‌گویند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۸). در تفسیر آیه ۲۷ سوره شعراء^۴ این مرد دیوانه است برای اینکه سخنانش آشفته است و حکایت می‌کند از اینکه نیروی تعقلش پریشان و آشفته شده (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۷۹). بنابراین دو معنا نیز برای جنون قابل تصور است نخست پوشانده شدن عقل و دوم پریشانی عقل، که هر دو معنا بیانگر یک صفتی است که بر عقل انسان عارض می‌شود و قدرت شناخت و عمل صحیح را از او سلب می‌کند.

(د) حماقت

در کتاب های لغت حمق به عنوان ضد عقل و به معنای نقصان و فساد عقل آمده است اگر چه این کلمه در قرآن به کار نرفته ولی در روایات فراوان در مقابل عقل به کار رفته است در بند سی و یکم روایت هشام احمق در مقابل عاقل استعمال شده است در روایتی از امام علی علیه السلام از حمق به عنوان میوه و ثمره جهل نام برده شده است^۴ (مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۸۰).

۱. وَ قَالَ سَاجِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (ذاریات / ۳۹)

۲. إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فُتَرَبِّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ.

۳. قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٍ.

۴. الحمق من ثمار الجهل. غرر الحكم ص ۷۶.

در مجموع در آیات قرآن کریم و روایات چهار واژه متقابل و متضاد جهالت، سفاهت، جنون و حماقت برای واژه عقل استفاده می شود با توجه به ارتباط معنایی واژه های سفاهت، حماقت و جنون با جهل می توان گفت که تقابل و ضدیت اصلی بین دو واژه عقل و جهل است و تقابل عقل با واژه های مذکور فرعی و اعتباری است (مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۸۳).

کارکردهای عقل در قرآن

هر چند در روایات کارکردهای متعددی برای عقل ذکر شده است^۱ اما در یک نگاه اجمالی در بررسی آیات قرآنی در تفسیر المیزان برای عقل کارکردهایی در دو حوزه نظری و عملی مطرح است که دسته کم در دو دسته قابل دسته بندی است: ۱- کارکردهای نظری که کلید واژگان قرآنی آن عبارتند از: حجر و حلم و لب در کاربرد اسمی و تفکر و تفقه در کاربرد فعلی ۲- کارکردهای عملی که کلید واژگان قرآنی آن عبارتند از: عقل و قلب که البته این دو واژه علاوه بر کارکردهای عملی دارای کارکردهای نظری هم هستند مهمترین کارکردهای عقل در قرآن کریم به شرح جدول ۲ می باشند.

کارکردهای عقل در آیات قرآن کریم

نمونه ها	کارکردها
----------	----------

۱. (۱) نظارت بر امور و در نظر گرفتن جوانب و ابعاد مختلف آن (۲) فهم دقیق و تجزیه و تحلیل محتوای سخن. (۳) تدبیر و برنامه ریزی (۴) قضاوت منصفانه. (۵) رعایت اعتدال و میانه روی در امور و پرهیز است افراط و تفریط (۶) مهار زبان و پرهیز از بازگویی همه شنیده ها و سخن گفتن پس از تأمل و تأیید عقل (۷) رازداری و حفظ اسرار (۸) احتیاز و دوراندیشی در مواجهه با دنیا و دوری از فریب آن (۹) گسترش دوستی ها و همچنین برخی نشانه های عقل در روایات از این قرار اند: (۱) خردمند کسی است که هر چیزی را در جای خود می نهد. (۲) خردمندی حفظ کردن و بهره بردن از تجربه هاست. (۳) خردمند کسی است که راه های گمراهی را از رستگاری بازشناسد. (۴) خرد چون شمشیر بران با تمایلات نفسانی مبارزه و مقابله می کند. (۵) پیام هر کس بر میزان عقل او گواه است. همانطور که روشن است مولفه های مذکور نیز وجود ابعاد شناختی، اخلاقی و عملی برای عقل را مورد تأیید قرار می دهد.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

<p>(الحج/۴۶؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۵۴۹؛ الملک / ۱۰؛ همو، ج ۱۹: ۵۹۲-۵۹۳ (البقره / ۲۴۲ و ۲۶۶؛ همو، ج ۲: ۳۷۱ / ۳۷۴ / ۶۰۳ الفرقان/۴۴؛ بقره: ۱۷۱). طلاق / ۱۰ (همو، ج ۱۹: ۵۴۵).</p>	<p>۱- تمیز خیر از شر و نافع از مضر در مسائل عملی</p>
<p>(البقره / ۲۴۲؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱ و ۳۷۴؛ البقره / ۱۶۴؛ همو، ۶۱۰-۶۱۱؛ الجاثیه / ۵؛ همو، ج ۱۸: ۲۳۹؛ الفجر / ۵؛ بقره / ۱۷۱) راست و دروغ، صلاح و فساد (البقره / ۱۶۴؛ همو، ۶۱۰-۶۱۱).</p>	<p>۲- تمیز حق از باطل در مسائل فکری و نظری، تمیز راست از دروغ، تمیز صلاح از فساد</p>
<p>(الجاثیه / ۵؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۳۹).</p>	<p>۳- تمیز خوب از بد</p>
<p>(الفرقان/۴۴؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۱۰؛ ملک / ۱۰؛ تفسیر المیزان، جلد ۱۸: ۲۴۰؛ بقره ۲۴۲؛ روم / ۸؛ همو، ج ۸: ۲۱۶؛ زمر / ۱۸؛ همو، ج ۱۷: ۳۸۱). طلاق / ۱۰ (همو، ج ۱۹: ۵۴۵). مائده / ۱۰۰ (همو، ج ۶: ۲۱۹). آل عمران / ۷ (همو، ج ۳: ۴۵-۴۴).</p>	<p>۴- وسیله ای برای رسیدن به سعادت و رشد آدمی، دعوت انسان به سوی حق، هدایت انسان به سوی حقایق و اعمال صالحه و به سوی حق</p>
<p>(الزخرف / ۳؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۲۲)</p>	<p>۵- درک هر امر فکری و مساله ذهنی هر چند که آن مساله در نهایت درجه دقت و لطافت باشد</p>
<p>(بقره / ۲۴۲، همو، ج ۲: ۳۷۱ و ۳۷۴؛ حج / ۴۶؛ همو، ج ۱۴: ۵۵۰).</p>	<p>۶- ادراک تصورات و تصدیقات قلبی</p>
<p>(حج / ۴۶؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۵۵۰).</p>	<p>۷- ایجاد ارتباط میان نفس برای کسب علوم و حقایق و پذیرش آن چه که انسان خود تعقل میکند و یا از پیشوای هدایت می شود</p>
<p>(بقره / ۲۴۲؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۴).</p>	<p>۸- دخل و تصرف در امور، ترتیب، جدا سازی، تخصیص، تعمیم، نظر در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است و حکم عملی در آنچه که مربوط به مسائل عملی و مربوط به عمل است، کشف وجوه مختلف امور گوناگون، بستن و پیوند زدن و</p>

ارتباط ایجاد کردن میان امور گوناگون، ارزش گذاری و تنظیم عواطف و سامان بخشی به هیجانات در امور گوناگون	
۹- ممانعت انسان از شرک و کفر	حج: ۴۶/ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴
۱۰- خلاصی ایمان و یقین از قرار گرفتن در دسترس شک و تردید و رساندن ایمان به حد یقین	جائیه/ ۵؛ طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۴۰
۱۱- کشف حقیقت امر	بقره ۲۱۹/ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۵)؛ اعراف ۱۸۴ (همو، ج ۸: ۴۵۴) / حشر ۱۳؛ (همو، ج ۱۹: ۳۶۷)؛ روم ۸/ (همو، ج ۸: ۲۱۶)؛ زمر ۹/ (همو، ج ۱۷: ۳۷۱).

نسبت تعقل با رشد بر اساس مدل پیوستار طولی تعقل

مهمترین فعل مرتبه اشرف نفس یعنی نفس ناطقه را می توان تعقل در نظر گرفت (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۲۲۶). تعقل یک مفهوم مشکک و دارای مراتب است که هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل کمال بعد از کمال است و مرکزیت آن ربط منجسم ادراک و عمل انسان با حقیقت است. لذا تعقل می تواند از شدت و ضعف برخوردار باشد و با توجه به حیثیت های مختلفی که پیدا می کند در مراتب متفاوتی ظهور کند. از سوی دیگر، کشف حقیقت یا واقع امر که در حین تعقل برای انسان حاصل می شود کلیدی ترین مولفه برای تبیین مفهوم رشد است. کشف حقیقت یا واقع امر در همه مراتب تعقل به عنوان یک کارکرد تعقلی با شدت و ضعف دیده می شود. به عبارت دیگر همه مراتب تعقل در این مصداق معین (کشف حقیقت یا درک حقیقت وجود) مشترک هستند و همان طور که قبلاً گفته شد رشد در گرو ظهور عقل و اشرف آن بر فطریات (ذاتیات) است. لذا، به نظر می رسد برای تعقل می توان یک پیوستار طولی در نظر گرفت. در این پیوستار، مراتب تعقل همان مراتب رشد انسان در نظر گرفته می شوند که در هر مرتبه به صورتی خاص نمایان می شوند؛ برخی به صورت عقل نظری و برخی به صورت عقل عملی. در این مدل پیوستاری، مراتب بالاتر تعقل، محیط بر مراتب پایین ترند و هر مرتبه از مراتب تعقل، شئون مرتبه دانی را به نحو اعلا حائز شده است و هر قدر شدت وجودی پیدا کند کمالات و وجدانات را که در مرتبه نازله واجد و حائز بود در مرتبه فوق آن وجدانات

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

را به نحو اکمل و اشد داراست چنان که ثابت شده است که هر قدر مرتبه وجودی عالی باشد وحدت زیادت‌تر است و شدت وجود و قوت وجود مساوق تا کد وحدت است. پس هر قدر حرکت جوهریه بالا می‌رود شئون و کمالات مرتبه پایین به علاوه کمالات دیگر به نحو جمعیت و وحدت در مرتبه عالی موجود است و هر چه به افق تجرد نزدیک‌تر شود کثرات عالم طبیعت به نحو جمع و وحدت موجود است در عین حال که کمالات و شئون کمالیه زیادت‌تر می‌شود به افق تجرد که نزدیک می‌شود جمعیت بیشتر شده و وحدت بیشتر می‌شود؛ چنان که نفس همان موجودی است که دارای شئون کمالیه است. یعنی در عین حال که شان تعقلی دارد - که دارای مراتب گوناگون است - شان تخیل هم دارد، شان باصیریت هم دارد، و شان سامعیت هم دارد، نه این که شان سامعیتش را بمانه عاقل دارد و نه این که در مرتبه عاقله سامع باشد بلکه به خاطر مرتبه شهادتی که دارد سامع است و باصر است و حاس است و به واسطه مرتبه برزخیه متخیل است پس این یک حقیقت است که با شخصیت واحده واجد این کمالات است و بالاخره موجودی می‌باشد که مرتبه شهادت طبیعت و مرتبه برزخیت و مرتبه تجرد را داراست (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۳۰۰-۳۰۲).

بنا بر توضیحات داده شده به نظر می‌رسد مکانیسم رشد در مراتب تعقل هم افزایی است از این رو رشد تغییر است نه تبدیل چیزی به جای چیزی بلکه هر چیزی (ماده) چیز دیگر (صورت) می‌شود ضمن این که مراتب اولیه رشد/تعقل مثل نهی و حجر از لحاظ حجمی کوچکترین مراتب رشد و مراتب نهایی مثل لب و حلم بزرگترین و عالی‌ترین مراتب است که مفصل‌تر است و بر همه مراتب پایین‌تر اشراف دارند.

رشد آدمی مستلزم حرکت در مراتب تعقل و دستیابی به مراتب عالی‌تر آن است که همان دستیابی به مقام قرب الی الله است و انسان‌های کامل (صاحبان لب) بدان دست می‌یابند. برای توضیح بیشتر این امر می‌توان گفت که غایت رشد، حرکت از قوه به فعل (اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۸ و ۲۱۹) و قرب الی الله (بقره/۱۵۶)^۱ است که این حرکت و رسیدن به قرب الی الله دارای مراتبی است و راهیابی به هر مرتبه آن نیازمند حرکت، تلاش، تکاپو، کمال و استقامت در طریق

^۱. انا لله و انا الیه راجعون.

حق است. در همین رابطه می توان تعقل را نیز به عنوان حرکت در نظر گرفت (دینانی، ۱۳۹۱: ۲۹). حرکتی که نحوه وجود رو به ارتقا است. اصل هویت ثابت نیست بلکه در تجدد و تدرج است (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۵۶۲). نفس انسان از ابتدای وجود خود با حرکت جوهری اطوار مختلف وجودی را سپری میکند و به رشد و تکامل می رسد و در تمام این مراتب یک موجود واحد متصل است که از طریق تغییرات اشتدادی متکامل می شود (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۱۳۰). حرکت جوهری نفس نیز در واقع حرکتی است از شرایط کاملا انفعال به سوی شرایط کاملا فعال نفس و این همان رشد از هیولا تا انسان کامل یا عقل فعال است (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۳۹۱). لذا، تعقل خود به عنوان عالی ترین مرتبه نفس ناطقه فعل همین نفسی است که با حرکت جوهری در حال صیروت است و لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق، رفتار، و در یک کلام با هر دگرگونی در حال ساخت ذات خود است و مدام در حال تحول از حالی به حال دیگر است (صدرا، به نقل از عبدالهی، ۱۳۸۸: ۲۰) و در اثر حرکت جوهری با حفظ وحدت شخصی استکمال می یابد و سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب بالاتر وجود ادامه می دهد تا در نهایت به مرتبه تجرد راه یافته موجود مجرد تام عقلی شود (عبداللهی، ۱۳۸۸: ۲۱) بنابر توضیحات داده شده می توان گفت رشد آدمی مستلزم حرکت در مراتب تعقل و دستیابی به مراتب عالی تر آن است. در این مدل پیوستاری از تعقل، صاحبان الباب و صاحبان حلم (صابران) بالاترین درجه رشد را دارند چرا که ادراک تمام حقیقت بر آن ها عارض می شود که البته دستیابی به این مرتبه به نظر می رسد از طریق اتصال و اتحاد با عقل فعال حاصل می شود.

بنابراین می توان گفت که رشد آدمی مستلزم حرکت در مراتب تعقل است و مراتب تعقل را می توان به مثابه مراتب رشد انسان در نظر گرفت. رشد انسان یا حرکت در مراتب تعقل را می توان بر ایند کارکردهای شناختی (شناخت اشیا و پدیده ها) و کارکردهای عملی (کار کردن روی اشیا و پدیده ها) تعقل در نظر گرفت. این دو کارکرد دو مقام یا دو مرتبه از یک فرایند واحد (تعقل) محسوب می شوند یعنی حرکت های متفاوت در مراتب تعقل موجب تفاوت در شدت وجودی شخص و در نتیجه تغییر موضع ایشان در سلسله مراتب طولی در مسیر رشد می شود که اگر حرکت در مراتب تعقل که همان مراتب رشد انسان است به سمت عالم قدس باشد در این صورت حرکت جوهری حرکت استعلایی می شود که البته به رغم فطرت مشترک اولیه نفس هر کسی بسته به میزان تلاش او برای دستیابی به حقیقت امر در مراتب تعقل با هم تفاوت دارند.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

قطعا شرط اساسی برای تحقق رشد/ تعقل در مراتب عالی تر، داشتن یقین، صبر و استقامت، اجابت و قبول اسلام، ایمان و تقوا است که هر شخصی به اندازه میزان علم و رسیدنش به کشف حقیقت و واقع امر^۱ در مراتب گوناگون تعقل که همان مراتب رشد انسان است قرار میگیرد؛ به عبارتی دیگر انسان بسته به مرتبه وجودی خود که متأثر از میزان نزدیکی او به ذات هستی یا واجب الوجود است یا به عبارتی بسته به بهره ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد به مراتب مختلفی از رشد/ تعقل دست می یابد.

از آن جا که انسان ها برای رشد به میزان های متفاوت ظرفیت وجودی دارند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۶۳) قطعا حرکت در مراتب تعقل دستیابی به رشد بیشتر همانطور که در بحث تبیین رشد توضیح داده شده است نیازمند تلاش ها و مجاهدت آگاهانه و شناخت ارادی انسان است و با کسب یقین و استقامت در طریق حق پیوستگی دارد و عواملی همچون ذکر و یاد خدا، پیروی از دستور و رهنمودهای پیامبران به عنوان حاملان پیام الهی، مبارزه با تمایلات نفسانی و دنیوی، ولایت خداوند و به طور کلی پذیرش و حرکت در مسیر دین حق و تبری از شیاطین و طاغوت ها است که انسان را از افتادن در مسیر غی و گمراهی مصون می دارد و در مسیر رشد قرار می دهد (وجدانی، ۱۳۹۲: ۲۳).

مهمترین دلالت های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت عقل و نسبت آن با رشد

تعقل به عنوان مهمترین فعل مرتبه اشرف نفس یعنی نفس ناطقه، در کلام خدای تعالی به معنای ادراک مشروط با سلامت فطرت نه تعقل تحت تاثیر غرایز و امیال نفسانی به کار رفته است.

^۱ البته کشف حقیقت امر چیزی نیست که از طریق علوم اکتسابی به دست آید فرد باید از طریق تصفیه باطن و تزکیه نفس به درجه ای از وجود برسد که با حقیقت هستی انس پیدا کند و حقایق اشیا را به کمک علم لدنی مشاهده کند می توان افزود یقین به عنوان یکی از عناصر معرفت حقیقی به سه مرتبه علم الیقین، عین الیقین، و حق الیقین تقسیم می شود و طبق نظر ملا صدرا مرتبه اول یقین علم حصولی به حقایق، مرتبه دوم آن علم حضوری به حقایق و مرتبه سوم اتصال به حقایق است و پس از رسیدن به حقیقت استقامت در طریق حق است (فصلت/ ۳۰) که توفیقات سرشار الهی را نصیب انسان میکند سستی انسان را از حرکت در صراط مستقیم حق باز میدارد و دستاوردهای او را تباہ می سازد از این رو چراغ مفاهیم عالی انسانی و ارزش های والای بشری و الهی در پرتو استقامت روشن است و لحظه به لحظه موجب رشد و هدایت بیشتر خواهد بود در غیر این صورت واماندگی و بازگشتن به عقب رهرو رشد را تهدید می کند (وجدانی، ۱۳۹۱: ۲۰).

- تعقل یک مفهوم مشکک یعنی چند بعدی و دارای مراتب است که همان طور که از سیاق فعلی آن بر می آید ماهیتی اشتدادی دارد؛ از کیفیات متفاوتی برخوردار است و مرکزیت آن را ایجاد ربط منسجم با حقیقت بر عهده دارد که می تواند از شدت و ضعف برخوردار باشد لکن این مفهوم با توجه به حیثیات مختلفی که پیدا می کند در واژه های متفاوتی ظهور می کند.
- به کارگیری مفاهیم گوناگون برای عقل ناظر به حیثیت های متفاوت فعالیت ادراکی و ارادی نفس است که قدر مشترک آن در مفهوم عقل منعکس می شود که همه فرایندهای ادراکی و عملی و اخلاقی را می تواند در بر بگیرد.
- در مدل پیوستار طولی مراتب تعقل همان مراتب رشد انسان هستند که برخی به صورت عقل نظری و برخی به صورت عقل عملی نمایان می شوند.
- ریشه و اساس رشد آدمی حرکت در مراتب تعقل است و تکامل و رشد انسان در مراتب طولی پیوستار حاصل تعامل مستمر کارکردهای شناختی و عملی است که طی حرکت های رفت و برگشت متوالی رخ می دهد.
- شرط اساسی برای تحقق رشد در مراتب عالی تر داشتن یقین، صبر و استقامت، اجابت و قبول اسلام، ایمان و تقوا است که هر شخصی به اندازه میزان علم و رسیدنش به کشف حقیقت و واقع امر در مراتب گوناگون تعقل که همان مراتب رشد انسان است قرار میگیرد؛ به عبارتی دیگر انسان بسته به مرتبه وجودی خود که متأثر از میزان نزدیکی او به ذات هستی یا واجب الوجود است به مراتب مختلفی از رشد دست می یابد.
- متناسب با مدل پیوستار طولی تعقل مکانیسم رشد در این مراتب هم افزایی و تغییر است نه تبدیل چیزی به جای چیزی یا بدل چیزی بلکه هر چیزی (ماده) چیز دیگر (صورت) می شود.
- صاحبان لب به بالاترین درجه رشد می رسند.

شبکه معنایی «قلب» در قرآن

برای مفهوم قلب واژگان متضادی در کتاب های لغت و متن قرآن یافت نمی شود از این رو به بررسی واژگان هم معنا و جانشین قلب در قرآن می پردازیم. البته قلب در آیات و روایات متصف به صفاتی همچون سلامت، مرض، موت، حیات و غیره نیز شده است که بعضا در مقابل هم قرار گرفته اند؛ با توجه به ارتباط وثیقی که بین این صفات و

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

مفهوم قلب وجود دارد در ادامه به بررسی این ترکیب‌ها نیز خواهیم پرداخت. واژگان بطن، صدر، فواد و عقل به عنوان واژگان هم معنا و جانشین مفهوم قلب به کار رفته است. از این میان واژه بطن^۱ در معنای اصطلاحی تناسبی با معنای قلب ندارد؛ واژه عقل نیز از آن رو که نیازمند بررسی ویژه‌ای است در صفحات قبل مستقلاً مورد بحث قرار گرفت. از این رو در این قسمت به بررسی گستره معنایی صدر، فواد و قلب می‌پردازیم.

جدول: تعداد تکرار واژه قلب و واژگان جانشین آن در قرآن

کلید واژه	تعداد کل موارد یافت شده
صدر	۴۶
فواد	۱۶
قلب	۱۶۸

الف) صدر

صدر در اصل به معنای سینه بوده سپس به آغاز و قسمت مقدم و اعلائی هر شیء اطلاق می‌شود؛ مثل صدر مجلس به معنای بالای مجلس، صدر کلام به معنای آغاز سخن یا صدر نهار به معنای اول روز؛ اما از آن جهت که قلب مهم‌ترین بعد وجودی آدمی است، گاه در عرف لغت و قرآن صدر بر قلب نیز اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی،

۱. واژه بطن مجموعاً ۲۵ مورد در ۱۸ سوره و ۲۵ آیه ذکر شده است. در قاموس قرآن (قاموس قرآن، ج ۱: ۲۰۱) بطن به معنی شکم و جمع آن بطون است و همچنین بطن بمعنی نهان و ظهر بمعنی آشکار است، و این معنی با معنی اصلی آن که شکم است بی‌تناسب نیست (قاموس قرآن، ج ۵: ۱۴۲). و در مجموع آیات مرتبط می‌توان گفت واژه بطن به سه معنی بکار گرفته شده است. الف) درون: النحل (۶۶ و ۶۹)؛ حج (۲۰)؛ مومنون (۲۱)؛ دخان (۴)؛ واقعه (۳۵). ب) پنهان: الانعام (۱۲۰ و ۱۵۱)؛ الاعراف (۳۳)؛ لقمان (۲۰)؛ الحديد (۳). ج) لایه داخلی: فتح (۲۴)؛ الرحمن (۵۴)؛ عمران (۱۱۸).

۱۳۷۹). واژه صدر مجموعاً ۴۶ مورد در ۳۱ سوره و ۴۳ آیه در عمده موارد در ترکیب بذات الصدور - فی الصدور ذکر شده است. از جمله این آیات می توان به آل عمران / ۲۹ / ۱۱۸ / ۱۱۹ / ۱۵۴؛ مائده / ۷؛ هود / ۵ - حجر / ۴۷؛ فاطر / ۳۸؛ لقمان / ۲۳؛ الزمر / ۷؛ شورا / ۲۴؛ الحديد / ۶؛ التغابن / ۴؛ ملک / ۱۳؛ العاديات / ۱۰؛ النمل / ۷۴؛ قصص / ۶۹؛ غافر / ۸۰ و ۱۹ اشاره کرد.

معنای محوری برای صدر، جایگاهی برای حفظ و ذخیره سازی و پنهان کردن آنچه در باطن انسان نهفته است از قبیل نیت، مقاصد، افکار باطنی (غیر آشکار) و آثار اعمال می باشد.

علامه طباطبایی به خاصیت پذیرندگی و حفظ برای صدر اشاره کرده است؛ ایشان در یک جا «ما فی الصدور» را به «افکار باطنی» تعبیر کرده اند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴)، و در جایی دیگر معنای بذات الصدور را نیت درونی انسان‌ها دانسته (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۵۹۴) و نیز در جای دیگر (النمل / ۷۴) صدر را شامل تمام نیت، مقاصد آثار اعمال چه پنهان و چه آشکارا دانسته اند.

همچنین از جمله ویژگی های مهم که به صدر به معنی سینه نسبت داده شده، تنگی و فراخی و ظرفیت داشتن آن است. به عنوان مثال قرآن در آیه ۱۲۵ سوره انعام می فرماید: و من یردالله أن یهدیه یشرح صدره للاسلام (و نیز: النحل / ۱۰۶؛ ط / ۲۵؛ الزمر / ۲۲؛ الشرح / ۱)؛ مفهوم ظرفیت و گنجایش، دلالت بر همان حیثیت پذیرش و مخزن بودن دارد. در این آیات گشادگی و ظرفیت داشتن صدر با پذیرش اسلام، و تنگی و محدودیت آن با کفر و انحراف همراه است. علامه تفسیر این آیات اشاره می کنند که «گویا سینه انسان را که قلب در آن جای دارد ظرفی فرض کرده که آنچه از طریق مشاهده و ادراک در آن وارد می شود جای می گیرد، و در آن انباشته می شود، و اگر آنچه وارد می شود امری عظیم یا ما فوق طاقت بشری باشد سینه نمی تواند در خود جایش دهد، ناگزیر محتاج می شود به اینکه آن را شرح دهند و باز کنند، تا گنجایشش بیشتر گردد» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۰۱-۲۰۲). و نیز در جایی دیگری اضافه می کند: «این جز با دریافت نور از حق تعالی امکان پذیر نیست به هر میزان که قابلیت ما برای دریافت نور از منبع فیض بیشتر باشد توان و ظرفیت و وسعت سینه برای درک و قبول اوامر حق بیشتر است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۱۰-۵۰۹).

نکته مهم اینکه فی الجمله به هیچ موردی در قرآن بر نخوردیم که به حیثیتی ادراکی برای صدر اشاره کرده باشد. بنابراین صدر مخزن نیات و مقاصد و افکار باطن انسان است و بیشتر حالت انفعالی و پذیرش دارد.

ب) فواد

این واژه از ماده «فأد» آمده و در اصل به معنای گذاردن نان بر خاکستر یا ریگ داغ است برای این که پخته شود. هم‌چنین فواد بر بریان کردن گوشت گفته می‌شود (فعالی، ۱۳۸۰: ۶۹). در قاموس قرآن «فأد» بمعنی بریان کردن و در اصل بمعنی حرکت و تحریک است. واژه فواد در قرآن به معنای قلب آمده است (فعالی، ۱۳۸۰) و قلب را از آن فواد گویند که در آن توقد و دلسوزی هست که علت این تسمیه تأثر و تحوّل قلب است (دامغانی، ۱۹۷۰، ج ۵: ۱۴۲).

علامه طباطبایی در تفسیر سوره (الهمزه/۷)^۱ بر آن است که فواد مبدئی است به نام نفس انسانیت، که شعور و فکر بشر از آن ناشی می‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۶۱۷). ایشان ذیل آیه ۱۱۰ سوره الانعام^۲ که می‌فرماید «ما دلهای ایشان را واژگونه می‌کنیم دیگر با چنین دلهایی نخواهند توانست آن طور که باید تعقل کنند» بر همین رای تکیه می‌کند، بر این اساس به نظر می‌رسد شباهت فواد و قلب از آن جهت باشد که هر دو معنایی از حرکت و تحرک به همراه دارند. همچنین در آیات الانعام/۱۱۰؛ مومنون/۷۸؛ النحل/۷۸؛ الاحقاف/۲۶؛ اسراء/۳۶؛ سجده/۹؛ نجم/۱۱؛ الملک/۲۳ به کارکرد ادراکی فواد اشاره شده است. بنابراین عمده‌ی استعمال واژه فواد در قرآن به کارکرد ادراکی آن اشاره دارد.

نکته مهم درباره فواد این است که علی‌رغم اینکه در سیاق آیات و در معنا، در داشتن حیث ادراکی آن تصریح شده است، این حیث ادراکی سیاق فعلی پیدا نکرده است. به عبارت دیگر هرچند علامه در توضیح آیه ۱۱۰ تعقل را به فواد نسبت داده است لکن هیچ کدام از استعمالات واژه فواد در قرآن با واژه تعقل هم‌نشین نشده است؛ خلاصه

۱. أَلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ! (الهمزه/۷)

۲. وَ نُقَلِّبُ أَفْنِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ نَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (الانعام/۱۱۰)

اینکه آنگونه که مثلا برای قلب از افعال "يعقلون بها" و "يفقهون بها" استفاده شده است، برای فوائد چنین افعالی در لسان قرآن وجود ندارد و شاید این نکته بر جنبه انفعالی و دریافتی حقایق توسط فوائد در مقابل جنبه فعالیت قلب در ادراک دلالت داشته باشد.

ج) قلب: معنای لغوی قلب در دو دسته معنایی قابل بیان است:

۱- قلب به معنای دگرگون ساختن: بر اساس نظر راغب اصفهانی نیز یکی از معانی قلب دگرگون ساختن و چیزی را از یک رو به روی دیگر کردن است؛ مثلا قلب لباس به معنای آن است که لباس را از یک رو به روی دیگر کنیم (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹: ۴۱۱). «رجلٌ قَلْبٌ» به معنای مردمی است که تغییر رأی و دگرگونی نظر زیاد دارد. بنابراین به قلب انسان از این جهت قلب گفته می شود که دگرگونی و تحول در آن بسیار اتفاق می افتد^۱ (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹). و آیه‌ی شریفه «و تَقَلَّبَكَ فِي السَّجَادِينَ وَ الْفُؤَادِ» در همین معنا به کار رفته است (أقرب الموارد ۱۰۲۸، ۲:).

۲- قلب به معنای وجه خالص یک شی (فیروز آبادی، بی تا، ج ۱: ۲۷۶-۲۷۷) از سوی دیگر «تقلیب الامور» به معنای تدبیر و تأمل در عاقبت آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹)؛ قلب هم به معنای چاه می آید (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹) بدین ترتیب استعمال قلب حکایت از نوعی مرکزیت و عمق یک چیز نیز دارد؛ چنانکه می گوئیم فلانی به قلب لشکر دشمن زد؛ تأمل در عاقبت امر نیز به نوعی پی بردن به وجه خالص و اصل آن است.

۱. «قلب الانسان، قیل: سَمَى به لكثره تقلبه»

علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۲: ۲۲۳) و صدرا (۱۴۱۹، ج ۴: ۴۰۵) قلب را معادل نفس ناطقه دانسته‌اند و در ادبیات عرفانی قلب به «نقطه اتصال عبد به مولا» (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۹) تعبیر شده است.^۲

اما مشهورترین تعریف راجع به قلب را باید در ادبیات حکما جست که در آن «قلب عبارت است از نفس»^۳ (فعالی، ۱۳۸۰: ۷۲). علی رغم شهرت این تعریف پرسش این است که اگر هیچ تفاوتی میان نفس و قلب وجود ندارد چرا در برخی آیات از واژه نفس و در برخی دیگر از قلب استفاده شده است. علاوه بر این، آیات و روایات بسیاری بر این امر دلالت دارند که نفس و قلب دو مفهوم متفاوت اند. برای نمونه امام علی علیه السلام در بیانی روزه‌ی نفس را از روزه قلب متفاوت می‌داند. در بیان ایشان روزه نفس خودداری حواس پنج گانه از همه گناهان است. روزه قلب خالی بودن آن از تمامی اسباب شر و بدی است.^۴

واژه قلب در قرآن مجموعاً ۱۶۸ بار در ۴۸ سوره و ۱۵۵ آیه ذکر شده است، که هم بصورت اسمی و هم به صورت فعلی آمده است، لکن معنای فعلی آن به معنی برگشتن، دگرگون کردن است که تناسبی با سوال این پژوهش ندارد؛ بنابراین در اینجا به بررسی استعمال واژه قلب به صورت اسمی می‌پردازیم. تمام استفاده‌های قلب در قرآن در

۱. صدر المتألهین در تفسیر قرآن خود، عبارات متعددی آورده است مشعر بر اینکه معنای قلب، نفس ناطقه می‌باشد. برای مثال: ... و سلطان العقل الانسانی فی الدماغ کسلطان الروح الأعظم فی العرض، و ظهور قلبه الحقیق الذی هو نفسه الناطقه فی القلب الصنوبری، کظهور النفس الکلیه الفلکیه فی الشمس التی هی مثال نور الله تعالی فی عالم الاجرام، لأنها نور السموات و الأرض فی عالمناء.

۲. آیات روایاتی چون «کذب الفواد ما رای» و «لو ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی علی قلب بنی آدم، لنظرو الی الملكوت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۵۹) به عنوان مویدات این تعریف ذکر می‌شوند.

۳. علامه طباطبایی در توضیح اینکه چرا قلب را معادل نفس و روح می‌دانند معتقد است که این امر به آن جهت است از سویی انسان مبدا همه ادراکات نفس خود می‌داند، و هر یک از قوا مانند چشم و گوش نقش ابزار برای نفس را دارند، یعنی اصل شنیدن و دیدن به نفس و خود انسان برمی‌گردد نه به گوش و چشم؛ از سوی دیگر انسان با بررسی وضع خود و سایر انواع حیوانات مشاهده نمود که بسیار اتفاق می‌افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن، شعور و ادراکش را از دست بدهد ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده باشد؛ در صورتی که اگر قلبش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی‌ماند. انسان از تکرار این تجربه یقین کرد که مبدأ حیات در آدمی، قلب او است، بدین ترتیب نفس و روح هر جاندار نخست به قلب جاندار متعلق شده است؛ و سپس از قلب به تمامی اعضای دیگر نیز سرایت کرده است (طباطبایی و موسوی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۳۵-۳۳۶).

۴. «...صوم النفس امساک الحواس الخمس عن سائر المعاصی و خلو القلب عن جمیع اسباب شر» (غرر الحکم، ص ۱۷۶).

چهار کارکرد خلاصه می‌شوند: ۱) محل درک معرفت‌های ویژه‌ی وحیانی^۱؛ ۲) محل تعقل، و تدبیر، تفقه^۲؛ ۳) جایگاه تغییر و تحول‌های روحی، احساسات، هیجانات و عواطف^۳ مانند ترس، آرامش و الفت و غیره^۴؛ ۴) جایگاه ایمان، کفر و نفاق^۵ (از آنجایی که ایمان، کفر و نفاق مفاهیمی هستند که سه حوزه شناخت و عاطفه و عمل را درگیر می‌کنند^۶ به عنوان یک بخش مستقل محسوب شده اند)^۷.

۱. قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (بقره/۹۷) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ (شعرا / ۱۹۳- ۱۹۴)

۲. أَمْ فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد/ ۲۴) / وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف/ ۱۷۹) أَمْ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَآ كِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج/ ۴۶) . وَ جَعَلْنَا عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ (اسرا/ ۴۶) و نیز (كهف/ ۵۷). در آیات شریفه (ق/ ۳۷)، (انعام/ ۴۶)، (فصلت/ ۵) نیز هم نشینی قلب با سمع و بصر و سیاق آیه دلالت بر حیثیت ادراکی قلب می‌کند.

۳. برای مطالعه در خصوص ماهیت هیجان و نسبت آن با رشد به بخش "ماهیت هیجان و انگیزی بر اساس تعالیم اسلامی" در همین پژوهش رجوع کنید

۴. سَتَلَقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ (آل عمران / ۱۵۱) الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ (حج/ ۳۵) و به طور مشابه (مومنون / ۶۰)، وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ (حج / ۵۴) مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَانََ الْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ (ق/ ۳۳) وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَظِيظًا لَفُتِنُوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران/ ۱۵۹) وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ (انفال/ ۶۳)؛ قُلُوبُهُمْ شَتَّى (حشر/ ۱۴) أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد/ ۲۸) و نیز (نحل/ ۱۰۶) و (مائده/ ۱۱۳) و (انفال/ ۱۰) و (آل عمران/ ۱۲۶) و (بقره/ ۲۶۰)؛ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ (فتح/ ۴) وَ لِيُرِبْطَ عَلَيَّ قُلُوبِكُمْ (انفال/ ۱۱) (كهف/ ۱۴)؛

۵. قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَآ كِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات/ ۱۴)، فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْتَهُ (توبه/ ۷۷)

۶. برای نمونه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الایمان هو الاقرار باللسان و عقد فی القلب و عمل الارکان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۲۵۶).

۷. آذربایجانی و شجاعی در یک تقسیم بندی دیگر (۱۳۹۳) کارکردهای قلب در روایات را در چهار دسته زیر برشمرده و برای هر کدام نمونه‌هایی ذکر کرده اند: ۱) کارکردهای عاطفی که عبارت اند از: ترس/ درد/ کسالت و خستگی و ملالت/ غم و اندوه/ خشم و پرخاشگری/ مهربانی و لطف و محبت/ نشاط و خرمی/ دل/ سرور و شادی/ خشوع و نرمی/ انس و الفت/ تمایل و اشتیاق/ انگیزش؛ ۲) کارکردهای اخلاقی که عبارتند از نظارت و محافظت از خود/ تزکیه و تهذیب/ دوری از دنیا و مظاهر آن/ دوری از تکبر و خود خواهی/ احساس قناعت و رضایت/ تقوا و خویشتن داری/ سلامت و پاکدلی؛ ۳) کارکردهای معنوی که عبارتند از: ایمان/ نورانی شدن بر اثر یاد خدا/ محبت به خدا/ شیفتگی به حق/ عشق/ حیات با موعظه؛ ۴) کارکردهای شناختی که عبارتند از: دارای گوش و چشم/ حکمت باعث حیات قلب است/ اشتغال به تفکر و یقین/ خردمندی/ هدایت و راهیابی به حق/ محل اسرار بودن؛ همانطور که روشن است در تقسیم بندی فوق کارکردهای اخلاقی نیز اضافه شده است، لکن در بررسی مفهوم قلب در قرآن چنین کارکردی مستقلا برای قلب یافت نشد، بنابراین به نظر می‌رسد

بنابر آنچه گفته شد باید دید چه ظرافتی برای کاربرد قلب در معنای اخصش وجود دارد که واژه‌ی نفس فاقد آن است. پاسخ اینکه اگرچه قلب را می‌توان معادل نفس در نظر گرفت اما اشاره به مفهوم قلب، اشاره به مقامی است که در آن، همه شناخت‌ها و عواطف و تمایلات و اراده انسان برای عمل در وضعیتی هماهنگ و منسجم قرار دارند. از همین روست که در مورد اعتقادی که تنها به زبان بیان می‌شود و عواطف و احساسات را هم‌جهت نکرده و منجر به عمل نمی‌شود، تعبیر می‌شود به اینکه این اعتقاد در قلب وارد نشده است. مفهوم قلب هر چه که هست مولفه‌های علم، ایمان، شوق، محبت، خواطر، عقل، رحمت، اطاعت، حکمت را در بردارد، یا دست کم نسبت بسیار وثیقی با آن‌ها بر قرار می‌کند.^۱ بر این اساس قلب از جامعیت و در عین حال وحدتی برخوردار است که ابعاد مختلف عاطفی و شناختی و عملی را در بر می‌گیرد. این جامعیت توأم با هماهنگی و وحدت در بیان متفکرین مسلمان نیز ملحوظ است. به عنوان مثال جیلانی می‌گوید «لتوحید فی القلب و الزهد فی القلب و التقوی فی القلب و المعرفة فی القلب و العلم بالحق عزّ و جلّ فی القلب و محبة الله عزّ و جلّ فی القلب و القرب فی القلب» (جیلانی، ۱۴۲۲: ۳۲).

در نهایت علامه طباطبایی بر آن است که قلب در قرآن کریم بیشتر به چیزی گفته می‌شود که «آدمی به وسیله آن درک می‌کند و احکام عواطف باطنی‌اش را ظاهر و آشکار می‌سازد؛ مثلاً حب و بغض، خوف و رجا، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می‌دهد. پس قلب، آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال می‌شود و اندوهناک می‌گردد، وقتی معنای قلب این باشد، پس در حقیقت قلب، همان جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنیه‌ای که مجهز است، به کارهای حیاتی خود می‌پردازد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۶). بنابر آنچه گفته شد می‌توان گفت گاهی فعالیت‌های نفس را از جنبه

کارکرد اخلاقی مذکور یکی از آثار و تبعات کارکردهای شناختی و معنوی قلب باشد. با این حال روایات نیز گستره معنایی فراشناختی قلب را تایید می‌کند و حیثیات عاطفی و معنوی را برای آن به رسمیت می‌شناسد.

^۱ حدیثی از پیامبر اکرم صل الله به روشن شدن مقصود ما کمک می‌کند. پیامبر اکرم روایتی که از ایشان نقل شده است فرموده اند حضرت داود، در مناجات با پروردگار چنین گفت: خدای من برای هر شاهی خزینه ای است. خزینه تو کجاست؟ خداوند بزرگ گفت: من گنجینه ای دارم که از عرش بزرگ تر است، و از کرسی گسترده تر، و از بهشت پاکیزه تر، و از (عالم) ملکوت زیباتر است: ارضها المعرفة، و سماوها الایمان، و شمسها، الشوق، و قمرها المحبه، و نجومها الخواطر، و سحابها العقل، و مطرها الرحمه، و اثمارها الطاعة (میوه)، و ثمرها الحکمه، ولها اربعا ابواب: العلم و الحلم، و الصبر و الرضا، الا و هی القلب! (مجلسی، ۱۴۰۳ ج ۶۸: ۵۹)

کارکردهای قوا و ابعاد مختلف آن مد نظر قرار می‌دهیم و گاهی به مجموعه آن به نظر واحد می‌نگریم. به نظر می‌رسد آنگاه که نفس در مقام وحدت بین قوا و ابعاد مختلف خود مد نظر قرار گیرد برای تاکید بر این هماهنگی و وحدت از تعبیر قلب استفاده می‌کنند.

یکی از مشهورترین آیه‌ها در باب ارتباط ایمان و قلب آیه ۱۴ سوره حجرات است که در آن اشاره می‌کند که اعراب نزد پیامبر می‌آیند و می‌گویند ما ایمان آورده ایم، خداوند می‌فرماید بگو شما ایمان نیاورده اید بلکه بگوئید اسلام آورده ایم لکن ایمان در قلب‌های شما وارد نشده است. اما چه معیاری برای قلبی بودن یک باور یا سخن وجود دارد؟ در ادامه آیات، قرآن به دو نکته اشاره می‌کند که می‌تواند به عنوان معیار قلبی بودن یک سخن تلقی شود. نخست اطاعت از خدا و رسول خدا و دوم، عدم شک و تردید و پس از ایمان و جهاد در راه خدا بوسیله‌ی جان و مال؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، مقام قلب مقامی است که اعمال هماهنگ با باورها به ظهور می‌کنند و باور قلبی باوری است که با عواطف در آمیزد و گرایش‌ها را همسو کند و به عمل بیانجامد. بنابراین قلب مقام هماهنگی و وحدت بین ادراکات، عمل و عواطف است. تعبیر قلب در قرآن مربوط به وضعیتی است که عواطف با شناخت‌ها در می‌آمیزد و به عمل منجر می‌شود. این نکته مهم با تامل بر صفاتی که قلب متصف به آن می‌شود بیش از پیش روشن می‌گردد.

اوصاف قلب

مفهوم قلب در قرآن و روایات متصف به صفات متخلفی شده است که واکاوی آنها می‌تواند در روشن شدن جغرافیای مفهومی قلب مفید باشد. یکی از صفات کلی که برای قلب بکار می‌رود، صفت حیات و ممات برای قلب است. صفت دیگر، سلامت و مرض برای قلب است. صفت‌های دیگری نیز مانند قساوت-رقت، مفتوح-مطبوع، و غیره نیز برای قلب بکار رفته است. ابتدا لازم است صفات قلب را در یک دسته بندی کلی در نسبت با یکدیگر فهم کنیم و سپس به معنای دقیق هر یک پردازیم.

اگرچه ترکیب حیات و ممات با قلب در قرآن مستقیماً مورد اشاره قرار نگرفته لکن یکی از پرکاربردترین صفات قلب در روایات صفت حیات و ممات قلب است. چستی حیات، خود یکی از پیچیده‌ترین مسائل فکری است، اما

آنچه مسلم است حیات داشتن یا نداشتن را بر اساس آثار آن می‌توان باز شناخت؛ بنابراین قلب زنده، قلبی است که آثار اصلی قلب بودن برای آن صادق باشد و قلب مرده قلبی است که فاقد این آثار است. طبق روایتی از امام صادق علیه السلام می‌توان گفت حرکت و جوشش درونی برای نیل به مطلوب خود، مشخصه اصلی قلب است. حضرت می‌فرماید «القلب يتلجلج في الجوف، يطلب الحق فاذا اصابه اطمان و قر» (طبرسی، بی‌تا: ۲۵۵). یعنی قلب حرکتی در درون دارد و به دنبال حق می‌گردد. هنگامی که به حق می‌رسد آرامش و قرار پیدا می‌کند. بنابراین طلب داشتن شاخص اصلی قلب حی است. از این رو «دل مرده» دلی است که از مسیر فطری خویش منحرف شده و «دل زنده» آن دلی است که بسوی هدفش در حال حرکت است» (تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۹۷). از این رو به نظر می‌رسد حیات و ممات قلب دو مفهوم تشکیکی و مدرج اند که دو سر یک طیف را تشکیل می‌دهند.

دو مفهوم دیگر که ذیل مفهوم حیات-ممات قابل توجه است، مفهوم سلامت-مرض برای قلب است. مرض قلب هر چیزی است که حیات تضعیف نموده و زمینه ممات آن را مهیا کند، سلامت قلب نیز وضعیتی است که در آن حیات تحقق دارد و زمینه ممات قلب بکلی برچیده شده است. بنابراین قلب سلیم قلبی است که بهره بیشتری از حیات دارد و قلب مریض قلبی آغشته به عناصر ممات است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان صفات متعدد دیگری که برای قلب بکار رفته را ذیل دو گانه سلیم-مریض دسته بندی کرد. از این رو صفات مفتوح، رقت و وجلت اخبات، خشعیت، مطمئن، مهتدی، منیب، رابط و غیره از مصادیق قلب سلیم هستند و صفات قسی، مزیغ، مطبوع و منکوس، شتی، آثم، اعمی، غافل، غلیظ و غیره از مصادیق مرض قلب هستند. از آنجا که بررسی تمام مصادیق سلامت و مرض قلب در حوصله این مقاله نمی‌گنجد به در ادامه به بررسی معنای مهم ترین این مصادیق می‌پردازیم تا ابعاد مختلف سلامت و مرض قلب روشن شود.

زیغ/اطمینان قلب: زیغ در لغت به معنای «منحرف شدن» و «مایل گشتن» است (تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۸۱). آیات شریفه ی ۷ و ۸ سوره مبارکه آل عمران، ۱۱۷ سوره توبه و ۵ سوره مبارکه صف به زیغ قلب اشاره دارند؛ مراد زیغ قلب در این آیات تمایل و انحراف پیدا کردن از حق است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۰). در سوره توبه خداوند با اشاره به مفهوم زیغ قلب، گروهی از مهاجران و انصار که در جنگ تبوک در اطاعت از رسول خدا تزلزل نشان دادند را دعوت به توبه می‌کند تا از گناه ایشان در گذرد؛ در سوره آل عمران خطاب آیه از «فاما الذین فی قلوبهم زیغ» کسانی

است که آیات محکم قرآن را رها کرده و از آیات متشابه قرآن برای فتنه انگیزی و تاویل مراد خود بهره می برند اما در مقابل، راسخون در علم که تاویل درست آیات نزد آنان است از خدا می خواهند که دل‌هایشان را از زیغ و انحراف دور نگه دارد. در سوره مبارکه صف نیز اشاره قرآن به کسانی است که با اینکه می دانند موسی فرستاده خداست او را اذیت می کنند و خود را از هدایت خدا محروم می کنند، که قرآن صفت فاسقین را برای آنها بکار می برد. بنابراین زیغ قلب حاکی از حالت تردید و تزلزل نسبت به حق است در صورتی که آگاهی و دانایی لازم برای درک و التزام به حق وجود دارد. با توجه به آنچه بیان شد می توان گفت مفهوم زیغ یک حالت اولیه از انحراف و تردید در شخص است، که اگرچه شخص مومن دچار آن می شود لکن می تواند با توبه یا مراجعه به راسخون در علم آن را جبران کند و به مسیر اصلی بازگردد، در غیر این صورت زیغ قلب شدت یافته و عوارض شدیدتری مانند طبع و ختم و قساوت را شامل خواهد شد.

در مقابل زیغ، مفهوم ثبات و اطمینان قلب قرار دارد. اطمینان قلب در آیات مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است که همگی آنها ناظر بر استواری در ایمان و عقیده اند. آیه ۱۲۶ سوره آل عمران و ۱۰ انفال به جنگ بدر اشاره دارد و به مومنان یادآوری می کند که در جنگ بدر وعده‌ای که درباره نصرت سپاه اسلام توسط فرشتگان به مومنین داده شد بخاطر ایجاد اطمینان قلبی در ایشان بود. بر این اساس در اینجا حالتی کاملاً متضاد با روایت قرآن از تردید برخی از مسلمین در جنگ تبوک به چشم می خورد. در موارد دیگر در آیه ۱۱۳ سوره مائده و آیه ۲۶۰ سوره بقره، خداوند به ترتیب به درخواست مائده آسمانی توسط حواریون و درخواست مشاهده نحوه حشر مردگان توسط حضرت ابراهیم اشاره می کند و در هر دو مورد انگیزه درخواست را اطمینان و آرامش قلبی پس از ایمان و تسلیم به حق عنوان می نماید. بنابراین چنان که گفته شد. مفهوم اطمینان ناظر بر حالت عدم تردید و ثبات در اعتقاد، عمل به اقتضای شناخت و مفهوم زیغ قلب ناظر به عدم اطمینان و تردید و تزلزل در ایمان و باور، یا عمل به مقتضی آن است.

طبع/فتح قلب: بنابر آنچه از لسان قرآن بر می آید حالت طبع برای قلب ناظر به سلب توانایی درک حقیقت از انسان است؛ قرآن صفت طبع را عمدتاً در مورد قوم بنی اسرائیل و منافقین صدر اسلام بکار می برد. وجه اشتراک این دو گروه به تعبیر قرآن کفر بعد از ایمان، و لجاجت در پذیرش حق، در عین آگاهی است. قرآن از تعبیر مختلفی با این مضمون استفاده می کند که دلایل روشنی به این دسته از مردمان ارائه شده اما آنها بدون داشتن حجت معتبری،

و از روی لجاجت و پیروی از هوای نفس آیات الهی را تکذیب کردند، و خداوند بسبب این عمل، قلب آنها را مطبوع یا مختوم کرده و توانایی درک حقیقت و بهره‌مندی از هدایت را از آنها سلب نموده است. آیه ۱۵۵ سوره مبارکه نساء و آیات پیرامونی اش به روشنی این مسئله را بیان نموده که طبع قلوب بنی اسرائیل بر اثر کفر آنها و در نتیجه تکذیب مکرر آیات روشن الهی و پیمان شکنی آشکار از سوی آنها رخ داده است. آیات ۸۷ و ۹۳ سوره توبه نیز به این مسئله اشاره می‌کند منافقین پس آنکه دعوت به ایمان به خدا و جهاد در راه او می‌شوند و از پذیرش سر باز می‌زنند، اما برای طلب بخشش از رسول خدا، او را به خدا سوگند می‌دهند. این آیات نشان روشنی بر علم آگاهی این گروه بر وجود خدا است. لکن به تعبیر قرآن آنها از سوگند برای رسیدن به منافع خودشان استفاده می‌کنند. تکبر (غافر ۳۵)، پیروی از هوای نفس (محمد ۱۶)، حب دنیا (منافقون ۳، النحل ۱۰۸)، گناه و پیمان شکنی (اعراف ۱۰۰)، یا لجاجت (اعراف ۱۰۰ و ۱۰۱ و یونس ۷۴) و استهزاء (محمد ۱۶)، مواردی است قرآن به عنوان عوامل موثر بر فرآیند طبع قلب ذکر نموده است.

بنابراین قلب مطبوع قلبی است که با آیات روشن الهی مواجه شده و به آنها ایمان آورده و سپس کفر ورزیده و آنها را انکار نموده است؛ و با پیروی از هوا و دنیا طلبی فطرت قلبی اش را که بر طریقه انسانیت قرار داشت و سرشته به انوار الهی بود، خراب کرده است (تهرانی، ۱۳۹۲: ۹۶).^۱ آنچه در مورد قلب مطبوع و مختوم گفته شد معنای قلب مفتوح را نیز روشن می‌کند، هرچند که این لفظ در قرآن استعمال نشده ولی در روایات معصومین بکار رفته است. بر این اساس مفتوح بودن قلب یعنی هنگامی که معارف حقه، از مقامات و معنویات گرفته تا هر آنچه که مربوط به حقایق ایمانی است، به او القا شود، قلب او نیز آنها را بپذیرد (تهرانی، ۱۳۹۲: ۷۸).^۲

^۱ شایان ذکر است که صفت دیگری نیز در معنایی نزدیک به طبع قلب وجود دارد که عبارت است از قلب منکوس یا قلب واژگونه؛ قلب منکوس قلبی است که واژگون و غیر طبیعی شده است؛ تفاوت قلب مطبوع و منکوس در این است که صاحب قلب مطبوع در ظاهر به تبعیت از معارف الهی خود را پایبند نشان می‌دهد اما در باطن منکر است. لکن صاحب قلب منکوس هم در ظاهر و هم در باطن منکر است (تهرانی: ۹۹). از این رو قلب منکوس را به کافر و قلب مطبوع را به منافق نسبت داده‌اند.

^۲ برای فتح قلب اهل عرفان مقاماتی بر شمرده‌اند همچون فتح قریب، فتح مبین، فتح مطلق، که مجال پرداختن به آن وجود ندارد. در مقام فتح قریب تجلیات الهی بر قلب وارد می‌شود. مومن از مقامات نفسانی خارج می‌شود. در مقام فتح مبین تجلیات اسماء و صفات الهی به روی

قلب قسی و قلب لین/مخبت: قساوت به معنای سختی دل و سنگ دلی است. قرآن کریم در پنج مورد به مسئله قساوت دل اشاره می کند. در آیه ۱۳ سوره مائده مسئله پیمان شکنی بنی اسرائیل مطرح می شود که موجب دوری آنها از رحمت خدا و قساوت قلب ایشان می شود. این قساوت قلب مقدمه تحریف آیات الهی و تفسیر وارونه آن همچنین فراموشی برخی از اصول و رئوس دین می شود. آیه ۷۴ سوره ی مبارکه بقره نیز به قوم بنی اسرائیل اشاره می کند که پس از چون و چرای بسیار بر سر گاوی که دستور ذبح او توسط خدا به آنها داده شده بود دچار قساوت قلب می شوند^۱. خداوند در این آیات اشاره می کند که فرمان مذکور در مورد زنده شدن مقتول و معرفی قاتلش در پی ذبح گاو برای این بود که زمینه عقل ورزی آنان را فراهم کند، لکن این قوم از توجه به عقلانیت سرباز می زنند و گرفتار قساوت قلب می شود که همانند مورد پیشین تحریف کلام خدا، و همچنین فروش آنچه خود با دست هایشان نوشته اند به عنوان کلام خدا، از آثار این قساوت قلب است. با توجه به عبارات علامه طباطبایی ذیل تفسیر المیزان می توان چون و چرا و پرسش های بنی اسرائیل را حمل بر عدم مواجهه همدلانه با رسول خدا و کراهت از سازگاری و اطاعت از سخن حق دانست؛ به تعبیر علامه مراد آیه بیان آن است که سنگ با آن صلابتش می شکافد، و انهاری از آب نرم از آن بیرون می آید، ولی از دل های اینان حالتی سازگار با حق بیرون نمیشود، حالتی که با سخن حق، و کمال واقعی، سازگار باشد. اشاره به خشیه الله در ادامه آیه نیز موید این رابطه میان پرسش های بنی اسرائیلی و عدم تواضع در برابر حق است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۰۷). علاوه بر این بنی اسرائیل چنانکه از داستان های

قلب باز می شود. و در مقام فتح مطلق، تجلیات ذاتیه خداوند وارد قلب می شود. صفات دیگری که نزدیک به این معنا را در خود ملحوظ دارد؛ صفت ازهر و اجرد، برای قلب است که هر دو آنها بر نورانیت قلب دلالت دارند. شارحین معتقدند که در مسئله نورانیت قلب سه مرحله قابل تفکیک است. نخست آنکه قلب یک نورانیت اولیه به واسطه فطرت خدادادی انسان داراست. دوم آنکه حفظ نورانیت قلب، آن را آماده استقبال از معارف الهی می کند. سوم اینکه تبعیت از معارف الهی، نورانیت قلب را مضاعف می کند (تهرانی، ۱۳۹۲: ۸۳ تا ۸۹).

^۱. این آیه در ادامه آياتی است که داستان بنی اسرائیل و گاوی که باید برای افشا شدن راز قتل یکی از افراد این قوم به دستور حضرت موسی علیه السلام ذبح می شد، را روایت می کند. داستان از این قرار است که یکی از بنی اسرائیل توسط شخصی از نزدیکانش به قتل می رسد، افراد قوم نزد حضرت موسی می روند و از ایشان می خواهند از طریق علم ویژه خود قاتل را به آنان معرفی کنند؛ حضرت موسی به دستور خدا از آنان می خواهد که گاوی را ذبح کنند و دم آن را به مقتول بزنند تا زنده شده و قاتل خویش را معرفی کند؛ اما بنی اسرائیل با پرسش ها و چون و چراهای بیهوده راجع به ویژگی های آن گاو کار را بر خود سخت می کنند، و به ناچار مجبور به پیدا کردن و ذبح یک گاو بسیار خاص از میان گاوهای عادی می شوند.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

متعدد قرآن در مورد احتجاجات بی مورد بنی اسرائیل بر می آید می توان گفت «این قوم در پذیرفتن توحید لجوج ترین امتها بودند، و از هر امتی دیگر بیشتر با آن دشمنی کردند» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۳۱۶-۳۱۵).

همنشینی قساوت قلب با ذکر خدا، و خشیت در برابر او در این آیه و آیات دیگر مسئله شایان توجهی است. به عنوان نمونه در آیه شریفه ۴۳ سوره مبارکه انعام، اشاره خداوند به اثر طبیعی تضرع و خشوع امت ها پس از مواجه شدن با شدائد و گرفتاری هاست؛ اما این پرسش که چگونه ممکن است عده ای در چنین موقعیتی حال تضرع پیدا نکنند با این پاسخ همراه است که قلب آنها قساوت پیدا کرده است. در آیه شریف ۲۲ و ۲۳ سوره زمر و ۵۳ سوره مبارکه حج نیز علاوه بر همنشینی مسئله قساوت قلب با ذکر خدا به مسئله نرمی دل به عنوان سویی متضاد قساوت قلب تحت عنوان تلین.. قلوبهم الی ذکر الله و تخبث له قلوبهم اشاره می کند.

بنابراین اگر طبع و ختم قلب اشاره ای به سویه معرفتی قلب و اختلال در فهم صحیح حقیقت داشت، می توان گفت مراد از قساوت قلب، حالتی عاطفی است که از آن به سرسختی و عدم خشوع در برابر حق تعبیر می شود. با توجه به آنچه در معنای قساوت قلب گفته شد معنای رقت قلب نیز روشن می شود. قلب رقیق قلبی است که هنگامی که ذکر خدا بر او عارض می شود حالت خشوع و اخبات به او دست می دهد؛ و هنگام مواجهه با حقیقت و فرمان خدا همدلانه به آن گوش فرا می دهد و بیشترین سازگاری را در پذیرش آن بخرج می دهد. در خاتمه شاید بتوان گفت که زیغ و طبع/ختم و قساوت، حالات مختلفی است که در نتیجه حالت قلبی و شدت یافتن مریضی قلب بر آن عارض می شود. بر این اساس زیغ که انحراف از حق است در صورت عدم توبه به تکذیب آیات الهی می انجامد که مستوجب طبع قلب یعنی سلب توانایی درک حقیقت است. طبع قلب که باعث محجوب ماندن انسان از درک معارف الهی می شود اندک اندک باعث می شود که قلب سخت شده و حیث عاطفی خودش که خشوع و تاثیر از ذکر خدا است را نیز از دست بدهد. نتیجه قساوت قلب گناهان بزرگتری مانند تحریف آیات خدا و دروغ بستن بر خداست که تنها در صورتی که خشوع و رقت قلب از انسان گرفته شده باشد دست به آن خواهد زد.

بنابراین در مورد مصدایقی که به عنوان بیماری قلب بیان شد، تصویر روشن تری از مفهوم حیات-مات و سلامت-مرض قلب می توان ارائه داد. اگرچه مفهوم سلامت قلب در قرآن تنها در دو مورد و البته مرتبط با مفهوم

توحید بکار رفته است، اشاره به بیماری قلبی در صورت ها و تنوع فراوانی در قرآن دارد که ابعاد شناختی، اخلاقی، عاطفی را در بر می گیرد. در این باره چند نکته شایان توجه است، نخست آنکه

امام علی علیه السلام در خطبه ی ۲۱۳ نهج البلاغه می فرماید: خداوند ذکر خود را صیغلی برای دل ها قرار داد که به سبب آن قلب بعد از کر بودن می شنود، بعد از تاریکی می بیند و بعد از دشمنی فرمان بر می گردد.

بحث اوصاف قلب با سه مفهوم دنیا، هدایت^۱ و فطرت، گره خورده است. ۱. امام صادق در حدیثی که منقول از ایشان است ذیل عبارت قلب سلیم، در آیه شریفه ۱۰۴ سوره شعرا می فرماید، «هو القلب الذی سلم من حب الدنیا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۱۵۲). ایشان در جای دیگر نیز فرموده باشند: «القلب السلیم الذی یلقى ربه و لیس فیہ احد سواه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۳۹). بنابراین قلب سلیم هرچه که باشد، با دو مفهوم ذکر خداوند و دنیا در ارتباط تنگاتنگی قرار دارد. «به طور کلی معنای بیماری دل و قلب این است که انسان به خلاف آنچه فطرت او اقتضا دارد، میل پیدا نماید» (تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۴۰)

بنابراین قلب سالم قلبی مفتوح است و در مقابل قلب منکوس قرار می گیرد، به عبارت دیگر قلب سالم در مسیر فطرت قرار دارد و هدایت یافته است و قلب منکوس، در مسیر خلاف فطرت قرار گرفته و از هدایت بهره ای نبرده است (تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

هماهنگ بودن اعمال ظاهری با اعتقادات و باور های ذهنی نشان دهنده ی قلبی بودن این باور هاست. بنابراین یکی از ویژگی های قلب سالم تطابق ظاهر و باطن است. باطن، گرایش های فطری است که به سوی توحید گرایش دارد و ظاهر اعمال و رفتارهای انسان است که ممکن است باعث انحراف قلب از مسیر فطرت شود.

۱. «و من عشق شیئا اعشی بصره و امرض قلبه، فهو ینظر بعین غیر صحیحه، و یسمع باذن غیر سمیع و قد خرق الشهوات عقله و اماتت الدنیا قلبه» (سید رضی، ۱۳۷۷: ۱۰۸)؛ در این روایت مسئله مرگ و قلب، دریده شدن

۱. و من یومن بالله یهدیه قلبه» (تغابن / ۱۱).

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

عقل و ندیدن و نشنیدن گوش و چشم (حق را)، در کنار یکدیگر مورد اشاره قرار گرفته است. به عبارت با توجه به اینکه منظور از شی در اینجا مادیات دنیوی است، می توان گفت، محبت شدید به دنیا، باعث می شود عقل به انحراف کشیده شده و شهوات غالب شود و نتواند حقیقت را درک کند؛ که از آن تعبیر به کوری و کوری شده است. این حالت مساوی با ممات قلب است. در روایات به عوامل ممات و حیات قلب اشاراتی شده است. «قلت ورع» (یعنی کم پرهیز کردن از مشتبهات)، «الذنب علی الذنب» (یعنی گناه روی گناه گذاشتن)، «مماراة الاحمق» (یعنی جر و بحث کردن با احمق)؛ «مجالسه کل غنی مترف» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۲۸) (یعنی هم نشینی با هر ثروتمند نازپرورده که در مادیات غوطه ور است)؛ «مجالسه کل ضال عن الایمان و جائر فی الاحکام» (یعنی همنشینی)؛ «کثرة الضحک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳: ۵۹) و «قله ورع» (سید رضی، ۱۳۷۷، حکمت ۳۴۱)؛ اما به نظر می رسد به عنوان جامع عوامل موت قلب می تواند بیان شود، غفلت از یاد خدا و مبدا و معاد است (تهرانی، ۱۳۹۲: ۲۰۳).

۲. از جمله عوامل موثر در حیات قلب نیز به مواردی در روایات اشاره شده است. از جمله «موعظه» (سید رضی، ۱۳۷۷: نامه ۳۱)؛ «توبه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۱۴۳)؛ «التفکر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۵: ۱۱۵)؛ «معاشره ذوی الفضائل» (آمدی، ۱۴۷۴: ۴۲۹)؛ امیر المومنین در حدیث بسیار گرانبهای دیگری «حکمت» را به منزله حیات برای قلب معرفی می کنند؛ در این روایت حکمت به منزله حیات برای قلب است و مانند دیدن برای کور و شنوایی برای گر و همچون سیراب شدن برای شخص تشنه است. به نظر می رسد حکمت عامل در برگیرنده موعظه، تفکر و مجالست با فضلا است. یعنی چون در این سه مفهوم رسیدن شرایط رسیدن به حکمت مهیا می شود موجب حیات قلب می شوند. اگر به تقابلی که میان حکمت و غفلت از یاد خدا وجود دارد توجه کنیم می توان نتیجه گرفت که ذکر و غفلت از یاد خدا اصلی ترین شاخص حیات و ممات قلب بر شمرده می شود. و مولفه هایی چون یاد مرگ، تعلق به دنیا، حکمت و ... باید در نسب با این مفهوم محوری فهمیده شوند. چنانچه آیه شریفه ۲۸ سوره مبارکه کهف به این مسئله تصریح دارد که «و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و تبع هواه و کان امره فرطا» در این آیه ارتباط روشنی میان غفلت قلب و ذکر و یاد خدا و تبعیت از هوا و هوس بیان شده است.

آنچه جالب توجه است اینکه به همنشینی و معاشرات اجتماعی بسیار هم در عوامل ممات قلب و هم در عوامل حیات قلب تاکید شده است.

طول الامل عنوان مولفه موثر در قساوت قلب و ذکر الموت به عنوان مولفه موثر در رقت قلب در روایات متعدد جالب توجه به نظر می‌رسد؛ براین اساس طول امل که ارتباط وثیقی با «توجه به دنیا و مادیات» دارد، دال مفهوم مرکزی انحراف و سختی دل بر شمرده می‌شود، و یاد مرگ که تذکری بر فانی بودن دنیای مادی و توجه به جهانی دیگر است، دال مرکزی مفهوم رقت بر شمرده می‌شود. طبق روایات، ترک العباده، استماع الهو، طلب الصيد (شکار از روی هوس) و اتیان باب السلطان (رو زدن به حاکم ظالم)، و النظر الی بخیل از عوامل قساوت قلب هستند. همچنین کثرت الذکر فی الخلوات، کثرت التفکر و البكاء، ذکر الموت، اطعام المسکین و امساح راس الیتیم، از عوامل رقت قلب است.

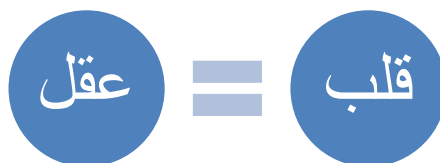
نسبت های میان عقل و قلب در قرآن

آیات و روایات بسیاری بر همینیشینی و حتی جانشینی دو مفهوم عقل و قلب در قرآن تاکید دارند؛ لذا مناسب است برای روشن تر شدن مفهوم قلب به واکاوی مفهوم عقل و رابطه آن دو با یکدیگر بپردازیم. با مرور آیات و روایات مختلف می‌توان سه نسبت کلی میان عقل و قلب برشمرد. هر کدام از این نسبت‌ها مدافعانی میان متفکرین مسلمان و مویداتی در آیات و روایات دارند.

الف) برابری

اولین نسبتی که میان مفهوم عقل و قلب در آیات و روایات بر شمرده می‌شود، نسبت برابری، یکسانی یا وحدت عقل و قلب است. در برخی کتاب‌های لغت «قلب» به عنوان یکی از مترادف‌های عقل به کار رفته است.^۱ برخی برآنند که چون عقل، همانند قلب شریف‌ترین و باارزش‌ترین بخش آدمی است که شکل‌دهنده هویت انسان است، گاهی از عقل به قلب تعبیر می‌شود (مهدی زاده، ۱۳۸۳: ۳۰).

^۱ ر.ک.به: جوهری، صحاح اللغة / احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة / طریحی، مجمع البحرین / واژه قلب



آیات و روایاتی متعددی نیز از این نسبت می‌توانند پشتیبانی کنند، مهم‌ترین و صریح‌ترین این روایات، حدیث مشهور امام کاظم علیه السلام است که فرمودند «یا هشام، ان الله تعالی يقول فی کتابه "ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب" یعنی: عقل» (کلینی، ۱۳۶۳ ج ۱: ۱۶) صاحب کتاب اقرب الموارد نیز این تساوی را با همین استناد ذکر نموده است (شرتونی ج ۲: ۱۰۲۸).

اما این نسبت با دو چالش نیز مواجه است، نخست آنکه نمی‌تواند حیثیات عاطفی که برای قلب بر شمردیم را توجیه کند، چرا که چنانچه در بخش بررسی مفهوم عقل دیده شد، برای عقل در آیات و روایات مولفه‌ی عاطفی ذکر نشده است. دوم اینکه شواهدی نیز بر تفاوت میان این دو مفهوم در آیات و روایات وجود دارد از جمله روایتی از امام علی علیه السلام که در نامه‌ی ۶۴ نهج البلاغه خطاب به معاویه می‌فرماید: «وَإِنَّكَ وَاللَّهِ مَا عَلِمْتَ الْأَعْلَفُ الْقَلْبِ الْمُقَارِبِ الْعَقْلِ» (می‌دانم تو مردی بی‌خرد و دل تاریک هستی). صاحب کتاب العقل و القلب فی القرآن و سنه نیز در همین راستا معتقد است، اعتقاد به برابری عقل و قلب ناکافی است. وی نیز معتقد است مفهوم قلب جنبه‌های عاطفی وجود آدمی را بر می‌گیرد که در مفهوم عقل نمی‌گنجند.

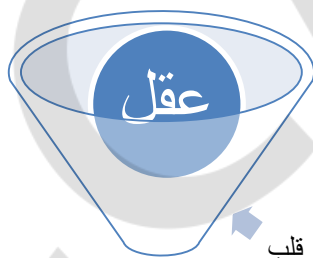
ب) ظرفیت و مظلوفیت

دومین رابطه‌ی ای که میان عقل و قلب می‌توان بر شمرد رابطه‌ی ظرف و مظلوف است. بر اساس این دیدگاه قلب ظرف و عقل (یا محصولات عقل) مظلوف این ظرف هستند. رابطه‌ی ظرف و مظلوف در برخی روایات به رابطه‌ی لوح و قلم نیز تعبیر شده است که در این حالت قلب لوحی پنداشته شده که قلم عقل اعتقادات را بر آن می‌نویسد.

نسبت ظرفیت میان عقل و قلب را دو دسته از آیات و روایات پشتیبانی می‌کنند، آیاتی و روایاتی که مستقیماً به ظرف بودن قلب اشاره دارند و آیات و روایاتی که دلالت قوی‌ای بر این رابطه دارند. برای دسته‌ی نخست می‌توان

این حدیث را به عنوان نمونه از حضرت رسول ذکر نمود که فرمودند «ان لله آتیه فی الارض فاجبها الی الله ما صفا منها و هی القلوب» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۶۰) «برای خداوند در زمین، ظرف و جایگاهی وجود دارد که خدا پاک ترین آنها را بیشتر دوست می‌دارد، و این ظرف همان قلب است» و همچنین از امیر المومنین منقول است که فرمودند «ان هذه القلوب اوعیه فخيرها اوعاها» (سید رضی، ۱۳۷۷: حکمت ۱۳۹) ایشان همین تعبیر را در جای دیگر با سیاق اوعاها للحکمه (آمدی، ۱۴۷۴: ۲۲۵) اوعاها للخیر (آمدی، ۱۴۷۴: ۶۷) ذکر نموده اند.

اما آیاتی که دلالت بر ظرف بودن قلب دارند نیز بسیارند از جمله آیه شریفه «سنلقى فی قلوب الذین کفرو الرعب» (آل عمران، ۱۵۱)، (انفال، ۱۲)، «ان یعلم الله ما فی قلوبکم خیرا یوتکم خیرا مما اخذ منکم» (انفال، ۷۰)، «و الله یعلم فی قلوبکم و کان الله علیما حلیمًا» (احزاب ۵۱)، «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المومنین لیزادوا ایمانًا» (فتح، ۴)، قالت الاعراب آمنا ... ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (حجرات ۱۴) ولكن الله حبب الایمان و زینه فی قلوبکم (حجرات، ۷)؛ از این جمله اند در آیات فوق ترس، سکینه و آرامش و ایمان به عنوان مظروف قلب برشمرده شده اند.^۱



^۱. برای موارد بیشتر ر.ک.به: بحارالانوار، ج ۶۱، ص ۵۵ / بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۹ / بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۸ / بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۶۱.

روشن است که رابطه مذکور طیف وسیع تری از آیات و روایات را به عنوان موید می‌تواند توجیه کند لکن این معنا نیز با چالشی مواجه است و آن اینکه هرچند حیثیت ظرفیت و پذیرش قلب که در واژه صدر بیان می‌شود را به خوبی توجیه می‌کند اما از توجیه ظرفیت شناختی و ادراکی قلب که در واژه فوائد به آن اشاره می‌شود باز می‌ماند.

ج) عقال یا فعالیت

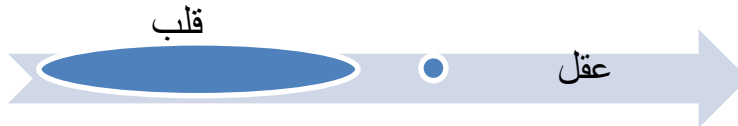
برای نسبت سوم دو تعبیر می‌توان داشت که هر کدام از وجهی روشن‌گر این نسبت است. تعبیر اول عبارت عقال است به این معنا که قلب حقیقتی فرض می‌شود که عقل عقال آن است. عقال از عدم انسجام و تشتت قلب که حقیقتی سیال و دائم در حال دگرگونی است بازداري می‌کند. خواجه عبدالله انصاری در تعبیری موافق با معنای مذکور می‌گوید «عقل عقال دل است یعنی که دل را از غیر محبوب به بند آورد و از هوس‌های ناسزا باز دارد. فایده‌ی عقل آن است که دل به وی زنده گردد و هر که را عقل نیست، در شمار زندگان نیست» (کرمانی، ۱۳۹۱: ۱۸). آیه شریفه «قُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» که علت تشدد و پراکندگی دل‌های کفار و منافقان را عدم تعقل ذکر کرده است دلالتی ضمنی بر این تلقی از عقل و قلب دارد.

قلب

عقل

تعبیر دیگر برای بیان نسبت سوم میان عقل و قلب که مناسب‌تر به نظر می‌رسد این است که بگوییم: تعقل فعل قلب است. این بیان آیات و روایات موید فراوانی دارد از جمله آیه شریفه «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها و فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور» (حج / ۴۶)؛ و همچنین روایتی از معصوم که می‌فرماید «فمنها (الجوارح) قلبه الذی به یعقل و یفقه و یفهم و هو امیر بدنه...» (کلینی، ۱۳۶۳،

ج ۲: ۳۸) همچنین روایت دیگری نیز بر این معنا دلالت دارد که می فرماید «فعرِف القلب بعقله... لما ادرکتہ القلوب بعقولها» (حکیمی، ج ۱: ۲۰۲).



علاوه بر این از با هم نگری آیه شریفه ۱۷۹ سوره اعراف که می فرماید «... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...» و آیه شریفه ۴۶ سوره ی حج که می فرماید «... لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...» می توان استنتاج نمود که «سمع» فعل «آذان»، «ابصار» فعل «اعین» و «تعقل» فعل «قلب» است. از سویی دیگر از آیاتی^۱ که واژه طبع و ختم را برای سمع و بصر بکار برده اند بر می آید

که همان طور که «الذی یختم/یطبع علی بصره» برابر است با مفهوم کسی که «اعمی، عمی» است؛ و «الذی یختم/یطبع الله علی سمعه» برابر است با کسی که «اصم، صم» است؛ «الذی یختم/یطبع الله علی قلبه» نیز برابر است با کسی که «لا یعقل» است.

مؤید این نتیجه گیری آیه شریفه «وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۷۱) و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره/ ۶ و ۷) است. از آنجا که هر دو آیه ویژگی کافران را بیان می کند می توان میان آنها تساوی زیر را برقرار کرد: صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ = [الذین] خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً به عبارت دقیق تر با توجه به تساوی فوق بدست می آید که (۱) صُمُّ بِكُمْ = [ختم] عَلَىٰ سَمْعِهِمْ (۲) عُمَىٰ = غِشَاوَةً عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ و (۳) لَا يَعْقِلُونَ = خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (کرمانی، ۱۳۹۱: ۴۶-۵۰).

از امتیازات این نسبت آن است که همه ویژگی‌هایی که برای عقل و قلب در بخش معنانشناسی برشمردیم را توجیه می‌کند، به علاوه تعبیر فعالیت قلب، با استعمال فعلی ریشه عقل در قرآن قرابت شدیدی دارد.

مهمترین دلالت‌های مطالعات قرآنی در خصوص جایگاه و رابطه عقل و قلب در انسان

- نمی‌توان یکی از نسبت‌های مورد اشاره در فوق در خصوص رابطه و نسبت میان عقل و قلب را درست و بقیه را غلط دانست، چرا که هر یک از نسبت‌های مذکور در شان خود می‌توانند صحیح باشند. توضیح آن که مثلاً زمانی که از برابری عقل و قلب سخن گفته می‌شود، از قلب بیشتر حیثیت شناختی و ادراکی آن مد نظر است و آنچه در مفهوم صدر بیان کردیم مورد توجه قرار نگرفته است؛ همچنین زمانی که از نسبت ظرفیت سخن گفته می‌شود، منظور از قلب بیشتر حیثیت مخزن بودن و پذیرش است که در آن مفهوم صدر برجسته می‌شود و مفهوم فوائد کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب همانطور که بیان شد خوانش سوم از نسبت عقل و قلب جامعیت بیشتری دارد.
- صدر و فوائد حقیقتی مستقل از قلب نیستند بلکه قلب حقیقتی بسیط است که اگر از حیث مخزن بودن آن برای نیات و مقاصد و پذیرش آثار اعمال به آن نگریسته شود از آن تعبیر به صدر می‌شود؛ و اگر از حیث ادراکی و شناختی اش به آن نگریسته شود از آن تعبیر به فوائد می‌شود.
- رابطه عقل و قلب به عنوان دو مفهوم محوری در ادراک دلالت‌های مهمی برای توضیح فرایندهای کسب معرفت دارد. با توجه به مباحث گذشته به اجمال می‌توان گفت که اولاً عقل شدت و ضعف می‌یابد اما قلب حالاتش تغییر می‌کند. ثانیاً حالات قلب با میزان بکارگیری (یا بهرمندی) از عقل مناسبت دارد. ثالثاً حالات قلبی بر محصولات (تشخیص / ادراک) عقل تاثیر می‌گذارد^۱. و رابعاً محدودیت در ادراک (تشخیص) با

^۱. امیرالومنین می‌فرماید «و لو فکروا فی عظیم القدره و جسیم التعمه لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق و لکن القلوب علیله» یعنی اگر بندگان در عظمت قدرت و بزرگی نعمت فکر می‌کردند، قطعاً به راه آمده و از عذاب آتش می‌ترسیدند؛ ولی دل‌های آن‌ها علیل و بیمار است [و به سبب همین بیماری نمی‌توانند فکر کنند] (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

اراده‌ی فرد اتفاق می‌افتد. هر یک از این موارد مدخل‌های مهمی را در توضیح فرآیند کسب معرفت باز می‌کند.

۵-۲-۳ شناخت ماهیت رشد استعداد های انسان با توجه به تعالیم اسلامی

اگر چه مفهوم استعداد به صورت مستقیم در قرآن استفاده نشده است اما مضمون برخی متون دینی حکایت از پرورش ظرفیت‌ها و توجه به استعداد های انسانی دارد (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵: ۱۶۸؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۶۹). در کتاب‌های لغت، استعداد، مصدر از ریشه (ع د د) به معنی قابلیت، گنجایش، ظرفیت، آمادگی، ذوق، قریحه و مزاج تعریف شده است (دهخدا، ۱۳۷۲). در زبان عربی واژگان مختلفی معادل و هم معنا با مفهوم استعداد قرار دارد که به واژگانی همچون «قوة»، «امکان»، «فطرة»، «قريحة»، «موهبة»، «عذة»، «کمال»، «مقدرة»، «تهیأ»، «ابداع»، «تشن»، «قابلیة»، «عبریة» و «ذوق» می‌توان اشاره کرد (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ابن اثیر، ۱۳۶۷، قیومی، ۱۴۱۴ق، زبیدی، ۱۴۱۴ق). برخی واژگان ترکیبی همچون «مصون‌أسرار» و «مکنون‌ضمانر» در متون روایی (سیدرضی، ۱۴۱۴ق) نیز می‌تواند اشاره به مفهوم استعداد داشته باشد. توجه به مفاهیم قرآنی همچون فطرت (روم/۳۰)، وسع (بقره/۲۸۶؛ طلاق/۷)، درجات (انعام/۱۶۵)، اختلاف (مائده/۴۸؛ هود/۱۱۸)، تفضل بعض علی بعض (نساء/۳۲)، اطوار (طور) (نوح/۱۴) نیز در فهم ماهیت استعداد کمک‌کننده خواهند بود. همچنین آیات مختلفی از قرآن همچون آیه «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» آل عمران^۱ (آل عمران/۶) به صورت غیر مستقیم به وجود انواع استعدادها در انسان اشاره دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶: ۲۲۲؛ همو، ج ۲: ۴۲۷). علاوه بر این می‌توان به رجوع به تفاسیر صورت گرفته از آیات در کتب تفسیری و جستجوی مفهوم استعداد در این تفاسیر نیز به تبیینی از ماهیت استعداد دست یافت. لذا، به نظر می‌رسد تک واژگان، واژگان ترکیبی، مضامین آیات و گزاره‌های دینی و تفاسیر حاوی مفهوم استعداد به فهم و درک ماهیت استعداد کمک نموده و می‌توان از طریق آن‌ها بنیان تحلیل مفهومی استعداد را شکل داد.

^۱ او کسی است که شما را در رحم (مادران)، آن چنان که می‌خواهد تصویر می‌کند. معبودی جز خداوند توانا و حکیم، نیست.

با جستجوی مفاهیم فوق الذکر و دیگر مفاهیم مرتبط با معنی امروزی استعداد در قرآن، حداقل ۱۲ دسته از آیات را می‌توان برشمرد که در تبیین ماهیت استعداد و نسبت آن با رشد کمک کننده خواهند بود.

الف - دسته بندی آیات قرآنی ناظر به استعداد

۱. آیات ناظر به تفاوت انسان‌ها: آیات قرآن به دو گونه تفاوت های ظاهری و باطنی در میان انسان ها اشاره کرده اند که در برخی موارد وجود تفاوت های انسانی با وجود ظرفیت ها و استعدادهای انسانی نیز رابطه دارند. در همین خصوص علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/ ۱۱۸)؛ معتقد است: «ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در استعدادهای بدنی و روحی می‌شود» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۸۱). همچنین، با توجه به آیه ای همچون «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر/ ۳۲)؛ که به تفاوت باطنی میان انسان‌ها پرداخته است، می‌توان گفت وجود تفاوت در بندگان، برای دادن کتاب به آن‌ها، ناشی از استعداد یا ظرفیت خاص آن بندگان بوده است و بعلاوه امکان تغییر مراتب استعداد را نیز از آن استنباط کرد؛ به این صورت که هر انسانی در صورت شکوفایی استعدادهای خود از یک مرتبه به مرتبه‌ای بالا تر رفته و در آن مرتبه نیز به فراخور رشد استعدادهایش توانایی کسب فضیلت بالا و بالاتر را پیدا می‌کند.

۲. آیات ناظر بر تفاضل و برتری برخی از انسان‌ها بر بعضی دیگر: برخی از آیات قرآن همچون آیه «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف/ ۳۲) به تفاضل و برتری برخی از انسان‌ها بر بعضی دیگر اشاره دارند. علت و منشأ این تفاضل‌ها را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱. «سپس این کتاب (آسمانی) را به گروهی از بندگان برگزیده خود به میراث دادیم (اما) از میان آنها عده‌ای بر خود ستم کردند، و عده‌ای

میان‌ه رو بودند، و گروهی به اذن خدا در نیکبها (از همه) پیشی گرفتند، و این، همان فضیلت بزرگ است!»

۲. و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند) و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند بهتر است!

الف) علل و عوامل مادی: این علل نیز به نوبه خود به دو قسم تقسیم می‌شود؛ الف) برتری و تفاضل از نظر مالی که این قسم نیز به طور غیرمستقیم به استعدادهای فرد اشاره دارد به این معنا که به غیر از موارد خاص، اغلب افراد با توجه به استعدادهای مختلفی که دارا هستند در کسب روزی از یکدیگر پیشی می‌گیرند. ب) برتری و تفاضل از نظر استعدادهای جسمانی

ب) علل و عوامل غیرمادی: با توجه به آیاتی همچون آیه «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء/۳۲) به نظر می‌رسد که در اغلب موارد تفاضل و برتری انسان‌ها نسبت به یکدیگر به استعدادهای مختلف آن‌ها برمی‌گردد.^۱

۳. آیات ناظر بر راه‌های مختلف هدایت و رشد: در آیه ۱۴۲ سوره بقره «...يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «کلمه "صراط" نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده، و این بدان جهت است که استعداد امت‌ها برای هدایت بسوی کمال و سعادت، و یا به عبارتی برای رسیدن به صراط مستقیم مختلف است. به بیان دیگر می‌توان گفت که این بخش از آیه به وجود استعدادهای مختلف در آدمیان اشاره دارد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۲-۴۸۱). این آیات نشان از تفاوت استعداد و توانایی در انسان‌ها دارند که با نظر به استعدادهای مختلف برای هر کسی راه هدایتی در نظر گرفته شده است. در آیه ۱۲۵ سوره نحل نیز «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛ «خداوند به رسول خدا دستور می‌دهد که در "دعوت زبانی" فنون بیان را به کار ببرد یعنی در هر جا به مقتضای فهم و استعداد شنونده سخن بگوید» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۵۷).

^۱ «اختلاف قریحه‌ها و استعدادها در به دست آوردن مزایای زندگی در افراد انسان چیزی است که بالآخره به ریشه‌هایی طبیعی و تکوینی منتهی می‌شود، چیزی نیست که بتوان دگرگونش ساخت، و یا از تاثیر آن اختلاف در اختلاف درجات زندگی جلوگیری نمود، و مجتمعات بشری از آنجا که تاریخ نشان می‌دهد تا به امروز که ما زندگی می‌کنیم دارای این اختلاف بوده است.» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۳۷).

۴. آیات ناظر بر تفاوت افراد در دریافت هدایت: آیاتی همچون آیه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُّهْتَدُونَ»^۱ (الاعراف / ۳۰) به طور غیرمستقیم به تفاوت استعدادها و قابلیت‌های افراد در پذیرفتن هدایت الهی دلالت دارند. بر اساس این آیات افراد در معرض یک عامل هدایت و رشد قرار می‌گیرند اما هر کدام از افراد دریافت و واکنش متفاوتی دارند، برخی به سوی هدایت گرایش پیدا کرده و برخی دیگر نه تنها گرایش پیدا نمی‌کنند بلکه از قبول هدایت و رشد امتناع کرده و به مخالفت برمی‌خیزند (مانند آیاتی که به داستان حضرت نوح و امت و پسرش می‌پردازد).

۵. آیات ناظر به تکامل دین و معرفت‌های مربوط به انسان: علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۹ سوره آل عمران «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» معتقدند: «مراد از نزد خدا بودن دین، و حضور آن، حضور تشریفی است، به این معنا که آنچه از دین نزد خداست دین واحد است، که اختلاف در آن تنها به حسب درجه‌ها و استعدادهای امتهای مختلف است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۹۰ - ۱۸۹). آیاتی که به تفاوت ادیان اشاره می‌کند و اسلام را کامل دانسته و سایر ادیان را کامل نمی‌داند به طور کنایی تکامل استعداد امت‌ها را در طول زمان و تعلیم انبیا نشان می‌دهد. در همین رابطه، علامه طباطبایی معتقدند: «بطور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است در هر عصری که نازل شده باشد متضمن طریقه فطرت است، چیزی که هست در هر عصری از احکام فطرت آن مقداری را متضمن است که اهل آن عصر استعداد پذیرفتن آن را دارند.» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۹۰). علامه در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوُا اللَّهَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۲

۱. جمعی را هدایت کرده و جمعی (که شایستگی نداشته‌اند)، گمراهی بر آنها مسلّم شده است. آنها (کسانی هستند که) شیاطین را به جای خداوند، اولیای خود انتخاب کردند و گمان می‌کنند هدایت یافته‌اند!

۲. ما تورات را نازل کردیم در حالی که در آن، هدایت و نور بود و پیامبران، که در برابر فرمان خدا تسلیم بودند، با آن برای یهود حکم می‌کردند و (همچنین) علما و دانشمندان به این کتاب که به آنها سپرده شده و بر آن گواه بودند، داوری می‌نمودند. بنا بر این، (بخاطر داوری

(المائده / ۴۴) نیز معتقدند «اگر خداوند متعال به اختلاف امت‌ها و زمان‌ها احکامی مختلف تشریح کرده برای این بوده که امتحان الهی تمام شود چون استعداد زمان‌ها به مرور مختلف می‌شود و معلوم است که دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با یک تربیت علمی و عملی و بر یک روال استکمال نمی‌کند هر استعدادی برای رسیدن به کمال مکتبی و تربیتی خاص به خود لازم دارد. پس اینکه فرمود: "إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ" معنایش این است که ما تورات را نازل کردیم که در آن مقداری احکام و معارف الهی و مایه هدایت وجود دارد و مقداری نور بر حسب حال بنی اسرائیل و استعداد آنان در آن هست» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۶۰).

علامه در تفسیر آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»^۱ (شوری / ۱۳) و در خصوص علت تفاوت احکام مربوط به دو شریعت نوح (ع) و ابراهیم (ع) با شریعت اسلام نیز معتقد است که در دو شریعت نوح (ع) و ابراهیم (ع)، تنها احکامی سفارش شده بود که مهمترین حکم و مناسب‌ترین آنها به حال امت‌ها و به مقدار استعداد آنان بود (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۷).

۶. آیات ناظر به امتحان و ابتلاء: برخی از آیات قرآن همچون آیه «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»^۲ (انعام / ۱۶۵) به موضوع امتحان و خیر بودن ابتلا پرداخته و آن را مایه رشد اعلام می‌نماید؛ در تفسیر این آیات علت خیر بودن و مایه رشد بودن مواجهه با سختی‌ها، شکوفایی استعدادها دانسته شده است. در همین رابطه، علامه در تفسیر آیه ۴۸ سوره مائده «... وَكُلُّ شَاءٍ

بر طبق آیات الهی)، از مردم نهراسید! و از من بترسید! و آیات مرا به بهای ناچیزی نفروشید! و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند.

^۱ آیینی را برای شما تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید! و بر مشرکان گران است آنچه شما آنان را به سوی دعوت می‌کنید! خداوند هر کس را بخواهد برمی‌گزیند، و کسی را که به سوی او بازگردد هدایت می‌کند.

^۲ و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان) خود در زمین ساخت، و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد، تا شما را به وسیله آنچه در اختیاران قرار داده بیازماید به یقین پروردگار تو سریع العقاب و آمرزنده مهربان است. (کیفر کسانی را که از بوته امتحان نادرست درآیند، زود می‌دهد و نسبت به حق پویان مهربان است.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»^۱ ذیل بحث ابتلا و امتحان به اختلاف استعدادها اشاره نموده و معتقد است که «منظور از اختلاف استعدادها، به حسب مرور زمان و ارتقاء انسان‌ها در مدارج استعداد و آمادگی است و تکالیف الهی و احکامی که او تشریح کرده، چیزی جز امتحان الهی انسان‌ها در مواقف مختلف حیات نیست و یا به تعبیر دیگر تکالیف الهی وسیله‌هایی است برای به فعلیت در آوردن استعداد انسان‌ها در دو طرف سعادت و شقاوت.» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۷۷). «اصولاً رمز تکامل و ترقی انسانها همین است، افراد و امتهای باید در کوره‌های سخت حوادث قرار بگیرند، و همچون فولاد آبدیده شوند، استعدادهای درونی آنها شکوفا گردد، و ایمانشان به خدا قویتر شود ضمناً افراد لایق و مقاوم و با ایمان، از افراد نالایق شناخته شوند و صفوفشان از هم جدا گردد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۲).

۷. آیات ناظر به نتایج کفر و گناه: از فحوای برخی از آیات قرآن همچون آیه «قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ» (نساء/ ۱۵۵) به دست می‌آید که امور مختلفی مثل کفر، گناه، لجاجت و... موجب بطلان استعدادهای خیر در انسان می‌گردد.^۲

۸. آیات ناظر به فطرت: واژه فطرت تنها یکبار در قرآن آمده است و مبین نوع خاصی از آفرینش است و در روایات نیز مکرراً این واژه در همین معنا به کار رفته است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۲). آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم/ ۳۰) به این موضوع اشعار دارد که فطرت سالم، پذیرش اصول عقاید و کلیات شرایع را داراست. این امر به معنای استعداد خیر داشتن

^۱ خدا می‌خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده بیازماید (و استعدادهای شما را پرورش دهد) بنا بر این بکوشید و در نیکی‌ها به یکدیگر سبقت جوید، بازگشت همه شما به سوی خدا است و از آنچه در آن اختلاف کرده‌اید به شما خیر خواهد داد!

^۲ «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» النساء (۱۵۵) «چنان نیست که کافران هیچ دخالتی در آن نداشته باشند بلکه خدای تعالی، دل‌های یهودیان را به عنوان مجازات کفر و جحودشان نسبت به حق از لیاقت و استعداد قبول حق محروم ساخته و نتیجه این مهر زدن بر دل‌هایشان این شده که این قوم به خدا و حق ایمان نیاورند مگر اندکی.» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۱۵). با توجه به این که در آیات تعقل و فهم به نحوی به دل ارجاع شده و این افراد به واسطه کفر و جمود فکری و لجاجت زمینه رشد را برای خود فراهم نکرده‌اند با عدم رشد استعداد دل، دل را از تعقل بازداشته‌اند.

چنین فطرتی است. ^۱واژه «فطرت» بر وزن فِعْلَةٌ، مصدر نوعی است و کلمه ای که در این وزن استعمال گردد، بر نوعی عمل و یا حالتی خاص دلالت دارد. از این رو، لغت شناسان واژه فطرت را به نوع خاصی از ایجاد و آفرینش و ابداع، تعریف کرده اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۱۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۴۵۷؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۵۶). فطرت مجموعه ای از معرفت‌ها، گرایش‌ها، توانایی‌ها و ویژگی‌هایی است که هنگام آفرینش انسان در او نهاده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۵۸). استعدادها نیازمند جهت‌گیری مشخص و هدفمند هستند که مطابق با آموزه‌های دینی این هدف «شکوفایی و کمال» است. شکوفایی و کمال یک ویژگی وجودی است که هرگاه انسان به آن توصیف شود، نشان از غنای واقعی فرد، در مقایسه با فرد دیگر دارد. تردیدی نیست که انسان طالب کمال و شکوفایی است و عامل «فطرت» او را به سوی کمال دعوت می‌کند. در واقع شکوفایی و کمال، چیزی جز به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه نیست و استعدادها در مسیر کشف، به مرحله فعلیت در می‌آیند. در صورتی که ظرفیت‌ها، ویژگیها، قابلیت‌ها و صفات بالقوه انسانی به صورت بالفعل درآید، مراحل کمال و شکوفایی فرد طی می‌شود.

۹. **آیات ناظر به خلقت انسان:** علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۴ سوره نوح «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»^۲ معتقدند خداوند انسان‌ها را هم به لحاظ جسمی و روحی مختلف آفرید، هم از نظر نر و مادگی، و هم از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و غیر ذلک (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵: ۷۱). این آیات نیز به صورت غیرمستقیم بر وجود استعداد و ظرفیت‌های متفاوت در خلقت موجودات اشاره دارند.

۱۰. **آیات ناظر به تکلیف به اندازه وسع:** برخی از آیات قرآن همچون آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶)، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق/۷) به تکلیف انسان‌ها متناسب با وسع وجودی آن‌ها اشاره دارند. در تفسیر المیزان وسع به معنای طاقت و استطاعت دانسته شده است و در تفسیر نمونه به وسع جزئی‌تر نگاه شده و وسع را مساوی استعداد فکری و جسمی و امکاناتش دانسته شده است. به نظر می‌رسد رابطه استعداد و تکالیف الهی، رابطه

^۱ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست

این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند!

^۲ در حالی که شما را در مراحل مختلف آفرید (تا از نطفه به انسان کامل رسیدید).

ای متقابل است انجام تکالیف عامل پرورش استعداد و استعداد عامل تعلق گرفتن تکلیف به انسان محسوب می‌شود حتی میزان تکلیف بر اساس میزان استعداد انسان تعیین می‌شود.

۱۱. آیات ناظر به حامل امانت الهی بودن انسان: در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (مراد از این امانت، ولایت الهی و کمال در اعتقاد و عمل حق است و مقصود از حمل انسان دارا بودن صلاحیت و استعداد است) (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۵۲۵). «پذیرش امانت الهی یک پذیرش قرار دادی و تشریفاتی نبوده، بلکه پذیرشی تکوینی بر حسب عالم استعداد است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۴۵۵).

۱۲. آیات ناظر به استعدادهای مختلف به نحو ضمنی: برخی از آیات قرآن به صورت موردی و مصداقی به برخی از استعدادهای خاص انسانی اشاره کرده اند. در این خصوص می‌توان به استعداد «سخن گفتن»^۱، استعداد «علم آموزی»^۲، استعداد «فهمیدن، دیدن و شنیدن» اشاره کرد. علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیه ۱۷۹ سوره اعراف^۳ در خصوص استعداد «فهمیدن، دیدن و شنیدن» برای انسان بیان می‌دارد که دوزخیان کسانی هستند که استعداد برای وقوع، در مجرای رحمت الهی در آنان باطل گشته، و دیگر در مسیر وزش نفحات ربانی قرار نمی‌گیرند، و از مشاهده آیات خدا تکانی نمی‌خورند، گویا چشم‌هایشان نمی‌بیند، و از شنیدن مواعظ مردان حق متأثر نمی‌گردند تو گویی گوش ندارند، و حجت‌ها و بیناتی که فطرتشان در دل‌هایشان تلقین می‌کند سودی به حالشان ندارد و یا گویی دل ندارند. علامه

۱. خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن/ ۴ - ۳)

۲ «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل/ ۸۷): و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد، تا شکر نعمت او را بجا آورید! «در این آیه علم حصولی انسان در بدو تولد نفی شده است؛ این آیه نظریه علماء نفس را تأیید می‌کند که می‌گویند: لوح نفس بشر در ابتدای تکونش از هر نقشی خالی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد. عموم آیه شریفه منصرف به علم‌های معمولی، یعنی علم حصولی است. و اینکه فرمود: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" اشاره است به مبادی این علم که خدای تعالی به انسان انعام کرده است. زیرا مبدأ تمامی تصورات، حواس ظاهری است، که عمده آنها حس باصره و حس سامعه است و آن حواس دیگر یعنی لامسه و ذائقه و شامه به اهمیت آن دو نمی‌رسند، و مبدأ تصدیق و فکر، قلب است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۴۵۲ - ۴۵۱)

۳. «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف/ ۷۹)

طباطبایی در توضیح این امر بیان می‌دارند که گرچه بطلان استعداد و فساد عمل دل‌ها و چشم‌ها و گوش‌های ایشان مستند به خدای تعالی است، الا اینکه خدای تعالی این کار را به عنوان کیفر عمل‌های زشت ایشان کرده، پس خود آنان سبب شدند که با تغییر راه عبودیت نعمت خدا را تغییر دادند» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۳۸). این امر با موضوع شهادت اعضای بدن در روز قیامت که در قرآن عنوان شده است کامل‌تر می‌شود چرا که طبق تفسیر این آیات «شهادت دادن اعضای بدن، و یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده، بشمارد و از آن خبر دهد، چون اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص این که این عمل گناه است، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می‌شود در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعوری و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به این که صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد، تا بتواند شهادت دهد هر چند شعور نداشته باشد، چنین چیزی (هر چند در جای خود ممکن است)، اما اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست، و در قیامت با چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود پس همان‌طور که گفتیم، از کلمه شهادت فهمیده می‌شود اعضای بدن آدمی نوعی درک و شعور و زبان دارند» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۷۴).

با توجه به دسته‌های مختلف آیات مورد اشاره در فوق، به نظر می‌رسد که اولاً، استعداد یک امری وجودی است و هر موجودی واجد استعدادی که لازمه بودن و هدایت شدنش است. دوماً، استعداد در هر موجودی دارای ساحت‌ها و مراتب مختلفی است و امکان تغییر و تکامل نیز در آن نیز وجود دارد. توضیح بیشتر اینکه، هر چند در قرآن به صورت موردی به برخی استعدادهای خاص انسان همچون دیدن، شنیدن، فهمیدن، سخن گفتن و ... اشاره شده است اما استعداد را می‌توان به عنوان یک امر وجودی بسیط که دارای دو قطب خیر و شر است در نظر گرفت.^۱ بنا به حصر عقلی نیز دو مسیر بیش‌تر برای انسان متصور نیست یا مسیر، مسیر هدایت و رشد است یا مسیر ضلالت و شقاوت.

۱. رویکرد روان‌شناسی معاصر در پرداختن به موضوع استعدادهای انسان رویکرد تکثرگرایی است در حالی که در آیات قرآن و فلسفه اسلامی رویکرد وحدت‌گرایی بر این امر حاکم است.

بر همین اساس نیز برای انسان دو نوع استعداد لحاظ شده است استعداد خیر که همان قرار گرفتن در مسیر هدایت و رشد است و استعداد شر که همان مسیر ضلالت و گمراهی است. استعداد آدمی بنا به فطرت کمال‌گرایش در این دو مسیر توان تکامل تا بی‌نهایت را داراست (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۹۵). علامه طباطبائی در تفسیر آیه «كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا»^۱ (اسراء/۲۰) معتقدند: «خداوند نه تنها اهل سعادت را در رسیدن به سعادت کمک می‌کند بلکه اهل شقاوت را نیز در رسیدن به کمال شقاوت‌شان مدد می‌نماید» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۴۴). در تأیید چنین برداشتی برخی فلاسفه معتقدند که انسان در ابتدا به دلیل فطرت الهی، استعداد همه کمالات و فضایل را دارد. اما بعد از گذشت زمان و سن و سال برخی از این استعداد‌های خیر یا همه این کمالات در او بالفعل می‌شود یا این که ضد آن کمالات در او به منصفه ظهور می‌رسد (صدر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۹).

ب - استعداد به مثابه امری متکون و ذو مراتب

همانگونه که قبلاً گفته شد، دسته‌ای از آیات قرآن وجود تفاوت میان افراد و حتی امت‌ها را ناشی از تفاوت آن‌ها در مراتب استعدادشان دانسته‌اند. در این خصوص علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۱۴۲ سوره بقره^۲ معتقدند: «کلمه "صراط"، نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده و این بدان جهت است که استعداد امت‌ها برای هدایت به سوی کمال و سعادت، و یا به عبارتی برای رسیدن به صراط مستقیم مختلف است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۱). ایشان هم‌چنین در تفسیر آیه ۱۹ سوره آل عمران^۳ بیان می‌دارند که «آنچه از دین نزد خدا است دین واحد است، که اختلاف در آن تنها به حسب درجه‌ها و استعداد‌های امت‌های مختلف است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۹۰). با توجه به اینکه ماهیت تشکیکی، متکون و ذو مراتب بودن استعداد در بخش مربوط به ماهیت رشد در بخش‌های پیشین پژوهش مورد تبیین قرار گرفته است در اینجا فقط به حیثیت اجتماعی استعداد و ذو مراتب بودن آن در

۱. هر یک از این دو گروه را از عطای پروردگارت، بهره و کمک می‌دهیم و عطای پروردگارت هرگز (از کسی) منع نشده است.

۲. ...يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

۳. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...

میان امت‌ها و جوامع پرداخته می‌شود. در این رابطه، علامه طباطبایی معتقد است که مفهوم آخرالزمان در احادیث به طور ضمنی به پیدایش استعدادهای جدید در میان امت‌های بعدی دارد. از نظر علامه طباطبایی اهل هر عصری دارای مرتبه ویژه‌ای از استعداد هستند که مردمان عصر پیشین فاقد آن بوده‌اند. بطور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است در هر عصری که نازل شده باشد متضمن طریقه فطرت است، چیزی که هست در هر عصری از احکام فطرت آن مقداری را متضمن است که اهل آن عصر استعداد پذیرفتن آن را دارند، دلیل این مدعا آیات قرآنی است که می‌فرماید: «دین قیم و آن شریعتی که تمامی حوائج زندگی بشر را بر می‌آورد همان فطرتی است که خداوند، بشر را بر طبق آن خلق کرده و هیچ تبدیلی در خلقت خداوند نیست، این است آن دین قیم ولیکن بیشتر مردم نمی‌دانند» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۹۰).

در جای دیگری علامه تصریح می‌کند که اصولاً دلیل خاتمیت نیز به بلوغ رسیدن استعدادهای بشری در یک برهه خاص زمانی است، «چون سیر بشر از نقص بسوی کمال تدریجی و استعداد قبول معارف الهی در هر عصری با عصر دیگر مختلف است، وقتی این سیر به پایان رسید و بشر از نظر معرفت و علم به عالی‌ترین موقف خود رسید آن وقت است که رسالت نیز ختم شده و کتاب خاتم انبیاء و شریعتش در میان بشر برای همیشه می‌ماند، و دیگر بشر انتظار آمدن کتاب و شریعت دیگری را ندارد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۶۸). لذا، تشریح شرایع مختلف از نظر علامه که ذیل آیه ۱۳ سوره شوری^۱ آمده مسبوق به اختلاف مراتب استعدادهای امت‌هاست. از این امر چنین به نظر می‌آید که انسان در طی تاریخ به طور جمعی نیز استعدادهای تکامل‌یابنده داشته است (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۶۰).

^۱. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شوری/۱۳)؛ «اگر به اختلاف امت‌ها و زمان‌ها احکامی مختلف تشریح کرده برای این بوده که امتحان الهی تمام شود چون استعداد زمان‌ها به مرور مختلف می‌شود و معلوم است که دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با یک تربیت علمی و عملی و بر یک روال استکمال نمی‌کند هر استعدادی برای رسیدن به کمال مکتبی و تربیتی خاص به خود لازم دارد»

بنابراین باید گفت نه تنها شخص از ابتدای تولد تا پایان مرگ دچار تغییرات استعدادی می‌شود بلکه نوع بشر نیز به عنوان یک کل اجتماعی دارای تغییرات استعدادی است و گویا بنابر نظر علامه و متناسب با شواهدی که از قرآن ذکر نموده این تغییرات نوع بشری استعداد جهت تکامل دارد.

ج- عوامل مؤثر بر تکون و پدیدایی استعدادها

بر اساس آیات قرآن، عوامل مؤثر بر تکون و تغییر در استعدادها انسان را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: ۱. عوامل طبیعی؛ ۲. عوامل اجتماعی؛ ۳. عوامل ماورای طبیعی. در این خصوص، علامه طباطبائی معتقدند که «نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در آن رسوخ نمود استعداد آن دیگرش به کلی باطل می‌شود» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۹۴). اصولاً علامه بنابر مشرب فلسفی خویش علیت را در تغییرات رشدی انسان دو گونه می‌دانند ۱- علیت اعدادی ۲- علیت تامه یا ایجاد؛ علیت تامه و یا ایجاد منحصراً به وجود حق تعالی است که خالق کل شیء است و خلقت چه تدریجی چه دفعی در انحصار اوست ولی علیت اعدادی به عوامل تأثیرگذار و زمینه‌سازی مربوط می‌شود که برای پیدایش یک حقیقت مثلاً استعداد یا رشد شرط لازم تلقی می‌شوند از جمله این علل اعدادی و در یک دسته‌بندی معقول می‌توان به علل طبیعی، علل اجتماعی و علل ماورای طبیعی اشاره کرد. البته علل طبیعی نیز برخی خاص شخص می‌باشد و در بدن اوست و برخی در محیط طبیعی اوست برای مثال استعدادهای طبیعی و قوای آدمی هم‌چون سایر خصلت‌های بدنی او علل طبیعی و اعدادی رشد به حساب می‌آید ولی پیدایش، تغییر، تکامل و به بلوغ رسیدن همین استعدادها و قوای طبیعی یکسری عوامل طبیعی نظیر آب و هوا، تغذیه، حوادث و غیره نیز تأثیر دارند و این اثرگذاری گاه از طریق بدن والدین است یعنی قبل از تولد و گاه از طریق بدن خود شخص است یعنی بعد از تولد ولی با توجه به این که نفس انسان آمیزه‌ای از جهات مادی و مجرد است علاوه بر عوامل طبیعی موجود در بدن والدین (قبل از تولد) و بدن شخص (پس از تولد) عوامل ماورای طبیعی (مجرد) موجود در والدین و خود شخص نیز در پیدایش و تکامل استعداد و قوای او نقش دارند. از این جا است که خلق و خو به خصایص شخصیتی، اعمال، تمایلات والدین و ... بر قوا و استعدادها فرزند قبل از تولد به طور مستقیم و بعد از تولد به طور غیرمستقیم و از طریق محیط خانواده تأثیر می‌گذارد از این رو علامه طباطبائی

می‌فرماید: «بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه - در اعمال آدمی اثر دارد» ^۱ کُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۲).

علامه طباطبائی ذیل آیه «وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءِ لِلسَّائِلِينَ»^۱ فصلت (۱۰) می‌فرماید: مقصود از سؤال در: "سِوَاءِ لِلسَّائِلِينَ" استعداد ذاتی و احتیاج طبیعی نباتات و حیوانات و انسان است چنانچه مراد از سؤال - همان طور که گفتیم - احتیاج و استعداد باشد آیه عمومیت خواهد داشت و شامل نبات هم می‌شود و اگر ضمیر صاحبان عقل را آورده، از باب غلبه دادن جانب آنان است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۵۲).

علاوه بر این پس از تولد به دنبال انسجامی که در اعمال و تمایلات و افکار فرد حاصل می‌شود یک شاکله خلقی و شخصیتی پدید می‌آید که بر قوای فرد نیز تأثیر دارد. چنانکه علامه بیان می‌دارد: «آدمی دارای یک شاکله نیست، بلکه شاکله‌ها دارد، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست، که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است، و از فعل و انفعال‌های جهازات بدنی او حاصل می‌شود مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه‌ای است که از فعل و انفعال‌های کیفیت‌های متضاد با یکدیگر حاصل می‌شود. شاکله دیگر او خصوصیتی است خلقی که علاوه بر شاکله، از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید. و آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۶-۲۶۵).

«از جمله اسباب و شرایطی که ما از آن اطلاع داریم این است که: انسانی که نطفه‌اش صالح و سالم باشد و در رحمی سالم پرورش یابد، و در دوران جنینی و همچنین بعد از ولادت آب، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط

^۱ او در زمین کوه‌های استواری قرار داد و برکاتی در آن آفرید و مواد غذایی آن را مقدر فرمود، - این‌ها همه در چهار روز بود - درست به اندازه نیاز تقاضاکنندگان!

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیش تر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیش تر است. بر عکس انسانی که نطفه‌اش آلوده و یا مریض باشد و یا در رحم ناپاک و ناسالم پرورش یابد و یا غذای سالم به آن نرسد، یا پس از ولادت محیط زندگی سالم نباشد، آن استعداد و آن فهم و ادراک را ندارد، و به خشونت و قساوت قلب و کم فهمی نزدیک تر است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۲۵-۱۲۴).

ویژگی های جسمی و بدنی انسان نیز در ایجاد و ظهور و بروز استعدادهای او تاثیر دارند. در این خصوص علامه طباطبائی در تفسیر آیه «نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا»^۱ (زخرف/۳۲) معتقدند: «ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در استعدادهای بدنی و روحی می‌شود، و با ضمیمه شدن اختلاف محیطها و آب و هوا، اختلاف سلیقه‌ها، سنن، آداب، مقاصد و اعمال نوعی و شخصی در مجتمعات انسانی پدید می‌آید (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۸۱).

موقعیت ها و پدیده های اجتماعی و فردی نیز در پدیدایی و ظهور و بروز استعدادهای انسان تاثیر دارند. در همین رابطه علامه طباطبائی معتقدند: «(کمال نوع بشر در گرو یک سلسله افعال اختیاری و ارادی است) از میان همه انواع موجودات نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی‌شود و به کمال نمی‌رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی‌زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی، در نتیجه این نوع باید تحت قوانین زندگی کند، حال چه قوانین حق و چه باطل، چه خوب و چه بد، پس خدایی هم که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می‌نامیم تشریح کند، و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد، تا انسان در برخورد با این دو، آن‌چه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد، و در آخر یا سعادت‌مند

^۱ آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در حیات دنیا در میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند) و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند بهتر است!

شود، و یا شقی و بدبخت گردد، و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد، اینجا است که نام محنت، بلا، امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می‌شود» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۸). لذا، یکی دیگر از عوامل بالفعل شدن استعدادها آزمایش‌ها و ابتلائات الهی است که برخی از این آزمایش‌ها در درون جامعه و از طریق افراد جامعه اتفاق می‌افتد «... وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً» (فرقان/۲۰)، لذا جامعه از این طریق نیز زمینه‌ساز رشد و فعلیت یافتن استعدادها و یا بالعکس عدم رشد یا بطلان استعداد خواهد بود.

در به فعلیت رسیدن استعداد انسان نه تنها خود او، بلکه محیط - طبیعت و جامعه که هر یک شامل دو بخش مادی و غیرمادی هستند - نیز مؤثر است. همچنین با توجه به آیات قرآن، عوامل غیر مادی نیز بر این امر تأثیر گذارند. این عوامل گاه به طور مستقیم قوای نفس را متأثر می‌سازند و گاه از طریق عوامل طبیعی و اجتماعی، استعدادها و قوای نفس را متأثر می‌سازند و زمینه پیدایش و رشد، توقف و کاهش آن‌ها را فراهم می‌آورند. هم‌چنان که در آیات ذیل به عنوان نمونه به ترتیب به عوامل تقویت‌کننده استعدادهای شر و خیر غیر مادی اشاره شده است:

عوامل غیرمادی تقویت‌کننده استعداد شر مانند اغوای شیطان: از آیاتی که به این عوامل دلالت دارند می‌توان به آیه «یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة ینزع عنهما لباسهما لیریهما سوآتیهما انه یراکم هو و قبیلہ من حیث لا ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون»^۱ (اعراف/ ۲۷) اشاره کرد.

عوامل تقویت‌کننده استعداد خیر مثل یاری ملائکه یا الهامات آن‌ها به اذن الهی: برخی از آیات همچون «إذ تقول للمؤمنین آلن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلاثه آلاف من الملائکه منزلین» (آل عمران/ ۱۲۴) «بلی ان تصبروا و

^۱ ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، آن‌گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، و لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا عورتشان را به آن‌ها نشان دهد! چه این‌که او و همکارانش شما را می‌بینند از جایی که شما آن‌ها را نمی‌بینید (اما بدانید) ما شیاطین را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند!

تَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ^۱ (آل عمران / ۱۲۵)؛ «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت / ۳۰) نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۲ به عوامل تقویت کننده استعداد خیر اشاره دارند (فصلت / ۳۱).

بر اساس برخی آیات همچون آیه «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف / ۱۷۹) به نظر می رسد زمانی که استعدادهای خیر انسان باطل شود ممکن است تأثیر افراد یا جامعه و طبیعت برای پیش روی به سوی رشد کاهش یابد. این در مرحله‌ای است که قوای نفس به کلی تحلیل رفته و در خدمت عوامل شر و شیطانی است. بنابراین همچنان که استعداد به خیر و شر تقسیم می شود عوامل تقویت کننده و تضعیف کننده قوا نیز به دو قسم تقسیم می شود: عوامل تقویت کننده یا تضعیف کننده استعداد خیر و عوامل تقویت کننده یا تضعیف کننده شر، که هر یک به نوبه خود در دیگری تأثیر دارد به این معنا که عوامل تقویت کننده خیر می تواند عامل تضعیف استعداد شر نیز محسوب گردد و همین طور است عوامل تقویت کننده شر.

د - رابطه استعداد و نیاز در انسان

میان استعدادهای انسان و نیازهای او رابطه تنگاتنگی وجود دارد. قوای نفس که در مراتب سه گانه مادی، مثالی، عقلی به صورت استعدادهای خاص ظهور می نمایند سبب می شوند که انسان در خود نیازها و میل های متنوع را شهود و ادراک کند (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۱۲۹) و البته استعدادها نیز بر اساس نیازها به انسانها اعطا می گردد. به این معنا که رابطه نیاز و استعداد یک رابطه دو سویه و متقابل است. این که استعداد موجبات نیازمندی به اموری را فراهم می آورد

۱ (ای رسول) بیاد آر آن هنگام را که به مؤمنین گفتی: آیا خداوند به شما مدد نرمود که سه هزار فرشته به یاری شما فرستاد؟ (۱۲۴). بلی اگر شما صبر و مقاومت در جهاد پیشه کنید و پیوسته پرهیز کار باشید چون کافران بر سر شما شتابان و خشمگین بیایند خداوند برای حفظ و نصرت شما پنج هزار فرشته را با پرچمی که نشان مخصوص سپاه اسلام است به مدد شما می فرستد (۱۲۵).

۲ کسانی که گفتند پروردگار ما خدا است و پای گفته خود هم ایستاده و استقامت نمودند فرشتگان بر آنان نازل شده نوید می دهند که مترسید و غمگین مباشید، و به بهشتی که خدایتان وعده داده دلخوش باشید (۳۰) (و مطمئن بدانید که) ما در زندگی دنیا اولیای شما هستیم (۳۱).

تا به کمال خود دست یابد، واضح و روشن است با این وجود لازم است که به وجه دیگر ارتباط نیاز و استعداد یعنی نیازهایی که عامل پیدایش استعداد جدید در انسان هستند پرداخته شود. طبق آیات قرآن می‌توان به ارتباط مستقیم استعداد و نیاز اشاره نمود. از جمله این آیات می‌توان به آیه ۱۰ سوره فصلت است اشاره کرد که در آن خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ»^۱ (فصل/۱۰). رابطه استعداد و نیاز آنقدر نزدیک و تنگاتنگ است که به نظر می‌رسد در برخی موارد این دو مفهوم قابل تجزیه از یکدیگر نیستند. این مطلب را از کلام علامه طباطبایی نیز می‌توان دریافت، آن‌جا که می‌فرماید: «مقصود از سؤال در: "سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ" استعداد ذاتی و احتیاج طبیعی نباتات و حیوانات و انسان است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۵۲). علامه طبق دو آیه ۲۹ سوره الرحمان (يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) و آیه ۳۴ سوره ابراهیم (وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ) نیز منظور از درخواست را درخواست طبیعت و ذات تمام موجودات می‌داند؛ این یعنی نیاز و استعداد ذاتی همه مخلوقات (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۵۲) و به طور خاص انسان، که طبق آن خداوند به آن‌ها هر آنچه که نیاز دارند را عطا می‌فرماید.

«منظور از درخواست تمامی آسمانیان و زمینیان در «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» درخواست به زبان نیست، بلکه درخواست به احتیاج است، چون احتیاج خودش زبان است، و معلوم است که موجودات زمین و آسمان از تمامی جهات وجودشان، محتاج خدایند، هستی‌شان بسته به او، و متمسک به غنای وجود خدایند، هم چنان که فرمود: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» و نیز در اینکه منظور از درخواست، درخواست زبانی نیست، بلکه درخواست حاجتی است، فرموده: "وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ" (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۷۰) «چرا که به عنوان نمونه کفار مانند سایرین مصداق جمله "مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" هستند، با این‌که به زبان از خدا سؤال و درخواست نمی‌کنند. پس معلوم می‌شود منظور از این سؤال، درخواست ذاتی محتاجان است» (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۵۲).

^۱. او در زمین کوه‌های استواری قرار داد و برکاتی در آن آفرید و مواد غذایی آن را مقدر فرمود، - این‌ها همه در چهار روز بود - درست به اندازه نیاز تقاضاکنندگان.

در زمینه ارتباط نیاز و استعداد می‌توان به اقتضای روح کمال‌گرای انسان نیز استدلال نمود. به این معنا که طبق تفسیر آیات دو دسته استعداد با عنوان استعداد خیر و استعداد شر برای انسان مطرح است و بر همین اساس دو مسیر هدایت (و رشد) و ضلالت (و شقاوت) وجود دارد که هر یک از این دو مسیر بر اساس مقتضای روح آدمی دارای مراتب مختلفی از ادنی مراتب تا اعلی مراتب است؛ یعنی هم در مسیر شر و هم در مسیر خیر تا بی نهایت راه برای پیشرفت باز است؛ این ویژگی طبق نیاز روح است که چنین استعدادی به انسان تعلق گرفته است. بحث افاضه استعداد که ذیل مبحث استعداد مطرح شده است و هم چنین بحث تفاوت ادیان و تکامل آن‌ها طی مرور زمان نیز می‌تواند مؤید تغییر استعدادها بنا به نیاز افراد باشد.

به نظر می‌رسد با توجه به رابطه نیاز و استعداد که وجود استعداد در شخص را به وجود نیازهای خاص مربوط به آن استعداد و یا بالعکس، ملزم می‌کند و با توجه به اینکه استعداد امری تشکیکی بوده و در هر مرتبه رشدی، استعداد خاصی به انسان تعلق می‌گیرد - که مختص همان مرتبه است - به نظر می‌رسد نیاز نیز ماهیتی تشکیکی داشته و در هر مرتبه از رشد، انسان نیازهای خاصی را در خود احساس می‌کند و با تغییر مرتبه رشدی او نیازهای او نیز تغییر می‌کنند.

ه - مهمترین دلالت‌های تعالیم اسلامی در خصوص ماهیت نیاز، استعداد و نسبت آن‌ها با رشد

- استعدادها حقیقت وجودی و یگانه دارند و نمی‌توان آن‌ها را به صورت مجزا از یکدیگر در نظر گرفت. با این وجود در هر مقامی از رشد، مرتبه‌ای از استعدادها به مرتبه بروز و ظهور می‌رسند که اولاً همان مرتبه قوه‌ای برای مرتبه بعدی از همان استعدادها است و ثانیاً امکان تکون و پدیدآیی استعدادهای دیگری را در انسان به وجود می‌آورد.
- با توجه به آیات قرآن کریم می‌توان دو دسته استعداد را با دو عنوان خیر و شر یا حق و باطل دسته‌بندی کرد که هر یک از این دو نوع استعداد، خود می‌توانند شامل بسیاری از قوا و استعدادها دیگر باشند که با توجه به روح کمال‌گرای انسان این دو نوع از استعداد تا بی نهایت امکان رشد دارند.

- حداقل چهار نوع استعداد عقلانی، انگیزشی - عاطفی، ارتباطی، معنوی را بر اساس مفاهیم مورد استفاده در حدیث جنود عقل و جهل می توان برای انسان متصور شد.
- آیات قرآن بر ذاتی، اکتسابی و تدریجی و هم چنین افاضه‌ای بودن استعدادها اشاره دارند به این معنا که این استعدادها با توجه به نیاز و حال افراد، از سوی خداوند متعال اعطا می گردد. استعداد امری تدریجی است و لهذا مراتب متعددی دارد، یعنی یک مرتبه از هر استعداد ذاتی و مراتب بعدی آن اکتسابی و افاضه‌ای است.
- به بروز و ظهور رساندن برخی از استعدادها کمک کار برای پیدایش و ظهور استعداد دیگر است، استعداد قبلی می تواند زمینه ساز استعداد بعدی باشد یا تسریع کننده بروز استعداد دیگر، به عنوان مثال تحصیل رذایل اخلاقی مانعی است در جهت شکوفایی کمالات اخلاقی و این مانعیت گاه می تواند به زوال استعداد رسیدن به آن کمال اخلاقی در شخص منجر شود.
- عوامل مؤثر در استعداد را می توان به سه دسته: ۱. عوامل طبیعی؛ ۲. عوامل اجتماعی؛ ۳. عوامل ماورای طبیعی تقسیم نمود.
- رشد بالا در هر یک از استعدادهای خیر یا شر و توجه ویژه به یک دسته از آنها ممکن است موجبات بطلان دسته مقابل از آن استعداد را فراهم آورد، در این صورت تأثیر سایر عوامل تقویت کننده استعداد نیز به صفر خواهد رسید.
- کمال استعدادهای خیر کمال رشد انسان محسوب می گردد.
- نیاز همچون استعداد ماهیتی تشکیکی داشته و در هر مرتبه از رشد انسان، نیازهای او نیز تغییر می کنند.

۵-۲-۴ شناخت ماهیت هیجان با توجه به تعالیم اسلامی

بخشی از فعل و انفعالات نفس اموری هستند که امروزه هیجان نامیده می شوند. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در مواردی به لفظ هیجان اشاره نموده و این لفظ را از جمله الفاظی می داند که در سایر علوم و به طور خاص کتب تفسیری نیز استعمال شده است (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۰؛ همو، ج ۶: ۲۸۸؛ همو، ج ۸: ۲۵۲؛ همو،

ج ۱۱: ۱۸۷). آیات متعددی از قرآن حالات هیجانی انسان را به قلب نسبت می‌دهند. به عنوان مثال در آیه «سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَهُمْ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ»^۱ (آل عمران/ ۱۵۱) و آیات دیگر^۲ جایگاه رعب که از مفاهیم متببط با هیجان است، به قلب نسبت داده شده است و به طور خاص این نوع از ترس از سوی خداوند بر دل کفار و مشرکان در جهت یاری پیامبر (ص) و مسلمانان القا شده است. همچنین وجلت (ترس) در آیاتی همچون «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»^۳ (الأنفال/ ۲)؛ غیظ (خشم) در آیاتی همچون «وَيَذْهَبُ غَيْظٌ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ

۱. بزودی در دل‌های کافران، بخاطر اینکه بدون دلیل، چیزهایی را برای خدا هم‌تا قرار دادند، رعب و ترس می‌افکنیم و جایگاه آنها، آتش است و چه بد جایگاهی است جایگاه ستمکاران!

۲. هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (الحشر/ ۲) او کسی است که کافران اهل کتاب را در نخستین برخورد (با مسلمانان) از خانه‌هایشان بیرون راند! گمان نمی‌کردید آنان خارج شوند، و خودشان نیز گمان می‌کردند که دژهای محکمشان آنها را از عذاب الهی مانع می‌شود اما خداوند از آنجا که گمان نمی‌کردند به سراغشان آمد و در دل‌هایشان ترس و وحشت افکند، بگونه‌ای که خانه‌های خود را با دست خویش و با دست مؤمنان ویران می‌کردند پس عبرت بگیرید ای صاحبان چشم!

وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا (الأحزاب/ ۲۶) و خداوند گروهی از اهل کتاب [یهود] را که از آنان [مشرکان عرب] حمایت کردند از قلعه‌های محکمشان پایین کشید و در دل‌هایشان رعب افکند (و کارشان به جایی رسید که) گروهی را به قتل می‌رسانید و گروهی را اسیر می‌کردید! إِذْ يُوحَىٰ رُبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (الأنفال/ ۱۲) و (به یاد آر) موقعی را که پروردگارت به فرشتگان وحی کرد: «من با شما هستم کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم دارید! بزودی در دل‌های کافران ترس و وحشت می‌افکنم ضربه‌ها را بر بالاتر از گردن (بر سرهای دشمنان) فرود آرید! و همه انگشتان‌شان را قطع کنید!

۳. مؤمنان، تنها کسانی هستند که هر گاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان ترسان می‌گردد و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می‌شود، ایمانشان فزونتر می‌گردد و تنها بر پروردگارشان توکل دارند. این ترس عمل قلب و مخصوص مؤمنین است.

عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^۱ (التوبه/۱۵) و اشمئزاز (انقباض و نفرت از چیزی) در آیاتی همچون «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»^۲ (الزمر/۴۵) دلالت بر قلب به عنوان جایگاه هیجان دارند. آیات مذکور به سه شیوه ادراک هیجان به واسطه القاء هیجان از سوی خداوند، ادراک درونی و شخصی هیجان و کنترل غیبی آن اشاره داشته‌اند. اما در هر صورت تمامی حالت های هیجانی به قلب نسبت داده شده اند. بنابراین جایگاه هیجان‌ات چه به لحاظ ادراک، چه به لحاظ القاء، چه به لحاظ کنترل و مدیریت درونی و یا الهی قلب است. در زبان عربی به جز مفاهیم مورد اشاره در فوق، مفاهیم زیادی را می‌توان در ذیل مفهوم هیجان مورد بحث قرار داد. در ادامه به بررسی شبکه معنایی هیجان در آیات قرآن با استفاده از مفاهیم مرتبط با مفهوم هیجان، پرداخته شده است.

الف - شبکه معنایی هیجان در قرآن

مفاهیم ناظر به شادی

فرح

صاحب صحاح، فرح را به معنای «بطر» می‌داند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۹۰). ابن منظور نیز فرح را ضد حزن معنا کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۴۱). اما فرح در برخی کتب لغت به معنای باز شدن دل و خاطر از شادی به وسیله لذتی آنی و زودگذر که بیش‌تر در لذات بدنی است، آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۸؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۵۱). قاموس قرآن نیز فرح را به معنای شادی همراه با تکبر و ناشی از قوه شهوت دانسته است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵:

^۱. و خشم دل‌های آنان را از میان می‌برد! و خدا توبه هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، می‌پذیرد و خداوند دانا و حکیم است.

^۲. هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می‌شود، دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند مشمئز (و متنفر) می‌گردد اما هنگامی که از معبودهای دیگر یاد می‌شود، آنان خوشحال می‌شوند.

۱۵۷). طبق برخی از آیات قرآن (همچون: قصص/۷۶؛ حدید/۲۳؛ یونس/۳۵۸)، فرح نوعی از شادی است که در برخی موارد همراه با غرور است. با توجه به امر و نهی‌ای که در رابطه با این واژه وارد شده است می‌توان گفت که این قسم از شادی هم ممدوح است و هم مذموم؛ اما موارد مورد ذم آن بیش‌تر از موارد مورد مدح است. شاید علت این مطلب را بتوان از معنای لغوی آن جستجو کرد؛ به این ترتیب که در کتب لغت علت این شادی در لذات بدنی و شهوت دانسته شده و یا آن را همراه با تکبر معرفی نموده‌اند.

مرح

در کتاب صحاح، مرح به معنای شدت فرح و نشاط است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۰۴) و در کتب لسان العرب و العین نیز به معنای شدت فرح و شادی تا جایی که از قدر و حدش بگذرد، آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۹۱). کتاب مفردات نیز مرح را شدت فرح و توسع و فزونی در آن معنا کرده است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۴). در قرآن کریم سه بار واژه مرح استعمال شده است که در هر سه مورد (اسراء/۳۷؛ لقمان/۱۸؛ غافر/۷۵) از مرح نهی شده است؛ با

۱. «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَ آتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوتُوا بِالْعُضْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (القصص/۷۶)؛ قارون از قوم موسی بود، اما بر آنان ستم کرد ما آن قدر از گنجها به او داده بودیم که حمل کلیدهای آن برای یک گروه زورمند مشکل بود! (به خاطر آورید) هنگامی را که قومش به او گفتند: «این همه شادی مغرورانه مکن، که خداوند شادی‌کنندگان مغرور را دوست نمی‌دارد!

۲ «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (الحدید/۲۳)؛ این بخاطر آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید، و به آنچه به شما داده است دل بسته و شادمان نباشید و خداوند هیچ متکبر فخر فروشی را دوست ندارد!

۳ «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس/۵۸)؛ بگو: «به فضل و رحمت خدا باید خوشحال شوند که این، از تمام آنچه گردآوری کرده‌اند، بهتر است!»

۴ «وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» (الاسراء/۳۷)؛ و روی زمین، با تکبر راه مرو! تو نمی‌توانی زمین را بشکافی، و طول قامت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد!

۵ «وَلَا تَصْعُرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان/۱۸)؛ (پسر!) با بی‌اعتنایی از مردم روی مگردان، و مغرورانه بر زمین راه مرو که خداوند هیچ متکبر مغروری را دوست ندارد.

۶ «ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ» (غافر/۷۵)؛ این (عذاب) بخاطر آن است که بناحق در زمین شادی می‌کردید و از روی غرور و مستی به خوشحالی می‌پرداختید!

توجه به این که تفسیر المیزان مرح را به شادی به غیر حق و افراط در فرح تعریف نموده (طباطبائی / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۳۳) و خود فرح نیز در غالب موارد در معنایی مذموم استعمال شده است؛ مرح هیجانی مذموم به حساب می آید. مؤید این مطلب این که برخی از مترجمین قرآن (مکارم شیرازی) ذیل آیات، این لفظ را شادی متکبرانه و یا حتی تکبر معنا کرده اند.

سرور

سرور عبارت است از شادمانی و آنچه که از شادی در خاطر پوشیده است (شادی، تازه رونی و شادمانی) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۴)، منشاء سرور نفع یا لذت حقیقی است (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲۶۰). مجمع البحرین این شادی را غیر ظاهری و مربوط به قلب می داند (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۹۶). فقط یک آیه (انشقاق/۱۳) در رابطه با سرور در دنیا وجود دارد که بر اساس آیه چون به مال دنیا و زینت های مادی تعلق گرفته است و موجب فراموشی آخرت گردیده شادی به غیر حق بوده و مذموم دانسته شده است (طباطبائی / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۰۳).

مستبشره

واژه «مستبشره» صفت از مصدر «استبشار» به معنای «طلب شادی و یا دانستن چیزی که شاد می کند» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۹۴) و «شادمان شدن به شنیدن خبر و راه گشایی در امور و کارها» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۵) است. فعل «استبشر» نیز مترادف «فرح» و به معنای شادمان شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۶۱؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۶: ۸۴ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۳۰). این نوع از شادی نیز هم برای دنیا و هم برای آخرت استعمال شده است. در

۱. «إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (الانشقاق/۱۳): چرا که او در میان خانواده اش پیوسته (از کفر و گناه خود) مسرور بود!

مواردی که این نوع از شادی برای افراد در دنیا وارد شده با نظر به متعلق شادی مذموم (حجر/۶۷؛ زمر/۲۴۵) و یا ممدوح (توبه/۱۲۴؛ روم/۴۸) دانسته شده است.

ناضره

«ناضره» شادی در چهره است به خلاف سرور که در قلب است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۹۶). آیاتی که این لفظ در آن‌ها استعمال شده است در مورد شاداب و مسرور بودن چهره در قیامت است و لذا از بحث خارج است.

اشر

در کتاب صحاح «أشر» به معنای «بطر» آمده است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۷۹). در برخی کتب نیز به معنای «مرح» و «بطر» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۸۲). کتاب مفردات نیز «اشر» را به معنای شدت سرخوشی آورده است. أشر، فرحی است که بر حسب فرمان هوی و هوس انجام می‌شود. در تفاوت این واژه با واژه‌های «بطر» و «فرح» بیان شده است که أشر بلیغ‌تر از بطر و بطر ابلغ و رساتر از فرح است و هرچند که فرح در اغلب موارد مذموم است، اما اگر به قدر واجب و یا در موضع واجب باشد، ممدوح است. فرح گاهی اوقات به حکم

۱. «وَ جَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ» (الحجر/۶۷)؛ (از سوی دیگر)، اهل شهر (از ورود میهمانان با خبر شدند، و بطرف خانه لوط) آمدند در حالی که شادمان بودند.

۲. «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (الزمر/۴۵)؛ هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می‌شود، دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند مشمز (و متنفر) می‌گردد اما هنگامی که از معبودهای دیگر یاد می‌شود، آنان خوشحال می‌شوند.

۳. «وَ إِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (التوبه/۱۲۴)؛ و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود، بعضی از آنان (به دیگران) می‌گویند: «این سوره، ایمان کدام یک از شما را افزون ساخت؟!» (به آنها بگو): اما کسانی که ایمان آورده‌اند، بر ایمانشان افزوده و آنها (به فضل و رحمت الهی) خوشحالند.

۴. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِئُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَ يَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (الروم/۴۸)؛ خداوند همان کسی است که با دها را می‌فرستد تا ابرهایی را به حرکت در آورند، سپس آنها را در پهنه آسمان آن گونه که بخواهد می‌گستراند و متراکم می‌سازد در این هنگام دانه‌های باران را می‌بینی که از لا به لای آن خارج می‌شود، هنگامی که این (باران حیاتبخش) را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌رساند، ناگهان خوشحال می‌شوند ...

عقل است ولی اشر همیشه بر اساس هوی و هوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷). هم‌چنان که در کتب لغت نیز آمده در آیات نیز این لفظ برای موارد مذموم استفاده شده و حتی برخی مترجمین (مکارم شیرازی) در ترجمه آیات (قمر/ ۲۵ و ۲۶) از آن با عنوان هوس‌بازی سخن گفته‌اند.

به نظر می‌رسد منشاء این شادی که هوس است و شدت فرح موجبات مذموم بودن آن را فراهم آورده است.

بطر

در کتب لغت معانی متعددی برای این واژه بیان شده است. شادمانی و بیخیالی (أشر) و شادمانی بسیار (شده المرح) از جمله این معانی است (مقری فیومی، بی تا، ج ۲: ۵۹۲). در برخی کتب بطر به معنای حیرت و تکبر، تبختر، نشاط و ناشکری نعمت آمده و در کتاب قاموس قرآن نقل شده که به «حیرت در مقابل حق و تکبر از حق» بطر گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۴۲۲). معنایی مذموم از بطر در آیات دیده می‌شود که ظاهراً به معنای تکبر است و معنای شادی در آن‌ها وجود ندارد.

بهجت

بهجه به معنای خوش رنگی و آبدار بودن است و در مورد انسان به معنای تبسمی است که موجب ظهور فرح و سرور در چهره می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۸). در آیات این شادی در معنای مثبتی وارد شده اما برای انسان استعمال نشده است.

مفاهیم ناظر به خنده

ضحک

^۱ «أَلْقَى الدُّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» (القمر/ ۲۵)؛ آیا از میان ما تنها بر او وحی نازل شده؟! نه، او آدم بسیار دروغگوی هوسبازی است!؛ سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنْ الْكَذَّابُ الْأَشِرُّ (القمر/ ۲۶) ولی فردا می‌فهمند چه کسی دروغگوی هوسباز است!

به «انبساط وجه و نمایان شدن دندان‌ها به خاطر سرور و شادی» ضحک گفته می‌شود (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۰۱؛ حسینی، ۱۴۱۴: ج ۱۳: ۶۰۳). «نمایان شدن دندان‌ها هنگام مواجه شدن با امر عجیب» و «خنده از روی تمسخر» نیز به عنوان معانی استعاری ضحک در کتب لغت بیان شده است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۱؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۶۰۳). ضحک به معنای خندیدن، ظهور حالت شادی (هود/۷۱؛ نمل/۱۹؛ مطففین/۳۴) و یا تمسخر (مؤمنون/۱۱۰؛ زخرف/۴۷؛ مطففین/۲۹) است. به نظر می‌رسد ممدوح یا مذموم بودن آن مربوط به منشاء یا محرک آن خواهد بود و مدح و ذمی به خود خندیدن بما هو خندیدن بار نمی‌شود.

تبسم

تبسم در لغت به معنای خنده جزئی که کمتر و پایین‌تر از (دون) ضحک است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۸۷۲؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۹۲). هم‌چنین در برخی کتب به این نکته اشاره شده که تبسم اول ضحک و خنده بدون صدا است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱۷؛ مقرئ فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹). ابن‌منظور نیز تبسم را اقل از ضحک اما احسن از آن می‌داند

۱. «وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود/۷۱)؛ و همسرش ایستاده بود، (از خوشحالی) خندید پس او را بشارت به اسحاق، و بعد از او یعقوب دادیم.

۲. «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (النمل/۱۹)؛ سلیمان از سخن او تبسمی کرد و خندید و گفت: «پروردگارا! شکر نعمتهایی را که بر من و پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای به من الهام کن، و توفیق ده تا عمل صالحی که موجب رضای توست انجام دهم، و مرا برحمت خود در زمره بندگان صالحت وارد کن!»

۳. «فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ» (المطففین/۳۴)؛ ولی امروز مؤمنان به کفار می‌خندند،

۴. «فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ» (المؤمنون/۱۱۰)؛ اما شما آنها را به باد مسخره گرفتید تا شما را از یاد من غافل کردند و شما به آنان می‌خندیدید!

۵. «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بَيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» (الزخرف/۴۷)؛ ولی هنگامی که او آیات ما را برای آنها آورد، به آن می‌خندیدند!

۶. «إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (المطففین/۲۹)؛ بدکاران (در دنیا) پیوسته به مؤمنان می‌خندیدند،

(ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۰). این لفظ فقط یک بار در قرآن آمده است با توجه به آیه (نمل/۱۹) و معنای لغوی به نظر می‌رسد به لحاظ ممدوح و مذموم بودن، تبسم شبیه به ضحک است.

مفاهیم ناظر به غم

حزن

حزن، نقیض فرح و ضد سرور است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۱۱). به «گرفتگی و خشونت قلبی ناشی از غم» حزن گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۱). «غم ناشی از اتفاق ناگوار یا از دست دادن محبوب در گذشته» نیز از دیگر معانی مذکور برای این واژه است (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۱۳۷). همچنین در معنای حزن گفته شده: «آنچه که در قلب ثابت شده و از بین نمی‌رود» حزن است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۰). حزن واژه‌ای است که بیشترین تعداد را در میان کلیدواژه‌هایی که در قرآن به معنای غم هستند، به خود اختصاص داده است. نکته جالب در رابطه با این واژه این است که از ۴۲ بار استعمال بالغ بر ۳۰ مرتبه از حزن نهی یا نفی صورت گرفته است و بیش‌تر از مرتبه خوف و حزن همنشین بوده‌اند. در جمع‌بندی آیات مرتبط با حزن، می‌توان این آیات را در این چند دسته خلاصه نمود:

۱- آیاتی که با نهی از غم و اندوه به طور مستقیم به مدیریت غم امر می‌کنند.^۲

۱. «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَذِخْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (النمل/۱۹)؛ سلیمان از سخن او تبسمی کرد و خندید و گفت: «پروردگارا! شکر نعمتهایی را که بر من و پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای به من الهام کن، و توفیق ده تا عمل صالحی که موجب رضای توست انجام دهم، و مرا برحمت خود در زمره بندگان صالحت وارد کن».

۲. فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (مریم/۲۴). ناگهان از طرف پایین پایش او را صدا زد که: «غمگین مباش! پروردگارت زیر پای تو چشمه آبی (گوارا) قرار داده است؛ لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (حجر/۸۸). (بنا بر این)، هرگز چشم خود را به نعمتهای (مادی)، که به گروه‌هایی از آنها [کفار] دادیم، می‌فکن! و بخاطر آنچه آنها دارند، غمگین مباش! و بال

- ۲- آیاتی که به طور غیرمستقیم به اثر شناخت در غم اشاره نموده و بنا بر تعلیلی که ارائه نموده‌اند انتظار پایان اندوه در فرد را بیان می‌فرماید.^۱ (به عنوان نمونه در تفسیر المیزان چنین آمده است: «مراد از جمله: "لَكَيْلًا تَحْزَنُوا..." در (آل عمران/۱۵۳) این خواهد بود که ما حقیقت امر را برای شما بیان می‌کنیم، تا محزون نشوید». (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۷۰)
- ۳- آیاتی که مصداقی از مدیریت هیجان محسوب می‌شوند.^۳

(عطوفت) خود را برای مؤمنین فرود آر!؛ وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (نمل/۷۰). از تکذیب و انکار آنان غمگین مباش، و سینه‌ات از توطئه آنان تنگ نشود!؛ وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (قصص/۷). ما به مادر موسی الهام کردیم که: «او را شیر ده؛ و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا (ی نیل) بیفکن؛ و ترس و غمگین مباش، که ما او را به تو بازمی‌گردانیم، و او را از رسولان قرار می‌دهیم!»

۱. وَ لَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَ قَالُوا لَا تَخَفْ وَ لَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجِيوكَ وَ أَهْلَكِ الْإِثْمَاءِ. (عنکبوت/۳۳). هنگامی که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از دیدن آنها بد حال و دلتنگ شد؛ گفتند: «ترس و غمگین مباش، ما تو و خانواده‌ات را نجات خواهیم داد، جز همسرت که در میان قوم باقی می‌ماند.؛ فَلَا يَحْزَنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ (یس/۷۶). پس سخنانشان تو را غمگین نسازد، ما آنچه را پنهان می‌دارند و آنچه را آشکار می‌کنند می‌دانیم!

۲. إِذْ تَضَعُونَ وَ لَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاجِكُمْ فَأَتَابَكُمْ عَمَّا بَغِمَ لَكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا مَا أَصَابَكُمْ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (آل عمران/۱۵۳). (به خاطر بیاورید) هنگامی را که از کوه بالا می‌رفتید؛ و جمعی در وسط بیابان پراکنده شدند؛ و از شدت وحشت، به عقب ماندگان نگاه نمی‌کردید، و پیامبر از پشت سر، شما را صدا می‌زد. سپس اندوه‌ها را یکی پس از دیگری به شما جزا داد؛ این بخاطر آن بود که دیگر برای از دست رفتن (غنایم جنگی) غمگین نشوید، و نه بخاطر مصیبت‌هایی که بر شما وارد می‌گردد. و خداوند از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

۳. قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (یوسف/۸۶). گفت: «من غم و اندوهم را تنها به خدا می‌گویم (و شکایت نزد او می‌برم)! و از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید!

۴- آیاتی که بیان می‌فرماید که اولیاء خدا و افراد باتقوا با توجه به ایمانی (علم) که دارند دچار غم و اندوه نمی‌شوند.^۱

نواهی موجود^۲ در رابطه با غم به معنای دستور به کنترل این هیجان است. اگر این هیجان قابلیت تغییر و کنترل نداشته باشد نهی از آن، امری لغو و عبث خواهد بود (در حالی که شارع مقدس از انجام امور لغو میری است). بعلاوه این تعلیل‌هایی که بعد از نهی از غم وارد شده‌اند نشان از این هستند که امکان مدیریت هیجان وجود دارد و می‌توان گفت که این تعلیل‌ها در حقیقت شناخت‌هایی هستند که به مخاطب داده می‌شوند و با توجه به شناخت‌های ارائه شده نظر بر کنترل غم قرار گرفته است. به طور خلاصه وجود این گونه نهی‌ها و تعلیل‌هایی که بعد از نهی وارد شده‌اند اشاره به این مطلب دارند که خداوند متعال نظر بر تأثیر علم بر هیجان داشته و به کنترل هیجان قائل است.

غم

به گرفتگی و محبوس شدن نفس از شدت حرارت (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۹۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۴۴۱) غم گفته می‌شود. هم‌چنین کرب با علت و سبب، غم شناخته می‌شود (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۵۲۲). با توجه به آیه ۱۵۳ سوره آل‌عمران^۳ و تفسیر آن می‌توان چنین ادعا کرد که غم دو نوع است: غم مورد مذمت و غم پسندیده. هم‌چنین،

۱. «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (یونس/۶۲). آگاه باشید (دوستان و) اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند!؛ وَ يُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (زمر/۶۱). و خداوند کسانی را که تقوا پیشه کردند با رستگاری رهایی می‌بخشد؛ هیچ بدی به آنان نمی‌رسد و هرگز غمگین نخواهند شد.

۲. «لا یحزنک... امری است ارشادی و جمله: "انهم... تعلیلی است برای نهی "لا یحزنک...» (آل‌عمران/۱۷۶) (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۲)

به نظر می‌رسد که موارد نهی ای که در قرآن در رابطه با غم وارد شده همگی نهی ارشادی است.

۳. «إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَعْدَائِكُمْ وَ الرَّسُولُ يُدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاجِكُمْ فَأَتَابِكُمْ غَمًّا بَغَمًا لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (آل‌عمران/۱۵۳) (به خاطر بیاورید) هنگامی را که از کوه بالا میرفتید و جمعی در وسط بیابان پراکنده شدند و از شدت وحشت، به عقب ماندگان نگاه نمی‌کردید، و پیامبر از پشت سر، شما را صدا می‌زد. سپس اندوه‌ها را یکی پس از دیگری به شما جزا داد این بخاطر آن بود که دیگر برای از دست رفتن (غنایم جنگی) غمگین نشوید، و نه بخاطر مصیبت‌هایی که بر شما وارد می‌گردد. و خداوند از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

عامل غم ممکن است مادی و شخصی باشد و یا ماورایی بوده و نعمتی از سوی خداوند (ترجمه المیزان، ج ۴، ص: ۶۹). با نظر به این که در دو آیه (الانبیاء/۸۸)^۱؛ (طه/۴۰)^۲ از شش آیه‌ای که لفظ غم در آن استعمال شده است، واژه نجات دادن از غم وارد شده است و در آیه‌ای نیز به فرستادن آرامش از سوی خداوند بعد از غم اشاره شده است (آل عمران/۱۵۴)^۳، شاید بتوان چنین ادعا نمود که مذموم بودن غم بر ممدوح بودنش غلبه دارد.

أسف

مبالغه در حزن و غضب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۵) و یا حزن شدید، غضب شدید را أسف می‌گویند (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۸۱؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۳۳۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۱۱). همچنین، به اعتقاد برخی، أسف، به جوش آمدن یا تغییر حرارت و حرکت خون در قلب است برای انتقام گرفتن در حالت خشم، اگر این حالت درباره زیردست باشد

۱. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ (الانبیاء/۸۸) ما دعای او را به اجابت رساندیم و از آن اندوه نجاتش بخشیدیم و این گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم!

۲. إِذْ مَشَىٰ اخْتِكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَ قَتَلَتْ نَفْسًا فَجَنَّبَناكَ مِنَ الْغَمِّ وَ فَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ (طه/۴۰) در آن هنگام که خواهرت (در نزدیکی کاخ فرعون) راه می‌رفت و می‌گفت: «آیا کسی را به شما نشان دهم که این نوزاد را کفالت می‌کند (و دایه خوبی برای او خواهد بود)!» پس تو را به مادرت بازگرداندیم، تا چشمش به تو روشن شود و غمگین نگردد! و تو یکی (از فرعونیان) را کشتی اما ما تو را از اندوه نجات دادیم! و بارها تو را آزمودیم! پس از آن، سالیانی در میان مردم «مدین» توقف نمودی سپس در زمان مقلد (برای فرمان رسالت) به این جا آمدی، ای موسی!

۳. ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يُبْلِغُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانِ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَ لِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (آل عمران/۱۵۴) سپس بدنبال این غم و اندوه، آرامشی بر شما فرستاد. این آرامش، بصورت خواب سبکی بود که (در شب بعد از حادثه احد)، گروهی از شما را فرا گرفت اما گروه دیگری در فکر جان خویش بودند (و خواب به چشمانشان نرفت). آنها گمانهای نادرستی - همچون گمانهای دوران جاهلیت - درباره خدا داشتند و می‌گفتند: «آیا چیزی از پیروزی نصیب ما می‌شود؟!»: بگو: «همه کارها (و پیروزیها) به دست خداست!» آنها در دل خود، چیزی را پنهان می‌دارند که برای تو آشکار نمی‌سازند می‌گویند: «اگر ما سهمی از پیروزی داشتیم، در این جا کشته نمی‌شدیم!» بگو: «اگر هم در خانه‌های خود بودید، آنهایی که کشته‌شدن بر آنها مقرر شده بود، قطعاً به سوی آرامگاه‌های خود، بیرون می‌آمدند (و آنها را به قتل می‌رساندند). و اینها برای این است که خداوند، آنچه در سینه‌هایتان پنهان دارید، بیازماید و آنچه را در دل‌های شما (از ایمان) است، خالص گرداند و خداوند از آنچه در درون سینه‌هاست، با خبر است.

گرمی خون در همه بدن منتشر می‌شود و به صورت خشم و غضب ظاهر می‌گردد، و اگر این حالت در باره بالادست و قوی‌تر از خود باشد خون منقبض می‌شود و در چهره، رنگ پریده به صورت حزن و اندوه جلوه می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۵؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۸۱). در رابطه با افسوس امر و نهی‌ای در آیات وارد نشده و فقط به نحوی برای توصیف اندوه حضرت یعقوب و موسی (ع) از این لفظ استعمال شده است.

أسی

أسی در لغت به معنای حزن و اندوه به خاطر چیز فوت شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲۰۹) یا حزن برای چیزی (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۹: ۱۵۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۳۲) آمده است. معنی غم از ریشه أسی ۴ بار در آیات استعمال شده است که ۳ مورد آن مربوط به نهی و نفی از این غم به خاطر قوم کافر و فاسق است و یک مورد هم نهی از غم به خاطر آن‌چه که از دست رفته می‌باشد. با نظر بر این نهی‌ها، این غم، اندوهی مذموم به نظر می‌رسد.

کرب

کرب در لغت به معنای غمی که نفس (قلب) را فرا می‌گیرد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۷۱۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۶۰؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۶۶) و غم شدید (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۰۶) آمده است. طبق آیات نمی‌توان در مورد ممدوح و مذموم بودن کرب اظهار نظر کرد (انعام/۶۴؛ صافات/۷۶ و ۲۱۱۵). با توجه به معنای لغوی کرب و این که در آیات سخن از رفع این نوع غم با لفظ نجات از سوی خداوند آمده است به نظر می‌رسد که این غم بسیار شدید است به نحوی که قلب را فرامی‌گیرد و حالتی سخت را

۱. قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ (انعام/۶۴) بگو: «خداوند شما را از اینها، و از هر مشکل و ناراحتی، نجات می‌دهد باز هم شما برای او شریک قرار می‌دهید!» (و راه کفر می‌پوید.)»

۲. وَنَجِّنَا مِنْ آلِ كُرْبٍ الْعَظِيمِ (صافات/۷۶) و او و خاندانش را از اندوه بزرگ رهایی بخشیدیم؛ وَنَجِّنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ (صافات/۱۱۵) و آن دو و قومشان را از اندوه بزرگ نجات دادیم!

برای فرد ایجاد می‌کند و از این باب شاید بتوان این غم را هیجانی منفی دانست که غیرقابل کنترل و یا کنترل آن بسیار سخت است.

هم

هم در لغت به معنای حزن است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۰۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۶۱۹) همچنین به غم و اندوهی که انسان را ذوب و ضعیف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۵) نیز گفته می‌شود. این واژه به معنای غم در آیات وارد نشده است.

مفاهیم ناظر به گریه

بکاء

در معنای بکاء گفته شده که اگر بکاء با مد باشد به معنای سیلان اشک همراه با حزن و شیون و زاری است و اگر با قصر باشد حزن اغلب همراه با اشک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۸۲). استفهام انکاری و مذمت خنده در آیات ۵۹-۶۱ سوره نجم^۱ و بیان تفسیر مبنی بر دخالت اراده انسان در طول اراده خداوند در خنده و گریه^۲ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۷۸) اشاره‌ای است بر دخالت آگاهی و شناخت در بروز خنده و گریه که مظاهر دو هیجان شادی و غم هستند. مدح و ذمی بر بکاء نمی‌توان قائل شد، بلکه ممدوح یا مذموم بودن بکاء بستگی به منشاء آن دارد.

مفاهیم ناظر به ترس

۱. أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (النجم/۵۹) آیا از این سخن تعجب می‌کنید، وَ نَضْحَكُونَ وَ لَا تَبْكُونَ (النجم/۶۰) و می‌خندید و نمی‌گریید، وَ أَنْتُمْ سَامِعُونَ (النجم/۶۱) و پیوسته در غفلت و هوسرانی به سر می‌برید؟!

۲. وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي (النجم/۴۳) و اینکه اوست که خنداند و گریاند.

خوف

خوف در لغت به معنای فرع آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۹۹) همچنین گفته شده خوف به معنای حذر از چیزی است و تفاوت این واژه با واژه حزن در این است که خوف برای متوقع و حزن برای واقع استعمال می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۵۷) اما به اعتقاد راغب، خوف توقع مکروهی است از روی علامت مظنون یا معلوم چنان که رجاء و طمع، توقع محبوبی است از روی آن دو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۳).

با توجه به آن‌چه بیان شد ظاهر این است که برخی از الفاظ تنها بر ظهور هیجان دلالت دارند به این معنا که این قسم از هیجان‌ها حالتی طبیعی و فیزیولوژیک است که مدح و ذمی بر آن وارد نمی‌شود. اما برخی دیگر از هیجان‌ها که نهی یا امر در مورد آن‌ها وارد شده است هیجاناتی هستند که قابل کنترل و مدیریت هستند. «مطلق خوف که عبارت است از تأثر نفس بعد از مشاهده مکروهی که او را و می‌دارد تا از آن محذور احتراز جسته و بدون درنگ در مقام دفع آن برآید^۱ از رذایل نیست بلکه وقتی رذیله می‌شود که باعث از بین رفتن مقاومت نفس شود و در آدمی حالت گیجی و نفهمی پدید آورد یعنی نفهمد که چه باید بکند و به دنبال این نفهمی، اضطراب و سپس غفلت از دفع مکروه بیاورد، این قسم خوف را جبن و به فارسی ترس می‌گویند که خود یکی از رذائل است، در مقابل این حالت، حالت تهور است و آن این است که هیچ صحنه‌ای انسان را دلواپس نکند، که این جزو فضائل نیست» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۴۷۹).

۱. به معنای آن جنب و جوشی است که شخص ترسیده برای دفع شر انجام می‌دهد (طباطبائی / موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱).

نکته قابل توجه این که در بسیاری از آیات خوف و حزن در کنار هم آمده و از آن‌ها نهی یا نفی شده است از آن جمله می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود: (أحقاف/۱۳)^۱، (زخرف/۶۸)^۲، (فصلت/۳۰)^۳، (عنکبوت/۳۳)^۴، (اعراف/۳۵)^۵، (اعراف/۴۹)^۶، (انعام/۴۸)^۷، (مانده/۶۹)^۸، (آل عمران/۱۷۰)^۹، (بقره/۲۷۴/۲۷۷/۱۱۲/۲۶۲/۳۸/۶۲). صاحب تفسیر

۱. إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (الاحقاف/۱۳) کسانی که گفتند: «پروردگار ما الله است»، سپس استقامت کردند، نه ترسی برای آنان است و نه اندوهگین می‌شوند.
۲. يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (زخرف/۶۸) ای بندگان من! امروز نه ترسی بر شماست و نه اندوهگین می‌شوید!
۳. إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأُتْبِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت/۳۰) به یقین کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداوند یگانه است!» سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که: «نترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است!
۴. وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجِيكَ وَأَهْلِكَ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْ كَأَنَّ مِنَ الْغَابِرِينَ (العنکبوت/۳۳) هنگامی که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از دیدن آنها بد حال و دل‌تنگ شد گفتند: «نترس و غمگین مباش، ما تو و خانواده‌ات را نجات خواهیم داد، جز همسرت که در میان قوم باقی می‌ماند.
۵. يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَتَّبِعُكُمُ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمُ آيَاتِي وَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (الاعراف/۳۵) ای فرزندان آدم! اگر رسولانی از خود شما به سراغتان بیایند که آیات مرا برای شما بازگو کنند، (از آنها پیروی کنید) کسانی که پرهیزگاری پیشه کنند و عمل صالح انجام دهند (و در اصلاح خویش و دیگران بکوشند)، نه ترسی بر آنهاست و نه غمناک می‌شوند.
۶. أَمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (الاعراف/۴۹) آیا اینها [این واماندگان بر اعراف] همانان نیستند که سوگند یاد کردید رحمت خدا هرگز شامل حالشان نخواهد شد؟! (ولی خداوند بخاطر ایمان و بعضی اعمال خیرشان، آنها را بخشید هم اکنون به آنها گفته می‌شود): داخل بهشت شوید، که نه ترسی دارید و نه غمناک می‌شوید!
۷. وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (الانعام/۴۸) ما پیامبران را، جز (به عنوان) بشارت دهنده و بیم دهنده، نمی‌فرستیم آنها که ایمان بیاورند و (خویشترن را) اصلاح کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند.
۸. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (المائدة/۶۹) آنها که ایمان آورده‌اند، و یهود و صابئان و مسیحیان، هر گاه به خداوند یگانه و روز جزا، ایمان بیاورند، و عمل صالح انجام دهند، نه ترسی بر آنهاست، و نه غمگین خواهند شد.
۹. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (آل عمران/۱۷۰) آنها بخاطر نعمتهای فراوانی که خداوند از فضل خود به ایشان بخشیده است، خوشحالند و بخاطر کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند [مجاهدان و شهیدان آینده]، خوشوقتند (زیرا مقامات برجسته آنها را در آن جهان می‌بینند و می‌دانند) که نه ترسی بر آنهاست، و نه غمی خواهند داشت.

المیزان در فرق این دو ذیل آیه ۷ سوره قصص^۱ می‌فرماید: «خوف در جایی است که احتمال وقوع مکروهی در بین باشد، ولی حزن در جایی است که وقوع آن قطعی است، نه احتمالی» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۱). علامه ذیل آیات ۳۳ سوره عنکبوت^۲ و ۳۰ سوره فصلت^۳ نیز خوف را مربوط به مکروه احتمالی و حزن را مربوط به مکروهی که واقع شده است، می‌داند (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۸۵).

در برخی از آیات نیز خوف و طمع همنشین هم شده‌اند، مانند آیات: (السجده/۱۶)^۴؛ (الروم/۲۴)^۵؛ (الرعد/۱۲)^۶؛ (الأعراف/۵۶)^۷.

دوع

۱. وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (القصص/۷)
- ما به مادر موسی الهام کردیم که: «او را شیر ده و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا (ی نیل) بیفکن و نترس و غمگین مباش، که ما او را به تو بازمی‌گردانیم، و او را از رسولان قرار می‌دهیم!»
۲. وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَاءَ بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَ قَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَ أَهْلَكَ إِلَّا أَمْرًا تَكَّ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (العنکبوت/۳۳)
- هنگامی که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از دیدن آنها بد حال و دل‌تنگ شد گفتند: «نترس و غمگین مباش، ما تو و خانواده‌ات را نجات خواهیم داد، جز همسرت که در میان قوم باقی می‌ماند.
۳. إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْهَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت/۳۰)
- به یقین کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداوند یگانه است!» سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که: «نترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است!
۴. تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (السجده/۱۶)
- پهلوهایشان از بسترها در دل شب دور می‌شود (و بپا می‌خیزند و رو به درگاه خدا می‌آورند) و پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند، و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند!
۵. وَ مِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (الروم/۲۴)
- و از آیات او این است که برق و رعد را به شما نشان می‌دهد که هم مایه ترس و هم امید است (ترس از صاعقه، و امید به نزول باران)، و از آسمان آبی فرو می‌فرستد که زمین را بعد از مردنش بوسیله آن زنده می‌کند در این نشانه‌هایی است برای جمعیتی که می‌اندیشند!
۶. هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ يُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ (الرعد/۱۲)
- او کسی است که برق را به شما نشان می‌دهد، که هم مایه ترس است و هم مایه امید و ابرهای سنگین بار ایجاد می‌کند!
۷. وَ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (الأعراف/۵۶)
- و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید، و او را با بیم و امید بخوانید! (بیم از مسئولیتها، و امید به رحمتش. و نیکی کنید) زیرا رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است!

روع به فتح (ر) ناراحت بودن قلب است و در ترسی که به قلب وارد شده استعمال می‌شود. روع به ضمّ (ر) به معنای قلب و به فتح (ر) فرع و ترس است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۲۲۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۱۳۵؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۳۴۰). به نظر می‌رسد روع به دو دلیل هیجان ویژه‌ای است: ۱. یک بار در قرآن و در رابطه با پیامبر عظیم الشانی هم چون ابراهیم (س) وارد شده است. ۲. خاص موقعیت ویژه‌ای است یعنی مشاهده فرشتگان.

رعب

رعب در لغت به معنای ترس، لا علاجی از کثرت خوف، خود گم کردن و دستپاچه شدن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۶؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۳۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۳۰). این واژه در غالب موارد برای کفار و در برخی موارد اهل کتاب استفاده شده است.^۱ به این ترتیب شاید بتوان رعب را ترسی مذموم دانست.

رهبه

رهبه در لغت به معنای مطلق خوف آمده است. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۱۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۳۶؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۶) اما به اعتقاد صاحب مفردات، ترس همراه با تحرز و اضطراب، رهبه نامیده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۳۶۶) «کلمه "رهبه" به معنای ترسی است که توأم با احتیاط است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۲۶). «"رهبه" به معنای ترس در مقابل رغبت است، که به معنای نزدیکی از روی انس است، به خلاف خوف که به معنای ترس در مقابل امید است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۸۹). در اکثر آیات با این واژه امر به

^۱ سَلِّقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَهُمْ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ. (آل عمران/۱۵۱)؛ إِذْ يُوحَى رُبِّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (الأنفال/۱۲)؛ وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا (الأحزاب/۲۶)؛ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (الحشر/۲).

ترسیدن از خداوند وارد شده و یا بحث از ترساندن دشمنان به میان آمده است. با این اوصاف به نظر می‌رسد رهبه در مقام ترس از خدا می‌تواند هیجانی مثبت ارزیابی گردد.

فزع

فزع در لغت به معنای بیم و ترس و بسیار ترسو آمده است. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۲۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۲۵۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۶۰) در کتاب مفردات نیز فزع عبارت است از: گرفتگی و انقباض خون در بدن و رمیدن و ترسیدن از چیزی که آن چیز ترس آور و بیم‌ناک باشد. فزع، نوعی جزع و بی‌تابی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۵). «فزع» عبارت است از انقباض و نفرتی که از منظره‌ای مخوف در دل حاصل می‌شود، قهرا امری خواهد بود که به مقام عمل برگشت می‌کند، نه به ادراک، پس بالذات از رذایل نیست» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱).

وجل

شعور و درک ترس و خوف وجل نام دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۵). برخی وجل را مطلق خوف و فزع دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۸۴۰؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۷۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۷۲۲). «وجل بر وزن فرس است ... طبری فرموده: وجل، فزع، خوف، یک چیزاند ... وجل (بفتح واو و کسر جیم) به معنای ترسان و خائف است» (وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) (مؤمنون/۶۰)؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...» (انفال/۲).^۱ ظاهراً این خوف مثل خشیت در اثر تعظیم خداوند است راغب وجل را احساس خوف گفته و آن در این آیه بهتر تطبیق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۱۸۴-۱۸۳). با نظر به متعلق این نوع از ترس که به جهت یاد خداوند و یاد مرگ ایجاد می‌شود، ترسی ممدوح است.

^۱ و آنها که نهایت کوشش را در انجام طاعات به خرج می‌دهند و با این حال، دل‌هایشان هراسناک است از اینکه سرانجام بسوی پروردگارشان باز می‌گردند.

^۲ مؤمنان، تنها کسانی هستند که هر گاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان ترسان می‌گردد و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می‌شود، ایمانشان فزونتر می‌گردد و تنها بر پروردگارشان توکل دارند.

اشفاق

اشفاق (توجه (محبت) آمیخته با ترس است) توجه و عنایتی که همراه با بیم و ترس است؛ زیرا مشفق، مشفق علیه را دوست دارد و از آن چه رخ می‌دهد، می‌ترسد (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۸). در کتب دیگر اشفاق به معنای خوف و شفق به معنای خیفه و خوف آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۱۸۰-۱۷۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۴۴). در ۱۰ آیه از آیاتی که مشتقات اشفاق در آن وارد شده است ۵ آیه مربوط به ترس در دنیا است و بیش‌تر متعلق خشیت خداوند و عذاب الهی واقع شده است و وصف مؤمنین است. در ۳ آیه از ۵ آیه که مربوط به ترس‌های الهی است (المؤمنون/۵۷)؛^۱ (المعارج/۲۷)^۲ اشفاق با من متعدی شده که کفه ترس را سنگین‌تر می‌کند اما آنجا که برای خانواده (الطور/۲۶)^۳ استعمال شده است با لفظ فی آمده است که کفه محبت را سنگین می‌کند.^۴

با توجه به این که وصف ریشه اشفاق در دنیا برای مؤمنین و در زمینه‌های الهی استعمال شده است به نظر می‌رسد که این نوع از ترس حامل معنایی مثبت است. به نظر می‌رسد اشفاق در حوزه هیجان وارد نمی‌شود و عاطفه محسوب می‌گردد.

خشیت

خشیت به معنای ترس شدید است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۵۰). خشیت در لغت به معنای مطلق خوف آمده است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۳۲۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۸۴) اما به نظر راغب، خشیت، بیمی است که با تعظیم و بزرگداشت چیزی همراه است و بیشتر این حالت از راه علم و آگاهی نسبت به چیزی که از آن خشیت و بیم هست

۱. إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (المؤمنون/۵۷) مسلماً کسانی که از خوف پروردگارشان بیمناکند،

۲. وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (المعارج/۲۷) و آنها که از عذاب پروردگارشان بیمناکند،

۳. قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ (الطور/۲۶) می‌گویند: «ما در میان خانواده خود ترسان بودیم (مبادا گناهان آنها دامن ما را بگیرد)!

۴. «این کلمه هر وقت با حرف "من" متعدی شود معنای ترس در آن روشتر از محبت است، و اگر با حرف "فی" متعدی گردد معنای عنایت و محبت در آن روشتر از ترس به ذهن می‌رسد» (ترجمه المیزان، ج ۱۹: ۲۱).

حاصل می‌شود (راغب‌اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۲۸۳). «خشیت خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود، و لذا خدای سبحان آن را به علماء اختصاص داده و می‌فرماید: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" (فاطر/۲۸) و ظاهراً فرق میان "خشیت" و "خوف" این است که خشیت به معنای تأثر قلب از اقبال و روی آوردن شر و یا نظیر آن است، و خوف به معنای تأثر عملی انسان است به این که از ترس در مقام اقدام برآمده و وسایل گریز از شر و محذور را هم فراهم سازد، هر چند که در دل متأثر نگشته، دچار هراس نشده باشد» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶۹).

... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ. (فاطر/۲۸)^۱ «مراد از "خشیت" در چنین زمینه‌ای، همان خشیت حقیقی است که به دنبالش خشوع باطنی و خضوع در ظاهر پیدا می‌شود، ... خشیت به معنی حقیقی کلمه، تنها در علما یافت می‌شود» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۹).

طبق آیه ۱۱ سوره یس و تفسیر آن: «خشیت مؤمنین ترسی است آمیخته با رجاء»^۲ (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۹۵).

^۱ «... از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند خداوند عزیز و غفور است!»

^۲ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنْ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ (یس/۱۱)؛ تو فقط کسی را انذار می‌کنی که از این یادآوری (الهی) پیروی کند و از خداوند رحمان در نهان بترسد چنین کسی را به آمرزش و پاداشی پرارزش بشارت ده!

«در این آیه شریفه "خشیت" متعلق شده است بر "اسم رحمان" که خود دلالت بر صفت رحمت خدا می‌کند، و امید امیدواران را تحریک و جلب می‌نماید، (با اینکه مقام خشیت اقتضا داشت یکی از صفات قهریه خدا را بکار ببرد)، و این به خاطر آن است که اشاره کند به اینکه خشیت مؤمنین ترسی است آمیخته با رجاء» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۹۵).

با توجه به آیات مورد بررسی، واضح و روشن است که غالباً علم در چنین ترسی دخیل بوده - آن‌جا که بحث از ترس از خداوند است - و از جمله هیجان‌ات ممدوح محسوب می‌شود. اما خشیت از غیر خدا از رذائل اخلاقی و مذموم است.^۱

مفاهیم ناظر به خشم

غیظ

غیظ مطلق غضب است (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۴۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۴۵۰) اما صاحب صحاح غیظ را غضب پنهانی شخص عاجز دانسته (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۱۷۶) و راغب نیز معتقد است غیظ اشد غضب و حرارتی است که انسان از فوران خون قلبش پیدا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۹). با تأمل بر این‌که در برخی آیات کفار یا مشرکین با این لفظ مورد توصیف قرار گرفته‌اند اما برای مؤمنین با کظم یا ذهاب استعمال شده است، می‌توان این هیجان را هیجانی منفی و مذموم دانست. «کظم» در لغت به معنای «مجرای تنفس» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۲) در کتاب قاموس قرآن به نقل از طبرسی آمده است: اصل کظم بستن دهان مشک است پس از پر شدن (کظمت القربۃ) یعنی دهان مشک را پس از پر کردن بستم (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۱۳). هر گاه این واژه به واژه غیظ اضافه گردد، معنای خوردن و فرودادن خشم می‌دهد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۰۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۴۵). صاحب کتاب مجمع البحرین نیز کظم غیظ را فرودادن و حبس غیظ در حالی که قادر بر امضا و رها کردن آن است، معنا کرده است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱۵۴). با توجه به لفظ کظم غیظ روشن می‌شود که خشم از نوع غیظ به طور کامل قابل کنترل است. صفت کظم غیظ در قرآن از اوصاف متقین برشمرده شده است. نکته آخر این‌که

^۱ «خشیت» عبارت است از تائر قلب، تائری که به دنبالش اضطراب و نگرانی باشد، و این خود یکی از رذایل اخلاقی و مذموم است، مگر در مورد خدای تعالی که خشیت از او از فضایل است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱).

منه‌ی بودن خشم تا به آن حد است که طبق آیه ۴۸ سوره قلم^۱ حتی از سبب خشم نیز نهی شده است؛ مثلاً سبب خشم این است که آدمی کم حوصله باشد، و در آمدن عذاب برای دشمنانش عجله کند. (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۶)

غلظه

غلظت، ضد رقت است و اصل این است که این واژه برای اجسام استفاده شود اما به صورت استعاری برای غیر آن نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۲). لغت شناسان دیگر نیز غلظت را ضد رقت در خلقت، طبع، فعل، منطق، معیشت و ... می‌دانند و بیان می‌دارند که مراد از غلظت در آیه «وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً» شدت و استطالت است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۴۴۹؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۴۱۴). در جایگاه ویژه‌ای به غلظه اشاره شده است یعنی داشتن غلظه در مقابل جنگ کفار و امر به آن تعلق گرفته است. به این ترتیب غلظه در جنگ با کفار از جمله هیجان‌های ممدوح محسوب می‌گردد و در سایر موارد مثبت نخواهد بود.

غضب

غضب دلالت بر شدت و قوت دارد؛ از این رو غضب به معنای اشتداد سخط و خشم می‌باشد. جوشش و غلیان خون قلب است برای گرفتن انتقام. غضب در خصوص خداوند صرفاً به معنای عقاب و اراده انتقام از گناه کاران است (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۲۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۸؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۱۳۳). غضب ضد رضایت است. در حد آن اختلاف است؛ برخی آنرا غلیان خون برای انتقام می‌دانند و برخی معتقدند در هر موردی که درد وجود دارد ممکن است غضب هم باشد و هر جا که امکان اسف نباشد، غضب هست. و به نظر برخی غضب منشاء کبر است و به همین دلیل جمع اشرار است. عدا‌ی نیز قائلند که در غضب طمع برای انتقام وجود دارد (حسینی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۸۹).

^۱. فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخْتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ (القلم/۴۸) اکنون که چنین است صبر کن و منتظر فرمان پروردگارت باش، و مانند صاحب ماهی [یونس] مباش (که در تقاضای مجازات قومه عجله کرد و گرفتار مجازات ترک اولی شد) در آن زمان که به نهایت اندوه خدا را خواند.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

به نظر می‌رسد غضب یک حالت طبیعی از خشم است که در آیات مورد توصیف قرار گرفته است که حتی از پیامبر خدا (حضرت موسی و حضرت یونس (طه/۸۶)؛ (انبیاء/۸۷) نیز سر می‌زند با توجه به این که غضب حضرت یونس موجب عقاب الهی شد و در وصف مؤمنین (شوری/۳۷) نیز وارد شده است که در هنگام غضب عفو می‌کنند، در المیزان نیز از عفو در زمان غضب به عنوان فضیلتی برای مؤمنین سخن به میان آمده است (طباطبایی و موسوی همدانی، ج ۱۸: ۹۲)؛ به نظر می‌رسد که شایسته است طبق این حالت فیزیولوژیک ادامه رفتار صورت نگیرد.

حمی

حرارتی که از جواهرات سرخ کرده و قوه حاره در بدن انسان بلند می‌شود. از این رو هرگاه قوه غضبیه جریان یابد و زیاد شود، تعبیر به حمیه می‌شود. قوه خشم و غضبی که طغیان می‌کند و با غیرت زیاد می‌شود را حمیه می‌نامند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۸). حمیه را غضب کردن و امتناع ورزیدن نیز دانسته‌اند (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۱۹۹). این لفظ فقط یک بار در قرآن به معنای خشم فوران یافته در وصف کفار استفاده شده است. با توجه به آیه ۲۶ سوره فتح که می‌فرماید: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» به نظر می‌رسد که این خشم دفعتاً و کوتاه مدت نیست و لذا از موارد هیجان محسوب نمی‌شود.

سخط

راغب اصفهانی، سخط را غضب شدیدی که مقتضی عقوبت است معنا کرده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۲) اما در بقیه کتب لغوی، این واژه به معنای غضب آمده است. صاحبان این نظر، سخط را خلاف رضا، ضد رضا یا نقیض رضا می‌پندارند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۱۳۰؛ حسینی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۲۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۱۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰،

ج ۴: ۳۹۲). فقط در یک آیه سخط به عنوان خشم انسان استعمال شده است که بنابر فحوای آیه مذموم به نظر می‌رسد:
«وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسَخَطُونَ»^۱ (التوبه/۵۸)

با توجه به مفاهیم و آیات مرتبط با موضوع هیجان که در فوق به آن‌ها پرداخته شد به نظر می‌رسد برخی از هیجانات ارادی و برخی دیگر غیرارادی و طبیعی هستند؛ زیرا در رابطه با برخی از هیجانات امر و نهی وارد شده است. این دسته از هیجان‌ها ارادی بوده و مورد مدح و ذم قرار گرفته‌اند. اما دسته دیگر، هیجاناتی هستند که در آیات امر و نهی‌ای در رابطه با آنان وارد نشده بلکه فقط به توصیف آن‌ها اکتفا شده است. ظاهر بر این است که این گروه از هیجانات اموری فیزیولوژیکی و غیرارادی هستند. به عبارت دیگر قسمی از هیجان‌ها فعل نفس و قسم دیگر از جمله انفعالات نفس‌اند. ظاهراً گروهی از هیجان‌ها نیز ذیل عاطفه یا خلق قرار می‌گیرند اگرچه به لحاظ معنایی با مصادیق هیجان در روان‌شناسی مترادف به نظر می‌رسند. به عنوان نمونه مفاهیمی هم‌چون خشیت و تقوا با توجه به استمرارشان در طول زندگی ذیل بحث هیجان روان‌شناسی قرار نمی‌گیرند چرا که شاخصه هیجان‌ها تحریک و برانگیختگی کوتاه مدت دانسته شده است. شاید عنوان ترس بر این الفاظ صدق کند اما با ترسی که در روان‌شناسی از آن سخن گفته می‌شود یکی نیستند..

ب - تأثیر هیجانات بر رشد

با تأملی به مفاهیم مرتبط با هیجان در قرآن به نظر می‌رسد همه هیجانات آثار روحی و جسمی خاصی دارند که به صورت آثار جوارحی و در برخی موارد نیز در مقام عمل به مرحله بروز و ظهور می‌رسند. علامه طباطبایی این تفصیل را به مقام ادراک نیز گسترش داده است. البته این در صورتی است که ما خشیت به معنای ترس را یکی از هیجانات بدانیم در غیر این صورت این استناد به علامه در زمینه بروز هیجان در مقام ادراک صحیح نخواهد بود. علامه در رابطه با خشیت معتقد است که، خشیت، خشوع باطنی و خضوع ظاهری را به دنبال دارد، و معتقد است که «خشیت

^۱. و در میان آنها کسانی هستند که در (تقسیم) غنایم به تو خرده می‌گیرند اگر از آن (غنایم، سهمی) به آنها داده شود، راضی می‌شوند و اگر داده نشود، خشم می‌گیرند (خواه حق آنها باشد یا نه)!

تأثر در مقام ادراک است» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱)؛ (به نظر می‌رسد که مراد از ادراک، ادراک هیجان نیست بلکه بروز هیجان در زمان ادراک و تأثیر در نحوه ادراک مدنظر است). علامه در رابطه با برخی از مفاهیم مربوط به هیجان به طور صریح به بروز هیجان در مقام عمل اشاره می‌نماید. به عنوان مثال ایشان معتقدند «خوف به معنای تأثر از ناملایمات در مقام عمل است» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱)؛ و همچنین، «فزع عبارت است از انقباض و نفرتی که از منظره‌ای مخوف در دل حاصل می‌شود، قهراً امری خواهد بود که به مقام عمل برگشت می‌کند، نه به ادراک» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۱)؛ غضب در مواجهه با عامل خشم بروز می‌کند و مربوط به عمل است.

البته، تأثیر هیجان در رشد انسان زمانی است که هیجان‌ات از حالت ظهور آثار طبیعی و غیر اختیاری در جوارح بدن به مرحله عمل و واکنش اختیاری، برسند^۱ و بنا بر اختیار خود در مسیر رسیدن به کمالات انسانی آن‌ها را کنترل و یا مدیریت نماید و به این ترتیب موجبات پیشرفت در مسیر رشد را فراهم آورد و یا این که به نحوی اقدام نماید که به واسطه عمل طبق هیجان‌اتش از این کمالات دور مانده و به سوی سقوط به پیش رود.

همچنین هیجان‌ات به عنوان بخشی از فعل و انفعالات نفس تمامی فرایندهای تعقلی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. به عنوان مثال بررسی لفظ مرح در تفسیر آیه ۳۷ سوره اسراء^۲ نشان می‌دهد که شدت شادی به عنوان عاملی برای سبکی عقل است؛ به این معنا که در زمان این حد بالا از شادی، تعقل به حداقل خود کاهش می‌یابد: «مرح" به معنای «برای باطل، زیاد خوشحالی کردن» است و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیرون از حد اعتدال، مرح است، زیرا خوش حالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمت‌های او صورت گیرد، و چنین خوش حالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی‌کند، اما اگر به حدی شدت یافت که عقل را سبک نموده

۱. به این معنا که بروز هیجان‌ها چقدر به مقام عمل می‌رسند و فرد طبق آن و یا مخالف با آن دست به اقدام می‌زند.

۲. وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَا تَتَّبِعَ الْأَجْبَالَ طُولًا (الاسراء/۳۷)؛ و روی زمین، با تکبر راه مرو! تو نمی‌توانی زمین را بشکافی، و طول قامتت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد!

و آثار سبکی عقل در افعال و گفته‌ها و نشست و برخاستنش و مخصوصاً در راه رفتنش نمودار شد چنین فرحی، فرح به باطل است» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۳۲).

همچنین، علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیه ۵۳ سوره حج^۱ به تأثیر مرض قلب و قساوت قلب در عدم دریافت عواطف و ادراک معانی حق اشاره و معتقد است «مرض قلب» عبارت است از این که استقامت حالتش در تعقل از بین رفته باشد، به این که آن چه را باید به آن معتقد شود نشود و در عقاید حق که هیچ شکی در آن‌ها نیست شک کند. قساوت قلب به معنای صلابت و غلظت و خشونت آن است و صلابت قلب عبارت از این است که عواطف رقیقه‌ای که قلب را در ادراک معانی حق یاری می‌دهد از قبیل خشوع، رحمت، تواضع و محبت، در آن مرده باشد. پس قلب مریض آن قلبی است که خیلی زود حق را تصور می‌کند ولی خیلی دیر به آن معتقد می‌شود. و قلب قسی و سخت، آن قلبی است که هم دیر آن را تصور می‌کند و هم دیر به آن معتقد می‌گردد، و به عکس، قلب مریض و قسی و سواس‌های شیطانی را خیلی زود می‌پذیرد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۵۵۵-۵۵۴).

همچنین هیجان از منظر تأثیر بر عمل بر فرایند رشد انسان تأثیر گذار است. اگر رشد را هدایت و دست یافتن به ایمان حقیقی بدانیم، و هم چنین ایمان از جنس علم بدانیم؛ رابطه ایمان و عمل در فرایند رشد، رابطه‌ای دوسویه خواهد بود. به این صورت که عمل به وسیله ایمان تقویت می‌شود و عمل صالح نیز موجب تقویت ایمان می‌گردد. به عبارت دیگر مراتب بعدی ایمان به واسطه اعمال صالح^۲ آدمی تحقق می‌یابد. حال اگر هیجان را مؤثر بر اعمال بدانیم یکی از عوامل مهم در مسیر صالح یا فاسد شدن عمل می‌تواند چگونگی مواجهه با هیجانات باشد. اگر هیجانی در مسیر رسیدن به

۱. لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ الْقَاسِيَةُ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّا الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (الحج/۵۳) هدف این بود که خداوند القای شیطان را آزمونی قرار دهد برای آنها که در دل‌هایشان بیماری است، و آنها که سنگدلند و ظالمان در عداوت شدید دور از حق قرار گرفته‌اند.

۲. عمل صالح: هر عملی ساعم از قولی و فعلی - که از روی قصد انجام شود و در آن فساد راه نداشته باشد، عمل صالح نام دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۱۶).

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

کمالات کنترل و مدیریت شود، مسیر هدایت و رشد هموار خواهد شد و اگر بر خلاف کمالات انسانی اقدام گردد مسیر، مسیر ضلالت و گمراهی خواهد بود.

ج - ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان

ملاک‌های ارزش‌گذاری ملاک‌های ارزیابی جنبه‌های مثبت و منفی هیجان‌ها در فرایند رشد هستند. برخی از

این ملاک‌ها عبارتند از:

SCC.ir

مداخله شناخت یا همراه شدن علم:^۱ به عنوان مثال در آیه انما یخشى الله من عباده العلماء (فاطر/۲۸)، خشیت مختص علما دانسته شده و سه آیه بعدی به واسطه علم، خوف و حزن نفی و نهی شده است. در این آیه «خشیت، خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۶۹).

خداوند و امور منسوب و مربوط به حق تعالی به عنوان موضوع (محرک) هیجان: مانند آیه ۱۲۳

سوره توبه^۳ که در آن امر به شدت و سرسختی نسبت به کفار در جنگ وارد شده است و این شدت و خشونت هم چنان

۱. ذیل تفسیر آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲)؛ به مداخله علم بر هیجان اشاره شده است: "لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"، و این جمله به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه منظور از این ایمان، درجه عالی از ایمان است، آن ایمانی که با آن معنای عبودیت و مملوکیت صرف، برای بنده به حد کمال می‌رسد، و بنده غیر از خدای واحد بی شریک مالکی نمی‌بیند و معتقد می‌شود که خودش چیزی ندارد تا از فوت آن بترسد و یا به خاطر از دست دادن آن اندوهناک گردد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۳۰) به این معنا که علم و اعتقاد به عدم مالکیت است که حزن و ترس را از بین برده است.

نهی و تعلیل در دو آیه ذیل نشان از امکان کنترل ترس و تأثیر علم بر آن است: «قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه/۴۶). «قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه/۶۸)؛ «در این جمله به منظور تأیید و تقویت موسی (ع) او را از ترسیدن نهی می‌کند و نهی خود را تعلیل می‌کند به اینکه "تو برنده و غالبی" پس معنا این می‌شود که: تو از هر جهت ما فوق آنهایی و چون چنین است دیگر هیچ یک از نقشه‌های شوم آنان و سحرشان به تو کاری نمی‌کند، پس دیگر موجبی نیست که بترسی» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۴۸).

۲. «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (فاطر/۲۸) و از انسانها و جنبندها و چهارپایان انواعی با رنگهای مختلف، (آری) حقیقت چنین است: از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند خداوند عزیز و غفور است!

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (التوبه/۱۲۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافرانی که به شما نزدیک‌ترند، پیکار کنید! (و دشمن دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل نکند!) آنها باید در شما شدت و خشونت (و قدرت) احساس کنند و بدانید خداوند با پرهیزگاران است!

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

که علامه در المیزان می‌فرماید باید فقط به خاطر خدا باید باشد و لاغیر (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۵۵۱).

کنترل پذیری هیجان؛ به عنوان مثال برای مؤمنین هم در جهت افزایش هیجان (غلظه در جنگ با کفار) کنترل اتفاق می‌افتد و هم در جهت کاهش هیجان (کظم غیظ). اما در رابطه با کفار فقط به عدم کنترل هیجان مثل غیظ اشاره شده است.

به حق بودن هیجان و عدم مداخله امور مادی؛ در آیات مرچ به عنوان شادی به غیر حق در امور مادی مورد ذم قرار گرفته اما غلظه سرسختی به حق است که مورد مدح قرار گرفته است.

آیات فرح نیز بر این مطلب دلالت دارند؛ به این ترتیب که آن جا که فرح با امور مادی یا غیر حق و یا غرور همراه شده است (رعد/۲۶؛ حدید/۲۳؛ قصص/۷۶؛ ۴۸/شوری^۴) مورد نهی و ذم قرار گرفته است اما به فرح و شادی به فضل و رحمت خداوند امر شده است (یونس/۵۸)^۵.

د - عوامل مؤثر در کنترل هیجان

علم و آگاهی و ایمان از عوامل اصلی مؤثر بر کنترل یا مدیریت هیجان ها هستند.

علم و آگاهی

۱. اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ (الرعد/۲۶) خدا روزی را برای هر کس بخواهد (و شایسته بداند) وسیع، برای هر کس بخواهد (و مصلحت بداند)، تنگ قرار می‌دهد ولی آنها [کافران] به زندگی دنیا، شاد (و خوشحال) شدند در حالی که زندگی دنیا در برابر آخرت، متاع ناچیزی است!
۲. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (الحديد/۲۳) این بخاطر آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید، و به آنچه به شما داده است دل بسته و شادمان نباشید و خداوند هیچ متکبر فخرفروشی را دوست ندارد!
۳. إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (القصص/۷۶) قارون از قوم موسی بود، اما بر آنان ستم کرد ما آن قدر از گنجها به او داده بودیم که حمل کلیدهای آن برای یک گروه زورمند مشکل بود! (به خاطر آورید) هنگامی را که قومش به او گفتند: «این همه شادی مغرورانه مکن، که خداوند شادی‌کنندگان مغرور را دوست نمی‌دارد!
۴. فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ (الشوری/۴۸) و اگر روی گردان شوند (غمگین مباش)، ما تو را حافظ آنان (و مأمور اجبارشان) قرار نداده‌ایم وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است! و هنگامی که ما رحمتی از سوی خود به انسان بچشانیم به آن دلخوش می‌شود، و اگر بلایی بخاطر اعمالی که انجام داده‌اند به آنها رسد (به کفران می‌پردازند)، چرا که انسان بسیار کفران‌کننده است!
۵. قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (یونس/۵۸) بگو: «به فضل و رحمت خدا باید خوشحال شوند که این، از تمام آنچه گردآوری کرده‌اند، بهتر است!»

یکی از عوامل موثر بر کنترل هیجان توسط انسان علم و آگاهی است؛ به عنوان نمونه در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»^۱ (قصص/۷) «جمله "إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ" تعلیل نهی در "لا تحزنی" است، هم‌چنان که جمله "فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ" نیز شاهد بر این تعلیل است.» (طباطبائی و موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۱) تعلیل در آیه نشان می‌دهد که آگاهی در کنترل هیجان مؤثر است. مؤید این مطلب آیه ۱۰ سوره قصص است که می‌فرماید: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۲ «آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی (ع) است و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که: دلش از ترس و اندوه خالی شد، و لازمه این فراغت قلب این است که دیگر خیالهای پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند، و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد، و در نتیجه اسرار فرزندش موسی را که می‌بایست مخفی کند، اظهار نکند و دشمنان پی به راز وی نبرند. ما این معنا را از این راه استفاده کرده‌ایم که: از ظاهر سیاق برمی‌آید که سبب اظهار نکردن مادر موسی همانا فراغت خاطر او بوده، و علت فراغت خاطرش ربط بر قلبش بوده که خدا سبب آن شده است، چون به او وحی فرستاد که: "لا تخافی و لا تحزنی إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ" - مترس و غم مخور که ما او را به تو برمی‌گردانیم ...».

طبق آیات علم و آگاهی می‌تواند منشاء یا محرک هیجانات نیز باشند به عنوان نمونه آیه ۸۳ سوره مائده می‌فرماید: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ»^۳. توضیح اینکه این آیه در رابطه با نصارا است و عبارت "مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ" دلالت بر علم و آگاهی دارد و عبارت

^۱. «ما به مادر موسی الهام کردیم که: «او را شیر ده؛ و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا (ی نیل) بیفکن؛ و ترس و غمگین مباش، که ما او را به تو باز می‌گردانیم، و او را از رسولان قرار می‌دهیم!»

^۲. (سرانجام) قلب مادر موسی از همه چیز (جز یاد فرزندش) تهی گشت و اگر دل او را (بوسیله ایمان و امید) محکم نکرده بودیم، نزدیک بود مطلب را افشا کند!

^۳. و هر زمان آیتی را که بر پیامبر (اسلام) نازل شده بشنوند، چشم‌های آنها را می‌بینی که (از شوق)، اشک می‌ریزد، به خاطر حقیقتی که دریافته‌اند آنها می‌گویند: «پروردگارا! ایمان آوردیم پس ما را با گواهان (و شاهدان حق، در زمره یاران محمد) بنویس!

"تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ" نیز اشاره واضحی بر بروز هیجان دارد؛ به این ترتیب بر اساس این آیه دانستن حق موجب ایجاد شوق و اشک مسیحی‌ها شده است، که همان مدعای ما است.

ایمان

برخی از آیات بر تأثیر ایمان در کنترل هیجان‌ها تأکید دارند. به عنوان مثال در آیه وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (الانعام/۴۸)^۱ اصلاح نتیجه ایمان دانسته شده است. طبق این آیه به نظر می‌رسد ایمانی که به مرحله عمل برسد موجبات کنترل هیجان یا ذهاب هیجان از سوی خداوند را به همراه خواهد داشت. هم‌چنان که آیه ۲۷۷ نیز به طور روشن‌تری به این مطلب اشاره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا (ایمان) وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ (عمل صالح) لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ». البته بهتر است این عبارت لاخوف علیهم و لا یحزنون بیش‌تر مورد تدقیق واقع شود، به این معنا که آیا این عبارت به این معناست که برای مؤمنینی که به عمل صالح پرداخته‌اند خوف و حزنی وجود ندارد یا این که خوف و حزن وجود دارد اما به واسطه ایمان و عمل صالح رفع و کنترل می‌شود یا این که پس از ورود هیجان خداوند به واسطه ایمان و عمل صالح این هیجان‌ها را از قلب مؤمنین دفع می‌فرماید. در همین خصوص علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ» (الشوری/۳۷) معتقد است این جمله عطف بر جمله "الذین آمنوا" است و این آیه با دو آیه بعدش صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد» (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۹۱). با توجه به آیه مذکور و بیان علامه یکی از خصوصیات مؤمنین این است که در هنگام خشم، عفو می‌کنند که این مطلب به کنترل خشم از سوی مومنین اشاره دارد و با توجه به آیاتی که برای کفار غیظ را مطرح می‌کرد، به نظر می‌رسد که کنترل هیجان در آیات این چنینی به عامل ایمان برمی‌گردد. در همین رابطه باید گفت که در آیات به کنترل خشم یا غم و مانند آن در افراد با ایمان یا با تقوا اشاره شده است و هیچ‌گاه سخن از کنترل هیجان در کفار، منافقین یا مشرکین به میان نیامده است. بلکه شدت خشم و ترس در افرادی که ایمان نیاورده‌اند مورد توصیف واقع

^۱. ما پیامبران را، جز (به عنوان) بشارت دهنده و بیم دهنده، نمی‌فرستیم آنها که ایمان بیاورند و (خویشترن را) اصلاح کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند.

شده‌اند مانند آیه ۱۹ سوره احزاب که می‌فرماید: «أَشِحَّةٌ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»^۱

البته این مطالب به این معنا نیست که در کفار به هیچ وجه کنترل هیجان وجود ندارد بلکه مراد این است که کنترل هیجان می‌تواند شامل کنترل ظواهر هیجان در عمل باشد و یا این که به لحاظ درونی و بیرونی مورد کنترل واقع شود. آن‌چه در روان‌شناسی عنوان کنترل هیجان به خود می‌گیرد کنترل ظواهر بروز هیجان است اما آن‌چه آیات قرآن برمی‌آید این است که ممکن است کنترل هیجان آنقدر کامل باشد که حتی بتواند به لحاظ آثار درونی نیز کارگشا باشد مثلاً هیجان پس از حدوث - که غیر اختیاری است - ادامه نیابد.

برخی آیا قرآن به ایمان به عنوان منشاء یا محرک هیجان اشاره دارند. به عنوان مثال، آیه إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران/۱۷۵) به ایمان به عنوان منشاء یا محرک هیجان - در اینجا هیجان ترس - اشاره دارد. آیه الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرًا مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا (غافر/۳۵) نیز منشاء یا محرک تنفر و ناراحتی شدید در مؤمنین نسبت به کسانی که بی دلیل در آیات خدا به مجادله برمی‌خیزند را ایمانشان دانسته است.^۴

۱. آنها در همه چیز نسبت به شما بخیلند؛ و هنگامی که (لحظات) ترس (و بحرانی) پیش آید، می‌بینی آن چنان به تو نگاه می‌کنند، و چشمهایشان در حدقه می‌چرخد، که گویی می‌خواهند قالب تهی کنند! اما وقتی حالت خوف و ترس فرو نشست، زبانهای تند و خشن خود را با انبوهی از خشم و عصبانیت بر شما می‌گشایند (و سهم خود را از غنایم مطالبه می‌کنند!) در حالی که در آن نیز حریص و بخیلند؛ آنها (هرگز) ایمان نیاورده‌اند، از این رو خداوند اعمالشان را حبط و نابود کرد؛ و این کار بر خدا آسان است.

۲. این فقط شیطان است که پیروان خود را (با سخنان و شایعات بی‌اساس)، می‌ترساند. از آنها نترسید! و تنها از من بترسید اگر ایمان دارید!
۳ همان‌ها که در آیات خدا بی‌آن‌که دلیلی برایشان آمده باشد به مجادله برمی‌خیزند (این کارشان) خشم عظیمی نزد خداوند و نزد آنان که ایمان آورده‌اند به بار می‌آورد این گونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مَهر می‌نهد!

۴. مقت در لغت به معنای بغض شدید نسبت به کسی که می‌بینی مرتکب کار قبیح شده است (قرشی، ج: ۶، ۲۶۴) و بُغْض به معنای کینه، دشمنی آمده است و در کتاب اقرب الموارد بغض به ضدّ حبّ و شدت دشمنی معنا شده است. راغب بغض را تنفّر نفس از شیء دانسته است که بر خلاف حبّ که میل نفس به شیء می‌باشد (قرشی، ج: ۱، ۲۰۶).

طبق برخی آیات همچون قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (توبه/۱۴)^۱، وَ يُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يُتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/۱۵)^۲؛ إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ آيَدُهُ بَجُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه/۴۰)^۳؛ وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل/۱۱۲)^۴ به نظر می‌رسد لزوماً کنترل هیجان‌ات ارادی نیست و در برخی موارد افراد با قرار گرفتن در مسیر ایمان از افاضات خاصی برخوردار می‌شوند.

هم‌چنان‌که به کنترل یا رفع هیجان در آیات در مورد مؤمنین سخن به میان آمده است، انتخاب مسیر کفر و شرک و مانند آن نیز می‌تواند در برخی احوال موجبات القاء غیبی هیجان بر افراد گردد؛ به عنوان نمونه در آیات به ایجاد هیجان‌هایی مانند ترس (رعب) در کفار و در برخی موارد اهل کتاب از سوی خداوند اشاره شده است.^۵ به عبارت

^۱ با آن‌ها پیکار کنید، که خداوند آنان را به دست شما مجازات می‌کند و آنان را رسوا می‌سازد و سینه گروهی از مؤمنان را شفا می‌بخشد (و بر قلب آنها مرهم می‌نهد).

^۲ و خشم دل‌های آنان را از میان می‌برد! و خدا توبه هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، می‌پذیرد و خداوند دانا و حکیم است.

^۳ اگر او را یاری نکنید، خداوند او را یاری کرد (و در مشکلترین ساعات، او را تنها نگذاشت) آن هنگام که کافران او را (از مکه) بیرون کردند، در حالی که دوّمین نفر بود (و یک نفر بیش‌تر همراه نداشت) در آن هنگام که آن دو در غار بودند، و او به همراه خود می‌گفت: «غم مخور، خدا با ماست!» در این موقع، خداوند سکینه (و آرامش) خود را بر او فرستاد و با لشکرهایی که مشاهده نمی‌کردید، او را تقویت نمود و گفتار (و هدف) کافران را پایین قرار داد، (و آن‌ها را با شکست مواجه ساخت) و سخن خدا (و آیین او)، بالا (و پیروز) است و خداوند عزیز و حکیم است!

^۴ خداوند (برای آنان که کفران نعمت می‌کنند) مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود و همواره روزیش از هر جا می‌رسید اما به نعمتهای خدا ناسپاسی کردند و خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندامشان پوشانید!

^۵ سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا وَاهُمُ النَّارُ وَ بَشَسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ (آل عمران/۱۵۱)؛ إِذْ يُوحَى رُبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (أنفال/۱۲)؛ وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صِبَاصِبِهِمْ وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا (احزاب/۲۶)؛ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (حشر/۲).

دیگر طبق این آیات منشاء هیجان مذکور به عدم اسلام ایشان برمی‌گردد که به واسطه آن ترس بر قلوبشان مستولی می‌شود.

در برخی موارد نیز عدم ایمان منشاء هیجاناتی در افراد می‌گردد مانند آیه ۴۵ سوره زمر که می‌فرماید: «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»؛ آن کسانی که به آخرت ایمان ندارند در هنگام یاد خداوند دل‌هایشان متنفر و ناراحت می‌شود و در صورت بیان یاد معبودهای دیگر خوشحال می‌شوند.

ه هیجان به مثابه شاخص رشد

بحث از هیجان به مثابه شاخص رشد بر این محور استوار است که آیا طبق آیات قرآن می‌توان چنین ادعا نمود که وجود یا شدت یک نوع خاص از هیجان در یک فرد نشانه رشد یا عدم رشد در فرد است یا خیر؟ در ذیل با تاکید بر دو هیجان شادی و خشم به این موضوع پرداخته می‌شود.

شدت شادی و میزان رشد یافتگی

ذیل واژه مرح^۲ در آیات^۳ از افراط در شادی نهی کرده‌اند و آن را مذموم شمرده‌اند. طبق این آیات شاید بتوان گفت که ظهور این نوع از شادی در یک فرد عدم رشد وی محسوب می‌گردد. البته لازم به ذکر است شادی بما هو

۱. هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می‌شود، دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند مشمئز (و متنفر) می‌گردد اما هنگامی که از معبودهای دیگر یاد می‌شود، آنان خوشحال می‌شوند.

۲. «"مرح" به معنای افراط در خوشحالی است که از اعمال مذموم بشمار می‌رود. راغب گفته: "مرح" به معنای شدت فرح و بی بند و باری در آن است» (ترجمه المیزان، ج ۱۷: ۵۳۳).

۳. «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان/۱۸)؛ (پسرم!) با بی‌اعتنایی از مردم روی مگردان، و مغرورانه بر زمین راه مرو که خداوند هیچ متکبر مغروری را دوست ندارد؛ «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّكَ لَنْ تُخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» (الاسراء/۳۷)؛ و روی زمین، با تکبر راه مرو! تو نمی‌توانی زمین را بشکافی، و طول قامتت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد!

شادی مذموم نیست بلکه مرح که از یک سو به افراط و از سوی دیگر به غیرحق و امور مادی مرتبط است مورد ذم واقع شده است. به همین علت فرح در آیه ۷۵ سوره غافر^۱ به قید غیرحق مقید شده است زیرا فرح هم شادی به حق و هم شادی به غیر حق را شامل می‌شود. لذا فقط فرح به غیر حق را سبب عذاب اعلام نموده است. (طباطبائی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۳۳)

شدت خشم

ایمان و هدایت رشد محسوب می‌شود و کفر نیز عدم قبول هدایت است. طبق آیه ۱۱۹ آل عمران^۲ کافران که در مسیر رشد نیستند، به شدت خشم و کینه (غیض) دچار هستند. لذا به نظر می‌رسد این شدت هیجان نشان از عدم رشد باشد.

البته نباید از نظر دور داشت که همین شدت هیجان اگر همراه با علم و آگاهی و به حق باشد می‌تواند نشانه‌ای از رشد و یا عاملی برای رشد به حساب آید مانند آنجا که خداوند در آیه ۱۲۳ سوره توبه^۳ به مؤمنان دستور می‌فرماید که نسبت به کفار شدت و سرسختی داشته باشند.

۱. «ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ» (غافر/۷۵)؛ این (عذاب) بخاطر آن است که بناحق در زمین شادی می‌کردید و از روی غرور و مستی به خوشحالی می‌پرداختید!

۲. «هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَلَا يَجِبُونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُّوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأُنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران/۱۱۹)؛ شما کسانی هستید که آنها را دوست می‌دارید اما آنها شما را دوست ندارند! در حالی که شما به همه کتابهای آسمانی ایمان دارید (و آنها به کتاب آسمانی شما ایمان ندارند). هنگامی که شما را ملاقات می‌کنند، (به دروغ) می‌گویند: «ایمان آورده‌ایم!» اما هنگامی که تنها می‌شوند، از شدت خشم بر شما، سرانگشتان خود را به دندان می‌گزیند! بگو: «با همین خشمی که دارید بمیرید! خدا از (اسرار) درون سینه‌ها آگاه است.»

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (التوبه/۱۲۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافرانی که به شما نزدیک‌ترینند، پیکار کنید! (و دشمن دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل نکند!) آنها باید در شما شدت و خشونت (و قدرت) احساس کنند و بدانید خداوند با پرهیزگاران است!

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

با تأمل در مطالب فوق، به نظر می‌رسد شدت هیجان در غالب موارد می‌تواند نشانه عدم رشد باشد البته لازم به ذکر است در بحث غلظه که در رابطه با مؤمنین مطرح شد بیش‌تر از این که به معنای خشم باشد به معنای شدت عمل و سختگیری است و شاید بتوان ادعا نمود که غلظه با کمی تسامح در بخش هیجان‌ات قرار گرفته است و نوع خشم در این هیجان متفاوت از نوع و شدت خشم در غیظ است که برای کفار مطرح شد. به نظر می‌رسد غلظه امکان رشد را فراهم می‌آورد اما غیظ فرد را از درون نابود می‌کند و مانع رشد است.

همچنین به نظر می‌رسد نشانه رشد یا عدم رشد بودن شدت هیجان در یک فرد با توجه به متعلق هیجان مشخص می‌شود؛ به این معنا که اگر متعلق یک شدت هیجان در فرد حق باشد آن شدت هیجان می‌تواند نشانه رشد فرد باشد و در صورتی که متعلق شدت هیجان امری باطل باشد آن شدت هیجان نشانه‌ای بر عدم رشد خواهد بود.

چنانکه قبلاً گفته شد، در آیات متعددی وصف غیظ (خشم شدید) برای کافران و مشرکان وارد شده است^۱ و برای مؤمنین فقط بحث از کظم غیظ^۲ و ذهاب غیظ از سوی خداوند^۳ وارد شده است و یا هیجان رعب (ترس) فقط برای کفار و اهل کتاب وارد شده است و هیچ‌گاه به مؤمنین منسوب نشده است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که وجود غیظ یا رعب در یک فرد نشانه عدم رشد وی محسوب می‌گردد.

۱. شعراء/۵۵، فتح/۲۹، احزاب/۲۵، آل عمران/۱۱۹، توبه/۱۲۰.

۲. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران/۱۳۴)؛ همان‌ها که در توانگری و تنگدستی، انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از خطای مردم درمی‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد.

۳. «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخِزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ» (التوبه/۱۴)؛ با آن‌ها پیکار کنید، که خداوند آنان را به دست شما مجازات می‌کند و آنان را رسوا می‌سازد و سینه گروهی از مؤمنان را شفا می‌بخشد (و بر قلب آن‌ها مرهم می‌نهد) «وَ يَذْهَبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (التوبه/۱۵) و خشم دل‌های آنان را از میان می‌برد! و خدا توبه هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، می‌پذیرد و خداوند دانا و حکیم است.

آیات ذیل به ارتباط هدایت، ایمان و عمل صالح با عدم خوف و حزن اشاره دارند. به این ترتیب که ایمان و هدایت با خوف و حزن جمع نمی‌شود به عبارت دیگر فقدان خوف و حزن در فرد نشانه‌ای بر رشد است. البته لازم به ذکر است که مراد، خوف و حزنی است که متعلقشان امر باطلی است. چرا که به عنوان مثال در آیات دیگری آمده است که مؤمنان از خدا بترسید^۱ و یا این که می‌فرماید مؤمنان از خداوند و روز حساب می‌ترسند^۲ (بقره/۳۸؛ بقره/۶۲؛ بقره/۲۶۲؛ بقره/۲۷۴؛ بقره/۲۷۷؛ یونس/۶۲؛ طه/۱۱۲).

نکته آخر این که قانون کلی در زمینه هیجان‌ها این است که غالب هیجان‌ها در حد اعتدال در تمام انسان‌ها به ما هو انسان وجود دارند اما برخی از افراد آن‌ها را در موارد حق به واسطه علم، ایمان و تقوا کنترل و یا مدیریت می‌کنند که این افراد در مسیر رشد قرار دارند اما برخی دیگر اجازه تعلق گرفتن هیجان‌ها به امور باطل را داده و به این ترتیب در برخی موارد نه تنها در کنترل آن‌ها عاجزند بلکه با کفر و شرک و نفاق خود بر هر چه شعله‌ورتر شدن آن کمک می‌کنند اگرچه بتوانند در بعضی موارد جلوی بروز ظاهری آن را بگیرند.

و- مهمترین دلالت‌های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت هیجان و نسبت آن با رشد

- قلب محل تعقل و عواطف است. لذا مرض قلب و قساوت قلب در عدم دریافت عواطف و ادارک معانی حق مؤثر است.

- از انواع مختلفی از هیجان‌ها در آیات سخن به میان آمده است. برخی از این هیجان‌ها میان افراد رشد یافته (مؤمنین و متقین و...) و غیر آن‌ها (کفار و مشرکین و...) یکسان است اما برخی دیگر به گروه خاصی

^۱ «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۱۷۵)

^۲ «وَ أَذْرِبْ بِهِ الدِّينَ يَخَافُونَ أَن يُخْشِرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِن دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (الانعام/۵۱)؛ و به وسیله آن (قرآن)، کسانی را که از روز حشر و رستاخیز می‌ترسند، بیم ده! (روزی که در آن)، یاور و سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای جز او [خدا] ندارند شاید پرهیزگاری پیشه کنند!؛ «وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» (الرعد/۲۱) و آن‌ها که پیوندهایی را که خدا دستور به برقراری آن داده، برقرار می‌دارند و از پروردگارشان می‌ترسند و از بدی حساب (روز قیامت) بیم دارند ...

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

اختصاص دارد. مثلاً خوف مشترک است اما رعب در غالب موارد برای کفار و در برخی موارد برای اهل کتاب استفاده شده است و واژه خشیت و وجل مخصوص مؤمنین است.

- برخی از هیجان‌ها مربوط به مقام ادراکند و برخی دیگر در مقام اظهار و عمل بروز می‌یابند. مثلاً خشیت تأثیر در مقام ادراک است و غضب در مواجهه با عامل خشم بروز می‌کند و مربوط به عمل است.

- در آیات برخی هیجان‌ها مانند ترس به طور واضحی در عمل کرد افراد مؤثر است.

- علم و آگاهی در بروز یا کنترل هیجان مداخله می‌کند. به عنوان نمونه در از دست دادن نعمت مادی، علم و اعتقاد به عدم مالکیت است که حزن و ترس را از بین می‌برد.

- امر و نهی و تعلیلی که برای هیجان‌ها در آیات وجود دارد امکان کنترل هیجان یا بروز ارادی هیجان و تأثیر علم بر آن را می‌رساند.

- در آیات به کنترل خشم یا غم و مانند آن در افراد با ایمان یا با تقوا اشاره شده است و هیچ‌گاه سخن از کنترل هیجان در کفار، منافقین یا مشرکین به میان نیامده است.

- طبق آیات در برخی موارد شدت هیجان مربوط به مؤمنین و در برخی موارد مربوط به کفار است و یا در بعضی از آیات از شدت یک هیجان در فرد نهی شده و در آیات دیگر به شدت یک هیجان امر شده است. به این ترتیب شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که شدت هیجان در برخی موارد نشانه رشد و در برخی موارد نشانه عدم رشد است؛ بستگی به نوع هیجان دارد. به عنوان نمونه ذیل واژه مرح در آیات از افراط در شادی نهی شده و آن را مذموم شمرده‌اند. و طبق آیات کافران به شدت خشم و کینه دچار هستند. اما در رابطه با مؤمنین در آیات دستور به غلظه نسبت به کفار در زمان جنگ وارد شده است.

- مفهوم هیجان در آیات مفهومی گسترده‌تر از مفهوم هیجان در روان‌شناسی است. به طور کلی چه در آیات و چه در روان‌شناسی می‌توان هیجان را یکی از عوامل حفظ نفس دانست. اما حفظ نفس در روان‌شناسی مختص حیات مادی است و در تعالیم اسلامی و حفظ نفس مربوط به دو حیات دنیوی و اخروی می‌گردد و بنابر فلسفه ملاصدرا این اشتداد نفس است که مورد نظر است و از طریق قرب به منبع وجود یعنی خداوند متعال ایجاد می‌شود لذا ممکن است هیجان‌ات اولیه یک انسان مادی گرا متفاوت از یک فرد مؤمن متقی باشد. اولی از مرگ می‌ترسد و و تمام تلاش خود را برای حفظ جان می‌کند اما دومی از هیچ‌گونه ایثاری در مسیر قرب الهی کوتاهی نمی‌کند. در این راستا ممکن است برخی از کنترل هیجان‌اتی که در آیات و تعالیم اسلامی به آن دستور داده شده در روان‌شناسی قابل توجه نباشد؛ مانند کنترل ترس در جهاد فی سبیل الله.

- نکته دیگر این که در روان‌شناسی بروز و کنترل هیجان خارج از دو صورت هوشیار و ناهوشیار معنا نمی‌شود. اما در آیات علاوه بر دو صورت مذکور، صورت سومی قابل تصور است که به واسطه رسیدن افراد به مقام ایمان و تقوی و مانند آن، خداوند هیجانی را افاضه و یا کنترل می‌نماید مثلاً ترس یا اندوهی را از دل مؤمنین برمی‌دارد؛ که این موضوع در حقیقت آثار ایمانی است که در مسیر آن تلاش کرده‌اند؛ و در مقابل، برخی هیجان‌ات منفی مانند ترس یا اندوه را بر کفار و مشرکین و... وارد می‌نماید؛ که در حقیقت نتیجه کفر و شرکی است که ورزیده‌اند.

۵-۲-۵ شناخت ماهیت روابط انسانی و چگونگی شکل‌گیری آن با توجه به تعالیم اسلام

الف - منشاء تشکیل روابط انسانی

بنابر بیانات علامه به نظر میرسد منشاء تشکیل اجتماع و روابط انسانی در مرحله اول فطرت^۱ است و در مرحله دوم به منشاء تشکیل خانواده یعنی مودت و رحمتی که از میان زوجین نشأت می‌گیرد و به سایر افراد جامعه سرازیر

^۱ «فطرت به منظور رسیدن به کمال و هدف خود انسان را وادار به زندگی دسته جمعی و تشکیل اجتماع می‌کند» (ج ۹، ۱۵۳ و ۱۵۴)

می‌گردد، بازمی‌گردد که البته این مودت و رحمت نیز فطری است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الروم/۲۱) «یکی از روشن‌ترین جلوه‌گاه‌ها و موارد خودنمایی مودت و رحمت، جامعه کوچک خانواده است، چون زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند، و این دو با هم و مخصوصاً زن، فرزندان کوچکتر را رحم می‌کنند، چون در آنها ضعف و عجز مشاهده می‌کنند، و می‌بینند که طفل صغیرشان نمی‌تواند حوائج ضروری زندگی خود را تامین کند، لذا آن محبت و مودت وادارشان می‌کند به اینکه در حفظ و حراست، و تغذیه، لباس، منزل، و تربیت او بکوشند، و اگر این رحمت نبود، نسل به کلی منقطع می‌شد، و هرگز نوع بشر دوام نمی‌یافت. نظیر این مورد مودت و رحمتی است که در جامعه بزرگ شهری، و در میان افراد جامعه مشاهده می‌شود، یکی از افراد وقتی هم شهری خود را می‌بیند، با او انس می‌گیرد، و احساس محبت می‌کند، و به مسکینان و ناتوانان اهل شهر خود که نمی‌توانند به واجبات زندگی خود قیام کنند، ترحم می‌نماید. (به طوری که از سیاق برمی‌آید مراد از "مودت و رحمت" در آیه همان مودت و رحمت خانوادگی است، هر چند که اطلاق آیه شامل دومی نیز می‌شود). اصول تکوینی در این میان وجود دارد که آن اصول مرد و زن را وادار کرده به اینکه تشکیل جامعه خانوادگی دهند و نیز آن دو را به مودت و رحمت واداشته است، و آن مودت و رحمت نیز اجتماع مدنی و شهری را پدید آورد، و آثار متعددی بر این اجتماع مترتب شد، نوع بشری بقاء یافت، و زندگی دنیایی و آخرتی انسان به کمال رسید» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص: ۲۵۰).

مودت و رحمت اجتماعی را با واژه کلیدی دیگری به نام «ولایت» در آیات می‌توان جستجو نمود که اساس جامعه بر آن استوار بوده و می‌ماند که دو حیطه خیلی نزدیک به هم و حتی متداخل را در معنای خود به همراه دارد: یکی سرپرستی و دیگری دوستی و محبت. طبق آیات قرآن ولایت اولاً و بالذات از آن خداوند است و ولایتی در مقابل ولایت او وجود ندارد. در صورتی که ولایت خداوند از سوی گروهی مورد پذیرش قرار نگیرد ولایت این افراد به شیطان و پیروان او واگذار می‌گردد که در معنای حقیقی چنین ولایتی ولایت نیست بلکه ضلالت است؛ به بیان دیگر طبق برخی آیات دو نوع ولایت وجود دارد، ولایت خدا و ولایت غیر خدا: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف/۳)؛ اما بر اساس آیات دیگر تنها یک ولایت وجود دارد و آن هم

ولایت الهی است: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری/۹)؛ در جمع میان این آیات با نظر به تعریفی که از ولایت خواهد آمد باید گفت که در حقیقت یک ولایت در عالم وجود دارد و قسم دوم آن در حقیقت فقدان ولایت محسوب می‌گردد. به همین خاطر است که در آیات متعددی از قبول ولایت غیرالهی حتی در نازل‌ترین مراتب مورد نهی واقع شده است.

ولایت الهی در مرحله بعدی به پیامبر و اولی الامران او می‌رسد و در نهایت میان مؤمنان منتشر می‌گردد.^۲ نکته جالب این که این نوع از ارتباط نیز فطری است. ولایت پیامبران و اولی الامران بسیار مورد بحث قرار گرفته و لذا در این مقام به آن پرداخته نخواهد شد، اما به نظر می‌رسد موضوع ولایت مؤمنین بر یکدیگر کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است و بهتر است مورد مذاقه قرار گیرد. قبل از بیان این نوع از ولایت بد نیست تعریف ولایت را از دیدگاه علامه تبیین نماییم تا ادامه بحث نیز روشن‌تر گردد.

در تعریف ولایت علامه طباطبائی می‌فرماید: «کلمه "ولایت" هر چند که اهل لغت معانی بسیاری برای آن بر شمرده‌اند، لیکن اصل در معنای آن بر طرف شدن واسطه در بین دو چیز است، به گونه‌ای که بین آن دو، واسطه‌ای که از جنس آنها نیست وجود نداشته باشد (که در این صورت هر یک ولی دیگری محسوب می‌شوند). ولیکن از باب استعاره در معنای دیگری نیز استعمال شده، و آن نزدیکی چیزی به چیز دیگر است، حال این نزدیکی به هر وجهی که باشد، چه نزدیکی به مکان باشد و چه به نسب و خویشاوندی و چه به مقام و منزلت و چه به دوستی و صداقت و چه به غیر این‌ها، که با این حساب کلمه "ولی" بر هر دو طرف ولایت اطلاق می‌شود، (این ولی او است، و او ولی این است، یعنی از نظر مکان و یا خویشاوندی و یا مقام و یا دوستی و یا غیر اینها نزدیک وی است)، مخصوصاً اگر معنای

^۱ «جمله "فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" (به خاطر اینکه ضمیر "هو" در آن آمده) انحصار ولایت در خدا را می‌رساند، و می‌فرماید تنها و تنها ولی، خداست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص: ۲۷).

^۲ «ولایت رسول، و امام و مؤمنین، چون اگر کسی رسول و یا امام و یا مؤمنی را ولی خود بدانند، در حقیقت خدا را ولی خود خوانده، برای اینکه ولایت آنان در طول ولایت خدا است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص: ۱۹۴).

اصلی کلمه را در نظر بگیریم که عبارت بود از اتصال دو چیز به یکدیگر و نبودن واسطه‌ای بین آن دو این اطلاق طرفینی روشن‌تر می‌شود، چون یکی از آن دو چیز آن چنان در دنبال آن دیگری قرار گرفته که هیچ چیز دیگری غیر این، به دنبال آن قرار نگرفته. پس، وقتی می‌گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می‌باشد، معنایش این است که آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد، او است که بنده را به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند، امر می‌کند، نهی می‌کند، به آنچه سزاوار است و می‌دارد، از آنچه نکوهیده است باز می‌دارد و او را در زندگی دنیایی و آخرتیش یاری می‌کند. هم چنان که از این طرف نیز می‌گوئیم مؤمن واقعی ولی خدا است، زیرا آن چنان وصل به خدا است که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی او است و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت، توفیق، تایید، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می‌گیرد. پس، اولیای خدا- به هر حال- تنها مؤمنین‌اند، زیرا خدای تعالی خود را ولی آنان در حیات معنویشان دانسته و فرموده: "وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ"، چیزی که هست آیه بعد از این آیه کلمه "ولایت" را طوری تفسیر می‌کند که با این ادعاء که خدای تعالی ولی همه مؤمنین باشد، نمی‌سازد، چون ما می‌دانیم در بین مؤمنین کسانی هستند که در عین داشتن ایمان مبتلا به شرکند، هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص: ۱۳۰ و ۱۲۹). «کلمه ولایت به معنای قرب، محبت و معاشرت جامع هر دو فائده و هر دو معنا است، هم معنای نصرت و هم محبت و امتزاج روحی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص: ۶۰۵)

علامه در جای دیگر در رابطه با ولایت می‌فرماید: «ولایت یک نوع خاصی از نزدیکی چیزی به چیز دیگر است، به طوری که همین ولایت باعث شود که موانع و پرده‌ها از بین آن دو چیز برداشته شود، البته نه همه موانع، بلکه موانع آن هدفی که غرض از ولایت رسیدن به آن هدف است، حال اگر آن هدف تقوا و یا پیروزی باشد، ولی در چنین هدفی همان ناصر و یاور است که هیچ مانعی او را از نصرت شخصی که به وی نزدیک شده و نسبت به او ولایت دارد باز ندارد و اگر از جهت التیام و آشتی و معاشرت و محبت و خلاصه جوش خوردن دل‌ها به یکدیگر باشد، در این صورت کلمه ولی معنای محبوب را می‌دهد، محبوبی که آدمی نمی‌تواند نفس خود را از دوست داشتن او و رام شدن در برابر خواسته او جلوگیری نماید و قهرا در برابر خواسته او مطیع می‌شود و اگر از جهت خویشاوندی باشد کلمه ولی به معنای کسی خواهد بود که از طرف مقابل خود ارث می‌برد و چیزی نمی‌تواند مانع از ارث بردن او شود

و اگر از جهت اطاعت دستور باشد، ولی به معنای کسی خواهد بود که در طرف مقابل خود امر و نهی می‌کند و به او طبق دلخواه خود دستور می‌دهد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص: ۶۰۴ «ولایت موجب اتحاد و امتزاج است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص: ۲۳۷)

تعبیر دیگری از کلام علامه در زمینه ولایت که بیان آن لازم می‌نماید - هم‌چنان که واضح است تمام بیانات در تعبیر و یا بیان ساحت متفاوتند و در اصل کلام یکی هستند - این است که: «ولایت در اصل به معنای مالکیت تدبیر امر است، مثلاً ولی صغیر یا مجنون یا سفیه، کسی است که مالک تدبیر امور و اموال آنان باشد، که خود آنان مالک اموال خویشند، ولی تدبیر امر اموالشان به دست ولی‌شان است. این معنای اصلی کلمه ولایت است، ولی در مورد حب نیز استعمال شده، و به تدریج استعمالش زیاد شد، و این بدان مناسبت بود که غالباً ولایت مستلزم تصرف یک دوست در امور دوست دیگر است، یک ولی در امور مولی علیه (یعنی کسی که تحت سرپرستی او است) دخالت می‌کند، تا پاسخگوی علاقه او نسبت به خودش باشد، یک مولی علیه اجازه دخالت در امور خود را به ولیش می‌دهد، تا بیشتر به او تقرب جوید، اجازه می‌دهد چون متاثر از خواست و سایر شؤون روحی او است، پس تصرف محبوب در زندگی محب، هیچگاه خالی از حب نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص: ۲۳۶). هم‌چنان که گذشت به نظر می‌رسد در مفهوم ولایت دو معنای سرپرستی و دوستی در هم پیچیده و غیرقابل گسست است اگر چه به لحاظ لغوی این دو معنا را از هم جدا بیان می‌دارند. در ادامه بحث نیز این مطلب مورد تأیید سایر آیات و تفسیر آن‌ها قرار می‌گیرد.

ولایت مؤمنین بر یکدیگر: قرآن کریم ولایت را مختص به خدا و پیامبران و امامان نمی‌داند بلکه این نوع از ولایت میان مؤمنین نیز وجود دارد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه/۷۱) «مردان و زنان با ایمان اولیای یکدیگرند، تا منافقین بدانند نقطه مقابل ایشان مؤمنین هستند که مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید. آری، به خاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است - آن هم ولایتی که تا کوچک‌ترین افراد اجتماع راه دارد - که به خود

اجازه می‌دهند هر یک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص: ۴۵۵) این ولایت در جای دیگر با عنوان دوستی مطرح شده و به عهده‌دار شدن امور منتهی می‌شود: «دوستی و تولی، شخص محبوب را وادار می‌کند به اینکه در امور دوستدارش مداخله و در بعضی شؤون حیاتی او تصرف کند، و بخاطر همین محذور بوده که خداوند از دوستی کفار نهی کرده، و خواسته است که کفار در امور داخلی مؤمنین مداخله ننموده و بتدریج در دل آنان رخنه نکنند، و در نتیجه مؤمنین را از قیام علیه آنان باز ندارند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص: ۲۷۴). چرا که «اگر ما کفار را اولیای خود بگیریم خواه ناخواه با آنان امتزاج روحی پیدا کرده‌ایم، امتزاج روحی هم ما را می‌کشاند به اینکه رام آنان شویم، و از اخلاق و سایر شؤون حیاتی آنان متأثر گردیم، (زیرا که نفس انسانی خو پذیر است)، و آنان می‌توانند در اخلاق و رفتار ما دست بیندازند دلیل بر این معنا آیه‌ای است که می‌فرماید: مؤمنین کفار را اولیای خود نگیرند در حالی که با سایر مؤمنین دوستی نمی‌ورزند، که از این قید به خوبی فهمیده می‌شود که منظور آیه این است که بفرماید اگر تو مسلمان اجتماعی و به اصطلاح نوع دوست هستی، باید حد اقل مؤمن و کافر را به اندازه هم دوست بداری، و اما اینکه کافر را دوست بداری، و زمام امور جامعه و زندگی جامعه را به او بسپاری و با مؤمنین هیچ ارتباطی و علاقه‌ای نداشته باشی، این بهترین دلیل است که تو با کفار سنخیت داری و از مؤمنین جدا و بریده‌ای و این صحیح نیست پس زنهار باید از دوستی با کفار اجتناب کنی» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۷ و ۲۳۶).

با نظر به آیاتی که احسان و انفاق را مراتبی دانسته‌اند شاید بتوان چنین ادعا نمود که در ولایت مؤمنین بر یکدیگر این ولایت دارای مراتب است؛ چرا که با توجه به آنچه گذشت روشن است که احسان و انفاق نیز از شؤون ولایت محسوب می‌گردند. در انفاق و احسان روابط نزدیک‌تر اولی بر روابط دورتر قرار می‌گیرد به این معنا که دستور به انفاق که دستور به ارتباط مالی است از اعضای خانواده شروع می‌شود و به افراد جامعه با در نظر گرفتن مراتب خاص و اقربیت، ختم می‌شود: «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره/۲۱۵).

طبق آیه ۸۳ سوره بقره و تفسیر آن نیز در امر به احسان ترتیب میان گروه‌های افراد مدنظر قرار گرفته است: «در طبقاتی که امر به احسان به آنان نموده، ترتیب را رعایت کرده، اول آن طبقه‌ای را ذکر کرده، که احسان به او از همه

طبقات دیگر مهم تر است، و بعد طبقه دیگری را ذکر کرده، که باز نسبت به سایر طبقات استحقاق بیشتری برای احسان دارد، اول پدر و مادران را ذکر کرده، که پیداست از هر طبقه دیگری به احسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی به آن دو اتکاء دارد، و جوانه وجودش روی آن دو تنه روئیده، پس آن دو از سایر خویشاوندان به آدمی نزدیک ترند. بعد از پدر و مادر، سایر خویشاوندان را ذکر کرده، و بعد از خویشاوندان، در میانه اقرباء، یتیم را مقدم داشته، چون ایتم به خاطر خردسالی، و نداشتن کسی که متکفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بیشتری برای احسان دارند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۹) اما نباید از نظر دور داشت که طبق آیات قرآن کریم در حسن معاشرت فرقی میان کافر و مؤمن لحاظ نشده است. نکته دیگر این که دستور به احسان ناسخ و جوب قتال محسوب نمی شود، احسان یک جایگاهی دارد و قتال جایگاهی دیگر: «حسن معاشرت با مردم لازم است، چه کافرشان، و چه مؤمنشان، و این دستور هیچ منافاتی با حکم قتال ندارد تا کسی توهم کند که این آیه با آیه جوب قتال نسخ شده، برای این که مورد این دو حکم مختلف است، و هیچ منافاتی ندارد که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم حکم بقتال، هم چنان که هیچ منافاتی نیست در این که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم در مقام تادیب کسی دستور به خشونت دهند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص: ۳۳۰).

جایگاه روابط انسانی و اجتماع در رشد

اهمیت تشکیل اجتماع در این موضوع خلاصه می شود که اجتماع و روابط انسانی بستری است برای حرکت به سوی کمال یا همان رشد. این مطلب از بیاناتی مبنی بر به کمال رسیدن انسان در اجتماع و یا اجبار انسان از سوی فطرت به تشکیل اجتماع برای رسیدن به کمال و مانند آن، قابل برداشت است. به عنوان نمونه خداوند متعال در آیه ۹۰ سوره نحل می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» «خدای سبحان ابتدا آن احکام سه گانه را که مهم ترین حکمی هستند که اساس اجتماع بشری با آن استوار است، و از نظر اهمیت به ترتیب یکی پس از دیگری قرار دارند ذکر فرموده است، زیرا از نظر اسلام مهم ترین هدفی که در تعالیمش دنبال شده صلاح مجتمع و اصلاح عموم است، چون هر چند انسان ها فرد فردند، و هر فردی برای خود شخصیتی و خیر و شری دارد، ولیکن از نظر طبیعتی که همه انسانها دارند یعنی طبیعت مدنیت، سعادت هر شخصی

مبنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند، بطوری که در ظرف اجتماع فاسد که از هر سو فساد آن را محاصره کرده باشد رستگاری یک فرد و صالح شدن او بسیار دشوار است، (و یا به تعبیر دیگر عادات محال است). به همین جهت اسلام در اصلاح اجتماع اهتمامی ورزیده که هیچ نظام غیر اسلامی به پای آن نمی‌رسد، اسلام منتها درجه جد و جهد را در جعل دستورات و تعالیم دینی حتی در عبادات از نماز و حج و روزه مبذول داشته، تا انسانها را، هم در ذات خود و هم در ظرف اجتماع صالح سازد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص: ۴۷۷). در ادامه آیه نیز «نهی از فحشاء و منکر و بغی در واقع امر به حفظ وحدت در مجتمع است؛ پس نهی از فحشاء و منکر و بغی، امری است در جهت اتحاد مجتمع، تا اجزای یکدیگر را از خود بدانند، و اعمال افراد همه یک نواخت باشد، بعضی بر بعضی دیگر استعلاء نکند و دست ستم به سوی یکدیگر دراز نکنند، از یکدیگر جز خوبی یعنی عملی که آن را می‌شناسند نبینند، در این هنگام است که رحمت در آنان جایگیر گشته همه به هم محبت و الفت می‌ورزند و نیرو و شدت یک جا متمرکز می‌شود خشم و عداوت و نفرت و هر خصلت بدی که منجر به تفرقه و هلاکت شود از میانشان رخت بر می‌بندد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص: ۴۸۱) و این یعنی همان حرکت در مسیر رشد و تعالی.

طبق آیه «وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَيُصَفِّحُوا أَلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور/۲۲) عمل انفاق حتی در صورت انجام عمل ناملازم از سوی شخص دریافت کننده انفاق، نباید رها شود بلکه انفاق کننده باید آن رفتار را نادیده بگیرد و ببخشد. دستور به رفتار همگرای مثبت حتی در صورت دریافت رفتار واگرای ظالمانه وارد شده است. بنابراین نمی‌توان اجازه مقابله به مثلی که در برخی آیات^۱ وارد شده را نسبت به همه موقعیت‌ها و رفتارها اعمال کرد مخصوصاً در آن مواردی که ریشه‌های ولایت در آن وجود دارد مانند انفاق. بعلاوه نباید از نظر دور داشت که در مواردی هم که اجازه به مقابله به مثل وارد شده است در امور درون اجتماعی عفو و بخشش را افضل شمرده شده است. حتی در این آیه پا را فراتر

^۱ « ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُضْرَّتْهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ » (حج/۶۰)؛ « وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ » (شوری/۴۰).

نهاده و در صورت آزرده‌گی نیز امر به ادامه انفاق قرار گرفته است. به این ترتیب می‌توان چنین ادعا نمود که در آیاتی که به امور اجتماعی مرتبط است اصل را بر عفو و گذشت است و موارد مقابله به مثل را باید احصاء گردد.

نکته قابل تأمل این که طبق آیات در مقابل یک رفتار واگرایی ظالمانه دو گونه رفتار مجاز دانسته شده است؛ یکی رفتار واگرایی عادلانه با عنوان قصاص و دیگری رفتار هم‌گرایی مثبت با عنوان عفو: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری/۴۰) به این ترتیب لزوماً پاسخ یک ارتباط واگرایی منفی یک رفتار واگرا نیست بلکه می‌توان با یک رفتار هم‌گرا نیز اقدام نمود بعلاوه این که با نظر به این آیه و آیات مشابه آن، همگرایی افضل از واگرایی دانسته شده است در عین حال که قصاص را رد ننموده است. نکته دیگر این که به نظر می‌رسد در برخی از ارتباطات یک نوعی از اختیار برای ارتباط گیرنده لحاظ شده و لزوماً به رفتار خاصی امر نشده است. البته در برخی از ارتباطات دستور خاص وجود دارد مانند نحوه برخورد با پدر و مادر که در هر صورتی باید هم‌گرا باشد.

نکته قابل ذکر این که در روابط خانوادگی سخن از مقابله به مثل نیست؛ در خانواده نه تنها سخن از عفو است، بلکه به بهتر از عفو دستور داده شده یعنی صفح و مغفرت. هم‌چنان که در آیه ۱۴ سوره تغابن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن مِّنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعَفَوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (تغابن/۱۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بعضی از همسران و فرزندان دشمنان شما هستند، از آنها بر حذر باشید و اگر عفو کنید و چشم پوشید و ببخشید، (خدا شما را می‌بخشد) چرا که خداوند بخشنده و مهربان است!

به نظر می‌رسد هر چه جامعه کوچکتر می‌شود کیفیت امر ارتباط گیری و قوت ولایت نسبت به یکدیگر متفاوت می‌شود مثلاً در خانواده که کوچک‌ترین جامعه انسانی محسوب می‌شود دستور به رفتار به معروف، عفو و سازش بیشتر می‌شود و دیگر اجازه تقابل داده نمی‌شود و حتی در زمینه انفاق به عنوان یکی از حیطه‌های ولایت و روابط انسانی خیلی سخت برخورد می‌شود و آنقدر انفاق از اهمیت برخوردار می‌گردد که در آیات متعدد به آن امر شده و شرایط خاصی مثل عدم منت و عدم ریا و حتی طیب بودن مال برای آن تشریح شده است در اهمیت انفاق همین بس

که سرپیچی از آن کفر و ظلم محسوب می‌شود و طبق تفسیر آیه ۲۷۰ سوره بقره ترک انفاق از گناهان کبیره بوده و حتی کفاره و توبه‌پذیر نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰۹).

اما در روابط بزرگ‌تر موضع تغییر می‌کند به عنوان مثال قرآن در رابطه با دشمنی دو گروه از مسلمین می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات/۱۰) این آیات نزدیکی مؤمنین را به هم در حد برادری توصیف می‌کند. نکته قابل توجه این است که حکم به اصلاح و صلح میان مؤمنین در حدی است که اگر بین دو گروه جنگ در بگیرد ابتدا دستور به ایجاد صلح میان آن‌ها وارد شده است اما اگر یکی از دو گروه حاضر به صلح نشود امر به جهاد با آن گروه تشریح شده است. به این معنا که در این موضع و موقعیت هم‌گرایی آنقدر اهمیت دارد که در صورت سرپیچی با یک اقدام در ظاهر واگرایی شدید، باید نتیجه‌ای همگرا که همان صلح است اتفاق بیفتد (تمام این موارد ریشه در ولایت مؤمنین بر یکدیگر دارد). به این ترتیب در روابط انسانی لزوماً رفتاری واگرا موجبات دفع بیشتر را فراهم نمی‌آورد بلکه در چنین مصداقی جهاد که رفتاری واگرا اما عادلانه است موجبات هم‌گرایی را فراهم می‌آورد.

در روابط با جوامع دیگر یا به تعبیری روابط بین‌الملل نیز چون اصل بر حفظ جامعه است، دستور به آمادگی به مقابله به مثل داده شده است تا دشمن خیال تجاوز به ذهن خود وارد نسازد: «وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال/۶۰)؛ این که فرمود: "وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ" امر عامی است به مؤمنین که در قبال کفار به قدر توانایی‌شان از تدارکات جنگی که به آن احتیاج پیدا خواهند کرد تهیه کنند، به مقدار آنچه که کفار بالفعل دارند و آنچه که توانایی تهیه آن را دارند، چون مجتمع انسانی غیر از این نیست

^۱ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید! و (همچنین) اسبهای ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! و (همچنین) گروه دیگری غیر از اینها را، که شما نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد! و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، بطور کامل به شما بازگردانده می‌شود، و به شما ستم نخواهد شد.

که از افراد و اقوامی دارای طبایع و افکار مختلف تشکیل می‌یابد و در این مجتمع هیچ اجتماعی بر اساس سنتی که حافظ منافعشان باشد اجتماع نمی‌کنند مگر اینکه اجتماع دیگری علیه منافعش و مخالف با سنتش تشکیل خواهد یافت و دیری نمی‌پاید که این دو اجتماع کارشان به اختلاف کشیده و سرانجام به نزاع و مبارزه علیه هم برمی‌خیزند، و هر یک در صدد برمی‌آید که آن دیگری را مغلوب کند. پس با این حال مساله جنگ و جدال و اختلافاتی که منجر به جنگ‌های خسارت‌زا می‌شود امری است که در مجتمعات بشری گریزی از آن نبوده و خواه ناخواه پیش می‌آید، و اگر این امر قهری نبود انسان در خلقتش به قوایی که جز در مواقع دفاع بکار نمی‌رود از قبیل غضب و شدت و نیروی فکری، مجهز نمی‌شد. پس این که می‌بینیم انسان به چنین قوایی در بدن و در فکرش مجهز است خود دلیل بر این است که وقوع جنگ امری اجتناب‌ناپذیر است، و چون چنین است به حکم فطرت بر جامعه اسلامی واجب است که همیشه و در هر حال تا آنجا که می‌تواند و به همان مقداری که احتمال می‌دهد دشمنش مجهز باشد مجتمع صالحش را مجهز کند و در تعالیم عالیه دین فطری اسلام که دین قیم است و خدای تعالی آن را برای بشر فرستاده، حکومتی را برای بشر اختیار کرده که باید اسم آن را حکومت انسانی گذاشت، حکومتی است که در آن حقوق فرد فرد جامعه را محفوظ و مصالح ضعیف و قوی، توانگر و فقیر، آزاد و برده، مرد و زن، فرد و جماعت و بعض و کل را بطور مساوی رعایت کرده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص: ۱۵۱). «تجهیز قوا برای غرض دفاع از حقوق مجتمع اسلامی و منافع حیاتی آن است، و تظاهر به آن تجهیزات دشمن را اندیشناک می‌کند که خود تا اندازه‌ای و به نوعی یک نحوه دفاع است، پس اینکه فرمود: " تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ " یکی از فواید تجهیز قوا را که عاید جامعه می‌شود ذکر می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص: ۱۵۴). (به عبارت دیگر این مطلب یعنی هم‌گرایی عادلانه برای واگرایی عادلانه؛ به این معنا که تمام نیروهای داخلی اجتماع باید برای دفع دشمن جمع شوند). به این ترتیب هر چه روابط گسترده‌تر می‌شود شیوه‌های برخورد نیز متفاوت می‌گردد اما اصل اولیه در همه قواعد روابط انسانی، اصل حفظ و تقویت جامعه است.

نکته آخر این که روابط انسانی موجبات تأثیرپذیری را فراهم می‌آورد؛ مجالست مؤثر است و در اثر آن شما نیز مثل همنشین و کسی که با او ارتباط گرفته‌اید، خواهید شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص: ۱۸۸): «وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا (النساء/۱۴۰)؛ و خداوند (این حکم را) در قرآن بر شما نازل کرده که هر گاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آنها نشینید تا به سخن دیگری پردازند! و گر نه، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند.

ب- اهمیت قوام اجتماع و روابط انسانی

با نظر به اهمیت اجتماع، قوام و استمرار آن نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌گردد که بنا بر استقراء مختصری که در کلام علامه صورت گرفت می‌توان ولایت^۱ («فروعی که با آن اساس مجتمع اسلامی را مستحکم می‌سازد، و آن عبارت است از تحریک و ترغیب مسلمانان در این که چنگ به ائتلاف و اتفاق بزنند و هر تنازعی که رخ می‌دهد به حکمیت خدا و رسول او واگذار نمایند»)^۲ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص: ۶۱۷ و ۶۱۶). این کلام به همان ولایتی اشاره دارد که بیان آن گذشت که میان خداوند و فرستادگان او و مؤمنین برقرار است. امنیت («عدم افساد در زمین، چون فسادانگیزی نیز امنیت عمومی را که محور چرخ اجتماع انسانی است از بین برده و مایه نابودی کشت و زرع و انقراض

^۱ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ. الانفال (۴۶) و فرمان) خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید! و نزاع (و کشمکش) نکنید، تا سست نشوید، و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود! و صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت‌کنندگان است! طبق این آیه تنازع بین افراد جامعه یک رفتار و اگر ای منفی است که موجبات شکست و از دست دادن قدرت را فراهم می‌آورد و منهی قرار گرفته است.

^۲ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹)

نسل انسان است» ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۲۳۶)) و عدالت^۱ («اگر در جامعه، حق پیروی شود و قسط پیا داشته شود، آن مجتمع سر پای خود خواهد ایستاد و از پا در نخواهد آمد و در نتیجه هم غنی و توانگر باقی می ماند و از پای در نمی آید و هم حال فقیر اصلاح می گردد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص: ۱۷۷). «عقل حکم قطعی می کند به اینکه جامعه ای که در آن به صغیر و ضعیف رحم نشود، و در کیل و وزن خیانت شود، و در حکم و قضاوت رعایت عدالت نگردد، و به کلمه حقی در میان آن جامعه گوش ندهند چنین جامعه ای قابل دوام نبوده، و هیچ خیری در آن نخواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص: ۵۲۲). به علاوه علامه در رابطه با خانواده به عنوان جامعه کوچک نیز می فرماید: «اساس تشریح در احکام نکاح، بر قسط و عدالت و از بین بردن عول و انحراف و اجحاف در حقوق است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص: ۲۶۹) را سه عنصر اصلی پایداری اجتماع و به طور عام روابط انسانی دانست. البته امنیت منوط به ولایت و عدالت است و لذا ولایت و عدالت اهمیت ویژه ای در روابط انسانی دارند به نحوی که این دو در بین تمام افراد ساری و جاری بوده و به آن ها امر شده است. نکات ولایت که گذشت اما در رابطه با عدالت همین بس که آیات آن تمام جوانب زندگی فردی و اجتماعی را در برمی گیرد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ». علامه در این زمینه می فرماید: «مقاومت در برابر ظلم و جلوگیری از اینکه در اجتماع رخنه یابد بر هر کسی که قدرت بر آن داشته باشد به حکم فطرت واجب است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص: ۹۴).

ج- نقش روابط انسانی در رشد

روابط انسانی بستر رشد آدمی محسوب می گردد و قوی ترین روابط نیز به ایمان باز می گردد که همان رشد حقیقی انسان است. مؤیدی بر ادعای بستر رشد بودن روابط انسانی، عدم رشد و نفهمیدن و ناآگاهی اعراب بادیه نشین به علت دوری از جامعه است: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ

^۱ نکته جالب این که در آیات امر به عدالت با موضوعاتی خانواده، حکم و داوری و رعایت عدالت در جامعه وارد شده است که به نحوی تمام جوانب اجتماع را در برمی گیرد.

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

حَکِيمٌ» (توبه/۹۷) علامه نیز در این زمینه می‌فرماید: «کفر و نفاق این طبقه از هر طبقه دیگر شدیدتر است، و بدین جهت شدیدتر است که بخاطر دوریشان از تمدن و محرومیتشان از برکات انسانیت از قبیل علم و ادب، زمخت‌تر و سنگدل‌تر از سایر طبقاتند، و به همین جهت از هر طبقه دیگری به نفهمیدن و ندانستن حدودی که خدا نازل کرده و معارف اصلی و احکام فرعی از قبیل واجبات و مستحبات و حلال و حرامها سزاوارترند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص: ۵۰۲).

یکی از بهترین آیاتی که در زمینه ارتباط رشد و روابط انسانی می‌توان به آن اشاره نمود آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/۲۰۰) است؛ در تفسیر این آیه آمده است: «وَرَابِطُوا» رابطه از نظر معنا اعم از مصابره است، چون مصابره عبارت بود از وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شدائد و مرابطه عبارت است از همین وصل کردن نیروها، اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شدائد، بلکه همه نیروها و کارها، در جمیع شؤون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی. و چون مراد از مرابطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد،- و اگر مرابطه نباشد گو اینکه صبر من و تو، به تنهایی و علم من و تو به تنهایی، و هر فضیلت دیگر افراد، به تنهایی سعادت آور هست، ولی بعضی از سعادت را تامین می‌کند و بعضی از سعادت، سعادت حقیقی نیست،- به همین جهت دنبال سه جمله: «اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» اضافه کرد: «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، که البته منظور از این فلاح هم فلاح تام حقیقی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص: ۱۴۴).

با نظر به اهمیتی که بر روابط انسانی وجود دارد کیفیت این روابط نیز اهمیت پیدا می‌کند به نحوی که بارها و بارها از دوستی با کفار نهی می‌شود و حتی در شرایط خاص امر به جهاد با آنها نیز وارد شده است: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. البقره (۲۱۶)؛ جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد در حالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید.

طبق این آیه مخالفت با کفار و جنگ با آنها واجب شده زیرا ایشان دچار شقاوت و خسران شده‌اند و زبان و عمل هیچ اثری بر آنها ندارد. این افراد در جامعه عضو فاسدی هستند که فسادشان به سایر اعضا هم سرایت می‌کند و علاجی جز قطع کردن و دور افکندن ندارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۲۴۷) به این ترتیب مخالفت اجتماعی با ایشان عامل رشد خواهد بود.

بستر جامعه آنجا بیش‌تر اهمیت پیدا می‌کند که طبق آیه ۳۰ سوره شوری^۱ حتی احکامی (ورود مصیبت و ناملایمات) که برای جامعه به عنوان بستر تعاملات و ارتباطات وجود دارد بر همه افراد آن حاکم است و بر کافر و مؤمن از افراد آن جامعه یکسان است.

فرضیه اولیه پژوهش بر این قرار گرفته بود که ارتباط گرفتن و توسعه ارتباط‌های انسانی یکی از مؤلفه‌های رشد محسوب می‌گردد اما در آیات این ارتباط‌ها در برخی موارد نیکو و مطلوب شمرده شده و در برخی موارد مورد ذم واقع شده است. نکته قابل توجه این که همیشه ایجاد ارتباط مطلوب نبوده بلکه در بعضی موقعیت‌ها قطع ارتباط حسن دانسته شده است از آن جمله می‌توان به مفاهیمی هم چون هجرت، جهاد و مانند آن اشاره نمود.

به عنوان نمونه از جمله روابطی که می‌تواند هم مثبت باشد و هم منفی، رابطه‌ای است که در اطاعت کردن ایجاد می‌شود. همچنان که در دو آیه ۱۰۰ و ۱۴۹ سوره آل‌عمران وارد شده است اطاعت از اهل کتاب و کفار جز خسارت و زیان نتیجه دیگری ندارد. به این ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که همه روابط همگرا لزوماً عامل رشد نخواهد بود. نمونه دیگری از هم‌گرایی منفی بواسطه اطاعت آیه ۱۱۶ سوره انعام است: «وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند (زیرا) آنها تنها از گمان پیروی می‌نمایند و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند.

^۱ وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ. الشوری (۳۰)؛ هر مصیبتی به شما رسد بخاطر اعمالی است که انجام داده‌اید، و بسیاری را نیز عفو می‌کند!

با توجه به واگرا و هم‌گرا بودن ارتباطات و همچنین تقسیم این روابط به عادلانه و ظالمانه بودن، مطلب حائز اهمیتی به دست می‌آید مبنی بر این که در برخی موارد یک نوع از ارتباط در شرایط خاص می‌تواند واگرایی ظالمانه باشد اما با تغییر شرایط به واگرایی عادلانه تغییر یابد. در بعضی موارد نیز یک ارتباط واگرایی عادلانه می‌تواند به ارتباط هم‌گرای عادلانه تبدیل گردد بلکه به آن توصیه شده است؛ مانند قصاص که در عین حال که حق ولی دم شمرده شده است؛ به بخشش و تبدیل قصاص به دیه نیز توصیه شده است. و یا مانند قتال دو گروه مسلمان با یکدیگر که ارتباطی ظالمانه و مورد نهی شارع است. در این وضعیت ایجاد صلح واجب است اما قتال با آن گروه که به صلح راضی نشده برای جلوگیری از تجاوز ایشان، لازم است؛ که در این حال قتال با ایشان ارتباطی واگرا و عادلانه است و از سوی آن‌ها ارتباطی ظالمانه محسوب می‌گردد.

بنابراین همیشه هر رفتار واگرایی منفی و منهی نیست بلکه در برخی مواضع امر به یک رفتار واگرا وارد شده است. و همچنین هر ایجاد ارتباطی مدنظر شارع نیست بلکه برخی از رفتارهای هم‌گرا نیز مورد نهی واقع شده اند. حتی ممکن است جنس یک رفتار یکی باشد اما در یک موقعیت منهی عنه و در موقعیت دیگر مأمور به باشد. البته نباید از نظر دور داشت که در این میان برخی از رفتارهای واگرا همچون تمسخر در هر موقعیتی مورد نهی و برخی از رفتارهای هم‌گرا هم چون نیکی به والدین (لقمان/۱۵) در هر موقعیتی مورد امر واقع شده است. لازم به ذکر است در رابطه با والدین نباید بحث نیکی و احسان را با بحث اطاعت یکی دانست زیرا در عین حال که آیه می‌فرماید: در صورتی که تو را به شرک به خدا امر کردند از آنان اطاعت نکن، اما همچنان امر به نیکی به والدین می‌فرماید.

د- تعیین ارزش در روابط انسانی

یکی از مواردی که در تعیین ارزش روابط انسانی می‌تواند راه‌گشا باشد جهت‌گیری در محبت است. طبق آیات محبت به خدا و رسول و جهاد در راه خدا بر سایر محبت‌ها تقدم دارد و حتی تقابل این محبت با سایر محبت‌ها در صورتی که از مسیر حق خارج شده باشند. آیه ۲۴ سوره توبه به این موضوع اشاره نموده است: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» التوبه (۲۴)؛ بگو: «اگر

پدران و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما، و اموالی که به دست آورده‌اید، و تجارتی که از کساد شدنش می‌ترسید، و خانه‌هایی که به آن علاقه دارید، در نظرتان از خداوند و پیامبرش و جهاد در راهش محبوبتر است، در انتظار باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند و خداوند جمعیت نافرمانبردار را هدایت نمی‌کند!

در محبت به فرزند نیز نباید از روی هوا و هوس رفتار شود بلکه جهت محبت باید کمال و تقوا باشد (طباطبائی،

۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۲۱)

علامه علت قوی‌ترین روابط را ایمان به خدا و آیات او می‌داند، به نحوی که این ایمان تمامی روابط از قبیل پدر-فرزند، خویشاوندی، ولایت و مودت و... را تحت الشعاع قرار می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۷۰) در آیه ۷۳ سوره نساء و تفسیر آن نیز بیان شده است که علت قوی‌ترین روابط ایمان است. در آیه ۲۲ سوره مجادله نیز می‌فرماید که محبت و رابطه‌ای بر خلاف ایمان در دل مؤمنین وجود نخواهد داشت حتی اگر این محبت محبت ناشی از قرابت و خویشاوندی باشد. در جمع بین آیات شاید بتوان چنین ادعا نمود که مودت و رحمت فطری که خداوند در نهاد زن و مرد قرار داده و در میان افراد گسترده می‌شود منشاء ایجاد ارتباط اولیه است اما تداوم و ثبات و قوام و به بیان بهتر تعالی و رشد در ارتباط، با توجه به ایمان افراد تعریف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۴۰). مودت میان زن و مرد بذری است که با ایمان آبیاری می‌شود تا فرد را به سوی رشد و کمال پیش ببرد:

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (المجادله/۲۲) هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تقویت فرموده، و آنها را در باغهایی از بهشت وارد می‌کند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است، جاودانه در آن می‌مانند خدا از آنها خشنود است، و آنان نیز از خدا خشنودند آنها «حزب الله» اند بدانید «حزب الله» پیروان و رستگارانند.

«آن کس که واقعا به خدا و رسول و روز جزا ایمان دارد، ممکن نیست با دشمنان خدا دوستی کند، هر چند که همه قسم سبب و انگیزه دوستی در آنان وجود داشته باشد، مثل اینکه پدرش یا پسرش یا برادرش باشد، و یا قرابتی دیگر داشته باشد، برای اینکه این چنین دوستی با ایمان به خدا منافات دارد. پس روشن گردید که جمله "وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ... " به مطلق اسباب مودت اشاره دارد. و اگر تنها مودت ناشی از قرابت را ذکر کرد، به خاطر آن است که مودت خویشاوندی قوی‌ترین محبت، و هم با ثبات‌ترین آن است و زوالش از دل به آسانی صورت نمی‌گیرد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص: ۳۴۰)

طبق آیات ۲ و ۷ سوره ممتحنه دوستی و مودت حقیقی میان کفار و مؤمنین فقط در صورت مسلمان شدن کفار ایجاد خواهد شد و هر گونه دوستی از سوی مؤمنین پاسخی جز دشمنی نخواهد داشت: «إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (الممتحنه/۲)؛ اگر آنها بر شما مسلط شوند، دشمنانتان خواهند بود و دست و زبان خود را به بدی کردن نسبت به شما می‌گشایند، و دوست دارند شما به کفر بازگردید! «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (الممتحنه/۷) امید است خدا میان شما و کسانی از مشرکین که با شما دشمنی کردند (از راه اسلام) پیوند محبت برقرار کند خداوند تواناست و خداوند آمرزنده و مهربان است. معنای آیه این است که: «از درگاه خدای تعالی این امید هست که بین شما مؤمنین و کفاری که دشمنشان داشتید- یعنی کفار مکه- مودت ایجاد کند، به این طریق که آنان را موفق به اسلام بفرماید، و معلوم است که وقتی مسلمان شدند آن دشمنی مبدل به مودت خواهد شد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص: ۳۹۹).

۳-۵ ساخت شاخص های رشد با توجه به تعالیم اسلام

یکی از راه های شناخت شاخص های رشد انسان بر اساس تعالیم اسلامی، بررسی مفاهیم ناظر به صفات و ویژگی های افراد یا گروه های رشد یافته در قرآن کریم است. در این بخش از پژوهش، بیش از ۴۲۰ کلیدواژه برای جستجو در قرآن و یافتن آیات مرتبط با ویژگی های افراد و گروه های رشد یافته مورد بررسی قرار گرفت که برخی از مهمترین این مفاهیم که دارای دلالت های مربوط به ویژگی های افراد و گروه های رشد یافته بودند به شرح آمده اند.

مهمترین واژه های جستجو شده ناظر به ویژگی های افراد رشد یافته در قرآن

ویژگی	ریشه	تکرار	ویژگی	ریشه	تکرار	ویژگی	ریشه	تکرار
تقوی	وقی	۲۵۸	عدل	ع دل	۲۸	مخلص	خ ل ص	۳۱
عقل	ع ق ل	۴۹	حلیم	ح ل م	۲۱	یقین	ی ق ن	۲۸
علم	ع ل م	۸۵۴	صبر	ص ب ر	۱۰۳	اسلام	س ل م	۱۴۰
بلوغ	ب ل غ	۷۷	توکل	و ک ل	۷۰	کریم	ک ر م	۴۷
صادق	ص د ق	۱۵۵	فرقان	ف ر ق	۷۲	مشورت	ش و ر	۴
شقی	ش ق ی	۱۲	مودت	و د د	۲۹	سکینه	س ک ن	۶۹

یافته‌های تعالیم اسلام برای الگوی رشد

تکرار	ریشه	ویژگی	تکرار	ریشه	ویژگی	تکرار	ریشه	ویژگی
۱۵۳	و ح د	موحد	۸۵	و ح د	احد	۶	ح م ی	حمیء
۶۶۰	ق و م	استقامت	۴	م ی ز	تمیز	۷۳	ر ض و	رضا
						۳۴	م ر ر	مرّ

در بررسی اولیه آیات مورد نظر نام گروه‌های رشد یافته از منظر قرآن کریم استخراج شد که بر اساس آن ۱۹ گروه رشد یافته در قرآن مشخص شد

ویژگی‌های گروه‌های رشد یافته مورد جستجو در قرآن کریم

نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف
مقربان	۱۶	اولیا	۱۱	مهاجرین و مجاهدین	۶	مومنین	۱
راشئون	۱۷	ابرار	۱۲	مصلحین	۷	متقین	۲
یمین	۱۸	توابعین	۱۳	صادقین	۸	صالحین	۳

نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف	نام گروه	ردی ف
صابرین	۱۹	عبدالرحمن	۱۴	راضی	۹	مفلحون	۴
		مخبتین	۱۵	اولی الالباب	۱۰	عالمان	۵

در نهایت بر اساس ویژگی ها و صفاتی که خداوند در قرآن کریم به گروه های رشد یافته نسبت داده بود، ۱۲۹ ویژگی به عنوان نشانگرهای رشد انسان احصا شد. ویژگی ها یا نشانگرهای رشد یافتگی با توجه به گروه مورد نظر از رشد یافتگان را نشان داده است.

جدول ویژگی های رشد یافتگی با توجه به فراگیری آن ها در هر گروه

															ویژگی ها		
				*		*		*	*			*	*	*	*	*	۱. نماز گزار
			*	*		*		*				*	*	*	*	*	۲. خدا ترس
			*	*		*		*				*	*	*	*	*	۳. متقی
			*	*		*	*	*				*	*	*	*	*	۴. انفاق کننده

		*		*			*		*		*		*		*		صبور	۵.
						*	*	*					*	*	*	*	مومن به خدا	۶.
						*	*	*					*	*	*	*	مومن به رسول	۷.
						*	*	*					*	*	*	*	مومن به کتاب	۸.
						*	*	*					*	*	*	*	مومن به غیب	۹.
		*				*	*						*	*	*	*	صالح	۱۰.
							*		*				*	*	*	*	زکات دهنده	۱۱.
			*						*				*	*	*	*	مطیع (خدا و رسول) *	۱۲.
			*						*				*	*	*	*	ناصر (خدا و رسول) *	۱۳.
							*	*	*	*					*	*	وفادار (به عد و پیمان) *	۱۴.
						*			*	*					*	*	صادق	۱۵.
									*				*		*		مجاهد (جهاد با نفس جهاد در راه خدا) *	۱۶.

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

														*	*	*	آمر به معروف و ناهی از منکر	۱۷.
														*		*	متواضع / خاضع	۱۸.
				*												*	شب زنده دار (تهجد و شب زنده داری) *	۱۹.
															*	*	پرهیز از (ریا، تجسس، غیبت و گمان) *	۲۰.
															*	*	ترجیح آخرت بر دنیا (اهل سعی برای آخرت) *	۲۱.
																*	ساجد راکع،	۲۲.
																*	عابد	۲۳.
																*	صائم، (روزه دار)	۲۴.
																*	حامد	۲۵.
																*	تواب	۲۶.

																*	*	طلب کننده آمرزش و مغفرت	۲۷.
*																	*	توصیه کننده به مرحمت	۲۸.
*																	*	توصیه کننده ه به صبر	۲۹.
			*													*		خشى (خشيت)	۳۰.
																*	*	تقدم ديگران بر خود	۳۱.
																*	*	سبقت گیرنده در کار نیک	۳۲.
																*	*	خاشع	۳۳.
																*	*	مسئولیت پذیر	۳۴.
			*														*	تسلیم امر الهی	۳۵.
																*	*	کار بد را به نیکی پاسخ دادن(عدم کینه)*	۳۶.

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

														*		*	تلاش برای نگهداشتن (تزکیه) پاکی نفس*	۳۷
														*		*	ذاکر (یاد خدا)*	۳۸
										*						*	نداشتن شک و تردید*	۳۹
										*				*		*	کار نیکشان سنگینتر*	۴۰
														*		*	نگهداشتن حرمت پیامبر	۴۱
																*	عشق عمیق به خدا*	۴۲
																*	امید وار به رحمت پروردگار	۴۳
																*	متمسک به ریسمان محکم الهی	۴۴
																*	گفتار پاکیزه*	۴۵

																			طالب فضل و رضای الهی	۸۷
						*													کریم النفس	۸۸
						*													متفکر در آیات	۸۹
						*													دعا برای عافیت همسر و فرزند	۹۰
																	*		حب ایمان	۹۱
																*			کراهت از فسق و کفر و عصیان) برات از بدی) *	۹۲
																	*		تمسک به کتاب آسمانی	۹۳
																	*		دائم الصلوات	۹۴
																	*		حافظ حقوق نیازمندان	۹۵
																	*		تصدیق کننده ی روز جزا	۹۶

تبیین مبانی و تدوین الگوی رشد بر اساس تعالیم اسلامی

																			۹۷.	ترس از عذاب پروردگار*
																			۹۸.	کنترل طغیان غریزه جنسی (مهیار کننده شهوۛت) *
																			۹۹.	امانتدار
																			۱۰۰.	شهادت دادن
																			۱۰۱.	حافظ بر نماز
														*					۱۰۲.	یاری شدنشان به وسیله خدا*
														*					۱۰۳.	نوید به پاداش بزرگ*
														*					۱۰۴.	برخوردی از نعمت ولایت خداوند*
														*					۱۰۵.	داشتن درجات عالی نزد پروردگار*

															*			۱۰۶	عدم خوف از تباه شدن و کاسته شدن حق*
															*			۱۰۷	به ارث بردن زمین *
															*			۱۰۸	عدم تساوی با گنه کاران*
															*			۱۰۹	دادن صدقه
															*			۱۱۰	فرمانبرداری از خواسته های به حق شوهر*
															*			۱۱۱	نگهبان حقوق شوهر در غیاب وی*
															*			۱۱۲	ترس از بدی حساب*
															*			۱۱۳	عدم خوف و حزن (نسبت به چه؟) *

																	*			امنیت از بخل	۱۱۴.
																	*			دعوت کننده به خیر	۱۱۵.
																			*	یاد کننده نعمتها*	۱۱۶.
																			*	اهل قصاص	۱۱۷.
																			*	دارای ولی حق	۱۱۸.
																			*	مراعات ادب و احترام	۱۱۹.
																			*	مراعات حقوق دیگران	۱۲۰.
																			*	صلح و آشتی	۱۲۱.
																			*	عدم تکیه بر کافران	۱۲۲.
																			*	قیام برای خدا از روی عدالت	۱۲۳.
																	*			از جان گذشتن	۱۲۴.
																	*			پاکدامن	۱۲۵.

																		*	رعایت مال یتیم	۱۲۶.	
																			*	عدالت	۱۲۷.
																			*	از نیکی نجوا کنند	۱۲۸.
																			*	تحصیل یقین	۱۲۹.

همانگونه که در جدول فوق مشاهده می‌شود ویژگی‌های نمازگزار، خدا ترس، متقی، انفاق کننده، صبور، مومن به خدا، مومن به رسول، مومن به کتاب، مومن به غیب، زکات دهنده، مطیع خدا و رسول بیشترین فراگیری را در میان گروه‌های رشد یافته دارند. همچنین بر اساس جدول فوق، این ویژگی‌های فراگیر به سه گروه خاص از گروه‌های رشد یافته (مومنین، متقین و صالحین) بیشتر از سایر گروه‌ها نسبت داده شده‌اند (جدول ۴).

جدول ۴: فراگیرترین گروه‌های رشد یافته و فراگیرترین ویژگی‌های رشد یافتگی

ویژگی‌ها	نمازگزار	خدا ترس	تقوی	انفاق کننده	صبور	مومن به خدا	مومن به رسول	مومن به کتاب	صالح	زکات دهنده
گروه‌ها											

	*	*	*	*	*	*	*	*	*	* ^۱	مومنین
	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	متقین
	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	صالحین

هر چند که در بررسی این ویژگی ها ابتدا با یک تکثر مفهومی مواجه می شویم اما همانگونه که در جدول فوق مشاهده می شود فراگیری ویژگی ها در سه گروه مومنین، متقین و صالحین از سایر گروه ها به مراتب بیشتر است. همچنین بسیاری دیگر از ویژگی های احصا شده به این سه گروه نسبت داده شده اند. لذا به نظر می رسد این سه گروه را می توان به عنوان سه گروه مرجع از رشد یافتگان دانست که تبلور همه ویژگی ها یا شاخص های رشد یافتگی را می توان در آن ها مشاهده کرد. بر این اساس می توان ایمان، تقوی و عمل صالح را نیز به عنوان ۳ شاخص مرجع برای افراد رشد یافته در نظر گرفت و تمامی ویژگی ها یا نشانگرهای رشد یافتگی انسان را در ذیل آن ها سازماندهی کرد. البته در ادامه معلوم می شود که هر سه شاخص نامبرده نیز در بالاترین مرتبه خود به سمت وحدتی مفهومی پیش می روند و در نهایت به یک معنای واحد می رسند. چه اینکه در آیات و روایت متقی، مومن و صالح با عاقل، عادل،^۲ در یک معنی دیده می شوند، که هر کدام شانی از شئون نفس توحیدی انسان هستند. با این وجود، جهت تبیین دقیق تر این سه مفهوم و به منظور دستیابی به این امر که کدامیک از این سه مفهوم می تواند به عنوان محوری ترین مفهوم، شاخص رشد یافتگی انسان ارجحیت داشته باشند ابتدا به تحلیل سه مفهوم ایمان، تقوی و عمل صالح و سپس شبکه

^۱ - ستاره در جدول به معنای دارا بودن آن ویژگی در گروه مد نظر است

^۲ - پیامبر (ص) در جواب ابوهریره که پرسید داناترین و عابدترین و فاضل ترین مردم کیست؟ فرمودند: عاقل. که عاقل همان متقی است. عاقل به کسی اطلاق می شود که غریزه علم و تقوا که خاصیت انسانی است را کامل کند (صدر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۲).

معنایی و ارتباطی و نسبت میان این مفاهیم - با تاکید بر سه کتاب شرح اصول کافی، تفسیر قرآن صدرا و تفسیر المیزان - پرداخته می‌شود.

الف - ایمان

ایمان به معنی تصدیق و اذعان است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۳). از نظر علامه طباطبایی منظور از ایمان همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است؛ یعنی اعتقادات حقه‌ای که منشا اعمال صالح می‌شود. یعنی آدمی به آنچه که می‌داند، حق است، عمل کند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۲). ایمان نوری از جنس یقین است که اگر در قلب حاصل شود از بین نمی‌رود (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۱۳). ایمان عبارت است از علم به چیزی و التزام عملی به مقتضای آن به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله - در عمل هویدا شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۸۸). البته علامه ایمان را صرفاً از مقوله علم و ادراک نمی‌داند. ایشان در جایی دیگر معتقدند که ایمان صرف ادراک نیست، بلکه پذیرش و قبول مخصوصی از ناحیه نفس است، نسبت به آن چه که انسان درک کرده است؛ قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری که اقتضا دارد، تسلیم شود و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند اینکه خود نفس در برابرش تسلیم شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۸۴). پس ایمان صرف معرفت نیست؛ بلکه پس از کسب علم و تصدیق نسبت به چیزی، فرد باید طی یک عمل ارادی، آن تصدیق را به وسیله قلب قبول کند. در این صورت، تصدیق در قلب جای گیر شده، فرد به ثبات و سکون دست می‌یابد. التزام عملی هم ناشی از تسلیم قلب است. بنابراین، در نگاه علامه، در شبکه مفهومی ایمان علاوه بر معرفت، عناصر دیگری هم چون تسلیم و التزام عملی وجود دارند. از نظر صدرا ایمانی اصل است که منشأ آن قلب باشد نه تقلید صرف (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۰). ایمان عطایی که با افاضه از جانب خداوند صورت می‌گیرد، جبر پذیر نیست (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۵: ۵۲). ایمان گاهی اعتقاد به خداوند و روز قیامت و فرشتگان و کتب است، با اقرار به زبان و عمل با ارکان و گاهی به خود اعتقاد، ایمان گفته می‌شود (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۰).

صدرا معتقد است که خداوند در قرآن اهل ایمان را با عبارت (یا ایها الذین آمنوا) مورد خطاب قرار داده است تا به تفاوت مراتب و درجات اشاره کند (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۰). مکلف بودن کفار به عبادت به دلیل معرفتی است که فطرتا همه بر اساس آن آفریده شده اند، چرا که ایمان هم مراتب متفاوتی دارد. در همین رابطه، علامه طباطبایی نیز ایمان را حقیقتی تشکیکی می داند که دارای چهار مرتبه می باشد و مراتب بالاتر با التزام عملی بیش تری همراهند؛ اولین مرتبه ایمان عبارتست از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین، که لازمه اش عمل به غالب فروع است. مرتبه دوم تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه ای است که از توابع آن می باشد، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود. در مرتبه سوم نفس آدمی وقتی با ایمان نام برده انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد، خود به خود، سایر قوای منافی با آن (از قبیل قوای بهیمی و سبعی) برای نفس رام و منقاد می شود و سراپای وجود انسان تسلیم خدا می گردد. در مرتبه چهارم یقین پیدا می کند که غیر از خدا هیچ کس از خود استقلالی ندارد و هیچ سببی مگر به اذن خدا تاثیر و سببیت ندارد؛ لذا از هیچ چیز نمی ترسد و هیچ پیشامدی اندوهناکش نمی سازد (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۴۵۷-۴۵۳). بدین ترتیب، ایمان کامل اثرش هرگز از آن جدا نمی شود و تخلف نمی کند؛ نه در قلب، نه در اخلاق و نه در جوارح و اعمال و لذا وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می شود؛ یعنی انسان به تمامی لوازم آن چه بدان ایمان دارد، ملزم می شود (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۴۵۰). هر مرتبه از مراتب ایمان تعلقات خاص به خود دارد و ارزش انسان به نور ایمان و یقینش است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۱۷).

ب - تقوا

با توجه به اینکه چیستی تقوا از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، در بخش های پیشین تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است^۱، در این بخش تنها به بررسی دیدگاه های صدرا در کتاب های شرح اصول کافی و تفسیر قرآن ملاصدرا در خصوص چیستی تقوا پرداخته می شود.

۱. جهت مطالعه بیشتر رجوع کنید به بخش "شناخت ماهیت رشد با توجه به تعالیم اسلام"، در همین پژوهش.

از نظر صدرا، حقیقت تقوا در قرآن به سه چیز اطلاق شده است: ۱. هیبت و خشیت ۲. اطاعت و عبادت ۳. پاکسازی قلب از گناه (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۳). تقوا به حجابی گفته می‌شود که بین بنده و گناهان و بدی‌ها کشیده می‌شود. همچنین به نیروی اراده قلب در ترک گناه، تقوا گفته می‌شود. در میان اهل الله، تقوا به معنای توجه نداشتن به غیر خداوند آمده است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۴). تقوا، پرهیز از هر چیزی است که به دین ضربه وارد نماید و این معنای حقیقی تقوا است (صدرا، ۱۴۱۹). انسان پس از هبوط به بهشت و سپس زمین و با قطع ارتباط با عالم بالا مأمور شد که از این عالم به سمت بالا ارتقاء یابد و قوس صعود را طی نماید و این صعود جز با علم و تقوا میسر نمی‌باشد (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۴۷). صدرا منظور از فرقان را نوری می‌داند که در دل متقین است و ایشان را به سمت نور یقین می‌برد که خاص ملکوتیان است چرا که ظن و تخمین خاص اهل ناسوت است کسانی که در حجاب‌های عالم ناسوتی محجوبند؛ و تنها تقوا می‌تواند این حجب را بردارد (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۵: ۴۲۰). در این بیان قوه عاقله در سرزمین بدن خلیفه الله در نظر گرفته می‌شود که هنگامی که با قوایش از جمله معرفت و تقوا و... بر قوه وهمیه که از سربازان شیطان است فایق آید پیروزی الهی به دست خواهد آمد و سایر قوا نیز به دین خدا در خواهند آمد که شناخت خدا و عمل به مقتضیات آن شناخت است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۲۳-۴۲۰). همچنین، از تقوا با تعبیر تعدیل نام برده شده است و اینکه نفس در نهایت باید به مرتبه عقل برسد (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۵۷) که تعدیل در مراتب نفس تنها و تنها با تقوا امکان پذیر است (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ص ۴۵۹). از نظر صدرا، نجات نفس با کشتی علم و هدایت و با دو نیروی یقین و تقوا امکان پذیر است (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۹). صدرا در یک جا تقوی را کشتی^۱ و محمل و در جای دیگر آن را نیرو می‌داند و نهایت و هدف حرکت نفس را رسیدن به مرتبه عقل می‌داند. به نظر می‌رسد از نظر صدرا مفاهیمی همچون فاضل، عابد، دانا و عاقل وجوه مختلفی از یک امر واحد هستند.

^۱. در روایتی هشام می‌فرماید: ای پسر من دنیا مانند دریای عمیقی است که عالمان بسیاری را غرق نموده است مگر آنان که سوار بر کشتی تقوا بوده اند؛ کشتی که عامل نجات به دار رحمت و رضوان خداوند بوده است. انسان سه حیات دارد. حیات بدن، حیات نفس و حیات روح. جهت حیات روحانی باید از دنیا و غرور به آن بیزارى جست و این جز با تقوایی که لایه درونی آن ایمان است امکان پذیر نمی‌باشد. توکل بادیانی است که کشتی تقوا را به پیش میراند (صدرا، ۱۴۱۹: ۳۶۰-۳۵۹).

در مجموع از نظر صدرا تقوا پرهیز از هر چیزی است که به امر آخرت خلل وارد نماید. علم حقیقی جز با تقوا به دست نمی آید و تقوا نوری است در دل متقین که سبب جلب رحمت الهی است و این تقوا است که می تواند حجاب های عالم ناسوت را بردارد. تأکید صدرا بر همراه بودن تقوا و علم در اکثر موارد ذکر شده دیده می شود، و اینکه با علم و تقوا می توان به مقام قرب الهی دست یافت.

ج - عمل صالح

همانگونه که قبلاً گفته شد علامه طباطبایی "عمل" را مجموعه ای از حرکات و سکنتاتی می داند که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده انجام می دهد. طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکت بوده و یک واحد حقیقی نیست؛ ولی نظر به یکی بودن مقصد، صفت وحدت به این حرکات و سکنتات مختلف داده می شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۸). در این تعریف بر سه عامل شعور، هدف مندی و اراده تأکید شده است. البته عمل مشتمل بر اعمال جوانحی و جوارحی است و علامه نیز منظور از فعل خیر را، اعم از فعل قلب (از قبیل اعتقاد حق و نیت طاهره) و فعل بدن و جوارح (از قبیل انفاق در راه خدا و سایر اعمال صالح) می داند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۳۲). همان گونه که گاهی در قرآن کریم نیز شاهد این گونه استعمال واژه عمل هستیم؛ مثلاً در تعبیری هم چون "الذین آمنوا و عملوا الصالحات" (عصر/۳) عمل در کنار ایمان قرار گرفته و نیز در آیاتی هم چون "یا ایها الذین امنوا لم تقولون ما لا تفعلون" (صف/۲)، عمل در برابر گفتار به کار رفته است، نه مشتمل بر آن.

علامه در جایی دیگر، در خصوص عمل صالح معتقدند مراد از عمل صالح، هر عملی است که بر طبق عقاید حق صادر شود و با آن سازگار باشد و قدر یقینی از چنین عقایدی کلمه توحید است، که برگشت سایر اعتقادات حق نیز به آن است؛ و از آن جا که مهر ذلت عبودیت و اخلاص به عمل صالح خورده است، چنین عملی سزاوار است که مورد قبول خدا واقع شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۰-۲۹). فطرت بشر به انجام چنین عملی رغبت داشته و سزاوار می داند که از آدمی سرزند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۳۷۵). با توجه به این که در ادبیات علامه، اعتقادات حقه همان ایمان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۲)، به طور خلاصه می

توان گفت عمل صالح عملی است که از ایمان به خدا نشأت گرفته و با انگیزه عبودیت او و با خلوص نیز انجام بگیرد. چنین اعمالی متناسب با فطرت الهی بشر هستند و طبیعتاً مقبول در گاه حضرت حق قرار می‌گیرند.

مؤمنی که ایمان در قلبش نفوذ کرده و قلبش خالی از تکذیب باشد منشأ اعمال صالح و مبدأ خیرات می‌شود به نحوی که به اصلاح قلب انجامیده و مستعد حصول معرفت تام تر می‌شود و نهایتاً به ایمان حقیقی می‌رسد. (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۶). لذا، فوز و نجات با انجام عمل صالح حاصل می‌شود. البته عمل صالحی نزد خداوند مقبول است که تمام شروطش انجام شده باشد و از شروط و عهود عمل صالح، خالص بودن عمل برای خداست. چرا که اخلاص؛ معرفت غایتی است که عمل برای آن انجام می‌پذیرد (صدر، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲۴). از نظر صدر، انسان بالقوه حاوی تمام نورهاست و اشرف آن نور عقلی است که با خروج از قوه به فعل و با قرار گرفتن در مسیر حق و انجام عمل صالح به حضرت حق متصل می‌شود (صدر، ۱۴۱۹، ج ۲: ۷). با انجام هر عمل صالح یا گناهی اثری در نفس ظاهر می‌شود که در صورت تکرار به صورت ملکه در می‌آید^۱ و افعال متناسب با این ملکات (مقام‌ها) صادر می‌شوند (صدر، ۱۴۱۹، ج ۵: ۳۰). بر خلاف اعمال قبیح و سیئه که به حصول صورتی در نفس می‌انجامد (چه بهیمی و چه سبعی)، با تکرار اعمال صالح، صورتی در نفس حاصل نمی‌شود چرا که فقط به تصفیه باطن و خالی شدن از حجاب‌های دنیایی می‌انجامد (صدر، ۱۴۱۹، ج ۵: ۲۱۳). صدر معتقد است که محبت خداوند نیز زمانی بر قلب استیلا می‌یابد که قلب قبلاً از زواید پاک شده باشد و زمین قلب به بار درخت معرفت و محبت می‌نشیند و با انجام عمل صالح به حرکت در آمده و رشد می‌کند (صدر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۰۴). از نظر صدر، رسیدن به جنات مأوی غایت تمام مردم از ایمان آوردن و انجام عمل صالح است که مراتب متفاوتی دارند (صدر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۱۴).

در میان اعمال صالح، نماز و زکات جایگاه ممتازی دارند، چرا که غرض از عبادات بدنی تجرد و تنزه از امور ظلمانی است و استیلا بر قوای ادراکی است تا به سلک طاعت خداوند وارد شود (صدر، ۱۴۱۹، ج ۷: ۳۹۰).

۱. ملکه در تصوف مقام نامیده می‌شود.

د - مهمترین دلالت‌های مطالعات قرآنی در خصوص ماهیت ایمان، تقوا و عمل صالح و نسب میان آن‌ها به عنوان سه شاخص اصلی رشد

بر اساس بررسی آیات قرآن رابطه میان ایمان، عمل صالح و تقوا با یک دیگر و نسبت آن‌ها با مفاهیمی همچون علم و تعقل که در بخش‌های پیشین تحقیق به آن‌ها پرداخته شد را نمی‌توان رابطه‌ای خطی و یک طرفه در نظر گرفت بلکه باید بین آن‌ها روابطی متقابل و چندگانه یا شبکه‌ای تصور کرد که در ذیل به برخی از این روابط به صورت مختصر اشاره می‌شود.

- ایمان، تقوا و عمل صالح هر سه از ویژگی‌های انسان عاقل هستند.
- کمال حقیقی همان علم است که همیشه باقی است و عمل صالح وسیله‌ای جهت حصول به آن است (صدر، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۷).
- مدار سعادت حقیقی، علم حقیقی به خداوند و ملکوت است و مدار شقاوت حقیقی جهل به خداوند و ملائک و کتب و رسل است که اگر این جهل در انسان رسوخ کند انسان از رحمت خدا دور شده و صدور اعمال صالح از او منفعتی نخواهد داشت (صدر، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۵۷).
- انسان عاقل همان انسان متقی است و عاقل به کسی اطلاق می‌شود که غریزه علم و تقوا که خاصیت انسانی است را کامل کند (صدر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۲).
- تقوا و زهد و ریاضات مقدمه‌ای در راه جمع‌آوری حکمت و معرفت به این عوالم هستند (صدر، ۱۴۱۹، ج ۴).
- نفس انسان مانند لوح قابل نقوش است که تقوا ابتدا این لوح را از نقوش فاسد پاک کرده تا نقوش پاک در آن حک شوند. پس قدم اول تقواست که ترک ناشایست است و قدم بعد انجام شایسته‌ها که ایمان و طاعت است (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۶).
- ملکه تقوا در اثر ایمان و مداومت بر عمل صالح به وجود می‌آید، از طرف دیگر، تقوا نیز به نوبه خود تحریک‌کننده انسان به سمت طاعات و اعمال صالح خواهد بود.

- از آن جا که تقوا از سنخ ملکات نفسانی و بلکه جامع ملکات نفسانی (اخلاقی) است، احوال و ملکات نفسانی خود منشا صدور افعال واقع می‌شوند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۷۲) و افعالی که از ملکات سر می‌زنند، با صعوبت کمتر، بدون نیاز به محاسبات تفصیلی و به صورت آسان تری از انسان سر می‌زنند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۱-۱۱۰).
- تقوا هم علم و تشخیص روشن تری به انسان می‌دهد^۱ و هم مقاومت در برابر وسوسه‌ها و اراده انسان را تقویت می‌کند و همه این‌ها ایمان را که متشکل از دو جزء معرفت و اراده است، تقویت می‌کند. لذا از یک سو اخلاق به وسیله توحید ضمانت می‌شود و از سوی دیگر، ایمان نیز به وسیله اخلاق کریمه حفظ می‌گردد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۱۰).
- انسان بالقوه از طریق ایمان و عمل صالح می‌تواند به فعلیت برسد؛ اصل ایمان، عمل است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۰-۲۴۸)
- اصل اعمال صالح، همان تقوا است (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۴۱؛ صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۴). نهایت تقوا اتصال به حضرت الهی است که با تکمیل قوه عاقله و عامله انجام می‌پذیرد و تکمیل قوای عامله با انجام عمل صالح صورت می‌گیرد (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۶). از طرف دیگر علم، اصل هر عمل صالحی است چه عبادت باشد یا ترک (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ص ۱۲۷).
- اصل، همان علم و معرفت است و عمل صالح در خدمت معرفت است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۰۴).
- انسانی که از خویش‌انداری و تقوای ضعیف تری برخوردار است، اعمال صالح را با سختی بیشتری انجام می‌دهد، اما بر اثر مداومت بر آن‌ها ملکه تقوا ایجاد می‌شود و از آن پس اعمال از ملکه تقوا نشات می‌گیرند و با سهولت بیش تری صادر می‌شوند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱).
- اولین مرتبه تقوا، تقوای از شرک می‌باشد که همان ایمان است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۸).

۱. ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا (انفال / ۲۹)

- آن چه جزء ایمان است، التزام عملی است؛ نه خود عمل. عطف ایمان و عمل صالح هم در بسیاری از آیات قرآن نشان می دهد که عمل (جوارحی) غیر از ایمان (عمل جوانحی) است؛ گرچه لازمه آن می باشد. از نظر علامه این مطلب که ایمان مادامی که توأم با عمل نبوده باشد، هیچ اثری ندارد، تا اندازه ای صحیح است، نه به طور مطلق. یعنی کسی که به طوع و اختیار خود (نه با مشاهده مرگ) ایمان آورده، لیکن اجل مهلتش نداده که عمل صالح انجام دهد و در حال ایمان کسب خیری بنماید، به ایمان او خللی وارد نمی شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۵۳۶) زیرا التزام عملی داشته، ولی شرایطی پیش آمده که نتوانسته عمل را انجام دهد.
- ایمان و عمل صالح به هم اتصال دارند به نحوی که داشتن ایمان موجب انجام عمل صالح شده و انجام هر عمل صالحی به ازدیاد ایمان می انجامد (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۶).
- ایمان که قوام روح انسان به آن است با علم از قوه به فعل می رسد و عمل صالح در این میان نفس را از عذاب و تعلقات می رهاند و برای رسیدن به سعادت باید هر دو را به دست آورد (صدر، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۷۶).
- بین ایمان و عمل صالح اتصال عقلی وجود دارد که قابل انفکاک نیست (صدر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۱۷).
- غایت عمل، علم است چرا که مقصود از اعمال خلوص است. علم همان ایمان است که با شدت و ضعف افکار و اعمال شدت و ضعف یافته و تدریجا به کمال می رسد (صدر، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۶ - ۱۴۳).
- نور ایمان حقیقی زمانی که به کمال برسد حجاب بین عقل علمی و معبود حقیقی را از بین می برد (صدر، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۶ - ۱۴۳).
- قوام اعمال صالح به عقل است (صدر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۱۷-۳۱۶). حیات اخروی همان علم و ادراک است و عمل صالح وسیله ای جهت تحصیل این علم و ادراک است (صدر، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۱-۵۰).

- علم همان ایمان است که با شدت و ضعف افکار و اعمال شدت و ضعف یافته و تدریجا به کمال می‌رسد و نور ایمان حقیقی زمانی که به کمال برسد حجاب بین عقل علمی و معبود حقیقی را از بین می‌برد. غایت عمل هم، علم است چرا که مقصود از اعمال را خلوص می‌داند (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۶-۱۴۳).
- یکی از معانی ایمان در قرآن تقوا است (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۶).
- اعمال صالحه از توابع ایمان قلبی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۵). به عبارت دیگر، عمل از فروع و آثار اعتقاد و ایمان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹).
- ایمان معنایی قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۴۹۲).
- اعتقاد عمل را به گردن انسان می‌گذارد و او را ملزم می‌کند که بر طبق آن عمل کند. به عبارت دیگر، اعتقاد، علم عملی است و آدمی را وادار می‌کند که از آن معلوم نظری (وجود مبدأ و معاد) پیروی نموده، عملا هم به آن ملتزم شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۸).
- همانطور که علم در عمل اثر می‌گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می‌شود و یا اگر موجود باشد، باعث ریشه‌دار شدن آن در نفس می‌گردد^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۰).
- همان گونه که ایمان منشا عمل صالح واقع می‌شود و موجب به وجود آمدن عمل مطابق با ایمان می‌شود، متقابلا، عمل صالح نیز باعث تقویت ایمان می‌گردد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۰) و برعکس، اکتساب معاصی و اعمال ناپسند، ایمان را زائل می‌سازد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۰۹).
- وقتی اعتقاد و ایمان، حق و صادق بود، قهرا عملی که از او سر می‌زند مطابق با آن عقاید (عمل صالح) است و هر چه عمل مکرر شود، اعتقاد راسخ‌تر و روشن‌تر، و در تاثیرش قوی‌تر می‌گردد؛ پس عمل صالح اعتقاد

۱. و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین^۱ (عنکبوت/۶۹) و "و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین"^۲ (حجر/۹۹)

حق را در مؤثر گشتن، یعنی در صعود به سوی خدا کمک می کند^۱ (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹).

- معرفت تام و کامل جز از راه عمل به دست نمی آید (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۸۲). پس عمل، علم و معرفت را که بخشی از ایمان است، تقویت می کند و لذا باز هم در تقویت ایمان موثر است. به همین جهت است که معمولاً در قرآن کریم هر جا امر ایمان آورده شده است، بلافاصله در کنار آن عمل صالح هم ذکر شده است.
- وقتی که انسان با قلبش به ایمان تصدیق کرد منشأ خیرات و حسناتی می شود که این خیرات و اعمال صالح باعث تصفیه و تطهیر قلب شده تا اینکه به ایمان حقیقی می انجامد (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۳).
- ایمان از مقامات انسانی است. پس باید گفت که ایمان هم مبدأ است و هم انتها. ایمان و عمل صالح هر دو به دیگری می انجامند. به این نحو که ایمان به انجام عمل صالح می انجامد و انجام هر عمل صالحی باعث بالا رفتن ضریب ایمان در شخص می شود (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۳).
- ایمان قلبی فقط با انجام طاعات و ریاضت ها و حسنات به دست می آید (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۳) و تنها در صورتی به کمال می رسد که با انجام عمل صالح همراه باشد. یعنی اتمام جزء عملی ایمان تنها با عمل صالح امکان پذیر است (صدر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۳).
- ایمان به معاد، اساس تقوا است. چه اینکه علامه در تفسیر آیه "ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون"^۲ نیز بیان می کنند که تصدیق معاد، اساس تقوی است، چون اگر معاد و حساب و جزای آن نبود، تقوای دینی معنای درستی نمی داشت (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۰).
- در اثر ایمان، ترک گناه و مداومت بر طاعات، حالتی روحی به نام ملکه تقوا در نفس به وجود می آید که جامع تمام ملکات اخلاقی است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۱۲). پس شخص برای رسیدن

^۱. الیه یصعد الكلم الطیب و العمل الصالح یرفعه

نوح/ ۳

به تقوا، لازم است که به خدا (و حقانیت تک تک احکام آن) ایمان آورده و عمل صالح انجام دهد (به تک تک آن احکام عمل کند) (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۹۰).

■ متقین کسانی هستند که ایمان و عمل صالح در آن‌ها جمع شده است. چه اینکه خداوند در توصیف متقین آن‌ها را دارای صفاتی همچون ایمان به غیب، اقامه نماز، انفاق از آنچه خدای سبحان روزی کرده، ایمان به آنچه بر انبیاء خود نازل فرموده و تحصیل یقین به آخرت می‌داند (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۹).

■ عاقل به کسی اطلاق می‌شود که غریزه علم و تقوا که خاصیت انسانی است را کامل کند (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۲)

■ تقوی کشتی و عامل نجات و لایه درونی ایمان است^۱ (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ص ۴۸).

■ بالاترین مرتبه تقوی، حق تقوا است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹). حق تقوای دینی با ایمان به خدا و تصدیق به حقانیت دین و با ایمان تفصیلی به یک یک احکام آن و عمل به آن احکام و به هر آن چه که از فعل و ترک اقتضا دارند، ادا می‌شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۹۰). حق تقوا وقتی محقق می‌شود که بر طبق خواسته و رضای خدا رفتار شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۶۹) و با بالاترین مراتب ایمان یکسان است یعنی به نوعی تمامی مفاهیم در نقطه‌ای به یکدیگر می‌رسند و از کثرت به سمت یک وحدت در حرکت هستند، که بالاترین درجه تقوی (حق تقوی) است که در شان علمی یعنی ایمان و عملی یعنی عمل صالح است. که همه اینها حاصل فعالیت نفس که تعقل است می‌باشد. ■ ایمان کامل اثرش هرگز از آن جدا نمی‌شود و تخلف نمی‌کند؛ نه در قلب، نه در اخلاق و نه در جوارح و اعمال؛ و لذا وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می‌شود. یعنی انسان به تمامی لوازم

^۱ در این روایت تقوی محمل ایمان و عمل است، می‌فرماید: ای پسر من دنیا مانند دریای عمیقی است که عالمان بسیاری را غرق نموده است مگر آنان که سوار بر کشتی تقوا بوده‌اند؛ کشتی که عامل نجات به دار رحمت و رضوان خداوند بوده است. انسان سه حیات دارد. حیات بدن، حیات نفس و حیات روح. جهت حیات روحانی باید از دنیا و غرور به آن بی‌زاری جست و این جز با تقوایی که لایه درونی آن ایمان است امکان پذیر نمی‌باشد. توکل بادبانی است که کشتی تقوا را به پیش می‌راند. مرزهای فرد به وسیله تقوی مشخص می‌شود، دلیل اینکه متقین دیوار برای شریعت هستند به این است که تقوا فساد مفسدین را دفع می‌کند (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۸).

آن چه بدان ایمان دارد، ملزم می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۵۰). پس تنها مرتبه عالی از ایمان است که همواره آثارش بر آن مترتب است، یعنی کسی که دارای چنین مرتبه‌ای از ایمان باشد، همواره اعمال صالح می کند و از فسوق و گناه اجتناب می ورزد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۹۲). این ایمان، ایمان خالص است که طبیعتاً جدای از اطاعت و پیروی نیست (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۸۶).

■ تقوا یکی از صفاتی است که با همه مراتب ایمان جمع می شود (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۳). روشن است که هر مرتبه از ایمان با درجه تقوای متناسب با خود همراه خواهد بود؛ در مراتب ضعیف تر ایمان، مداخله انگیزه های باطل بیش تر و تقوا و خویشتن داری هم ضعیف تر است. این گونه نیست که تقوا از اوصاف خاصه طبقه معینی از مؤمنین و صفت مرتبه‌ای از مراتب ایمان باشد و دارندگان مرتبه پائین تر، مؤمن بی تقوی باشند و این طور نیست که تقوا یکی از مقامات ایمان باشد، بلکه صفتی است که با تمامی مراتب ایمان جمع می شود، مگر آنکه ایمان، ایمان واقعی نباشد (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۰).

■ هر چند برای هر درجه و مقامی از مقامات معنوی، تقوایی مخصوص به خود آن مقام (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۹۰) وجود دارد اما تقوا در مراحل اول و دوم ایمان - که ایمان ضعیف و ناپایدار است - ضعیف تر است و از مرتبه سوم به بعد نمود کاملاً مقتدرانه ای می یابد. دو واقع، تقوا از لوازم مرتبه سوم ایمان است (طباطبایی و موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۶-۴۵۵) که ظاهراً باید "ملکه" تقوا مد نظر باشد؛ زیرا در مرحله سوم قوای بهیمی و سبعی کاملاً برای نفس رام می شود و سرپای وجود انسان تسلیم خدا می گردد.

فصل ششم

جمع بندی و نتیجه گیری

مقدمه:

برای کشف الگوی رشد انسان لازم است تا حد امکان از منابع معتبر و اولیه اسلام یعنی متن آیات و روایات استفاده شود؛ ولی جهت جلوگیری از مغالطات نظری که بلای رایج در حوزه نظریه پردازی دینی است و جهت پیشگیری از ابتلاء به تفسیرهای مغشوش و نامعتبر از آیات و روایات ضرورت دارد دریچه ورود به اقیانوس عمیق منابع مقدس آشکار شود. زیرا ذیل سلطه معرفتی تمدن الحادی مدرن و در شرایطی که جنبه های مختلف زیست اجتماعی ما آلوده به مظاهر این تمدن است، بیماری تفسیر به رای شیوع یافته است. امروزه بسیاری از محققان در تورهای نامرئی ذهن تاریخی شده گرفتار آمده اند و در فضایی که علم و فناوری، اندیشه و عمل ما را در خود فرو برده، می پندارند می توانند فارغ از هر نوع سوابق ذهنی و مشهورات و مقبولات، مقاصد و رازهای منابع مقدس را کشف کنند.

به نظر می رسد نادیده گرفتن الگوهای مسلط اندیشه و پیچیدگی مداخلات مفهومی و عناصر گفتمان غالب، سبب پیدایش و توسعه یک نوع رویکرد پوزیتیویستی ویژه در حوزه مطالعات اسلامی است که از مداخله مشهورات و مقبولات در برداشتها و تفسیرهای بشری از تعالیم وحیانی غفلت نموده و بر بی نیازی از فلسفه ورزی در دستیابی به علم دینی تاکید می کند و آن را به منزله بی توجهی به منابع همیشه معتبر - یعنی قرآن و حدیث - تلقی می کند. ولی به واقع گفتمان غالب در علم و تمدن امروزه یک گفتمان الحادی است و عناصر مهم آن نظیر دوآلیسم و سوپراکتیویسم به نحو بسیار پیچیده ای در برداشتها و تفسیرهای ما از دین تاثیر می گذارند. اصولاً هر گونه مواجهه بشری با منابع مقدس آلوده به تنگنای منظر انسانی و آلوده به سوابق ذهنی و محدودیتهای روش شناختی است، بنابراین هر گز هیچ محققى نمی تواند به بهانه صیانت از دین، حجاب های شخصی، گروهی، عصری، زبانشناختی و ارزش شناختی خود را انکار کند. با این حال برخی توسعه علم دینی را بدون تصریح مبانی نظری و مفاهیم پایه و کلیدی دنبال می کنند و مراجعه به میراث عظیم فلسفه اسلامی را برای شفاف سازی خاستگاه تئوریک علم دینی یک کار بیهوده تلقی نموده و حتی به مخالفت با بررسی نظریه های حکمای مسلمان برای تاسیس معرفتی نسبتاً متقن، معتبر و استوار بر مبانی اسلام برخاسته اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در تاریخ علوم دینی چنین مخالفت‌هایی سابقه دارد چنانکه هم متکلمان (اشاعره و معتزله) که دانش خود را مبتنی بر نقل می‌دانستند و هم عارفان که یافته‌های خود را حاصل کشف، با فلسفه سر مخالفت داشته‌اند^۱ بعضی متکلمان به استناد متون دینی بعضی از فلاسفه را منکر ضروری دین دانسته‌اند و آنها را تکفیر کرده‌اند نمونه بارز آن ستیز غزالی با فلسفه و فیلسوفان در کتاب تهافت الفلاسفه است، تکفیر ابن سینا و قتل شیخ اشراق و انزوای صدرالمتألهین نیز از نتایج همین تفکر است^۲ (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۵۵) و بالعکس برخی فیلسوفان نیز با آراء متکلمان و حتی عرفا مخالفت کرده‌اند. با این همه اندیشمندان بزرگی توانسته‌اند ماورای تعصبات حرفه‌ای علما و با اتخاذ یک رویکرد تلفیقی، شرایط و امکانات بهره‌گیری از مسلک‌های مختلف برای توسعه و تعالی علوم دینی را فراهم سازند. اتخاذ رویکرد تلفیقی از نمط نهم الاشارات و تنبیهات ابن سینا شروع شده و با حکمت الاشراق سهروردی ادامه یافته و بطور مشخص اندیشمندان بزرگی همچون خواجه نصیرالدین طوسی با کتاب تجرید الاعتقاد فی الکلام، آخوند خراسانی با مباحث فلسفی که در کتاب کفایه الاصول مطرح کرده است، ابن ترکه با کتاب تمهید القواعد، محقق دوانی با نظریه ذوق التالیه، میرداماد با نظریه حکمت یمانی، با اتخاذ این رویکرد، نقشی اساسی در داوری و میانجیگری میان مشربهای کلامی، فلسفی، عرفانی و فقهی، ایفا نمودند و به خوبی توانستند به بخشی از معارضات پایان دهند. با اینهمه رویکرد تلفیقی توسط صدرا و با تاسیس حکمت متعالیه بطور کم سابقه‌ای توسعه یافت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹)^۱

هرچند فلسفه اسلامی به خصوص حکمت متعالیه و رویکرد تلفیقی آن در تبیین مبانی و تاسیس نظریه‌های علمی برای رشته‌های مختلف می‌توانند نقش موثری داشته و به پیشرفت علم کمک کند و به رغم ظرفیتهایی که برای مواجهه با فلسفه و علم جدید دارند؛ هنوز عده‌ای با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی برای دستیابی به علم دینی مخالفت می‌کنند و نسبت به این میراث گرانبها بی‌توجه هستند.

^۱ - همچنین رک: حسین نصر، جاودان خرد و شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲

یک دلیل برای این نوع مخالفتها این است که زیر تاثیر تجربه گرایی و فلسفه تحلیلی ماموریت فلسفه به تحلیل مفهوم فرو کاست و شیوه استدلال فلسفی از روش استنتاجی به روش تحلیلی، تغییر پیدا کرد. در نتیجه مطالعه نظریه های فیلسوفان گذشته صرفا برای فهم بهتر همان نظریه است و یافته های علمی حتی در علوم انسانی صرفا حاصل تجربه تلقی می شوند نه استنتاج از اصول فلسفه ای خاص. البته این رویکرد امروزه دیگر یک رویکرد غالب نیست و ما شاهد بازگشت علوم انسانی به اصول و نظامات فلسفی هستیم و بازخوانی روزانه آراء فیلسوفان بزرگ جهت راهبری تحقیقات علوم انسانی در دستور کار تحقیقات این حوزه قرار گرفته است. ولی متأسفانه در جامعه ما همچنان مطالعه آراء فلسفی در قالب تاریخ اندیشه و به صورت پژوهشهایی مستقل و در چارچوب رشته ای یا در حاشیه تحقیقات علوم انسانی و بطور تزئینی مطرح می شود. از این رو در کشور ما مطالعات فلسفه غرب و فلسفه اسلامی از تحقیقات علمی تقریباً بکلی منفک می باشند. بلکه فلسفه اسلامی نیز که بر تحقیقات استنتاجی استوار است و با مفاهیم پایه و ارزشهای دینی ما همراه می باشد، همچنان جایگاهی در مطالعات علوم انسانی ندارد.

دلیل دیگر برای مخالفت با تبیین نظریه های علم دینی بر اساس فلسفه اسلامی در یک رویکرد نسبتاً قدیمی و محلی ریشه دارد که شامل یک نوع احساس بی نیازی نسبت به منابع دانش بشری به دلیل غنای منابع وحیانی اسلام است. در این رویکرد به خصوص با عطف توجه به چالشهای متعدد نظری و احتمالاً برخی خطاهای فیلسوفان، اعتبار کلی تحقیقات مبتنی بر اصول فلسفی، خدشه دار شده و با نظریه های متکی بر اصول فلسفه اسلامی به خصوص از جهت استناد آنها به دین مبین اسلام مخالفت می شود. نتیجه کلی حاصل از توسعه این دو رویکرد بومی و غیر بومی، پیدایش رویکرد تازه ای در تحقیقات علم دینی است که بر یک برخورد پوزیتیویستی با تعالیم وحیانی و منابع مقدس تاکید دارد و از مداخله پنهان و غیر مستقیم باورهای ارزش شناختی، معرفت شناختی و وجود شناختی محققان در کشف معنای گزاره های وحیانی چشم می پوشد و خواستار نوعی خودبستگی عینیت گرایانه به روشهای تحلیلی و مفهوم شناسی در تفسیر تعلیمات وحیانی است که ماورای پایگاه نظری و شرایط تاریخی، اجتماعی مفسران و محققان تلقی می شود. این رویکرد شاید زمینه توسعه برخی دعاوی شبه پیامبرانه و تعصبات روش شناختی را فراهم سازد. در حالیکه اصولاً تفسیر فارغ از ارزش و عینی منابع مقدس بسادگی ممکن نیست. هرچند فهم روشمند با کفایت عقلانی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معتبر است و شرعا منجز می‌باشد. با این که معقولیت برداشت‌ها از تعالیم دین برای ایمان و عمل به شریعت کفایت می‌کند و بروز خطا در این زمینه سبب رکود در نسبت نشده است ولی هرگز حاق دین جز بر معصومان منکشف نمی‌شود و هر نوع ادعایی در این زمینه موکول به اثبات تکامل و تعالی محقق از تنگنای محدودیتهای عقل و لوازم زیست انسانی است که هنوز چنین مواردی نه در تجربه معتبر گزارش شده و نه در نقل معتبر از آن خبر داده شده است.

پس اکنون که برای محقق علم دینی هیچ راه‌گریزی از اتکا به یک سری اصول جهان‌بینی و نظام ارزشی نیست و اندیشه او خواه ناخواه در حوزه نفوذ تأثیرات یک یا چند نوع جهان‌بینی و نظام ارزشی قرار دارد، بر او لازم است که ضمن بررسی نقادانه میراث گرانبهای عالمان دین از آنها در فهم بهتر معنای تعالیم و حیانی کمک بگیرد و با مواجهه معقول و خطرپذیری نسبت به خطاهای معرفتی، میان برداشتهای عالمانه حاصل از تفسیر کتاب و سنت با متن مقدس تعلیمات و حیانی تفاوت قائل شود. همچنین بر او لازم است پنجره‌ای را که آگاهانه و بنابر یک منطق مشخص به آسمان منابع و حیانی گشوده، آشکارا توضیح داده و پرده ابهام را از منظر اکتشافی خود کنار بزند تا معلوم باشد که نتایج تحقیق بر کدام مفاهیم پایه و مبانی وجودشناختی یا معرفت‌شناختی اتکا دارد. تصریح بر مبانی فلسفی به خوبی می‌تواند نتایج تحقیقات و دیدگاههای منسوب به آنها را نقد پذیر کند و به آنها اعتبار نسبی ببخشد و از انتساب بیجای اظهارنظرهای تاریخ‌دار به یک متن مقدس و مجموعه تعلیمات همیشه معتبر، ما را نجات دهد.

امروزه که نسبت به مداخله‌گریز ناپذیر و همیشگی ارزشها و باورها در نظریه‌ها و مسلک‌های معرفتی یک اجماع کلی حاصل شده و معلوم گشته که هیچکس در هیچ جا و به هیچ شیوه نمی‌تواند مافوق شرایط انسانی و مقتضیات عصری خویش به کشف حقیقت دست یابد، لازم است مقام «کشف حقیقت در حاق واقع» را همچنان مقام منحصر و خاص انبیاء و ائمه معصوم تلقی نمود و دعاوی شبه پیامبرانه در باره امکان و ضرورت اکتفا به نصوص مقدس را که در عین حال متضمن دعوی کشف بی‌پرده حقیقت دین است کنار بگذاریم و به بهانه صیانت از نقل و حفظ حریم قرآن و حدیث، راهی برای تعطیل اصل ولایت نگشاییم. چه بسا اکتفا به نقل در برابر یافته‌های علم - از جمله یافته‌های فلسفه و عرفان نظری - ناخواسته ما را به انکار نقش معرفت‌شناختی «ولایت» سوق دهد و موجب شود ولایت از یک جریان تعاملی زنده و

پایدار هدایت‌گری، به یک ارتباط عاطفی با ائمه طاهرین فروکاسته و نقش آن در اداره زیست فردی و اجتماعی بشر در حاشیه‌ی نقش‌آفرینی گسترده علم و فن آوری مدرن قرار گیرد؛ انکار نقش معرفت‌شناختی ولایت، می‌تواند سعی و تلاش برای تحقق دین در حیات بشر را به انتظاری آرام برای ظهور یک منجی تبدیل کند و بکلی راه استفاضه از یک امام و راهنمای زنده و آفریننده را بر روی افراد ببندد. پس بر ما لازم است که خطر خطا را بپذیریم و به جای فرار از فلسفه و فلسفه‌ورزی بطور معقول از میراث اندیشه بشری در رشته‌های گوناگون جهت‌دستیابی به یک تفسیر دقیقتر، منسجم‌تر و کاملتر از تعالیم مقدس دین تلاش کنیم. به واقع «فلسفه اسلامی هستی‌شناسی عقلی‌ای است که در نحوه رشد و تکامل خود تحت تاثیر فرهنگ اسلامی بوده است» (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۵) در عین حال بر ما لازم است که به حجت‌خدا (عج) ایمان داشته باشیم و حیات معرفتی خود را ذیل توجه و توسل به او در جهت بهره‌گیری روشمند از تعالیم دین ضمن شفاف‌سازی خاستگاه نظری، منابع معرفتی و الگوی روش‌شناختی خود توسعه دهیم و در عین حال به کمک آشکار سازی مبانی و خاستگاه نظری خود امکان بهره‌گیری از روشهای متنوع و یافته‌های علمی را برای محققان فراهم سازیم.

با توجه به مباحث دراز دامنه‌ای که امروزه در حوزه علم دینی مطرح شده و به خصوص با توجه به چالشهای نظری که در کشور ما در باره امکان، ضرورت، شاخصها و حدود و شرایط تولید علم اسلامی پدید آمده، مفهوم اسلامی در این تحقیق نیاز به توضیح دارد. بدون شک واژه «اسلام» ناظر به معنای توحید است یعنی فارغ از اینکه تلقی ما از «اسلام» چه چیزی باشد و آن را یک دیسپلین معرفتی بدانیم یا یک سنت اجتماعی، یک فرهنگ یا یک گفتمان، یک مجموعه از باورها یا یک ایدئولوژی، یک آئین و مناسک مذهبی یا یک نهاد اجتماعی، نوعی آداب و رسوم یا یک برنامه و روش برای زندگی، یا به نحو عام‌تر و حتی از یک منظر وجود‌شناسی آن را به عنوان خصلت عالم یا یک ویژگی مشترک برای تمام موجودات، تلقی کنیم؛ در هر صورت لفظ «اسلام» در هر مورد بکار رود، همواره ناظر به یک معنای معین وجود‌شناختی یعنی «توحید» می‌باشد. اصولاً همه آنچه امروزه با عنوان اسلام شناخته می‌شود، برخلاف تنوع روایتها و تعدد برداشتها، همواره متضمن تاکید بر معنای «لا اله الا الله» هستند. زیرا توحید زیربنایی‌ترین و در عین حال فراگیرترین اصل اسلام است و هیچ تبیین نظری نمی‌تواند از این اساسی‌ترین اصل اسلامی صرف نظر کند و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درعین حال به اسلام منسوب گردد. به واقع هم دغدغه هواداران هر یک از تلقی‌های رایج در باره اسلام و هم انتقادات منتقدان آنها باید معطوف به همین اصل اساسی و همین هسته مرکزی اسلام یعنی توحید باشد. یعنی هرگاه صحت و اعتبار یک اندیشه یا عمل، نهاد، محصول، ایده، پدیده، شیوه، یا دستاورد را کسی از جهت انتساب به اسلام مورد پرسش قرار دهد لازم است پرسشهایش ناظر به ملاحظه لوازم توحید باشد و چه بسا در گذشته تکفیر برخی اندیشمندان، فیلسوفان، صوفیان، نیز - به رغم درست یا غلط بودن برداشتهای تکفیر کنندگان - از جهت عدم رعایت لوازم توحید صورت گرفته است. از این رو اصل توحید می‌تواند شرط لازم برای اعتبار هر نوع انتساب به اسلام قلمداد شود و یاء نسبت در واژه «اسلامی» را معنا دار سازد. بنابر این تنها و تنها دسته‌ای از نظریه پردازانها که متکی بر توحید (اعم از توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی) باشند و به لوازم آن پای بند بمانند، می‌توانند به عنوان یک نظریه یا دیدگاه اسلامی قلمداد شوند؛ یعنی تعهد به توحید وجه امتیاز علم دینی از علم غیر دینی است و در واقع اعتقادات و التزام عملی محققان به دین، حتی اهداف و مقاصد دینی سفارش دهندگان و مجریان تحقیق، همچنین تاکید بر بهره‌گیری از منابع دینی هنگام تولید علم یا بکارگیری مفاهیم دینی در نظریات علمی، یا استفاده از رویه متدینان و بکارگیری روش عالمان دین و استفاده از تعالیم دین در مجموعه پیشفرضها، همه و همه ممکن است بتواند حیثیت دینی یک نظریه را تقویت کند و اسناد آن را به دین معتبر تر سازد ولی آنچه اصولاً نقش تعیین کننده‌ای دارد و تضمین کننده خصلت دینی یک نظریه و اعتبار مبانی، مفروضات، روشها، تبیینها، مفاهیم، نتایج مربوط به آن نظریه است صرفاً تعهد به توحید است.

بر اساس تاکیداتی که در منابع دینی ما در باره جایگاه توحید در معنای لفظ «اسلام» و انتساب هر پدیده انسانی اعم از اندیشه، عمل، نهاد، روش تفکر و غیره به اسلام، تا کنون مطرح شده، مبنای فلسفی منتخب برای تبیین الگوی رشد از منظر اسلامی، اصول حکمت متعالیه و به خصوص زیربنای تمام این اصول یعنی اصالت وجود است و این انتخاب به دلیل ظرفیت اصالت وجود برای تحکیم توحید و تعهد فیلسوفان و عالمان اردوگاه حکمت متعالیه به اصل توحید می‌باشد. به عقیده امام خمینی «مقام توحید فقط با مبنای اصالت وجود ممکن است ولی بنابر اصالت ماهیت، توحید غیر ممکن است و اگر جهت وحدت را که وجود است اعتباری بدانیم وحدت حقیقیه غیر ممکن و محال است پس دستگاه توحید به هم خورده و اصل مبدا از

دست می رود و ذات و اسماء و صفات، ماهیات غیر مرتبط به هم می شوند و ماهیات دیگر هم به آنها مربوط نمی شوند و بالاخره هر ماهیتی مستقل و غیر مربوط به دیگری است و تمام عالم از متباینات بالذات تشکیل می یابد... اما اگر به اصل شریف اصالت وجود قائل باشیم چنانکه برهان به ناچار عقل را به آن مومن می کند تمام اسماء و صفات مصداقا عین واحد بوده و حقیقت واحده می باشند و بجز یک هویت واحده چیز دیگری نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۳:۵۵۶)

به نظر می رسد چرخش فلسفه اسلامی از اصالت ماهیت به اصالت وجود یک انقلاب فلسفی است. صدرا خود اصالت وجود را به عنوان «اس القواعد» می شناسد و آن را کلید فهم تمام مسایل فلسفی از جمله مسایل نفس قلمداد می کند. (صدرا، المشاعر،...) چرخش از اصالت وجود به اصالت ماهیت، شبیه به انقلابی است که در علم فیزیک از زمین مرکزی به خورشید مرکزی روی داد و می تواند تحولات اندیشه ای در حوزه های مختلف علم را هدایت کند. چه اینکه عموم صاحب نظران تاریخ فلسفه بر نقش نظریه اصالت وجود در تبیین و حل بسیاری از مسایل معهود فلسفه تاکید ورزیده اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹)

البته لازم است بدانیم که دسته بندی نظریه های فلسفی به اصالت ماهیتی و اصالت وجودی نسبت به خود این نظریه ها متاخر است؛ زیرا تا زمان میرداماد هر چند مشائیان و اشراقیان همه ماهیت را اصیل، منشا تاثیر و عینی می دانستند ولی هنوز اصالت ماهیت همچون یک عنوان برای رویکردی فلسفی بکار نرفته بود و پرسش از اصالت وجود یا اصالت ماهیت تا این حد آشکار نشده بود (غفاری، ۱۳۹۱)، در نتیجه تصریح، تمایز و دسته بندی نظریه های فیلسوفان مسلمان خود حاصل گسترش حکمت متعالیه می باشد.

علاوه بر این اصالت وجود که وجه امتیاز حکمت متعالیه از نگرشهای فلسفی مشائی و اشراقی است، در عین حال به اصلاح و بالندگی مباحث مطرح شده در آنها کمک کرده است. از این رو صاحب نظران تاریخ فلسفه، حکمت متعالیه را در طول نظام های فلسفه مشائی و اشراقی ملاحظه می کنند و معتقدند اصالت وجود کمک کرد تا برای برخی مباحث مطرح در نظام مشایی و اشراقی نظیر: وجود ذهنی، رابطه نفس با عقل فعال، رابطه علم، عالم و معلوم، نسبت علم حصولی و حضوری، شعور سراسری عالم، اتصاف ماهیت به وجود، ربط سیال به ثابت، ربط حادث به قدیم، حدوث زمانی عالم جسمانی، عوامل طبیعی مرگ، معاد

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جسمانی، وجود ربطی معلول، علم ذاتی، تفصیلی و حضوری حق تعالی نسبت به موجودات و ... تبیین‌های تازه‌ای یافت شود و برای بسیاری از مسائلی که در فلسفه‌های پیشین مطرح بود، راه‌حل‌های بدیعی پیدا شود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱) هر چند مسایل بسیاری را نیز پدید آورد. بنابر این حکمت متعالیه به مثابه صورت‌اخیر فلسفه اسلامی ملاحظه می‌شود و جهان‌بینی آن به عنوان یک پایگاه نظری منسجم برای فهم و تفسیر تعالیم دینی مورد توجه می‌باشد.

هر چند تبیین‌الگوی رشد انسان بی‌واسطه به مباحث انسان‌شناسی حکمت متعالیه مربوط می‌شود ولی چون «نفس‌شناسی ملا صدرا بطور مستقیم تحت تأثیر وجود‌شناسی اوست» (غفاری، ۱۳۹۱) هر گونه استدلالی در باره مسایل مربوط به رشد انسان لازم است بر لوازم و دلالت‌های اصالت وجود متمرکز باشد. از این رو سیر منطقی بحث رشد در این تحقیق از استنباط دلالت‌های اصالت وجود شروع شده ولی با تمرکز بر تعالیم اسلام به خصوص متن مقدس آیات قرآن کریم جستجوی مدلولات و بررسی‌ها توسعه یافته است. تفسیر المیزان و تفاسیر روایی همراه با آثار فلسفی عرفانی مهم‌ترین منابع این تحقیق هستند ولی هر یافته جدید بارها در جلسات کارشناسی به بحث گذاشته شده و مورد اصلاح قرار گرفته است.

۶-۱ بخش اول: مبانی جهان‌شناختی رشد انسان

یک فرض جهان‌شناختی مشترک میان ما و همه کسانی که در عصر ما بسر می‌برند این است که جهان یک کل منتظم است که اجزای آن بطور تکوینی و با یک نظم پیشینی و به صورتی بسیار دقیق و در ارتباط با یکدیگر توسعه یافته‌اند. هر چند در باره علت، مبدا، مقصد، روند گسترش و آغاز جهان اتفاق نظر چندانی وجود ندارد؛ ولی در باره ساختار جهان و جایگاه انسان باورهای نسبتاً مشابهی داریم. در تاریخ معرفت بشر و حتی قبل از اینکه رشته‌های مختلف علم نقش اصلی را در تبیین واقعیات طبیعی و ترسیم شکل و شمایل طبیعت برعهده بگیرند، بخش گسترده‌ای از تلاش فیلسوفان صرف تبیین نقشه جهان می‌شد. توصیف‌هایی که آنها از جهان ارائه نمودند به رغم تفاوت‌های قابل توجه از این نظر که محتوی یک نگرش کل‌گرایانه هستند و بر مفهوم نظم اتکا دارند، با هم مشترکند. از این رو برهان نظم در الهیات همواره بر تصویر جهان

به مثابه یک کل منتظم استوار می باشد. برهان نظم که از گذشته تا امروز و در قلمرو ادیان مختلف نقش مهمی را در تبیین و توجیه تعالیم الهیات برعهده داشته؛ به تداوم این تصویر کل گرایانه از جهان کمک کرده است.

علاوه بر این «علم النفس در یونان از فلسفه طبیعت متاخر است دغدغه متفکران قبل از سقراط بیشتر متوجه طبیعت و تبیین عقلانی تغییرات و تحولات آن بوده است» (غفاری، ۱۳۹۱: ۳۸) سنت انسان شناسی مدرن نیز پیرو سنت فلسفی یونان است و از جهان شناسی طبیعت گرا متأثر می باشد. علاوه بر این علم مدرن به رغم تعارضات اساسی با الهیات سنتی، در مفروضات جهان شناختی خود مدیون باورهایی است که از الهیات سنتی و نه از طریق «تجربه آزموده» در یافته است. از جمله نظم حاکم بر جهان و تصویر جهان به عنوان یک کل منتظم یا سیستم، مبانی تبیین های مطرح در رشته های مختلف علم است

امروزه نظریه سیستمی که به عنوان یک الگوی مقبول و معتبر در اکثر رشته های علم به حساب می آید و برای تبیینهای اندیشمندان از رویدادها بکار گرفته می شود، به خوبی توانسته این باور عمومی در باره جهان به عنوان یک کل منتظم را توسعه دهد. علاوه بر این مشهورترین دلایل و برهانهایی که در آموزش الهیات، مطرح می شوند هنوز بر مفروضاتی جهان شناختی اتکا کرده اند که بازتاب نظریه سیستمی و رویکرد کل گرایانه به عالم می باشد. احتمالاً دلیل این اجماع عمومی در باره ساختارجهان، فهم پذیری این الگوی نظری و شواهد فراوانی است که برای درک و توجیه مدل سیستمی در اختیار داریم. ولی باید بدانیم که درک ما در باره ساختار سیستمی جهان بیشتر از اینکه نتیجه بحثهای استدلالی و عالمانه محققان فلسفه یا سایر رشته های علم باشد؛ حاصل تصورات عمومی و آسان فهم است که البته برای بسیاری از تحقیقات علمی الهام بخش بوده و دستاوردهای گرانبهایی در بر داشته است؛ دستاوردهایی که متقابلاً به تداوم و توسعه نظریه سیستمی کمک کرده اند.

از آنجا که تصویر جهان به مثابه یک کل منتظم، معمولاً با برداشتی در باره جایگاه انسان به عنوان جزئی از این کل همراه بوده، این باور جهان شناختی برای همراهی انسان با سایر اجزاء عالم دلالت داشته است و تقریباً توانسته راه هر گونه توجیه را برای طغیان و سرکشی انسان، ببندد؛ یعنی تصویر جهان به عنوان کل

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

منتظم، به خودی خود و فارغ از نظریه‌ها و ایده‌ها و برهانها، می‌تواند همچون مبنای ارزشهای مشترکی تلقی شود که عموم ادیان و مکاتب اخلاقی، بر آنها تاکید دارند. زیرا دستیابی به مزایای حیات (یقا و پیشرفت) که اصیلترین ارزش مشترک انسانها در همه جوامع است بر حفظ نظم تکوینی و در گرو برداشتی از جهان به عنوان یک کل منتظم است. علاوه بر این چون تصویر جهان به عنوان کل منتظم، مبنای استدلال برای اثبات وجود خالق حکیمی است که به تدبیر عالم اشتغال دارد، تعالیم دینی بر "تسلیم" و "اطاعت" از آفریدگار جهان و انسان متمرکز شده‌اند. بدین ترتیب تصویر کل گرایانه در باره ساختار جهان و تبیین موقعیت انسان به عنوان جزئی از این کل منتظم همچون مبنای اخلاق و دیانت تلقی شده و در ترویج تعالیم دینی و اخلاقی در گذشته نقش بسزایی داشته است.

ولی در عصر جدید همین باور جهان شناختی در باره ساختار جهان با برداشت متفاوتی در باره جایگاه انسان همراه شد و در نتیجه جهت‌گیریهای متفاوتی را نه تنها در حوزه اخلاق و دین بلکه حتی در سایر جنبه‌های تمدنی نظیر علم و فن آوری، سیاست، اقتصاد، حقوق، روابط اجتماعی و غیره بدنبال داشته است. با غلبه نگرش سیستمی و اعتقاد به ساختارسیستمی جهان، موضوع انسان به عنوان یک جزء بسیار مهم و نسبتاً مستقل در این سیستم مطرح شد. یعنی انسان به عنوان سوژه یا داندنده سیستم جایگاه برتری از انسان به عنوان ابژه یا جزئی از سیستم یافت. او در مقام یک فاعل شناسا و مفسر جهان، به جای همراهی و سازگاری با سایر اجزاء در صدد شناخت ماهیت و حتی تغییر کاربری اجزاء این سیستم برآمد.

بدنبال تولد سوژه^۱ و ظهور اندیشه تکنیک، باورهای جهان شناختی مبتنی بر تصویر جهان به عنوان کل منتظم، تغییر معنا دادند و با رواج رویکرد اومانستی، آثار اخلاقی، فرهنگی و علمی متفاوتی به بار آوردند. با توجه به برداشت سیستمی از ساختار جهان، موضوع "انسان" به عنوان یک بخش مجزا و فعال در دسته

^۱ - اگرچه در فلسفه اسلامی نیز انسان به مثابه فاعل شناسا مطرح می‌باشد، ولی وجه تمایز سوژه در این است که شناخت به انسان منحصر می‌شود و علاوه بر این تاکید بر استقلال انسان در شناخت و بی‌نیازی او نسبت به عالم ماورای انسان، سوژه یعنی این ادعا که شناسا و فاعل مطلق انسان است.

ای از علوم به نام علوم انسانی، مورد مطالعه قرار گرفت. در سایه تحقیقات علوم انسانی که متکی بر نگرش سیستمی هستند تبیین های علمی در باره انسان و جنبه های گوناگون حیات انسانی به سرعت افزایش یافت و به تدریج انسان همچون یک موضوع مهم شناخت و نسبتا وابسته به جهان طبیعی و اجتماعی، یعنی انسان به عنوان ابژه، مورد ملاحظه قرار گرفت. این نگاه دوگانه به انسان، یعنی انسان همچون سوژه و انسان همچون ابژه، زمینه توسعه علوم انسانی و در عین حال ظهور و بروز جهت گیریهای تازه در علوم انسانی را فراهم نمود و علوم انسانی را بطور اساسی بر شناخت و تغییر انسان متمرکز ساخت. علوم انسانی در عین حال به تداوم و رواج نگرش سیستمی بیش از پیش کمک کرد.

شکل گیری و تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی، توسعه ماتریالیسم فلسفی و غلبه نگرش سیستمی، از وجود **مفروضاتی** حکایت می کند که از یکسو بر تفکیک انسان از سایر موجودات تاکید دارد و از سوی دیگر تعامل انسان با سایر موجودات را در قالب یک الگوی نظم دهنده و کل گرای ضروری تلقی میکند. از این رو و شاید ناخودآگاه، محققان علوم انسانی روابط وجود شناختی انسان با سایر موجودات را نادیده می گیرند و در نتیجه نمی توانند روابط انسان با محیط طبیعی و حتی اجتماعی خود را در قالب یک ارتباط وجود شناختی مورد تجزیه تحلیل قرار دهند. یعنی آنچه در تحقیقات علوم انسانی بیشتر مد نظر است، کشف نسبتهای وجودی انسان و سایر موجودات نیست بلکه تجویز یک نوع تعامل ضروری است تعاملی که انسانها برای توسعه عالم اجتماعی و همچنین کشف و تصرف عالم طبیعی بدان نیاز دارند. یعنی تبیینهای علمی که شامل انبوهی از گزاره های مشاهدتی و است ها و توصیف ها می باشند بطور اساسی بر یک بایست کلی بنا گردیده که با واژگانی مشابه نظیر بقا، کمال، توسعه، پیشرفت، رشد، بهبود و غیره شناخته می شود.

بدین ترتیب علوم انسانی و دیدگاه های مطرح شده در باره توسعه اجتماعی یا رشد فردی لازم است با توجه به مفروضات جهان شناختی آنها مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرند. در مورد موضوع این تحقیق نیز به نظر می رسد مفهوم رشد و تحول و نظریه های مطرح در باره رشد انسان بر مبنای مفروضات جهان شناسانه ای شکل گرفته اند که اکثرا بر یک نوع نظم سیستمی، جاری در طبیعت متمرکزند. استعاره سیستم که از تقدم تکنیک بر نظریه پرده بر می دارد، به دانشمندان کمک می کند روابط پدیده ها را در قالب سیستمهای هوشمند طبیعی و اجتماعی تبیین کنند. این مفروضات جهان شناختی نظریه ها و دیدگاههای مطرح شده در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

باره رشد انسان را به توصیف‌هایی جهت‌دار تبدیل می‌کند و اعتبار مشروط آنها را برملا می‌سازد. بنابراین این نظریه‌ها و دیدگاه‌های مطرح در باره رشد انسان را همچون سایر نظریه‌های علمی تنها نمی‌توان بر اساس شواهد تجربی یا کارآمدی و اثر بخشی تست‌های شناسایی و شیوه‌های درمانی و مراقبتی متکی بر آنها، اعتبار سنجی نمود بلکه لازم است اعتبار مفروضات و مبانی وجود شناختی این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها نیز مورد بررسی قرار گیرد.

علاوه بر این اعتقاد کلی در باره تاثیر پذیری نظریه‌های علمی از مبانی وجود شناختی برای محققانی که از الگوهای متفاوت برای تبیین ساختار جهان و جایگاه انسان استفاده می‌کنند این پیام را دارد که تدوین نظریه‌ای متفاوت با نظریه‌های رایج، محال نیست و می‌توان یا باید بر مبنای الگوی متفاوت جهان‌شناسی به تبیین‌های تازه‌ای در باره انسان و تغییرات و رشد او دست یافت. بر این اساس و متناسب با اصول حکمت متعالیه که زیرساخت فلسفی تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد، جایگاه انسان در جهان و ساختار جهان در قالب یک الگوی وحدت‌گرای تشکیکی توصیف می‌شود. دو مفهوم کلیدی و اساسی که به ترسیم نقشه جهان و تبیین جایگاه انسان در آن کمک می‌کند عبارتند از حرکت و وحدت.

۶-۱-۱ حرکت مبنای شناخت جهان

اهمیت موضوع حرکت در این است که تبیین عوامل حرکت بطور اساسی می‌تواند جهت‌گیری وجود شناختی یک تفکر را آشکار سازد. حرکت موضوعی است که به عالم طبیعت مربوط می‌شود و بحث در باره آن از داده‌ها و ایده‌های مطرح در رشته‌های مختلف دانش متأثر می‌شود ولی به خصوص ساختار جهان‌شناسی ارائه شده در نظریه‌های فلسفی می‌تواند زمینه بحث در باره حرکت را آشکار کند. در سنت فلسفی حرکت از ویژگی‌های جسم شناخته می‌شود که مشتمل بر قوه و فعل است و تبدیل قوه به فعل اساس حرکت تلقی می‌شود. با این حال بر خلاف تبیین‌های علوم طبیعی، در این نوع تبیین‌های فلسفی، حرکت‌های طبیعت تحت تاثیر عناصر مافوق طبیعی و عوامل مجرد از ماده بوجود می‌آیند. اصولاً در هر حرکتی شش مولفه قابل تصور است که عبارتند از: زمان حرکت، موضوع حرکت، فاعل حرکت، مبدأ یا ما منه الحركه، منتها یا ما الیه الحركه و بالاخره ما فیہ الحركه، یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود که فیلسوفان این سه

تای آخر را مقوم حرکت دانسته اند و آنها را اسباب وحدت و اختلاف در نوع حرکت شناخته اند. البته برخی هم معتقدند اگر پنج مولفه حرکت یعنی «ما فیه» و «مامنه» و «ما إلیه» و زمان و موضوع حرکت متحد باشند، آنگاه حرکت یک شخص واحد خواهد بود. (امام خمینی، ج ۲، ۱۳۹۰: ۵۰۹)

در واقع یکی از مهمترین مباحث فلسفی که برای عموم مقولات این رشته و سایر رشته های علم دلالتهای وجود شناختی در بر دارد مبحث علیت است^۱ که خود در گرو بحث در باره حرکت می باشد. فیلسوفان معمولاً برای تبیین علل حرکت و سازوکارهای پیدایش تغییرات تلاش بسیاری می کنند و دستگاه های فلسفی مختلفی بر این اساس پدید آمده است. صدرا در ضمن بحثی که با عنوان "در بیان سبب حدوث حرکت" مطرح نموده برای علل حرکات عالم طبیعت یک تبیین سلسله مراتبی ارائه می کند که عالیتین مرتبه این نظام علی برای حرکات طبیعی، مخصوص اراده صانع حکیم است و در مرتبه بعدی حقایق مافوق طبیعی قرار دارند که به دو دسته عقول و نفوس تقسیم می شوند و از آنها به عنوان ملائکه یاد می شود و بعد از آن فلک مستدیر الحركه و مستدیر الشكل و در مراتب بعدی سایر علل طبیعی در یک نظام سلسله مراتبی واقع شده اند که صدرا به دقت آنها را دسته بندی می کند. (صدرا الشواهد الربوبیه، شاهد چهارم از اشراق هفتم)

البته بهتر است بدانیم تبیینی که صدرا در باره حرکت ارائه می کند و دیدگاه او در باره علیت با تبیینهای عرضه شده توسط سایر فیلسوفان مسلمان در موضوع علیت از جهت برخورداری از الگوی سلسله مراتبی سازگار می باشد، ولی در تقابل با الگوی نظری است که در علوم مدرن برای تبیین عوامل و متغیرهای حرکت بکار گرفته می شود. الگوی سلسله مراتبی علیت که در دیدگاه صدرا و عموم نظریه پردازان مسلمان و هماهنگ با نگرش آنها در باره عوالم وجود مطرح شده بر تفاوت درجه عوامل موثر بر حرکتهای عالم

^۱ البته باید توجه داشت که در علم از علل چهارگانه ارسطویی یعنی علت های فاعلی، غایی، مادی و صوری دو تای اول در علم تجربی چندان مورد توجه نیستند. تبیین علمی حرکت، معمولاً بر مبنای علت فاعلی یا علت غایی صورت نمی گیرد. اصولاً مکانیسم های علی که در علم مطرح می شود بطور عمده بر علت صوری متمرکزند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

طبیعت تاکید دارد، در حالی که الگوی سیستمی حاکم بر نظریه‌های علوم طبیعی اصولاً درگیر درجه بندی هستی‌شناختی و ارزش‌گذاری عوامل و متغیرهای مداخله‌گر نیست. در رویکرد صدرایی ملاک تاثیر عوامل و علل حرکات عالم طبیعت، درجه وجود شناختی آنهاست که در قالب سلسله مراتب علم و قدرت به ظهور می‌رسد.

بزودی معلوم می‌شود الگوی طبیعت در دیدگاه صدرا که متضمن وحدت تشکیکی در وجود و همه کمالات وجودی نظیر علم، اراده، تسبیح، قدرت، حسن، عبودیت است، با تفکیک انسان از سایر حقایق طبیعی منافات دارد و مقتضی وحدت‌گرایی تشکیکی در ساحت علوم است. هر چند مفروضات متکی بر تجزیه عالم به طبیعت و ماورای طبیعت برای آگاهی از حقیقت انسان شکل گرفته ولی با تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی، یک نوع تکثر وجودشناختی را توسعه داده است که مدام فاصله عناصر طبیعی و حقایق ماورای طبیعی را در هر دو یعنی علوم انسانی و علوم طبیعی افزایش می‌دهد. تغییر رویکرد علم از کاشفیت به کاربرد و توسعه فناوری حاصل انحصار شعور و اراده به انسان است که خود از لوازم تجزیه عالم به دو بخش مادی و غیرمادی است. ولی در تلقی صدرا طبیعت یک مجموعه از موجودات مادی یا بخش مجزایی از عالم نیست، بلکه مرتبه‌ای از وجود است که صورتهای مادی در آن ظهور می‌کنند و مادی تنها یک نوع تظاهر خاص یا صورتی است که موجودات می‌توانند داشته باشند. بنابر این عالم ماده یک بخش مجزا از مجموعه عوالم نیست که در عین حال با سایر بخشهای آن مرتبط باشد. بلکه صرفاً یکی از چهره‌های وجود است. یعنی صدرا همچون تمام فلاسفه مبحث حرکت را در طبیعت دنبال می‌کند ولی طبیعت در الگوی صدرایی یک تجلی از تجلیات حقیقت یگانه و تشکیکی وجود است، در حالی که بنابر سنت اصالت ماهیت، طبیعت بخشی از مجموعه عوالم است که تحت تدبیر آنها و در تعامل با آنهاست. الهیات و علم امروزه از همین الگوی کل‌گرا متأثرند چه تبیین روابط ماده و معنا یا ذهن و بدن را در دستور کار داشته باشند یا نداشته باشند.

در شرح طبیعت‌شناسی صدرایی باید بدانیم که به اعتقاد او همچون سایر فلاسفه و اندیشمندان مسلمان و حتی بسیاری از متفکران متعلق به حوزه ادیان ابراهیمی "مبادی امور طبیعی به جز اراده صانع حکیم بوجود نمی‌آیند؛ او الهه عالم است و به جمیع اجزای آن... اشراف و غلبه قهری دارد" (صدرا، المبدأ و المعاد،

ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۰) از نظر صدرا آفرینش موجودات در دو قالب صورت پذیرفته ابداع و تکوین، ابداع عبارت است از ایجاد شیء از عدم مطلق و تکوین عبارت است از پوشانیدن صورت بر ماده مستعدّه؛ در ابداع اشیاء بسیط و در تکوین، اشیاء مرکب ایجاد می شوند. از لحاظ فاعلیت ابداع نامشروط و از تکوین برتر تلقی می شود. سپس صدرا حرکت را از ویژگی ها و لوازم لاینفک اشیاء مرکب معرفی می کند و معتقد است حرکت حقیقتی است که در تکوین و نه در ابداع دیده می شود. (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲) به اعتقاد او حرکت از لوازم ذاتی جسم می باشد و در نتیجه حرکت جسم ضرورتاً شامل یک حرکت مستدیره است؛ زیرا "در حرکت مستقیمه، حرکت به واسطه امری مفارق عارض می گردد که طاری بر آنها و در عین حال خارج از طبیعتشان است ولی در حرکت مستدیره چنین نیست. در حرکت مستدیره موضوع و حامل حرکت به ابداع و امر باری تعالی موجود شده و همچون خود حرکت لازم و دائمی است و جسمی که محل حرکت مستدیره است از حرکت منفک نمی گردد یعنی چنین نیست که اول جسم بسیط موجود شود و بعد از آن متحرک گردد یعنی وجودش به زمان و حرکت تعلق ندارد، بلکه جسم بسیط یا همان فلک متحرکاً از مبدع صادر گشته و به همین سبب فلک نامیده می شود و معنای حرکت در مفهوم فلک مندرج است. محدّد جهات جسمی است مستدیر الشكل و حدوث حوادث به حرکت مستدیره دائمه الاستمرار منتهی می گردد و فاعلش عقل فعال که ابداع ذوات محرکات با او است به اذن باری تعالی". (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۰ - ۲۰۲)

به اعتقاد صدرا رویدادهای طبیعی بعد از "تسلسل اسباب ارضیه" ناگزیر به حرکت "سماویه" منتهی می گردند یعنی حرکات آسمان سبب بیدایش یا حدوث اشیاء است و هیچ علتی بجز امر و اراده حضرت باری تعالی برای حدوث آنها نیست (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲) به اعتقاد صدرا "آسمان حیوان است بدین معنی که متحرک بالاراده است، اگرچه شهوت و غضب برای او نیست و هرچه قابل حرکت است باید برای حرکت آن یک مبدأ فاعلی باشد و بطور قسری یا طبعی یا هر تقدیر دیگری باید در طبع آن مبدأ میلی برای ایجاد این حرکت طبیعی وجود داشته باشد. البته حرکت آسمان قسری نیست، بلکه در طبع آسمان میل به حرکت در حول وسط وجود دارد چون پیوسته تارک وضعی و عاید به همان وضع

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

است و این اتفاق بر حسب طبیعت نمی‌تواند باشد بلکه با اراده و اختیار است" (صدرای، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۴)

بدنبال تبیین حرکت آسمان در قالب یک الگوی دایره‌ای و انتساب "میل" به آسمان صدرای به اثبات این نکته می‌پردازد که آسمان یک حقیقت با "شعور" و صاحب "اراده" است و ضمن تصریح بر اینکه آسمان یک حیوان با شعور و با اراده است، تلاش می‌کند نشان دهد که برای تمام حرکت‌هایی که در آسمان رخ می‌دهد مبادی باشعوری وجود دارد و از این طریق می‌خواهد تغییرات متنوع و متعدد عالم طبیعت را به مبادی شعورمند مافوق طبیعی ارجاع دهد. او می‌گوید: حرکت دوری آسمان که شامل تغییر از وضعی و بازگشت به همان وضع می‌شود خودبه‌خود و اتفاقی نیست بلکه ارادی می‌باشد و بدون شک "مبدأ حرکات ارادیه را نفس و روح می‌گوییم، زیرا که جسم بما هو جسم بدون صورت مخصوصه و قوه زائده بر طبیعت محصله شعور و اراده ندارد و عبارت از صورت شاعره نفس است. پس حرکت آسمان نفسانی و آسمان حیوان خواهد بود" (صدرای، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۵) یعنی آسمان نیز همچون انسان و حیوان دارای دو صورت جسمی و مجرد از جسمی است

به عبارت دیگر وجود حرکت دوری در افلاک از وجود شعور در آنها حکایت می‌کند و مبدا باشعور حرکت‌های آسمانی بدون شک روح یا نفس مجرد است و از این راه نتیجه می‌گیرد که افلاک دارای روح هستند و آسمان حقیقتی شعورمند، با اراده و متحرک است چنانکه حیوان شناخته می‌شود. البته او در جای دیگری آسمان را به عنوان انسان کبیر معرفی می‌کند: "آسمان انسان کبیر است به این معنی که مبدأ حرکت او قوه حیوانیه منطبعه نیست، بلکه نفس مجرد از ماده است که صاحب قوه عقلیه و اراده کلیه است و تعلقش به فلک تعلق تدبیر و تصرف است، مثل تعلق نفوس ناطقه به ابدان انسانیه" (صدرای، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۵)

بدین ترتیب طبیعت‌شناسی صدرای که با طبیعیات سایر فلاسفه عهد خویش ناسازگار نیست، تصویری از جهان ایجاد می‌کند که بکلی با مفروضات و تصورات طبیعت‌شناختی امروزه متفاوت است. در تصور رایج طبیعت همان عالم بسیار بسیار بزرگی است که آسمان حد و مرز آن را تشکیل می‌دهد و همچون

بستر فراخی شامل میلیاردها ستاره روشن و خاموش و در حال گسترش است که در یکی از اجزاء آن یعنی زمین طبقات متنوعی از موجودات زنده و غیر زنده در تعاملی مستمر، بیچیده و منظم با یکدیگر بسر می‌برند. البته برای تبیین حقایق ماورای آسمانها نیز حدسهایی زده شده که مجموعه آنها ماوراءالطبیعه تلقی می‌شود و اجمالاً محتوی موجودات متفاوت و ذیل قواعد متفاوتی است. ولی ابر سیستم طبیعت که متشکل از بی شمار سیستم هوشمند است، به اراده حق تعالی در حرکت می‌باشد و یا شاید خودکار (در یک تصویرالحادی) تلقی شود. ولی در تصویری که نظریه صدرا ایجاد می‌کند طبیعت مرتبه ای از وجود است که خود به خود حقیقتی چند مرتبه دارد و آسمان به عنوان یکی از مراتب طبیعت - نه محل طبیعت یا حدود آن - و به عنوان یک حیوان باشعور و با اراده یا حتی به عنوان انسان کبیر تلقی می‌شود که دارای نفس است و حرکات طبیعی او ناشی از شعور و اراده اوست و قصد و هدفی را دنبال می‌کند.

لازم است به یاد داشته باشیم که بحث در باره علل و مبادی حرکت از دو جهت صورت می‌گیرد، یکی از جهت فاعلیت و دیگری از جهت غایت و صدرا معتقد است مبادی حرکت آسمان دارای هر دو جهت فاعلی و غایی می‌باشند. او می‌گوید " چون ثابت شد که این حرکت ارادی است پس باید که برای آن فاعلی و غایتی بوده باشد و این دو امری است عقلی " (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۶) البته از نظر صدرا علت فاعلی محرک آسمان نمی‌تواند یک حقیقت عقلی محض باشد که به هیچ وجه تغیر و حرکت در آن نباشد، چنانکه جایز نیست که طبیعی محض باشد زیرا به نظر او در هر حرکت طبیعی سه چیز رخ می‌دهد حرکت، تصور و اراده، حرکت با اراده حادث می‌شود و اراده خود حاصل برقراری یک نسبت میان یک تصور جزئی با یک قصد یا اراده کلی است. پس در حرکتهای طبیعی مبدا حرکت نمی‌تواند وحدت و ثبات داشته باشد، بلکه مبدأ حرکت طبیعی بنابر تعدد حالات لاحق منشأ حرکت می‌شود و هر مبدئی که به تغیر اراده متغیر می‌شود، نفس است نه عقل (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰۹)

نکته مهم این است که در نظام علی معرفی شده توسط صدرا میان حیثیت فاعلی آسمان و حیثیت غائی آن در حرکتهای طبیعی تفاوت وجود دارد. بر این اساس او در توضیح ویژگیهای حرکت آسمان می‌گوید: اولاً حرکت آسمان به اعتبار آنکه از مرتبه حیوانی برتر و بلکه نفسانی است، یک نوع حرکت شهوی و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غضبی نیست. ثابا صدور حرکت از نفس آسمان برای اهتمام آن به حال عالم سفلی و تدبیر اجسام عنصری آن نیست زیرا اجسام و عناصر به جهت حقارتشان نسبت به آسمان مورد التفات آن واقع نمی‌شوند زیرا عالی هرگز به سافل التفات ندارد اگرچه فیضش به سافل می‌رسد، بلکه غرض آسمان امری است اجلّ و اشرف از این عالم (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۰). بنا بر این علت فاعلی حرکت طبیعی، یک حقیقت نفسی است و علت غایی آن حقیقت عقلی است.

درک این مطلب در گرو توجه به اصل سنخیت غایت و مبادی غایات است که اقتضا می‌کند حرکت همیشه به جهت عالی تر باشد از این رو "غایت حرکت افلاک نه جواهر جسمانی است و نه نفسانی و نه اعراضی که به اجسام و نفوس قائم باشند. پس محرک غایی آنها امر عقلی خواهد بود، نه نفسی، نه جرمی و نه چیزی که اخصّ از این دو باشد" (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۱) زیرا عموم اندیشمندان معتقدند که "تناسب غایات با مبادی غایات معتبر است؛ زیرا هر غایتی از مبدأ غایت نشأت می‌گیرد، اگر مبدأ الهی و فوق‌الطبیعه باشد، غایت الهی و فوق‌الطبیعه است" (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۵) بدین ترتیب و با توجه به ذی‌شعور بودن اشیاء عالم هیچ حرکتی در طبیعت بدون اراده و غایت نیست و احتمالاً این خودبینی و تنگ‌نظری ما انسانهاست که سبب شده سایر موجودات را بی‌اراده و بدون غایت تلقی کنیم ولی در حقیقت و "بالجمله: سلسله نظام وجود در دست قدرت قاهره وجود که عین اراده است قرار گرفته و این عضلات به نقطه حساس مغز وجود و فوق مراتب مرتبط بوده و به سوی «مالیه الحرکه» حرکت می‌نمایند و طبیعت به هیچ نحوی از خود اثر نداشته و اثرات طبایع در طول اراده قویه عامل و فانی در تصرف اوست" (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۴).

البته صدرا تعدد و تکثر حرکات آسمانی را قبول دارد و می‌گوید "از رصد و مشاهده معلوم شده است سماوات بسیارند، پس باید برای آنها طبایع مختلفه باشد و از یک نوع نباشند (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۲) او بر این باور است که تکثر حرکات آسمانی ناشی از تعدد مبادی عقلی و تنوع غایات است "سزاوار آن است که همین عقول که التفات هر چیز در استکمال و طلب خیر به سوی آن چیزی است که علت اوست و به طلب تشبه به آن علت است پس باید که التفات هر یک از نفوس سماویه به سوی علت خودش باشد و تشبه به آن را طلب نماید، پس محال است که معشوق همه در این حرکات

یک چیز باشد، چنانکه محال است که علت قریبه همه شیء واحد من جمیع الجهات باشد، اگرچه مبدع جمیع و معشوق کل به سبب کثرت جهات عقلیه و نفسیه که فی الحقیقه حُجُب نوریه اند، ذات احدیه حقه است" (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۳) "پس متشبهه به و مطلوب در جمیع آنها به وجه اشمل اعم ذات واحده الهیه است و از این است که همه آنها در مطلق حرکت دوریه و طلب کمال مطلق، اشتراک دارند و او است که همه را به گردش در آورده است. ... و برای هر یک معشوق عقلی متوسطی که مخصوص او است و محرک نفسی که مباشر تحریک اوست، خواهد بود. از این جهت حرکات و جهات در آنها مختلف است، پس عقول به حسب تکثر اجرام زنده و تحرک کرات، متکثره خواهند بود و نفوس ملائکه عملیه اند که به طریق فعل آنها را حرکت می دهند و عقول ملائکه علمیه اند که به طریق عشق و شوق، حرکت می دهند؛ مانند معلم که متعلم را حرکت می دهد، بدون آنکه التفاتی و تغیری در آنها باشد، زیرا که از علایق مواد و مباشرت اجسام مبراً و در صفات به رب الارباب قریب اند" (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۴)

بدین ترتیب صدرا علل محرکه در حرکات عالم طبیعت را به دو دسته تقسیم می کند: یک دسته علت‌هایی که مثل معشوق عاشق را حرکت می دهد و دسته دیگر که مانند روح بدن را حرکت می دهد. دسته اول علت‌هایی است که حرکت برای آنهاست و دسته دوم علت‌هایی هستند که حرکت از آنهاست. "حرکت دوریه محتاج به مباشری است که حرکت از او باشد و آن نفس خواهد بود که متغیر گردد و محتاج است به مفارق قدسی که حرکت برای او باشد" بنابر این حرکات طبیعت که از نظر صدرا منتهی می شوند به حرکات دوریه آسمان و توسط فلک که مستدیر الشكل و مستدیر الحرحه است به انجام می رسد. ولی حرکات آسمانی یا افلاک خود مرهون علیت نفوس و عقول است که نفوس قوای منتهی دارند و از امدادهای جسم و البته امدادهای نامتناهی عقول برخوردارند "و نفس که فاعل حرکت است اگرچه منتهای القوه است لیکن آن جوهر قدسی آن را به قوه غیرمتناهی امداد می کند و تحریک غیرمتناهی از قوه جسمانی که بر سبیل امداد و تأیید بوده باشد جایز است و آنچه محال است تحریک غیرمتناهی است که بر سبیل استقلال باشد پس اینکه جوهر عقلی جسم را به حرکت می آورد بر این وجه است نه بر سبیل مباشرت. و هر محرکی که

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خود متحرک نباشد، متحرک را به طریق عشق به حرکت درخواهد آورد مثل معشوق که عاشق را به حرکت می‌آورد" (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷)

در توضیح این مطلب باید اشاره کنیم که از نظر صدرا تحریک محرکی که خود محرک نباشد به دو صورت است یک: متحرک ذات محرک را طلب نماید، مانند علم که طالب علم را به حرکت می‌آورد و مطلوب متحرک، حصول به ذات علم است و دیگر آنکه متحرک تشبه و اقتدا به محرک را طلب نماید مانند شاگرد که برای تشبه به استاد و نه برای ادراک ذاتش به سوی او حرکت می‌کند. "إعلم أن تحریک المحرک غیر المتحرک یتصور علی وجهین: إما أن یکون بحيث یطلب ذاته، کالعلم، فإنه یحرک طالب العلم بطریق عشقه له، و المطلوب حصول ذاته و نیل جوهره، و إما أن یکون بحيث یطلب التشبه به و الاقتداء به، کالاستاذ، فإنه معشوق للتلمیذ فیحبّه و یحرک إلیه لأجل التشبه به. (۱۴۲۲ش ۱۳۸۰ق - ص ۲۸۵) حرکت فلک نمی‌تواند از قسم اول باشد، زیرا که ذات معنی عقلی را از طریق حرکت جسم نمی‌توان یافت و عقل در جسم نمی‌تواند حلول کند؛ بنابر این محرک فلک موجودی بی‌نیاز از اراده طالب و طلب بوده و خود صاحب عظمت و جمال باشد تا آنکه به تصور جمال او عشق و شوق حاصل گردد و حرکت موصله به مطلوب از آن منبث شود، پس تصور جمال سبب عشق است و عشق سبب حرکتی که تشبه از آن حاصل گردد و متشبه به و معشوق در اینجا حق اول است (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷) از اینجاست که عشق به عنوان محرک یا علت غایی در حرکات عالم طبیعی تعریف می‌شود یعنی غایت حرکات طبیعی تشبه به صاحب جمالی است که صرف تصور جمالش شوق حرکت می‌آفریند. با مداخله غایت حسن و جمال در زمره علل غایی حرکات طبیعی است که زمینه برای تلفیق رهیافت عرفانی و فلسفی در حکمت متعالیه فراهم می‌شود.

علاوه بر این صدرا به دسته بندی انواع حرکت بر اساس مبادی قریب می‌پردازد او می‌گوید حرکت "از جهت حدود ذاتی و تجدد نیز دلالت می‌کند بر آنکه برای او سببی هست و برای سببش نیز سببی هست؛ و این اسباب معدّاتند که اجتماعشان با هم متصور نمی‌شود و وجود آنها ممکن نیست مگر به حرکت دوریه که آخرش به اولش متصل گردد، و دوامش را انقطاع نباشد... و از حیثیت ثبوت دال است بر آنکه برای او فاعل مؤثری هست غیر از قابل متأثر منفعل، زیرا که جهت انفعال و فعل متحد نمی‌تواند بود. پس برای هر

جسم متحرکی مبدئی غیر از جسمیت مشترک در میان اجسام محرکه و ساکنه ضرور است (صدر، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۱۹۳) البته مبادی فاعلی حرکت دو دسته اند برخی در جسم بسیط واقعند و برخی در جسم مرکب واقع می‌باشند و دسته اول که در جسم بسیط واقعند خود دو دسته می‌شوند برخی ذاتاً قائم به جسم بسیط می‌باشند و برخی نه؛ در این صورت مبادی حرکت به چند دسته تقسیم می‌شوند: اگر مبدأ فاعلی در جسم بسیط باشد و در حد ذات خود قائم به آن باشد، آن مبدأ را طبیعت و آن حرکت را طبیعی می‌گویند. ولی اگر مبدأ فاعلی در جسم بسیط باشد و در حد ذات خود قائم به آن نباشد، دو حالت دارد؛ اول: اگر مبدأ فاعلی آن جسم را بر سبیل مباشرت و تشوق و استکمال تحریک کند، مبدأ را نفس فلکیه و حرکت را نفسانیه می‌گویند؛ دوم: اگر مبدأ فاعلی آن جسم را بر سبیل تشویق و امداد تحریک کند، مبدأ عقلی و حرکت، عبادت الهیه خواهد بود.

دسته دوم مبادی فاعلی حرکت در جسم مرکب می‌باشند؛ این دسته خود بر دو قسمند اگر مبدأ حرکتی ذوفنون در حرکات نباشد آن را صورت معدنی می‌گویند و اگر ذوفنون در حرکات باشد یا صدور حرکات از آن بدون قصد و اختیار است که به آن نفس نباتیه اتلاق می‌شود یا اینکه صدور حرکات از آن به قصد و اختیار است که باز دو حالت دارد، اول: شان او در حرکت تقرب به باری تعالی و ملکوت اعلاست که آن نفس انسانیه است و دوم: شان او در حرکت تقرب به باری تعالی نیست که آن نفس حیوانیه است (صدر، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۱۹۳-۱۹۴)

بدین ترتیب علل و عوامل حرکت های طبیعی چند دسته اند: یک دسته علل فاعلی هستند که حرکت از آنهاست یعنی نفوس و یک دسته علل غایی هستند که حرکت برای آنهاست یعنی عقول مفارق که مشوق حرکت جسم بسیطند و همچنین علت غایی و البته بعید حرکت در جسم مرکبند البته یا غایت نیل به ذات علت است یا غایت تشبه به علت است. علل فاعلی یا نفوس نیز خود دو قسم می‌شوند یکی علت فاعلی حرکت در جسم بسیط که قائم به ذات جسم بسیط است (یعنی طبیعت) دیگری علت فاعلی حرکت در جسم بسیط که قائم به ذات جسم بسیط نیست و مباشرت در ترغیب آن به حرکت دارد (یعنی فلک) و برخی از آنها سبب حرکت در جسم مرکب می‌شوند که شامل صورت معدنی، نفس نباتیه، نفس حیوانیه و نفس ناطقه هستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

صدرا همچنین در باره ضرورت جهت برای حرکت می‌گوید مقتضای عقل آن است که دو جهت متروک و مطلوب در حرکت وجود داشته باشد "فَقَبَّتْ أَنْ الْحَرَكَةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَوْجِبُ أَنْ تَكُونَ الْجِهَةَ الْمَتْرُوكَةَ لَهَا مَخَالَفَةً لِلجِهَةِ الْمَطْلُوبَةِ بِحَسَبِ النُّوعِ". (ملاصدرا — ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ ش — ص ۲۶۷) و برای حرکت مستقیمه دو جهت محدود به طبع و مختلف ضروری است. برای جهت سفلی نهایی است و آن اسفل السافلین است و برای جهت علوی نیز نهایی است که آن اعلیٰ علیین است. اما دلیل اختلاف جهتین به حسب طبع و نوع، این است که حرکت در جسم بسیط هرگاه ذاتی باشد طبیعی است و اگر عرضی باشد ممکن است برخلاف مقتضای طبع باشد و قسری است. پس باید جهتی که در حرکت طبیعی متروک است مخالف جهتی باشد که به حسب نوع مطلوب است. (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۱۹۵)

بدین ترتیب معلوم می‌شود که بنا به نظر صدرا در باب حرکات طبیعی، جهان فیزیکی ما یک حقیقت یا شخصیت متحرک بالاراده است که همچون یک شخص صاحب اراده و بنابه تاثیر برخی علل غایی و علل فاعلی از حرکت منظم و جهت‌مندی برخوردار می‌باشد و با توجه به تسلط علل غایی و فاعلی بر حرکات طبیعی معلوم می‌شود که جهان فیزیکی ما لایه ای از یک جهان بسیار بزرگ و چند لایه است که بر اساس برخی ملاکهای معین طبقه بندی شده و ساختاری سلسله مراتبی دارد. به عبارت دیگر از منظر فلسفه اصالت وجود و در الگوی صدرايي، طبیعت محل وقوع حرکت نیست، یکی از مراحل حرکت است. یعنی طبیعت یا عالم ماده محلی برای امور مادی و بخشی از جهان نیست که دارای حرکت باشد؛ طبیعت نه خود یک ابر سیستم است متشکل از بی شمار سیستمهای خرد و نه یک بخشی از مجموعه بزرگتر عوالم وجود می‌باشد؛ بلکه طبیعت و عالم ماده یک مرحله از مراحل یک وجود اتصالی است و عالم طبیعت در واقع تظاهراتی از تظاهرات وجود می‌باشد. طبیعت به مثابه عالم ماده شامل تمام موجوداتی می‌شود که در مرحله ای از مراحل ظهورات وجود خویش از صورت مادی یا جسمانی برخوردار شده اند.

۶-۱-۲ حقیقت واحد و صورت متکثر جهان

مطابق با فلسفه اصالت وجود، حقیقت هر شیء واقعی، وجود آنست نه ماهیت آن که صرفاً حدود وجودش را حکایت می‌کند و حقیقت جهان نیز وجود آنست که چون وجود یک حقیقت بسیطه ذات تشکیک است پس جهان دارای حقیقت واحد می‌باشد. متفکران مسلمان با کمک گرفتن از تعالیم اسلامی توفیق یافتند تبیینی از نقشه جهان ارائه دهند که بر وحدت حقیقی (نه اعتباری) به معنای یگانگی (نه هماهنگی) عالم متمرکز است. حکیمان مسلمان معتقدند «عالم واحد حقیقی است نه اعتباری، زیرا کثرت اعضاء، جوارح و جوانح آن مایه تکثر وجود حقیقی او نخواهد شد، همانطور که کثرت اعضاء داخلی و خارجی انسان سبب کثرت حقیقی او نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۷۵) برای فهم بیشتر تفاوت وحدت حقیقی با وحدت اعتباری به معنای کلیت، لازم است توجه کنیم که اصولاً عموم مردم از لفظ وحدت چهار معنا درک می‌کنند که شامل: یگانگی، یکسانی، هماهنگی و یکپارچگی است. یگانگی، به منحصر به فرد بودن کسی یا چیزی اشاره دارد؛ یکسانی، به اشتراک کسی یا چیزی با دیگران در یک یا چند مورد اشاره دارد؛ هماهنگی، به رابطه بین دو یا چند شخص یا شیء اشاره دارد و یکپارچگی، به انسجام و هماهنگی اجزاء یک شیء یا شخص اشاره دارد. معنای اول یعنی یگانگی اشیاء و اشخاص که از تشخیص آنها ناشی می‌شود و بر وحدت عددی متمرکز است، از وجود کثرت در عالم حکایت می‌کند زیرا تعدد و تکثر در گرو تکرار اشخاص مشخص و واحد است؛ ولی سه معنای بعدی یعنی یکسانی، هماهنگی و یکپارچگی که بر شباهتها و روابط اشیاء و اشخاص اتکا دارد، از وجود انسجام، نظم و روابط تنگاتنگ اجزاء متکثر جهان حکایت می‌کند و برای ترسیم جهان به عنوان کل منتظم یا سیستم دلالت دارد.

چون تفکر بر فهم حوادث متمرکز است و فهم حوادث و درک اشیاء در گرو تصویر سازی ذهنی و همچنین تولید مفاهیم کلی است ناگزیر ذهن بشری از موجودات عینی که تشخیص و یگانگی خصیصه وجود عینی آنهاست، خصوصیات را انتزاع نموده و با تفکیک خصوصیات مشترک از موارد خاص و تمرکز بر این دسته از خصوصیات، امکان تفکر فراهم می‌گردد. تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که حوزه های گوناگون علم همواره بر نوعی حرکت معرفتی از کثرت به وحدت و برعکس استوار بوده است. این نوع حرکت به ذهن کمک می‌کند که با تولید مفاهیم کلی و طبقه بندی اشیاء و خصیصه های آنها در ذیل مفاهیم

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کلی و سبب تطبیق مصادیق جزئی با مفاهیم کلی، به تشخیص موجودات از یکدیگر برداشته و روابط میان آنها را بفهمد. نقش مفاهیم کلی در طبقه‌بندی‌های گوناگون اشیاء و کشف رویدادها و همچنین در استفاده از روش‌شناسی قیاسی و استقرائی در علوم نمایان می‌باشد.

به لحاظ معرفت‌شناسی وحدت در قالب انواع حمل خود را نشان می‌دهد؛ زیرا حمل محمول بر موضوع در واقع از وحدت محمول با موضوع حکایت می‌کند و محمول هر قضیه ناظر به ماهیت همان چیزی است که موضوع بدان اشاره دارد. البته در باره ماهیت، دسته‌بندی‌های مختلفی صورت گرفته و هر دسته بر معنایی از وحدت تمرکز دارد. سه نوع وحدت که مورد اتفاق نظر فیلسوفان است، عبارتند از: وحدت در جنس (مثل وحدت انسان و حیوان)، وحدت در نوع (مثل وحدت انسان و انسان)، وحدت در اعراض (مثل وحدت کاغذ سفید و کفش سفید) که در همه آنها اولاً وحدت در معنای اشتراک آمده و ثانیاً وجه اشتراک غیر از وجه امتیاز امور مورد نظر می‌باشد. ولی در اینجا به تبع حکمت متعالیه، منظور از وحدت، وحدت حقیقی است که مساوق وجود و مقابل عدم می‌باشد. وحدت در این معنا یک مصادیق بیشتر ندارد و تمام موجودات متکثر و متقابل را در بر می‌گیرد. وحدت حقیقی مساوق وجود است "بسیط الحقیقه کل الاشیاء".

حال با توجه به معانی و تعاریف مختلف وحدت باید سوال کنیم: عالم که مشتمل بر موجودات کثیر و برخوردار از قیود انضمامی است خود یک حقیقت واحد است یا کثیر؟ هرچند عموم حکمای مسلمان عالم را حقیقت واحد می‌دانند ولی لازم است که بدانیم از نظر آنها وحدت عالم یک وحدت حقیقی است یا وحدت اعتباری؟ جواب فیلسوفان به این سوالات چنین است: "فیض منبسط الهی یک واحد حقیقی است نه اعتباری و وحدت این فیض منبسط، ظل وحدت حقه حقیقه خدای سبحان است. حکمت متعالیه آن را از منظر وحدت می‌بیند و به وجود حقیقی ظلی آن فتوا می‌دهد" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱)

بنابر اصالت وجود تبیین تازه‌ای از وحدت حقیقی ارائه شد که در قالب دو عنوان وحدت شخصی و وحدت تشکیکی می‌تواند بطور کاملاً موفقیت‌آمیز اطلاق وجود را توضیح دهد و وحدت را در معناهای مختلف یگانگی، یکپارچگی، یکسانی، هماهنگی و حتی کثرت، در بر گیرد. در حکمت متعالیه که جهان‌شناسی بر اصالت وجود بنا می‌شود، برای تبیین وحدت جهان، دست کم بر سه موضوع یعنی صرافت

وجود، تشکیک وجود و انسان کامل تمرکز می شود. در باره انسان کامل در بخش بعد توضیح داده می شود ولی در باره صرافت وجود و تشکیک وجود شرح مختصری در حد ضرورت در اینجا مطرح می شود ولی قبل از همه باید بدانیم که مفهوم وحدت دست کم به دو معنا بکار می رود: الف- وحدت حقیقی: مقابل آن عدم است و تمام موجودات متکثر هستی متقابل را در بر می گیرد. ب- وحدت اضافی: مقابل آن کثرت است و تنها به چیزی تعلق می گیرد که قابلیت انقسام ندارد و بسیط است ولی بساطت آن نسبی است. وحدت حقیقی مساوق وجود است چه اینکه اصل معروف "بسیط الحقیقه کل الاشياء" به آن اشاره دارد.

یک: صرافت وجود: بنابر اصالت وجود، عالم دار وجود است یعنی در عالم تحقق فقط و فقط «صرف الوجود متحقق است و حقیقت دیگری در عالم نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۳:۵۵۴) بنابر این هر فردی از افراد موجود به واقع یکی از تجلیات صرف الوجود است و برخلاف صرف الوجود، تجلیات و تشناتش در قیدهای وجود شخصی و جزئی یعنی در بند قیدهای مترتب بر همان مرتبهء تشان و تجلی صرف الوجود، واقعند. آنچه خصایص این اشخاص تلقی می شود در واقع قیود وجودی آنهاست که با عنوان ماهیت شناخته می شود. طبق نظر صدر «وجود ماهیت همان وقوع ماهیت است در خارج و خود ماهیت همان تصویر وجود مذکو است در ذهن» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۱) به عبارت دیگر اندیشمندان مسلمان معتقدند: وجود مطلق اولین ظهور ذات حق است و اطلاق آن مقتضی وحدت حقیقی وجود است؛ به نحوی که هیچ مقابلی برای آن قابل تصور نباشد بجز عدم که صرفاً یک امر ذهنی و حاصل تحلیلهای ذهنی است نه یک واقع خارجی. وجود واحد که وحدتش حقیقی است به سبب سعه و گستردگی خود، همه موجودات را فرا می گیرد. یعنی هر چند موجودات برخی واحدند و برخی کثیر و انواع غیریت ذاتی و غیرذاتی که از لوازم کثرت است میان آنها جریان دارد، ولی وحدت حقیقی وجود، تمام این امور متقابل و حتی متناقض را فرا می گیرد و اقسام تقابل در زیر پوشش وحدت حقیقی واقع می شوند. بنابر این وحدت حقیقی هیچ مقابلی ندارد و از این رو ضد و ندی برایش متصور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰-۲۱) وحدت حقیقی، وحدت عددی نیست. بلکه وحدت حقیقی، وحدت عددی و کثرت عددی را به گونه ای یکسان زیر پوشش خود می گیرد و از این رو وحدت و کثرت عددی، با وحدت حقیقی نسبت یکسانی دارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دلیل آنها برای اعتقاد به وحدت حقیقی وجود مطلق این است که ذات حضرت حق متعالی است و هیچ نوع تعینی نمی‌پذیرد و به هیچ قیدی حتی قید اطلاق، مقید نمی‌شود. در عین حال از واحد بجز واحد صادر نمی‌شود بنابراین "وحدت گسترده فیض منبسط مبین صدور واحد از واحد است؛ یعنی برابر قاعده الواحد، آنچه از خدای سبحان، صادر یا ظاهر می‌شود یک موجود خاصی که دارای وحدت عددی باشد، نیست. بلکه همین فیض منبسط است که دارای وحدت حقیقی و گستره اطلاق است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱)

البته لازم است توجه کنیم که از نظر اصحاب عرفان موجودیت هر چیزی بجز حق تعالی موجودیت اعتباری است و در واقع هیچ سهمی از وجود ندارد "در عرفان هیچ سهمی برای غیر واجب از وجود نیست مگر نمود آن بود... و نمود هرگز بود نخواهد شد و امتیاز آنها صرفاً در وصف زائد بر ذات نیست تا یکی مقید به اطلاق و دیگری نامقید به آن بوده و از تقید به اطلاق آزاد و رها باشد بلکه امتیاز آنها ذاتی است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۸۰) از این رو دیدگاه عرفا با فلاسفه در باره جهان، متفاوت می‌شود زیرا عرفا فیض منبسط را که دارای گستره اطلاق است و برخوردار از وحدت حقیقی تلقی می‌شود، یک واحد اعتباری می‌دانند "برخی از متولیان عرفان آن را واحد تالیفی و اعتباری پنداشته و با ترجیح جانب کثرت (سماوات، ارض، جماد، نبات و حیوان و ...) بر جنبه وحدت، آن را واحد حقیقی تلقی نمی‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱)

دو: تشکیک وجود: بنابر اصالت وجود تکثر موجودات حاصل تشکیک وجود است. بحث در باره تشکیک وجود مسبق به مبحث تشکیک در ماهیت و دیدگاه متعارض مشائیان و اشراقیان در این مورد است. صدرا نظریه تشکیک وجود را در یک نظم منطقی و بعد از رد تکثر تباینی وجود مطرح کرد. او ابتدا سنت فلسفی تقسیمات وجود را به واجب و ممکن، به ذهنی و عینی، ماده و مجرد و... مورد انتقاد قرار داد و تباین میان موجودات را رد کرد و سپس تشکیک وجود را مطرح کرد تا کثرت عینی و وحدت حقیقی را بتواند تبیین کند. تکثر ناشی از تشکیک عینی موجودات است و حاصل شدت و ضعف وجودی آنها نسبت به یکدیگر می‌باشد. چون شدت و ضعف وجودی اسباب تمایز موجودات از یکدیگر است و در عین حال متضمن وحدت حقیقی آنهاست بنابراین ساختار عالم یک ساختار سلسله مراتبی از وجود است یعنی نسبت

میان مراتب وجود نسبت اولویت یا اشرفیت می باشد. یعنی بر اساس «وحدت تشکیکی وجود» موجودات مراتب وجودند و با اینکه واقعا متنوع و متکثرند در عین حال بطور واقعی - نه به صورت مجازی، اعتباری یا قراردادی - و از لحاظ وجودشان با یکدیگر متحدند؛ یعنی موجودات به تدرج وجودی، متفاوتند و به ربط وجودی، بهم مرتبطند و برخی از آنها نسبت به برخی دیگر از شرافت، اولویت و تقدم برخوردارند.

نظریه وحدت تشکیکی در تبیین ضرورت و همچنین واقعیت هر دو یعنی کثرت و وحدت موجودات در عالم واقع - نه صرفا در ذهن - موفق بوده و در عین حال توانسته با توجه کثرت تشکیکی وجودات عینی، تمایزات ماهوی مطرح در فلسفه های پیشین را شرح دهد. از نظر صدرا تمایزات سه گانه مشهور شامل: تمایز ماهیت موجودات در ذات، در فصل و در اعراض، همه و همه، حاصل تشکیک واقعی وجود واحد است. ذهن از تحلیل یک حقیقت واحد مشکک یعنی وجود، می تواند تمایزات ذاتی، فصلی و عرضی ادراک کند. به عبارت دیگر تمایزات ماهوی از آنجا که ماهیت اعتباری است، به واقع تصاویری ذهنی هستند که البته از تشکیک حقیقت واحد وجود حکایت می کنند و کثرت تشکیکی موجودات در عالم واقعی و عینی خارج از ذهن، را نیز نشان می دهند. از نظر صدرا اصولا وحدت امری خارجی و عینی است و بدون اشتراک در وجودات عینی خارجی ممکن نیست که امور مختلف مصداقهایی برای یک مفهوم واحد باشند. یعنی صدق یک مفهوم واحد مثلا انسان بر واقعیات خارجی متعدد، در اساس بر یک حقیقت عینی دلالت می کند که عبارت از وجود عینی (نه ذهنی) یک نوع اشتراک میان آن واقعیات خارجی است.

۶-۱-۳ ملاک طبقه بندی جهان

صدرا بر اساس اصالت وجود نه تنها توانست وحدت تشکیکی را اثبات کند بلکه توانست شدت وجود را به عنوان تنها عامل تعیین کننده تمایزات امور متفاضل معرفی کند و تفاضل را به تمام موجودات تعمیم دهد. لازم است توجه کنیم که نظریه وحدت تشکیکی با برخی اصول حکمت متعالیه که همه از نتایج اصالت وجود محسوب می شوند، نظیر حقیقت جعل، وجود رابط، حمل حقیقه و رقیقه و وجود جمعی، ارتباط تنگاتنگی دارد. غلبه وحدت در تعین اول و غلبه کثرت در مظاهر تفصیلی آن علاوه بر موضوع بساطت نسبی از تقدم وحدت بر کثرت نیز حکایت می کند و به مقتضای همین تقدم وحدت بر کثرت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

است که آثار وجود نظیر حیات، علم، قدرت، زیبایی و... در وجود جمعی که مرتبه وحدت است، نسبت به همان آثار در صور تفصیلی که موضوع وجود رابط می‌باشند، اشد و اظهر است. بنابراین هرچه کثرت در موردی بیشتر باشد، آثار و احکام وجود در آن ضعیف‌تر خواهد بود. یعنی "شدت آثار وجود و اطلاق را به مقتضای تقدم وحدت بر کثرت به استقرا در آن مراتب از موجودات متعینه و متمیزه‌ای که حکم وحدت در آنها غلبه دارد، می‌توان مشاهده کرد؛ مانند عالم ارواح که مجرد از کثرات مقداری و مادی و نیز عالم مثال که مجرد از کثرت مادی هستند و حیات و ادراک کارهای متنوع که از آثار وجود است، در آنها بیشتر و شدیدتر یافت می‌شود و این در حالی است که اینگونه آثار در عوالمی که کثرت در آنها غلبه دارد، مخفی و مستور بوده و کمتر مشاهده می‌شود؛ مانند عالم طبیعت که جایگاه حدت عداوت و درگیری طبایع و محل شدت تضاد عناصر است و در نتیجه کثرت و درگیری بین امور متکثره در آن قوی و هماهنگی و وحدت بین آنها ضعیف می‌باشد و آثار وجود نظیر علم، قدرت، حیات، نیز در آن مخفی و پنهان است." (جوادی آملی، ج ۳، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳)

تا قبل از صدر بحث تشکیک صرفاً برای امور یا کمالات متفاضل مطرح شده و نکته مهم این است که همواره در تشکیک وجه امتیاز و وجه اشتراک یکی می‌شود و معنای تشکیک عبارتست از تفاضل چیزهایی که در یک حقیقت مشترک، بهره‌مندی‌های متفاوت دارند و در واقع وحدت تشکیکی و تمایز تشکیکی یک معنا پیدا می‌کند. بر همین اساس، ابن سینا وحدت تشکیکی را به عنوان یک نوع مستقل وحدت نمی‌پذیرفت و آن را به وحدت نوعی یا وحدت جنسی تقلیل داد و در نتیجه تمایز تشکیکی نیز به تمایز در فصل (در مورد کیفیات و کمیات منفصل) یا به تمایز در اعراض (در مورد کمیات متصل) ارجاع داده شد. در واقع نزد ابن سینا و پیروانش، تشکیک ماهوی یک تشکیک ذاتی نیست بلکه یک تشکیک عرضی است؛ زیرا کمالات متفاضل در زمره اعراض می‌باشند نه جواهر. «ما به الاشتراک افراد متفاضل ماهیت از آن جهت که متفاضل اند همان ماهیت آنهاست و ما به الامتیاز آنها از جهت مذکور حقیقت خارجی وجود آنهاست» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۷) به عبارت دیگر ماهیت بشرط لا، وجه اشتراک و ماهیت بشرط شیء، وجه امتیاز امور متفاضل تلقی می‌شد ولی در دیدگاه صدر ما به الامتیاز و ما به الاشتراک تمام موجودات متکثر عالم، همان وجود خارجی آنهاست و تشکیک در مراتب وجود است که منجر به پیدایش کثرت می‌شود.

در مورد گستره عمودی یا طولی و افقی یا عرضی فیض منبسط و شیوه امتیاز تعینات طولی و عرضی، باید بدانیم که امتیازات طولی، یک سویه و تعینات عرضی دوسویه است. در تعینات طولی که امتیاز بین کامل و ناقص است کامل با احاطه شمولی که نسبت به مشمول و محاط دارد و به بیان دیگر، به لحاظ کمالی که واجد آن است، خود را از آن ناقص ممتاز کرده و ناقص را نیز نسبت به خود امتیاز می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۱). در تشکیک طولی وجه امتیاز، کمال مرتبه بالاتر است ولی در تشکیک عرضی وجه امتیاز خصوصیات هر دو مرتبه یا هر دو موجود است. تشکیک طولی نظیر تشکیک اعداد است عدد ده به کمال خود از عدد هشت ممتاز بوده و با همین کمال، امتیاز هشت از خود را تامین می‌کند، حال آنکه عدد هشت هیچ امری را که موجب امتیاز و تعین آن نسبت به عدد ده باشد، ندارد. همچنین تشکیک طولی مانند تشکیک کل و جزء یا عام و خاص می‌باشد، زیرا کل و عام، با احاطه و شمول خود، از جزء و خاص ممتاز شده و امتیاز جزء و خاص را نسبت به خود معین می‌کنند. البته شکل‌گیری تشکیک عرضی و پیدایش کثرت در تعینات عرضی مقتضی وجود خصوصیات در هریک از طرفین است یعنی آنچه منشا امتیاز چیزی از دیگری است؛ مانند امتیاز بین دو امر متضاد یا امتیاز حاصل از تعین دو نوع که در زیر پوشش یک جنس واحدند- مثلاً انسان و اسب- خصوصیات است که به هر دو طرف تعلق دارد.

ولی عامل تمایزات در تشکیک طولی فقط وابسته به کمالی است که در مرتبه بالاتر است از این رو تشکیک طولی موجب غلبه حکم وحدت است و تشکیک عرضی که به کمالات طرفین مربوط است، موجب غلبه حکم کثرت می‌شود. یعنی امتیاز تعینی که حکم وحدت در آن غلبه دارد، از تعینی که حکم کثرت بر او غلبه دارد، از نوع امتیاز مطلق از مقید است، بلکه تعینات و تمایزات نوع اول که همان امتیازات طولی هستند با ظهور و غلبه حکم وحدت حاصل می‌شوند، چنان که تعینات و تمایزات نوع دوم، یعنی تعینات عرضی با غلبه حکم کثرت آشکار می‌گردند. بنابر این در سلسله موجودات، شدت آثار وجود در مراتبی که وحدت غلبه دارد، بیشتر است و اطلاق این مراتب به مقتضای تقدم وحدت بر کثرت افزون می‌باشد. یعنی موجودات متعین و متمایزی هستند که حکم وحدت در آنها غلبه دارد، مانند موجودات عالم ارواح که از قیود مقداری و مادی مجردند و موجودات عالم مثال که صرفاً از قیود مادی مجردند و در عین حال حیات و ادراک و سایر آثار وجود در آنها بیشتر و شدیدتر است. درحالی که حیات و علم و دیگر آثار وجود در عوالمی که کثرت در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آن‌ها غلبه دارد و به قیود مادی و مقداری مقیدند، مخفی یا کمتر است. از اینجاست که در عالم طبیعت عداوت و درگیری طبایع شدید تر و تضاد عناصر بیشتر است و کثرت و درگیری بین امور متکثر در آن قویتر و هماهنگی و وحدت بین آن‌ها بسیار بسیار ضعیف می‌باشد و در نتیجه آثار وجود نظیر علم، قدرت، حیات، در آن مخفی و پنهان می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۲-۲۳)

البته در موجودات طبیعی نیز هرگاه تضاد و تکثر بیشتر است آثار و احکام وجود پنهان می‌ماند و هر جا تضاد با ترکیب و تشکیل مزاج به سوی نوعی از هماهنگی و وحدت پیش رود، آثار وجود در آن، ظهور بیشتری می‌نماید. تا اینکه بالاخره کسر و انکسار و هماهنگی به نهایت می‌رسد و در نتیجه وحدت نیز در عالی‌ترین چهره خود، در انسان کامل شده و به بلوغ رسیده ظاهر و آشکار می‌گردد که سایه وحدت ذاتی حق تعالی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳)

۶-۱-۴ انسان حلقه وصل مراتب جهان

عالمان مسلمان در رشته‌های مختلف علوم اسلامی به خصوص کلام، فلسفه و عرفان بر این نکته متفقند که ادراک ذات حضرت باری تعالی محال می‌باشد زیرا هويت مطلقه حق، یا "هو" موضوع هیچ نوع علم و آگاهی نیست و همه ادراکات در نهایت به ظهورات آن مربوط می‌شوند. بنابر این بحث در باره ساختار جهان از ظهورات متنوع حقیقت شخصیه وجود آغاز می‌شود. حقیقت شخصیه وجود در مقام ظهور، شامل سلسله مراتبی از مظاهر است که احکام وحدت در برخی از مراتب آن غلبه دارد و احکام کثرت در برخی دیگر؛ یعنی "در مراتب عالی کثرت مقهور وحدت است، در واحدیت و احدیت، اثری از تعینات خاصه نیست و از آن پس چون نفس رحمانی به مقتضای کمال اسمایی، به استعدادهای هریک از اعیان ثابته پاسخ مساعد دهد، عوالم مختلفه... یکی پس از دیگری ظاهر می‌شوند". (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳)

بدین ترتیب "عوالم سه‌گانه عقلی، مثالی و طبیعی، که رهاورد ظهور عینی لوازم اسما و صفات هستند، با اظهار احکام متکثره خود در تفصیل عینی و متفرقات فعلی، احکام وحدت حقیقی را مخفی و پوشیده می‌دارند" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳) غلبه وحدت در برخی مراتب و غلبه کثرت در برخی دیگر در تقابل با وحدت و یکپارچگی جهان است و سبب می‌شود که دوگانگی و تکثر بطور کلی غالب باشد

"حق گرچه در مقام ظهورات ذاتی، وحدت قاهره و در ظهورات متکثره فعلی، تعینات خاصه را اظهار می‌دارد، لیکن آن وحدت، بدون کثرت و این کثرت بدون وحدت است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳) از این رو در عالم متکثر که وحدت در برخی مراتب آن مخفی می‌ماند و در برخی مراتب دیگرش ظاهر می‌شود، موجبات بیگانگی مراتب وجود از یکدیگر فراهم است و وجود یک حقیقت دوساحتی لازم است تا این مراتب متکثر را به مراتب عالی که محلی برای تکثر نیست، اتصال دهد. "در وجودات عالم طبیعت اگر مقایسه و سنجشی انجام شود هر جا تضاد و تکرر شدت خود را حفظ کند، احکام وجود در آن‌ها پنهان می‌ماند و هر جا تضاد با ترکیب و تشکیل مزاج به سوی نوعی از هماهنگی و وحدت پیش رود، آثار وجود در آن، ظهور بیشتری می‌نماید، بلکه چون کسر و انکسار و هماهنگی به نهایت خود رسد، وحدت نیز در عالی‌ترین چهره خود که ظل وحدت ذاتی حق است در قالب انسان کامل ظاهر و آشکار می‌گردد" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳) این حقیقت دو ساحتی همانا انسان است که عالم به تمام اسماء حق می‌باشد. یعنی واجد و مظهر تمام اسماء حق است "ذاتی که در این دو مقام، به نحو تفصیل و وحدت ظهور کرده است، همان انسان کامل است که واجد جمیع حقایق سری از اسمای ذاتی و اسمای صفاتی و فعلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴).

این برهان در صورتی می‌تواند ضرورت وجود انسان کامل را ثابت کند که عالم کبیر و جهان خارج فاقد یک وحدت حقیقی باشد یا وحدت عالم کبیر با انسان تاملین شود؛ ولی اگر تعینات مختلف جهان از وحدت حقیقی برخوردار باشند، برهان مزبور اهمیتی ندارد، بنابراین، مقدمه لازم برای این برهان، عدم وحدت جهانی است که فاقد انسان باشد. آیه الله جوادی آملی از احتجاج هشام با عمرو بن عبید (الکافی، ج ۱، ص ۱۶۹) و تایید ضمنی امام صادق (ع) برای اعتبار بخشی به برهان استفاده نموده و گفته اند: چون ابن هشام در احتجاج از امام معصوم (ع) به منزله قلبی یاد می‌کند که عهده دار پیوند و اتصال اعضا و اجزای پراکنده بدن واحد و تنظیم کننده ادراک های قوای ادراکی آن است و امام با تایید خود بر برهان او صحنه می‌گذارد معلوم می‌شود که وحدت عالم به انسان کامل حاصل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸-۲۹) زیرا "انسان کامل که برزخ و اجزای و امکان و نیز کون جامع است به دلیل اینکه، در آخرین مرتبه از تنزلات وجود واقع شده، حاصر امر الهی است، زیرا اگر چه از نظر بساطت و اطلاق هر عالی محیط بر سافل

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

است، لیکن از جهت جمع قیود و ترکیب از جهات، هر سافل محیط بر عالی است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۷)

با توجه به اینکه در مراتب عالی وجود یعنی عالم الوهیت یا فیض منبسط، وحدت قاهر است و کثرت مقهور و در مراتب دانی وجود یعنی عالم طبیعت کثرت قاهر است و وحدت مقهور، بنابراین انسان کامل صورت اعتدالی تلقی می‌شود که در آن هیچ یک مقهور نیست و از این روی مظهر کل اسماء اعم از مراتب تفصیلی و مطلقه می‌باشد زیرا انسان کامل، برزخ ربوبیت و عبودیت تلقی می‌شود. انسان کامل از جهت اول دو قوس نزول و صعود را پی نهاده و به مصداق ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی (نجم/۸-۹) به مقام قرب نهایی باریافته و از این طریق به دلیل وساطتی که در اعطای فیض به ماسوا دارد، مظهر ربوبیت حق شده است.

امام باقر(ع) با توجه به این مقام در تفسیر آیه کریمه ولله الاسماء الحسنی (اعراف/۱۸۰) می‌فرماید: نحن والله الاسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا (الكافی، ج ۱: ۱۴۳)؛ ما همان اسمای حسنایی هستیم که خداوند هیچ عملی را بدون معرفت ما نمی‌پذیرد. از جهت دیگر، انسان کامل، به مصداق انا بشر مثلکم (فصلت/۶) در عالم طبیعت به سر برده و با دیگران در خوردن و آشامیدن و راه رفتن و عبادت و غیره می‌بردازد. گستره و سعه انسان کامل نسبت به جمیع مراتب، دلیل واضح این گفتار امام علی(ع) است که ما لله آیه اکبر منی (بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۲۰۶) یعنی خدای را آیت و نشانی بزرگ‌تر از من نیست. زیرا انسان کامل محمل توحید است و وحدت عالم مرهون انسان کامل می‌باشد زیرا مظاهر تفصیلی حق که مجموعاً عالم تلقی می‌شوند تابع احکام کثرت می‌باشند.

از نظر استاد جوادی آملی هیچ یک از موجودات عالم بجز انسان هر گز نمی‌توانند از ظرفیت یا مقام وحدت بخشی به عالم برخوردار باشند ایشان با اشاره به سخن ابن عربی در انشاء الدوائر^۱ می‌گویند (جوادی

^۱ ابن عربی در رساله انشاء الدوائر، می‌گوید انسان دارای دو چهره ظاهر و باطن است: چهره ظاهر آن نظیر سایر اشیا دارای سه مرتبه عقلی، خیالی و طبیعی است و چهره باطن آن به عالم الوهیت راه یافته و متخلق به اخلاق الهی است.

آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۵) اطلاق کلی بر انسان، اطلاقی حقیقی است، زیرا او واجد غیب و شهود و قابل (جامع) جمیع موجودات حادث و قدیم و تعینات نو و کهنه است، حال آنکه دیگر امور یا از اجزای عالم عین هستند که فاقد فضایل الوهی بوده و به مصداق «ما عندکم ینفد» (نحل/۹۶) به صفاتی که دلالت بر ضعف و فتور و حکایت از فقر و نیاز آنها می کند، متصف اند و از این رو قبول عبودیت و بندگی می کنند و یا از حقایق الهی هستند که به دلیل عندالله بودن به مصداق «و ما عندالله باق» (نحل/۹۶) از صفات ربوبی بهره مندند. یعنی از یکسو عالم سراسر بندگی و عبودیت است چنانکه قرآن می فرماید: «کل اتوه داخرین» (نمل/۸۷)؛ «ان کل من فی السموت و الارض الاءاتی الرحمن عبدا» (مریم/۹۳) از سوی دیگر تعینات ذاتی حق به الوهیت و وحدت صمدیه متصفند و هرگز به صفاتی که بر حدوث خلقی دلالت دارند و از فقر و بندگی حکایت می کنند، متصف نمی شوند. بنابراین آنها که نقص و نیستی را با خود همراه داشته با آنها که اطلاق و نامحدود بودن وصفشان است متحد نمی شوند. ولی در وجود انسان امکان ظهور هر دو دسته این صفات وجود دارد یعنی فرض بر این است که انسان بما هو انسان ظرفیت اکتساب صفات الوهی را دارد و بنابراین اگر فردی از افراد انسان که همچون تمام اشیاء جهان به فقر ذاتی مبتلاست و عبودیت تکوینی دارد، به بلوغ و کمال ممکن خود دست یابد و انسان کامل شود، متصف به صفات الوهی می گردد و در نتیجه انسان کامل جامع جمیع حقایق می گردد "از آن جهت که هر نامی دارای مظهر است و لیس کمثله شیء از اسمای خداوند سبحان است، انسان کامل به سبب جامعیت بی مانند خود مظهر این اسم شریف است، لذا در حضرات دیگر ماندنی ندارد" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸)

تا اینجا دیدیم که تلاش اندیشمندان مسلمان برای تبیین ساختار جهان در قالب یک الگوی تشکیکی به نتیجه رسید و توانستند نقشه جهان را به نحوی تعریف کنند که هم کثرت موجودات و هم وحدت و یکپارچگی عالم حفظ شود؛ آنها با کمک گرفتن از اصل وحدت تشکیکی و نظریه انسان کامل موفق شدند به نقشه جهان دست یافته و به ما این بشارت را می دهند که می توان از غلبه الگوی سیستمی که صرفاً بر نظم و هماهنگی تاکید دارد فراتر رفت و به توسعه دیدگاههایی دست زد که بر وحدت حقیقی جهان اتکا داشته باشند. با این همه هنوز یک مسئله حل نشده باقی مانده است؛ بررسی آیات قرآن کریم نشان می دهد تعبیراتی که به مجموع موجودات اشاره دارد و می توان آنها را به جهان ترجمه نمود در قالب صیغه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جمع آمده است؛ نظیر واژه "عالمین" که در واقع به معنای علائم است؛ همچنین تعبیر "السموات والارض" که می‌تواند معنای جهان آفرینش را برساند به صورت صیغه جمع آمده است و به یک حقیقت مفرد اشاره ندارد؛ در واقع بکار بردن صیغه جمع برای تعینات، مفید کثرت است و با وحدت ذاتی عالم که عموم اندیشمندان مسلمان بر آن تاکید کرده اند، سازگار نیست.

در اینجا دو احتمال وجود دارد یکی اینکه صیغه جمع در موارد ذکر شده ناظر به تعینات و مظاهر حق تعالی است و به ظاهر جهان اشاره دارد آن چنانکه همگان می‌فهمند و غرض این نیست که از حقیقت یگانه عالم یا باطن جهان، راز گشایی شود. در قرآن کریم این نحوه سخن گفتن یعنی بکار بردن تعبیراتی متناظر با دیدگاه و منظر مخاطبان سابقه دارد؛ برای مثال در قرآن کریم در باره خورشید و ماه متناسب با برداشت رایج مردم سخن می‌گوید و آنها را به عنوان چراغ معرفی می‌کند "وجعل القمر فیهن نورا وجعل الشمس سراجا" (نوح: ۱۶) احتمال دیگر این است که قرآن به منظور تصحیح نگاه مردم به موضوع خلقت، تعبیر عالمین را بکار برده است زیرا تصورات عامیانه رایج در باره آفرینش دست کم حاوی دو عنصر گذشته و ثبات است یعنی تصور می‌شود: خلقت به معنای بوجود آمدن مجموعه ای از اشیاء متعین و ثابتی است که یکبار و در گذشته به وقوع پیوسته است. در صورتی که مردم به دیده تامل و تعمق در حقایق عالم بنگرند، می‌توانند به ساختار جهان صورت زمان را تحمیل نکنند و طرح یگانه و مستمر آفرینش را درک نموده، خلقت جهان را به عنوان یک حادثه زمانی و متعلق به برهه ای از تاریخ ببینند؛ در این صورت جهان به عنوان یک امر ثابت یا مجموعه ای از اشیاء متعین و با ثبات مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد بلکه به مثابه یک جوهر متغیر و در حال حرکت دائمی ملاحظه می‌شود که در واقع تظاهرات و تکثرات بی‌دری آن همچون جهان‌های متفاوت ظاهر می‌گردد. احتمال دیگری هم ممکن است مطرح شود که به تئوری جهان‌های موازی مربوط است ولی چون این تئوری در محدوده فیزیک مطرح شده اصولاً از بحث ما خارج است.

ولی این جریان توسعه و تفصیل ظاهری جهان یا به تعبیر عرفانی تنزل وجود در قوس نزولی است که همچنان با اتحاد و فنای صور متکثر در مراتب مافوق وجود و بالاخره در وجود جمعی انسان کامل توأم می‌شود. یعنی تفصیل و توسعه صورتهای متحرک موجودات و خلقت جهان‌های متنوع با تحلیل همین صور متنوع در یک وجود خاص یعنی "انسان کامل" همراه است.

بطور خلاصه نقشه جهان بر طبق نظر اکثر فیلسوفان، متکلمان و عرفای مسلمان به این صورت تبیین می شود: «هویت مطلقه که لاتعین است فوق مشاهده و فهم است؛ لیکن اولین تعین آن همان وحدت ذاتیه است که دارای دو وجه بطون و ظهور یعنی احدیت و واحدیت است و در وحدت ذاتی مجالی برای اسماء تفصیلی نیست، زیرا تفصیل نحوه‌ای از کثرت است، در حالی که هرگونه کثرت در آنجا مقهور است ولی در مظاهر تفصیلی‌ای که در عالم خارج ظاهر می‌شوند و از اجزای عالم اکبر شمرده می‌شوند، احکام کثرت بر وحدت و احکام آن غالب است؛» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴).

آفرینش به واقع ظهور واجب تعالی در تعینات مختلف اعم از تعینات شریف و شریف تر و خسیس و خسیس تراست ولی این تعینات اموری کاملاً مجزا و منفک از حق نیستند بلکه آنها مراتب حقیقت و رقیقت یک چیزند و به واقع ظهور حق در گرو تعین است و جمیع تعینات فعلی در این ظهور دست اندر کارند. زیرا اگر بین تعینات فعلی حق هیچ نوع امتیازی نباشد ظهور تفصیلی در قالب: عالم کبیر و عالم صغیر (عالم انسان) محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر تجلیات حق مستمر و مدامند و حق دارای یک تجلی ذاتی و یک فیض گسترده است که مطابق با قاعده «الواحد» از حق تعالی صادر گردیده است و تجلی فایض از حق، یک فروغ رخ ساقی است که در جهان ظاهر شده و عکس‌ها و نقش‌های مختلفی را پدید آورده که برخی شریفند و دارای احکام و صفات وجوبی و بعضی دیگر خسیسند و دارای صفات و احکام امکانی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۶-۲۰۷)

ولی وحدت عالم هرگز از این موجودات که برخی مجرد و شریفند و برخی مادی و خسیسند و دارای تنوع مزاج، حاصل نمی‌شود. شاید تنها ترکیب و اتحادی که بین عناصر طبیعت و حتی بین اجزای عالم کبیر قابل تصور است، یک نوع ترکیب اعتباری است که زمینه وحدت اعتباری و اجتماع اعتباری موجودات را فراهم می‌سازد و بر این اساس جهان را باید همچون یک کل ذهنی و یک واحد اعتباری دید که شامل عناصر و اجزای مختلف است. ولی چنانکه قبلاً نیز اشاره شد چنین نگرشی در باره جهان و ملاحظه آن به عنوان یک واحد ذهنی، زمینه توسعه جهان‌شناسی ماشینی است؛ ترسیم جهان در قالب یک سیستم پیچیده، هوشمند و خود تنظیم شامل یک سری مفروضات فلسفی است که آشکار و پنهان دانش بشر در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

باره جهان فیزیکی را تحت تاثیر قرار داده است. همچنین نظریه سیستمی و رهیافت کل‌گرا در عموم رشته‌های علوم انسانی، مبنای بسیاری از تبیینها و تجویزها واقع شده است.

ولی بنابر حکمت متعالیه جهان یک واحد حقیقی است نه یک واحد اعتباری و ذهنی؛ یعنی وحدت جهان، وحدت حقیقی است که وجودات متکثر را در عین تکثرشان فرا می‌گیرد و با این حال، در حقیقت انسان کامل به وحدت می‌رسد. وحدت جهان مشابه وحدت نفس است که در عین تکثر عناصر و اجزای بدن و در اتحاد حقیقی با بدن محقق می‌باشد، یعنی همانگونه که عالم صغیر به رغم وجود واقعی و نه پنداری اجزاء متکثر بدن یک حقیقت مشخص تلقی می‌شود، عالم کبیر یا جهان متکثر نیز یک حقیقت واحد و مشخص است که تکثر آن در وجود انسان به وحدت می‌رسد. فقط در انسان کامل و نه هیچ یک از تعینات وجود و مظاهر و تجلیات واجب تعالی امکان تحقق وحدت وجود دارد زیرا جمع دو نشئه در دو قوس وجوب و امکان منحصر به انسان است که آگاه به جمیع اسماست و او همان صورت اعتدالی است که فرمان "کن" مقتضی تحقق آن است و در آن هیچ کدام از وحدت ذاتی یا کثرت امکانی بر یکدیگر غلبه ندارند؛ او مظهر حق از جهت اسماء تفصیلیه و وحدت حقیقیه آن می‌باشد و آن صورت اعتدالی است که از عدالت کبرا برخوردار می‌باشد که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی احاطه دارد. او از یک سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط می‌باشد و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۵)

بدین ترتیب دو نکته بسیار مهم و مبنایی معلوم می‌شود:

نکته اول این است که انسان دارای دو نسبت می‌باشد یک نسبت با عالم وحدت الوهی و نسبت دیگر با عالم کثرت طبیعی و در نتیجه دو رویکرد می‌تواند داشته باشد یکی اینکه بجز صفات حق، وحدت والوهیت و ربوبیت حق تعالی هیچ چیزی را نبیند و دیگری اینکه در عالم متکثر طبیعت داخل شده و به حدود و امکان و فقر و نیاز ذاتی خود پی‌برد و با تکلیف بندگی و عبودیت آشنا گردد. به نظر می‌رسد این صورت اعتدالی که مشتمل بر حقیقت دو ساحتی انسان است منشا حرکت اوست و به انسان وضعیت برزخی می‌دهد زیرا ساحت‌های دو گانه، امکانی است برای تغییر وجه از یکسو به سوی دیگر و این منظر دو گانه برای

انسان جهت ممارست برای کسب فضایل، یک ضرورت به حساب می آید؛ زیرا رویت وصف ذاتی خود و مشاهده تعینات و مظاهر ربوبی است که امکان رشد را فراهم و ضرورت حرکت استعلایی را آشکار می سازد.

نکته دوم این است که به مقام جمعیت مظاهر حق تعالی رسیدن، سرنوشت انسان است نه سرشت انسان. یعنی چنین نیست که هر فرد انسان به محض تولد در عالم طبیعی، به خودی خود از یک جایگاه ویژه و مقام خاص برخوردار باشد تا به عنوان نقطه اعتدال سلسله مراتب وجود تلقی شود و ساحت کثرت و وحدت در وجود جمعی او قابل مشاهده گردد. خیر چنین نیست بلکه این غایت برای خلقت انسان بشمار می رود و علی الاصول هر فرد انسان می تواند با رشد و تعالی به چنین مقامی دست یابد. یعنی منطقاً راه بر فرزند انسان بسته نیست و برای او ممکن است به مقامی برسد که مظهر ربوبیت خدا باشد. از این رو در تعالیم دینی ما انسان با سمت عبودیت توصیف شده ولی کنه آن ربوبیت معرفی گردیده است.

۶-۱-۵ موقعیت برزخی انسان در جهان

تا اینجا معلوم شد^۱ مقام خاصی که خداوند برای انسان در نظر گرفته وحدت بخشی به عالم متکثر است ولی این مقام خاص، سرشت آدمی نیست بلکه سرنوشت او و احتمالاً سرنوشت عالم آفرینش است. بدین ترتیب ضرورت حرکت انسان به سوی سرنوشت مقدر عالم اثبات می شود. یعنی بالغ شدن انسان و ظهور انسان کامل غایت آفرینش است و در عین حال انسان کامل باطن جهان و عامل وحدت بخش به ظاهر متکثر آن می باشد. هر چند این ادعا نیاز به اثبات مقدماتی دارد و لازم است حرکت انسان تبیین شود ولی تبیین حرکت در بخش بعدی این گزارش مطرح می شود و اثبات مقدمات نیز در آثار مختلف اندیشمندان مسلمان آمده است و بهتر است از یک سوء برداشت در باره مقام و جایگاه انسان جلوگیری شود. زیرا برخلاف جایگاه برتر انسان کامل، انسان بما هو انسان یا انسان در بدو تولد از مقام و مرتبه برتری نسبت به حیوانات

^۱ قبلاً در فصل دوم در باره مراتب نفس انسان و بدن مثالی دیدگاه صدرا مطرح شده است

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برخوردار نیست و این دقیقاً مرز فلسفه اسلامی با اومانیسم است که بر شرافت و سروری انسان نسبت به سایر موجودات تأکید دارد. ولی فلاسفه مسلمان انسان غیر کامل را لزوماً برتر از حیوان تلقی نمی‌کنند.

نوع انسان به دلیل اعتدال مزاجی از موقعیت برزخی برخوردار است^۱ عناصر جزئی ای که در بدن انسان دخیل هستند در یک ارتباط فراگیر و تأثیر همه‌جانبه ای قرار دارند که حاصل بلوغ نفس حیوانی و بیدایش نفس ناطقه است و این تماس کلی و فراگیر که حاصل امتزاج اعتدالی اجزاست، موجب انکسار امور متکثره می‌شود و زمینه برای ظهور احکام وحدت فراهم می‌شود. یعنی انکسار احکام کثرت که در تماس همه‌جانبه اجزای بدن حاصل می‌شود، موجب می‌گردد تا وحدت که در متن تکثر موجودات طبیعی مستور مانده بود، در پوشش نفسی واحد ظاهر شود و با پیدایش نفس، هر یک از اجزای بدن نیز احکام و جویی خود را که در زیر احکام امکانی عناصر جزئی مستور بودند، آشکار می‌کنند و بدین ترتیب عناصر در پرتو وحدت حقیقی در قالب اعضای مختلف، قوای گوناگونی را که منشأ افعال متنوع هستند، می‌پذیرند افعالی که از قوا صادر می‌شوند نیز بر اثر ترکیب و امتزاج با یکدیگر صورت اعتدالی پدید می‌آورند که در مجموع، انسان را به مصداق *عَلَّمَ اَدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا* (بقره: ۳۱) مظهر جمیع اسمای حسنا و مبدأ همه احکام و جویی می‌گرداند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۶)

در نتیجه انسان بلوغ یافته یا کامل شده "جامع وحدت و جویی ذاتی و کثرت امکانی اسمائی است و شمول آن نسبت به وحدت ذاتی موجب می‌شود تا مشتمل بر جمیع حقایق نوعی و شخصی باشد. تعینات متقابله در دایره وجود همانا عالم طبیعت و عناصر کلی آن است و با امتزاج کامل و حصول مزاج واحد، احکام تعینات احاطی و جویی که از خواص حقایق و اسمای الهی هستند ظاهر می‌شوند" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۳) و بدون آنکه خود کمترین سهمی در این وصف داشته باشد برزخ دو عالم ربوبیت و

^۱ در علم النفس صدرایی موقعیت برزخی انسان با استفاده از این امر است که نفس متعلق به عالم مثال است و از نظر مزاج با دیگر حیوانات تفاوتی ندارد. در اثبات مدعای این بخش می‌توانید به مباحث مطرح در جلد سوم درآمدی بر حکمت صدرایی، صص ۱۳۸-۱۴۳ مراجعه نمایید

عبودیت می گردد و جامع حق و خلق و حلقه اتصال مراتب عالم یعنی حقایق تکوینی به عالم الوهی می گردد. در چنین مقامی او همان صراط مستقیمی خواهد شد که ملاقات با رب تنها از طریق او حاصل می شود. موقعیت برزخی و شرایط مرزی انسان بما هو انسان، ناشی از همین علت غایی و فلسفه خلقت است و انسان چون بایسته است که به چنین مقامی دست پیدا کند همواره در برزخ است و بنابه ملاحظه ساحت‌های حیات تبیین‌های مختلفی از برزخ بودن ارائه می شود. انسان در برزخ ساحت مجرد و ماده یا در برزخ ساحت وحدت و کثرت یا در برزخ ساحت قدم و حدوث یا در برزخ نسبت طبیعی و نسبت ربوبی واقع می باشد. وضعیت برزخی انسان را می توان به عنوان عامل یا حاصل حرکت جوهری او دانست زیرا "برای انسان، کمال مطلق است که شامل دو نشئه وحدت و کثرت و به تعبیر دیگر حدوث و قدم است؛ اما دیگر تعینات، یا تعینات ذاتی هستند که در دایره قدم و وحدت بوده و از حدوث و کثرت منزله‌اند یا در محدوده حدوث بوده و از قدم بی‌بهره‌اند" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸) صورت اعتدالی جهان که غایت انسان است موجب شده در انسان قابلیت پذیرش دو بعد متقابل پدید آید و در نتیجه مصادیق و افراد آن برخی در نهایت شرافت و اوج ظهور قرار گرفته و به لحاظ وحدت و اطلاق خود، صدر کائنات تلقی شوند و برخی دیگر در پایین‌ترین و نازل‌ترین مراتب واقع باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸)

هماهنگی اعضای انسان کامل تابع هماهنگی قوای او و همسویی قوای وی تابع نزاهت روح و تجرد نفس اوست. نسبت نفوس مجرد به ابدان خود، نسبت صورت به ماده است؛ یعنی ترکیب نفوس با ابدان، ترکیب عرض و موضوع نیست، بلکه ترکیبی حقیقی است. نسبت وحدانی نفس با بدن، در انسان، رقیقه و ظل وحدت حقیقی است و لذا از وحدت انسان کامل با عنوان وحدت ظلّی یاد می‌شود. وحدت نفس و بدن وحدت اعتباری نیست تا آنکه تنها منشأ انتزاع یک مفهوم ذهنی باشد، بلکه وحدتی واقعی است که همراه با ماهیت نوعیه انسانی است و این وحدت به دلیل جامعیت نسبت به اضداد مختلفه‌ای که در مزاج آدمی گرد آمده‌اند، تعینی احاطی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۶)

۶-۱-۶ نسبت جهان و انسان با عقل

بدون شک هر تصویری از نقشه جهان باید در عین حال قابلیت داشته باشد نسبت انسان با عقل را تبیین کند. یعنی در تبیین‌های متافیزیکی در باره ساختار عالم یا در مدل برداشت شده از دیدگاه فیلسوفان مسلمان باید معلوم باشد که سه گانه عقل، انسان و جهان چه نسبتی باهم دارند. تصورات عمومی در باره ساختار جهان محتوی یک تناقض نماست از یکسو عقل به عنوان جزئی از انسان که خود جزئی از یک نظام هماهنگ و منظم به نام جهان است، ملاحظه می‌شود و از سوی دیگر عقل به عنوان واسطه‌ای میان انسان که عاقل است (سوژه) و جهان که معقول است (ابژه)، مشاهده می‌شود. برداشت اول را می‌توان در قالب سه دایره متداخل ترسیم نمود که دایره عقل در دایره بزرگتر یعنی انسان و آنهم در دایره بسیار بزرگتر یعنی جهان قرار دارد و برداشت دوم را می‌توان در قالب سه دایره موازی با اندازه‌های متفاوت ترسیم نمود که دایره عقل در وسط، دایره‌های انسان و جهان واقع شده و می‌تواند آن دو را به هم مرتبط سازد. شاید بتوان اساس این تناقض را ناشی از اختلاط دو منظر وجود شناختی و معرفت شناختی دانست ولی در هر صورت تبیین مناسبات و تعیین مقام و جایگاه هر یک از سه گانه عقل، انسان و جهان همچنان دشوار است.

حال اگر مطابق با اندیشه دانشمندان مسلمان، سلسله موجودات، مراتب فیض حق تلقی شود و آفرینش به معنای تجلی و ظهور باشد، آنگاه جهان می‌تواند به عنوان یک تجلی واحد ولی مفصل قلمداد شود. این ظهور و تجلی را حکما به عنوان تاویل امر الهی "کن" می‌شناسند و آن را در قالب دو قوس نزولی و صعودی شرح می‌دهند و معتقدند که در هنگام نزول فیض حق، وحدت حقیقی به سوی تفصیل و تکثر پیش می‌رود و مراتب وجود به گونه‌ای تحقق می‌یابند که هر مرتبه نسبت به مراتب قبل و بعد از خود واجد برخی خصوصیات می‌باشد و آخرین مرتبه یعنی انسان واجد همه خصوصیات مراتب قبل از خود و جامع جمیع فیوضات حق تعالی است. " امر الهی در اصطلاح اهل عرفان، اظهار حکم وحدت در امور متکثره است... و در اولین مرتبه عقل اول را که از آن به قلم یاد می‌شود، ظاهر می‌گرداند و در مراتب بعدی، لوح، عرش، کرسی و آسمان‌ها و در نهایت زمین و عناصر طبیعی را به منصفه ظهور می‌آورد و از آن پس در قوس صعود از انضمام عناصر، موالید سه گانه یعنی معدن، نبات و حیوان و در نهایت انسان آشکار

می‌گردند. بدین ترتیب، مطابق با قاعده مذکور، مبنی بر وجود خصوصیات سابق در مراتب لاحق، انسان به خواص جمیع مراتب فیض منبغ است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۷-۴۸)

مفهوم عقل اول یا عالم عقول که خاستگاه آن فلسفه یونانی است مورد استقبال دانشمندان مسلمان واقع شد و صورت خاصی به نقشه جهان داد. انسان به عنوان مرتبه ای که جامع تمام مراتب فیض حق تعالی است معرفی می‌شود و چون در آخرین مرتبه وجود، واقع شده بدون شک بر تمام مراتب قبل و بر لایه های عالم احاطه وجودی پیدا می‌کند و واسطه نزول فیض به همه موجوداتی است که در سایر مراتب می‌باشند. از این رو انسان کمال یافته، مرکز جهان است و نقطه انتشار فیوضات حق تعالی است. یعنی وجود و همه آثار وجود از علم و حکمت گرفته تا قدرت و زیبایی و سایر کمالات و نعمتها همه و همه از او به سایر موجودات می‌رسد. در آیات قرآن کریم و همچنین روایات، شواهد متناسبی برای چنین تبیینی در باره موقعیت انسان در جهان وجود دارد. برای مثال حکایت قرآن از خلقت اولین انسان یعنی حضرت آدم (س) بعد از آفرینش بخشهای مختلف جهان و به خصوص تاکید قرآن بر اینکه او تمام اسماء الهی را دریافته است و مورد تکریم و حتی سجده عالیترین مراتب خلقت یعنی فرشتگان واقع می‌شود، با تبیین مذکور سازگار است.

همچنین برخی روایات متناسب با تبیین عارفان از موقعیت انسان است؛ از جمله روایتی که مرحوم صدوق دو بار در کتاب التوحید نقل کرده است، یعنی قال... «ان الله خلق الآدم علی صورته» (التوحید، ص ۱۰۳ و ص ۱۵۲) بر مظهر جامع بودن انسان، تاکید دارد. زیرا معلوم است که این موقعیت، خاص شخص حضرت آدم نیست بلکه ویژگی مرتبه ای است که او دارد و چه بسا تمام کسانی که در این مرتبه یا بالاتر قرار بگیرند به عنوان وجه الله یا مظهر جامع حق تعالی تلقی شوند. " شرافتی که موجب الهی خواندن صورت انسان شده است همان جامعیت او نسبت به دو قوس و جوب و امکان است که نتیجه عدالت کبرای این صورت و عدم غلبه هیچ یک از وحدت و کثرت بر دیگری است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۳) و البته این صورت انسانی یک نوع صورت احاطیه است که ارتباط و پیوند موجودات با کمالات وجودی را برعهده دارد و درگاه افاضات حق تعالی تلقی می‌شود؛ یعنی نقش مرتبه وجودی انسان کامل امداد سایر مراتب جهت دستیابی به کمال است.

۶-۱-۷ کمال انسان به عنوان غایت جهان

عالمان مسلمان برای اثبات ضرورت وجود انسان کامل سه نوع استدلال ارائه کرده اند: دسته اول استدلال اهل کلام است. آنها با استناد به قاعده لطف، ضرورت وجود انسان کامل را برای تکامل عالم ثابت می‌کنند. دسته دوم استدلال اهل فلسفه است. آنها با استناد به قاعده حکمت ضرورت وجود انسان کامل را اثبات می‌کنند آنها در بحث نفس‌شناسی بعد از تبیین مراتب نفس که شامل مراتب حسی، خیالی، وهمی و همچنین مراتب عقل عملی و نظری و قوه قدسیه ای که برای عقل بالمستفاد حاصل می‌شود، به تبیین حقیقت انسان کامل می‌پردازند و با توجه به قاعده حکمت، ضرورت آفرینش و ماموریت چنین انسانی را ثابت می‌کنند. یعنی هر دو گروه با توجه به نیاز انسانها و اقتضائات زیست انسانی که تکامل یابنده است به توضیح ضرورت و نقش انسان کامل می‌پردازند. ظاهراً تعبیرات زیارت جامعه کبیره با قاعده لطف که توسط متکلمان مطرح شده سازگار است.

دسته سوم استدلال اهل عرفان است آنها وجود انسان کامل را برای ظهور اسم جامع ضروری می‌دانند. از نظر آنها ظهور اسم جامع یا اسم اعظم الهی در مظهر تامی است که جمیع مراتب وحدت و کثرت را بدون غلبه یکی بر دیگری دارا باشد و این مظهر همان انسان کامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۳). زیرا در تبیین عرفا مراتب ظهورات حق تعالی شامل تعین علمی، تعین عقلی، تعین مثالی، تعین طبیعی و تعین انسانی است که تنها این مرتبه اخیر می‌تواند وحدت حق تعالی را نمایان سازد و هیچ یک از مراتب و مظاهر شایستگی ارائه واجب را بدین سان ندارند. زیرا اولین مرتبه یعنی تعین علمی گرچه از این باب که شیء بسیط همه مراحل مادون را داراست، واجد جمیع مراتب است؛ لیکن حضور جمیع مراتب و مظاهر در تعین علمی، حضوری تفصیلی و عینی نیست، بلکه حضوری اجمالی و علمی است و لذا اشیا در آن مقام از یکدیگر ممتاز نیستند. دومین مرتبه یعنی تعین عقلی گرچه صور جمیع اشیا به تفصیل در آن مرتسم است و حضور مظاهر عینی است نه علمی ولی امتیاز تفصیلی اشیا در آن صرفاً امتیاز عقلی است و امتیاز مثالی و طبیعی ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۱۳۶-۱۳۷) سومین و چهارمین مرتبه از ظهورات، عالم کبیر را تشکیل می‌دهد، به رغم آنکه موجود به وجود عینی تفصیلی است و جمیع حقایق تفصیلی به گونه‌های مختلف یعنی با عقل، وهم، خیال و حس در آن ادراک می‌شوند؛ لیکن چون کثرت بر مظاهر آن غالب

است، فاقد وحدت جمعی و احدیت جمع الجمعی است و چنین وحدتی نیز برای عالم کبیر ثابت نشده است. بنجمین مرتبه انسان کامل شده و به بلوغ رسیده است که چون واجد مراتب عینی مظاهر واجب الوجود است و افزون بر آن از دو مقام جمع و جمع الجمع نیز برخوردار است، نشئه‌ای برتر از آن تصور نمی‌شود. یعنی هر کمال از کمالات الهی که در تعین علمی یافت می‌شود یا از کمالات کیانی که در مخلوقات عینی وجود دارند، انسان کامل واجد آن است و هیچ کمالی غیر از این کمالات قابل تصور نیست تا آنکه انسان کامل، فاقد آن باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۷)

بدین ترتیب در حالی که در تبیین ساختار جهان از منظر فیلسوفان مبدا و منتهای مراتب فیض، عقل اول است در تبیین عارفان این مقام به انسان کامل واگذار می‌شود و به نظر می‌رسد الگوی جهان‌شناسی عارفان دارای چند امتیاز نسبت به الگوی جهان‌شناسی فیلسوفان است؛ امتیاز اول این است که نزد فیلسوفان عقل اول که مبدا و منتهای مظاهر حق تلقی می‌شود مشتمل بر برخی از اسماء و بعضی از مراتب وجود است و در نتیجه نمی‌تواند تمام مظاهر حق را یکجا و در قالب یک صورت واحد که جامع همه کمالات باشد، نشان دهد و نمی‌تواند وحدت حقیقه را واقعا اظهار کند. "چون عقل از این جامعیت بی بهره است تنها انسان کامل می‌تواند عهده دار این مهم باشد. زیرا انسان کامل در قوس نزول مراتب وجودی و امکانی را یکی پس از دیگری پیموده و از هر مرحله صورت و قید مختص به آن مرتبه را اخذ کرده و در قوس صعود نیز همه مراتب را پیموده و تعینات اخذ شده را یکی پس از دیگری، بدون هیچ تغییری و تحریفی اظهار می‌دارد" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۱)

امتیاز دوم این است که در تبیین عارفان ساختار جهان وسیع تر است زیرا قوس صعود به عقل اول خاتمه نمی‌یابد بلکه با صعود انسان کامل تا ماورای طور عقل امتداد پیدا می‌کند یعنی اتمام دایره وجود را در قوس صعود بالاتر از مقام عقل تا مقام «او ادنی» می‌برند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۵۰-۵۱) در این الگوی جهان‌شناختی انسان مظهري است که هم حیثیت طبیعی داشته و مصداق «یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق» (فرقان/۷) می‌باشد و هم حیثیت فراطبیعی داشته و مصداق «دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» (نجم/۸-۹) است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

امتیاز سوم این است که عقل اول که فاقد حیثیت طبیعی است به مرگ دچار نمی‌شود، ولی حیثیت طبیعی انسان کامل موجب می‌شود که او به مرگ مبتلا می‌شود و با مرگ انسان کامل برخی مراتبی که او مظهر آن بود، مستور می‌شود و نیاز است انسان دیگری کل اسماء حق تعالی را واجد شود و به مقام مظهریت جامع دست یابد و مظهر کل الاسماء باشد. از این رو تبیین عارفان در باره جایگاه و نقش انسان کامل با تعالیم مقدس اسلام در باره ولایت و بخصوص تعدد ائمه و اولیاء و انبیاء سازگاری بیشتری دارد. "البته این مطلب سامی در حکمت متعالیه که با تشکیک وجود هماهنگ است بهتر بیان شدنی است" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۸۴)

امتیاز چهارم اینکه انسان کامل به سبب جامعیتش نسبت به جمیع مراتب، آینه‌ای است که حق تعالی اسماء و تعینات امکانی خود را از منظر او و به حسب مراتب مختلفه آنها، ملاحظه می‌کند و حتی در احدیت جمع انسان که مقام فنا و استهلاك مظاهر در ظهور ظاهر است، ذات خود را می‌نگرد. یعنی با مشاهده انسان، خود را هم از جهت ظاهر و هم از حیث مظاهر می‌بیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۴۰)

البته در اینجا امکان پیدایش چند شبهه فراهم است یکی اینکه چگونه انسان کامل به عنوان مظهر تام و مطلق است، حال آنکه او در قوس نزول تمام مراتب استیداعی و استقراری را پیموده و از هر موطن نسخه‌ای متناسب با آن گرفته و در قوس صعود نیز به اظهار نسخ می‌پردازد و این به معنای تقید او به جمیع قیود است؟ پاسخ این است که اطلاق به دو گونه است: اطلاق مفهومی و اطلاق حقیقی یا سعی. اطلاق مفهومی آن است که شیء از جمیع قیود و خصوصیات مصادیق، مجرد و مبرا باشد؛ اما اطلاق سعی آن است که شیء جمیع قیود و خصوصیات حقایق متکثره جزئی را به وجودی واحد واجد باشد. انسان کامل موجودی است که دارای وحدت ذاتی است و تمام حقایق متکثر را نه به حسب مفهوم، بلکه به حسب حقیقت و مصداق واجد است.

شبهه دوم اینکه: آیا از ضرورت وجود انسان کامل برای ظهور کامل صفات حق می‌توان به احتیاج واجب تعالی به ممکنات پی برد؟ برای حل این شبهه لازم است به چند نکته توجه شود:

نکته اول: واجب در هیچ یک از کمالات ذاتی خود نیازمند غیر نیست و کمالات اسمایی واجب نیز صرفاً به اوصاف و تعینات ذاتی او متوقف است ولی بعضی از صفات کمال در مرحله فعل است و توقف این مرحله به مرحله دیگر مانعی ندارد یعنی اشکالی ندارد که اتصاف واجب در برخی از صفات امکانی مرهون صفات امکانی دیگر باشد و این موضوع با غنای ذاتی واجب منافاتی ندارد. تنها اگر واجب تعالی در تعینات وجوبی و کمالات ذاتی خود به صفات امکانی که عبارت از تعینات فعلی هستند، محتاج باشد، این نوع احتیاج با غنای ذاتی و مطلق واجب ناسازگار است و این مطلب باطل می باشد ولی احتیاج در محدوده کمالات اسمایی که در خارج از حیطه ذاتند، ممکن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۷۴) برای مثال اتصاف حق تعالی به صفت غفور، ثواب یا منتقم در گرو معصیت کاران است و چون این صفات فعل الهی هستند توقف آنها به وجود و فعل معصیت کاران با غنای ذاتی حق تعالی تعارضی ندارد.

نکته دوم: تعیناتی که مورد احتیاج و موقوف علیه هستند یعنی مظاهر، خود اموری قائم به ذات خویش نیستند و آنها حقایقی محتاج به غیر واجب تعالی نیستند، زیرا در این صورت تعدد واجب لازم می آید، بلکه مظاهری که ظهور حق که کامل به کمال کلی است محتاج به آنهاست از تعینات امکانی هستند که وجوب آنها از ناحیه حق تأمین می شود. یعنی در حالیکه حضور واجب در گرو مظاهر است وجود مظاهر عین ظهور واجب است. یعنی ظهور حق در گرو وجود مظاهری است که در وجود و وجوب خود، محتاج حق اند. در واقع ظهور حق در مظاهر عینی و از جمله ظهور تام کامل کلی که دارای اطلاق سعی نسبت به دیگر مظاهر و مراتب جزئی است، از کمالات اسمایی است. همچنین ظهور حق در مظهر تام یعنی انسان کامل از صفاتی است که به اعتبار حقیقت کلیه واجب لازم و ضروری است و این ظهور تعینی است که به دلیل جامعیت خود نیازمند به جمیع مظاهر جزئی است. احتیاج حق که کامل به کمال کلی است، به تعینات و مظاهر جزئی خود احتیاجی نیست که مربوط به کمالات ذاتی او باشد، بلکه احتیاجی است که مربوط به ظهور آن است، پس ظهور او که خود تعین و وصفی امکانی است در گرو وجود مظهر تام یا مظاهر جزئی است.

۶-۲ بخش دوم: معنای رشد انسان

امروزه و در رشته‌های مختلف علوم انسانی موضوعات و مسایل گوناگونی در قلمرو حیات اجتماعی و فردی ما مطرح می‌شود که معمولاً این موضوعات و مسایل بر تبیینی از نیازها، استعدادها، ویژگیها، انگیزه‌ها، و رفتار انسان استوار می‌باشد. یعنی مطالعات رشته‌های مختلف علوم انسانی بر مسایلی متمرکز است که نه تنها خود این نوع مسایل و موضوعات تحقیق بلکه تبیینهای نظری مقدم بر آنها درباره خصلتهای آدمی و حتی روشهای تحقیق در باره آنها همه و همه بر مفهوم «انسان» به عنوان یک مقوله کلی طبیعی، متمرکز است. ملاحظه انسان به مثابه یک مقوله کلی طبیعی، البته متضمن تصویر ثابتی از «انسان» است و آن را همچون یک شیء ثابت و مرکب از بخشها یا ابعاد تعریف شده یا یک امر متعین و تمامیت یافته و یک کل منتظم معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد این تصویر از انسان به عنوان یک بسته کامل، سبب شده اندیشمندان برای تبیین تغییرات عینی و تجربه شده در وجود انسان دچار چالشهای متعدد و اختلاف نظر شوند. از این رو فلاسفه کلاسیک، سنتی را برای تبیین هر نوع تغییر و حرکت در عالم طبیعی بنیان نهاده اند که همچنان مورد احترام محققان و متخصصان علوم انسانی است. در این سنت فلسفی که در قلمرو علمی نیز پذیرفته شده، مقوله حرکت به عالم طبیعت محدود می‌شود و برای تبیین تغییرات مشهود و برجسته عالم طبیعی مجبوریم امور طبیعی را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم کنیم و اصولاً چنین فرض می‌شود که ماهیت یا همان مقولات کلی طبیعی یا جوهرند و ثابت یا عرضند و تغییر پذیر. تغییر در مقولات کلی که عرض تلقی می‌شوند و وجودشان به جوهر شیء وابسته است، حرکتهای چهار گانه کمی، کیفی، زمانی و مکانی را پدید می‌آورد.

بدنبال علوم طبیعی که در رشته‌های مختلف آن، مقولات کلی طبیعی و تقسیمات آن مفروض تلقی شده، علوم انسانی نیز بر تفسیری از انسان به مثابه کلی طبیعی بنا گردیده است. از این رو در عموم رشته‌های علوم انسانی عادت محققان این است که هر گاه تغییرات عینی و محسوسی را در اشخاص مختلف مشاهده کنند آنها را در قالب یک سری عناوین کلی و به منزله تغییرات عارض شده بر انسان مفروض که همان مفهوم کلی طبیعی است، مورد ملاحظه قرار می‌دهند و ناخود آگاه بر فرضیه‌ای تاکید دارند که انسان را به عنوان کلی طبیعی و شامل یک جوهر ثابت و مجموعه‌ای از اعراض متغیر تلقی می‌کند. به واقع این همان فرضیه

چالش برانگیز دوآلیستی است که تا کنون مجادلات فلسفی و علمی بسیاری به همراه داشته ولی در علوم انسانی همچنان تداوم دارد و توانسته الگوی خاصی از اندیشیدن در باره انسان را توسعه بخشد که در فلسفه به اصالت ماهیت معروف است.

برای فهم این الگوی خاص حاکم بر اندیشیدن در باره انسان، که بر ملاحظه انسان به عنوان یک مفهوم یا یک ماهیت کلی طبیعی اتکا دارد، توجه به این نکته لازم است که تعریف انسان به عنوان کلی طبیعی و تقسیم ماهیت آن به دو بخش ثابت و متغیر نتیجه تلاش های ما بر ای فهمیدن اشیاء متعلق به یک جهان متکثر است. آنطور که همه ما -از کوچک و بزرگ، عالم و عامی- می فهمیم: جهان مجموعه ای از اشیاء بسیار بسیار فراوان و متنوع است. تکثر گنج کننده جهان، درک و تعامل با آن را بسیار دشوار ساخته است. برای فهم جهان متکثری که با آن مواجهیم و مشتمل بر موجودات بسیار متنوع است، ناگزیریم اشیاء مختلف این مجموعه را در قالب خصلتهای معینی تعریف نموده و بر اساس صفات مشترک و غیر مشترک، آنها را طبقه بندی کنیم. در واقع ادراک عالم وجود، در گرو تعریف حدی و رسمی موجودات عالم است و فهم موجودات و عالم صرفاً در سایه مقولات معین و مفاهیم کلی، برای ما ممکن می شود. از این روحتی در هنگام مشاهده عینی جهان متکثر و همچنین در هنگام بیان گزاره های مشاهدتی متنوع صرفاً این مقولات کلی و دسته بندی مشاهدات، ذیل مقولات کلی است که به ما کمک می کند به تعریف رسمی و حدی آنچه مشاهده کرده ایم، دست بزنیم. یعنی ما معمولاً با تعیین ویژگیهای مشترک اشیاء و دسته بندی آنها در ذیل مفاهیم و مقولات معین به شناخت جهان و اشیاء آن دست می یابیم. البته این راه ناگزیر ما برای درک ابتدایی و گزارش ساده ای از ادراکات است.

ولی آشنایی با "اصل شریف اصالت وجود"^۱ راه تازه ای را می گشاید که به کمک آن می توان مایوس نشد و خصلت مقوله سازی ذهن را به عنوان یک بن بست شناختی تلقی نکرد و برای دسترسی به شناخت دقیق و اساسی تر به تغییر روش و استفاده از شیوه ها و ابزارهای متنوع تری دست زد. مجبور نیستیم از برخی

^۱ این تعبیر مر بوط به امام خمینی در کتاب تقریرات فلسفه جلد سوم است

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بزرگان فلسفه پیروی کنیم و یکسره دستیابی به شناخت امر واقع را ناممکن قلمداد نماییم.^۱ همینطور لازم نیست چنین شناخت ساده و کودکانه یعنی جهان بینی مجموعه ای را به عنوان یک شناخت واقعی تلقی کنیم؛ زیرا اولاً در این نوع شناخت، ادراک اشیاء متضمن فرض ثبات آنهاست و مقوله سازی، تولید مفاهیم کلی، طبقه بندی و ادراک با صرف نظر کردن از تغییرات متوالی و متنوع در هر شیء همراه است. ثانیاً شناخت متکی بر مفاهیم کلی مسبوق به یک تسامح مهم نسبت به خاص بودن، یعنی نادیده گرفتن "تشخص" هر شیء است. چون تعریف اشیاء در گرو تصوراتی است که در باره خصلتهای عمومی آنها وجود دارد و ارجاع این خصلتها به عناوین و مفاهیم کلی بن مایه شناخت و تعریف آنها قرار می‌گیرد، در نتیجه فردیت و تشخیص موجودات مورد غفلت واقع شده و نه تنها همواره هر چیزی به مثابه فردی از یک مجموعه مطرح می‌شود بلکه آن شیء یک عضو ثابتی برای آن مجموعه تلقی می‌گردد.

با تکیه بر فلسفه اصالت ماهیت اصولاً چنین فرض می‌شود که موضوعات مورد مطالعه در رشته های مختلف علم از ثبات نسبی برخوردارند و برای تعریف و شناخت هر چیزی ابتدا خصایص آن تا حدودی ثابت فرض می‌شود. یعنی گرچه هر خصیصه ای در هر شیء، ممکن است تغییراتی داشته باشد که مطالعه آنها موضوع تحقیق قرار گیرد ولی در تعریف همین موضوع متغیر، معمولاً و شاید ناخودآگاه، یک صورت ثابت پیشفرض گرفته می‌شود یعنی در هنگام تعریف خصایص آن موضوع، از این تغییرات صرف نظر می‌شود و معمولاً هر خصلتی اجمالاً و در یکی از حالت‌های غالب و ممکن آن، مورد توجه قرار می‌گیرد و در ارائه تعاریف بر آن تاکید می‌شود.

به عبارت دیگر در هنگام ادراک اشیاء مختلف جهان، ما از یک سری تصاویر و مفاهیم ذهنی نسبتاً ثابت و نسبتاً مشترک استفاده می‌کنیم. اینکه چگونه این قالبهای ذهنی تصویری و مفهومی ساخته می‌شوند موضوع معرفت شناسی و روانشناسی است و فعلاً در اینجا مورد بحث نیست ولی باید توجه داشت که تولید مفاهیم و تصاویر ذهنی الزاماتی دارد از جمله اینکه معمولاً ما در ضمن مقوله سازی، اشیاء را به عنوان

^۱ - کانت و فیلسوفان بعد از او اکثراً به این راه رفته اند

مقوله های مجزا و مستقل فرض می کنیم و حتی اشیاء جهان را همچون اموری ثابت تلقی می کنیم. این الزامات معرفتی به تدریج الگویی از تفکر را توسعه بخشیده است که بر علوم و به خصوص علوم انسانی، سایه انداخته و به رغم مزایای فراوانش، محدودیتهایی را در فهم امور مربوط به انسان ایجاد نموده است. از جمله اینکه این الگوی تفکری به گسترش تبیینهایی جامد و ایستا در باره انسان و به خصوص در باره عقلانیت - یعنی وجه امتیاز انسان از غیر- منجر شده است که ما را در فهم واقعیت رخدادهای انسانی دچار خطا می کند و در عین حال نسبت به یافته ها و ایده های مطرح در علوم انسانی نوعی تعصب را پرورش می دهد.

در یک نگاه اجمالی به تاریخ اندیشه می توان دریافت که تبیین تغییرات در انسان، به عنوان یکی از زمینه های اختلاف نظر ارسطو با افلاطون شناخته می شود. زیرا ارسطو در کتاب در باره نفس خود نظریه نفس شناسی افلاطون را از این جهت مورد انتقاد قرار می دهد که او نفس را به عنوان یک متحرک خودکار یا شیئی که خود موجب حرکت خود می شود، تعریف می کند و در پی این انتقاد، به استدلال برای اثبات تمایز حقیقی بین محرک و متحرک می پردازد. او معتقد است نفس وابسته به جسم است و در واقع صورت منطبع در بدن می باشد که در عین حال مدبر آن است و هرگز نفس یک محرک خود متحرک نیست بلکه «وی استناد حرکت به نفس را بالعرض می داند و گرنه باید نفس مکان و حیز طبیعی داشته باشد» (غفاری، ۱۳۹۱: ص ۴۰)

با غلبه اصالت ماهیت بر دیدگاه های فلسفی، یک مشکل نظری اساسی در انسان شناسی پیدا شد و آن تبیین تغییرات یا حرکت در انسان است. زیرا در سایه فلسفه اصالت ماهیت هر ایده ای که برای تبیین تغییرات در انسان عرضه می شود، مستلزم تقسیم ماهیت انسان به دو بخش ثابت و متغیر می باشد. یعنی تبیین تغییرات انسان لزوماً با انکار وحدت انسان که حقیقتی انکارناپذیر است، همراه می شود.

چون شناخت انسان به مقوله سازی موکول شده و تبیین های انسان شناختی، بر مفاهیم کلی متمرکزند، فرصتی برای مشاهدات عینی باقی نمانده و هیچ مقوله یا مفهومی هم پیدا نشده تا بتوانیم به کمک آن ادراک عینی و شهودی خود را در باره وحدت انسان، بطور معقول و منطقی توضیح دهیم. یعنی با تعریف انسان در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قالب دو دسته مقولات کلی ثابت و کلی متغیر، برای یگانگی و فردیت که در زمره مقدم ترین ادراک شهودی ماست، نمی‌توانیم استدلال کنیم. یعنی در فضای اصالت ماهیتی، تبیین وحدت انسان ممکن نیست. در واقع هر انسانی که خود را به عنوان یک حقیقت واحد و درعین حال متغیر ادراک می‌کند، نمی‌تواند برای شناخت این وحدت حقیقی که شامل تشخیص و فردیت او نیز هست، از علوم انسانی یا فلسفه کمک بگیرد.

البته فیلسوفان گذشته برای حل این معما تلاشهایی کرده‌اند برای مثال آنها در تبیین های انسان شناختی خود از دو مفهوم ماهیت لا بشرط و ماهیت بشرط شیء کمک گرفته‌اند؛ منظور از ماهیت لا بشرط در اینجا ماهیت انسان است فارغ از وجود آن، یا فارغ از تحقق آن در عالم خارج از ذهن و منظور از ماهیت بشرط شیء، فرد خاص ماهیت انسان است که در عالم واقعی خارج از ذهن وجود دارد. آنها برای تبیین تغییرات ماهوی که در انسان پدید می‌آید، انسان را به عنوان یک ماهیت لا بشرط در نظر گرفته و آن را در قالب دو دسته مقولات ثابت یا جوهری و متغیر یا عرضی توضیح داده‌اند. ولی باید بدانیم که ماهیت لا بشرط یک موجود ذهنی است نه عینی، در حالی که ماهیت بشرط شیء انسان، از فرد خارجی ماهیت انسان، حکایت می‌کند که به خودی خود مدرک وحدت و تشخیص خودش می‌باشد. هرچند ماهیت بشرط شیء از وجود عینی و خارجی انسان حکایت می‌کند ولی به خودی خود یک مفهوم یا یک تصویر است که در ذهن کسی پدید آمده و به او وابسته است.

از نظر صدرا ماهیت بشرط شیء که با لحاظ مقارنت سایر امور، در ذهن پدید آمده می‌تواند به دلیل عینیت با وجود فرد یا شخص در خارج، وصف «موجود» را بطور مجازی یا بالعرض بپذیرد؛ ولی ماهیت لا بشرط که فارغ از ملاحظه مقارنت است و کلی طبیعی نامیده می‌شود، اساساً در خارج هرگز و به هیچ نحو به وجود متصف نمی‌شود. بنابر این اصولاً ماهیت انسان چه لا بشرط باشد، چه بشرط شیء باشد در خارج و بطور واقعی و عینی و مستقل از اذهان وجود ندارد. در نتیجه «هر مفهومی مثل انسان اگر گفته شود وجود دارد یا حقیقت دارد، معنای آن اینست که در خارج شیئی هست که به آن انسان گفته می‌شود و مفهوم انسان بر آن صدق می‌کند» (صدرا، المشاعر،... ص ۱۰)

با این همه اگر ماهیت بشرط شیء یا فرد ماهیت، با تسامح به عنوان واقعیت انسان تلقی شود و در قالب یک ترکیب دو بعدی از یک جوهر مادی (جسم) و یک جوهر مجرد (نفس) تبیین گردد باز هم مشکل وحدت حقیقی انسان حل نمی شود چون اتحاد دو جوهر مجرد و مادی ناممکن است. مسئله وحدت انسان و نا کار آمدی نظریه های فلسفی در تبیین آن و بالاخره پیدایش دوبنی انسان شناختی سبب شد تا هم در فلسفه غرب و هم در فلسفه اسلامی نظریه های جایگزینی ظهور کند. از جمله نظریه مزاج، نظریه جسم لطیف، نظریه جسمانیت نفس یا هیکل محسوس، نظریه جزء لا یتجزای موجود در قلب و... تا حدود چهل نظریه در حوزه مطالعات فلسفه اسلامی بوجود آمد و در حوزه فلسفه غرب نیز نظریات لایب نیتز و بار کلی، مطرح شد (علیزاده، ۱۳۹۰)

مشکل بزرگ یعنی تبیین وحدت عینی و تشخیص یا فردیتی که هر فردانسان، به خوبی می تواند آن را در مورد خود و دیگر اشخاص ادراک کند، همچنان حل نشده است. نه تنها وحدت و تشخیص به عنوان یک مسئله وجود شناختی حل نشد بلکه به عنوان یک مسئله معرفت شناختی هم قابل حل نیست زیرا انتساب ادراک به بدن یا جسم ممکن نیست. چون ماده مناط غیبت است و اجزاء و ابعاد جسم نسبت به یکدیگر غایبند و کل جسم نیز از کل خود غایب می باشد این در حالی است که اساس ادراک بر حضور شیء نزد شیء است. از نظر صدررا «نفس به اندازه تجردش از بدن زنده، دراک و فعال است» (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۳۷)

علاوه بر این از منظر علم مدرن که زیر سیطره فیزیکالیسم توسعه یافته و دارای رویکرد عین گرایی است و بر اساس روشهای تجربی توسعه می یابد، جوهر مجرد انسان که نفس یا روح نامیده می شود و مشاهده ناپذیر است، اصولاً فهم شدنی نیست. به عبارت دیگر علم جدید بر تغییرات پدیده ها متمرکز است و جوهر مجرد و ثابتی که در فلسفه سنتی حافظ وحدت انسان تلقی می شود، در علم جدید تبیین پذیر نمی باشد. از این رو فیلسوفان جدید از سنت گذشتگان روی تافته و به جای بحث در باره ماهیت نفس و پرداختن به وجود شناسی نفس، به بحث در باره امکان معرفت در باره نفس روی آوردند. این تغییر رویکرد سبب شد محققان دیگر برای تبیین تغییراتی که در انسان مشاهده می کنند به جوهر مجرد و با ثباتی نیاز نداشته باشند که به عنوان علت تغییرات معرفی شود. آنها همچنین به جوهر مادی با ثباتی نیاز ندارند که معروض یا محل عروض تغییرات معرفی شود. دانشمندان و فلاسفه به تدریج به جای اندیشیدن در باره جوهر مجرد نفس یا

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روح، بر مفهوم ذهن متمرکز شدند. ذهن به عنوان یک متغیر اثر گذار و در عین حال اثر پذیر شناخته می‌شود و تاثیر متقابل ذهن و بدن به عنوان یک مبنای فلسفی در مطالعات علمی مربوط به حیات انسان پذیرفته شده است.

تغییر رویکرد تحقیقات از بحث در باره جوهر ثابتی به نام نفس یا روح به بحث در باره ذهن و به خصوص اعتقاد به تاثیر متقابل ذهن و بدن خود به تثبیت مدل سیستمی در حوزه انسان شناسی و توسعه آن در رشته های مختلف علوم انسانی کمک کرد.

در سایه تقسیم حقیقت واحد انسان و رواج اندیشه هایی در باره دو گانه روح و جسم یا ذهن و بدن، الگوی تفکر در باره انسان به عنوان یک کل منسجم و متشکل از ابعاد به هم مرتبط تثبیت گردید. برداشت سیستمی در باره انسان و دو بنی انسان شناختی ذهن / بدن، کم کم به یک باور فلسفی عام برای نظریه پردازی تبدیل شد. از این رو به تدریج ایده هایی در باره درون و برون انسان و اندیشه هایی در باره روابط متقابل اجزاء درونی انسان، همچنین روابط متقابل انسان و طبیعت و روابط متقابل فرد و جامعه مطرح شد و با پیدایش گرایشهای طبیعت گرا، فرد گرا و جامعه گرا، به عنوان گرایشهای رقیب نظریه پردازی در رشته های علوم انسانی توسعه یافت.

ولی این تلقی از ذهن و بدن به عنوان دو جزء اصلی کل یکپارچه ای که به عنوان انسان می‌شناسیم، با فهم شهودی ما در باره وحدت و عینیتی که در خود می‌یابیم در تناقض است. علاوه بر این تبیین مرز دقیق درون با بیرون، جایگاه و عمل آنچه عقل یا ذهن یا روح یا ... می‌نامیم در بیرون یا درون انسان و روابط ساختاری و عملکردی آن با اجزاء مختلف بدن نظیر مغز، معده، ریه، کلیه و کبد و غیره همچنان دشوار است. تصور می‌شود مشکل ذهن بدن یا مشکل نفس و جسم از اساس محصول غفلت از حقیقت وجود است (علیزاده ۱۳۹۰) دوبنی انسان شناختی استوار بر ذهن و بدن به توسعه مسئله معهود یعنی چگونگی توجیه کثرت منجر می‌شود و در نتیجه دوباره اندیشمندان در گرداب بحث در باره وحدت شخصی یا فردیت و

تشخیص هر یک از افراد انسان، فرو می روند؛ گردابی که خروج از آن می تواند مبنای فلسفی برای ایده های اجتماعی در بسیاری از زمینه ها، نظیر: آزادی، مشروعیت، عدالت، قانون، خیر عمومی، روابط، جنسیت، حاکمیت، کنترل و غیره تلقی شود.

به واقع بسیاری از مسایل فلسفی دوران ما در تحلیل اولیه به تبیین اجزاء یک کل منتظم مربوط می شود که به عنوان حقایق جهان تلقی می گردند. این نوع تلقی ها و مسایل مربوط به آنها بدون شک حاصل غفلت از وجود و عینیت بخشیدن به ماهیت است و برای خروج از این وضعیت لازم است از حوزه فلسفه اصالت ماهیت خارج شویم تا به تبیینی از تغییرات در انسان دست یابیم که با وحدت و این همانی و تشخیص وجود خارجی و عینی انسان در تناقض نباشد. این تبیین در تعالیم حکمت متعالیه ممکن است پیدا شود. هرچند صدرا میگوید «بدان که حقیقت نفس و نحو وحدت آن امری است غامض که اکثر مردم از آن غافلند و به حقیقت نرسیده اند و نخواهند رسید مگر قلیلی از اصحاب سلوک و ریاضت» (صدرا، مبدا و معاد، ۱۳۶۲، ص ۳۵۸)

برخی از اصول فلسفه صدرا که برای تبیین ماهیت رشد انسان در اینجا بکار گرفته شده عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدود جسمانی نفس، مساوقت علم با وجود.. ولی لازم است توجه کنیم که ذوب شدن هر نوع برداشتی از ثبات در این اصول خطرناک است زیرا از یک سو با برخی مباحث متفاوت صدرا در باره صورت نوعیه و غیره احتمالاً ناسازگار می باشد و از طرف دیگر با مفهوم فطرت که با درکی از ثبات همراه می باشد تناسب ندارد.

۶-۲-۱۱ اصالت وجود انسان

در فلسفه های اصالت ماهیتی که بطور اساسی بر نظریات افلاطون و ارسطو اتکا دارند حقیقت انسان نفس اوست و ماهیت نفس یک "جوهر مجرد از خصایص ماده" می باشد. اصولاً نفس شناسی بخش اساسی طبیعیات را تشکیل می دهد. زیرا نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (ارسطو ص ۷۸) و قوه ای در جسم است که مبدا صدور افعال ارادی و نایکنواخت می باشد (ابن سینا، الشفا ص...). ایده فلاسفه در باره

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نفس به عنوان ماهیت مجرد، شامل مجموعه ای منظم از قوای علامه و عماله می شود که خود مشتمل بر قوای نباتی، حیوانی و ناطقه است.

ولی صدرا در عبارتهای مختلف بر وجود به معنای تحقق خارجی و بر ماهیت به عنوان یک اعتبار وابسته به واقعیت، تاکید می کند: او می گوید «المشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه» (صدرا، اسفار اربعه، ج ۲، ص ۳۴۸) یا می گوید «المحکی هو الوجود و الحکایه هی الماهیه» (صدرا، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۴۰۳) معنای اصالت وجود در نظر صدرا این است که وجود خارجی به خود، هست و سایر هم به او، هستند بر خلاف ماهیت: «کون هذا الوجود فی الواقع عباره عن کونه بنفسه موجودا و کون غیره به موجودا ... بخلاف الماهیه» (صدرا، المشاعر، ص ۱۱). بنابر این ماهیت برای صدرا دو معنا دارد یکی هو هو شیء که حدود وجود خارجی است (صدرا الشواهد الربوبیه ص ۱۳۷) و دیگری حکایت یا تقریری ذهنی از واقعیت که صرفا دارای وجود ذهنی است.

اصالت وجود یعنی «امر واقع بجز وجودات نیست... مفهوم وجود قطع نظر از اعتبار عقلی و ملاحظه ذهنی مصداق خارجی دارد» (صدرا، المشاعر، ص ۴۴) برای مفهوم وجود که از مهمترین و مشهورترین معقول بدیهی اولیه است، مصداقی در خارج هست (صدرا، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۴۰) ولی برای ماهیت که آن هم یک مفهوم ذهنی است هیچ مصداق مستقلی در خارج یافت نمی شود. زیرا هستی برای وجود، ذاتی آن می باشد، ولی «ماهیت بذاتها در خارج موجودیت و تحقیقی ندارد» (صدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۶). با توجه به اصالت وجود در حقیقت، برای هر چیزی یا شیء مفروضی اگر یک هستی یا وجود درک کنیم و یک چستی یا ماهیت، باید بدانیم که در عالم واقعی خارج از ذهن ما اصالت از آن وجود شیء است. (علامه طباطبایی، اصول فلسفه)

بر این اساس در مورد انسان هم باید بدانیم که در عالم واقع وجود انسان اصالت دارد نه ماهیتش و حال باید بینیم معنی اصالت وجود انسان چیست؟ اصالت وجود انسان به این معناست که اگر انسان را یک امر واقعی جزئی و عینی بدانیم، وجود انسان در عالم خارج از ذهن، به خودی خود هست و این وجود واقعی عینی

همچون هر واقعیت عینی دیگری یک مصداق برای مفهوم ذهنی وجود است، ولی ماهیت انسان مصداقی در خارج - صرف نظر از وجود عینی خارجی - ندارد.

اکثر فلاسفه معتقدند ماهیت بشرط شیء یا فرد ماهیت در واقع، با شیء عینیت دارد و وجود آن تابع وجود شیء است ولی در مورد ماهیت لا بشرط یا کلی طبیعی اتفاق نظر میان فلاسفه نیست؛ از نظر ابن سینا کلی طبیعی مثلاً انسان در گزاره «انسان ناطق است» جزء تحلیلی ماهیت بشرط شیء انسان در گزاره «حسین انسان است» می باشد و در نتیجه همراه با وجود فرد (حسین) در خارج تحقق یافته (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰) ولی از نظر صدرا انسان در گزاره «حسین انسان است» از یک وجود واقعی عینی در خارج حکایت دارد؛ یعنی مرتبه خاصی از وجود، مصداق مفهوم انسان است؛ ولی انسان در گزاره «انسان ناطق است» صرفاً دارای وجود ذهنی است. یعنی ماهیت لا بشرط انسان، فارغ از هر نوع قیدی - حتی وجود و عدم - در خارج هیچگونه تحقق ندارد، بلکه صرفاً یک مفهوم است که در باره خصایص مرتبه معینی از وجود حکایت می کند و برخی از وجودات عینی خارجی مصداقی برای این مفهومند: «فقولنا «الانسان موجود» معناه ان وجودا من الوجودات مصداق لمفهوم الانسانیه فی الخارج و مطابق لصدقه» (صدرا، الرسائل، ص ۱۱۷)

حال با توجه به دلایل فراوان صدرا بر رد اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود که مشروح آن در کتابهای فلسفه مطرح شده می توان در یافت که هر گاه در باره واقعیتی سخن می گوئیم و آن را به نام انسان می خوانیم، در اساس از آن یک ماهیت و یک وجود درک می کنیم ولی باید بدانیم که آنچه حقیقت دارد و عین واقع خارجی است صرفاً وجود این انسان است و ماهیت آن، چه در قالب حیوان ناطق تعریف بشود چه در قالب حیوان ایستاده یا حیوان ابزار ساز یا غیره، صرفاً حکایت هایی است که از این وجود خارجی متعین یا مرتبه خاص وجود حکایت می کند و ذهن سایر موجودات مشابه با آن را در این حکایت شریک می گرداند و به آن جنس مشترک گفته می شود.^۱

^۱ - در اینجا لازم است یاد آوری شود که نظریات فلاسفه در باره ماهیت لا بشرط یا کلی طبیعی دست کم شامل سه دسته می شود: یک دسته نومیالیست ها که منکر کلی طبیعی می باشند و مثلاً انسان را صرفاً یک لفظ می دانند و برای آن هیچ موجودیتی قائل نمی باشند. گروه دوم کسانی هستند که نظریه افلاطون را پذیرفته و کلیات را اموری عینی و خارجی، ثابت و فنا ناپذیر می دانند که در ساحتی ماورای عالم متکثر و متغیر و

۶-۲-۲ تشکیک وجود انسان

بنابراصلت وجود، «وجود» یک حقیقت بسیطه ذات تشکیک است که مشتمل بر درجات و مراتب بسیار می‌باشد و موجودات متکثری که در ذیل این حقیقت بسیط به وحدت می‌رسند، دارای تکثر و تنوع واقعی هستند که از تدرج یا تشکیک وجود ناشی می‌شود. این اصل از اصول حکمت متعالیه برای حوزه انسان شناسی چهار نتیجه تبیینی بسیار مهم در بر دارد که عبارت از: یک تبیین جایگاه انسان نسبت به سایر موجودات عالم؛ دوم تبیین ساختار تشکیکی وجودانسان، سوم تبیین تغییرات تدریجی انسان، چهارم تبیین جایگاه و شرافت انسانها نسبت به یکدیگر می‌باشد.

اصل تشکیک وجود، بطور مستقیم می‌تواند ساختار چند مرتبه ای وجود انسان را آشکار سازد و درعین حال برای وقوع تدریجی مراتب وجود انسان و به خصوص برای شرافت برخی مراتب وجودی انسان بر دیگران دلالت دارد. یعنی هر فرد، که در فلسفه اصالت ماهیت، به عنوان یکی از مصادیق مفهوم انسان شناخته می‌شود، در فلسفه اصالت وجود، یک حقیقت عینی یا وجود شخصی و جزئی است که در عین حال شانی یا مرتبه ای از حقیقت بسیط ذات تشکیک وجود می‌باشد و بدین لحاظ احکام صرف الوجود به این وجودات عینی مشخص و جزئی قابل تسری است. از این رو می‌توان گفت که وجود عینی هر فرد انسان نیز یک حقیقت مشکک است.

آنچه را با عنوان انسان می‌شناسیم، عبارتست از تصویری که ما از یک وجود محدود و مقید ساخته ایم و حدود آن واقعیت محدود و معین که ناشی از مرتبه آنست را به عنوان ماهیت آن تلقی می‌کنیم، پس در واقع «او» دو مرتبه از وجود را شامل می‌شود یکی واقعیت خارجی و دیگری وجود ذهنی؛ یعنی علاوه بر وجودات خارجی و متعینی که لفظ انسان بر آنها اطلاق می‌شود، «انسان» به عنوان ماهیت بشرط شیء که حدود وجود یک فرد محقق در خارج را نشان می‌دهد و همچنین به عنوان ماهیت بشرط لایه که به معنای

مادی واقعند. گروه سوم کسانی هستند که نظریه ارسطو را پذیرفته و معتقدند کلیات همان صورتهایی هستند که توسط عقل فعال ادراک می‌شوند و به موجودات عینی خارجی داده می‌شوند و ذهن ما می‌تواند این صورتهار را از طریق احساس و تجرید از ماده درک کند

یک امر کلی طبیعی است، دارای وجود ذهنی هستند و این سه موجود که هر یک دارای مرتبه ای از وجودند، خودشان نیز بنا به اصل «وحدت در عین کثرت» با یکدیگر وحدت دارند.

به اعتقاد صدرا: وقتی می‌گوییم انسان حقیقت دارد یا انسان وجود دارد، به این معناست که در عالم خارج چیزی وجود دارد که به آن انسان گفته می‌شود و گزاره «انه انسان» بر آن صدق می‌کند^۱ ولی باید بدانیم که واقعیت عینی و موجود حقیقی صرفاً وجودات اشیاء است نه ماهیات آنها^۲ به عبارت دیگر وقتی می‌گوییم «انسان موجود است» در این گزاره انسان یک مفهوم یا یک ماهیت است که از یک طرف خود وجود ذهنی دارد و از طرف دیگر این موجود ذهنی از یک وجود یا واقعیت عینی و خارجی حکایت می‌کند و بدون شک تا دست کم یک مصداق عینی برای مفهوم انسان در عالم خارج وجود نداشته باشد، از صدق آن نمی‌توان سخنی گفت. بنابر این معنا داری و صدق گزاره «انسان موجود است» در گرو مثلاً گزاره «حسین موجود است» می‌باشد زیرا "انسان موجود است یعنی صادق بر واقعیتی است نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد... نه اینکه حیثیتش عین حیثیت واقعیت باشد" (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۵)

در نتیجه، آن موجود عینی که به عنوان مصداقی برای مفهوم انسان قلمداد می‌شود در عالم واقع، یک حقیقت ذات تشکیک است. یعنی آن حقیقت عینی و خارجی که ما به عنوان یک فرد برای ماهیت انسان می‌شناسیم در واقع یک موجود چندلایه یا چند درجه ای است. به عبارت دیگر حقیقت انسان همچون حقیقت جهان و به عنوان مرتبه ای از آن (نه جزئی یا بخشی از آن) یک وجود صاحب مراتب است که احتمالاً برخی مراتب آن مادی و برخی مراتب آن، مجرد است و مراتب مجرد نیز برخی مجرد مثالی دارند و برخی مراتب دیگر وجود انسان، دارای مجرد عقلی هستند. اگرچه انسان به عنوان موضوع شناخت دارای تشکیک است ولی انسان به عنوان فاعل شناخت نیز دارای تشکیک است. بنابر این تشکیک وجود انسان دارای سه معناست:

^۱ - ان کل مفهوم كالانسان مثلا اذا قلنا انه ذو حقیقه او ذو وجود كان معناه ان فی الخارج شیئا یقال علیه و یصدق علیه انه انسان (صدرا المشاعر ص ۱۰)

^۲ - ان الواقع فی العین و الموجود بالحقیقه لیست الا الوجودات دون الماهیات (صدرا المشاعر ص ۴۴)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الف- تشکیک وجود انسان به این معناست که یکی از وجودات عینی که مصداقی برای مفهوم انسان می‌باشد و موضوع شناخت ما واقع می‌شود، به خودی خود یک حقیقت ذات تشکیک است و دارای سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است. در این حقیقت ذات تشکیک مرتبه مثالی بر مرتبه مادی و مرتبه عقلی بر هر دو مرتبه مثالی و مادی شرافت دارد.

ب- تشکیک وجود انسان به این معناست که فرد خارجی انسان و همچنین مفهوم ذهنی انسان هر دو موجودند ولی مرتبه وجودی آنها یکی نیست؛ اولی یک موجود عینی است و به لحاظ مرتبه بر دومی که یک موجود ذهنی است شرافت دارد. چون انسان محقق در عالم خارج عین واقعیت است، نه تصویری از واقعیت است و نه یک مفهوم.

ج- تشکیک وجود انسان به این معناست که وجود عینی انسان که فاعل شناخت است نیز دارای سه مرتبه ادراک حسی، خیالی و عقلی است و مرتبه ادراک مثالی یا خیال بر مرتبه ادراک حسی و ادراک عقلی بر هر دو مرتبه ادراک حسی و خیال شرافت دارد

با توجه به این سه معنای تشکیک وجود انسان و بر حسب اینکه تبیین‌های ماهوی همچون حکایت‌هایی از وجود واقعی انسان تلقی شوند، ماهیت انسان را از دو جهت می‌توان در حال تغییر دید: یکی از جهت پیدایش وجودات عینی تازه‌ای که همچنان مصداقی برای مفهوم انسان تلقی می‌شوند و پی در پی تصاویری متفاوت پدید می‌آورند و مفهوم انسان را تغییر می‌دهند؛ دیگری از جهت تغییری که در دستگاه ادراکی انسان شناسنده پیدا می‌شود. یعنی اگر ماهیت انسان عبارت است از مجموعه خصلتهای نسبتاً پایداری که در تعریف انسان بر آن اتکا می‌شود، بنابر این بر حسب تغییراتی که در دستگاه ادراکی انسان به عنوان فاعل شناسا و طی مراحل مختلف زندگی و بدن‌بال حوادث گوناگون، از جمله تغییر روشها و ابزارهای تحقیق پیدا می‌شود و همچنین بر حسب تقررهای تازه‌ای که از وجودات معینی به نام انسان ظاهر می‌گردد، این ماهیت یا تعریف نیز تغییر می‌کند.

از سویی وجه اجتماعی علم یا اذعان به اینکه علم یک فرآورده اجتماعی است، با اعتقاد به ثبات ماهیت انسان ناسازگار می باشد زیرا ادراک فاعل شناسا در خلا شکل نمی گیرد و ماهیت انسان به عنوان یک مفهوم فقط بر تصویرسازی ذهنی از واقعیت خارجی استوار نیست. تصویر هایی که ذهنهای دیگران قبلا ساخته و پرداخته اند، به عنوان باورهای فرهنگی و یافته های علمی، به ادراک ما در باره انسان صورت بخشیده اند و آن را شکل داده اند. علاوه بر این تبیین ماهیت انسان و تعیین حدود وجودی او به ابزارها و شیوه هایی که دانشمندان و فلاسفه برای تحقیق بکار می برند، بستگی دارد. با تغییراتی که در ذهن شناسندگان بدنبال رشد و بلوغ یا تحصیلات یا بیماری یا افزایش سن و غیره پدید می آید و همچنین با پیدایش صورتهای متنوع و تغییراتی که بدنبال تحولات اقلیمی، فرهنگی و غیره در دسته ای از وجودات عینی که به عنوان مصادیق انسان تلقی می شوند، ظاهر می گردد و قلمرو تنوع این دسته از وجودات عینی را افزایش می دهد، کم کم در شناخت ما نسبت به خصیصه های انسان یعنی تصویرهای ذهنی که از فرد انسان حاصل می شود، تغییراتی بوجود می آورد و این تغییرات سبب می شود یک در ماهیت انسان به عنوان مفهوم کلی که از واقعیت عینی حکایت می کند یا ماهیت لا بشرط یا کلی طبیعی انسان تغییراتی پدید آید؛ دو در انسانهایی که به شناخت این ماهیت می بردازند و حتی خود را بر اساس آن تغییر می دهند تغییراتی حاصل شود.

بدین ترتیب اصالت ماهیت که بر ثبات ماهیت یا بخش جوهری ماهیت تا کید دارد نمی تواند دوام بیاورد و در برابر آن دسته از پرسشهایی که در حوزه فلسفه علم و جامعه شناسی معرفت مطرح می شود و ناظر به تغییر نظریه ها در موضوع انسان شناسی است، پاسخ در خوری نمی تواند ارائه کند و فقط راه را برای نومیالیسم یا نسبیت گرایی می گشاید. ولی اصول حکمت متعالیه و به خصوص رویکرد تلفیقی صدرا که سبب شد نظریه افلاطون در باره کلیات را قبول کند، ولی دیدگاه او را در باره حدوث روحانی نفس رد کند (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲) احتمالا برای ارائه تبیین تازه ای از تغییر ماهیت اشیاء و از جمله انسان بتواند کمک کند.

۶-۲-۳ تغییر وجود انسان

با توجه به اینکه درک تغییر در انسانها مبتنی بر شهود و همچنین مشاهدات عینی است؛ بنابراین این هر نظریه ای در باره انسان باید برای تغییر و تحولات وجود انسان تبیین قابل قبولی ارائه کند. ولی تا کنون نظریه های مطرح در حوزه انسان شناسی از تبیین این امر بدهی باز مانده اند. این نظریه ها متضمن مفروضاتی در باره انسان هستند که به عنوان ماهیت انسان تلقی می گردد و از این رو می توان درک کرد که در ارائه یک نظریه مرجع برای تبیین تغییرات وجود انسان که تحول یا رشد تلقی می شود در مانده شوند. هر چند عموم این نظریه ها به نحوی بر دیدگاه اصالت ماهیت اتکا دارند ولی استفاده از مفاهیم کلی در تبیین ماهیت انسان نمی تواند و نبایست حقیقت در حال تغییر وجودات عینی را که مصداقی از مفهوم انسان تلقی می شوند، نادیده بگیرد. امروزه هر مفهومی که به عنوان محمول در گزاره انسان «الف» است قرار می گیرد از یک نوع ثبات حکایت می کند و تغییرات مستمر این وجودات عینی را نمی تواند نشان دهد. در فلسفه اصالت ماهیت بدنال تقسیم ماهیت اشیاء به دو بخش ثابت و متغیر (جوهر و عرض) تغییرات اشیاء به اعراض آنها منحصر می شود و تغییر در جوهر، انقلاب ذات و محال تلقی می شود. ماهیت بشرط لا یعنی انسان بماهو انسان، یا انسان بدون هیچ یک از عوارض نه گانه و فارغ از همه شرایط، امر ثابت و نا متغیری تلقی می شود.

بررسی ایده های مطرح شده در باره ماهیت انسان نشان می دهد نظریه افلاطون که بر تجرد، ثبات و قدیم بودن جوهر نفس، تاکید دارد و دیدگاه او در باره ثبات عالم مثل که موطن واقعی نفس می باشد و بیگانگی نفس با عالم ماده و بدن مادی که تغییر و زوال خصیصه بارز آن است بر نظریه های انسان شناسانه تاثیر بسزایی داشته است. چنانکه ثنویت انسان شناختی در دوره های بعد با اتکا بر تبیین افلاطونی ار نفس شکل گرفت. همچنین دیدگاه افلاطون که بر تلازم ذاتی تغییر و ماده تاکید دارد، زمینه برقراری ارتباط میان اصالت تغییر با اصالت ماده را در اندیشه مدرن فراهم آورد. از این رو نظریه های تغییر در ذیل ماتریالیسم و در تقابل با فلسفه افلاطونی شکل گرفتند و تکامل گرایی در تقابل با دیدگاه افلاطونی مطرح شد. « در فلسفه جهان شناسی تکامل مستقیما عقیده افلاطون در مورد ماهیات و عوالم را مورد حمله قرار داد. این امر به تدوین اندیشه های فلسفی که در جهان در فرآیند رشد قرار دارد کمک کرد و واقعیت را نه در بودن

بلکه در شدن جستجو کرد. به تدریج چنین اندیشه‌هایی به انکار جهان بسته و به اندیشه‌هایی که واقعیت را به عنوان قطعی یا لایق استنباط در تمامیتش به وسیله عقل می‌بیند منجر شده است.» (اوزمن و کراور، ۱۳۸۷:۲۱۸)

با این پیش فرضها که ماهیت نفس غیر مادی است و تغییر خصیصه امر مادی، و بدنبال یکی شدن اصالت تغییر و اصالت ماده، تحقیقات علمی در دوره مدرن به تغییراتی که در بدن یا توسط بدن بوجود می‌آید منحصر گردید و نفس از دایره تحقیقات علم بکلی خارج شد. به نظر می‌رسد مغز مرکزی در علوم شناختی و توجه به رفتار و علایم بدن در مطالعات روانشناسی، نتیجه نامستقیم نفس شناسی افلاطونی است. بر خلاف مکتب ایدآلیسم و اندیشه‌های متأثر از آن و به رغم مکتب ماتریالیسم و نظریه‌های متکی بر آن که همه بر تلازم ذاتی تغییر و مادیت تاکید دارند و تغییر را خاص ماهیت مادی و عالم مادیات می‌دانند، نگرش صدرایی با این انحصار سازگار نیست. زیرا از نظر صدرای ماهیت، واقعیت و عینیت ندارد تا بتواند محل تغییر یا معرض تغییر یا منشا تغییر باشد.

هرچند اندیشه صدرایی نیز از افلاطون متأثر است ولی به ایدالیسم و ماتریالیسم منجر نمی‌شود. اصولاً ایده گرایی و ماده گرایی فرع بر ماهیت گرایی است و پیدایش و توسعه ایدالیسم و ماتریالیسم بدنبال سلطه اصالت ماهیت روی داده است. ولی صدرای اصالت ماهیت را طرد کرد و فرمود «ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهیه موجوده بعین هذا الوجود بالعرض لکونه مصداقا لها» (صدرای، المشاعر، ص ۵۴) در عالم واقع یعنی خارج از ذهن ما آنچه عینیت دارد و اصیل و منشا تاثیر و در معرض تغییر است صرفاً و صرفاً وجود است و ماهیت بدنبال آن تغییر می‌کند. یعنی تغییراتی که در افراد مشاهده می‌کنیم در واقع تغییر در وجود آنهاست که علائم آن در قالب مقولات ماهوی قابل فهم است. یعنی بنابه فلسفه اصالت وجود که بر فرعی بودن یا عرضی بودن ماهیت شیء یا شخص، نسبت به وجود عینی و واقعی آن تاکید می‌کند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که ماهیت انسان وجود بالعرض دارد، یک تبیین تازه‌ای از تغییر ماهیت پذیرفتنی می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بدین ترتیب هر چند صدرا نظریه افلاطون را در باره کلی طبیعی و ثبات آن قبول دارد ولی فلسفه و انسان‌شناسی او به ورطه ایده‌گرایی و یا ماده‌گرایی سقوط نمی‌کند زیرا با توجه به اصالت وجود و تشکیک وجود، انسان همچون هر شیء مفروض دارای مراتبی از وجود است که تغییر در برخی از این مراتب راه دارد. تغییر در آن دسته‌ای از وجودات عینی که ما آنها را امروزه به عنوان مصداق‌هایی برای مفهوم انسان تلقی می‌کنیم، موجب یک سری تغییرات نظیر، در فهم ما از آن وجودات عینی می‌شود؛ یعنی همچنانکه وجودات عینی سبب شکل‌گیری وجودات ذهنی (تصاویر، مفاهیم، تعاریف) می‌شوند، تغییر در وجودات عینی نیز موجب تغییر در وجودات ذهنی است.

برای روشن شدن مسئله تغییر انسان، باید توجه کرد که در واقع چند اتفاق پی در پی رخ می‌دهد:

۱- هر موجودی که به عنوان یک مصداق برای مفهوم انسان شناخته می‌شود، مرتبه وجود عینی او تغییر می‌کند؛

۲- تصویر او در ذهن دیگران متناسب با تغییرات وجود عینی او تغییر می‌کند؛

۳- تعریف انسان به عنوان یک مفهوم کلی در اذهان متناسب با تغییراتی که در مصداق عینی و تصاویر ذهنی بوجود آمده تغییر می‌کند؛

۴- فرد یا افرادی که به عنوان فاعل شناسا در ذهن خود تصویر ذهنی و یا یک مفهوم کلی از انسان دارند، متناسب با تغییراتی که در تصویر و برداشت آنها از انسان بوجود آمده، تغییر می‌کنند. یعنی بنابر اتحاد عاقل و معقول، میان وجودات ذهنی و ذهن شناسنده نیز اتحاد و عینیت برقرار است و با تغییر در مفهوم، تصویر یا برداشت موجود در ذهن فاعل شناسا، ممکن است در خود فاعل شناسا نیز تغییراتی پدید آید. بدین ترتیب با تغییر انسان عینی خارجی که معلوم با واسطه است، انسان ذهنی یعنی معلوم بی واسطه تغییر می‌کند و با تغییر انسان ذهنی به مثابه موضوع شناخت، انسان عینی به مثابه فاعل شناخت نیز تغییر می‌کند

حال اگر بنابه تشکیک وجود انسان، کلی طبیعی به عنوان مرتبه ای از وجود انسان در عالم عینی تلقی شود و فرد آن یعنی ماهیت بشری شیء مرتبه دیگری از وجود انسان در عالم عینی قلمداد شود، در این صورت می توان تغییر را به مثابه ظهورات متنوع وجود کلی طبیعی انسان در عالم عینی و حتی ذهنی تفسیر نمود. بنابر این حقیقت انسان در چهار مرتبه تقرر و ظهور دارد که تبیین آنها بر اساس مفاهیم مشهور در فلسفه اصالت ماهیت به این ترتیب است: وجود عینی و کلی انسان (ماهیت لایشرط) وجود عینی فرد انسان (ماهیت بشری شیء)، وجود ذهنی انسان (ماهیت بشری لا) و وجود عینی انسان شناسنده (ذهن) و لازم است توجه داشت که بجز کلی طبیعی انسان، این سه تا ظهور حقیقت انسان در حال تغییرند و از تغییرات یکدیگر متاثرند.

بدین ترتیب راه درست این است که میان کلی بودن و ثابت بودن تفاوت گذاشته و برای محمول گزاره «حسین انسان است» یا «حسین ناطق است» معنای ثابتی در نظر نگیریم و با پیدایش ظهورات جدید عینی و همچنین تصویرهای تازه ذهنی، تبیین های کلی خود را در باره «انسان» و «ناطق» توسعه دهیم. بر اساس قاعده «ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» (صدرای، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۵۵) ثبوت محمول برای موضوع در گرو وجود فی نفسه محمول نیست بلکه در ربط محمول به موضوع است. چه اینکه بنا بر همین فرض حتی استفاده از محمول های عدمی در قضیه موجه معتبر شناخته می شود و برای مثال گزاره حسین کور است معنا دار می باشد و می تواند صادق باشد؛ چون ملاک صدق قضیه، ربط کوری به حسین است - هر چند کوری فی نفسه یک امر عدمی باشد. بنابر این اتلاق انسان یا ناطق به حسین نیز صرفاً به تحقق برخی خصایص در حسین که ضامن صدق ربط محمول به موضوع تلقی شده، بستگی دارد؛ ولی هرگز برای ثبات قلمرو و ابعادی که برای مفاهیم نطق یا مفهوم انسان میتوان در نظر گرفت، دلالت ندارد و بنابر این هیچ دلیلی برای جمود و تعصب نسبت به یک تعریف معین از انسان یا ناطق وجود ندارد و لازم نیست معنای ثابتی برای نطق یا انسانیت در نظر بگیریم و با جلوه های تازه و عینی از مصداقهای این مفاهیم یا فهم ها و تجربه های تازه ای که از مفهوم انسان یا ناطق و بنا بر پیشرفتهای روش شناسی و ابزارهای تحقیق ممکن شده ناچیز یا نامعتبر تلقی نماییم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دو اصل از نفس‌شناسی صدرایی برای حل مسئله تغییرات نفس به خوبی کمک‌کننده است این دو اصل عبارتند از: اصل حرکت جوهری و اصل حدوث جسمانی نفس

اصل حرکت جوهری: بطور کلی بنابه اصالت وجود، در عالم واقع وجودات عینی و خارجی هست که مصداقی برای مفهوم انسان می‌باشند. بنابه حرکت جوهری این وجودات عینی که مصداقی برای مفهوم انسان هستند، هر کدام یک واقعیت جوهراً متحرکند و بنا به تشکیک وجود، این وجودات عینی که مصداقی برای مفهوم انسان هستند هر کدام یک واقعیت مشکک یا مدرج می‌باشند. حکمت متعالیه و به خصوص این اصول سه‌گانه اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری می‌تواند به شناخت دقیقتر ماهیت انسان کمک کند و با دخالت دادن مفهوم تغییر در تبیین‌های کلی انسان شناختی می‌تواند راهی برای کشف زوایای ناآشکار انسان بگشاید. با این همه تعریف انسان به عنوان یک حقیقت متحرک، ممکن است به سادگی تمایز آن را از سایر موجودات نتواند آشکار سازد و بنابر این گریزی از تعریف سنتی فلسفه یعنی «الانسان حیوان ناطق» نیست و چه بسا باید تغییر و حرکت را در ضمن تبیین معنای نطق و معنای حیوان یا هر چیز دیگری که در تعریف ماهیت انسان بکار گرفته شده، مورد ملاحظه قرار گیرد

در حالی که گشودگی و پیشرفت در شناخت انسان مستلزم توجه به جوهر ذاتا متحرک انسان است. تاکید بر انسان به مثابه موجود مدرج با افزایش توجه محققان به تظاهرات متنوع وجودات معینی که مصداق مفهوم انسان تلقی می‌شوند، آنها را نسبت به امکان استفاده و همچنین اعتبار کاربرد روشهای متنوع و ابزارهای گوناگون جهت شناخت ماهیت انسان، حساس می‌کند و ضمن تغییر در روند توسعه علم و فن آوری، امکان رشد معنای انسان و عرضه تبیینهای دقیقتر در باره انسان، هر روز بیش از پیش فراهم می‌شود.

اصل حدوث جسمانی نفس: فهم همگانی از ماهیت انسان متضمن درکی نسبتا بدیهی در باره ابعاد یا جنبه‌های مختلف انسان است و در عین حال همه ما به شهود وحدت حقیقی خود را در یافته ایم. علاوه بر این هرگاه چیزی را به عنوان یک فرد انسان در عالم عینی درک می‌کنیم، بدون هیچ شک و شبهه آن را یک حقیقت واحد در می‌یابیم یعنی درک وحدت انسان امر مبهمی نیست و برای ما بسیار بدیهی می‌باشد. در واقع میان برداشتی که همه ما از ماهیت چند بعدی انسان داریم و شهود مان نسبت به وحدت شخصی

خودمان و همچنین در کی که از وحدت شخصی همه آن موجودات عینی داریم که به عنوان انسان می‌شناسیم، تناقضی وجود دارد که قابل صرف نظر کردن نیست. چون ما نمی‌توانیم از ادراکات شهودی خود در باره وحدت انسان چشم‌پوشیم و در عین حال نمی‌توانیم از برداشتی که در باره ابعاد و جنبه‌های مختلف انسان داریم، صرف نظر کنیم. هر دو طرف این فهم‌های متناقض برای ما بسیار اساسی هستند چون مبانی همه ادراکات ما از خود و محیط و حتی رفتار و روابط ما می‌باشند.

همچنین در میان فلاسفه هم اعتقاد به ماهیت دو بعدی انسان شایع است و هم تلاش برای فروکاهش یک بعد به دیگری رواج دارد. بحث‌های فلسفی بسیاری در باره ابعاد مادی و مجرد یا ذهن و بدن، تا کنون مطرح شده است. زیرا نظریه‌های فلسفی که به ماهیت دو بعدی انسان تصریح دارند در صورت عدم ارائه یک تبیین دقیق و معتبر از نحوه اتصال ابعاد، با درک شهودی ما از وحدت خودمان و همچنین با درک شهودی ما از حقیقت یکپارچه آن حقایق عینی که به عنوان انسان می‌شناسیم، در تناقض واقع می‌شوند. از این رو فیلسوفان مشهوری همچون افلاطون، ارسطو، دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، مالبرانش، ابن‌سینا، سهروردی برای دستیابی به تبیینی از نحوه اتصال ابعاد مادی و مجرد ماهیت انسان تلاش کرده‌اند. (ر.ک: کاپلستون، ج ۴ و ۵، ۱۳۷۰) با این همه هنوز رابطه نفس و بدن به عنوان مسئله‌ای حل نشده در فلسفه و علم شناخته می‌شود. تبیین نحوه اتصال ذهن و بدن به گونه‌ای که با مشاهدات و شهودات اساسی و عمومی همه مردم در تعارض نباشد، به عنوان یکی از موضوعات فلسفی مهم و تاثیرگذار بر تحقیقات علمی همچنان در صدر مسایل انسان‌شناسی قرار دارد.

شکست فیلسوفان در تبیین نحوه اتصال ذهن و بدن، (غفاری، ۱۳۹۱) به رواج نظریه‌هایی انجامید که برای تقلیل وجود شناختی انسان و ارجاع یکی از دو بعد به دیگری پدید آمد. رهیافتهای ایده‌گرایی و ماده‌گرایی به مجموعه این نوع نظریه‌ها اشاره دارند. هر چند نظریه‌های ایدئالیستی به لحاظ تاریخی تقدم دارند ولی نظریه‌های ماتریالیستی بر تحقیقات علمی مربوط به انسان غلبه یافتند. با رواج تفکر انسان‌تک بعدی در عصر جدید، ابتدا بشر تا حد یک محصول طبیعی تنزل یافت و سپس تاثیر عوامل اجتماعی بر او مورد توجه قرار گرفت. ولی ذیل این طبیعت‌گرایی و جامعه‌گرایی کم‌کم موضوع تحقیقات علمی تغییر کرد و آنها به جای تبیین ماهیت انسان، بر شناخت بدن و همچنین شناخت رفتار انسان متمرکز شدند که بخش

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

محسوس انسان تلقی می‌شود و قابلیت شناخت تجربی را دارد. در هر صورت تناقض اولیه میان ادراک ما از حقیقت واحد انسان و ادراک ما از ابعاد دو گانه او، کم کم در قالب تقابلهای جدیدی نظیر تقابل میان ذهنیت و عینیت، آزادی و نظم، اراده و موجبیت، عقل و احساس، فرد و جامعه، اخلاق و فن آوری و غیره ظاهر گردید و هیچکدام از رهیافت‌های طبیعت‌گرایی، جامعه‌گرایی، ایده‌گرایی و غیره نتوانسته‌اند به تولید نظریه‌هایی کمک کنند که برای حل این تناقضها و تقابلها مفید باشند. بنابر این لازم است ضمن توجه به اصول حکمت متعالیه، ظرفیت آن برای حل این تناقض انسان‌شناختی مورد ارزیابی قرار گیرد.

بنابر اصالت وجود، صرفاً وجود منشاءیت و تاثیر دارد و ماهیت اعتباری است و تحقیقی ندارد. یعنی چون ماهیت یک امر ذهنی است و در عالم عینی محقق نیست، پس هیچ نوع تاثیر و تاثیری بطور واقعی ندارد. در نتیجه استناد تغییرات به ماهیت چه در مقام عامل و چه در مقام موضوع تغییرات، یک استناد مجازی است و نمیتوان حرکت را به هیچ یک از مقولات ماهوی اعم از عرض یا جوهر بطور واقعی و بالاصاله نسبت داد. در این فلسفه تغییر و حرکت به وجود نسبت داده می‌شود بلکه تغییر از لوازم تشکیک وجود است. تشکیک عینی وجود مقتضی حرکت از مراتب مادون به مراتب مافوق می‌باشد.

به نظر می‌رسد رفع یک ابهام در اینجا لازم است. شاید تصور شود که جوهر یکی از مقولات ماهوی است و ابن سینا و بسیاری از فلاسفه نفس را به عنوان یک جوهر مجرد تعریف کرده‌اند و جوهر مجرد را ثابت تلقی کرده‌اند، پس یکی از دو حالت را باید بپذیریم یا تعبیر حرکت جوهری بطور ضمنی برای اصالت ماهیت دلالت دارد و یا حرکت جوهری به نفس که به عنوان یک امر مجرد شناخته شده است مربوط نمی‌باشد و حرکت جوهری را باید صرفاً خاص جسم دانست. در این صورت بار دیگر حرکت به تغییرات بدن یا جسم مادی فروکاسته می‌شود. ولی برای جواب به این اشکال امام خمینی در توضیح نظریه حرکت جوهری فرموده است: «بنابر قول مشهور حکما، جسم در مقولات اربعه متحرک است و در نظر آخوند[صدر] موضوع حرکت هیولا است که در صورت نوعیه و جوهر ذات متحرک است و چون حرکت امر حقیقی وجودی است و جوهر هم از ماهیات است لذا حرکت در ماهیات معنی ندارد بلکه محال است... معنای حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود است که از مرتبهء ضعف و صباوت رو به مرتبهء قوت و شدت و کمال می‌رود» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۵۵۹:۳)

این معنا از حرکت جوهری که با اصالت وجود و سایر اصول حکمت متعالیه سازگار می باشد، نقص مفهومی حرکت جوهری را بر طرف می سازد و به نظریه حرکت جوهری عمق بیشتری می دهد و برای تبیین رشد انسان نیز کمک شایانی می کند. امام خمینی در تفسیر نظریه حرکت جوهری، بر این نکته تاکید دارد که حرکت جوهری به معنای تغییر مراتب وجود انسانی است « سنخ الوجود می خواهد در صفا و شدت و قوت از سنخ وجود طبیعی شود و می خواهد از افق طبیعت بگذرد و آنچه را که در مبادی خاص بر حسب استعدادش ممکن است پیدا کند... این نحوه وجود وقتی که در شجره عالم ماده رسیده شد، از این دار طبیعت به عالم اکمل و اعلی می افتد و ثابت و مستقر می گردد» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۵۵۹:۳)

با توجه به اصالت وجود، حرکت تدرج وجود است و البته این تعریف بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیست بلکه حقیقت این است که حرکت جز با اصالت وجود قابل تفسیر، توجیه و تعریف نیست. جهان طبیعت مساوی است با حرکت. در حرکت وجود و عدم با هم جمع می شوند. البته عدم و وجود تدریجی است (طباطبایی و مطهری، ج ۴، ۱۳۷۲: ۵۳-۵۵) به اعتقاد صدرا استمحال در ذات داشتن شیء واحد در دو آن، مبتنی بر اصالت ماهیت است؛ و بنا بر اصالت وجود، محال نیست که شیء در دو آن، دو ذات داشته باشد، و نوع پیشین آن به نوعی دیگر تبدیل شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۸۷).

"كما حققناه في معنى كون الحركة في مقوله.. اثبات فرد تدریجی الوجود لمقوله الكيف و الكم، بل الجوهر ایضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير ان يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شیء آخر منفصل الوجود و الذات عنه، بل کاشتداد الحرارة في نفسها" (صدرا، اسفار، ج ۸، ۱۴۱۰ق: ۳۲۸-۳۲۹) بنا بر این متحرک، وجود ممتد متصل تشدید شونده ای دارد که از هر مقطع فرضی آن، مفهومی ماهوی انتزاع می شود و این مفهوم با ماهیت منتزع از مقطع فرضی دیگر متفاوت است؛ متحرک در حال اشتداد، در مرحله نخست، جنس و فصل و ماهیتی ویژه، و در مرحله ی بعد، جنس و فصل و ماهیتی دیگر دارد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ۱۳۷۰: ۳۹۸-۴۰۱). بدین ترتیب هرچیز در عالم طبیعت، پیوسته نومی شود؛ هیچ چیزی از گذشته باقی نیست، و همه چیز نو است (صدرا، اسفار، ج ۷، ۱۴۱۰ق: ۳۹۸؛ عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه صدرا نفس را وجود مجرد می‌داند نه جوهر مجرد اطلاق تغییر و حرکت به نفس با مشکلی روبرو نیست. زیرا مشکل اساسی فلسفه‌های سنتی برای اطلاق حرکت به نفس مجرد، مربوط به تعریفی بود که علی فرض برای جوهر مجرد قبول کرده بودند. جوهر مجرد حالت قوه ندارد و فعلیت تام رسیده بنا بر این نمی‌تواند حرکت داشته باشد ولی در صورتی که نفس به عنوان وجود مجرد شناخته شود حرکت نفس امری ممکن تلقی می‌شود. البته با توجه به حقیقت ذات تشکیک وجود که به نفس نیز به عنوان مرتبه‌ای از وجود سرایت می‌کند نفس انسانی دارای سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است و مطابق با نظر صدرا حرکت انسان از ساحت طبیعی یعنی مرتبه مادی نفس او شروع می‌شود. یعنی نفس که یک حقیقت چند درجه‌ای است و ساختار مراتبی وجود انسان را بوجود آورده تغییراتی دارد که معطوف به ساحت مادی آن می‌باشد تغییرات مادی سبب عروج فزاینده نفس از مرتبه مادیت به مراتب تجرد می‌باشد این معنایی از تجرد است که به تدریج در طول حیات مادی و دنیوی برای نفس اتفاق می‌افتد. یعنی از ابتدای خلقت یک فرد خاص، که شامل الحاق صورت جسمانی بر هیولاست حرکت او آغاز می‌شود و به تدریج با تغییرات متوالی ابتدا نفس نباتی و بعد نفس حیوانی و در انتها نفس ناطقه بوجود می‌آیند و تداوم تغییرات جسم با تغییراتی که در مراتب سه‌گانه بعدی نفس بوجود می‌آید همراه خواهد شد. بدین ترتیب تغییرات جسمانی و مزاجی و همچنین تغییرات روحی و روانی به معنای حرکت جوهری انسان شناخته می‌شود. به‌نظر می‌رسد استعاره مناسب برای رشد، همان استعاره تغییرات تدریجی نفت و تبدیل آن به نور است که امام خمینی از این استعاره برای شرح حرکت جوهری انسان استفاده کردند. ایشان می‌گویند: "موجودات طبیعی هویت متدرج و غیر ثابت دارند چون نحوه وجود آنها در عالم طبیعت عین حرکت است و لذا مرحوم آخوند(صدرا) سراسر عالم ماده را جوهرها در حرکت می‌داند که همچون نفت کدر و ظلمانی با حرکت وجودی به مرتبه وجود اعلی و اصفی یعنی ضیاء و نور می‌رسد اصل عالم طبیعت به روشنایی وجودی و به جهات نوری مستکمل می‌گردد." (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳) در واقع نفس را باید به عنوان یک حقیقت در حال تغییر تلقی نمود که بطور مستمر از صورت جسمانی و وضعیت مادی خود تجرد حاصل می‌کند.

۶-۲-۴ تلازم مفهومی رشد با غایت‌مندی

اصل غایت‌مندی در حرکت جوهری برای ملاحظه غایت‌مندی در تحولات نفس انسان دلالت دارد. این اصل مبنایی را به دست می‌دهد که می‌تواند تفاوت مفهوم رشد را با مفهوم تحول اشکار سازد و در کنار تعریف رشد تمایز الگوی رشد متکی بر مبانی اسلامی را از سایر نظریه‌ها و الگوها تبیین می‌کند. توضیح اصل غایت‌مندی باید گفت هر جزء از اجزاء حرکت را که فرض کنیم جزء مفروض مثلا الف، امکان جزء بعد مثلاً ب را دارد و فعلیت آن را که کمال الف تلقی می‌شود، می‌پذیرد. اگرچه این جزء مفروض الف در عین حال دارای فعلیتی است که حافظ و نگهدارنده آن برای ب شدن است. حال با توجه به اینکه مجموع اجزاء یک حرکت، در واقع یک واحد می‌باشد و این اجزاء مفروض تنها در ذهن وجود داشته و خارجیت ندارند بنابراین می‌بینیم که در یک واحد حرکت، امکان یک فعلیتی که بیرون از عرصه خود حرکت است موجود است و با فرا رسیدن وجود آن فعلیت، دیگر حرکت خاتمه می‌یابد و این فعلیت همان غایت و مقصد و آرمان حرکت است. (طباطبایی و مطهری، ج ۴، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۹)

یعنی غایت حرکت در خود حرکت است نه خارج از آن و به نظر می‌رسد فعلیت بعدی بیرون از عرصه حرکت نیست. چون در واقع مبدا و مقصد حرکت یعنی از و به، خود داخل در تعریف حرکت یا تعیین آن می‌باشند و لازم نیست غایت حرکت را از تعریف حرکت خارج کنیم مگر اینکه ما حرکت را کمال اول تلقی کنیم یا آن را فعلیتی مستقل از کمال دوم یعنی غایتی که حرکت به شوق آن و برای تشبه به آن یا برای جذب آن، صورت می‌گیرد بدانیم. ولی بطور خلاصه و بر اساس اصالت وجود فرض بر این است که حرکت، وجود اتصالی تدریجی موجود از قوه تا فعل می‌باشد. حرکت در ذات خود بسیط واحد است و اجزاء آن همه فرضی و اعتباری است. هر حرکتی یک واقعیت واحد است بنابراین نمی‌توان در واقع غایت حرکت را از حرکت مستقل دانست و تنها در فرض و هنگام اعتبار انقسام و تجزیه حقیقت واحد متصل می‌توان غایت حرکت را بیرون از آن تعریف کنیم. (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۶۲) در واقع حرکت جوهری نفس که بهتر است از آن به عنوان حرکت اشتدادی نفس تعبیر شود موجب می‌گردد نفس را یک واحد اتصالی و یک حقیقت تدریجی الوجود تلقی کنیم که به تدریج از صورت مادی مجرد می‌گردد. نطفه از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در چهارماهگی، واقعیتی است که کلش در یک «آن»

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

موجود نیست؛ بلکه کل آن در طول این چهار ماه موجود است؛ و در هر «آنی» از زمان، مقطعی از آن یافت می‌شود که غیر از مقطعی است که از «آن» قبلی یا بعدی آن یافت می‌شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۸) بنابراین این نفس انسان نیز وجود مجردی است که به تدریج در طول زندگی و با تبدیل صورت مادی به صورتهای مجرد مثالی و عقلی محقق می‌شود.

اصل سنخیت غایت و مبدا حرکت نه تنها وحدت علت فاعلی و غایی را در نفس تبیین میکند در عین حال نسبت عقل نظری و عقل عملی را میتواند تبیین کند و به خوبی از سنخیت مبدا و غایت حرکت می‌توان به عینیت عقل نظری و عقل عملی رسید و مراتب یک حقیقت بودن آنها را فهمید. یعنی اگر فعلی برای مبادی قریب و اقربش ذو غایتین باشد- البته مخفی نماند که مبادی عبارت است از تصور شیء، تصدیق به فایده آن، اشتیاق به تحقق و بالاخره همت است. چنانکه «ما الیه الحرکه» هم همین است در صورتی که مبدا این فعل تخیل باشد نه فکر- والا فعل محکم و مغیا به غایت فکری است- این چنین فعلی را عبث گویند. مبدا هر چه باشد غایت متناسب با اوست. محال است که غایت با مبدا مناسب خود، ملائمت نداشته باشد (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۷) از نظر ایشان غایت بر حسب مبادی آن چهار دسته می‌شوند. زیرا فعالیت‌های انسان از آن جهت که انسان است و صاحب اراده می‌باشد، غایتمند است ولی اگر این فعالیتها از او بماند انسان سر بزند، البته غایت انسانی دارد ولی اگر این فعالیتها از او «بماند حیوان» سر بزند دارای غایت حیوانی است و اگر «بماند من القوه العامله» سر بزند دارای غایت طبیعی است و اگر «بماند روحانی و الهی» سر بزند دارای غایت الهی و روحانی است. (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۷) بنابراین اگر در رشد توجه به غایات الهی باشد شاید بتوان از تعطیل رشد در بیشتر مردم یاد کرد و اگر به غایات متوسط نیز اکتفا شود رشد برای همگان محقق است "اگر احترام و عدم الیل الی الغایه بالنسبه به سیر کاملی که برای خدا خلق شده و اشیاء دیگر هم به خاطر او خلق شده اند باشد، به این معنی همه ما دارای موت اخترامی بوده و تند باد اجل، میوه نارس را از درخت زندگی به زمین انداخته و هیچ کدام به غایت نرسیده و همه عاطل و باطل بودیم" (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۱۹) مرگ غایت ماست به معنی اینکه انتهای «مالیه الحرکه» حیات ماست ولی «مالاجله الحرکه» نیست. احتمالا در آیه «لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس» (...) لام "الجهنم" لام غایت است ولی غایت در اینجا به معنای ما الیه الحرکه است نه ما له الحرکه.

صدرا خود بر این نکته تأکید می کند که جهت مراتب عالی نفس به سمت آخرت است و جهت مراتب مادون نفس که در مجموع بدن تلقی می شود، به سوی دنیا است. او می گوید^۱ "و کسی که در حال بدن انسان و مراتب انقلابات و استحالات آن تأمل نماید، از آن جهت که هر قدر نفس قوی می شود بدن ضعیف می گردد و هر قدر که نفس از وقت بلوغ تا زمان شیخوخت بر کمال می افزاید، بدن به انتقاص و اضمحلال می گاهد؛ به یقین خواهد دانست که نفوس به حسب غریزه به عالمی دیگر که مرجع و منتهای آنهاست، متوجه اند. و اگرچه بسیاری از مردم از این توجه غریزی غافلند لیکن در طبیعت جمیع این توجه به حسب فطرت مفطور است، چنانکه قول حق تعالی بر آن دلالت دارد که: "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" (غاشیه: ۲۶) و در این معنی آیات بسیاری وارد شده است"^۲. (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۷۴)

۶-۲-۵ رشد به معنای وقوع تدریجی حقیقت انسان

بر اساس انسان شناسی ابن سینا، نفس جوهر مجردی است که در ذات خود تغییری نمی پذیرد همچون عقول و تنها به سبب ارتباط با بدن و برخلاف عقول می تواند برخی اعراض را پذیرفته و از این جهت تغییراتی را نه در ذات خود بلکه در عوارضش قبول کند. از نظر او ارتباط نفس با بدن سبب شده تا اولاً ابزارهای ادراک حسی و تکوین تصاویر ذهنی برای نفس فراهم گردد و ثانیاً استعدادی در نفس برای درک

۱ - " و من تأمل فی حال بدن الإنسان و مراتب انقلاباته و استحالاته من جهة أنه كلما قوى نفسه ضعف بدنه و إنه كلما تدرجت نفسه فی الاستكمال من لدن بلوغه إلى شیخوخته تدرج بدنه فی الإنتقاص و الإضمحلال، لعلم یقیناً أن النفوس متوجهة بحسب الغریزة إلى عالم آخر إليه رجوعها و منتهایها و إن غفل عن هذا التوجه العقلي و السلوك الأخری أكثر الناس إلا أنه مرکز فی طبیعة الجمیع، مفطور علیه فطرة الكل، كما يدلّ علیه قوله تعالی: "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" (الغاشیه/۲۶) و آیات کثیره فی هذا المعنی. (صدرا، المبدأ و المعاد - صص ۴۳۰ و ۴۳۱)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معقولات پدید آید؛ عقل هیولانی به عنوان پایین‌ترین مرتبه عقل نظری، عارض نفس شده و به معنای استعداد نفس برای درک معقولات می‌باشد.

علاوه بر این مطابق با انسان‌شناسی ابن‌سینا، چون نفس انسان یک امر مجرد است، ثابت است و در نتیجه تمایز انسانها از یکدیگر صرفاً به ارتباط نفوس آنها با بدنشان بستگی دارد. یعنی تعدد، تنوع و تمیز انسانها به نفس آنها مربوط نمی‌شود بلکه تمیز و تنوع افراد، حاصل ارتباط نفس و بدن آنهاست (ابن‌سینا، شفاء، صص ۲۰۰-۲۰۴) از آنجا که نفس جوهر مجرد است و دارای تجرد عقلی می‌باشد و چون یک جوهر مجرد عقلی بکلی فاقد هیولاست، در نتیجه نفس نمی‌تواند تغییر که از نظر ابن‌سینا همان تبدیل قوه به فعل است را بپذیرد.

ولی صدرا با ابن‌سینا، سهروردی، افلاطون و همه کسانی که به تجرد و قدیم بودن نفس اعتقاد دارند مخالفت می‌کند و نظریه بدیع خود را در باره حدوث جسمانی نفس مطرح می‌سازد. بر اساس نظریه صدرا نفس هر یک از افراد انسان اگر یک حقیقت مجرد و قدیم تلقی شود حتماً صورت عقلی است که در عالم عقل واقع می‌باشد و نزول از مقام شریف خود ندارد و آنچه در مصادیق عینی انسان به عنوان نفس تلقی می‌شود بر اساس تکامل جسمانی حادث شده است. نفس‌شناسی صدرا که بر اصل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس استوار است برای عرضه تبیین تازه‌ای از ماهیت رشد دلالت دارد. زیرا با کمک نظریه حدوث جسمانی نفس، می‌توان حدوث نفس را به معنای تجرد تدریجی نفس از صورت جسمانی قلمداد نمود و فرآیند تجرد نفس از صورت جسمانی را به یک مقطع خاص زمان مثلاً چهارماهگی منحصر ساخت در این صورت تجرد یابی نفس از صورت جسمانی، به عنوان رشد نفس تلقی خواهد شد. یعنی با حذف ایده ثبات و با ملاحظه عنصر زمان می‌توان حدوث و تجرد نفس را امری تدریجی دانست و تغییرات رشدی را در ذات نفس دنبال کرد..

به عبارت دیگر وقوع نفس در خارج اگر شامل یک نوع حدوث تدریجی باشد نه یک نوع وقوع دفعی، در این صورت می‌توان از تجرد تدریجی نفس به عنوان رشد نفس تعبیر کرد. دست‌کم چهار اصل از اصول حکمت متعالیه شامل اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و مساوقت علم با

وجود، برای وقوع تدریجی وجود انسان دلالت دارند. ولی برای توضیح تحقق تدریجی وجود انسان لازم است ابتدا به چند نکته توجه شود:

اول: بجزهراکلیتوس که ثبات اشیاء را انکار کرد و پارامیدس که حرکت در اشیاء را منکر شده، عموم فیلسوفان به دو مقوله حرکت و ثبات در جهان پرداخته و از این جهت، عالم یا موجودات آن را به دو دسته ثابت و متحرک (قدیم و حادث) تقسیم می کنند. در این زمینه فیلسوفان مسلمان معتقدند که وجود عینی انسان حادث است و قدیم یا ثابت نیست.

دوم: به اعتقاد عموم فلاسفه تحقق انسان که حادث است، در عالم عینی تدریجی می باشد، در حالیکه در عالم واقع موجوداتی هستند که بطور دفعی ایجاد شده اند. منظور از حدوث تدریجی این است که هر موجود عینی که از مصادیق مفهوم انسان تلقی می شود، در چارچوب قوانین عالم طبیعی خلق شده است یعنی با توارد متوالی صورتهای جسمی، نباتی، حیوانی و ناطقه بر ماده، به تدریج محقق می گردد.

سوم: با غفلت از مراتب تشکیکی نفس، تبیینهای ارائه شده برای ماهیت انسان بر تصویری ثابت و راکد از آن متمرکزند و با نادیده گرفتن امکان تغییر مراتب نفس، تغییرات عینی پدید آمده در انسان، صرفاً بر اساس اعتقاد به اصالت جوهر مادی و اتکا به شواهد تجربی، تبیین می شود. با چنین تصویری، وقوع تدریجی حقیقت انسان پس از تولد، مورد غفلت واقع شده و هرچند اصول حکمت متعالیه نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، برای تبیین پیدایش تدریجی حقیقت عینی انسان یا خلقت انسان بکار گرفته شده است ولی هنوز در تبیین های مربوط به حرکت استعلایی یا رشد انسان وارد نشده است. در حالی که اصول حکمت متعالیه برای دستیابی به یک نظریه عمومی در باره حرکت طبیعت، ظرفیت دارد. با کمک اصول حکمت متعالیه دانشمندان می توانند به نظریه های دقیقتری در زمینه حرکت موجودات طبیعی دست پیدا کنند و الگوی رشد طبیعی آنها پس از تولد قابل کشف می شود.

نظریه صدرا در باره "حدوث جسمانی نفس" متضمن نحوه خاصی از تحقق یا تقرر وجودی است که تدریجاً حاصل می شود و با رشد درهم آمیخته است. یعنی مفاهیم حدوث تدریجی، وجود اتصالی، حرکت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جوهری، می‌تواند برای دستیابی به تبیین دقیق‌تری از آمیختگی رشد با حقیقت عینی انسان، کمک کند. اصولاً انسان‌شناسی حکمت متعالیه ما را متوجه این موضوع مهم می‌کند که انسان یک موجودی نیست که بتواند یا بهتر است رشد یابد و چنین نیست که رشد، مقوله‌ای مجزا ولی اضافه شده به موجودیت و حقیقت انسان باشد. در واقع رشد انسان عین تحقق و موجودیت یافتن آن است و داخل در حقیقت انسان است؛ زیرا وجود انسان یک نحوه خاص از وجود نیست، بلکه حقیقت انسان یک وجود متغیر است و تغییر نحوه وجودی انسان از مرتبه مادی به مراتب مجرد که نظریه حدوث جسمانی نفس صدرا نیز بر آن متمرکز شده، خاص دوران جنینی و هنگام تولد نیست بلکه در سراسر حیات بعد از تولد همچنان ادامه می‌یابد. اگر تغییرات جوهری نفس که به معنای تجرد یابی مستمر نفس از خصوصیات مرتبه مادی و سپس از خصوصیات مرتبه مثالی است، در تعریف حقیقت انسان مورد توجه قرار گیرد، نه تنها تعریف رشد انسان، بلکه تفاوت‌های فردی، تغییرات ارتباطی و حتی تحولات پرفراز و نشیبی که در طی زندگی یک فرد پدید می‌آید، قابلیت توضیح و تبیین پیدا می‌کند. ولیکن نظریه‌های انسان‌شناختی و برداشتهایی که متضمن یک تصویر ثابت از حقیقت انسان است برای تبیین اولاً تنوع و تفاوت افراد انسان و ثانیاً تغییرات پدید آمده در طول زندگی هر یک از افراد کارآیی و کفایت ندارند.

علاوه بر سه اصل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نظریه صدرا در باره تجرد نفس ناطقه نیز مقتضی حدوث تدریجی آن پس از تولد و در جریان حیات مادی دنیوی است. زیرا صدرا هرچند می‌پذیرد که نفس ناطقه فصل انسان و حیوان است ولی دو نحوه تجرد برای نفس ناطقه قائل می‌باشد، یکی تجرد مثالی و دیگری تجرد عقلی و آن «تجردی که ویژگی ضروری نفس است تجرد مثالی است نه عقلی» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۳۰) از نظر صدرا نفس به خودی خود مجرد مثالی است یعنی مادیت و اشغال فضا ندارد و در این نوع تجرد تفاوتی میان انواع نفس نباتی، حیوانی و ناطقه نیست. بنابراین انسان با حیوانات در داشتن یک نحوه تجرد که عبارت از تجرد مثالی است اشتراک دارد و به همین دلیل بسیاری از ادراکات حسی، خیالی، تصویرسازی‌های ذهنی، صورت‌بندی‌های خصایص مکانی و توالیهای زمانی، همچنین ادراک برخی معانی ارتباطی نظیر عداوت، محبت، مالکیت، ریاست، ابوت و غیره میان انسان و حیوان مشترک است.

دیدگاه صدرا در باره تجرد مثالی نفس نه تنها برای تبیین شباهتهای ادراکی و سایر اشتراکات حیوان و انسان دلالت دارد، بلکه همچنین می تواند برای وقوع تدریجی حقیقت انسان دلالت داشته باشد؛ زیرا بر اساس این دیدگاه معلوم می شود که در هنگام تولد، نفس کودک انسان، به عنوان یک حقیقت ذات تشکیک دارای مراتب مادی و مجرد مثالی محقق شده است، ولی هنوز نفس او در مراتب عقلی محقق نشده و با طی مراحل رشد، به تدریج در این مراتب محقق می گردد. زیرا به اعتقاد صدرا انسان تنها از این جهت که تمام مراتب وجود حیوان را بالفعل داراست، حیوان بالفعل است و در عین حال بخاطر برخورداری از نفس ناطقه، انسان بالقوه می باشد و از سایر موجودات متمایز می گردد (صدرا، الشواهد الربوبیه) و در طی رشد به تدریج نفس ناطقه به فعلیت می رسد یعنی نفس کودک انسان در طول حیات دنیوی خود بطور مستمر از مراتب مادی به مراتب مجرد مثالی و از مراتب مجرد مثالی به مراتب مجرد عقلی تغییر و توسعه می یابد. یعنی حیات انسان در قالب حرکت تدریجی نفس در مراتب ممکن و مقتضی خود محقق می شود و این نحوه حیات مستلزم رشد و تکامل نفس است.

یعنی نفس صاحب صورت جسمانی است که بنا به تعریف عبارت است از صورت متصل محدود به سه بعد^۱ ولی مدام از صورت جسمانی تجرد حاصل می کند این رویدادی نیست که یکبار در دوران جنینی اتفاق افتاده باشد بلکه تحول نفس و تجرد آن از ماده و از صورت جسمانی مستمرا و در طول حیات ادامه دارد یعنی مدام بدن که متشکل از مرتبه جسمانی یا مادی و مرتبه نفس نباتی است به کمک تغذیه و تحرک رشد و نمو می کند و علاوه بر حیات به کمالاتی می رسد و در ادامه این تحولات نفس به تدریج به مرتبه مثالی متحول می شود و تخیلات و اراده و برخی خواص مربوط به نفس حیوانی را بطور تکامل یابنده ای دارا می شود و با تکمیل تجرد مثالی کم کم به مرتبه عقلی متحول می گردد و از مزایا و خصایص نفس ناطقه بطور تکامل یابنده برخوردار می گردد.

^۱ فیقال جسم لکل متصل محدود و ممسوح فی ابعاد ثلاثه بالقوه (ابن سینا تسع رسایل ص ۲۵۷ به نقل از غفاری ۱۳۹۱)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنابر این تحقق حیات انسانی برای کودک انسان عین تکامل و رشد اوست یعنی موجودیت انسان امری مجزا و منفک از رشد او نیست، بلکه رشد و وجود در حقیقت عینی انسان یکی می‌شوند هر چند در تجزیه تحلیل ذهنی دارای دو معنای متفاوتند.

۶-۲-۶ عینیت رشد با وقوع علم

یکی بودن رشد هر فرد انسان با تحقق علم برای او بر اصل مساوقت علم با وجود و اصل تشکیک وجود مبتنی است. ولی بهتر است قبل از بحث در باره دلالت‌های اصل مساوقت علم با وجود برای رشد به دو نکته توجه شود:

نکته اول اینکه بررسی آثار فیلسوفان گذشته نشان می‌دهد: فلسفه متعهد به بخش بندی‌های امروزی یا تقدم معرفت شناسی بر هستی شناسی نبوده و هر چند امروزه علم، موضوع تحقیقات حوزه معرفت شناسی است ولی همواره بحث علم و معرفت متکی بر ایده‌های هستی‌شناختی بوده است.^۱ حتی به آمیختگی ذاتی یک نوع جهان بینی با ایده‌های علمی تصریح شده است (مطهری ۱۳۷۵) از این رو بحث‌های مربوط به ماهیت علم و ادراک همچون مطالعات مربوط به ماهیت اشیاء یا احکام و عوارض موجودات در بخش امورعامه یا الهیات یا هستی شناسی مطرح شده است.^۲

^۱ - طرح استقلال مباحث معرفت‌شناختی احتمالاً ریشه در نوعی هستی‌شناسی دارد. همچنین در سنت فلسفه اسلامی نیز نظریه پردازی در هر موضوع اعم از معرفت‌شناختی یا ارزش‌شناختی با اجتماعی بر یک سری مبادی تصدیقی حاصل از هستی‌شناسی استوار می‌شود.

^۲ - در زمینه ریشه‌های هستی‌شناختی موضوعاتی که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند برخی توانسته‌اند فهرستی از مباحث علم و ادراک را ارائه دهند که بنابه دلایلی در حوزه هستی‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ موضوعاتی نظیر: مجرد صور علمی، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، ماهیت ادراک و نسبت ادراک و معرفت، تقسیمات علم به حضوری و حصولی (تصور و تصدیق)، مناط کلیت اشیاء (و مفاهیم)، اقسام معقولات و حتی ماهیت صدق یا مناط صدق در قضا یا که امروزه ذیل هستی‌شناسی مطرح می‌شود. (خسروپناه و عاشوری ۱۳۹۳)

نکته دوم اینکه یکی از ایده های هستی شناختی که به عنوان مبانی برای تمام مباحث معرفت شناسی تلقی می شود عبارت است از ایده طبقه بندی؛ یعنی بنابر دیدگاه فیلسوفان در باره این طبقه بندی، تبیین های متفاوتی در باره علم ارائه شده و جهت مباحث مربوط به آن معلوم گشته است. یعنی مطابق نظر مشائیان در هستی شناسی ابتدا موجودات به ده طبقه متباین تقسیم شد که عبارتند از: جوهر (مادی، مجرد) عرض (کم، کیف) (رنگ، بو شکل)، زمان، مکان، وضع جهت) و سبب این ماهیت های ده گانه مبانی هستی شناختی تلقی گردید. آنگاه مطابق نظر همین دسته از فلاسفه، علم در زمره مقولات عرضی طبقه بندی شد و نفس در زمره مقولات جوهری و به عنوان جوهر مجرد شناخته شد. در نتیجه مبانی تمام مباحث معرفت شناسی "علم به مثابه کیف نفسانی" است. همچنین در علم النفس که مشتمل بر بحثهایی در باره قوای نفس است همین مبنا پذیرفته شده و فلاسفه در باره قوای ادراکی یا قوای علامه و قوای تحریکی یا قوای عماله اظهار نظر کرده اند. ابن سینا خود بر اساس همین مبنا در سه مقاله از مبحث نفس در کتاب شفا، به بحث در باره قوای ادراکی نفس پرداخته است. او هر چند نفس را یک جوهر مجرد تلقی می کند ولی آن را مجموعه ای از قوا می داند که با کمک گرفتن از آلت های موجود در بدن و توسط این قوا می تواند به کشف واقع پرداخته و علم را تحصیل کند.

ولی مطابق با اصالت وجود، طبقه بندی موجودات شامل مراتب وجودات عینی خارجی و وجودات ذهنی می باشد^۱ در این صورت بحث های معرفت شناسی در باره مراتب ادراک یا مراتب علم از جمله علم حضوری

۱ - بحث صدرا در باره وجودات ذهنی شامل یک تحلیل هستی شناختی است. از نظر او وجودات ذهنی عبارتند از صورتهای ذهنی مفاهیم و احکام، نقش صورتهای ذهنی و مفاهیم حکایت از خارج است. یعنی وقتی کسی چیزی را مثلا کتاب را ادراک می کند، او توانسته به کمک صورت ذهنی کتاب، کتاب را بشناسد و به واسطه مفهوم علیت رابطه صورت ذهنی خود و شیء را بفهمد. حال اگر آنچه ادراک کرده یک امر ماهوی باشد بنابر این صورت ذهنی، فرد ذهنی برای ماهیت خارجی آن است ولی اگر آنچه ادراک کرده غیر ماهوی باشد صورت ذهنی، معنا و مفهوم آن است. (خسروبناه و عاشوری ۱۳۹۴) علاوه بر تصورات، تصدیقات نیز در زمره وجودات ذهنی به حساب می آیند در حالی که تصورات فقط شامل صورت های ذهنی یا مفاهیمی می باشند که از امر عینی ماهوی یا غیر ماهوی حکایت می کند تصدیقات آن دسته از وجودات ذهنی هستند که علاوه بر حکایت، حکم را هم شامل می شوند زیرا بنابر نظر علامه طباطبایی و مطهری حکم در واقع از یک امر عینی (یعنی حمل محمول بر موضوع) حکایت می کند. علامه طباطبایی دسته دیگری از وجودات ذهنی را معرفی می کند که شامل تصورات و تصدیقات

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

و علم حصولی شکل می‌گیرد. صدرا بنابر اصالت وجود، توانست مساوقت علم با وجود را نیز مطرح کند. مطابق با نظر صدرا واقعیت علم با واقعیت فی نفسه در وجود متحدند ولی به سبب تمیز حیثیت، آنها دو چیز تلقی می‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۶) در نتیجه می‌توان فهمید که علم یک واقعیت فرامقوله‌ای است و نمی‌تواند یا نباید ذیل طبقه خاصی از مقولات یا ماهیات قرار گیرد. (خسروپناه و عاشوری ۱۳۹۴) بلکه همچون وجود مراتب و جلوه‌های متنوعی دارد و تنوع و تکثر علم حاصل حدود جلوه‌ها یا مراتب آنست. هرچند طبقه بندی علم که مساوق با وجود و ذات تشکیک است، به کمک مفاهیم و معقولات ممکن می‌شود ولی باید بدانیم که اصل مساوقت علم با وجود مانع از این است که علم ذیل مقوله بندی‌های ماقرار گیرد و این مقوله‌ها برای تبیین ماهیت علم کفایت ندارند.

اصل مساوقت علم با وجود به خودی خود مسبوق به یک تفکیک معهود و ذهنی میان علم و واقعیت است و مفهوم مساوقت نشان می‌دهد که این حکایت "جدایی علم از واقعیت" در ذهنهایی شکل گرفته که از منظر خاص انسانی یعنی از منظری مبتلا به زمانمندی و مکانمندی با امرواقع مواجه شده اند، ذهنهایی که صرفاً واقعیت را می‌توانند در قالب صور ذهنی یا مفاهیم کلی نظیر مفهوم "وجود" و مفهوم "علم" تبیین کنند. به عبارت دیگر "حضور واقعیت نزد واقعیت"، خود به خود یک واقعیت است، که باز هم برای تبیین آن به تصاویر ذهنی، مفاهیم کلی و معقولات گوناگون نیاز داریم. هرچند تبیین واقعیت علم همچون تبیین هر شیء دیگر می‌تواند به معنای شرح ماهیت و عوامل موثر بر آن در نظر گرفته شود ولی در عین حال نباید از این نکته غفلت شود که علم خود یک امرواقعی است و تحقق خارجی دارد.

در این صورت و بنا به نظر صدرا ماهیت عبارت از حد و نفاذ وجود است، یعنی امر محقق واقعیتی است با حدود معین که روبرهم این حدود را ماهیت می‌نامیم بنابر این ماهیت علم نیز همان حدود علم است و از مراتب علم که در واقع یک حقیقت ذات تشکیک و مساوق وجود است، حکایت می‌کند. بنابر این تبیین ماهیت علم بخشی از علم حصولی است و شامل طبقه بندی‌ها و تعریف‌های گوناگون و مباحثات مفصل

است ولی بر خلاف صورتها و مفاهیم حقیقی که مطابق خارجی دارند، آنها مطابق خارجی ندارند و در عین حال حکایتگرند. این دسته با عنوان اعتباریات شناخته می‌شوند.

در باره مولفه های علم، فرآیندهای کسب علم، ملاکات تمایز علم، شاخصه های عالم، مناسبات علم و عالم و معلوم و غیره می شود. در حالی که علم خود واقعی است که به ادراک حضوری در می آید بلکه علم فی نفسه عین حضور است و لئفسه عین حضور برای مرتبه دیگری از وجود است. از این رو علم را به معنای "حضور وجود مجرد نزد وجود مجرد دیگر" تعریف کرده اند.

اصل مساوقت علم با وجود که متضمن معنای تشکیکی علم نیز می باشد، پنج دلالت معین دارد که می تواند به عنوان مقدمات استدلال برای تبیین ماهیت رشد بکار گرفته شود. بنابر مساوقت علم با وجود و ملاحظه هر فرد انسان به عنوان یک موجود می توان فهمید که:

۱- علم هر فرد بهره اوست از حقیقت علم چنانکه وجود هر فرد بهره اوست از حقیقت وجود.

۲- بهره وجودی هر کسی از وجود مساوق بهره علمی اوست از علم

۳- علم هر فرد به خودی خود مشتمل است بر درجات و مراتبی چنانکه وجود هر فرد مشتمل است بر مراتب و درجاتی

۴- هر مرتبه از علم فرد دارای درجه ای از اعتبار است چنانکه هر مرتبه از وجود فرد دارای درجه ای از اعتبار می باشد.

۵- مشارکت هر مرتبه از علم فرد در حیات انسانی او با مشارکت هر مرتبه از وجود فرد در حیات انسانی او متناسب است.

بنابر این از مساوقت علم با وجود می توان نتیجه گرفت که رشد علمی هر فرد با رشد وجودی او مساوقت دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بطور کلی با توجه به اصول حکمت متعالیه به خصوص چهار اصل مهم آن یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و مساوقت علم با وجود، می‌توان رشد را که به واقع از "تحقق تدریجی وجود شخص" حکایت می‌کند، با "تحقق تدریجی علم در انسان" یکی دانست.

بدین ترتیب تبیین ماهیت علم می‌تواند به فهم رشد کمک کند. لازم است بدانیم آیا علم همان ادراک است و آیا مجموعه ادراکات ماست که بهره یا رتبه علمی ما را متعین می‌سازد؟ هرچند گفته می‌شود معرفت‌شناسی بر یک الگوی هستی‌شناسی اتکا دارد (خسرو پناه و عاشوری ۱۳۹۴) ولی به واقع برخی مباحث معرفت‌شناسی نیز برای هستی‌شناسی به خصوص مطالعات علم النفس پیامهایی دارد. برای مثال مدل سه ضلعی علم، عالم، معلوم در معرفت‌شناسی به نظر می‌رسد به توسعه یک مدل سه قطبی نفس‌شناسی کمک کرده باشد تا جایی که تقریباً در همه نظریه‌ها ما شاهد غلبه یک مدل سه قطبی برای نفس هستیم، از سه گانه افلاطونی (عقل اراده و میل) گرفته تا سه گانه فرویدی (نهاد، خود، فراخود) و... تا سه گانه شناخت عاطفه رفتار که در علوم اجتماعی رواج دارد.

البته باید توجه داشت تبیینی از ماهیت رشد که برملاحظه علم به مثابه واقعیت استوار باشد، به دلایلی همچون فقدان پیشینه منسجم در برخی مباحث علم‌شناسی نظیر نسبت علم با اراده یا وجه تمایز علم از غیر علم، و همینطور وجود یک سنت نظری مستقر در تبیین ماهیت علم که براساس مدل سه قطبی عالم، علم و معلوم، شکل گرفته، شاید براحتی پذیرفته نشود و به استدلالها و استنادهای معتبر بیشتری جهت اقناع متفکران نیاز داشته باشد و گرنه این نظریه که "رشد انسان به مثابه وقوع تدریجی علم برای انسان است" ممکن است با مخالفت‌هایی روبرو شود.

یکی از مباحث معرفت‌شناختی که می‌تواند به فهم ما از رشد کمک کند و برای استدلال به نفع عینیت رشد با وقوع تدریجی علم نیز مفید باشد، بررسی چگونگی پیدایش صورت‌های ذهنی است. تجرید، اعتبار و استفاضه سه فرآیند متعلق به نفس ناطقه هستند^۱ که در عین حال برای تبیین رشد انسان کمک‌کننده

^۱ - شرح کامل این سه فرآیند در بخش فرآیند‌های کسب معرفت آمده است.

هستند. صدرا نفس را حقیقتی می‌داند که در آغاز یک امر جسمانی یعنی دارای اتصال محدود به ابعاد سه‌گانه است و در مسیر حرکت جوهری وقتی به مرحله‌ای برسد که اولین ادراک حسی برایش حاصل شود نفس تلقی می‌گردد. تداوم ادراکات حسی به ادراکات خیالی و وهمی منجر می‌شود و با رشد نفس کم‌کم امکان تعقل برایش فراهم می‌گردد و می‌تواند به مشاهده حقایق نوری و عقلی دست یابد. به نظر می‌رسد سه نظریه تجرید، استفاضه و اعتبار هر یک به نحوی به فهم چگونگی پیدایش صورتهای ذهنی کمک می‌کنند. زیرا بنا بر این نظریه‌ها یک: نفس به کمک تجرید می‌تواند خصایص مادی را از اشیاء عینی تجرید نموده و صورتهای ذهنی در خود بوجود آورد، دو: نفس می‌تواند به کمک اعتبار ابتدا یک سری صورتهای معانی و وهمیه در خود پدید آورد و سپس احکام ضروری امور عینی را به آنها تعمیم دهد،^۱ سه: بالاخره نفس از طریق استفاضه می‌تواند به مشاهده معقولات پردازد.

بنا بر آموزه‌های مکتب سینوی و صدرایی نفس چون به مرتبه عقل صعود کند به مشاهده معقولات می‌پردازد و امکان این مشاهده صرفاً برای نفس و در نتیجه رشد نفس حاصل می‌شود. و بنابر عقیده صدرا دریافت معلومات و معقولات توسط نفس در گرو استعلای نفس است، او در شواهد الربوبیه تأکید می‌کند که در جریان ادراک «نفس ابتدا از محسوس به متخیل و سپس از متخیل به عالم ماورای عالم حس و خیال که عالم ذوات عقلی است ارتحال یافته» (صدرا الشواهد الربوبیه ص ۳۱-۳۲ به نقل از غفاری ۱۳۹۱) بنابر این می‌توان چنین در نظر گرفت که رشد نفس و توسعه تواناییهای آن سبب می‌شود ابتدا نفس به تولید صورتهای ذهنی و بعد به تولید مفاهیم دست بزند و در ضمن افزایش صورتهای معانی و احکام متنوعی که تولید کرده کم‌کم به شیوه‌های گوناگون استدلال دست یافته و با توسعه شیوه‌های استدلال به گسترش ادراکات و تصحیح و اصلاح ادراکات خود موفق می‌شود و دست‌آخر در واپسین مراحل رشد نفس می‌تواند به مشاهده معقولات نایل گردد.

^۱ - نفس با جاری ساختن حد ضرورت بر امور وهمی می‌تواند بقای خود را که ضرورتش ناشی از وجود نفس است، تأمین کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

البته باید به این نکته توجه داشت که هر چند در تبیین ماهیت رشد بر وقوع تدریجی یک واقعیت یعنی علم در نفس انسانی تاکید شده و رشد نفس به عنوان وقوع تدریجی همه مراتب وجود اعم از مادی، مجرد مثالی و مجرد عقلی تلقی می‌شود که ظهورات متنوعی در عالم واقع خواهد داشت، ولی فهم و تبیین رشد به کمک یک سری مفاهیم کلی و اعتبار شده و حتی استعاره‌های الهام بخش ممکن می‌گردد و هیچ‌گیزی از این تنگنا متصور نمی‌باشد. یعنی رشد هر چند یک امر واقعی است ولی فهم ماهیت آن در گرو بکار بستن یک سری مفاهیم و قضایاست. به عبارت بهتر رشد که یک واقعیت یا یک وقوع تدریجی و متصل است، ادراک آن، شامل آمیزه‌ای از ادراکات شهودی و مفهومی یا علم حضوری و حصولی است ولی هرگاه قرار باشد این امر واقعی تدریجی الحصول تبیین شود لازم است تبیین رشد در قالب مفاهیم اعتباری علوم صورت بگیرد و ناگزیر از بکارگیری مفاهیم و معانی و اعتباریات هستیم. تنها در این صورت است که رشد قابل تعریف و همچنین قابل مشاهده و ارزیابی، می‌شود. مفاهیم اعتباری و استعاره‌های الهام بخشی که برای تبیین رشد بکار گرفته می‌شوند، می‌توانند از وقوع رشد در افراد حکایت کنند و برای ما فهمی از تغییرات وجود شناختی یا نفس‌شناسانه فراهم سازند و در نهایت یک الگوی نظری تبیینی برای رشد انسان را بوجود می‌آورند که می‌تواند برای ارزیابی و پیش‌بینی تحولات وجودی هر فرد یا تغییراتی که در نفس او رخ داده بکار گرفته شود.

۶-۲-۷ عینیت رشد و تشخیص

بنابر اصالت وجود، تشخیص عین وجود است زیرا «هر واقعی ذاتا موجود و خارجی و متشخص است... حیثیت واقعیت حیثیت وجودیت، خارجیت و تشخیص است در حالی که حیثیت ماهیت حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص نیست» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۳) تشخیص هر شیء عین وجود آن شیء می‌باشد که البته جزئی است نه کلی و خصوصیاتش صرفا مفاهیمی است که برای تشخیص و تمیز آن از سایر اشیاء بکار گرفته می‌شود و از نحوه وجود آن‌ها حکایت می‌کند. تمام مفاهیم اعم از مفاهیم جنسی مثل زن/مرد، نوعی مثل انسان/حیوان، فصلی مثل ناطق/نامی و همچنین گستره بسیار وسیع مفاهیم عرضی مثل لاغر، کوتاه، سفید، و غیره از امارات تشخیص و نحوه وجود اشیاء حکایت می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۵۵۸:۳). بنابر این تشخیص هر شخص نیز عین وجود اوست و ویژگی‌های شخصی یا تفاوت

های فردی صرفاً یک دسته مفاهیم کلی هستند که به حدود و ثغور این وجود شخصی و جزئی اشاره دارند و از امارات و علائم وجود شخص حکایت می کنند.

به اعتقاد استاد جوادی آملی موجود عینی اعم از طبیعی و مثالی و عقلی همانا خارجی، شخصی و شاهد است و اصلاً جزئی حقیقی در محدوده ذهن یافت نمی شود. زیرا تشخیص به وجود عینی است نه ذهنی و چیزی که فاقد وجود عینی باشد متشخص نخواهد بود، چنان که مفهوم های ذهنی کلی و غایب بودن آنها به این است که قابل صدق برکشیرند (جوادی آملی ۱۳۷۸). بنابر این مطابق نظر صدرائیان تشخیص ناظر به خصایص شخصی و جزئی فرد عینی انسان است، هر چند تعریف این خصایص و دسته بندی اشخاص بر اساس آنها یک فعالیت ذهنی و متکی بر صورتها و مفاهیم و استعاره های ذهنی است. اعتقاد به وجود ذهنی مفاهیم کلی که به تشخیص و تمیز افراد انسان از سایر موجودات کمک می کند، ممکن است این تصور را ایجاد کند که اصولاً تشخیص یک مفهوم اعتباری و ذهنی است.^۱ ولی اعتقاد به اصالت وجود انسان و ملاحظه تشخیص به عنوان یک امر واقعی، مانع تصور این همانی تشخیص با مفاهیم حکایت کننده از آن است. تشخیص یعنی وجود جزئی و عینی هر فرد که حدودش با مفاهیم و استعارات ذهنی قابل تعریف، ارزیابی و تشخیص می شود.

از این رو استاد جوادی آملی می گوید: مفاهیم ذهنی که عناصر محوری قیاس های عقلی اند هم حجاب موجودهای طبیعی اند و هم پرده موجودهای مثالی و هم غشاوه موجودهای عقلی و نیز موجودهای برتر از عالم عقل و در این جهت فرقی بین اصحاب حسّ و تجربه در علوم طبیعی و صحابه وهم و خیال در فنون ریاضی و صاحبان حکمت و کلام نیست... مشهود عینی اعم از طبیعی و مثالی و عقلی با دو حجاب تکوینی و اعتباری به صورت گفتار یا نوشتار ارائه می شوند. حجاب اول تکوینی است و آن صورت ذهنی است که حکایت آن از خارج طبق قرارداد نیست و در هر عصر و مصری صورت مشخص از موجود عینی

^۱ - احتمالاً نظریه های نسبیّت و برخی مجادلات مربوط به ماهیت اجتماعی واقعیت به خصوص بحثهای مربوط به ماهیت اجتماعی جنسیت بر چنین تصویری از تشخیص ریشه دارند. ارجاع تشخیص به مفاهیم برساخته انسان در بستر فلسفه اصالت ماهیت، خواه ناخواه به نسبیّت گرای منجر می شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معین حکایت می‌کند و حجاب دوم تعبیر لفظی از آن صورت به واژه خاص مانند عربی، عبری، سریانی، لاتینی و... است که این حجاب طبق قراردادهای گوناگون فرق دارد، بنابراین ارباب تعلیم و تعلم همواره از ورای حجاب به موجودهای عینی راه پیدا می‌کنند. (جوادی آملی تمهید القواعد ص ۱۳۵) اصطیاد مفهوم عقلی از مشهود عینی ممکن است؛ مانند اینکه انسان هویت (نه ماهیت) خود را که وجود مجرد است مشاهده می‌کند، آن‌گاه مفاهیم فراوانی از مشهود خود انتزاع می‌کند و آن‌ها را عناصر تحلیلی برهان ذهنی قرار می‌دهد. (جوادی آملی تمهید القواعد ص ۱۳۵-۱۳۶).

تشخص فرد، یک واقعیت است و حاصل تغییرات واقعی نفس اوست بنابر این شکل‌گیری شخصیت هر کسی بطور واقعی (نه ذهنی) به رشد یعنی وقوع تدریجی وجود شخصی جزئی او وابسته می‌باشد، ولی شناخت شخصیت هر کسی و تعیین خصایص و صفات او و ارزیابی ابعاد و میزان رشدش ذیل مفاهیم اعتباری و استعاره‌هایی شکل می‌گیرد که حقیقی نیستند، بلکه مبتنی بر حدسهای معقولند. از اینجاست که تشخص حیثیت اجتماعی و اعتباری پیدا می‌کند و به تبع آن رشد نیز دارای حیثیت اجتماعی می‌شود.

بنابر این نسبت رشد با تشخص نسبت این همانی است زیرا بنا به نظر صدرا تشخص از آن وجود است و حقیقت هر کسی یا هر چیزی همان وجود شخصی جزئی و عینی اوست و در صورتیکه تحقق این وجود شخصی جزئی به صورت تدریجی باشد در نتیجه تشخص تدریجی است و عین رشد یا همان وقوع تدریجی وجود شخصی جزئی خارجی فرد خواهد بود.

به عبارت دیگر مطابق با اصل اصالت وجود، حقیقت موجودات وجود آنهاست و حقیقت حرکت موجودات نیز تغییرات وجودی آنهاست و البته این تغییر با اضافه شدن یا کم شدن چیز دیگری به آن حاصل نمی‌گردد چون اصولاً چیز دیگری غیر از وجود نیست تا بخواهد به وجود موجودات اضافه بشود و هر چه تصور کنیم از علم و قدرت و سایر کمالات همه و همه جلوات و شئونات وجودند. بنابراین حرکت در موجودات صرفاً عبارت از تقویت یا تضعیف وجود آنهاست. حرکت و تغییرات انسان در عالم طبیعت نیز عبارت از تغییر یا تدریج وجود مدرج اوست که در عین تغییر درجه، حدود و ثغورش نیز تغییر می‌کند. البته تغییرات وجودی موجودات طبیعی در قلمرو خاصی که همان قلمرو وجودی آنهاست، صورت می‌

گیرد. یعنی تغییرات وجودی موجودات عبارت است از تغییرات قلمرو وجودشان و چون ماهیت در واقع همین حدود و ثغور وجود است و مقولات ماهوی معرف آنها هستند؛ تظاهرات این نوع تغییر وجودی نیز در ذیل مقولات ماهوی آشکار می شود.

با توجه به اینکه تقویت یا تضعیف وجود شخصی و جزئی هر یک از انسانها دارای یک سری تظاهرات عینی است، رشد او که در واقع وقوع تدریجی وجود شخصی و جزئی اوست و به مثابه تغییر وجودی یا اشتداد وجودی تلقی می شود، تظاهرات عینی دارد که در قالب مفاهیم، قضایا و مدلها فهمیدنی می شود. حقیقت هر انسان صرفاً وجود مجردی است که مدرج می باشد و به قیود مراتب خود مقید است، رشد انسان و اشتداد وجود مجرد او با تغییراتی در حدود و قیود وجودش همراه می گردد و در عالم واقع دارای تظاهرات عینی است. این تغییرات وجودی و تظاهرات عینی که عمومیت دارد و در اکثر افراد نوع انسان بطور معمول رخ می دهد در قالب دو دسته مفاهیم: یکی مقولات معهود نظیر شکل، اندازه، زمان و مکان و دوم مفاهیم اجتماعی نظیر علم، زیبایی، قدرت و ثروت تبیین می شوند. این دسته اخیر که ریشه در واقعیت دارند ولی در بستر جامعه معنا دار می شوند در چارچوب نظریه اعتباریات بالمعنی الاخص متمایز می گردند. بر اساس این نوع تبیینها یکسری مفاهیم کلی تازه پدید می آیند که ناظر به حدود وجود انسانی و تغییرات آنهاست و می تواند تغییرات پیشرونده در وجود انسان یا رشد را شرح دهد.

با توجه به این مقدمات و به خصوص با توجه به این دو حقیقت یعنی حدوث تدریجی وجود انسان و اینکه تشخیص همان نحوه وجود است، معلوم شد که رشد همان حدوث تدریجی تشخیص یا نحوه وجود خاص و متعین ماست که به کمک تغییرات متوالی و اشتدادی وجود شخصی و عینی هر یک از ما در مراتب مختلف وجود صورت می گیرد. به عبارت دیگر رشد که حدوث تدریجی وجود شخصی و جزئی هر یک از افراد است، مشتمل بر مراحل است. این مراحل عبارتند از ظهور هیولا در صورت جسمانی، ظهور جسم در صورت نباتی، ظهور نبات در صورت حیوانی، ظهور حیوان در صورت ناطقه و بالاخره فعلیت کامل نفس ناطقه که اتحاد با عقل فعال است. امارات و علائم رشد همان تظاهرات عینی است که در چارچوب مفاهیم کلی اعم از مفاهیم عرضی نظیر زمان، مقدار، شکل و همچنین مفاهیم وصفی نظیر کمال، علم، حیات، قدرت و غیره قابل تبیین می باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مفاهیم کلی که برای تبیین حدود و ثغور وجودات شخصی و جزئی بکار گرفته می‌شوند، خودشان اعتباری هستند یعنی هر چند از خارج یعنی از یک امر محقق و عینی حکایت می‌کنند و معمولاً برای تاثیر در عالم عینی نیز بکار می‌روند، ولی به خودی خود اموری ذهنی هستند و در پی فعالیت‌های ادراکی نفس نظیر تجزیه، ترکیب، تجرید، تمثیل، تصدیق پدید آمده‌اند و دارای وجود ذهنی می‌باشند. از این رو پایداری، واقع‌نمایی، فراگیری آنها از یکسو به فعل و انفعالات نفس بستگی دارد که آنها را پدید آورده و بکار می‌گیرد و از سوی دیگر به فهم عمومی و به الفاظ، ادراکات، سلاقی، عقاید و سایر اعتباریات اجتماعی وابسته‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که آنچه بزودی در این تحقیق به عنوان شاخص‌های رشد معرفی می‌شود خود به خود در زمره مفاهیم اعتباری هستند یعنی هر چند اعتبار آنها برای فهم، ارزیابی و بیش‌بینی وقوع رشد در افراد مختلف ضروری است و هر چند می‌تواند از وقوع رشد حکایت کند ولی خود به خود اعتباری است و از عوامل اجتماعی نظیر علم و فناوری به خصوص دیدگاه‌های رایج یا ابزارهای بررسی و غیره متأثر می‌باشد. با این همه رشد به معنای وقوع تدریجی وجود انسان با علم نه به مثابه یک نهاد اجتماعی بلکه به عنوان امر واقع نیز نسبت این همانی برقرار می‌کند.

۶-۳ بخش سوم: ماهیت رشد انسان

اکثر نظریه‌هایی که به شرح و تبیین ابعادی از وجود انسان می‌پردازند بر یک مدل فرضی اتکا دارند که تصویری از یک انسان بالغ را نشان می‌دهد. رویکرد ایستا و غیر تحولی یک نقص اساسی است که در عموم نظریه‌های تبیین‌کننده وجود انسان و در اغلب رشته‌های علوم انسانی از جمله روانشناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه مشاهده می‌شود، ولی چنین تصویر ایستایی از انسان با شهودات همه‌ما تعارض دارد. با این همه در حوزه اندیشه اسلامی نظریه‌های تبیین‌کننده نفس، به خوبی یک جریان مستمر و پیشرونده را نشان می‌دهند. یعنی انسان‌شناسی اسلامی در حال پیشرفت است، زیرا در اوایل شکل‌گیری جریان‌های‌های اندیشه‌ای در میان علمای اسلام، فیلسوفان مسلمان نظریه افلاطون و ارسطو را در باره نفس پذیرفتند

و نفس را کمال اول برای جسم آلی و منشا حیات و حرکت آن دانستند^۱ ولی کم کم شاخصی که مبنای فلاسفه برای اثبات وجود نفس محسوب می شد یعنی آثار حیاتی نفس، خود زمینه ساز پیدایش اعتقادی را سخ در باره بیگانگی جوهری نفس و بدن شد و در نتیجه ثنویت پدید آمده در انسان شناسی یونانی به انسان شناسی فلسفی ما نیز همچون سایر مکاتب سرایت کرد، دست آخر تلاش فیلسوفان مسلمان برای حل مسئله ثنویت به نتیجه رسید و به کمک اصول حکمت متعالیه، تبیین اتحاد نفس و بدن ممکن گردید. در توضیح مسیر نظریه های تبیین گر فلسفی باید بدانیم که بنابر فلسفه های پیش صدرایی اجسام مرکب دارای مزاج هستند و مزاج مبنای تمام فعل و انفعالات یکنواخت آنهاست ولی فعل و انفعالات نایکنواختی که به مثابه آثار حیات تلقی می شوند، صرفاً با پیدایش نفس در جسم مرکب، ممکن می گردد. از این رو ابن سینا در کتاب شفا نفس را ذیل طبیعیات و پس از مزاج مورد بحث قرار می دهد و در واقع زمینه ظهور نظریه حدوث جسمانی نفس در همین توالی مخصوص فراهم می شود که در آن مبحث نفس بعد از جسم طبیعی و متکی بر آن طرح شده است. چون آثار حیاتی که در دسته ای از موجودات طبیعی (نه همه) مشاهده می شود، قابل ارجاع به خواص اجسام نیست و قطعاً نمی تواند از صورت جسمیه حاصل شده باشد، در نتیجه همین آثار حیاتی مبنای استدلال برای اثبات وجود نفس قرار می گیرد. (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲) با ارجاع فعل و انفعالات طبیعی به صورت جسمانی و فعل و انفعالات حیاتی به نفس، نظریه قوای نفس پدید آمد تا پدیده های متنوعی همچون تغذیه، نمو، حرکت، ادراک و زایش در موجودات دارای نفس توجیه شود؛ ولی تکثر این قوا که مرجع پدیده های متنوع حیاتی تلقی می شوند با وحدت و بساطت جوهر مجرد نفس ناسازگار افتاد و از آن زمان رفع این تعارض یک موضوع مهم برای فیلسوفان مسلمان تبدیل شد. زیرا توضیحات ابن سینا در مورد اختصاص تغذیه، نمو و زایش به نفس نباتی، ادراک حسی و حرکت ارادی به نفس حیوانی و تفکر به نفس ناطقه (ابن سینا، شفا فن ششم مقاله اول) همچنان مفید تکثر است و با بساطت جوهر مجرد نفس در تعارض می باشد. یعنی در انسان شناسی سینیوی

^۱ - ارسطو پس از اثبات ضرورت جسمانی برای ماده و تقسیم اجسام به معدنی و آلی، نفس را کمال اول جسم آلی می داند یعنی خصلتی ذاتی که نوع موجودات آلی با آن کامل و متعین می شوند و حرکت و حیات را به این دسته مخصوص گردانید. البته افلاطون قبلاً نفس را به عنوان مبدا حیات و حرکت معرفی کرده بود. (فیاضی، ۱۳۸۰)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دست کم دو نوع ناسازگاری میان تعریف نفس و دیگر ایده‌های این حوزه به چشم می‌خورد: یکی مربوط می‌شود به ثنویت جوهری نفس و بدن و دیگری مربوط می‌شود به تکثر قوای نفس. یعنی در تبیین سینوی میان جوهر مجرد نفس که مقوم بدن است با جوهر مادی جسم که سه بعدی، دارای جرم و فضا است، یک دوگانگی غیر قابل انحلالی به چشم می‌خورد و این در حالی است که این تبیین ثنوی با درک شهودی هر یک از ما نسبت به یکپارچگی شخص خودمان نیز تعارض دارد. علاوه بر این دو گانگی یا چندگانگی ضمنی در نظریه قوای نفس یا نظریه انواع نفس (نباتی، حیوانی و ناطقه) با بساطت جوهر مجرد نفس تعارض دارد. ولی خوشبختانه این تعارضات در انسان شناسی صدرایی رفع شده‌اند.

در این جا تلاش می‌شود با اتکا به سه اصل از اصول فلسفه صدرای یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی و حرکت جوهری، برای تبیین رشد به مثابه تحقق تدریجی نفس، استدلال کنیم. این استدلال شامل دو بخش اساسی است یکی تعمیم نظریه تکثر اسمائی از الهیات به نفس شناسی و تلاش نظری برای اثبات وجود یک جریان مستمر از ظهور و اختفا در مراتب نفس و دیگری تعمیم نظریه حدوث جسمانی و تلاش جهت اثبات وجود یک جریان مستمر از تجسم و تجرد در طول زندگی.

۶-۳-۱ ظهور و اختفای مراتب نفس

علاوه بر متکی بر آن، نظریه، اصل نظریه‌مولفه به عنوان مبانی فلسفی برای، حقیقتی است که در عین برخوردار از ثبات و به دلیل برخوردار از وحدت تشکیکی، قابلیت دارد. یعنی همچنانکه وحدت تشکیکی مناط اختلاف و تفاوت میان مراتب یک حقیقت صاحب مراتب است همچنین دلیلی برای تغییرات آن نیز هست.

در واقع یا عین است و دارای صورت جسمی، نوعی، نباتی، حیوانی و ناطق می‌باشد. هر شخص از اشخاص انسان را که در نظر بگیریم دارای اعم از ماده و صورت جسمانی و (نفس انسانی (ناطقه) یا صاحب (نفس اماره، لوازه، مطمئنه است و همه این تعبیرات متنوع نشان می‌دهد انسان.

رسه: و حرا در هر شخص می باشد حال با توجه به تبیینی که در تمهید القواعد در مورد مراتب ظهورات حق تعالی و جایگاه انسان در اظهار این مظاهر و آیات مطرح شده است احتمالاً می توانیم استفاده کنیم و اصل تكثر اسمائی یا نظریه حکما در باره ظهور و اختفای اسماء الهی را به عنوان یک مبناى نظری در انسان شناسی مورد استفاده قرار دهیم. یعنی با توجیهی که بر مقدمات ذیل استوار است تلاش می کنیم برای تبیین کثرت در عین وحدت نفس و همچنین برای تبیین حرکت نفس و اصل تكثر اسمائی را از الهیات به انسان شناسی تعمیم دهیم. مقدمات این تعمیم بنابر اظهارات صاحب تمهید و شرح استاد جوادی آملی عبارتند از:

۱- «مراتب ظهورات حق تعالی شامل تعین علمی تعین عقلی تجهیز طبیعی و بالاخره تعین انسانی است» (جوادی آملی، ۱۳۶: ۳: ۱۳۸۷) ۲- «اولین مرتبه از تعینات که همان تعین علمی است، گرچه از این باب که شیء بسیط همه مراحل مادون را داراست، واجد جمیع مراتب است؛ لیکن حضور جمیع مراتب و مظاهر در تعین علمی، حضوری تفصیلی و عینی نیست، بلکه حضوری اجمالی و علمی است» (جوادی آملی، ج ۳، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷) ۳- «تعین عقلی که دومین مرتبه از مراتبی است که در اینجا ذکر می شود گرچه وجود آن علمی نبوده بلکه عینی است و همچنین هر چند همان گونه که طالس ملطی اظهار داشته است صور جمیع اشیا به تفصیل در آن مرسم است؛ لیکن امتیاز تفصیلی اشیا در آن، امتیازی مثالی و طبیعی نیست، بلکه تنها امتیازی عقلی است» (همان) ۴- «سومین مرتبه که همان عالم کبیر است، به رغم آنکه موجود به وجود عینی تفصیلی است و جمیع حقایق تفصیلی به گونه های مختلف یعنی با عقل، وهم، خیال و حس در آن ادراک می شوند؛ لیکن چون کثرت بر مظاهر آن غالب است فاقد وحدت جمعی و احدیت جمع الجمعی است و چنین وحدتی نیز برای عالم کبیر ثابت نشده است» (همان) ۴- چهارمین مرتبه نشئه عنصری انسان است به دلیل اینکه مراتب عینی را از جهت مظاهر آنها، داراست و افزون بر آن از دو مقام جمع و جمع الجمع نیز برخوردار است، نشئه ای برتر از آن تصور نمی شود. (همان) بنابر این هیچ یک از مراتب و مظاهری که غیر از انسان - یعنی انسان کامل - هستند شایستگی ارائه واجب تعالی را بدین سان ندارند (جوادی آملی، ج ۳، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

بنابر این علاوه بر تكثر اسمائی که اشاره به علل بعید تغییرات نفس دارد تكثر مراتب نفس و به تعبیری تكثر قوای نفس می تواند در ایجاد حرکت نفس و تنوع آثار آن نقش داشته باشد. به عبارت دیگر بنابر تعریف

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حرکت عبارتست از وقوع تدریجی شیء و براساس مفاهیم قوه و فعل می‌توان گفت حرکت همان فعلیت یافتن قوای شیء است. بنابر این حرکت در حقیقت واحد و چند مرتبه ای نفس عبارتست از وقوع تدریجی مراتب نفس یا فعلیت تدریجی قوای نفس. ولی این تحقق تدریجی مراتب یا فعلیت تدریجی قوا یک رویداد پیوسته است که مسبوق به دو چیز است یک سلسله ای از عوامل قریب و علل بعید که دست اندرکار این تحقق تدریجی هستند، دو برگزیدن های مکرر یکی از چند وضعیت ممکن جهت تحقق قطعی. یعنی تشکیک مراتب یا قوای نفس، تدریجی بودن تحقق (وجود) را به تکثر امر محقق (موجود) گره می‌زند چون در سایه تشکیک هم عوامل و علل قریب متکثر می‌شود هم معلول های ممکن. به عبارت دیگر علاوه بر اینکه از منظر جهان شناسی ظهور و خفای اسماء الهی تبیین کننده تنوع اشخاص و تمایز موجودات انسانی از یکدیگر است؛ از منظر انسان شناسی تکثر مراتب نفس یا تکثر قوای نفس نیز می‌تواند به همان طریق توجیه شود و زمینه ای برای تبیین حرکت فراهم سازد. در اینجا تلاش می‌شود نشان دهیم که وجود خارجی یا صورت محقق نفس حاصل شدت ظهور برخی مراتب و شدت خفای برخی دیگر از مراتب نفس می‌باشد. علاوه بر این ظهور و خفای مراتب نفس زمینه حرکت آن را پدید می‌آورند. هر چند بزودی درباره سازوکار این حرکت با عنوان چرخه تجسم/تجرد بحث می‌شود ولی در اینجا برای تبیین حرکت نفس و توجیه صورتهای محقق و متکثر آن بهتر است از مفهوم تقدم و تاخر استفاده کنیم. زیرا حرکت به خودی خود به توالی، تدریج، تقدم و تاخر اشاره دارد و بنا به نظر صدرا نسبت تقدم و تاخر در بسیاری موارد یک امر واقعی و وابسته به وجود اشیاء است.

اصولا مفهوم تشکیک همچون مفهوم حرکت و زمان مفید بحث تقدم و تاخر است. به قول استاد مطهری بحث کلی مشکک در منطق با بحث تقدم و تاخر در فلسفه به یک ریشه بر می‌گردند (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۰) و چنانکه بارها تاکید شده تقدم و تاخر و معیت از احکام موجود بماهو موجود است و اختصاص به دسته و گروه خاصی از موجودات ندارد. (مطهری ۱۳۸۰: ج ۱۰) نسبت تقدم و تاخر هنگامی بوجود می‌آید که دو چیز دارای وجه مشترک باشند ولی سهم یکی بیشتر از دیگری است. بنابر این آنکه سهم بیشتری دارد متقدم و آنکه سهم کمتری برده متاخر تلقی می‌شوند. هر چند همه موجودات در نسبت با یکدیگر دارای تقدم و

تاخر هستند ولی ملاک تقدم و تاخر موجودات نسبت به هم متفاوت است.^۱ یعنی موجودات در اینکه همه تقدم و تاخر می پذیرند با هم مشترکند ولی در اینکه ملاکات تقدم و تاخر آنها یکسان نیست، با هم متفاوتند. در مبحث تقدم و تاخر بحثهای مفصلی از فیلسوفان بزرگ مطرح شده و در باره ملاکات تقدم و تاخر نیز دسته بندی های گوناگونی ارائه شده است. ابن سینا برقراری نسبت تقدم و تاخر میان اشیاء را فقط در مورد مقولات عرضی مثل رنگ (سفید و سفید تر)، مکان (نزدیک و نزدیک تر) و... روا می داند ولی در مورد جوهر اشیاء چنین نسبتی را برقرار نمی داند و می گوید چنین نیست که برخی آب ها آب تر از برخی دیگر باشند. ولی سهروردی برقراری نسبت تقدم و تاخر میان اشیاء را در همه مقولات قبول دارد. البته صدرا هردو دیدگاه را رد می کند و نسبت تقدم و تاخر میان اشیاء را به وجود (نه ماهیت) اشیاء مربوط می کند و آن را حاصل تشکیک وجود می داند. «بنابر نظر صدرالمتألهین، ما در باب تقدم و تاخر به همان مسئله تشکیک می رسیم... و آنجایی که تقدم و تاخر حقیقی باشد باید قضیه به وجود برگردد و اگر به غیر وجود برگردد باید نوعی اعتبار و انتزاع در کار باشد» (مطهری ۱۳۸۰: ۱۰: ۴۹۳) بنابر این صدرا دو نوع تقدم و تاخر حقیقی و اعتباری قائل است. از این رو او عنوان دیگری را به اقسام تقدم اضافه کرد که عبارت است از سبق بالحقیقه یا تقدم وجودی یعنی اگرچه در هر موجودی هم ماهیت آن واقعی است و هم وجود آن، ولی وجودش بر ماهیتش سبق بالحقیقه یا تقدم وجودی دارد. چون آنچه بماهوهو محقق است و واقعی همان وجود شیء است و آنچه به تبع وجود شیء، محقق است و اقعیت دارد ماهیت شیء است. (مطهری ۱۳۸۰: ج ۱۰) پس هر گاه میان دو شیء نسبت تقدم و تاخر برقرار باشد چه ملاک تقدم و تاخر به جوهر مربوط باشد یا در زمره عرض واقع شود در هر صورت می توان آن را در یکی از دو دسته حقیقی و اعتباری (یا سبق بالحقیقه و سبق بالاعتبار) بازشناسی کرد. تقدم و تاخر اعتباری مثل تقدم و تاخر مکانی است مثلاً نزدیک و نزدیکتر، کوتاه و کوتاهتر، یا دور و دورتر که یک نوع انتزاع ذهنی و متکی بر قراردادن یک نقطه معین به عنوان شاخص است.

^۱ - برخی اقسام تقدم عبارتند از: تقدم رتبی که یا به حسب وضع است نظیر تقدم امام بر ماموم یا به حسب طبع است نظیر تقدم جوهرنامی بر حیوان یا به حسب شرف است نظیر تقدم عالم بر جاهل، تقدم زمانی نظیر تقدم موسی ع بر عیسی ع، تقدم علی که شامل تقدم علت تامه بر معلول و حتی تقدم علت ناقصه بر معلول است هر چند وجود علت ناقصه وجوب و وجود معلول را اقتضا نمی کند و تنها امتناع علت ناقصه مقتضی امتناع معلول است نظیر تقدم حرارت بر تبخیر است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نکته مهم این است که میان تغییرات و آثاری که در مراتب نفس انسان، به حسب شواهد تجربی قابل درک است می‌توان یک نوع توالی یا تقدم و تاخر پیدا کرد و آن را به عنوان دلیلی برای ظهور و خفای مراتب نفس شناخت. یعنی فرض کنید در برخی رویدادهای معین مثلاً تغذیه، درمان و بیماری، تغییرات مرتبه جسمانی مقدم بر تغییراتی است که در سایر مراتب نباتی، حیوانی و ناطقه پدید می‌آید. مثلاً مشاهده می‌کنیم با مصرف برخی داروها یا غذاها ابتدا تغییراتی در مرتبه جسم پدید می‌آید و بدنبال آن در نفس نباتی و حیوانی و حتی در ادراک حسی و حتی خیال و عقل نیز تغییراتی ایجاد می‌شود. در این توالی و ترتیبی که در حرکت مراتب مختلف نفس مشاهده می‌شود و حتی از وجود برخی روابط علی میان آنها حکایت می‌کند، پس در این نوع حرکتها، یک نوع تقدم حقیقی میان مراتب نازله نفس نسبت به مراتب عالیه قابل استنتاج است و می‌توان آن را به عنوان تقدم علی^۱ بدن نسبت به روح تلقی کرد. چون علت تغییرات ادراکی، تغییراتی است که در مراتب جسمانی، نباتی و حیوانی پدید آمده. به عبارت دیگر در دسته‌ای از حرکات نفس همچون تغذیه، بیماری، تصادف، درمان و... این ظهور مراتب نازله نفس (جسم، نفس نباتی، نفس حیوانی) است که زمینه حرکت و پیدایش روابط علی و تاثیر گذار بدن بر ذهن یا روح را فراهم می‌سازد.

در حالی که در برخی حرکات نفس همچون مطالعه، سخنرانی، مشاجره، یادگیری، یاددهی، مباحثه، نیکی و... شدت ظهور مراتب عالیتر نفس یا قوای عقلانی بیش از مراتب نازله نفس می‌باشد. در نتیجه یک نوع توالی معکوس ممکن است شکل بگیرد. برای مثال بسیاری از فعالیتهای ذهنی، زمینه پیدایش تغییرات هورمونی یا خستگی، پرافروختگی، کاهش، مصرف انرژی و غیره در بدن یا مراتب نازله نفس است. در این دسته از حرکت های نفس تغییرات مراتب بالای نفس نسبت به تغییرات مراتب پایین تقدم دارند. با بررسی بیشتر این دو دسته از حرکت های نفس که طبیعی و بسیار رایج است علاوه بر تقدم و تاخر میان مراتب

^۱ - منظور در اینجا تقدم علت ناقصه بر معلول است که به عنوان تقدم بالطبع معروف است نه تقدم علت تامه که به عنوان تقدم بالعلیه معروف می‌باشد. برخی این دو نوع تقدم علی را همراه با تقدم بالتجوهر را به عنوان تقدم بالذات معرفی کرده‌اند. (حسن معلمی ۱۳۹۴:۲:۴۹)

نفس، ممکن است بتوان تقریرهایی از سایر انواع تقدم و تاخر مثل تقدم و تاخر زمانی و تقدم و تاخر ذاتی، رتبی و... را ارائه نمود.

۶-۳-۲ حرکت نفس در عین پایداری

در اضممتبیین، توجیه و شاید اصلاح و تکمیل نظریات حکمای پیشین در باره حرکت است. بیشتر از نقد نظریه های آنها در باره حرکت علاقه داشته است و این نکته به خصوص مورد توجه استاد مطهری^۱ قرار گرفته ایشان می گوید (مطهری ۱۳۹۵) ۲ اولین تعریفی که از حرکت صدرا مطرح کرده تعریف افلاطون است که خروج عن المساواه می باشد و آن را شرح می دهد و سپس تعریف فیثاغورس است که حرکت را به «غیریت» تعریف فصل حرکت جوهری در کنار دیدگاه صدرا در باره ماهیت چند مرتبه ای نفس که آن را وجود مجرد و حقیقت واحد صاحب مراتب می داند و معتقد است: «النفس فی وحدتها کل القوی»، استدلالی بسیار دقیق و تاثیر گذار در باره حرکت نفس در عین ثبات و پایداری آن تشکیل می دهد.

استاد مطهری بلکه تکمیل کر در نتیجه برخی گفته اند حرکت بنا به تعریف فیثاغورس یعنی چون حرکت سبب غیریت شیء با خودش و در نتیجه اصل حرکت می شود پس با دو اصل مهم فلسفه اسلامی یعنی اصل امتناع نقیضین و اصل هو هویت - یا به تعبیر مطهری اصل عینیت - تعارض دارد، یک سخن نادرستی است و نمی توان نتیجه گرفت هر. فلسفه یا فلسوفی که بر دو اصل عینیت و تناقض تاکید کند، مخالف حرکت است و به ثبات و سکون در عالم اعتقاد دارد. ستا، سپس در باره معتقد است که صدرا نظر فیثاغورس را تبیینهم جواب می دهد و هم این نوع تفسیرهای غلط و غوغاهای بعدی را ... ولی این مشکل با توجیه صدرا مبنی بر اینکه منظور فیثاغورس از غیریت شیء با خودش این است که حرکت غیریت شیء در یک آن با همان شیء در آن دیگر است، حل شده و تعارضی میان اصول تناقض و عینیت با حرکت نمی ماند. مطهری ضمن بیان اشکال ابن سینا به تعریف فیثاغورس و پاسخ صدرا به آن و سپس اشکال فخر رازی به اصل

^۱ - می کند یعنی غیریت هر چیز با خودش. استاد مطهری ضمن انتقاد از استفاده های نابجایی که از این تعریف شده،

^۲ - استاد مطهری، دروس فلسفه مباحث قوه و فعل جلد اول قم صدرا ۱۳۹۵

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حرکت و پاسخ میرداماد و ... سعی می‌کند نشان دهد که در نهایت چگونه نظریه حرکت جوهری صدرا توانسته مفهوم غیریت را با عینیت یا اصل حرکت را با اصل هوویت در خود جمع کند. (مطهری ۲۶-۱۶:۱۳۹۵). با این حال اهتمام صدرا در شرح و تبیین برخی آراء حکما و حتی نقد و پاسخ به اشکالات برخی دیگر، رایج نگاه تلفیقی و در اسفار است و از تکاملی نشان می‌دهد. علاوه بر این گویا صدرا تبیین‌های فلسفی و دستیابی به حداقل‌های مشترک در تعریف حرکت تلاش می‌کند. پرده بر می‌دارد. تلقی می‌شود (مطهری ۱۳۹۵) زیرا چنانکه قبلا از این رو از زمان میرداماد که در برابر منکرین اصل حرکت و به خصوص در پاسخ به اشکال فخر رازی گفته بود میان وجود آنی شیء و وجود زمانی شیء تفاوتی اساسی تا کنون فلاسفه مسلمان بخش عمده‌ای از فعالیت نظری خود را به بحث حرکت اختصاص داده اند (مطهری ۱۳۹۵) هست. صورت جسمیه دارای ابعاد طول و عرض و ارتفاع است و طبق تعریف زمان یک کمیت متصل غیر قار است و امری تدریجی و سیال می‌باشد که اجزای آن در یک آن موجود نمی‌باشند برخلاف خط که کمیت متصل قار است و در آن واحد تمام اجزایش موجود است. (حسن معلمی ۲۴۲:۲:۱۳۹۳)

حرکت عبارتست از وجود زمانی شیء یعنی تحقق تدریجی شیء، تحقیقی که توالی و قبل و بعد البته باید توجه داشت که حرکت هم مثل حدوث حقیقت عینی مستقلی از متحرک ندارد، بلکه «حرکت و مسافت و زمان یک چیزند. همین وجود تدریجی وجود حرکت هم هست... این گونه نیست که وقتی شیئی تدریجا وجود پیدا می‌کند، وجودی دارد و علاوه بر آن چیز دیگری هم وجود پیدا کرده به نام تدریج. تدریج انتزاع ذهن است و فقط در ظرف ذهن وجود دارد و به هیچ شکلی عینیت ندارد» (مطهری ۲۱۵:۴:۱۳۹۵) می‌پذیرد

تصور کنید خط (ab) که میان دو نقطه a و b این خط نشانه و اثر عینی حرکت است (نه خود حرکت) و چون پذیر-تابی نهایت-است، کمیت متصل و چون در یک آن تمام اجزایش موجود و قابل مشاهده می‌باشد، پس قار است. ولیی که عامل ترسیم این خط بود، حالا نیست و در گذشته نیز هرگز در یک «آن» تمام اجزایش با هم محقق نبوده، بلکه تمام اجزای فرضی خط ab در تمام مدت (T) به تدریج بوجود آمده و از این رو کمیت متصل غیر قار است و با زمان و مسافت یکی است. بنابراین حرکت عموم اشیاء و

رویدادهای طبیعی دارای تحقق تدریجی یا وجود زمانی هستند ولی یک سری از اشیاء و امور هستند که تحقق آنها زمانی نیست یعنی در مورد برخی امور، آن حدوث شیء همان تحقق کامل شیء است ولی در مورد سایرین مشاهده می شود که گرچه در حدوث دفعی و آنی هستند ولی در بقا زمانی می باشند. برای مثال اصابت دو کره واقعی^۱ متحرک با هم که در یک نقطه و یک لحظه پدید می آید، یک رویداد آنی یا تحقق آنی یک پدیده است که هرگز ادامه ندارد ولی اصابت یک کره واقعی متحرک با سطح قائمه ثابت یک حدوث آنی است که بقای زمانی دارد.

نابر این چنانکه استاد نیز نموده: حرکت یا شیء آنبا اصل مخالفتی ندارد، چون تعریف حرکت به غیریت شیء با خودش در دو آن متفاوت مد نظر است نه در کل زمان طی شده و نه در یک آن.^۲ زیرا اینکه دو ذات داشته باشد عقیده به گرنه

در جمع بندی بحث حرکت در عین پایداری نفس و به عنوان حسن ختام لازم است «تکامل تدریجی عقل» صدرا با تفسیری که استاد مطهری ارائه داده مورد توجه قرار گیرد: به اعتقاد شهید مطهری نظریه «تکامل تدریجی عقل» صدرا یک نظریه محکم و برهانی و کاملترین نظریه در این زمینه است؛ چون او از یک طرف نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی می داند که به تدریج کمال جوهری حاصل می کند و به مرتبه ی حس و خیال و سپس به مرتبه ی عقل می رسد و از طرف دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد می داند. مطابق نظریه صدرا نه نفس در آغاز جوهری است مستقل از بدن و نه ادراکات عقلانی نقشها و عوارض و اوصافی است برای نفس؛ مطابق این نظریه پیدایش تدریجی معقولات عین تکون تدریجی و تکامل عقل و عاقل است» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲، ۲:۱۵۳) بنابر این محدود ساختن حرکت به مرتبه مادی نفس یا به اصطلاح هیولا و صورت جسمانی توجیه ندارد.

^۱ - کره واقعی در تمام نقاط دارای شعاع مساوی است

^۲ - در حالیکه اصل امتناع نقیضین عبارتست از امتناع تحقق متناقضین با رعایت اشتراک و وحدت در همه مقولات نه گانه از جمله زمان واحد است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد یک الگوی سنتی از مراتب نفس همچون طبقات یک سازه - البته یک سازه غیرمادی - در فهم رایج ما وجود دارد که ناشی از دشواری در ادراک حرکت جوهری و تمایل ما به داشتن یک تصویر ثابت و ساختمند از اشیاء و اشخاص است. در حالیکه متناسب با نفس شناسی صدرا و وحدت تشکیکی نفس و حرکت جوهری لازم است تقریری از تحقق تدریجی یا حرکت نفس عرضه شود که در این تقریر، مراتب نفس نباتی، حیوانی و ناطقه به عنوان مراحل حرکت تلقی شوند نه طبقات یک سازه مجرد و بنابر این تدریجی بودن تحقق نفس و ذاتی بودن حرکت برای نفس مقتضی دو امر است یکی تشابک وجود و عدم یا حدوث و زوال است و دیگری اینکه زمانندی خصلت نفس تلقی شود نه ظرف تحقق آن. در ادامه شرح این دو موضوع که از لوازم حرکت جوهری نفس به حساب می‌آیند، توضیح داده می‌شود.

۳. تشابک وجود و عدم در حرکت

دیعی «هر حرکت قطعی وجود تدریجی است و وجود تدریجی ملازم با عدم تدریجی و بنابر این زمان وجود تدریجی عین زمان عدم تدریجی است پس در حرکت شیء در آن واحد هم موجود است و هم معدوم اما در عین حال وقتی که خوب دقت می‌کنیم می‌بینیم اجتماع نقیضین هم نیست» (مطهری ۱۳۹۵: ۴: ۲۱۱)

دیعی در تحقق تدریجی وجود یک شیء واحد «وجودش با عدم شبکه تشکیل داده یعنی وجودش با عدم در هم فرو رفته همچنین است فعلیتش با قوه اش یعنی فعلیتش جدا از قوه نیست هر مرتبه را که در نظر بگیریم فعلیت است به اعتباری و قوه است به اعتباری دیگر و باز خودش به دو جزء تجزیه می‌شود به قوه و به فعلیتی»: ۲۴۰ که هر چندلی هر لحظه اش را در نظر بگیریم از یک جهت حدوث است و از جهت دیگر زوال یعنی حدوث و زوال یا دویدن دونده و درهم فرورفته اند از اینجاست که گفته می‌شود «حرکت عین زوال است و عین حدوث هر جزئی که می‌گوییم حدوث است خودش نیمه زوال و نیمه حدوث است و این اعتبار تا بینهایت ادامه دارد» (مطهری، ۱۳۹۵: ۲۴۰)

بدین ترتیب

تعریف صدرا از حرکت مشروط به اصالت وجود است. یعنی اگر صدرا می تواند حرکت را به مثابه «حدوث تدریجی شیء» یا به تعبیر دقیقتر «وجود تدریجی بعد العدم شیء» تعریف کند بخاطر این است که او قبلا اصالت وجود را ثابت کرده و نشان داده که حقیقت شیء وجود آن است نه ماهیتش. تنها با قبول اصالت وجود، حرکت تدریج وجود است و البته این تعریف بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیستنکنه جالب این است که این تعریف از حرکت می تواند تبیین های ارائه شده از رویدادهای طبیعی را متاثر سازد زیرا بر اساس اصالت وجود و تعریف حرکت، دیگر نمی توان بلکه حقیقت این است که حرکت جز با اصالت وجود اصولا قابل توجیه و تعریف نیست. جهان طبیعت را یک ابر سیستم یا مجموعه ای بزرگ از ذوات ثابت دانست که هر یک امکان حرکت در مقولات چهارگانه کمیت کیفیت زمان و مکان را دارند. جهان طبیعت مملو از اشیاء ذاتا متحرک است بلکه طبیعت مساوی است با حرکت و در حرکت وجود و عدم با هم جمع می شوند و البته عدم و وجود هر دو تدریجی هستند (طباطبایی و مطهری، ج ۴، ۱۳۷۲: ۵۳-۵۵)

بنابر اینکه متحرک یک امر واحد سیال یا متحرک است، طبیعت نیز به عنوان یک امر متحرک یا واحد سیال، عبارتست از به اعتقاد صدرا استمحال در ذات داشتن شیء واحد در دو آن، مبتنی بر اصالت ماهیت است؛ و بنا بر اصالت وجود، محال نیست که شیء در دو آن، دو ذات داشته باشد، و نوع پیشین آن به نوعی دیگر تبدیل شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۸۷). وجود ممتد متصل تشدید شونده ای که از هر مقطع فرضی آن، مفهومی ماهوی انتزاع می شود و این مفهوم با ماهیت منتزع از مقطع فرضی دیگر متفاوت می باشد؛ متحرک در حال اشتداد، در مرحله نخست، جنس و فصل و ماهیتی ویژه، و در مرحله ی بعد، جنس و فصل و ماهیتی دیگر دارد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ۱۳۷۰: ۳۹۸-۴۰۱). بدین ترتیب هر چیز در عالم طبیعت، پیوسته نومی شود؛ هیچ چیزی از گذشته باقی نیست، و همه چیز نو است (صدرا، اسفار، ج ۷، ۱۴۱۰: ۳۹۸؛ عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۵)

نابر این لازم است توجه کنیم که

بدین ترتیب باید اذعان نمود که اصولا زمان را از حرکت نمی توان حذف کرد زیرا حرکت چه در مکان باشد یا در کمیت یا در کیفیت همواره منطبق بر حدوث چیزی است و از وجود تفاوتی در قبل و بعد این

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حدوث حکایت می‌کند. یعنی زمان ذاتی حرکت است و ناشی از وجود تدریجی اشیاء (یا حقیقت تدریجی وجود) است چنانکه در تفسیر آیه کریمه "وما امرنا الا واحده" گفته می‌شود این امر واحد چیزی بجز همان امر واحد متصل آفرینش نیست که از آن با تعبیر "خلق السموات و الارض فی سته ایام" یاد نموده است. آفرینش یا حدوث تدریجی جهان که با وحدت آن یعنی وحدت امر "کن فیکون" سازگار است، نشان می‌دهد که زمان با حرکت نسبت ضرورت برقرار می‌کند. حتی "حرکت مکانی جسم یعنی بودن جسم در قطعه‌ای از زمان میان مبداء و منتهایی از مسافت" (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۴: ۵۰).

۶-۳-۴ مندی به مثابه خصلت زمانمندی در نفس (نسبت زمان و نفس)

بدون شک بحث در موضوع حرکت نفس به خودی خود مقتضی شکل گرفتن بحث در باره زمان و نفس است از این رو با طرح تبیین صدرا در باره حرکت جوهری انسان یا اشتداد نفس جای طرح این مسئله است که آیا حرکت نفس دفعی است یا زمانی و آیا این حرکت در بستر زمان رخ می دهد یا زمان حاصل تغییرات نفس است. صدرا با حدود نه دلیل ثابت کرده که ممکن نیست تغییر در جوهر، دفعی و از نوع کون و فساد باشد؛ بلکه تغییر جوهر نیز ضرورتاً تدریجی یا زمانی و از نوع حرکت است (عبداللهی، ۱۳۹۰).

بر این اساس که زمانی بودن جوهر جسمانی، بدون وقوع حرکت در آنها از نظر عقلی توجیه ناپذیر است، صدرا توانسته حرکت جوهری را تعمیم دهد و بر این نکته اصرار ورزد که همه جوهر عالم طبیعت، در حال حرکت جوهری بوده، آن به آن، به گونه مداوم در حال تبدیل و عوض شدن هستند (عبودیت، ج ۱، ۱۳۸۵: ۲۶۳) (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۴). چنانکه قبلاً اشاره شد بر اساس نظریه میرداماد زمان، بعد چهارم اجسام است و علاوه بر طول، عرض و ارتفاع که داخل در تعریف جسم می باشند،^۱ زمان نیز ذاتی جسم تلقی می شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۵).

البته در مبحث زمانمندی اختلاف نظری میان ابن سینا و صدرا هست که به عقیده او در باره اصالت ماهیت مربوط می شود. از نظر ابن سینا نفس به عنوان جوهر مجرد ثابت، هیچگونه حرکت ندارد و در نتیجه تقدم و تاخر و توالی و حدوث ندارد یعنی یک حقیقت زمانمند نمی باشد. علاوه بر این چون نفس فاقد امتداد است، بنابر این انقسام، وضع و تداخل نمی پذیرد پس جوهر مجرد نفس، مکان مند هم نمی باشد و قابل اشاره حسی نیست؛ پس آنچه جوهر مجرد نفس را قابل تغییر می کند، ارتباط آن با بدن است؛ چون بدن دارای هیولای ماده و همچنین دارای صورت جسمانی است؛ بدن اولاً بخاطر برخورداری از هیولای مادی، انفعال و تغییر می پذیرد و در نتیجه زمان مند است و ثانیاً بخاطر برخورداری از صورت جسمانی، و ابعاد سه گانه، دارای وضعیت معین است و کمیت پذیر، تجزیه پذیر و مشاهده پذیر می باشد. یعنی برخورداری بدن

^۱ - البته تاکید بر قابلیت و امکان قبول این ابعاد است نه فعلیت آنها

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از صورت جسمانی و ابعاد سه گانه موجب مکانمندی آن می‌شود و برخورداری بدن از هیولای مادی قابلیت انفعال و تغییر و تدریج و زمانمندی دارد.

بدین ترتیب و بنا بر نظر ابن سینا، با اتصال جوهر مجرد نفس با ماده و صورت جسمانی بدن است که پیدایش تغییرات در نفس ممکن می‌شود ولی در این جا نیز حرکت یا تغییرات محدود است به عروض عوارض یا به تعبیری افزایش و کاهش برخی مقولات عرضی به جوهر مجرد نفس. پس هرچند نفس خود امری ثابت تلقی می‌شود، توالی تغییرات عرضی، نفس را زمانمند می‌کند، چون عروض عوارض تدریجی است و تغییرات پیدا شده در نفس نسبت به یکدیگر تقدم و تاخر دارند. از نظر ابن سینا نمی‌توان عقلانیت، بلوغ، طهارت، کمال، علم، ایمان و غیره را حاصل تغییرات جوهری نفس ناطقه دانست، بلکه نفس ناطقه حقیقت مجرد، ثابت و بدون تغییری است که تکامل و رشد آن نتیجه‌ء الحاق برخی عوارض یا زوال برخی دیگر از آنهاست.

ولی بر مبنای تفکر صدرا که نفس را وجود مجرد تلقی نموده نه جوهر مجرد، تغییرات به معنای شدت و ضعف وجودی در نفس ممکن است و تغییرات محدود به عوارض نمی‌شود بلکه حرکت در خود نفس هم جریان دارد. به نظر می‌رسد بنابر آنچه صدرا در مورد حرکت یا تکامل تدریجی نفس ناطقه مطرح نموده و آنچه در باره مبدا جسمانی حقیقت مجرد نفس بیان داشته ما نمی‌توانیم حرکت یا وجود و تحقق تدریجی را صرفاً در مقولات عرضی پی بگیریم بلکه لازم است حرکت را به وجود عینی و محقق شده نفس ارجاع دهیم. زیرا مطابق با اصالت وجود نه تنها حرکت بلکه زمانمندی، مکانمندی و سایر خصایص درک شده یا درک نشده در هر موجود متعینی، فقط و فقط ناشی از وجود محقق یا هستی خارجی و عینی آن است.

بطور کلی اصالت وجود مقتضی گرایش ذاتی موجود است به هستی (بقا و کمال) «واقعیت هستی، مقابل خود (نیستی) را بالذات نپذیرفته و هرگز به وی متصف نمی‌شود یعنی هستی نیستی نمی‌شود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۱۱) مرتبه‌ی هر موجودی مقوم آن وجود است؛ یعنی وجودات بعضی علت اند و بعضی معلول و قهراً علت تقدم ذاتی دارد بر معلول، بنابراین هر وجودی مرتبه‌ای از مراتب طولی علی و معلولی

یا مراتب طولی زمانی را اشغال کرده است. یا آنکه بودن آن حادثه در زمانی که واقع شده خارج از هویت و وجود آن حادثه نیست یعنی زمان هر موجودی مقوم ذات آن موجود است. (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۱۴)

یکی از بهترین نتایجی که از اصل "اصالت وجود" و اصل "تشکیک وجود" استنتاج می شود همین است که "مرتبگی هر وجودی مقوم ذات آن وجود است" و حتی در مراتب زمانی نیز زمان، خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست. معمولاً زمان را به منزله‌ی ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می کنند. (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۱۴) ولی حقیقت این است که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و به عبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است. (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۱۵). هیچ عددی را با حفظ هویت و ذات، در غیر مرتبه‌ی خودش نمی توان فرض کرد. موجودات زمانی در مراتب زمان عیناً از این قبیل است. و زمان، خارج از حقیقت ذات وجودات زمانی نیست (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۱۶). مقوم بودن مراتب زمان یا مراتب علت و معلول، مربوط به "وجودات" اشیاء است، بر خلاف مثلاً مقوم بودن مرتبه در اعداد که مربوط به "ماهیت" اعداد است. از طرفی دیگر اذهان به طور عادی ماهیات را می شناسند نه وجودات را و بعد از هزارها موشکافی فلسفی است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ثابت می شود. از این روست که شناختن مقومات ماهیات اشیاء، چندان صعوبتی ندارد، برخلاف شناختن مقومات وجودات (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲: ۳:۱۱۶)

بعد از اینکه معلوم شد زمان هر وجودی مقوم آن است معلوم می شود اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد، هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه‌ی دیگر از آن زمان فرض کنیم دیگر خودش خودش نیست و همچنین همان وجود در آن مرتبه از زمان که آن را اشغال کرده ابتدا و وسط و انتهای آن دارد یعنی یک وجود ممتد است. بدین ترتیب معلوم می شود که: زمان خصیصه وجودی موجودات زمان مند است و از حدود تدریجی آنها حکایت می کند و معلوم می شود رشد چیزی بجز حدود تدریجی یا تحقق تدریجی وجود انسان در عالم خارج نیست. البته این حدود تدریجی خاص بدن نیست چون ماده که مناط بدن می باشد نمی تواند با حفظ

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تشخیص بقا داشته باشد. زیرا واحد شخصی ماده با حفظ شخصیت و واقعیت، ازلی و ابدی نخواهد بود. هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است و هر فانی شونده ای زمینه‌ی پیدایش حادث جدیدی است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، ۳:۱۲۰)

بقای نفس در عین حرکت آن و تشخیص نفس در عین حرکت آن نشان می‌دهد که ظهور مراتب عالی تر نفس نسبت به مرتبه جسمانی شدیدتر است. یعنی بر خلاف اینکه ماده بدن و صورت جسمانی آن که مرتبه مشاهده پذیر نفس به حساب می‌آیند به عنوان بخش آشکار (یا عینی) نفس تلقی می‌شود و مراتب عالی تر شامل نفس نباتی، حیوانی و ناطقه به عنوان بخش پنهان قلمداد می‌شود، در واقع ظهور مرتبه نباتی و حیوانی در بدن شدیدتر است و این همانی یا تشخیص و بقای آن را در آنات مختلف، تضمین می‌کند. چنانکه قبلاً گفته شده: وجود واحد سیال یا هستی متصل و تدریجی یک حقیقت پهن و گسترده ای است که اجزایش در آن واحد جمع نمی‌شوند. از این رو لازم است ضمن اینکه مراتب را به عنوان مراحل تحقق تدریجی نفس قلمداد می‌کنیم و زمانندی را به عنوان خصلت نفس می‌شناسیم، برای مراتب نفس ظهور و خفا نیز قائل شویم تا بتوانیم تغییرات متوالی در نفس را در هر دو قالب روابط علی و توالی زمانی توجیه کنیم. از یکسو میان تغییرات مراتب نفس نسبت تقدم و تاخر برقرار است و تغییرات متقدم نقش علل ناقصه را برای تغییرات متاخر ایفا می‌کنند و متاخرین به عنوان معلول و در نقش صورتهای حاصل از حرکت نفس ظاهر می‌شوند؛ پس آنها دارای روابط علی می‌باشند. از سوی دیگر تغییراتی که در مراتب نفس رخ می‌دهد را می‌توان به عنوان مراحل متوالی تحقق تدریجی نفس یا حرکت جوهری نفس قلمداد کرد که باز میان آنها نسبت تقدم بالحقیقه برقرار می‌باشد و توالی زمانی در پیدایش نفس را نشان می‌دهد.

۶-۳-۵ حدوث جسمانی به مثابه یک فرآیند حیاتی

حدوث جسمانی یک فرصت بی نظیر برای عرضه رویکردی تحولی در انسان‌شناسی را پدید آورده است. در صورتی که این اصل فلسفی به عنوان چارچوبی برای تبیین یک تغییر تدریجی و مستمر حیاتی مورد ملاحظه قرار بگیرد، می‌تواند به پیدایش توضیح معقولی در باره برخی پدیده‌های زیستی «ذهن/بدن» کمک کند. ما بطور سنتی اصل «حدوث جسمانی نفس» را صرفاً برای تبیین نحوه پیدایش نفس و اتحاد نفس و

بدن بکار گرفته ایم و در نتیجه کاربرد این اصل فلسفی به یک مقطع خاص در زندگی قبل از تولد و به عنوان یک تغییر ناگهانی در هفته بیست و چهارم دوران جنینی منحصر شده است. در حالی که دلیلی برای این انحصار وجود ندارد و می توان حدوث جسمانی، پیدایش نفس و مراتب آن را به پس از تولد تعمیم داد و حتی آن را به عنوان یک فرآیند حیاتی در موجودات زنده تلقی کرد یعنی حدوث جسمانی نفس را فرآیند تحول تدریجی و رشد یابنده انسان دانست. اگر این اصل فلسفی یعنی حدوث جسمانی نفس به عنوان یک تغییر مستمر و تدریجی در تمام دوره حیات دنیوی مورد توجه واقع شود ظرفیت حل مسایل پیچیده تری را دارد زیرا به کمک آن می توان زنجیره تغییرات مادی بدن را به زنجیره تغییرات غیر مادی ذهن متصل ساخت. به واقع اگر حدوث جسمانی نفس را واقعه ای برای یکبار و فقط یکبار تلقی کنیم از فهم حرکت جوهری انسان که مشتمل بر مراتب متکثر است، باز می مانیم. یعنی بدون ملاحظه حدوث جسمانی نفس به مثابه یک فرآیند مستمر حیاتی، هم تبیین پدیده های زیستی و هم تبیین پدیده های ادراکی دچار مشکل می شود. لازم است برای فهم بهتر حدوث جسمانی نفس به عنوان یک فرآیند حیاتی مستمر در وجود انسان این نظریه را در قالب صوری زیر خلاصه کنیم:

- P₁ قطعه ای از ماده با یک صورت جسمانی است

- P₁ با تغییر تدریجی و مستمر و در حضور شرایط q₁ صورت نفس نباتی را دریافت می کند و می شود P₂

۱- P₂ با تغییر تدریجی و مستمر و در حضور شرایط q₂ صورت نفس حیوانی را دریافت نموده و می شود P₃

۲- P₄ با تغییر تدریجی مستمر و در حضور شرایط P₃ به دریافت صورت نفس ناطقه نایل می گردد.

حال اگر p سازه معینی از ریزترین اجزاء شناخته شده ماده مثلا اتمها باشد و ژنوم یک پدیده خاص مثلا یک هسته خرما را تشکیل بدهد صرفا تا مرحله p₂ می رسد ولی اگر p سازه معینی از اتمهای مربوط به ژنوم یک گوسفند باشد فقط تا مرحله p₃ می رسد و اگر این سازه معین مربوط به ژنوم یک انسان باشد ممکن است در حضور شرایط q₃ تا مرحله p₄ برسد.. بنابر این پیدایش P₄ «مشروط به شرایط q₁, q₂, q₃ و در گرو عبور از مراحل اول، دوم و سوم است چه اینکه P₄ متضمن محتوای P₁, P₂, P₃ نیز می باشد. با

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

توجه به اینکه آنچه از طریق تغذیه و تنفس وارد بدن می‌شود شامل سازه‌های معینی از اتمهاست که ضمن تجزیه و ترکیبهای پیچیده در بدن، فعل و انفعالات مختلف از جمله ادراکات حسی و تخیل و تفکر را ممکن می‌کنند می‌توان تصور نمود میان تغییرات مادی (شامل تغییرات بیوفیزیکی و بیوشیمیایی) با تغییرات غیر مادی (شامل احساس، تفکر، عواطف و ایده‌ها) در مراتب مادی و غیر مادی وجود انسان ارتباط وثیقی وجود داشته باشد و برخی تغییرات رشدی در بدن، مقدمه‌ای ضروری برای رشد نفس و قوای نباتی، حیوانی و حتی ناطقه آن محسوب شود.^۱

برای این ادعا که حدوث جسمانی نفس خاص جنین چهارماهه نیست بلکه در واقع یک فرآیند حیاتی عمومی در موجودات زنده و به خصوص انسان است می‌توان به برخی آموزه‌های فلسفی نظیر وحدت تشکیکی نفس و حرکت جوهری تمسک جست. علامه طباطبایی در تبیین نسبت روح قدسی پیامبر با ارواح مومنین مبنای وحدت تشکیکی را مورد استفاده قرار می‌دهد و حقیقت روح را یک حقیقت صاحب مراتب معرفی می‌کند او می‌گوید: روح خاصی که بر پیامبر نازل شده و در آیه «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا...» (شوری ۵۳) به آن تصریح شده با روح انسانی مربوط به عامه مردم یک حقیقت دارد و اختلاف این دو تنها به شدت و ضعف است نه اینکه شخص این روح با شخص آن روح متفاوت باشد. «نفس انسانی که از آن تعبیر به ضمیر من و تو و امثال آن می‌شود با این روح قدسی نوعی اتحاد دارد که هدایت به هردو منسوب گشته است» (طباطبایی ۱۳۸۸:۲۲۸) همچنین ایشان ضمن بررسی روایاتی که ناظر به تعدد و تنوع روح هاست می‌گوید: «در واقع حقیقت روح واحد است و اختلاف به درجات ضعف و شدت خواهد بود» (طباطبایی ۱۳۸۸:۳۵) بنابر این حدیث گفته می‌شود که ارواح پنجگانه مراتب یک حقیقتند و «روح ایمان مرتبه‌ای از همان روح انبیا یا مطلق روح است» (لاریجانی، ۱۳۸۸:۲۲۹)^۲

^۱ - هر چند اینجا از تغییرات بدن به عنوان مقدمه یاد شد ولی باید بدانیم میان مرتبه طبیعی نفس که در قالب بدن ظاهر شده با مرتبه مجرد آن، این همانی وجود دارد و نفس در ذات خود یک حقیقت مجرد است.

^۲ - بخش تعلیقات کتاب «انسان از آغاز تا انجام»

آموزه های فلسفی / دینی که بر نقش عمل در تکامل نفس تاکید دارند بطور ضمنی از یکپارچگی بدن و ذهن و نفس و همچنین وابستگی تغییرات آنها حکایت می کنند. برای مثال در روایت معروف ارواح پنجگانه^۱ تصریح به نقش عمل در پیدایش روح ایمان شده است و عمل (کبائر) به عنوان شرط وجود و عدم روح (روح ایمان) معرفی می شود. با توجه به اینکه تحقق برخی مراتب روح وابسته به حصول برخی تغییرات در عمل است و بدون شک عمل آنست که با بدن و در بدن روی می دهد و اصولاً عمل بدون بدن ممکن نیست و عموم فلاسفه بر نیاز نفس به بدن جهت تحقق عمل و حتی ادراک حسی تصریح کرده اند، بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت که بدن و شرایط مرتبه جسمانی نفس در تحقق مراتب مجرد آن مداخله دارند یعنی وضعیت های غیر مجرد عامل یا شرط پیدایش حقیقت مجرد می باشند. در این زمینه دینانی با تاکید می گوید: مرتبه حسی نفس همان طبیعت است که گرچه ذاتاً متجدد و متحرک است ولی دارای حقیقتی عقلی است. نفس ناطقه در مرتبه فعل عین طبیعت است ولی در ذات خود امری معقول است و عین حضور بشمار می آید یعنی ذات نفس عین حضور عقلی است که چون در مرتبه فعل محقق شود عین طبیعت می شود. مرتبه طبیعی نفس متحرک بالذات و زمانمند است (دینانی ۱۳۹۳: ۵۹۸)

بدین ترتیب آنچه از تشکیکی بودن و حدوث جسمانی نفس می توان نتیجه گرفت این است که نفس نه تنها یک حقیقت واحد و مشکک است، بلکه نفس یک حقیقت تدریجی الحصول است و ضمن حرکت جوهری به تدریج محقق می گردد. یعنی حرکت جوهری وجود هر فرد انسان که با پیدایش صورت جسمانی آغاز می شود با پیدایش صورت مجرد تام نفس ناطقه پایان نمی یابد بلکه این حرکت به صورت چرخه تجدید شونده ای در طول حیات فرد تداوم می یابد و در هر لحظه مفروض صورتهای جسمانی، مثالی و عقلی پی در پی در حال پیدایش هستند. و در نتیجه این چرخه تجدید شونده است که بطور مستمر

۱ - «عن ابی عبدالله جعفر ابن محمد علیه السلام قال: فی الانبیاء و الاوصیاء خمسہ ارواح: روح البدن و روح القدس و روح القوه و روح الشهوہ و روح الایمان و فی المومنین اربعه ارواح، -افقدها روح القدس- روح البدن و روح القوه و روح الشهوہ و روح الایمان و فی الکفار ثلاثه ارواح روح البدن و روح القوه و روح الشهوہ، ثم قال: روح الایمان یلازم الجسد مالم یعمل بکبیره، فاذا عمل بکبیره فارقه الروح و روح القدس من سکن فیه فانه لایعمل بکبیره ابداً» (بصائر الدرجات ص ۴۷۷، به نقل از طباطبایی ۱۳۸۸: ۲۲۸)

و در تمام دوره زندگی به کمک تغذیه و دفع و سایر مکانیسمهای زیستی صورت‌های جسمانی و قوای نباتی و حیوانی و ناطقه بطور مستمر و با نظم بسیار دقیقی نو به نو پدیدار می‌شوند.

۶-۳-۶ حدوث جسمانی نفس از منظر قرآن کریم

برخی در نقد نظریه حدوث جسمانی و دفاع از نظریه فیلسوفان متقدم مبنی بر اینکه جوهر و منشا روح متفاوت از جسم است و الحاق این دو جوهر متفاوت و مستقل در قالب دمیده شدن روح در جسم رخ می‌دهد به آیه «انی خالق بشرا من طین فاذا سوئته و نفخت من روحی فاقعوا له ساجدین» (ص: ۷۱) استناد کرده‌اند. ولی با توجه به قرائن لفظی، شان نزول و سیاق آیات، چنین برداشتی از آیه مذکور دقیق نیست. علامه طباطبایی در تفسیر آیه (ص: ۷۱)^۱ به دو نکته بسیار مهم اشاره می‌کند یک: «در قرآن بجز در قصه آدم در هیچ موضعی اضافه روح به خدای سبحان نشده» (طباطبایی ج: همان ۴۲) دو: «حقیقت روحی که خداوند در آدم دمیده همان علم جمعی آدم به همه اسماء الهیه است... که منحصر به خداوند است.» (همان ۲۴۰) بنابراین مضمون این آیه در خصوص حضرت آدم س است و تعمیم آن به نوع بشر وجهی ندارد. یعنی به فرض اینکه منظور از نفخت من روحی همان معنای مورد نظر فلاسفه پیشین باشد، این رویداد به خلقت خاص و تکرار ناپذیر آدم ابوالبشر از طین مربوط می‌باشد نه اینکه یک سنت طبیعی و عمومی در مطلق خلقت بشر باشد.

البته در جای دیگری از قرآن کریم یعنی در آیه «الذی احسن کل شیء خلقه و بدا خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ثم سویه و نفخ من روحه و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده قلیلا ماتشکرون» (سجده: ۷) پس از اینکه به خلقت آدم س از طین و خلقت نسل او از سلاله ماء مهین اشاره شد، به نفخ روحش در او و همچنین به جعل شنوایی و بینایی و قلب برای شما متذکر می‌شود. با این حال نمی‌تواند کسی مدعی شود که بنابر اینکه علاوه بر آدم، نسل او نیز مطرح شده پس نفخ روح خدا برای تمام

^۱ - این آیه معمولاً توسط ناقدین برای نقد نظریه حدوث جسمانی استفاده می‌شود گفته می‌شود که نفخت و فیه من روحی نشان می‌دهد که جسم ظرفی است که روح در آن قرار می‌گیرد ولی صدرا به آیه... ثم انشاه خلقا آخر استناد می‌کند و نشان می‌دهد که ضمیر ه در انشاه به تغییر همان جوهر جسمانی به مجرد اشاره می‌کند

افراد نوع انسان عمومیت دارد. زیرا به قرینه لفظی که در آیه مشاهده می شود و با رعایت ترتیب عبارات، ابتدا ضمیر مفرد در فیه برای من روحه آمده و بعد واژه لکم برای سمع و ابصار و افنده آمده است که نشان می دهد نفخ روح مختص به حضرت آدم س است. علاوه بر این مطابق نظر علامه طباطبایی، نفخ روح اگر کنایه از علم الاسماء گرفته شود که با حدوث جسمانی نفس تعارض ندارد و در نتیجه نمی توان آیات مذکور را دلیلی بر این گرفت که روح بطور منفک از جسم حادث شده یا خلق شده و جوهری مجزا دارد.

علاوه بر این علامه طباطبایی بدون اشاره به نظریه حدوث جسمانی یا نقد منتقدان و هنگام بررسی مفهوم «امر» در آیات مختلف به نحو ضمنی شواهدی در تایید آن به دست آورده اند. ایشان از باهم نگری در مورد دو آیه «قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) و «وانما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس: ۸۲) نتیجه می گیرد: امر خدا وجود شیء است و وجود شیء همان نفس شیء است و بنابر این امر خدا در همه اشیاء حضور دارد « چون وجود شیء همان نفس شیء است پس ثابت می شود که در هر شیئی امری الهی وجود دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰). به عقیده ایشان هر چند مفهوم خزائن در آیه و «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱) به کثرت اشاره دارد ولی این یک نوع کثرت رتبی و غیر مقوله ای است و نشان می دهد عالم دیگری ما فوق عالم اجسام که مشتمل بر نظام تدریج است وجود دارد که غیر تدریجی می باشد و موجودات آن که خصلت امری دارند، با موجودات نظام تدریج همراه و بدانها محیطند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲) این دیدگاه علامه قابل تعمیم به حوزه انسان شناسی است و می تواند به عنوان یک مبنا در مورد تبیین رویدادهایی بکار گرفته شود که شامل مناسبات بسیار عمیق میان نفس مجرد و جسم مادی است و در آنچه ما بدن می نامیم بطور روزمره جریان دارد.

علاوه بر این علامه طباطبایی از باهم نگری در مورد سه آیه: «یدبر الامر من السماء الی الارض» (یونس: ۳) و «کان امر الله قدرا مقدورا» (احزاب: ۳۸) و «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱)، به این مطلب دست یافته که «میان تنزل و تقدیر به مقدار و حدود، ملازمه است... و امر در تنزل خویش ذومراتب است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۳) اکنون اگر این سه آیه را در کنار آیه «قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) مورد توجه قرار دهیم و در این موضوع تأمل کنیم که گرچه «قل الروح من امر ربی» ولی بالآخره «وکان امر الله قدرا مقدورا»، پس باید بپذیریم که هر چند روح امر الهی است، ولی بدون مراتب و حدود

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نیست. علامه تاکید می‌کند که «تعبیر «قل الروح من امر ربي» (اسراء: ۸۵) واقعا بیان حقیقت روح است و استکاف از جواب و بیان حقیقت نیست» (همان، ۲۸)

ایشان در توضیح تفاوت روح با سایر موجودات امری می‌گویند: وجه امتیاز روح از سایر موجودات امری همچون ملائکه، خصلت تنزل‌پذیری و اتحاد آن است. روح از امکانی برای تنزل از مرتبه خویش، اتحاد با جسمانیات و تصرف در آنها برخوردار است. «روح موجودی است مجرد که... می‌تواند از عالم خویش تنزل نموده و با اجسام به نحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحاء جسمیت و جهات استعدادی تصرف نماید به خلاف ملائکه که وجودشان محدود به عالم امر است» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۳۱) از اینجا می‌توان دریافت که چه بسا تنزل روح با تشکیک و تدریج همراه است و تصرفات آن نیز مرحله به مرحله و با شدت متفاوت می‌باشد از این رو فعل و انفعالات نفس در یک نظام سلسله مراتبی واقع شده؛ یعنی فاعلیت مراتب مجرد بر حسب میزان تجردشان تشدید می‌یابد و تاثیرپذیری و قابلیت مراتب نفس نیز مدرج می‌باشد.

هر چند طبق تصریح علامه روح بر بدن محیط است، چون ماهیت امری دارد، ولی بدن نیز شامل حداقل سه مرتبه جسمانی، نباتی و حیوانی است که هر یک به فراخوراز روح متاثر می‌شوند. چه اینکه ایشان تاکید می‌کنند آثار تنزل روح و اتحادش با جسم پیدایش قوای نفسانی است: «روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضا و جوارح بدن صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌گردد و این جهات در وی تمام می‌گردد چه این امور همگی از افعال جسمانیه ای هستند» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۳۰)

این تبیین‌هایی که علامه طباطبایی در مورد مناسبات میان امور مجرد و مادی و با تکیه بر نقل مقدس قرآن کریم ارائه داده اند نشان می‌دهد برای این ایده که حرکت در نفس انسان یا حتی عالم مشتمل بر فرایندهای مکمل تجسم و تجرد است می‌توان شواهدی در آیات قرآن کریم یافت. از یکسو امر الهی که مجرد است می‌تواند تنزل یافته و بر اجسام محیط شود و روح که حقیقتش امری است، می‌تواند تنزل یافته و قوای نفسانی را پدید آورد. احتمالا قوای نفس که با ساختار و مناط بدن مادی متناسب است ظهورات مثالی و مادی امر مجرد و روحانی هستند و چه بسا تعبیر «تنزل» که در مورد مجردات بکار می‌رود و آنها به قالبهای

مثالی و مادی در می آیند را بتوان بیان دیگری برای «تجسم» تلقی نمود. چه اینکه تصریح مکرر قرآن کریم بر تجسم اذکار، افکار، خیالات و اعمال انسانها در قیامت و پس از مرگ نیز شاهد دیگری است بر امکان و شاید ضرورت تجسم. همچنین تصریح و توصیه قرآن و روایات بر آثار پر خوری، حرامخوری، زنا و سایر معاصی بر روح را می توان به عنوان شاهدهی برای این موضوع دانست که تجرد یک امر مستمر و واقعی است و فرآیندهای «تجرد» بطور روزمره حقیقتاً برقرار می باشند. علاوه بر این احکام شرعی به عالم مادی و بدن مادی ما معطوفند یعنی نه تنها موضوع اغلب یا تمام احکام شرعی بر بدن جاری می شود بلکه شرایط زمانی و مکانی و سایر امور مربوط به عالم مادی نیز در آنها به شدت مورد توجه قرار می گیرد.

۶-۴ بخش چهارم: الگوی رشد انسان

وحدت نفس/بدن به معنای وجود روابط در هم پیچیده میان تغییرات مراتب مختلف نفس است. مناسبات میان فرآیندهای فیزیکی، فیزیولوژیکی و شیمیایی بدن با فرآیندهای ادراکی شناختی و هیجانی، یک ادعای استدلال پذیر است و شواهدی در تجربیات روزمره و تحقیقات علمی برای حمایت از این روابط به هم پیچیده وجود دارد. با این حال یکی از مسائل مهم در تبیین حرکت نفس، توجه به این نکته است که حرکت جوهری نفس مشتمل بر تغییرات بسیاری است که مبدا همه یا اغلب آنها یکی است ولی سویه های حرکت متفاوتند و به نتایج متنوعی می رسند. اشتراک مبادی و اختلاف مقاصد در تغییرات پدید آمده در نفس به این دلیل دارای اهمیت است که می تواند اصل سنخیت علت و معلول را به چالش کشیده یا اصل وحدت در عین کثرت نفس را توسعه دهد. بنابر این لازم است ابتدا وحدت در مبادی حرکت نفس تبیین شود و سپس منظور از اختلاف در مقاصد نیز آشکار گردد.

۶-۴-۱ اشتراک مبادی حرکت در نفس

از نظر صدرا حرکت انسان بطور کلی از ساحت طبیعی یعنی مرتبه مادی نفس او شروع می شود. «حرکت جوهری نفس از عروض صورت جسمانی بر هیولا که نقطه صفر عالم ملک یا طبیعت است آغاز می شود» (صدرا، ۱۹۵: ۱۳۶۲) نفس که یک حقیقت چند درجه ای است و ساختار مراتبی وجود انسان را شامل می شود، تغییراتی دارد که معطوف به ساحت مادی آن می باشد و تغییراتی دارد که در ساحت مجرد آن روی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

می‌دهد. تغییرات پدید آمده در وجود انسان هرچند برخی ماهیت شیمیایی، فیزیکی و فیزیولوژیکی دارند و برخی ماهیت متافیزیکی و غیرمادی ولی به هم مربوطند و این خود به عنوان شاهدی بر وحدت نفس/بدن تلقی می‌شود. نظر صدرا در باره حرکت در ساحت طبیعی یا مرتبه مادی نفس متناسب با نظر عموم فلاسفه مسلمان است که معتقدند هر حرکتی دارای علت اعم از علت فاعلی و علت غایی است. ولی در تبیینی که او از علل فاعلی و علل غایی حرکت نفس ارائه می‌دهد، یک نوع توالی طولی مشاهده می‌شود.

یعنی نفس که مطابق نظر صدرا «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است، عرصه ظهور تغییراتی است که توسط برخی علت‌های فاعلی مادی و برخی علت‌های فاعلی غیر مادی پدید می‌آیند و میان آنها روابط طولی یا مناسبات علی متوالی برقرار می‌باشد. این توالی طولی میان علت‌های فاعلی باهم و علت‌های غایی با هم، موجب شده تا میان تغییراتی که در مراتب مختلف نفس پدید می‌آید روابط همبستگی ویژه‌ای برقرار شود، به گونه‌ای که هر تغییری از تغییرات مادی نه تنها با سایر تغییرات مادی مرتبه خود، بلکه به خصوص با تغییرات غیر مادی مراتب بعدی همبستگی دارد و مجموع این روابط همبستگی است که زمینه‌ساز عروج نفس از مرتبه مادی به مراتب مجرد را فراهم می‌سازد.

به اعتقاد صدرا برای هر جسم متحرکی لازم است مبدئی بجز جسمیت وجود داشته باشد^۱ (صدرا، ۱۳۶۲: ۱۹۳) صدرا هفت مرتبه برای مبادی حرکت معرفی می‌کند که عبارتند از: ۱- طبیعت: فاعل حرکت در جسم بسیط است و جسم بسیط در حد ذات خود قائم به آن می‌باشد، ۲- نفس: جسم بسیط را مباشرتاً تحریک می‌کند، هرچند جسم بسیط در حد ذات خود قائم به آن نمی‌باشد ۳- عقل: که جسم بسیط را با تشویق و امداد تحریک می‌کند. ۴- صورت معدنی که جسم مرکب را بطور یکنواخت تحریک می‌کند، ۵- نفس نباتی که جسم مرکب را بطور نایکنواخت و متنوع ولی بدون قصد و اختیار تحریک می‌کند، ۶- نفس حیوانی که جسم مرکب را بطور نایکنواخت و با قصد و اختیار تحریک می‌کند، ۷- نفس ناطقه که شان او در حرکت، تقرب به باری تعالی و ملکوت اعلاست (صدرا، ۱۳۶۲: ۱۹۳-۱۹۴)

^۱ - (صدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه اردکانی، ۱۳۶۲: ۱۹۳)

چنانکه معلوم می شود در دیدگاه صدرا صورت معدنی، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه مبادی حرکت در انسان می باشند و در عین حال به عنوان مراتب نفس شناخته می شوند. گویا نفس متحرک و همچنین محرک خویش است و در عین حال محصول حرکت خود نیز می باشد. البته توجه به دو نکته در اینجا مهم است یکی اینکه آنچه مانع پیدایش دور در اینجا است دو ایده مهم فلسفی یعنی «عقل فعال و اهاب الصور» و «وحدت تشکیکی وجود» است. دیگری اینکه «توجه یا التفات نفس» که در پیدایش ادراکات، عواطف و اعمال نقش مهمی دارد، حافظ جایگاه منحصر به فرد نفس در جریان حرکت جوهری است

۶-۴-۲ اختلاف مقاصد در حرکت نفس

صدرا معتقد است که حرکت همواره دارای جهت است یعنی از جهتی آخذ و به جهتی دیگر که مطلوب است منتهی می شود.^۱ پس چون طبیعت اقتضا نماید که از چیزی به سوی چیزی دیگر توجه نماید باید که آن دو متخالف به حسب نوع باشند. (صدرا، ۱۳۶۲: ۱۹۵) بنابر این حرکت جوهری در انسان نیز دارای دو جهت مختلف است در حالی که مبدا آن یکی است.

چنانکه گفته شد مبدا حرکت نفس یکی است و حرکت جوهری نفس از عروض صورت جسمانی بر هیولا که نقطه صفر عالم ملک یا طبیعت است آغاز می شود. ولی هیولا که آخرین مرحله تقید آن نور وسیع مطلق به حدودات، کثرات و تکثرات در قوس نزولی می باشد، در سیر تکاملی و حرکت جوهری خود می تواند مراتب جسمانی، نباتی، حیوانی و ناطقه را دریافت کند. (صدرا ۱۳۶۲: ۱۹۴) البته این حرکت ذاتی است و مطابق با مقتضای طبع است ولی در هر نقطه فرضی از حرکت امکانی برای تغییر آن به جهت مخالفت

^۱ «فَبَيَّنْتُ أَنَّ الْحَرَكَةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَوْجِبُ أَنْ تَكُونَ الْجِهَةَ الْمَتْرُوكَةَ لَهَا مَخَالَفَةً لِلجِهَةِ الْمَطْلُوبَةِ بِحَسَبِ النَّوعِ». (ملاصدرا - ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ ش - ص ۲۶۷) و برای حرکت مستقیمه دو جهت محدود به طبع و مختلف ضروری است. برای جهت سیفلی نهایی است و آن اسفل السافلین است و برای جهت علوی نیز نهایی است که آن اعلی علیین است. اما دلیل اختلاف جهتین به حسب طبع و نوع این است که حرکت در جسم بسیط بی شعور هرگاه ذاتی باشد طبیعی خواهد بود و اگر عرضی باشد ممکن است برخلاف مقتضای طبع باشد. پس در هر چیزی که طبع نباشد قسر نخواهد بود و هر قسری بر طبع مترتب می گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مقتضای طبع نیز وجود دارد که به سبب عرضی خارج از ذات آن می‌باشد. پس این حرکت جوهری است که به مقتضای طبع انسانی رخ می‌دهد و شامل رشد در مراتب جمادی نباتی حیوانی و ناطقه می‌باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود در اینجا یک توالی طولی میان علل فاعلی و در عین حال غایی حرکت نفس وجود دارد با این همه نباید این توالی طولی را چنانکه رایج است در قالب یک الگوی خطی و براساس تمثیل‌های صنعتی درک کرد. زیرا در صورتی که بخواهیم حرکت جوهری نفس را با الگوی خطی تبیین کنیم، یکی از این دو حالت ممکن است پیدا شود: یا جهت این حرکت خطی به سوی کمال و پیشرفت و تعالی نفس ترسیم می‌شود که در این صورت فزونی فهم و ادراک و فرهیختگی را می‌توان به عنوان غایت حرکت جوهری نفس تلقی کرد ولی پیری و مرگ و ضعف و بیماری و غیره قابل تبیین نیست. یا اینکه جهت حرکت نفس به سوی انحطاط جسمانی و نابودی مرتبه مادی ترسیم می‌شود که در این صورت کهولت یا پیری، مرگ، ضعف و بیماری به عنوان غایت حرکت نفس قلمداد می‌شود و این با فرض ما که رشد متضمن معنایی از بهبودی و کمال و مطلوبیت است تعارض دارد.

بنابر این الگوی خطی هر چند به درک توالی طولی غایی و علل فاعلی حرکت جوهری نفس کمک می‌کند ولی این الگو نمی‌تواند به تبیین فرهیختگی و فرزاندگی و تعالی نفس توأم با ظهور کهولت و ضعف و بیماری کمک کند. علاوه بر این بکارگیری الگوی خطی برای تبیین حرکت جوهری هر چند آسان فهم و عامه پسند است، ولی زمینه‌ای است برای پذیرش تبیین‌های انسان‌شناختی ثنویت‌گرا، زیرا به سادگی ذهن می‌تواند دو گانگی مقاصد حرکت نفس را به دو گانگی ماهوی نفس تعمیم دهد.

لازم است به یاد داشته باشیم دو بنی انسان‌شناختی که در فلسفه‌های اصالت‌ماهیت ریشه داشته یک سری چالش‌های بسیار مهم برای دانشمندان در تبیین رابطه ذهن و بدن ایجاد کرده است و به عنوان یک مسئله بسیار مهم فلسفه تلقی می‌شود که به کمک نظریه وحدت نفس صدرا حل شد. با و بر به دو بنی انسان تاکنون تلاش‌های اندیشمندان برای توضیح رویدادهای زیستی و روانی، به خصوص پدیده‌های شناختی، هیجانی، مغز و اعصاب و غیره همچنین تبیین تجربه‌های شهودی در باره هویت یا به تعبیر استاد مطهری عینیت نفس را به شکست کشانده و دیدگاه صدرا در باره وحدت تشکیکی نفس یا اصل «النفس فی وحدتها کل

القوی» که توانست این مسئله دیرپای فلسفه و علوم انسانی را حل کند یک نقطه عطف بسیار مهم در فلسفه تلقی می شود. بنابر این لازم است در بکار گیری تمثیلهایی نظیر الگوی خطی برای توضیح حرکت نفس دقت نموده و از فراهم شدن زمینه های بازگشت به ثنویت گرایی انسان شناختی پرهیز شود

پس سزاوار است حرکت جوهری نفس در قالب یک الگوی چرخه ای صورتبندی شود که شامل دو سویه یا جهت باشد. در الگوی چرخه ای فرآیندهای تجسم و تجرد بصورت مکمل یکدیگر پدید می آیند و می توان در هر لحظه مفروض شواهدی از وقوع تجسم و تجرد را در بدن و نفس ناطقه مشاهده نمود. در الگوی چرخه ای هر چند کهولت و مرگ به عنوان سرنوشت محتوم بدن تلقی می شود کمال و تعالی نیز به عنوان غایت نفس ناطقه قلمداد می گردد.

بدین ترتیب حرکت جوهری نفس دارای مبادی مشترک و مقاصد متنوع است. مبادی این حرکت علل فاعلی مشترکی است که مطابق نظر صدررا و چنانکه گفته شد شامل هفت رتبه می باشند.^۱ ولی این مبادی مشترک حرکت چنین نیست که مقاصد مشابهی را دنبال کند. بلکه مقاصد متنوعی در حرکت جوهری نفس می توان مشاهده نمود. از تغییرات متنوعی که موجبات بیماری های مختلف و در نهایت مرگ را فراهم می کنند تا تنوع گسترده ای که در بر ساخته های نفس از تصورات، تصدیقات، ادراکات و عواطف بسیار بسیار گوناگون گرفته تا اعمال متکثر و متنوعی که هر شخص مرتکب می شود و برآیند آنها در قالب تجسم اعمال در عالمی دیگر ظاهر می گردد به عنوان مقاصد حرکت جوهری نفس تلقی می شود.

بدین ترتیب و بنابر اصل حرکت جوهری نفس، رشد سلسله ای از تغییرات را شامل می شود که در صورت جسمانی پدید می آید و در عین حال متضمن تغییراتی در مراتب مجرد می باشد. یعنی رشد در قالب به فعلیت رسیدن قوای تمام مراتب نفس - اعم از مادی و مجرد - روی می دهد و از این رو تغییرات مادی (جسمی) با تغییرات غیرمادی (ادراکی) همراه می شوند. در جریان رشد اصولاً تمام قوای نفس اعم از قوای

^۱ - البته بنابر تجربه و تحقیق انبوهی از تغییرات فیزیکی فیزیولوژیکی و شیمیایی بدن بطور مشترک و مشابه زمینه تغییراتی در ادراکات و عواطف متعلق به نفس ناطقه را فراهم می کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جسمانی و روحانی به فعلیت می‌رسند مگر اینکه با مانعی مواجه گردد. بنابر این مراحل فعلیت یافتن نفس که در ضمن عبور از مراتب وجود و کسب صورت نباتی، صورت حیوانی و صورت ناطقه، حاصل می‌شود، میتواند به عنوان مراحل رشد، شناخته شود. همچنین مراتب نفس ناطقه یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نیز مراحل رشد قلمداد گردد^۱ پس در مجموع رشد عبارتست از حرکت جوهری نفس که مبدا آن تغییرات مرتبه جسمانی است و غایت یا مقصد آن کمالات نفس ناطقه می‌باشد.

۶-۴-۳ چرخه تجسم/تجرد به مثابه الگوی رشد

آنچه با عنوان رشد می‌شناسیم در حقیقت، حرکت جوهری و تدریجی نفس است که شامل حدوث جسمانی و تجرد از جسمانیت می‌شود. به عبارت دیگر رشد نفس همان حرکت و تحول نفس یا اشتداد نفس است که به کمک دو دسته از فرآیندهای تجسم و فرآیندهای تجرد روی می‌دهد. اگر سرآغاز پیدایش یک انسان را تک سلولی به نام «تخم» بدانیم لازم است بنابر وجود استعدادها موجود در آن که شامل قوای رشد و نمو و تغذیه و دفع است، وجود نفس نباتی را در سلول «تخم» بپذیریم و در نتیجه حرکت جوهری نفس از ابتدا و در همان سلول تخم شروع می‌شود و شامل دوسری تغییرات است یکی: سلسله‌ای از فرآیندهای تجسم که عبارتند از مجموعه بسیار متنوعی از تغییرات فیزیکی و شیمیایی در سلول تخم و سلولهای پدید آمده از آن که همگی دارای نفس نباتی هستند و دیگری سلسله‌ای از فرآیندهای تجرد که در قالب استعدادهایی برای کنترل هوشمند همین تغییرات فیزیکوشیمیایی ظاهر می‌گردد. چه اینکه رشد جنین در محیطهای آزمایشگاهی خارج رحم بدون نقش فرآیندهای هوشمند درون سلول تخم و سلولهای جنینی ممکن نیست.

در نتیجه: یک، موجودی به نام انسان در هیچ مرحله‌ای از تغییرات رشد جنینی خود فاقد نفس نبوده است. دو، نفس که بنا بر فرض یک حقیقت مجرد از ماده است، از ابتدای دوره جنینی حضور دارد و در تحولات

^{۱۱} ملاصدرا کمال‌نهایی انسان را سه گونه به تصویر کشیده است: (۱) رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، که مستلزم انتقاش صورت عالم هستی در ذهن انسان است. (۲) اتحاد با عقل فعال و (۳) علم حضوری انسان به حق تعالی؛ (عبداللهی، کمال‌نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، ۱۳۹۰: ۳۱۸)

مادی جنین فاعلیت دارد. سه، تحولات دوره جنینی شامل دو نوع تحولات تجسمی و تجردی است و رشد جنین شامل پیدایش تدریجی بدن و نفس می شود. پیدایش اولین ادراکات حسی در جنین، از شروع فرآیندهای پیشرفته تری از تجرد نفس از جسمانیت حکایت می کند. فرآیندهای تجرد نفس پس از تولد و در ضمن پیدایش صورتهای ذهنی، معانی وهمی و سپس پیدایش مفاهیم وقضایا و غیره، همچنان رو به تکامل است.

تجرد نفس در ضمن شکل گیری باورها و ایده ها و بالاخره پیدایش معرفت که طبق تعریف باورصادق موجه است ادامه پیدا می کند و با رسیدن به این مرحله و بخاطر مسئله توجیه ضمن دستیابی به فنون و مهارتهای استدلال و به خصوص در جریان شکل گیری عواطف و به تبع آنها روابط و مناسبات اجتماعی جریان تجرد نفس شتاب و پیچیدگی بیشتری پیدا می کند. بالاخره واپسین مراحل رشد نفس، شامل عالی ترین مراتب تجرد است که بنا بر فرض، برای همگان شرایط تحصیل آنها میسر نمی شود و بندرت نفوس انسانها به این مراحل از حرکت اشتدادی میرسند که در تعبیر فیلسوفان ما به عنوان «مشاهده معقولات» شناخته می شود.^۱

۱ - در اینجا باید به چند نکته توجه داشت، یک: چه بسا افراد به تمام این مراحل دست نیافته و دوره حرکت جوهری آنها قبل از رسیدن به کمال، پایان یابد. دو: مرحله مشاهدات عقلانی به گونه ای که در فلسفه اسلامی تبیین می شود اصولاً با آنچه در ادبیات رایج در رشته های مختلف علوم انسانی زیر با عنوان شناخت و عقلانیت مورد بحث قرار می گیرد متفاوت است و در واقع میان مفهوم عقلانیت در فلسفه و روانشناسی مدرن با معنایی که از این کلید واژه یعنی "مشاهده معقولات" در فلسفه اسلامی منظور می شود، هیچ شباهت و ترادفی وجود ندارد. سه: نزد فیلسوفان ما فرآیند انتزاع یا تقشیر و تولید صورتهای ذهنی و گاه حتی تولید برخی مفاهیم و معانی و احکام جزئی و پیدایش گرایشهای مختلف همه و همه به عنوان عملکرد قوای متخیله و واهمه شناخته می شود. اغلب صاحب نظران این حوزه، تولید مفاهیم کلی، تدوین قضایای کلی و شکلهای گوناگون استدلال را عملکرد نفس در مرتبه عقل بالفعل و عقل بالملکه می شناسند و مشاهده معقولات را به مرتبه اتحاد نفس با عقل فعال و پیدایش عقل مستفاد اختصاص می دهند. این مراتب اصولاً در فلسفه و روانشناسی مدرن مطرح نشده، در نتیجه ایده هایی که دانشمندان در زمینه ادراک حسی و ادراک عقلی مطرح کرده اند قابل مقایسه با نظریه هایی است که فیلسوفان در حوزه خیال و وهم ارائه کرده اند

در سنت فلسفه اسلامی به تفصیل در باره مراتب خیال، وهم، عقل فعال و عقل مستفاد بحث شده در حالی که در سنت فلسفه غرب و روانشناسی و علوم شناختی وابسته به آن در دو زمینه نسبتاً مهم و اساسی یعنی در باره ادراک خیالی و مشاهده معقولات، هیچ تلاش نظری صورت نگرفته است. به نظر می رسد غیبت مرتبه خیال در انسان شناسی مدرن ریشه گسیختگی دو مرتبه حس و عقل است چه اینکه همین مسئله ریشه گسیختگی در جهان شناسی مدرن نیز هست، زیرا بیگانگی ماده و معنا با واسطه گری

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطابق با تبیینی که در بخش قبل از حرکت جوهری ارائه شد، عرصه حیات هر فرد را می‌توان عرصه تجسم و تجرد مستمر او دانست و در این بخش برای این تبیین استدلال‌های بیشتری عرضه می‌شود. بنابر نفس شناسی صدرایی نفس یک وجود مجرد و ذومراتب است و علاوه بر اینکه متضمن دو مرتبه مجرد ناقص یا مثالی و مجرد تام یا عقلی می‌باشد دارای اضافه اشراقیه نسبت به جسم مختص خود نیز هست.

از این رو آنچه ما به عنوان بدن می‌شناسیم در واقع بخشی منفک از نفس و ترکیب شده با نفس نیست؛ بلکه بدن انسان در ابتدایی‌ترین مرحله آفرینش شامل ماده ای است که از صورت جسمانی و نفس نباتی برخوردار می‌باشد و به تدریج و در طی یک حرکت جوهری و اشتدادی که می‌توان آن را «رشد» تلقی نمود این صورت جسمانی و نفس نباتی تکامل می‌یابند. این حرکت جوهری و اشتدادی به کمک دو دسته فرآیند تجسم و تجرد ممکن می‌شود که نه به صورت موازی با یکدیگر بلکه به صورت حلقه‌های مکمل یک چرخه باز شونده رخ می‌دهد.

فرآیندهای تجسم و تجرد همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده و هست ولی این فرآیندهای تجسم و تجرد معمولاً در قالب یک الگوی خطی تکاملی مورد توجه قرار می‌گیرند. حتی بیان قرآن کریم در مورد سیر تحولات مادی و متوالی که سبب پیدایش تدریجی فرد است در قالب یک الگوی خطی فهم می‌شود ولی محتوای آیه کریمه «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین ثم انکم بعد ذلک لمیتون» (مومنون ۱۱۲-۱۴) به خوبی در الگویی غیر خطی نیز قابل فهم است زیرا در مرحله تغییر طین به نطفه از ضمیر «ه» یا «او» استفاده شده که معمولاً در مورد شیء غایب مفرد ذی شعور یعنی یک شخص بکار گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد الگوی خطی برای درک توالی طولی علل اعم از علل فاعلی یا علل غایی به دلیل مثلها و مشابهات عینی که برای آن می‌توان یافت آسان تر است و در نتیجه حتی تبیینی که قرآن کریم در مورد سلسله تحولات مادی که به پیدایش تدریجی و متوالی نطفه

عالم خیال (مجردات ناقص) محو می‌شود و ثنویت ادراک حسی و عقلی با وساطت ادراک خیالی، به اتحاد نزدیک می‌شود)

علم الهدی، مقاله چرخش از عالم دو قطبی به جهان سه درجه ای (۱۳۸۶)

علقه مضغه و... نفخه روح ارائه می دهد در قالب یک الگوی خطی فهم می شود. هر چند آسان فهم بودن الگوی خطی به تبیین روابط طولی میان تغییرات کمک می کند ولی مشکلاتی هم دارد.

مشکل تبیین متکی بر الگوی خطی این است که نتایج آن با مفروضات انسان شناختی و آموزه های دینی ما ناسازگار است. در صورتی که معتقد باشیم حرکت جوهری از یک الگوی خطی پیروی می کند در نتیجه این حرکت جوهری در یک دوره می تواند شامل دو حرکت شود: حرکت اول معطوف به جسم و شامل تغییرات فیزیکی شیمیایی در اجزاء مختلف بدن جهت دست یافتن به رشد و تکامل بدنی است و حرکت دوم معطوف به نفس و شامل تغییرات پیشرونده در قوای دماغی و استعدادهای ادراکی جهت رسیدن به بلوغ عقلی و رشد علمی و اخلاقی است. البته برای این دو حرکت هر دو حالت متوالی و متوازی قابل تصور است. در حالت متوازی شروع حرکت و دامنه تغییرات آن همزمان و در حالت متوالی شروع حرکت و دامنه تغییرات ناهمزمان می باشد.

ولی متناسب با اصول فلسفه صدرای می توان فرآیندهای تجسم و تجرد را به گونه ای مورد ملاحظه قرار داد که تبیین حرکت جوهری بدن منفک از حرکت جوهری نفس صورت نگیرد. در واقع بنا بر انسان شناسی صدرایی بدن حقیقتی در مقابل نفس نیست بلکه تفکیک بدن و نفس ناطقه یا روح انسانی فقط یک تحلیل عقلی یا تجزیه ذهنی است زیرا صرف نظر از حرکت جوهری صورت جسمانی و تبدیل آن به صورت نباتی و حیوانی و در واقع بدون اضافه نفس به بدن اصولاً بدن تحقق خارجی ندارد. چه اینکه به نظر می رسد در آیه «انی خالق بشر من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی»، نفخ روح مسبوق به خلق از طین و تسویه شده و احتمالاً این توالی مفید مراحل پیدایش امر مجرد روح از جسمانیات است. در هر صورت مطابق با رویکرد فلسفه اسلامی، جسمانیات ضمن فرآیندهای بسیار پیچیده تجرد به عوالم مثالی و عقلی سوق داده می شوند و این یک جریان مداوم در طول حیات هر فرد است که می تواند رشد زیستی او را به رشد عقلی او و در قالب یک چرخه پیوند بزند و از تفکیک رشد زیستی از رشد عقلی جلوگیری کند.

۶-۴-۴. چرخه تجسم / تجرد به مثابه الگوی عمومی حرکت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

محرك حرکت جوهری در عالم طبیعت، عقل فعال است و از این جهت میان انسان و سایر موجودات تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا بنابر اجماع حکمای مسلمان جریان آفرینش عالم از خلق صادر اول یا فیض منبسط شروع می‌شود و سپس عقل ثانی و بالاخره تا عقل دهم که عقل فعال نامیده می‌شود و از عقل فعال عالم ملکوت و عالم ملک پدید می‌آید «عقل اول معلول حقیقی مبدا اعلی است و عقل اول علت عقل ثانی است تا آخر عالم عقل و پس از آن نوبت به عالم ملکوت با ترتیب علیت و معلولیت رسیده و سپس نوبت به عالم طبیعت می‌رسد و در آنجا هم چیزی علت چیز دیگری است تا نوبت به آخرین مرتبه وجود، یعنی هیولای اولی برسد» (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ۲: ۱۹۹) بنابر این عقل فعال که آخرین مرتبه عالم عقول است مبدا نفوس و اجسام ما و سایر اشیاء و بطور کلی علت حدوث و قیام عالم طبیعت می‌باشد. با توجه به حضور معلول نزد علت، معلوم می‌شود که تمام موجودات عالم ملک و عالم ملکوت که معلول عقل فعال هستند نزد عقل فعال حاضرند.^۱ البته نفس پس از خروج از عقل هیولانی به عقل بالملکه و بالفعل، به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد و کم‌کم ملکه اتصال با عقل فعال را می‌یابد و هرگاه بخواهد می‌تواند از او فیض دریافت کند. با این حال اگر حرکت جوهری نفس استمرار یابد، نفس اشتداد وجودی پیدا می‌کند؛ خود به عقل فعال تبدیل می‌شود و می‌تواند انشای صور را انجام دهد... بنابراین پس از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال، تنها عقول اند که حجاب میان او و آفریدگارش هستند؛ پس با پشت سر گذاردن این مراتب و رسیدن به مرتبه عقل اول، دیگر حجابی میان او و واجب باقی نخواهد ماند (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۳۱۹).^۲

۱ - عقل فعال خود نزد عقل نهم و آن نیز برای مرتبه ماقبل حاضر است تا برسد به عقل اول (صادر اول) که علت العلل همه عالم است و بر همگان نیز عالم است و البته صادر اول معلول حضرت واجب الوجود بالذات و معلوم اوست. اصولاً «همه عالم طبق بیان فلسفی، کثرات و تفصیلات و مراتب علیت و معلولیت می‌باشد و چون خداوند متعال به تمام هویت، علت عقل اول است و عقل اول هم به تمام هویت، علت عقل ثانی است و هکذا... و در نتیجه همه این صور مفصله معالیل به واسطه علم حق به علت طولی آنها، معلوم حق خواهند بود و در عین حال کثرت، صور علمیه آنها به طور تفصیل پیش حق حضور دارند» (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ۲: ۱۹۹) قرآن کریم در بسیاری از آیات بر علم تفصیلی حق نسبت به موجودات تاکید فرموده نظیر «ولا یعزب عنه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء» (...)

۲ - عبداللهی، کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، ۱۳۹۰

حرکت در مراتب وجود که از آن با عنوان اشتداد وجود یاد می شود متضمن ارتقای علمی است و در واقع از مساومت علم با وجود معلوم می شود که تشدید وجود با تقویت علم یکی است. از این رو می توان مدعی شد که عالم طبیعت در یک ساختار طبقاتی وجود شناختی و در عین حال معرفت شناختی ظهور نموده است که از هیولا تا جماد، نبات، حیوان و بالاخره کودک انسان (انسان بالقوه) را مشتمل می شود. در واقع و بنابر اجماع فلاسفه، هیولا که نقطه صفر طبیعت تلقی می شود مخلوق عقل فعال است و در عین حال عقل فعال واهب الصور است و صورت جسمانی اجسام، عناصر و جمادات، همچون صورت نباتی نباتات، صورت حیوانی حیوانات و صورت انسانی انسانها را به ایشان می بخشد. این صورت بخشی با اشتداد وجودی موجودات یکی است و متضمن اشتداد حضور یا تقویت حیثیت علمی موجودات می شود. بنابر این عقل فعال واهب الصور، پدید آورنده نفس و محرک نفوس ما همچون تمام موجودات عالم طبیعت است و حرکت جوهری تمام موجودات و از جمله انسانها صرفاً یک محرک واقعی دارد و صرفاً اشتدادی است. نکته مهم این است که عقل فعال واهب الصور، نه تنها علت حادثه حیات موجودات طبیعی می باشد، بلکه همچنین قوام و بقای حیات آنها را به دست دارد و محرک آنها در مراتب وجود می باشد.

یک نکته مهم در اینجا توجه به این مطلب است که نفوس انسانی و همچنین صورتهای ادراکی آنها نزد عقل فعال حاضرند و عقل فعال بدانها عالم است زیرا ملاک علم حضور است و حضور معلول نزد علت همان علم علت به معلول می باشد و چون عقل فعال علت نفوس است پس عالم به آنهاست و در عین حال عالم به مدرکات نفوس می باشد؛ به واقع صورتهایی که معلول نفسند نزد نفس ما و در عین حال نزد عقل فعال و سایر مراتب عالم عقول و بالاخره نزد حق تعالی حاضرند «علت موجب حجاب بین معلول خود و علت خود نیست زیرا علم علت به معلول خود حضور خود معلول نزد علت خویش است نه اینکه حجاب باشد پس همه عالم و صور علمیه آنها به تفصیل نزد حق به علم فعلی حاضر است» (امام خمینی، تقریرات فلسفه،

(۲:۱۹۹)

هرچند اصل حرکت جوهری تغییرات ساحت مادی انسان را تبیین می کند ولی با توجه به نظریه صدرا در باره جسمانیة الحدوث بودن روح معلوم می شود که اولاً در نفس دو نوع تغییرات تجسم و مجرد جریان دارد و ثانیاً تغییرات تجردی مربوط به ساحت مجرد نفس با تغییرات تجسمی مربوط به ساحت مادی آن

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همبستگی‌هایی دارند و بنابر این لازم است ما به جای اینکه وجود آدمی را در قالب اجزاء و ابعاد مادی و مجرد تبیین کنیم، متناسب با اصول حکمت متعالیه به خصوص وحدت تشکیکی نفس، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث بودن نفس، وجود آدمی را اصل و متحرک بالذات دانسته و حرکت نفس را در قالب دو فرآیند دائمی تجسم و مجرد تبیین کنیم. چه اینکه فرآیندهای مکمل تجسم و مجرد در عالم مادی یا طبیعت نیز برقرار می‌باشد.

بنابر تفسیری که علامه طباطبایی از آیات قرآن کریم ارائه می‌دهند نه تنها عالم خلقت دارای مراتب مختلف است بلکه عالم همچنین صحنه ظهور دو نوع حرکت یعنی تنزل به عالم ماده و مجرد از عالم ماده می‌باشد. «در فلسفه ثابت شده است^۱ که میان عالم جسم و جسمانیت و عالم اسمای خداوندی دو عالم دیگر وجود دارد: عالم عقل و عالم مثال و هر موجودی ضرورتاً به مبدا خویش باز می‌گردد» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۴)^۲ یعنی یک حرکت مستمر یا بازگشت از جسم و جسمانیات به عوالم مجرد مثالی و عقلی برپاست چه اینکه این بازگشت مسبوق به یک حرکت مستمر نیز از عالم الوهیت به عالم عقل و مثال و طبیعت می‌باشد. بنابراین به نظر می‌رسد هر فرد مادامیکه در این جهان طبیعی است، در حال ۱- حدوث جسمانی و ۲- مجرد از جسمانیت، می‌باشد.

۶-۴-۵ جمع بندی

با توجه به مباحث مطرح در باره ماهیت و الگوی رشد و بنابر جمع‌بندی دیدگاه حکمای اسلامی به چند گزاره اصلی می‌رسیم که عبارتند از:

- ۱- حقیقت وجود هر یک از افراد نوع انسان نفس واحد صاحب مراتبی است که از حیث مجرد از جسمانیت طبقه بندی ارزشی شده است. مطابق ادبیات فلسفی ما شناخته شده ترین این مراتب از پایین

^۱ - دیدگاه تفسیری علامه بطور خلاصه شامل نوعی اعتماد به اصول فلسفی است.

^۲ - محمد حسین طباطبایی انسان از آغاز تا انجام ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، بوستان کتاب ۱۳۸۸

به بالا عبارتند از مرتبه جسمانی، مرتبه نباتی، مرتبه حیوانی و مرتبه ناطقه (یا عقل) هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد))

۲- بنابر اصل تکثر اسمائی، نوع انسان که یک مرتبه از تعینات اسماء الهی را شامل می شود، خود دارای افراد متکثر و متمایز است که وجوه امتیاز آنها از یکدیگر حکایت از ظهور و خفای اسماء الهی در خلقت آنها دارد.

۳- با تعمیم اصل تکثر اسمائی به حوزه انسان شناسی، معلوم می شود که مراتب نفس نیز دچار ظهور و اختفا می باشند و این ظهور و اختفای مراتب نفس علت قریب حرکت نفس می باشد.

۴- هر چند وحدت نفس اینهمانی شخص را در آنات مختلف تضمین می کند، ظهور و اختفای این مراتب می تواند اختلاف صورتهای محقق یا عینی نفس را در آنات مختلف تبیین کند.

۵- حدوث جسمانی نفس یک جریان مستمر حیاتی است که روابط علی و همبستگی میان پدیده ها و رویدادهای مراتب مختلف نفس را تضمین می کند و پایه اتصال جسم و روح یا مراتب نفس به یکدیگر است

۶- حرکت جوهری نفس که عبارت است از تحقق تدریجی وجود نفس شامل چرخه ای با دو فرآیند تجسم و تجرد می شود.

۷- در حالیکه در فرآیند تجرد، تغییرات مراتب جسمانی بدن به تغییرات مراتب نباتی و سپس حیوانی و در نهایت عقلانی گره می خورد، در فرآیند تجسم تغییرات پدید آمده در مراتب عالیتر نفس به تغییرات مرتبه جسمانی منجر می شود

۸- هر چند فاعلیت عقل فعال را در پیدایش و حرکت نفس به پیروی از حکما باید پذیرفت ولی تبیین رویدادهای عرصه نفس در گرو توجه به سلسله روابط علی است که می تواند ذیل مفهوم «مراتب تشکیکی نفس» یا «قوای نفس» مطرح شود.

۹- با طبقه بندی مراتب نفس از جهت اشراف، تسلط یا فاعلیت، جهت و نوع مداخلات این مراتب، تبیین پذیر می شود. ترسیم هرم روابط علی به گونه ای که فعل و انفعالات نفس و جهت مداخلات را نشان دهد، در گرو اعتقاد به دو جریان مستمر و حیاتی در مراتب نفس است که عبارتند از: الف- تجسم / تجرد و ب- ظهور / اختفا.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱۰- با توجه به طبقه‌بندی ارزشی مراتب نفس و بنابر این مقدمات نتیجه می‌گیریم: تحقق تدریجی وجود نفس که شامل تجرد تدریجی یا تشدید ظهور مراتب مجرد نفس می‌باشد، رشد تلقی می‌شود و غایت این حرکت جوهری، تشدید ظهور مراتب مجرد نفس می‌باشد..

۱۱- رشد شامل ابعاد و جنبه‌هایی است که از یکدیگر انفکاک و جدایی ندارند و چرخه تجسم/تجرد می‌تواند پیوستگی عمیق میان ابعاد زیستی و اجتماعی رشد را با ابعاد عقلانی و عاطفی آن تبیین کند. زیرا چرخه تجسم/تجرد در تمام رویدادهای ساده و پیچیده زندگی قابل مشاهده است. همواره انرژی‌هایی که در بدن- و زیر تاثیر نفس نباتی بر جسم- پدید آمده به پیدایش ایده یا فکر یا معنا یا میل و عاطفه ای منجر می‌شود و دوباره همان فکر و ایده و معنا و میل و اراده به رفتار معطوف به بدن و همچنین تغییراتی در بدن، منتهی می‌شود و این نشان می‌دهد که فرآیند تجرد مشروط به فرآیند تجسم است و برعکس.

۱۲- با توجه به اصل حرکت جوهری، نفس یک حقیقت متحرک است که تحقق تدریجی دارد و مدام در چرخه تجرد/تجسم بسر می‌برد. بنابراین نفس یک سازه متعین و غیر مادی چند طبقه نیست، بلکه مراتب نفس در واقع مراحل حرکت یا تحقق تدریجی نفس یا به تعبیر بهتر مراحل رشد می‌باشند.

۱۳- بنابر نظر صدر که مادیت را مناط غیبت می‌داند و تجرد را شرط حضورش می‌داند، شدت تجرد تعیین کننده شدت رشد یافتگی است. به عبارت دیگر و با توجه به ظهور و اختفای مراتب نفس، شدت ظهور مراتب مجرد نفس نسبت به مرتبه مادی، میزان رشد یافتگی را آشکار می‌کند. بنابر این اساس تعیین مراحل رشد شدت تجرد نفس یا شدت ظهور مراتب مجرد نفس است.

در مجموع بنابر اینکه در حکمت متعالیه حقیقت هر چیز به وجود آن است و تشخیص هر چیز به وجودش بر می‌گردد و همچنین وجود هر چیز یک حقیقت واحد شخصی مشکک است، معلوم می‌شود: وجود خاص انسانی نیز حقیقت واحد صاحب مراتبی است که میان مراتب و درجات آن نسبت وحدت در عین کثرت برقرار می‌باشد. این وحدت در عین کثرت سبب شده تا مراتب نفس ظهور و اختفای متناوب داشته و در نتیجه یک حرکت جوهری ولی در قالب دو فرآیند مکمل تجسم/تجرد در طی حیات مادی/مجرد نفس تداوم پیدا کند. یعنی پیوسته و به کمک اجزاء و عناصر و نظاماتی که در مرتبه جسمانی و مادی نفس

وجود دارد، تغییرات زیستی متنوعی پدید می‌آید که حاصل تاثیرات و اعمال قوای مراتب بالاتر یعنی نفس نباتی و حیوانی است و در عین حال همین تغییرات به پیدایش تغییراتی در مراتب یا قوای نفس ناطقه یعنی عقل نظری و عقل عملی کمک می‌کند. مجموع این نوع تغییرات که برخی در قالب تجسم یعنی تمثیل امر مجرد و تعین عینی آن در یک امر مشاهده پذیر است و برخی در قالب تجرد یعنی زایل شدن خصلتهای جسمانیت، با هم چرخه تجسم / تجرد را پدید می‌آورند و منجر به شکل‌گیری یک حرکت جوهری واحد در نفس می‌شوند که هر چند علت فاعلی آن، ظهور و اختفای متناوب مراتب نفس است ولی علت غایی این حرکت، تجرد یا تشدید ظهور مراتب مجرد می‌باشد^۱ که به تشدید اختفای مراتب مادی و جسمانی و نهایتاً جدایی مراتب مجرد (خیال و عقل) از مرتبه مادی (جسم) منجر می‌شود. در اینجا یک نکته بسیار مهم وجود دارد اینکه تشدید ظهور مراتب مجرد نفس هر چند ممکن است غایت حرکت جوهری نفس تلقی بشود، ولی آیا تحقق این غایت یک امر ضروری است یا یک امر ممکن؟ یعنی آیا نفس پس از پیدایش وبه صورت خودبخود به این غایت می‌رسد؟ یا اینکه علت غایی حرکت به معنای وجوب و ضرورت تحقق غایت نمی‌باشد و دستیابی به غایت حرکت، نیازمند عوامل دیگری نیز هست. در همین جاست و در پاسخ به همین پرسش است که یکسانی یا تفاوت رشد و تکامل نفس با حرکت جوهری نفس معلوم می‌شود. به نظر می‌رسد به لحاظ تجربه نمی‌توان حرکت جوهری و حیاتی که توسط اغلب افراد صورت می‌گیرد به عنوان یک حرکت تکاملی یا رشد معرفتی و کمال اخلاقی تلقی کرد. همچنین به لحاظ نظری گرچه حرکت جوهری یک حرکت ضروری وابسته به وجود نفس است، ولی رشد یک نوع خاصی از حرکت جوهری است که تحقق آن وابسته به غایت است. بنابر این در حالی که حرکت جوهری نفس یک امر عمومی و مشترک برای تمام افراد نوع انسان تلقی می‌شود، رشد و تکامل مشروط به وجود عوامل و منحصر به افراد خاصی می‌شود. همه نفوس انسانی دارای حرکت جوهری هستند و به کمک ظهور و اختفای متناوب مراتب نفس و از طریق چرخه حیاتی تجرد/تجسم تغییرات نسبتاً مشابهی را در مراتب مادی و مجرد پشت سر می‌گذارند و درنهایت با جدایی آنها از یکدیگر حیات مادی / مجرد نفس

^۱ - منظور از علت فاعلی و علت غایی حرکت نفس علت ناقصه یا علت مباشر یا علت غریب است و گرنه چنانکه قبلاً گفته شد بنابر نظر حکما، عقل فعال علت فاعلی و غایی حرکت نفس می‌باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پایان می‌پذیرد؛ ولی همه انسانها رشد و تکامل پیدا نمی‌کنند. در اینجا است که باید ملاک یا ملاکات رشد معلوم شود.

۶-۵ بخش پنجم: عوامل و مراحل رشد انسان

با توجه به جمع‌بندی فوق‌الذکر لازم است مراحل رشد را به کمک پیشینه این بحث در لابلای عبارات حکمای مسلمان بررسی کنیم. بدون شک علمای اخلاق و عرفان با اتکا به احادیث و تعالیم متون مقدس‌ترین مباحث را در باره مراتب کمال انسان و در تعبیرات گوناگونی همچون مراتب ایمان، مراتب تقوا، مراتب علم، مراتب اخلاص و... مطرح کرده‌اند. آثار چندی نیز با عنوان مراتب کمال توسط نویسندگان و صاحب‌نظران نگاشته شده که به خوبی نشان می‌دهد موضوع رشد و تکامل و مراحل آن در ادبیات علوم اسلامی ریشه دارد. برخلاف تنوع تعابیر و اختلاف دسته‌بندی‌های ارائه شده، برخی ایده‌ها مشترک نیز وجود دارد. از جمله طبقات چهارگانه عقل (هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد) توسط عموم حکما پذیرفته شده و مبنایی برای تبیین رشد انسان و مراحل آن فراهم کرده است.

بنابر نظر صدرای مراحل رشد از تعادل مزاج به کمک قوای نباتی و حیوانی شروع می‌شود «پس از آنکه مبدأ اعلی عناصر امتزاج را در جسم بهم رسانید، امتزاجی قریب به اعتدال و راه کمال را بیشتر از کائن نباتی و حیوانی پیمود و قوس عروجی را بیشتر قطع نمود به نفس ناطقه که مستخدم جمیع قوای نباتیه و حیوانیه است، مختص می‌گردد و حدش این است: "کمالاً أول لجسم طبیعی آلی من جهة الأمور الکلیه و المعجرات و تفعل الأفعال الفکرية» (صدرای، ۱۳۶۲: ۳۰۸) یعنی با پیدایش نفس ناطقه، تفکر یا به تعبیر صدرای افعال فکری یا فرآیندهای شناختی آغاز می‌گردند که نتیجه این افعال فکری ادراک معانی است که در واقع خصلت ممتاز انسان می‌باشد «أخصّ خواص انسان تصور معانی عقلیه است که بالمره از ماده مجرد باشد و توصل به معرفت مجهولات تصویری و تصدیقیه از معلومات عقلیه است» (صدرای، ۱۳۶۲: ۳۰۷)

بنابر این از نظر صدرای و به پیروی از حکمای پیشین اساس رشد انسان در رشد عقلی و در انجام فعل فکری است که نتیجه آن تصور معانی عقلی و مجرد و همچنین کسب شناخت در مورد مجهولات تصویری و تصدیقی می باشد. به عبارت دیگر آنچه رشد انسان را نشان می دهد پیدایش دسته ای از فرآیندهای شناختی در نفس است که به شکل گیری صورتهای ذهنی و ارائه گزاره های معرفت بخش و بکارگیری شیوه های مختلف استدلال جهت کشف مجهولات تصویری و تصدیقی منتهی بشود. او در شواهد الربوبیه و همچنین در مفاتیح الغیب تاکید می کند که «نفس ناطقه در آغاز حدوث خود، حتی علم به ذات و قوای خود نیز ندارد؛ به اعتقاد وی همچنان که ذات انسان، مراتب قوه و فعل دارد، علم انسان نیز، مراتب قوه و فعل دارد. پس در آغاز حدوث، علم نفس به ذاتش، مانند دیگر معقولات نفس، بالقوه است» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۹۵) لازم است یادآوری شود این مرحله از رشد را که نفس هیچ علمی ندارد، مرتبه عقل هیولانی می گویند. عقل هیولانی^۱ عبارت است از جوهر نفسانی ای که ماهیت انسانی در آن تمام شده و نخستین مرحله ای است که از مرز حیوانیت گذشته و پای به مرحله ی انسانی گذارده است و از این رو نخستین درجه از درجات انسانی است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۹۴). سپس در مرحله عقل بالملکه نفس با بکارگیری حواس در امور جزئی، از قوه ی تنها به در می آید و بدیهیات تصویری (نظیر مفهوم هستی، نیستی) و بدیهیات تصدیقی (نظیر: اصل امتناع نقیضین) شکل می گیرد. (مطهری، ج ۸، ۱۳۷۴: ۲۹۳). بعد از این در مرحله عقل بالفعل، اولیات (بدیهیات تصویری و تصدیقی اولیه) و مفاهیم عام، پس از آنکه متعین و متحصل گردند، مایه تحصل بالفعل صور عقلی یا معقولات می شوند (صدرای، اسفار، ج ۳، ص ۴۲۰). مرحله نهایی اتحاد با عقل فعال و پیدایش عقل مستفاد است.

از سوی دیگر صدرای با قبول دیدگاه حکمای پیشین در مورد وجود دو قوه عقلانی: نظری و عملی، به شرح تفاوت های آنها می پردازد: «برای عقل دو قوه خواهد بود که یکی از مافوق قبول می کند و دیگری در مادون فعل می کند و اولی قوه عالمه است و دومی قوه عامله و به وسیله قوه اول، تصورات و تصدیقات را

^۱ - عقل هیولانی را «عقل منفعل» نیز می گویند؛ در برابر «عقل فعال» که نفس بر اثر حرکت جوهری به آن تبدیل می شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۹۵) (رک: ملاهادی سبزواری، تعلیقات علی الشواهد... بی تا: ۶۶۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ادراک می‌نماید و آن را عقل نظری و قوه نظریه می‌گویند و به واسطه قوه دوم صناعات انسانی را استنباط می‌کند و زشت و زیبا را در فعل و ترک می‌فهمد چنانکه قوه نظریه حق و باطل را در آنچه تعقل می‌کند، می‌فهمد و آن را که عقل عملی و قوه عملیه می‌گویند، فکر و رویه را در صنایع استعمال می‌کند تا آنکه خیر را یا آنچه به گمان خودش خیر است، اختیار نماید.» (صدر، ۱۳۶۲: ۳۰۴)

پس از اعتقاد به قوه عقل عملی به عنوان یکی از دو حیثیت عقل و با تاسی به سنت حکمای پیشین، بحث در باره توانمندی‌های عقل عملی به موضوع حکمت عملی گره می‌خورد و شرح و تفصیل موضوعات، مراحل و ابعاد حکمت عملی به ویژه مراحل اخلاق و سلوک عرفانی ادامه پیدا می‌کند. بدین ترتیب و بنابر نظر صدر و سایر حکما، حکمت عملی یا اخلاق و سیاست و هنر و غیره ذیل مباحث عقل باید مطرح می‌شود و لازم است ما نیز رشد اخلاقی اجتماعی را ذیل رشد عقلی قرار دهیم نه اینکه منفک و مجزای از آن در نظر بگیریم. به عبارت دیگر رشد شناختی و رشد اخلاقی - اجتماعی دو بعد از رشد عقلی محسوب می‌شوند. یعنی اگر در مجموع از سخنان صدر و دیگر حکما تقریری ارائه شود مبنی بر اینکه: یک حقیقت واحدی داریم به نام نفس و یکی از مراتب آن، نفس ناطقه است که بنابه دلایلی به عنوان عقل شناخته می‌شود و خود دارای مراتب یا قوای متکثری است و برخی از آن قوای متکثر به دلایلی زیر عنوان عقل عملی در می‌آید و برخی دیگر ذیل عنوان عقل نظری واقع می‌شود، پس رشد انسان شامل پیدایش و رشد نفس ناطقه است که در آن رشد توامان عقل عملی (رشد اخلاقی اجتماعی) و عقل نظری (رشد شناختی) صورت می‌گیرد یا باید صورت بگیرد.

شا هدی بر اینکه متناسب با حکمت متعالیه لازم است که رشد و کمال اخلاقی را ذیل رشد عقلی قرار دهیم این است که صدر می‌گوید «ظاهر بیان عمل را در جایگاهی بالاتر از مقام واقعی آن نشانده اند؛ زیرا به اعتقاد ایشان، علوم مقدمه حصول حالات درونی اند و خود احوال نیز وسیله انجام اعمال اند و بنابراین عمل، غایت آندو، و برتر از آنهاست. این در حالی است که حقیقت، نزد صاحبان بصیرت بر عکس است؛ یعنی اعمال برای حصول احوالند و احوال، برای تحصیل علوم... غایت اخیر و مقصود اصلی، مکاشفه صورت حق تعالی و معرفت رب است» از این رو ارزش علوم بیش از آن دو است (صدر، تفسیر القرآن الکریم،

ج ۱، ۱۳۷۹: ۲۴۹) و (صدرا، اکسیر العارفین، در الرسائل: ۳۳۴). رشد اخلاقی مقدمه رشد معرفتی تلقی می شود.

این دو مرتبه یا دو قوه نفس ناطقه به رغم حقیقت واحد شان و اینکه در پذیرش شدت و ضعف اعم از فعل و رای و ظن یکسان هستند (صدرا ۱۳۶۲) تمایزاتی با یکدیگر دارند. «یکی برای صدق و کذب است و دیگری برای خیر و شر در جزئیات است، و یکی برای واجب و ممکن و ممتنع است و دیگری برای جمیل و قبیح و مباح» (صدرا ۱۳۶۲: ۳۰۸) البته صدرا در اسفاره شواهد و تفسیر، به این نکته اعتراف می کند که عقل نظری صورت همه موجودات را نمی تواند به دست آورد. عقل نمیتواند از موجوداتی که ضعیف و نزدیک به عدم هستند (نظیر: هیولا، حرکت، زمان، قوه) و همچنین از مجردات تام عقلی و واجب الوجود نمی تواند صورتی ابداع یا تحصیل کند. (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۹۵) با این همه در حالیکه «عقل عملی در همه افعال و در همه اوقات محتاج به قوای بدنیه است و حاجت عقل نظری به قوای بدنی دائمی نیست، بلکه گاهی در نشأه آخرت به ذات خود اکتفا می کند خواه در طبقه کرّوبیین مقربین باشد و خواه در صف متوسطین و اصحاب یمین، زیرا که تمام انهار و اشجار و حور و قصور و سایر اشباح اخرویّه از ذات نفس و شهوات و تصورات آن به همان نحو که در تصور او است منبث می گردد. "فیها ما تشتهیه الأنفس و تلذّ الأعیّن"» (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۰۸)

چنانکه ملاحظه می شود در اینجا صدرا تصورات نفس را به عنوان منشا پدیده های عالم آخرت معرفی می کند یعنی برخلاف اینکه در چند خط قبلتر گزارش شد که صدرا همچون سایر حکمای پیشین عقل نظری یا قوه نظری عقل را مشتمل بر تصورات و تصدیقات بدیهی و نظری می داند و آن را از عقل عملی که معطوف به عمل و خیر و شر است متمایز می کند؛ اکنون و در ادامه تبیینی که از مراحل سلوک و ذیل مبحث حکمت عملی و عقل عملی عرضه می کند، تصورات و تصدیقات نفس را به عنوان منشا پیدایش پدیده های اخروی معرفی می کند. به نظر می رسد هر چند صدرا مطابق نظر حکما از تمایزات عقل نظری و عملی سخن می گوید ولی در مواردی که به مباحث اخلاقی و عرفانی وارد می شود و به توضیح شیوه ها و مراحل سلوک می رسد چندان به این نوع تمایزات متعهد نمی ماند و اصولاً تفکیک میان اخلاق و معرفت را برنمی تابد. بلکه با بررسی آثار صدرا می توان فهمید که این دو یعنی عقل عملی و عقل نظری با

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هم رابطه طولی دارند و دو مرحله از سلوک را تضمین می‌کنند. او معرفت را حاصل عمل می‌داند نه در کنار آن. صدرا در مطلبی با عنوان "مراتب قوه عملیه" این مراحل را ذکر می‌کند: تهذیب ظاهر، تهذیب قلب و تطهیر باطن، تحلی نفس ناطقه و فناء نفس.

مطابق دیدگاه حکما «نفس انسان در سفر اول، از مرتبه نقص به ذروه کمال ترقی می‌یابد، سپس از خواب غفلت بیدار می‌شود، پس از رهایی از جهل و طاعت نفس و ترک فضول دنیاوی به برای طلب کمالات اخرویّه و عزم درست سلوک الی الله وارد طریق می‌شود و در این راه از هر چیز که عایق به وصول مقصود است، اجتناب می‌کند و به درع و تقوی و زهد حقیقی متّصف می‌شود، پس از نفس خلاص می‌گردد و باطنش منور می‌گردد و در عزلت و خلوت و ذکر و مواظبت رغبت می‌کند و باطنش به کلی متوجه حق می‌شود. پس وجد و سکر و وله و شوق و عشق و هیمنان در او ظاهر می‌شود و پی در پی او را محو می‌گرداند و فانی و غافل از نفس خودش می‌سازد، پس حقایق سریّه و انوار غیبیه را مشاهده می‌کند.» (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۲۵ - ۳۲۶) البته صدرا مرتبه نبی را بالاتر از تمام مقامات حتی مقام آخر که شامل مشاهده حقایق سریه و انوار غیبیه است، می‌داند «مرتبه ای دیگر هست که در عین جمع به تفصیل نظر می‌نماید و سینه اش وسعت خلق و حق را بهم می‌رساند.»^۱ (صدرا ۳۲۷: ۱۳۶۲)

۶-۵-۱ ملاکات رشد

^۱ - به اعتقاد صدرا اشاره قرآن به این مقام در سوره انشراح اشاره فرموده است. «به سوی این اشاره فرموده است در آنجا که از مرتبه رسول نذیر منذر (ع) خبر می‌دهد که: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (انشراح/ آیات ۱ - ۴) زیرا که بار رسالت در سفر از حق به سوی خلق در اول حال بر آن حضرت صلوات الله علیه و آله گران بود و سینه اش به واسطه استغراق در مشاهده جمال و جلال و معاینه عظمت و کمال ذوالجلال وسعت احاطه بر طرفین نداشت تا آنکه جامع میانه حق و خلق گردید یعنی در نظرش افعال، حجاب صفات و صفات، حجاب ذات نبود و در هر چیز که می‌شنید و می‌دید حق را مشاهده می‌نمود و وجه مطلق در ظاهر و خفی ملحوظ او می‌بود و در این حالت بهجتش از همه خلق خدا بیشتر بود، زیرا که ابتهاجش به حق و به هر چیز حاصل بود به اعتبار آنکه در آن چیز حق را مشاهده می‌فرمود پس به حق همه چیز را می‌دید و می‌شنید و می‌چشید و می‌بوئید و طعم حق و رائحه طیبیه آن را در هر چیز می‌یافت، نه بر وجهی که موجب تجسم و تکثر گردد. تعالی عما يقول المَلْجِدُونَ الظَّالِمُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا» (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۲۶ - ۳۲۷)

به نظر می‌رسد آنچه نزد حکما و به خصوص صدرا در طبقه بندی مراحل سلوک اهمیت دارد توجه انتخابی به برخی حقایق است. چنانکه ملاحظه می‌شود در همین تعبیرات و سایر مواردی که حکما برای ترک یک سری امور و رغبت به یک سری امور دیگر توسط سالک اشاره می‌کنند و آن را شرط طی طریق می‌دانند، در واقع خواستار توجه شدید و مستمر نسبت به برخی حقایق و صرف نظر کردن از سایرین هستند. یعنی آنچه اساس سلوک را تشکیل می‌دهد یک نوع توجه انتخابی به حقایق عالم است.

توجه به مثابه حضور مرتبه مجرد نفس

چنانکه قبلاً گفته شد تقابل بدن / نفس صرفاً حاصل تحلیل عقلی و تفکیک ذهنی میان بدن و نفس است و هرگز در هیچ مرحله‌ای حتی مرحله تک سلولی، یک بدن بدون نفس، تحقق خارجی نداشته است. وحدت نفس / بدن به این معناست که بدن همواره حاوی مرتبه‌ای از نفس است و تغییرات رشدی بدن همواره با تغییرات رشدی نفس توأم می‌باشد. علاوه بر این معنای دیگری از وحدت نفس / بدن فهمیده می‌شود که عبارتست از: تعلق بسیاری از افعال نفس ناطقه به بدن و برعکس. اغلب فعل و انفعالات نفس ناطقه توسط بدن و در بدن روی می‌دهد و از طرف دیگر آنچه در بدن روی می‌دهد تحت اشراف نفس ناطقه است.

بنا بر اجماع فلاسفه مسلمان، آگاهی در انسان با ادراک حسی شروع می‌شود و ادراک حسی نخستین گام در تعقل معقولات شناخته می‌شود ولی این تقدم ادراک حسی بر سایر مراتب ادراک یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی نمی‌تواند تقدم بدن بر نفس را نشان بدهد. ادراک حسی همچون سایر مراتب ادراک، فعلی از افعال نفس ناطقه است، هر چند در بدن و توسط بدن پدید آید. ادراک حسی گرچه وابسته به سلامت بیشمار اجزای بدنی است ولی در گرو التفات نفس ناطقه می‌باشد. از سوی دیگر هر چند ادراک حسی به اشیاء مادی تعلق می‌گیرد و مشروط به حضور آنها در محاذات بدن سالم است، ولی نباید آن را یک امر مادی، جسمانی یا حتی یک موضوع صرفاً بدنی تلقی کرد. زیرا هر نوع ادراک حسی مسبوق به توجه نفس است.

نقش توجه یا التفات نفس در ادراک حسی موضوع مهمی است که ابتدا سهروردی در بحث اضافه اشراقیه و ذیل موضوع ابصار مطرح کرد و سپس صدرا آن را به تمام احساسها تعمیم داد. (خسروبناه و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عاشوری (۱۳۹۴) به اعتقاد سهروردی علم شامل اشراق غیر تسلطیه نفس به اشیاست^۱ یعنی بنا بر اصل اضافه اشراقیه در فلسفه سهروردی، نفس با اشیا خارجی می‌تواند ارتباط حضوری برقرار کند و در نتیجه اشیا برایش منکشف شوند. پس نفس که در واقع مظهر است با التفات و توجه به شیء خارجی، آن را معلوم و مشاهده می‌کند. یعنی اساس تحقق اضافه اشراقی توجه نفس است و اصولاً برقراری رابطه اشراقی میان نفس و شیء خارجی، مشروط به التفات نفس می‌باشد.^۲ (سهروردی، ۱۳۸۰) صدرا هرچند نظریه اضافه اشراقیه را که در مورد ابصار نفس مطرح شده بود، اصلاح کرد و آن را تعمیم داد، ولی دیدگاه سهروردی را در باره ماهیت علم نپذیرفت، چون او علم را حاصل اتحاد وجودی نفس با صورتی که در خود ایجاد کرده می‌داند، نه اضافه اشراقیه نفس به امر خارجی. یعنی بنابر نظر صدرا نفس با التفات به یک شیء، در ضمن حدوث یک نسبت وضعی میان آن شیء با بدن (اندامهای حسی) و انفعال از آن، صورتی از شیء را درخویش ایجاد می‌کند که حاکی از آن است. (صدرا، اسفار ج ۶ ص ۱۶۱-۱۶۲).

دست کم دو دلیل فلسفی برای اثبات نقش «توجه» یا جایگاه التفات نفس در ادراک حسی، می‌توان مطرح کرد. دلیل اول: در فلسفه صدرایی حقیقت معلوم بجز حضور نزد عالم نیست و شرط حضور معلوم نزد عالم مجرد عالم و معلوم است زیرا مادیت مناط غیبت مییابد نه حضور. مطابق با تعریف علم که عبارتست از «حضور شیء نزد شیء» بدون التفات نفس اصولاً محضری وجود ندارد تا معلومی حاضر شود و اتحادی میان عالم و معلوم برقرار گردد. بلکه معلوم، مجردی است که همواره با التفات یک امر مجرد دیگر یعنی عالم؛ معلوم گشته و میان این دو امر مجرد اتحاد برقرار می‌شود.

دلیل دوم: خلق صورت مجرد در نفس و توسط نفس فقط و فقط با توجه انتخابی نفس به یک شیء ممکن می‌شود. به تعبیر بهتر توجه انتخابی نفس به یکی از میان انبوه اشیا حاضر در محیط، موجب انفعال بدن و

^۱ - بکارگیری این تعبیر به جهت نشان دادن این مسئله است که عالم بر معلوم خود هیچگونه تسلط و اشرافی ندارد بلکه فقط آن را یافته در حالی که به عقیده صدرا چون علم حضور مجرد نزد مجرد است، ماده برای نفس حاضر نیست و معلوم نمی‌شود بلکه نفس که مجرد است صرفاً به امور مجرد و از جمله به بر ساخته های مجرد خود عالم است و فقط بر آنها تسلط و اشراف دارد و از این روست که آنها نزد او حاضرند. چون معلول اویند و معلول نزد علت خود همواره حاضر است.

^۲ مجموعه مصنفات سهروردی چاپ و تصحیح.. (رساله المطارحات)

برقراری نسبت وضعی میان اندامهای حسی است با شیء مورد نظر که دارای خصلتهای مادی می باشد و به خلق صورتی از آن در نفس و توسط نفس منجر می شود.

یعنی بدون التفات نفس ناطقه که عالم است نه هیچ صورت مجردی به عنوان معلوم پدید می آید تا حکایت از شیء خارجی کند و نه صورتهای ادراک شده قبلی حاضرند تا نفس آنها را برای فهم صورتهای جدید بکار گیرد. با توجه به اینکه ادراک حسی در گرو پیدایش یک صورت مجرد از شیء مادی و ایجاد پیوندها و مناسبات با صورتهای حاضر در نفس است، ادراک حسی مشروط به حضور یا توجه انتخابی نفس ناطقه به شیء خارجی و محضرت برای صورتهای بیشمار می باشد. ولی مادامیکه در محضر نفس ناطقه صورتهای مجردی حضور نداشته باشند _ چه آنها که از قبل ایجاد شده ولی غایبند و چه آنها که لازم است، ایجاد شوند _ معلومی نداریم و ادراک حسی منتفی است. زیرا اگر صورتهای مجردی از اشیاء خارجی حادث نشده یا غایب شده، دیگر نمی توان آنها را به عنوان معلوم یعنی حاضر در محضر نفس تلقی کرد.

به عبارت دیگر دست کم دو بار توجه انتخابی نفس ناطقه در ادراک حسی دخالت دارد: اول، توجه انتخابی به شیئی از میان تمام اشیاء محیط که شایسته توجهند، دوم، توجه انتخابی به یکی یا بیشتر از میان انبوه صورتهای موجود در نفس که درخور توجهند و برای برقراری نسبت با صورت جدید لازمند. این دیدگاه با تجربه های روزمره ما سازگار است و همچنین با تجربه های افرادی که از حالت کما خارج می شوند نیز جور در می آید. یعنی پدیده هشیاری زمانی رخ می دهد که فرد می تواند تصویری از واقعیات اطراف خود تولید و شناسایی کند یا آنها را بازشناسی نماید.

علاوه بر ادراک حسی که سرآغاز یا هسته تمام ادراکات ما تلقی می شود، توجه انتخابی نفس در سایر مراتب نفس نیز از اهمیت بسزایی برخوردار می باشد چه اینکه صدرا در خصوص مراحل سلوک به همین توجه انتخابی نفس ملتفت می شود. صدرا در جلد هفتم اسفار و هنگام مرحله بندی سلوک به توجه انتخابی نفس اشاره می کند و در باره مراحل سلوک می گوید: اگر سالک در آغاز سلوک، به یاد حق تعالی همت گمارد، بدان جا می رسد که هیچ امر محسوس یا معقولی غیر از حق تعالی، در ادراکش حضور نمی یابد؛

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حتی خود را نیز ادراک نمی‌کند، بلکه همین عدم ادراک خود را نیز نمی‌فهمد؛ حتی متوجه نمی‌شود که خدا را درک می‌کند، بلکه تنها و تنها خداوند را درک می‌کند؛ چرا که ادراک ادراک حق تعالی، در واقع حجاب و غفلت از حق است و در نظر آوردن وصال او، عین فراق اوست (رک: صدر، اسفار، ج ۷، ۱۴۱۰ق: ۲۷۲) (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۳۷۵).

شرایط و مراتب سلوک: اگر سالک با رعایت شروط مقرر، همچون تخلیه قلب از متاع دنیا، نیالودن شکم به حرام، تطهیر لباس و بدن از آلودگی‌ها، و پالایش نفس و روح از خبایث، و زدودن وسواس از عقل و سر خود، به همین روش به ذکر ادامه دهد، ذکر از زبان، به قلب منتقل می‌شود و همچنان که ذکر مزبور را به زبان تکرار می‌کند، قلب نیز همراهی می‌کند تا اینکه آن کلمه در قلب ریشه می‌دواند و نور معنای آن، هرگونه حدیث نفسی را می‌زداید. پس اگر ذکر مزبور بر قلب چیره شد، قلب در حال سکوت زبانی نیز متذکر می‌شود و به سبب ریشه دواندن آن در جوهره قلب، نور یقین در قلب سالک ذاکر جای می‌گیرد تا اینکه حق تعالی از ورای پرده غیب بر وی تجلی کرده، باطنش به نور حکمت روشن می‌شود. عرفان این مرحله را «تجلی افعالی» می‌نامند. اگر این حالت استمرار بیابد، حجاب‌ها رفته رفته کنار می‌روند و پرده‌ها یکلی پس از دیگری از مقابل وی رخت بر می‌بندند تا اینکه به «تجلیات اسمایی و صفاتی» و سپس «تجلیات ذاتی» دست می‌یابد (رک: صدر، فی القضاء والقدر، در الرسائل: ۲۳۲) (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۳۷۶).

۶-۵-۲ سنخیت غایت و مبدا حرکت نفس

حرکت یک حقیقت واحد و بسیط است که فقط در تحلیل عقلی دارای بخشها و اجزاء مختلف می‌شود. در هر حال غایت هر جزء ذهنی حرکت فعلیتی است که کمال آن محسوب می‌شود. یعنی هر گاه جزئی از حرکت را در نظر بگیریم، امکان جزء بعد را داشته و فعلیت آن را که کمال همان جزء است، می‌پذیرد. اگرچه این جزء مفروض ما درعین حال دارای فعلیتی نیز می‌باشد که حافظ و نگهبان همان امکان است. مجموع یک حرکت، یک واحد می‌باشد و اجزاء مفروض تنها در ذهن وجود داشته و خارجیت ندارند. بنابراین در یک واحد از حرکت، امکان یک فعلیتی که بیرون از عرصه خود حرکت است موجود است

که با فرا رسیدن وجود آن فعلیت، دیگر حرکت خاتمه یافته و فعلیت نامبرده جای قوه را خواهد گرفت و این فعلیت همان غایت و مقصد و آرمان حرکت است. (طباطبایی و مطهری، ج ۴، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۹)

به نظر می‌رسد بنابر اصل حرکت در حکمت متعالیه لازم نیست فعلیت بعدی بیرون از عرصه حرکت تلقی شود چون در واقع مبدا و مقصد حرکت یعنی از و به، خود داخل در تعریف حرکت یا تعیین آن می‌باشند و لازم نیست غایت حرکت را از تعریف حرکت خارج کنیم مگر اینکه ما حرکت را کمال اول تلقی کنیم یا آن را فعلیتی مستقل از کمال دوم یعنی غایتی که حرکت به شوق آن و برای تشبه به آن یا برای جذب آن صورت می‌گیرد بدانیم. ولی بطور خلاصه و بر اساس اصالت وجود فرض بر این است که حرکت، وجود اتصالی تدریجی موجود از قوه تا فعل می‌باشد. حرکت در ذات خود بسیط واحد است و اجزاء آن همه فرضی و اعتباری است. هر حرکتی یک واقعیت واحد است بنابراین نمی‌توان در واقع غایت حرکت را از حرکت مستقل دانست و تنها در فرض و هنگام اعتبار انقسام و تجزیه حقیقت واحد متصل (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۶۲) می‌توان غایت حرکت را بیرون از آن تعریف کنیم.

حرکت اشتدادی در مقوله جوهر تحقق دارد. برای نمونه نطفه از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهارماه، واقعیتی است که کلش در یک «آن» موجود نیست؛ بلکه کل آن در طول این چهارماه موجود است؛ و در هر «آنی» از زمان، مقطعی از آن یافت می‌شود که غیر از مقطعی است که از «آن» قبلی یا بعدی آن یافت می‌شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۸)

اصل سنخیت غایت و مبدا حرکت نه تنها وحدت علت فاعلی و غایی را در نفس تبیین میکند در عین حال نسبت عقل نظری و عقل عملی را میتواند تبیین کند. به خوبی از سنخیت مبدا و غایت حرکت می‌توان عینیت یا مراتب یک حقیقت بودن را فهمید. «اگر فعلی برای مبادی قریب و اقربش ذو غایتین باشد- البته مخفی نماند که مبادی عبارت است از تصور شیء، تصدیق به فایده آن، مرتبه اشتیاق و مرتبه همت نفس است. چنانکه «ما الیه الحرکه» هم همین است در صورتی که مبدا این فعل تخیل باشد، نه فکر- والا فعل محکم و مغیا به غایت فکری است- این چنین فعلی را عبث گویند. مبدا هر چه باشد غایت متناسب با اوست. محال است که غایت با مبدا مناسب خود، ملایمت نداشته باشد» (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غایت بر حسب مبادی آن چهار دسته می‌شوند. هر فعلی که از انسان بما انه انسان سر می‌زند دارای غایت انسانی است و اگر «بما انه حیوان» سر می‌زند دارای غایت حیوانی است و اگر «بما انه من القوه العامله» سر می‌زند دارای غایت طبیعی است و اگر «بما انه روحانی و الهی» سر می‌زند دارای غایت الهی و روحانی است. (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۰۷) بلی اگر احترام و عدم الدلیل الی الغایه بالنسبه به سیر کاملی که برای خدا خلق شده و اشیاء دیگر هم به خاطر او خلق شده باشد، به این معنی همه ما دارای موت اخترامی بوده و تند باد اجل، میوه نارس را از درخت زندگی به زمین انداخته و هیچ کدام به غایت نرسیده و همه عاطل و باطل بودیم. (امام خمینی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۱۹) مرگ غایت ماست به معنی اینکه انتهای حیات یا «مالیه الحركه» ماست ولی «مالاجله الحركه» نیست. احتمالاً «لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس» لام غایت ما الیه الحركه است نه اینکه ما لاجله الحركه باشد.

صدرا بر این باور است که جهت نفس به سمت آخرت و جهت بدن به سوی دنیا است. او می‌گوید: و کسی که در حال بدن انسان و مراتب انقلابات و استحاللات آن تامل نماید، از آن جهت که هر قدر نفس قوی می‌شود بدن ضعیف می‌گردد و هر قدر که نفس از وقت بلوغ تا زمان شیخوخت بر کمال می‌افزاید، بدن به انتقاص و اضمحلال می‌گردد؛ به یقین خواهد دانست که نفوس به حسب غریزه به عالمی دیگر که مرجع و منتهای آنهاست، متوجه اند. و اگرچه بسیاری از مردم از این توجه غریزی غافلند لیکن در طبیعت جمیع این توجه به حسب فطرت مفسور است، چنانکه قول حق تعالی بر آن دلالت دارد که: "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" (غاشیه: ۲۶) و در این معنی آیات بسیاری وارد شده است.^۱ (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۷۴)

حرکت جوهری موجب تمایز و تفاوت جوهر آدمیان است از این رو مرگ به معنای غایت حرکت یا ما الیه الحركه، میان همه فرزندان آدم مشترک و در عین حال متفاوت و متمایز می‌باشد. صدرا می‌گوید:

^۱ "و من تأمل فی حال بدن الإنسان و مراتب انقلاباته و استحالته من جهة أنه كلما قوى نفسه ضعف بدنه و إنه كلما تدرجت نفسه فی الإستكمال من لدن بلوغه إلی شیخوخته تدرج بدنه فی الإنتقاص و الإضمحلال، لعلم یقیناً أن النفوس متوجهة بحسب الغریزة إلی عالم آخر إلیه رجوعها و منتهایها و إن غفل عن هذا التوجه العقلي و السلوك الأخری أكثر الناس إلا أنه مرکوز فی طبیعة الجمیع، مفسور علیه فطرة الكل، كما يدلّ علیه قوله تعالی: "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" (الغاشیه/۲۶) و آیات کثیره فی هذا المعنی. (صدرا، المبدأ و المعاد - صص ۴۳۰ و ۴۳۱)"

«اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده اند که جوهر آدمی در تمام یکیست بی تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده اند و هنوز به مقام دل نرسیده اند، چه جای مقام روح و مافوق آن. از اسفل السافلین تا اعلیٰ علیین درجات و مقامات افراد بشر می باشد،(لهم درجات عند ربهم)(انفال/۴). و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کسی باشد که مقامش (ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله)(فتح/۱۰) و (من یطع الرسول فقد اطاع الله)(نساء/۸۰) باشد و این آخر مقامات آدمیست و از اینجا گفته است: «من رآنی فقد رأی الحق) و کسی باشد که مقامش انزل از حیوانات باشد(اولئک کالانعام بل هم اضل)(اعراف/۷۹)، اولئک الذین خسروا انفسهم). و شناختن نفس و شرح مقامات او بغایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده» (صدر، رساله سه اصل، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۷)

با توجه به اینکه معرفت خداوند غایت قصوای انسان است، پس بالاترین اعمال دنیوی، رفتار هایی هستند که تحصیل کننده و حافظ این معرفت در نفس باشند؛ در مرتبه بعد، اعمالی قرار دارند که حیات بدنی را تامین و حفظ می کند. پس از این مرتبه، اعمالی قرار دارند که موجب حفظ اموال و معاش مردم می شوند (صدر، ۱۳۶۲: ۶۲۳-۶۲۴).

در مجموع به نظر می رسد آنچه غایت حرکت است و ملاک اصلی برای رشد تلقی می شود شدت حضور نفس می باشد. تشابک وجود و عدم در حرکت نفس (یا تحقق تدریجی نفس) مقتضی ظهور و اختفای مراتب نفس و در نتیجه شکل گیری فرآیندهای مکمل تجسم/تجرد است. بدون شک می توان مناسبات قوه و فعل را به خوبی در چرخه تجسم/تجرد و همچنین در قالب مفاهیمی همچون ظهور و اختفای مراتب نفس حفظ کرد. یعنی اگر تحقق تدریجی یا حرکت نفس را به طور ذهنی به قطعاتی تقسیم کنیم، هر مرحله از این حرکت محتوی یک قوای نفس است، دو: فعلیتهای محقق و عینی نفس است سه: حافظ این امکان ها برای مراحل بعدی است. اکنون اگر حضور مراتب مجرد نفس نسبت به مراتب جسمانی و مادی آن بیشتر شود، این تشدید و تداوم حضور تدریجاً به غلبه حضور نفس ناطقه بر سایر مراتب، منجر می شود و رشد حاصل می گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از این رو صدرا در جلد سوم و هفتم اسفار بر مفهوم ذکر که حکایت از حضور دارد تاکید می‌کند و مراتبی را برای آن برمی‌شمرد که عبارتست از:

(۱) ذکر زبان: همان اقرار زبانی است و نتیجه آن، حفظ جان و امنیت مالی است؛

(۲) ذکر ارکان، عبارت است از اشتغال جوارح بدن به طاعات و عبادات، و نتیجه آن، رسیده به ثواب‌های بهشتی است.

(۳) ذکر نفس: عبارت است از تسلیم شدن نفس در برابر اوامر و نواهی الهی، و نتیجه آن، نور اسلام است.

(۴) ذکر قلب، تبدیل اخلاق نکوهیده و تحصیل ملکات پسندیده، که نتیجه آن محبت به حق تعالی و اتصال به اوست.

(۵) ذکر روح: فرورفتن در ذکر و محبت الهی است که نتیجه آن حصول معرفت توحیدی و تقرب به اوست.

(۶) ذکر سر: عبارت است از ارزانی داشتن وجود خود و فنای فی الله، که نتیجه آن شهود جمال حق تعالی و بقای به اوست. حقیقت ذکر که در آن، ذکر و ذاکر مذکور متحدند، همین مرتبه اخیر است که در واقع، غایت کمال است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۳۷۴-۳۷۵).

با توجه به معنای لغوی ذکر که به یاد داشتن است و بر اساس بررسی مفهوم شناختی ذکر در قرآن کریم (علم الهدی ۱۳۸۸) معلوم می‌شود که ذکر عبارتست از حالت توجه داشتن و حاضر بودن در محضر به حضور نه تنها فیزیکی بلکه حضور ذهنی یا حتی حضور قلبی. شرح صدرا در باره مراتب ذکر نیز نشان می‌دهد که این مراتب به شدت توجه و درجه حضور اشاره دارند. در مجموع با توجه به اینکه یک: تعریف علم عبارتست از حضور شیء عند شیء دو: تجرد از مادیت شرط حضور معلوم و عالم هردو است سه: نقش اساسی نفس در پیدایش صور ذهنی از اشیاء مادی که به عنوان قیام صدوری (نه حلولی) شناخته می‌شود چهار: نقش نفس در ادراک کلیات و صورتبندی تصدیقات پنج: قابلیت نفس برای مشاهده معقولات،

معلوم می شود که میان ملاکات رشد و ملاکات علم این همانی برقرار است. یعنی همچنانکه شدت حضور معلوم که امر مجردی است نزد عالم که یکی از مراتب مجرد نفس است وابسته به شدت حضور عالم اعم از خیال، وهم و عقل است در مورد رشد نیز می توان گفت که شدت حضور و میزان توجه مراتب مجرد نفس که در ادراک حسی خیالی و عقلی نقش تعیین کننده ای دارند می تواند درجه رشد یافتگی یک شخص را آشکار سازد. از این رو ملاکات ارزیابی رشد لازم است بر منحی شدت، سرعت و پایداری توجه، متمرکز شوند و به خصوص در شاخصهایی نظیر: شدت، سرعت، پایداری و نوع هیجانات، همچنین شدت سرعت و پایداری و شکل برانگیختگی و نوع رفتارهایی که نشان دهنده توجه، علاقه، هیجان و... است توسعه پیدا کند.

۶-۵-۳ در هم آمیختگی عوامل و مراحل

وجود علت برای رشد بطور کلی و از آن جهت که امر حادث است ضرورت دارد. زیرا حادث، یعنی آنچه سابقه نیستی دارد و به هستی دست یافته و حدوث یعنی خروج از نیستی و برخورداری از هستی در گرو علت است.

از سوی دیگر تجمع علتها و وقوع یا تحقق علت تامه با وقوع معلول یکی است یعنی تمامیت و تکمیل علت، به خودی خود تحقق معلول است. بنابر این رشد به مثابه یک وقوع تدریجی یا یک امر حادث و وجود مدرج هم به علتها اشاره دارد و هم به معلولها و تفکیک علتها و معلولهای رشد تنها در ظرف ذهن ممکن است نه خارج. بنابراین اصل وجود، حقیقت وجود یا به تعبیر بهتر مظهریت وجود، حقیقت واحد مشکک است. یعنی در حالی که واحد است، دارای مراتب متکثر می باشد و برخی از این مراتب علت حدوث برخی دیگرند. در نتیجه علت نیز یک امر تشکیکی است و هر یک از مراتب وجود که علت حدوث مرتبه ای تلقی شود خود معلول مرتبه دیگری از وجود است. بنابر این رشد به عنوان یک وجود تدریجی و تحقق متوالی حاصل علتهایی است که خود در عین حال معلولند و تفکیک آنها از یکدیگر فقط با تحلیل ذهنی ممکن است. در تحلیل ذهنی ابتدا خصلت تدریجی بودن کنار گذاشته می شود و بدون ملاحظه استمرار، یک برشی از رشد به عنوان علت یا معلول مطرح می شود. البته همین تحلیل ذهنی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نیز با ملاحظاتی روبرو است. زیرا وحدت تشکیکی ضمن قبول کثرت و عینیت آن با وحدت، از قبول هر گونه تفکیک و تمایز و تجزیه و بخشی‌نگری می‌گریزد. از این رو سه نوع تفکیک رایج در تبیین‌های علی یعنی جداسازی متغیرهای مستقل از متغیرهای وابسته، تفکیک متغیرهای مستقل از هم و تفکیک متغیرهای وابسته از هم، تفکیکی ذهنی و اعتباری می‌باشد.

تفکیک‌های سه‌گانه مذکور از محدودیتهای فهم ما است یعنی تفکیک علتها از یکدیگر و تفکیک علتها از معلولها و تفکیک معلولها از یکدیگر، تحمیلی از جانب ذهن بر امر واقع می‌باشد. رشد به معنای وقوع تدریجی و تحقق عینی و متوالی نفس، به گونه‌ای است که صفات و افعالی از آن و در آن پدید می‌آورد. این صفات و افعال معلول نفسند و از نفس منفک نمی‌باشند و در عین حال از هم نیز منفک نیستند. چه اینکه امام خمینی می‌گوید: صفات و افعال نفس حقیقت ذات اضافه نیستند و عین الربط به نفس هستند. (امام خمینی، ۱۳۸: ۲: ۱۳۹۰-۱۴۲)

در هر صورت تفکیک‌های سه‌گانه در مبحث علیت، مسبوق به غلبه فلسفه اصالت ماهیت است که همچنان در حوزه علم و فناوری این غلبه ادامه دارد و به گونه‌ای خود را بر نظریه پردازیهای متکی بر حکمت متعالیه تحمیل می‌کند. البته تنگنای نظری در تبیین رشد تنها حاصل سلطه رویکرد مقوله‌گرا در تحقیقات علمی نیست بلکه بیشتر نتیجه آسان فهم بودن تکثر مقوله‌ای است. یعنی رویکرد تکثر‌گرا در تبیین واقعیت که بر مقوله بندی و طبقه بندی موجودات متمرکز است به دلیل هماهنگی با فعالیت‌های عادی و روزمره ذهنی انسانهای معمولی بسیار سریعتر و آسان تر از رویکرد وحدت‌گرا پذیرفته و آموخته می‌شود زیرا رویکرد وحدت‌گرا در تبیین واقعیت یا متکی بر استدلال‌های دشوار نظری است که اهل فلسفه بدان مشغولند یا مشروط به سلوک و تهذیب و نیل به مدارجی است که اهل عرفان بر آن تاکید دارند. ولی در واقع آنچه به عنوان علت یا معلول در تحلیلهای ذهنی شناسایی می‌شوند و به خصوص بر اساس توالی و تدریج در ظهور و تحقق عینی در دسته علتها یا معلولها قرار می‌گیرند، چنان در هم تنیده اند که نمی‌توان یک رابطه خطی میان دسته علتها و دسته معلولها برقرار کرد و شاید به کمک الگوی چرخه‌ای و براساس فرآیندهای مکمل تجرد/ تجسد عوامل و آثار رشد تبیین پذیرتر شود. علاوه بر این تنگنای نظری، اصالت حرکت و مفهوم حرکت جوهری که در واقع قوام محتوایی نظریه اسلامی رشد را تامین می‌کند

مقتضی است که یک: مقدمه ای کوتاه در باره سه اصل مهم و متعارض سنخیت، موجیبت و عدم قطعیت در حوزه تبیینهای علی مطرح شود تا موضع نظری و پایگاه فلسفی مطالعات و تحقیقاتی که در حوزه تبیین رشد و با توجه به اقتضائات این نظریه اسلامی رشد در جریان است، معلوم باشد. دو: از سه اصل مهم و سازگار تشکیک، تشخص، فقرامکانی، در تبیین رشد استفاده شود تا خصلت مکملی فرآیندهای تجرد/تجسد و خصلت تشکیکی عوامل، مراحل و آثار رشد در قالب مفاهیمی همچون مقام و موقعیت مورد ملاحظه قرار گیرد.

۶-۵-۴ سنخیت علت و معلول

رشد به معنای تحقق تدریجی وجود عینی یک شخص نیازمند علت است. از منظر اصالت وجود، واقعیت یافتن هر شیء که مقتضی خروج از امکان است، نیاز به علت دارد «قانون علیت از شوون واقعیت مطلق است خواه آنکه آن واقعیت، مادی باشد یا غیر مادی» (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۳۶). رشد عبارت از یک نوع حدوث خاص یعنی حدوث تدریجی یا ایجاد تدریجی است و به علت‌های متعددی نیاز دارد که احتمالاً برخی از آنها عوامل زمینه ای و مداخله کننده و برخی عوامل اصلی و تعیین کننده می باشند. با این حال قانون علیت و قوانین تابع آن قابل درک عقلانی و شهودی است. زیرا «ادراک ذهنی تصویری ما از علیت، ناشی از احساس خارجی نیست، بلکه از مطالعه ی درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده و همچنین ادراک ذهنی تصدیقی ما در باره علیت (مناطق احتیاج به علت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است» (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۲۴۰)

نه تنها تمام امور حادث یا همه تغییرات به ضرورت فلسفی دارای علت هستند، بلکه تحقق علیت و ظهور نسبت‌های علی میان حقایق عالم، مشروط به سنخیت می باشد. اصل سنخیت علت و معلول به این معناست که «برای هر معلول یک علت خاص وجود دارد و همان علت خاص، مقوم واقعیت آن معلول است» (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۲۲۵) سنخیت علت و معلول از قواعد مهم فلسفه و به مثابه تفصیل

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصل علیت است^۱ "علم و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین می‌دهد" (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۲۲۳)

اهمیت قانون سنخیت علت و معلول تا حدی است که آشکارا می‌توان ملاحظه کرد این قانون پیشفرض یا مقدمه لازم برای هر نوع تبیین عقلانی رویدادهاست. به کمک اصل سنخیت علت و معلول روابط میان پدیده‌ها کشف می‌شود و نظام معین موجودات تبیین می‌گردد. اصولاً در تمام رشته‌های علم بدون توجه به اصل سنخیت علت و معلول، محققان امکانی برای پیش‌بینی ندارند. فارغ از اصل علیت و سنخیت، متخصصان رشته‌های گوناگون اصولاً نه تداوم، نه اضمحلال و نه توسعه و تکامل هیچ‌یک از حقایق عالم را نمی‌توانند حدس بزنند. بدون این اصل ما از تبیین رویدادها (علم) و کنترل آنها (فن‌آوری) عاجزیم و در نتیجه نمی‌توانیم درکی از آنچه برای انسان و در اطراف او روی می‌دهد و تحولات و تغییراتش داشته باشیم.

با این همه بحث در باره علل و عوامل رشد با چالش‌هایی روبروست. زیرا تبیین علل و عوامل رشد بر اصل «سنخیت علت و معلول» استوار می‌باشد ولی اصل «سنخیت علت و معلول» مقتضیاتی دارد که نه با رویکرد «عدم قطعیت» سازگار است و نه با موجیت‌گرایی. علاوه بر این برخی اصل سنخیت را با توحید افعالی منطبق ندانسته‌اند و برخی آن را با اصل اختیار بشر ناسازگار تلقی کرده‌اند.^۳

۱ - در واقع انکار سنخیت با انکار علیت چندان تفاوتی ندارد چون هر دو نوع انکار به قبول تصادفی بودن آفرینش جهان و تحولات آن منجر می‌شود در حالی که شواهد بسیاری هست و ما همیشه می‌بینیم

۲ - به کمک اصل سنخیت علت و معلول کثرت موجودات عالم قابل تبیین می‌باشد. زیرا کثرت، حاصل تباین علل است نه تباین معلولها "تباین وجودی علت‌های متباین، معلولها را در مرتبه‌ی ضعیفه‌ی متباینه قرار خواهد داد و برعکس تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم وجود دو علت متباین است" (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۲۶)

۳ - مخالفت با اصل سنخیت علت و معلول اختصاصی به این دوره و مخالفان فیزیک مکانیک ندارد. بلکه قبلاً نیز برخی آن را با اختیار خداوند در تعارض دانسته‌اند. "متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوت یا معاد، خود را ناچار می‌بینند که خواص معینه طبایع را انکار کنند و درصدد نفی نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنت قطعی ذات باری است و قابل تبدیل نیست برآیند" (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۳۸) برخی دیگر نیز معتقد بودند که اصل علیت با اختیار انسان جور در نمی‌آید. آنها "به موضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع به اختیار و آزادی خود،

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بار دیگر بدن‌بال تعمیم نابجای اصل عدم قطعیت، که یک نظریه علمی و متکی بر شواهد تجربی است، به حوزه فلسفه و همچون یک اصل وجود شناختی، به تدریج انکار علیت یا انکار سنخیت علت و معلول، به عنوان یکی از لوازم دیدگاه عدم قطعیت تلقی شد. البته چون با رد سنخیت علت و معلول، راه علم بکلی بسته می‌شود و امکان تبیین، پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها و رویدادها، از میان می‌رود، اصل عدم قطعیت بیشتر در علوم انسانی اهمیت پیدا کرد. از آنجا که تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها غایت علم است و کنترل آنها غایت فناوری می‌باشد جریان کلی علم اجازه نمی‌دهد که یک نظریه از نظریات علم فیزیک به گونه‌ای تعمیم و توسعه یابد که با غایت کلی علم و فناوری ناسازگار باشد.

چه بسا استقبال از اصل عدم قطعیت در علوم انسانی نیز نوعی جنجال ایدئولوژیک و مواجهه فرهنگی باشد نه یک رهیافت علمی. در هر صورت تعمیم نابجای یک یافته یا نظریه علمی به حوزه فلسفه همچون تعمیم نابجای نظریه‌های فلسفی به حوزه علوم تجربی پسندیده نیست.^۱ با این همه اگر دایره نفوذ نظریه عدم قطعیت فقط قلمرو پیش‌بینی‌های بشری را در برگیرد، جایی برای مخالفت نمی‌ماند چون در این صورت «عدم قطعیت در واقع به معنای عدم پیش‌بینی‌های قطعی است و نباید از عدم امکان پیش‌بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم» (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۲۳۶) ولی اگر کسی بخواهد از نظریه عدم قطعیت به یک سری تعمیم‌های جهان‌شناختی دست یابد، این کار نیز نزد عقلا و از منظر روش‌شناسی، خطاست.

غلبه اصل موجبیت بر علم موجب شده تا انسان یا بدن او به عنوان یک سیستم یا یک ابر سیستمی تلقی شود که نه تنها شامل خرده سیستم‌های متعدد است، بلکه همچنین دارای مکانیسم‌های متعدد و متنوعی است که رویدادهای مختلف از جمله رشد او را برعهده دارند. مکانیسم‌ها از این جهت که معین و قطعی

^۱ "همان طوری که عمل غالب قدما که مسائل طبیعیات را احیاناً می‌خواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند مخاطراتی را در بر داشت، راهی که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و می‌خواهند فلسفه را نیز از دریچه‌ی چشم فیزیک ببینند مخاطرات کمتری در بر ندارد" (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۳۲-۲۳۳)

هستند با موجبیت گرایی جور در می آیند و نمی توانند برای اراده حق تعالی در امور عالم و آدم و یا حتی اراده انسان در امور مربوط به خودش، جایی بازکنند. از این رو به خصوص در مورد پدیده های انسانی چه در حوزه روانشناسی و چه در حوزه جامعه شناسی مفهوم مکانیسم برای تبیین رویدادها و همچنین تبیین روابط میان پدیده ها کفایت نظری لازم را ندارد. از این رو بهتر است در نظریه رشد نیز از مفهوم مکانیسم و زوج آن مفهوم سیستم استفاده نشود.

از سوی دیگر ممکن است تصور شود که اصل سنخیت علت و معلول نیز دارای چنین پتانسیلی است و می تواند به یک نوع تلقی در باره موجبیت و ضرورت رویدادهای انسانی مثلا رشد منجر شود. ولی این تصور درست نیست چون مبادی و مبانی موجبیت گرایی یعنی ماتریالیسم در اندیشه اسلامی بکلی مفقود است. بنابر پذیرش ماتریالیسم، عالم مجردات و مداخلات آنها در عالم مادی نفی می شود در حالی که در اندیشه اسلامی به هر شکل، فلسفه یا عرفان، کلام، فقه و غیره، مداخلات مستمر و مستقیم مجردات در امور عالم مادی به خصوص در رویدادهای حوزه انسان به عنوان یک مبنا یا پیش فرض اساسی مطرح می باشد. از این رو در آن دسته از تحقیقات و نظریه های علمی که متکی بر مبانی اسلامی است، از «سنتهای الهی» که در عالم خلقت (نه طبیعت) جاری می باشد بحث می شود. ولی در علوم متکی بر ماتریالیسم مفهوم طبیعت و «قوانین طبیعی» جایگزین مفهوم «خلقت» و «سنن الهی» شده است.

دو دلیل اصلی برای طرد موجبیت گرایی و عدم قطعیت مداخله مجردات در رشد انسان و حرکت جوهری انسان در جریان رشد است. در واقع دخالت مجردات در عالم ماده نه تنها می تواند معنا و میزان قطعیت، موجبیت یا ضرورت را در روابط میان پدیده ها متاثر سازد، بلکه اصولا مقتضی طبقه بندی خاصی در باره علت و معلول و رابطه علی است. بنابر ساختار سه سطحی عالم که شامل مرتبه مجرد تام یا عقلی، مرتبه مجرد ناقص یا مثالی و مرتبه مادی است، علل و عوامل پدیده ها در دو سطح علت ایجاد و علت اعدادی دسته بندی می شوند. از این رو آنچه امروزه به عنوان علت در علم شناخته می شود و با مفهوم مکانیسم در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

صدد تبیین آن هستیم، از منظر فلسفه اسلامی در دسته علت‌های اعدادی قرار دارد که نقش آنها صرفاً افزایش احتمال وقوع پدیده‌هاست نه پیدایش قطعی آنها.^۱

حتی برخلاف مشهوراتی که عرفا را منکر اصل علیت یا سنخیت علت و معلول معرفی می‌کند، عموم عرفا درگیر شرح مداخلات امور مجرد در عالم مادی هستند و چگونگی روابط میان آنها و امور انسان را توضیح می‌دهند. استاد جوادی آملی معتقد است شواهد عملی و نظری فراوانی بر خلاف این تصور وجود دارد و در عرفان مطالب و بحثهایی با عنوان: وسایط، مفاتیح، اسماء و غیره مطرح می‌شود که ناظر به همان بحثهای فلاسفه در باره علیت است. به اعتقاد ایشان دیدگاه عرفا در باره مفاتیح غیب با اندیشه فیلسوفان مشائی در مورد علل اولیه تعارضی ندارد زیرا در عرفان مفاتیح غیب^۲ که براساس ظهور و خفای اسمای الهی تبیین می‌شوند، خود در زمره اسمای حسناى الهی هستند، همچون سایر موجودات و در عین حال دارای این خصصت می‌باشند که به عنوان مجرای فیض الهی و واسطه گشایش ابواب خزاین و وسیله آگاهی مردم به اسرار عوالم‌اند، لذا استجابت هر دعا در گرو تمسک به آنها و آگاهی به اسرار آنهاست. چه اینکه بوعلی نیز معتقد است مفاتیح غیب همان علل اولیه‌اند. (جوادی آملی ۲۷۶، ۲۷۵: ۱: ۱۳۸۷).

^۱ - به خصوص در اندیشه‌های نوصدرایی نظیر آثار استاد مطهری این دسته بندی خیلی مورد توجه قرار دارد.

^۲ مفاتیح یا جمع مفتح (به فتح) است که به معنای مخزن است اما جمع مفتح (به کسر) و مفتاح است که به معنای کلید است. قرآن کریم در هر دو صورت مفتاح را در نزد و در دست خداوند می‌داند. (جوادی آملی ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۶) البته چنانکه در احادیث معصومین مطرح شده: «انا مدینه العلم و علی بابها» و «نحن اسماء الله» اسماء الهی به خودی خود شامل حقایق عینی هستند نه کلمات یا مفاهیم. و تحصیل و تعلیم این اسما نیازمند به حضور و وجدان واقعیت آن‌هاست، زیرا حقیقت آن‌ها همان‌طور که قبلاً بیان شد، از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست بنابراین تعلیم اسماء به مثابه شناخت آنها نیست بلکه به مثابه تبدیل شدن به اسماء است یا وجدان اسماء است. از اینجا معنای «علم آدم الاسماء کلها» و سجده ملائکه معلوم می‌شود همچنین وجدان اسماء و تبدیل شدن به اسماء با توجه به سلسله مراتب وجود می‌تواند معنای ولایت را آشکار سازد. اسماء از سنخ حقایق خارجی است و چون این مفاتیح در نزد و در دست خدای متعالی هستند، لذا سالک با تحصیل و تعلیم آن‌ها در واقع توفیق آن را پیدا می‌کند که به عنوان یکی از این مفاتیح در دست آن فتاحی قرار گیرد که در وصفش گفته‌اند: «قلب المؤمن بین اصبغین من اصابغ الرحمن». (بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۳۹) باید دانست که آن حقیقت که برای دوستان حق، کلید فتح و گشایش است برای دشمنان حقیقت، وسیله غلق و بستن است، چنان‌که خدای متعال قرآن را وسیله شفا و رحمت برای مؤمنان و موجب زیادت خسران ظالمان ساخت (اسراء: ۸۲) یعنی قرآن هم واسطه فتح و گشایش است و هم وسیله بستن. اما هر مفتح و فتحی را مفتاحی مختص به خود است، بنابراین ترتیب و رقم مفاتیح متناسب با ارقام و مراتب مفتح و فتح است. (جوادی آملی ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۶)

بنابراین با طرد ماتریالیسم در مبانی علم می توان اطمینان داشت که موجبیت گرایی نیز از تحقیقات و نظریه های علمی از جمله نظریه رشد مطرود می شود. پذیرش مداخلات امور مجرد در جریان رشد میتواند تا حدی مکانیسم گرایی و موجبیت گرایی را از نظریه رشد دور سازد در عین حال با پذیرش اصل سنخیت علت و معلول، امکان شناسایی علل و عوامل و آثار و پیامدهای رشد و حتی پیش بینی و برنامه ریزی برای رشد انسان فراهم می گردد. در مجموع و متناسب با شرایط این تحقیق، بررسی عوامل رشد متکی بر اصل «سنخیت علت و معلول» است و این به معنای پذیرش اصل قطعیت و حتی پیش بینی پذیری رشد است. به اقتضای سنخیت علت و معلول در واقع عوامل خاصی را برای رشد می توان کشف کرد و حتی احتمالاً برای هر یک از عوامل مداخله کننده می توان سهم معینی در وقوع رشد معلوم نمود یا شاخصهایی را برای وقوع رشد معین کرد. با این حال این گزاره که «رشد انسان نیاز به علت یا محرکی دارد که با آن سنخیت داشته باشد» هرگز به معنای موجبیت گرایی یا حاصل اعتقاد به وجود یک مکانیسم قطعی برای رشد نیست. یعنی نقد موجبیت و طرد مکانیسم منافاتی با تعیین علل و عوامل رشد ندارد و عدم قطعیت نیز به معنای عدم قطعیت پیش بینی های صورت گرفته است و اتفاقاً با تلاش مستمر برای کشف عوامل جدید سازگار می باشد.

در موجبیت گرایی، روابط علی یا مکانیسم ها میان اشیاء مستقل شکل می گیرند و این اشیاء مستقل در واقع ذواتی هستند که در جوهر خود ثابتند و در نتیجه روابط ثابتی با یکدیگر دارند. ولی بنابر حکمت متعالیه، اشیاء مادی و طبیعی دارای حرکت جوهری می باشند و در نتیجه روابط آنها با یکدیگر نیز تا حدی و متأثر از این حرکت جوهری می تواند متغیر باشد. اصولاً علل و عوامل رشد انسان به تبع دسته بندی علل در فلسفه اسلامی شامل دو دسته علت ایجادی و علت اعدادی است. خصلت دسته اول یعنی علت ایجادی این است که وجود معلول مرتبه ای ضعیف از وجود علت می باشد. در نتیجه معلول عین اضافه به علت یا عین ربط به علت است نه اینکه واقعیت مستقلی باشد که با علت رابطه دارد.^۱ از این رو هر

^۱ - یعنی "واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است. هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است و گر نه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد" (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۲۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معلولی به علت خاص خود، وابستگی وجودی دارد یعنی نه تنها در پیدایش بلکه در قوام و بقای خود به آن علت معین وابسته است «واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص، عین واقعیت معلول و مقوم ذات معلول است» (طباطبایی، مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۲۲۵) بر این اساس رشد یا حرکت جوهری نفس انسان معلول است و بنابر این مرتبه ضعیفی از علت ایجاد خود یعنی عقل فعال می‌باشد. با این حال علت‌های اعدادی نیز بنابر تغییراتی که در میزان یا نسبت‌های مختلف میان آنها پیدا می‌شود، می‌تواند بی‌نهایت شرایط ممکن و محتمل پدید آورد و با افزایش احتمال تحقق یا وجود یافتن یک پدیده به عنوان علت آن تلقی بشود.

در قرآن کریم نیز شواهدی به نفع این دسته بندی علل وجود دارد برای مثال در قرآن کریم در باره خلقت انسان سه نوع تبیین علی صورت گرفته در یک جا یعنی نحوه پیدایش روح انسان، به صورت کاملا اجمالی و فقط به ارتباط آن با یک علت ایجاد اشاره می‌شود «یسئلک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اویتیم من العلم الا قلیلا» (ا سراء: ۸۵) ولی در جای دیگر علت‌های اعدادی به تفصیل مطرح می‌شوند و روابط طولی آنها شرح داده می‌شود. «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشانا خلقا آخر» (مومنون ۱۲-۱۴) در یک جای دیگری هم به علت‌های اعدادی خلقت انسان اشاره می‌شود و هم نقش ایجاد از آنها سلب می‌گردد. «افرایتم ماتمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون» (واقعہ: ۵۸-۵۹) در برخی موارد دیگر نیز ضمن اشاره به پیدایش یک پدیده دو دسته علت ایجاد و علت اعدادی مطرح می‌شوند. برای مثال در... افرایتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون.. افرایتم الماء الذی تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون... افرایتم النار الذی تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون» (واقعہ: ۷۲-۶۴) یعنی در فرزند اوری، در زراعت حتی نوشیدن آب و روشن کردن آتش در همه این موارد ضمن اشاره به نقش اعدادی علت‌های انسانی نقش ایجاد را از آنها سلب می‌کند. قرآن کریم در این موارد و موارد مشابه و بنابر اصل توحید افعالی ایجاد را به خداوند - یا «نحن» یعنی خداوند با لحاظ اسماء و شئونات و تجلیات و ملائکه او - نسبت می‌دهد.

۶-۵-۶ سطح بندی و دسته بندی عوامل و مراحل رشد

دست کم سه سطح برای عوامل مداخله کننده در رشد انسان می توان در نظر گرفت که عبارتند از: سطوح مادی، مثالی، عقلی. این سه سطح همچنین تعیین کننده مراحل رشد نیز می باشند به کمک این سه سطح و در قالب دو دسته عوامل شخصی و عوامل غیر شخصی طبقه بندی عوامل رشد شکل می گیرد. ملاک سطح بندی و دسته بندی عوامل و مراحل رشد در سه سطح مادی، مثالی و خیالی و در دو دسته شخصی و غیر شخصی، اصل تشکیک، اصل تشخیص و اصل امکان فقری است. بزودی معلوم می شود که نتیجه این سطح بندی و دسته بندی دستیابی به سه عنوان مشترک برای عوامل، مراحل و آثار رشد می باشد که می تواند هم خصلت مکملیت فرآیندهای تجرد/تجسد و هم عینیت یا این همانی علتها و معلولها را بازتاب دهد. این عنوانهای مشترک مطابق با ادبیات دینی به مثابه مقامات نفس تلقی می شوند و مطابق با سنت فلسفی و اصول حکمت متعالیه شامل سه مقام یا موقعیت می باشد که عبارتند از: بدن، عقل و نفس.

ملاکات سطح بندی و دسته بندی

ملاک دسته بندی عوامل و آثار رشد اصول تشخیص، تشکیک و امکان فقری است. بنابر اصل تشخیص در حکمت متعالیه، آنچه واقعی عینی و خارجی است وجودات جزئی شخصی است که می توانند مصداقی برای مفهوم کلی «انسان» تلقی شوند و حمل مفهوم انسان بر آنها صادق می باشد. یعنی آنچه در عالم خارج از ذهن واقعیت دارد و به مثابه انسان محقق شده در عالم خارج، می باشد وجودات شخصی جزئی و عینی هستند که تکرار ناپذیر و منحصر به فردند. برخلاف ادبیات رایج، در فضای حکمت متعالیه، مفهوم تشخیص، به عین خارج اشاره دارد و شامل یک حقیقت عینی است نه یک برساخته یا برداشت ذهنی، یعنی خود پنداره فرد نیست بلکه حقیقت عینی خارجی اوست.

به عبارت دیگر تشخیص همان وجود عینی (نه وجود ذهنی) هر فرد است که در عالم عینی تحقق یافته، نه یک فهم یا برداشتی که خود او یا دیگران از این موجود عینی و این صورت محقق شده خارجی، در ذهنهایشان ساخته اند. البته تاکید بر انحصاری بودن و تکرار ناپذیری این حقایق عینی که ما آنها را

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مصادیق انسان تلقی می‌کنیم به معنای منزوی بودن یا مستقل بودن آنها نیست. این حقایق عینی یا وجودات خارجی جزئی شخصی، در خلا پدید نیامده‌اند و هیچ نوع استقلالی و هیچ نوع انزوایی در مورد آنها قابل تصور نیست.

لازم است یادآوری شود که تشخیص در حکمت مشائی یک شرح کاملاً متفاوتی دارد. بنا بر نظر ابن سینا امور مجرد هر یک ماهیتی منحصر در فرد خودش می‌باشد و صرف الحقیقه است و در نتیجه مشخصات مخصوصی ندارد و مجرد تعدد و تکثر بردار نیست ولی «در عالم طبیعت هر ماهیت، از جمله ماهیت انسان، افراد متعدد و مصادیق متکثر دارد. از این رو ماهیت انسان در خارج مشخصاتی دارد که مابه‌الامتیاز افراد آن از یکدیگر است. این مشخصات از نظر ابن سینا در مقولات عرضی همچون زمان، مکان، کمیت، کیفیت، وضعیت و.. تعریف می‌شوند و بر جوهر ثابت او عارض می‌شوند و هر کدام در یک محدوده معینی تغییر می‌کنند» (مطهری، ۱۳۹۴:۳:۴۸،۵۰)^۱ ولی صدرا این دیدگاه را در مورد تشخیص قبول نداشت و نظر فارابی را پذیرفت که معتقد بود «ملاک تشخیص خود وجود است زیرا ماهیت انسان بعلاوه کمیت، کیفیت، زمان، مکان، وضعیت و میلیونها مشخص دیگر بازم در کلیت خود باقی است و متشخص و ممتاز نیست. پس تشخیص با خروج از کلیت یعنی جزئی شدن یکی است و تنها با وجود یا تحقق عینی ممکن است فردی متشخص و ممتاز از دیگران بشود» (مطهری، ۱۳۹۴:۳:۵۰) یعنی جزئیت خصلت شیء خارجی است و این خصلت یعنی خروج از کلیت تنها با تحقق عینی در عالم خارج ذهن یعنی عالم عینی یا عینیات ممکن می‌شود. تحقق در عالم عینی در واقع شامل پیوند خوردن یا ربط وجودی یافتن با عینیات عالم است. بنابر این اصل تشخیص که بر تمایز یافتگی شیء از سایر اشیاء متمرکز است، در عین حال به موقعیت و جایگاه ویژه شیء در عالم نیز اشاره می‌کند.

بنابر اصل امکان فقری، هر نوع شائبه استقلال و انزوا نه تنها در مورد افراد انسان بلکه در مورد تمام موجودات عالم به کلی منتفی است. در عالم وجود- بجز حضرت واجب الوجود- کلیه موجودات،

^۱ - استاد مطهری، درسهای اسفار، ج ۳، ۱۳۹۴، چاپ نهم انتشارات صدرا

حقیقت ربطی دارند. یعنی موجودات عالم - بجز حضرت واجب الوجود - حقایق ذات اضافه نیستند، بلکه آنها عین اضافه هستند و وجود آنها بجز ربط به واجب الوجود نیست. به عبارت دیگر هر آنچه مصداقی برای مفهوم «شیء» است یعنی کل اشیاء عالم، یا همه آنها که موجودند، چون موجودند ناگزیر مصداق وجود و عین ربط به وجودند. ولی چون وجود ذات مشکک است پس این رابطه نیز تشکیکی است. یعنی موجودات که تجلیات یک حقیقتند و عین الربط به وجودند، هرگز نمی توانند از هم گسیخته و منفک باشند. زیرا مطابق نظر صدر در باره کثرت در عین وحدت، وجود که موجب ربط موجودات است به وجود، مشکک است و بنابر این همان که وجه تمایز موجودات است از یکدیگر، همان وجه ارتباط آنهاست به یکدیگر.

در واقع زیربنایی ترین اصل حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود حاوی این معناست که موجودات عالم با یکدیگر، یک رابطه وجودی دارند زیرا آنها به رغم تمایزات و تشخیصی که بطور عینی از آن برخوردارند از آن جهت که موجودند با هم وحدت حقیقی دارند. بنابر این روابط موجودات یک امر اعتباری نیست بلکه حقیقی است. بر مبنای اصالت وجود، تحقق موجودات با تحقق ربط وجودی آنها به حقیقت تشکیکی وجود یکی است نه دو تا یعنی واقعه وجود یافتن با واقعه ارتباط وجودی پیدا کردن در عالم خارج از ذهن یک واقعه است که در تحلیل ذهنی به دو یا بیشتر تجزیه می شوند. موجود بودن یا در ربط وجودی بودن با حقیقت تشکیکی وجود یکی است. بنابر این و با توجه به خصلت تشکیکی وجود می توان مدعی شد که نه تنها تشخص از آن وجود است نه ماهیت، بلکه حتی رابطه موجودات متشخص با یکدیگر نیز از آن وجود است نه ماهیت. در واقع باید اعتراف کرد که موجود بودن یا موجود شدن، عین به موجودات مربوط بودن یا مربوط شدن است. البته همانگونه که حدود وجود، ملاک تشخص موجودات است؛ همانطور حدود وجود، ملاک روابط موجودات نیز هست. در واقع تشکیک که خصلت وجود است نه تنها مرتبه موجودات را متعین می کند و جایگاه هر یک را در نظام سلسله مراتبی عالم معلوم می سازد، بلکه در تعیین نوع و حدود روابط موجودات با یکدیگر نیز نقش دارد.

اصل امکان فقری که آشکار کننده حقیقت ربطی موجودات است، از این نکته حکایت می کند که صرف نظر از وجود موجودات، آنچه می ماند هیچی محض است. بنابر این امکان فقری همچنین دلالت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دارد به اینکه روابط موجودات با یکدیگر نیز صرف نظر از وجود عینی آنها با محدوده معین، پوچ پوچ می‌باشد. البته باید توجه داشت که چون روابط موجودات از آن وجود عینی آنهاست و حدود این وجودات عینی اشیاء نقش تعیین‌کننده و مهمی در شکل‌گیری روابط آنها با یکدیگر دارد، پس می‌توان روابط موجودات را در قالب مفهوم ماهیت نیز دنبال نمود. به عبارت دیگر چون بنابر اصالت وجود، ماهیت هر چیزی از حد و نفاذ وجود آن حکایت می‌کند. حد و نفاذ وجود عینی هر شیء دو چیز را متعین می‌سازد یکی تشخیص آن را و دیگری موقعیت و مقام آن را در عالم. بنابر این ماهیت که از حدود وجودی یک موجود حکایت می‌کند، معلوم و محکای آن دو تا است: تمایزات هر شیء از دیگران و مناسبات هر شیء با دیگران. یعنی ماهیت یا چیستی هر شیء هم ناظر به تشخیص شیء است و هم ناظر به موقعیت شیء است.

یعنی اگر تحقق شیء یا تشخیص شیء و با ربط وجودی شیء با سایرین یکی تلقی شود در این صورت ماهیت شیء در همان حال که حکایتگر حدود و نفاذ وجود شیء است در عین حال از روابط وجودی شیء با سایر موجودات حکایت می‌کند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت حد و نفاذ وجود شخصی جزئی هم در تشخیص و هم در موقعیت اصالت دارد. یعنی آنچه تشخیص را پدید می‌آورد همان نیز موقعیت را تعیین می‌بخشد و ماهیت که شامل حکایت از تشخیص شیء است در عین حال شامل حکایت از موقعیت شیء نیز هست. یعنی تشخیص و موقعیت هر شیء دو روی یک سکه‌اند و به حدود وجود جزئی و عینی آن وابسته‌اند.

لازم است به این نکته مهم توجه شود که گرچه در ادبیات فلسفی، مفهوم موقعیت، مقام و جایگاه شیء کمتر مطرح شده، ولی بنابر تصویری از جهان هستی که با اتکا بر اصول حکمت متعالیه عرضه می‌شود، ساختار سلسله‌مراتبی عالم مقتضی جایگاه منحصر به فردی برای هر یک از اشیاء است. بنابر این تمرکز بر موقعیت ویژه هر شیء در زمره دلالت‌های ضمنی اصل وحدت تشکیکیه وجود است. چه اینکه ادبیات عرفانی و اخلاقی ما به پیروی از تعالیم مقدس اسلام بطور چشمگیری تبیین‌های خود را بر مفهوم مقامات و مراتب و درجات متمرکز ساخته‌اند. بدون شک نوجه به جایگاه، مقام یا موقعیت موجودات که شامل روابط و مناسبات آنها با یکدیگر است و بر ممیزات آنها از یکدیگر متکی است، در مطالعات فلسفی و

علمی حائز اهمیت می باشد. اصولاً مفهوم موقعیت یا مقام یکی از دلالت‌های ضمنی و مهم مفهوم تشکیک است.

بنابر اصل تشکیک، مراتب طولی و عرضی وجود، تکثرات طولی و عرضی را پدید آورده که در عین حال به هم ربط وجودی دارند و همین ربطهای وجودی میان امور متکثر است که خود به خود، امکانی فراهم ساخته تا وحدت موجودات، ضمن کثرتشان، محفوظ بماند. «موضوع تشکیک در حکمت یا فلسفه تشکیک در وجود است اما در عرفان تشکیک در ظهور است، یعنی اگر مراحل تنزل فیض در قوس نزول لحاظ شود تشکیک است و اگر مراتب ترقی فیض در قوس صعود لحاظ شوند، باز تشکیک در آن مدارج برقرار است و اگر درجات همسان موجودهای هم‌تا بررسی گردند، باز تشکیک در آن مظاهر باقی است، زیرا در حقیقت تشکیک، جریان اولویت و اشدیت و مانند آن معتبر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱: ۴۲) نکته مهم اینکه تشکیک در ظهور حقیقی و بالذات است و «منطقه تشکیک خیلی وسیعتر از قلمرو حرکت است، زیرا حرکت به معنای معهود آن، فقط در منطقه امور مادی محقق می گردد ولی تشکیک در سراسر مظاهر هستی واقع می شود؛ خواه مجرد و خواه مادی» (جوادی آملی، ج ۱، ۱۳۸۷: ۴۲). بنابر این مفهوم موقعیت یا مقام نیز به جهان طبیعی یا اجتماعی اختصاصی ندارد و چنانکه کاربرد لفظ مقام و مرتبه در ادبیات عرفانی و اخلاقی نشان می دهد جایگاه و موقعیت موجودات مجرد نیز در تبیین مبادی و علل آفرینش و همچنین در تبیین مقاصد و مراحل آن نقش کلیدی و مهمی دارد.

بدین ترتیب از سه اصل تشخیص، تشکیک و امکان فقری یک نکته بسیار مهم در باره رشد به دست می آید که مربوط می شود به مقامات رشد و پرده از مناسبات و روابط میان عوامل و آثار رشد بر می دارد. بدون درک تشکیک وجود و تشکیک نفس و حرکت جوهری، نمی توان به ارائه تبیینی در باره رشد نفس موفق شد (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۶۶) چنانکه در فلسفه عرفان و ادبیات دینی به خصوص حکمت متعالیه مشهور و مبرهن است، سطوح و مراتب عالم و نفس شامل سه سطح مادی، مثالی و عقلی است که مرتبه مادی - یعنی طبیعت یا بدن - زیر احاطه دو مرتبه بالاتر یعنی مراتب مثالی و عقلی است؛ مرتبه عقلی اشراف و احاطه بر دو مرتبه مادی و مثالی دارد؛ مرتبه مثالی از یک جهت یعنی مرتبه عقلی محاط است و بر یک جهت یعنی مرتبه مادی اشراف و احاطه دارد. (علم الهدی ۱۳۸۸)

۶-۵-۷ ظرفیت‌های مفهومی نظریه رشد

تحقیق در حوزه رشد و با اتکا بر اصول حکمت متعالیه دست کم با دو چالش مفهومی روبروست که یکی به مفهوم علت مربوط می‌شود و دیگری به مفهوم عقل. در تحقیقات حوزه انسان به خصوص روانشناسی، معنایی که از ذهن، عقل و شناخت فهمیده می‌شود با معنایی که از عقل در فلسفه و عرفان و حکمت متعالیه فهمیده می‌شود متفاوت است. زیرا در اینجا عقل حقیقتی ماورای انسان است و تعقل والاترین فعل نفس است که تنها در اتحاد با عالم عقل ممکن می‌باشد. عقل نزد صدرا شامل مرحله‌ای از کمال و رشد نفس است که توفیق مشاهده حقایق مجرد تام یا معقولات از دور برایش ممکن می‌شود. پیدایش عقل نتیجه پیوند نفس انسان با مرتبه دهم از مراتب عالم عقلی یعنی عقل فعال می‌باشد.

ولی معنای عرفی عقل شامل فهم مطابق با واقع و تدبیر مطابق با مصلحت است. همچنین عقل در ادبیات رایج در علوم انسانی، عبارت است از مجموعه‌ای از فرآیندهای شناختی، نظیر تجربه حسی، انتزاع مفاهیم، حفظ و بایگانی اطلاعات، بازخوانی اطلاعات، تحلیل، تفسیر، سنجش، فرضیه‌سازی، استقراء شواهد، حل مسایل و غیره. یعنی مفهوم عرفی عقل که ناظر به یک امر انسانی (نه ماورایی) است، نه تنها در علوم انسانی بلکه در تمام تحقیقات علمی و تجربی که مربوط به انسان است، به عنوان یک مبنای معتبر، مورد وثوق دانشمندان واقع شده است. به نظر می‌رسد همین اتخاذ مبنا یعنی پذیرش معنای عرفی و محدود عقل، موجب پیدایش و گسترش سوپژکتیویسم در فلسفه و علم مدرن شده است.

تیینی که فلسفه، عرفان و حکمت متعالیه از عقل ارائه می‌دهند، خود به خود امکانهایی را برای دسترسی مستقیم انسان به حقایق فراهم می‌کند. زیرا بنابر تبیینهای معرفت‌شناختی مذکور، پیدایش ادراکات روزمره انسانها شامل معلومات حسی خیالی و عقلی، حاصل تعامل ضعیف نفس با عقل فعال است و درجاتی از حقیقت را آشکار می‌سازد. ولی تعامل قوی نفس با عقل فعال، موجب مشاهده مستقیم حقایق معقول است و از طریق آن انسان می‌تواند به متن واقعیت دست یابد. بنابر این نسبت معرفت از جهت دستیابی به امر واقع که نتیجه سوپژکتیویسم و به عنوان خصلت علم مدرن تلقی می‌شود می‌تواند با این برداشت از عقل رفع شود. با اتکا به تفسیری که از عقل در حکمت متعالیه وجود دارد، تحقیقات علمی

می توانند از بن بست خارج شوند. زیرا واقع‌نمایی نتایج تحقیقات به کمک شیوه‌هایی تامین می‌شود که تعامل قوی نفس با عقل فعال را ممکن می‌سازند. در تعالیم مقدس دینی، دو نوع علم متفاوت مطرح می‌شود یک: علمی که به عنوان نور معرفی می‌شود (العلم نور یقذفه الله فی قلب مومن) (...). دو: علمی که به عنوان حجاب اکبر معرفی می‌شود. چه اینکه میان علم متکی بر عقل خود بنیاد و متأثر از سوپرکتیویته با علم متکی بر عقل فعال نیز تفاوتی اساسی وجود دارد. ادراکات عادی و روزمره نفس شامل ادراکات حسی و خیالی و عقلی است که به دلیل تعامل ضعیف با عقل فعال، آلوده به خطاست زیرا نفس در تنگنای محدودیتهای مادی بدن و محدودیتهای ناشی از موقعیت اجتماعی نمی‌تواند به واقعیت چنانکه هست، دست پیدا کند. ادراکات نفس محدود به حدود ابزارهای فهم نظیر محدودیتهای زبان، محدودیتهای حواس، محدودیتهای فناوری است. همچنین نفس بر اساس پیشینه‌ای که بر اساس تجربه‌های محدود، منافع و سلايق دارد ادراکاتش محدود می‌شود.

۶-۵-۸ عوامل رشد انسان

یک چالش دیگر مربوط می‌شود به مفهوم علت. در تحقیقات علمی رایج آنچه از بکارگیری واژه عوامل و متغیرها فهمیده می‌شود با مفهوم علت در فلسفه سازگار نیست و در عین حال این تحقیقات در تبیین‌های علی خود کم‌کم به یکی از این دو یعنی موجبیت یا عدم قطعیت مبتلا می‌شوند. ولی تقسیم علت به ایجاد و اعدادی توسط نوصدرائیان تحقیقات علمی را از بن بست خارج می‌کند. زیرا با توجه به این دسته بندی، محققان می‌توانند بحران موجبیت‌گرایی را بدون فرو افتادن در عدم قطعیت پشت سر بگذارند و در عین حال اهداف علم یعنی تبیین علتها و عوامل مداخله‌گر و پیش‌بینی رویدادهای آینده را دنبال کنند. علاوه بر این به کمک تقریری که از علیت تشکیکی و روابط طولی میان علت‌های اعدادی و ایجاد و عرضه شده می‌توان در تحقیقات علمی مربوط به حوزه انسان برای اختیار بشر و مداخلات عوامل متافیزیکی جایگاهی در نظر گرفت.

بدین ترتیب در نظریه اسلامی رشد با کمک شرحی که از علیت تشکیکی وجود دارد (علم الهدی ۱۳۸۸) و متکی بر تقریر علامه طباطبایی و استاد مطهری از اصل علیت است، عوامل رشد نیز در دو دسته اعدادی و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ایجاد قابل بررسی هستند. یعنی عوامل مداخله‌کننده در رشد انسان اعم از عوامل شخصی و غیر شخصی برخی نقش ایجاد دارند و برخی نقش تحریکی. برای مثال عقل فعال نقش ایجاد دارد ولی عوامل طبیعی نقش ایجاد ندارند بلکه نقش تحریکی دارند «تأثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد» (طباطبایی - مطهری، ۱۹۲:۵:۱۳۹۴)

بنابر تبیینی که از علت‌های اعدادی ارائه می‌شود و ضریب تأثیری که محققان و دانشمندان می‌توانند برای هر یک حدس بزنند می‌توان به پیش‌بینی‌هایی برای احتمال وقوع یک رویداد یا تحقق یک شیء دست یافت. از این رو چه بسا عوامل رشد در جایی شناسایی شوند ولی آثار آن پدیدار نشود. توجه به ماهیت اعدادی علت‌های رشد یا اثر تحریکی برخی عوامل رشد نقش مهمی در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی دارد. اگرچه شناخت علت‌های اعدادی و عوامل تحریکی رشد می‌تواند برای پیش‌بینی و برنامه‌ریزی آموزشی، تربیتی، فرهنگی، زیستی و سایر ساحت‌های اجتماعی نقش کلیدی ایفا کند و منطق رشد را بر سیاست‌های اجتماعی فرهنگی حاکم سازد، ولی برای «قطعیت» تبیین‌های ما از رویدادهای رشدی و برای «موفقیت» راهبردها، برنامه‌ها و راهکارهای ما احتمالاً تأثیرات کاهنده‌ای خواهد داشت. این کاهش ارزش کاربردی تبیین‌های ارائه شده از رشد ممکن است به کاهش جایگاه اجتماعی تحقیقات این حوزه و در نهایت کاهش ارزش نظری مطالعات مربوطه به نظریه اسلامی رشد منجر شود. این موضوع که از نقطه نظر جامعه‌شناسی علم پذیرفتنی است، از نقطه نظر سیاست‌های علمی، می‌تواند چالش‌هایی به همراه آورد. زیرا کاربردهای یک نظریه نقش مهمتری در ادامه حیات آن دارند تا واقع‌نمایی نظریه و صدق دعاوی آن. در نتیجه تلاش‌های صورت گرفته در این تحقیق برای ارائه یک نظریه منسجم، خوش‌ساخت متکی بر استدلال‌های دقیق و روش‌شناسی نظام‌مند در حوزه رشد فقط بخشی از کار است توفیقات این نظریه در تبیین رویدادهای رشدی اهمیت نسبی دارد. بخش مکمل توفیقات نظریه رشد، ضمن پیش‌بینی رویدادهای رشدی و الهام بخشی به برنامه‌ها و راهکارهای موفق معلوم می‌شود.

عوامل غیر شخصی (غیر نفسی)

فهم علل و عوامل غیر شخصی رشد یا به عبارت بهتر و سایط رشد انسان، به ادراک ما از ساختار عالم بستگی دارد. در رویکرد حکمت متعالیه عالم وجود شامل سلسله مراتبی است که برخی واسطه یا علت حدوث یا حرکت برخی دیگرند. چنانکه گفته شده بحث علیت در فلسفه با آراء عرفا در باره وسایط هماهنگی دارد. مراد از وسایط، حقایق عینیه‌ای هستند که به دلیل محال بودن طفره و توقیفی بودن اسماء در مراتب فیض قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که فیض مقدس که همان هویت ساریه‌ای است که بدون ممازجت داخل اشیاست، در قوس نزول بدون تلبس به مراتب عالیه عقلی و مثالی، به مراتب نازله طبیعی متلبس نمی‌شود و در قوس صعود نیز مادام که مراتب دانیه طی نشده باشد مراتب عالیه حاصل نمی‌شود؛ مانند ماده که تنها پس از تلبس به صورت نباتی مستعد دریافت صورت حیوانی می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸)

توحید افعالی مقتضی است که علت رشد را همچون علت تمام حرکت‌ها و تغییراتی که در عالم رخ می‌دهد، حق تعالی بدانیم. چه اینکه: هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید (سعدی) زیرا «باید واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات باشد. واجب در ذات باید واجب در علم و واجب در فیاضیت باشد» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲: ۸۱) نقصان موجودات ناشی از نقصان فیض نیست بلکه فقدان قابلیت موجب تاخیر یا تحدید فیض می‌شود «تاخر وجودات به این جهت است که باید مواد مراحلی را سیر کرده تا قابل اخذ فیض باشند» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲: ۸۱) ولی همین تقدم و تاخر فیضان وجود است که سبب پیدایش حرکت در ذات اشیا و در نتیجه عامل رشد یعنی تشدید وجود می‌شود. محال است که واجب تعالی عقل اول را خلق کند و خلقت سایر اشیا را به او تفویض نماید (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲: ۸۱)

عقل فعال محرک اصلی در حرکت نفس از هیولا تا ظهور صورت ناطقه و تا فعلیت کامل قوای آن است. چه اینکه عقل فعال محرک حرکت سراسری عالم طبیعت است و اصولاً حرکت جوهری که در غیر انسان و انسان به طور یکسان و هماهنگ جریان دارد به زمامداری عقل فعال صورت می‌گیرد. البته به اقتضای توحید افعالی علیت عقل فعال در حرکت جوهری عالم طبیعت صرفاً یکی از مراتب علیت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حضرت واجب الوجود بالذات تلقی می‌شود. یعنی نه تنها فیضان وجود از واجب تعالی بر سلسله موجودات بدون تعاون و تفویض است بلکه او در تکمیل و تشدید وجود موجودات نیز تعاون و تفویض ندارد. «زیرا عالم واحد شخصی است و غیر آن عالم دیگری نیست و... معلول فاعل الهی صرف تعلق و ربط به مبدا است» (امام خمینی، ۲:۸۳، ۱۳۹۰)

درک این مطلب در گرو توجه به مدل جهان است: مدل جهان در فلسفه و علم مدرن، سیستم می‌باشد و تعهد به این مدل در نظریات و تبیین‌های ارائه شده در باره سیستم‌های طبیعی و به خصوص در مفهوم اکوسیستم به خوبی آشکار می‌باشد. ولی در اندیشه فیلسوفان مسلمان، جهان به مثابه یک انسان تلقی می‌شود. انسان کبیر که دارای جسم و روح می‌باشد و اجزای آن از یکدیگر مستقل و منفک نمی‌باشند. امام خمینی ضمن توضیح دیدگاه ملاحادی سبزواری در باره مدل انسانی جهان، می‌گوید «شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر آن است... پس اگر اثبات نمودیم که این عالم دارای نفس کلیه بوده و مدرک کلیات است و این کره جسمانی هرچه بزرگ باشد ماده متعلقه برای آن نفس ناطقه است و دارای حس است، این کره عظیمه انسانی کبیر خواهد بود و انسانیت آن تعارفی نبوده، بلکه حقیقی است» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۲:۸۶) لازم است توجه شود که در فلسفه ماده به دو معنا بکار می‌رود یکی ماده به معنای هیولا که بکل فاقد صورت است و دیگری ماده به معنای جسم یا بدن یا هر چیزی که گرچه صورت دارد ولی چون پذیرای صورت تازه‌ای است ماده تلقی می‌شود و در برابر صورت اخیر قرار می‌گیرد بدن ما نیز هرچند دارای صورت حیوانی است ولی در برابر نفس ناطقه ماده قلمداد می‌شود. بر این اساس هر یک از مراتب عالم برای مرتبه بعدی ماده و عالم بعدی برای آن صورت تلقی می‌شود بدین ترتیب عالم ملک (طبیعت) ماده عالم ملکوت (مثال منفصل) و آن نیز ماده عالم عقل است. بدین ترتیب عقل فعال نه تنها مبدا ملک و ملکوت بلکه غایت و مقصد آن نیز می‌باشد و اتحاد با عقل فعال غایت رشد عالم طبیعی است که در عرش آن یعنی انسان محقق می‌گردد.

با این همه باید توجه داشت که عالم ماهیت ربطی دارد و بنابر اصل امکان فقری تمام مراتب عالم از ملک تا ملکوت و عقول، مضاف الیه هستند به اضافه اشراقیه حضرت واجب الوجود چه اینکه قرآن کریم می‌فرماید: الله نور السموات و الارض (نور: ۳۵) و «این اضافه عین مضاف الیه است و متاخر از مضاف و مقارن

با مضاف الیه بوده... موجودات عالم عین آن اضافه اشراقیه اند» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۲:۱۱۹) ولی این نور که حقیقت بسیط و مطلق بود چون به حدود و ثغور محدود گردید، از روزنه ماهیات که به حدود وجودی موجودات ناظرند، تابیدن گرفت و در نتیجه کثرت پدید آمد و نور حق در صورت آسمانها و زمین (عوالم ماورایی و طبیعت) ظاهر شد. وجودات مقید از آن جهت که وجودند حقیقتند و از آن جهت که مقیدند معلولند.

حکما تصریح می کنند بر اینکه موجودات سه دسته اند: حقیقت محض، حقیقت ذات اضافه و اضافه محض و در حالی که ممکنات اضافه محض تلقی می شوند چون مبتلا به فقر امکانی هستند، فیض منبسط حقیقت ذات اضافه است که «جهت حقیقیه آنها عین ذات است و اضافه همان نور منبسط است که عارض بر ماهیات است و عین وجود موجودات است و این اضافه اشراقیه قدرت فعلی حق و علم فعلی حق و اراده فعلیه حق است و موجودات عالم، علم فعلی و قدرت فعلی او می باشند» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۲:۱۲۱) چه اینکه قرآن می فرماید «الم تر الی ربک کیف مد الظل» (فرقان: ۴۵) یعنی «آن نور که عین اضافه نوریه است، دارای حقیقت است و گرچه خارج از ذات است ولیکن اعتباری نبوده و دارای واقعیت می باشد... یعنی فیض منبسط از جهت وجودی عین حق و از جهت ظهور وجود، بر ماهیات عارض است و هر یک از ماهیات آن نور را به حد خود محدود نموده... نور محدود به سایه و نور یعنی کثرت پدیدار می گردد» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ۲:۱۱۹)

برای فهم این مطلب لازم است به چند نکته توجه کنیم یک: با توجه به اصل مساوقت علم با وجود همه موجودات طبیعی، از علم به فراخور مرتبه وجودی خود برخوردارند؛ یعنی آنچه در عالم طبیعت است و طبقات مختلف موجودات شامل حیوانات مختلف، گیاهان و اجسام همه و همه از علم برخوردار می باشند. آیات فراوانی از قرآن که به عبادت و تسبیح موجودات تصریح می فرماید نظیر: و الشجر یسجدان (...), یسبح لله مافی السموات و مافی الارض (جمعه: ۱), طوعا او کرها قالوا اتینا طائعين (...). از این حقیقت حکایت می کند که تمام موجودات طبیعی که دارای ماهیت مادی هستند و در عین حال دارای وجود می باشند به رغم تنگناهای مادیت از کمالات وجودی نظیر علم، اراده و تکلم برخوردار می باشند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این درحالی است که بنا بر اجماع فلاسفه اولاً علم عبارتست از حضور الشیء عند الشیء و ثانیاً ماده مناط غیبت و مناط کثرت است و هرگز جمعیت و حضور برای ماده ممکن نیست. بنابراین میان مادیت موجودات طبیعی و علم موجودات طبیعی تعارض پیش می‌آید و برای رفع این تعارض نیاز است که طبیعت در قالب هیئت جسمانی و تحت اشراف یک نفس مجرد مورد ملاحظه قرار گیرد. یعنی طبیعت چیزی شبیه به بدن ماست و همانطور که اجزای بدن ما بدون اشراف نفس، یک جسم فاقد حیات و علم و اراده است و ما به وضوح در خود مشاهده می‌کنیم اندام‌های بدن ما فاقد علم هستند و نه تنها از اجسام و اشیاء بلکه از یکدیگر بی‌خبرند و حتی نسبت به خودشان هم ناآگاهند؛ علم و آگاهی به نفس مجرد تعلق دارد ولی اشراف نفس نسبت به جسم موجب ظهور حیات در بدن می‌شود و درجات ضعیفی از حضور برای آن حاصل می‌شود و در نتیجه یک نوع آگاهی و احساس در بدن ما پدید می‌آید که در صورت قطع تعلق نفس از بدن (هنگام مردن یا قطع عضو) و تبدیل بدن به جسم (مردار یا جنازه) از آن محروم می‌شود.

به نظر می‌رسد هرچند مادیت مناط غیبت و کثرت است و هیچ نحوه حضوری برای اجسام و عناصر و جمادات و معادن نمی‌توان پیش بینی کرد، ولی در صورتی که طبیعت همچون جسمی تلقی شود که حیات، علم، قدرت، اراده و سایر کمالات اجزای خود را مرهون یک نفس مجرد باشد مشکل تعمیم علم و عبادت به همه اشیاء طبیعت و نسبت دادن علم و اراده به آسمان و زمین کوه و دریا و معادن و سنگها حل می‌شود. زیرا موجود مجردی که بر عالم طبیعت و تک تک موجودات طبیعی حاکمیت و اشراف دارد، مبدا حیات و علم و اراده آنهاست و همچون نفس مجردی که سبب ظهور حیات و آگاهی (احساس) در اندامهای بدن ما می‌شود؛ این موجود مجرد و مشرف بر طبیعت، میتواند سبب ظهور حیات و علم در اجزای این عالم بشود. این موجود مجرد همان عقل فعال است که به موجودات طبیعی حیات و علم و حتی اراده می‌بخشد. چنین تبیینی از رابطه عقل فعال با عالم طبیعت می‌تواند مقدمه‌ای برای تبیین مفهوم حجت و خلیفه الارض فراهم سازد و بسیاری از تعالیم دینی به خصوص آیات قرآن و روایات فهم پذیر می‌شوند.

عوامل شخصی (عوامل نفسی)

در انسان شناسی حکمت متعالیه تاکید بر این است که نه تنها اراده، عقل و احساس بلکه همچنین ظهورات عینی آنها که شامل گفتار و کردار و روابط می شود همه و همه ظهورات حقیقت یگانه آدمی یعنی نفس می باشند. اصولاً هر مرتبه از مراتب نفس از یک لحاظ محصول تحولات پی در پی و متوالی است که رشد تلقی می شود و از سوی دیگر خود منشا بسیاری از تحولات دیگر در جریان رشد می باشد. یعنی در عالم واقع میان علت و معلول یا عوامل و آثار رشد تفکیک و جدایی وجود ندارد ولی به لحاظ تحلیل ذهنی چنین تفکیکی ممکن است. از این رو دو رویکرد در نفس شناسی به وجود آمده که عبارتند از رویکرد وحدت گرا و رویکرد تحلیلی.

نمونه رویکرد اول در تقریرات امام خمینی مشاهده می شود ایشان مثلاً در تبیین افعال نفس مثل علم اراده و تکلم تاکید می کند بر مظهریت این امور و اینکه علم و اراده حقیقت مستقلاً ندارند و همه از تجلیات حقیقت یگانه نفس هستند. امام خمینی با توجه به شرحی که در باره برخی احادیث می دهد نتیجه می گیرد که علم و اراده و عمل که فعل نفس تلقی می شوند، واقعیتی مستقل از نفس ندارند بلکه حقیقه ذات اضافه هستند و بنابر این میان نفس و علم و اراده اینهمانی برقرار است. (امام خمینی، ۱۳۸: ۲: ۱۳۹۰) از نظر ایشان دلیل اینکه علم و اراده و تکلم و عشق و نفرت و مواردی از این قبیل به عنوان واقعیهایی مستقل از نفس فرض می شوند این است که الفاظی که از آنها حکایت می کند به گونه ای وضع شده که معنای عام را بیان کند. «الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده اند و برای مفهوم مقید به مصداق معین وضع نگردیده اند» (امام خمینی، ۱۴۱: ۲: ۱۳۹۰) در حالیکه مثلاً تکلم نحوه خاصی از تجلی نفس است و فعل نیز نحوه دیگری از تجلی نفس است.^۱ پس کلام و فعل یا گفتار و رفتار حقیقتاً یکی هستند و عبارتند از تجلیات نفس. بنابر این تقریر از تجلیات نفس لازم است به وحدت علت و معلول در عرصه نفس اعتراف نمود.

^۱ - در اینجا امام خمینی با اشاره به سخن حضرت امیر ع که در وصف حق تعالی فرمود «إِنَّمَا فِعْلُهُ كَلَامُهُ وَ كَلَامُهُ فِعْلُهُ» برای منشا و ماهیت یکسان تکلم و فعل نفس استدلال می کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ولی در نفس شناسی با رویکرد تحلیلی، می‌توان میان نفس و جلوه‌های آن تفکیک قائل شد و بخشی از آنها را به عنوان اثر و معلول و بخش دیگر را به عنوان عامل و علت رشد مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس و با یک رویکرد تحلیلی ابتدا از وحدت نفس صرف نظر نموده و سپس آن را به اجزایی تفصیل می‌دهند در این میان رفتار که شامل گفتار، کردار، روابط و تولیدات است به عنوان نتایج، آثار یا معلولهای فرآیند رشد و احساس، تخیل، عقل و اراده به مثابه عوامل یا علت‌های رشد مورد بررسی قرار گیرند. چنین رویکرد تحلیلی در انسان شناسی اسلامی و آثار علمای اخلاق بسیار پرسابقه می‌باشد.

از جمله بنابر تقریری از علامه طباطبایی و استاد مطهری، نفس یک سری قوا همچون غریزه و عقل و اراده دارد و یک سری اعمال و افعال؛ و در نهایت علت تامه فعل انسان مرکب از غرایز و عواطف و امیال و قوه عقل و محاسبه و سنجش و عزم و اراده معرفی می‌شود. «هر فعلی که از انسان سر می‌زند باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرایز انسان وفق بدهد و اگر به اصطلاح حکما نفس فایده اش را تصدیق و امضا نکند، امکان ندارد که قوای فعاله‌ی انسان بدان مبادرت ورزد و بالاخره قوه‌ی عاقله‌ی انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مال اندیشی می‌کند، اگر احیانا آن کار در عین موافقت و ارضای برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را در بر داشت در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و اگر از این لحاظها به موانعی برنخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود کوچک تر باشد حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل صورت وقوع پیدا می‌کند و گرنه از مقایسه و سنجش و موازنه‌ی فواید و مضار، جانب ترک را ترجیح می‌دهد» (طباطبایی - مطهری، ۱۶۲:۳:۱۳۷۲)

چنانکه ملاحظه می‌شود در اینجا با تجزیه نفس و سپس ترتیب یک توالی طولی میان برخی از این اجزاء، امکانی برای بررسی و تبیین علل و عوامل رفتار انسان پیدا شد و در عین حال اثر یا نتیجه ترکیبی آن اجزاء یا علل نیز به عنوان رفتار یا فعل انسان معرفی گردید.

در این تحقیق نیز به تاسی از همین شیوه ولی با ملاحظه ادبیات صدرایی، مراتب و شئون از نفس به عنوان عوامل شخصی رشد قلمداد می‌شوند و مراتب یا شئونات دیگری از نفس به عنوان آثار یا تظاهرات رشد

محسوب می‌گردد. ولی چون توالی طولی عوامل و آثار رشد در قالب الگوی خطی قابل تبیین نیست و به واقع مرز عینی میان دسته علتها و دسته معلولها نمی‌توان ترسیم نمود بلکه هر مرتبه از نفس و هر پدیده از پدیده‌های رشد به یک لحاظ علت و به یک لحاظ معلول فرایندهای رشد می‌باشند به واقع تکثر لحاظ یا تنوع منظر بررسی هاست که برخی را به عنوان علت و برخی را همچون معلول معرفی می‌کند. از آنجا که در رشد یا همان حرکت جوهری نفس یا وقوع تدریجی نفس، عمده بحث به ترتیب وقوع پدیده‌ها مربوط می‌شود، بهتر است که بررسی مراحل رشد همراه با عوامل رشد صورت بگیرد. چه اینکه توجه به مراحل رشد در ضمن بحث از عوامل رشد با الگوی چرخه‌ای برای رشد نیز سازگار می‌باشد.

۶-۶ بخش ششم: نسبت مراحل رشد با مقامات نفس

در سنت اندیشمندان مسلمان برای شناخت و صورتبندی عوامل، آثار و مراحل تکامل یا رشد، از روش مقایسه انسان با سایر موجودات استفاده می‌شود. یعنی معمولاً حکما به همان شیوه که وجه امتیاز انسان از سایر موجودات را تبیین می‌کنند، مظاهر رشد یا عوامل رشد او را نیز شرح می‌دهند. «از مشخصات فعالیت‌های جمادی این است که همواره بر "نهج واحد" است و محدود و یکنواخت است. جسم جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری که پیش گرفته است ندارد مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کند و یا در وضع داخلی آن تغییراتی ایجاد نماید... آن یکنواختی و محدودیت عمل که در جماد هست در نبات نیست. نبات به واسطه‌ی پرتو ضعیفی از حیات که به وی رسیده قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده و به منظور حفظ حیات و ادامه‌ی حیات تصرفات متناسبی در ماده دارد. فعالیت‌های مخصوص حیوانی یعنی فعالیت‌های ارادی حیوان به هیچ نحو آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد... تنوع و تصرف غیر، دو شاخص حرکت در نبات و حیوان است» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۱۶۵)

بنابر این خروج از یکنواختی و پیدایش تغییر و تنوع در رفتار به کمک انطباق با محیط یا تغییر و تصرف در محیط، را می‌توان به عنوان یک ملاک یا شاخص برای رشد یافتگی قلمداد کرد. البته عوامل این رشد یافتگی می‌تواند پیدایش توانمندی‌هایی در حوزه ادراک باشد که سبب ادراک محیط و متغیرهای آن، کشف شیوه‌های تغییر و غیره است. همچنین شدت اراده برای ایجاد تغییرات در محیط و تکمیل قوا و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابزارهای لازم برای تغییر عوامل دیگر این رشد یافتگی هستند. این دو نوع تغییر خود به تغییراتی در رفتار انسان منجر می‌شوند و این تغییرات رفتاری علاوه بر اینکه خود اهمیت دارند به دلیل نقشی که در حکایت از تغییرات در دو حوزه ادراک و اراده دارند نیز مهم می‌باشند.

بدون شک مهمترین وجه رشدی انسان به ادراک و آگاهی او مربوط می‌شود. ادراک بنابر نظر حکما شامل مراتب حسی، خیالی و عقلی است و از یک جهت عامل رشد و از جهت دیگر معلول رشد انسان می‌باشد. یعنی ادراک به عنوان فعل نفس معلول رشد است ولی با لحاظ نقشی که در انجام رفتار و دیگر فعلهای نفس دارد علت رشد قلمداد می‌شود. ناگزیر رفتار- که شامل گفتار، کردار، روابط، هیجانات و سایر ابرازهای نفس انسان است- به عنوان مظاهر رشد یا آثار مشاهده پذیر نفس تلقی می‌شوند و ارزش حکایتگری از رشد انسان را دارند. ولی واقعیت عینی رشد که در مراتب، قوا یا افعال نفس شامل تعقل، تخیل، احساس، اراده، عاطفه، ارزشیابی و... و حتی رشد کیفی و کمی بدن پدید می‌آید، هم به عنوان علت یا عامل رشد می‌تواند قلمداد شود و هم به عنوان مراحل و مدارج رشد. بدون شک با بررسی رفتار هر فرد می‌توان به رشد یافتگی یعنی به نوع و میزان تغییرات و شدت توانایی او در تعقل، تخیل، احساس، اراده، عاطفه، ارزشیابی و بیان پی برد. علاوه بر کشف میزان و نوع تغییرات و شدت قوای نفس که حاکی از سلامت و رشد یافتگی هر کسی است از طریق رفتار می‌توان عوامل مداخله کننده و الگوریتم تغییرات را در رشد کلی فرد بازشناسی کرد. یعنی مراحل رشد بر اساس تظاهرات رفتاری و در ضمن بررسی عوامل مداخله کننده در آن کشف می‌شوند و سنجه‌ها و ملاک‌هایی برای اندازه‌گیری رشد به دست می‌دهند که می‌توان بر اساس آنها ابزارهایی تجربی و علمی جهت بررسی میزان رشد اشخاص تولید کرد.

با توجه به اهمیت و نقش کلیدی مفهوم «تغییر» در ادبیات حکما و دانشمندان و بنابر جایگاه حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه لازم است عوامل و آثار رشد ذیل مفهوم تغییر صورتبندی شوند. تمرکز بر مفهوم تغییر در ضمن می‌تواند حیثیت فرآیندی رشد را نیز منعکس کند. بدین ترتیب عوامل شخصی رشد عبارتند از تغییر شدت حضور مراتب مجرد نفس به خصوص نفس ناطقه که شامل تغییر شدت قوای عقلانی است. تغییر شدت قوای عقلانی شامل تغییر در ادراک و اراده است که در تغییرات رفتاری ظهور و بروز پیدا می‌کند.

باتوجه به اینکه تعقل، تخیل و احساس همچنین اراده، عاطفه و عمل هم نقش دو گانه علت رشد بودن و معلول رشد بودن را ایفا می کنند و هم ناظر به مراتب سه گانه ای هستند که حکما برای نفس قائلند یعنی مراتب مادی، خیالی و عقلی، و در عین حال با مفاهیم بکار رفته در ادبیات دانشمندان نیز قابل مقایسه می باشند. سه راه در پیش پای ما ست یکی اینکه عوامل و آثار و مراحل رشد را بنا بر سنت حکما در قالب قوای شهوی، غضبی و عقلی نظری و عقلی عملی، مطرح کنیم یا بنا بر الگوی دانشمندان عوامل، مراحل و آثار رشد را در قالب ابعاد جسمی، شناختی، اخلاقی / اجتماعی، شخصیت و هیجان معرفی کنیم و راه سوم اینکه بنا بر مفهوم شناسی آموزه های دینی، عوامل، آثار و مراحل رشد را در قالب مفاهیم عقل، قلب و بدن، مورد بررسی قرار دهیم. در هر صورت لازم است مراحل و عوامل و آثار رشد در قالب عناوینی مطرح شود که بتواند از ادبیات حکمی و اسلامی بهره بگیرد و در عین حال قابلیت بررسی های تطبیقی و بهره مندی از ادبیات علمی را داشته باشد. به نظر می رسد با توجه به اینکه مفهوم قلب و عقل و مشتقات آنها در متون مقدس و آموزه های دینی نقش کلیدی دارند، همچنین عناصر اصلی رشد یعنی ادراک، احساس، عاطفه، اراده، رفتار در ادبیات علمی نیز به عقل و قلب ربط داده می شوند. بهتر است در تبیین عوامل آثار و مراحل رشد از این دو عنوان استفاده بشود. علاوه بر این مفهوم بدن هم برای حکما که مرتبه جسمانی یا مادی و ادراک حسی را بسیار پرداخته اند و هم برای دانشمندان رشته های مختلف به عنوان موضوع تحقیق یا حوزه مطالعه اهمیت دارد.

بر این اساس مفاهیم عقل و قلب جنبه مشاهده ناپذیر رشد نفس را بر عهده دارند و مفهوم بدن جنبه مشاهده پذیر رشد نفس را تشکیل می دهد. البته بجز بدن و رفتار که معطوف است به بدن، حقیقت مشهود دیگری نیست که از وقایع رخ داده در مراتب مختلف نفس حکایت کند. بررسی رشد انسان در سه حوزه بدن، عقل و قلب ناظر به ملاحظه مراتب مادی و مجرد نفس است و در عین حال امکانی برای تبیین توامان مراحل و عوامل و آثار این حرکت پیچیده و عمیق را تامین می کند.

^۱ - به نظر می رسد فواد و قلب و ... در قرآن کریم برای اشاره به مقام قلب، بکار رفته است و برای اشاره به مقام عقل الفاظ لب، حجر، نهی... استفاده شده و کلماتی همچون عین اذن جلد لسان شفتین ید راس... به مقام بدن اشاره دارند

اصولاً رویکرد وحدت‌گرا و تشکیکی مقتضی طرد هر گونه قطبی‌زدگی در تبیین رشد است که متضمن بی‌اعتنایی به بدن می‌باشد. آثار حرکت جوهری بدن در قالب تغییراتی مشاهده پذیر می‌تواند مراحل از رشد را آشکار سازد و همچنین از برخی روابط علت و معلولی حکایت کند. گستره تحقیقات در حوزه بدن بسیار وسیع است و همچنین مطالعات گسترده‌ای در حوزه‌های علمی متفاوت در باره تحولات بخش‌های مختلف بدن صورت گرفته؛ دانشمندان رشته‌های مختلف از زیست‌شناسان تا متخصصان مغز و اعصاب و روان‌شناسان و غیره تغییرات هر یک از اجزاء و مکانیسم‌های بدن را از دوره جنینی تا تولد و تا مرگ با روشها و ابزارهای پیشرفته مورد بررسی قرار می‌دهند. بدون شک ارزیابی نتایج همه آن تحقیقات به قصد رسیدن به یک روایت کامل و نهایی در باره رشد بدن، میسر نیست بلکه حتی یک کار نامعقول و غیر علمی است. ولی چنانکه در گزارش طرح قبلا خلاصه‌ای از مهمترین نتایج درد ستس این تحقیقات مطرح شده، می‌توان با مطالعه این نوع تحقیقات به برداشتهایی در باره برخی مفروضات اساسی و اصول راهنما و جهت‌گیری کلی تحقیقات مذکور پی برد و از همین منظر نیز به ارزیابی نتایج تحقیقات مذکور پرداخت و در نهایت به محدودیتهایی که این نتایج دارند پی برد. با ارزیابی نتایج تحقیقات رشد بدن بر اساس اصول راهنما و مفروضات آنها می‌توان علاوه بر سنجش اعتبار تحقیقات در تبیین جوانب مختلف رشد، به محدودیتهایی که این تحقیقات در پیش‌بینی رویدادهای رشدی دارند واقف شد و چه بسا نسبت به محدودیتهایی که در کاربرد نتایج این تحقیقات وجود دارد، نیز آگاه شویم. از سوی دیگر دانشمندان و محققانی که حوزه تحقیق آنها به بدن مربوط می‌شود، می‌توانند با توجه کردن به مبانی جدید و اصول راهنمایی که تا کنون از آنها بی‌اطلاع بوده‌اند، رویکرد تحقیقی خود را تغییر داده و به نتایج شگرفی دست یابند. در اینجا تلاش می‌شود ضمن ارائه گزارشی خلاصه، کلی و فلسفی در باره بدن، به مثابه یکی از مراحل و عوامل رشد، برخی از این مبانی و اصول راهنما معرفی شود شاید مورد توجه پژوهشگران واقع شده و برای تحقیقات حوزه رشد یا حتی تحقیقات در حوزه بدن مفید باشد. منظور از بدن ماده‌ای است با صورت جسمانی و برخوردار از نفس نباتی و نفس حیوانی که به تدریج و طی حیات طبیعی از نفس ناطقه برخوردار می‌شود یا به آن تبدیل می‌شود. بدن یک موجود کامل و تمام نیست بلکه یک واقعیت متحول و متحرک به حرکت جوهری است. در حرکت جوهری ماده بدن که دارای صورتهای جسمانی متغیر می

باشد کم کم به نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در نهایت به نفس ناطقه تبدیل می شود. این تغییرات جوهری یا تبدیلهای پی در پی به خوبی در بیان قرآن کریم در آیه مومنون: ۱۴ آمده است. چنانکه از این آیه می توان فهمید، بدن ظرفی نیست که محتواهای مختلف را بپذیرد بلکه بدن امر متغیری است که در یک مرحله گل خشکیده و در مرحله بعد آب گندیده و سپس خون بسته و سپس استخوان و گوشت و در نهایت نفس مجرد می شود. این واقعه اگرچه ناظر به دوران حیات جنینی است ولی پرده از یک قانون عمومی تر بر می دارد که عبارتست از اصل تغییرات جوهری یک حقیقت مادی و تبدلات متوالی آن از مرحله پیدایش و تغییرات صورت جسمانی ماده تا مرحله تبدیل ماده به امر مجرد. در دوره جنینی سلول اولیه که دارای ماده، یک صورت جسمانی و درجه ای هر چند ضعیف از نفس نباتی است، با تغذیه از مادیات و جسمانیات محیط طبیعی یا آزمایشگاهی خود به تغییرات جوهری در ساختار مادی و جسمانی خود پرداخته و علاوه بر آن کم کم به نفس حیوانی و نفس ناطقه تبدیل می شود. بنابر این تفاوت بدن در حالتی که سلول اولیه است با بدن در حالتی که نوزاد کامل است یکی در برخورداری از صورت جسمانی کاملتر و پیچیده تر است و دیگری در برخورداری از نفس نباتی کاملتر و نفس حیوانی و نفس ناطقه ابتدایی است. پس از تولد نیز جریان رشد بدن همان است که قبل از تولد بود یعنی یکی پیچیده تر شدن و کاملتر شدن مرتبه یا صورت جسمانی آن اعم از ساختارها و کارکردهای مادی بدن و دیگری کاملتر شدن مراتب مجرد آن شامل نفس نباتی و حیوانی و در نهایت نفس ناطقه که در بخش بعدی یعنی عقل و قلب مطرح می شود. با بهره گیری بدن از عناصر مادی محیط طبیعی به صورت های مختلف تنفس تغذیه و درمان، هم محتوای مادی و صورت جسمانی بدن زنده میماند و رشد می کند و هم بدن می تواند طی تبدلات پی در پی، صورت جسمانی خود را به صورت مجرد تغییر و تعالی دهد. این مطلب تفسیری است از اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس که قبلاً بحث شده است. در اینجا با توجه به تقدم رتبی صورت مجرد نباتی و حیوانی بدن بر صورت جسمانی آن و در عین حال تقدم زمانی صورت جسمانی بدن بر صورت مجرد آن در واقع الگوی چرخه ای رشد شکل می گیرد. زیرا بطور مستمر نفس نباتی و نفس حیوانی دست اندر کار امر تغذیه و تنفس بدن هستند و به کمک این دو دسته فرآیند، حیات و رشد مرتبه مادی و صورت جسمانی بدن را تامین می کنند. از طرف دیگر تکاملی که در محتوای مادی و صورت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جسمانی بدن به کمک فرآیندهای تغذیه و تنفس و تحت تدبیرات نفس نباتی و حیوانی پدید می‌آید، خود به تغییرات جوهری یا رشد مرتبه مجرد بدن می‌انجامد.

بنابر نظر فیلسوفان گذشته و حکمای معاصر بدن تحت تدبیر نفس است و نفس حقیقت ذات اضافه است که خود تحت تدبیر عقل فعال می‌باشد. بنابر تقدم رتبی عقل فعال بر نفس و تقدم رتبی نفس بر بدن می‌توان استدلال کرد که بر خلاف تصور رایج تغییرات بدن در جریان رشد بر تغییرات نفس تقدم ندارند، بلکه رشد نفس تحت تدبیر عقل فعال موجب رشد مرتبه جسمانی بدن می‌شود و با رشد مرتبه جسمانی بدن امکان رشد مرتبه مجرد نباتی و حیوانی بدن و بالاخره نفس ناطقه تامین می‌شود. بنابر این فعل و انفعالات نفس به تدریج و بر اساس میزان شدت و پایداری که دارد، زمینه تغییرات بدن را فراهم می‌کند. بنابر این به نظر می‌رسد الگوریتم تغییرات رشدی انسان از نفس به سوی بدن است. دست کم برخی تغییرات نفس نسبت به تغییرات بدن تقدم دارند و برخی متاخرند. الگوی چرخه‌ای رشد ناظر به همین تقدم و تاخرهاست. بنابر این الگو، میان تحولات و فرآیندهای زیستی بدن با فرآیندهایی که در عقل و قلب رخ می‌دهد، ارتباطی وثیق یا در حد همراهی و سازگاری وجود دارد.

هر چند اهمیت بدن در حرکت تکاملی یا رشد برای دانشمندان و محققان و مریبان به خوبی آشکار شده و تقریباً بخش مهمی از ادبیات رشد را به خود اختصاص می‌دهد، نقش حکایتگری بدن کمتر مورد توجه اندیشمندان واقع شده است. یعنی علاوه بر اینکه بدن موضوع رشد است و تغییرات آن هم معلول برخی رویدادهای رشدی و هم عامل برخی رویدادهای رشدی دیگر است، بدن به دلیل اینکه وطن رفتار اعم از گفتار و کردار و روابط است، نقش حکایتگری از رویدادهای رشدی در منطقه عقل و قلب را نیز بر عهده دارد. علاوه بر این وحدت‌گرایی تشکیکی مقتضی فهم این نکته مهم است که بدن در حوزه عقل و قلب و به خصوص ادراکات آنها مداخله می‌کند. زیرا بدن که در ادراکات حسی نقش مستقیم و بی‌واسطه‌ای ایفا می‌کند می‌تواند با واسطه بر ادراکات مرتبه خیالی تاثیر بگذارد و بنابر این عقل و قلب را متاثر می‌سازد. موضوع مداخلات بدن در ادراکات عقل و قلب در بخش بعد بیشتر شرح داده می‌شود.

۶-۶-۲ ادراکات بدنی

دانشمندان بر اساس نگاه سیستمی به بدن معتقدند ادراک حسی یا احساس از هر شیء در محیط نشات می گیرد و حاصل تأثیری است که بر سیستم های جمع آوری اطلاعات (چشایی شنوایی دیداری بویایی و لامسه و حس درونی) می گذارد. احساس عبارتست از فرآیندی که طی آن سلولهای عصبی گیرنده حسی اطلاعات را دریافت و به مغز منتقل می کنند (سانتراک ۲۰۰۱). ادراک حسی به عضوهای تخصص یافته ای همچون چشم، گوش و زبان و بینی و پوست مربوط می شود ولی به طور عمده برعهده سیستم مغز و اعصاب است. تغییرات ساختاری مغز و اعصاب به خصوص تحول آکسونی، دندریتی، سیناپسی، میلینی مهمترین فرآیندهای رشدی مغز و اعصاب هستند (رینالدز و فلچر جانزن ۱۳۹۱). البته سرعت تحولات ساختاری و کارکردی اجزاء این سیستم متفاوتند. در نتیجه روند پیدایش و رشد عملکردهای مختلف مغز و اعصاب متفاوت است و بدنبال آن توانایی های مختلف ادراکی برای شخص در زمانهای متفاوت پدید می آید. از جمله آخرین مناطق قشر مخ که رشد می کند و میلین دار می شود قطعه فرونتال یا پیشانی است که رشد آن از دو ماهگی شروع و تا دهه دوم و سوم زندگی ادامه دارد. این بخش که مسئول هشیاری، بازداری تکانه ها و تنظیم رفتار، تفکر و برنامه ریزی می باشد، سبب پیدایش قوای شناختی بالاتری در انسان نسبت به سایر گونه ها می شود. (برک: ۲۰۰۱)

با توجه به تقدم ادراک بر هر گونه حرکت و تغییر، نقش مهم و جایگاه منحصر به فرد سیستم مغز و اعصاب برای حیات و رشد آشکار می شود. با این همه و بر خلاف گرایش محققان به مشاهده سیستم مغز و اعصاب به مثابه یک دستگاه کامل ادراک و فهم، به نظر می رسد کم کم تمایلی برای اعتقاد به یک عامل غیر سیستمی در ادراک و احساس شکل می گیرد. مثلاً تأکید دانشمندان بر اینکه ادراک یک فرآیند ذهنی است و به تجربه هشیار فرد بستگی دارد (می ۲۰۰۷) و بنا بر تفسیری است که فرد از احساس خود دارد که صرفاً یک امر فیزیولوژیک است و فاقد ارزش شناختی است (زیمباردو جانسون مک کین ۲۰۱۲) گزارشی از یک موضوع مبهم و البته بسیار مهم است. زیرا در این نوع بیانات مبهم، نوعی اعتراف به ناکافی بودن تبیینهای ماتریالیستی از حقیقت ادراک و احساس به چشم می خورد. در اینجا یاد اوری این مطلب خالی از لطف نیست که از جمله ابداعات مهم صدرالهمین است که او حس را یک امر مادی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

و جسمانی تلقی نمی‌کند هر چند آن را به بدن نسبت می‌دهد. از نظر صدراسوس و خیال و عقل همه مجردند. از نظر او ادراک حسی همچون ادراک خیالی و عقلی به نفس تعلق دارد که یک وجود مجرد است و قوای ادراکی و تحریکی آن به واقع مراتب و درجات حقیقت واحد و بسیط و تشکیکی نفس هستند نه مجموعه‌ای از نیروهایی که درون بدن یا اعضای آن واقع شده باشند. نکته جالب دیگر این است که امروزه دانشمندان بر خلاف تعلق خاطر به رویکرد سیستمی اعتراف کرده‌اند که شخص در ادراک موضوعات مختلف فعال است. چنانکه برخی گفته‌اند در رشد ادراک دو نظریه عمده وجود دارد یکی رویکرد ساختارگرا که پیدایش قوای حسی و رشد ادراک را به تجارب خاص هر فرد مربوط می‌کند و دیگری رویکرد اکولوژیک که بر وجود قوای حسی در ابتدای تولد جهت مواجهه با انبوه اطلاعات موجود، تاکید دارد. نقطه مشترک هر دو رویکرد این است که رشد سیستم حسی را به عنوان پیش شرط تفکر و تکمیل فعالیتهای ادراکی و حرکتی و شکل‌گیری توانایی‌های کودک معرفی می‌کنند (زاپروژتز، ۲۰۰۳) ولی برخلاف این وجه مشترک مشاهده می‌شود که در دیدگاه‌های معاصر ادراک، شخص خود در جریان ادراک ماهیتی فعال دارد. پژوهشهای جدید بیانگر این مطلب است که شکل‌گیری ادراک امری به شدت منحصر به فرد است و علاوه بر انطباق تکاملی کسب تجارب اجتماعی شخص نیز مهم می‌باشد (زاپروژتز، ۲۰۰۳) بدین ترتیب احتمالاً تحقیقات دانشمندان به سوی پیش‌رود که شواهدی در حمایت از آراء فیلسوفان در باره مداخله فعال نفس در امر ادراک حسی پیدا شود. با این همه به نظر میرسد میان دیدگاه‌های دانشمندان متأخر با حکما و اندیشمندان وابسته به حوزه اسلامی، همچنان یک تفاوت باقی خواهد ماند که مربوط می‌شود به نگرش سیستمی حاکم بر تحقیقات.

از این رو ممکن است دانشمندان علوم شناختی و علوم اعصاب در شرح کارکردهای ادراکی بدن بر تعامل عضوهای تخصص یافته بیشتری تاکید کنند یا در جستجوی مراکز ناشناخته‌ای در اندامهای حسی، مغز و اعصاب باشند. ولی در آن دسته از تحقیقات تجربی و غیر تجربی که بروحدت‌گرایی تشکیکی نفس متمرکز باشد، احتمالاً سعی می‌شود از انتساب انحصاری کارکردهای ادراکی بدن به یک یا چند عضو خاص پیشگیری شود. زیرا ادراک حسی در واقع متعلق به نفس است و بنابر تجلی نفس در قالب یا صورت عینی بدن، ادراک حسی به تمامیت بدن مربوط می‌شود. یعنی نسبت ادراک به بدن در واقع به

مرتبه مجرد آن مربوط است و در عین حال کلیت و تمامیت مرتبه جسمانی یا مادی بدن را درگیر می کند نه فقط یک یا چند بخش خاص از آن را. نفس در مغز و اعصاب و اعضای حسی جای ندارد بلکه بر آنها اشراف دارد و در آنها و در تمام بدن متجلی است. بنابر این ادراک حسی فعل مرتبه مجرد نباتی یا حیوانی بدن است که با کمک صورت جسمانی آن به انجام می رسد.

مثلا فعل مشاهده یک فعل نفسانی است و هر چند نقش چشم بیشتر است ولی مشاهده فقط به توسط چشم صورت نمی گیرد بلکه حاصل کار مشترک حواس مختلف، اجزاء مختلف بدن و حقایق ناشناخته دیگری تلقی می شود. مداخله تمام بدن در ادراک حسی با توجه به اصل قیام صدور و اصل اتحاد عاقل و معقول که نشان می دهد نفس در هنگام ادراک حضور دارد و فعال است قابل فهم تر می شود. بنابر اصول معرفت شناسی حکمت متعالیه، ادراک حسی با حضور نفس و قیام آن برای خلق صورتهایی مشابه با اشیاء خارجی ممکن است. نکته مهم این است که نباید تصور کنیم صورتهای اشیاء جدا جدا و در یک پس زمینه خالی و بی ربط به یکدیگر توسط نفس ساخته (احساس) می شوند.

چنانکه قبلا گفته شد بنابر اصل تشکیک و امکان فقری، تشخیص هر شیء عین ربط آن به سایر اشیاء است. یعنی همان حدود وجود جزئی و عینی شیء که موجب تمایزش از موجودات می شود همان مناط ارتباطش به آنهاست. مناسبات و روابط زمانی، مکانی، کمی و کیفی اشیاء با یکدیگر هم ماهیت آنها را معلوم می کند و هم جایگاه متعین و منحصر به فردشان را در عالم موجودات آشکار می سازد. این مطلبی است که باید به عنوان این همانی تشخیص و موقعیت مورد توجه قرار بگیرد که به خوبی توسط نفس ادراک می شود. یعنی همین روابط و مناسبات مکانی، زمانی، کمی، کیفی اشیاء در عالم خارج توسط نفس ادراک می شود و در تصویر سازی هایی که نفس از واقعیت های عینی دارد نیز آنها را لحاظ می کند. یعنی نفس صورت هر شیء خاص را در ارتباط با صورتهای سایر اشیاء (نه مستقل و منفک از آنها) خلق می کند. به عبارت دیگر آنچه توسط نفس به تصویر کشیده می شود صورتی است که بجز ماده سایر اعراض آن را در بر دارد و می تواند ممیزات شیء از دیگران و همچنین رابطه های آن به سایرین را آشکار سازد. یعنی نفس تشخیص و موقعیت عینی شیء خارجی را در خود خلق می کند. ولی مهمترین مناسباتی که نفس در تصویر سازی از اشیاء لحاظ می کند، مناسباتی است که میان هر شیء خارجی با

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

صورت عینی خودش یعنی بدن، برقرار می‌شود. البته صورتی که نفس از واقعیت عینی خود دارد نیز در یک موقعیت عینی واقع می‌باشد.

بنابر نظر حکما ترکیبات مادی هنگامی محسوس می‌شوند که اثر آنها بر بدن زمینه خلق صورتی از آن را توسط نفس بوجود آورد. در این اثر گذاری یا انفعال نفس، حواس پنجگانه یا ششگانه البته با میانداری یک حس خاص - و احتمالاً یک عضو خاص - دخالت دارند. ولی نفس برای تولید صورت ذهنی از یک شیء خارجی به داده‌های بسیاری نیاز دارد که از طریق حواس مختلف، حافظه و حقیقت‌های ناشناخته دیگری به دست می‌آورد.

صورت سازی حسی و ادراک حسی شیء خارجی با تجرید و تجسم و تعمیم‌های فراوانی در گیر است و آنچه تا کنون در تحقیقات علوم شناختی و مغز و اعصاب معلوم شده بخشی از مداخلات بخشی از بدن است نه تمام عوامل و نه تمام فرآیندها. پس دلیلی برای فروکاهش ادراک حسی، به تاثرات عصب شناختی نیست. این نوع تقلیل‌ها بیشتر از اینکه یک پدیده علمی باشد، حاصل شتاب زدگی، تعمیم‌های نابجا و برخورد ایدئولوژیک با نتایج تحقیقات است که به نوبه خود یک پدیده فرهنگی از جنس هژمونی ماتریالیستی را شکل می‌دهد.

ادراک حسی مشروط به خلق صورت حسی است و نفس در خلق این صورت تنها به تاثرات منتقل شده از یک عضو خاص اکتفا نمی‌کند، بلکه تمامیت بدن ما در شکل‌گیری تصورات ما نقش دارند. در اینجا با یک مثال فهم مطلب احتمالاً ساده بشود. تصور کنید چشمان و گوش‌های ما از نظر تعداد و محل قرار گرفتن به گونه دیگری بود مثلاً چشم‌هایمان کف پا و گوش‌هایمان روی شکم یا چشم‌ها و گوش‌هایمان روی ناخن‌های دست و پایمان بود یا اگر یک گوش و یک چشم یا هشت گوش و پانزده چشم داشتیم آیا همان را می‌دیدیم و می‌شنیدیم که اکنون می‌بینیم و می‌شنویم؟ یا تصور کنید محل و تعداد چشم و گوش ما همین بود ولی وضعیت بدن ما متفاوت بود مثلاً می‌خزیدیم یا با دست حرکت می‌کردیم و پاهایمان روی هوا بود آیا جواب پرسش قبلی مثبت بود؟ اگر وزن و قواره ما خیلی بزرگتر یا خیلی کوچکتر از این بود، چطور؟ اگر پوست بسیار حساسی داشتیم یا سلول‌های گیرنده بینایی و شنوایی و

چشایی و بویایی ما درهم و برهم در تمام آن پراکنده بودند چطور؟ بنابر این شکل قواره و وضعیت، وزن، اندازه و ماده بدن ما همچنین خواب آلودگی، سیری، گرسنگی، نوع غذاها یا داروهایی که وارد بدن ما شده در تصاویری که نفس از شیء خارجی می سازد تاثیر گذار است.

چه اینکه در مورد شنیدن و سخن گفتن، قرآن این دو فعل نفس را فقط به گوش و زبان نسبت نمی دهد. قرآن کریم می فرماید: «قالو لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء» (فصلت: ۲۱) اینکه قرآن فعل نطق کردن را به پوست بدن نسبت می دهد حکایت از این نکته دارد که تکلم حاصل عملکرد مشترک دو عضو گوش و زبان نیست و شنیدن که مقدمه شهادت دادن و گفتن است توسط بدن بطور کلی و از جمله پوست بدن صورت می گیرد. بنابر این داده های نفس برای آفرینش صورتی ذهنی از شیء خارجی توسط نفس نمی تواند محدود به مکانیسم های عصب شناختی میان یک عضو موثر حسی و مغز باشد چه اینکه علاوه بر حواس مختلف و اعضای مختلف بدن که در گیر ادراک یک شیء خارجی هستند، تعداد زیادی از فرآیندهای شناختی و انبوهی از داده های حسی، غیر حسی، داده های هیجانی، گزینشها و سوابق ذهنی بطور خودبخودی در گیر صورت سازی و ادراک حسی می شوند. به نظر نمی رسد نفس یا مرتبه مجرد ناقص آن که به قوه خیال معروف است و صورت سازی از اشیاء مادی و تجزیه و ترکیب و پردازش آنها را برعهده دارد، صرفاً در مغز و سیستم اعصاب حلول کرده باشد. در واقع خیال مرتبه ای از نفس است که بر جسم احاطه دارد و بر سراسر بدن مشرف است و در عین حال خود در احاطه عقل یا مرتبه مجرد تام نفس واقع می باشد. گویا ادراک حسی متعلق به تمام بدن است نه یک عضو خاص مثلاً مغز یا چشم یا غیره و این نکته لطیفی است که احتمالاً با تأمل در فلسفه تعزیرات شرعی و همچنین موضوع تجسم اعمال، به خصوص نطق اعضای بدن ما بر علیه ما قابل فهم تر می شود.

یک راه دیگر برای تبیین ادراک بدنی، توجه به شکل گیری میلها و نیازهای طبیعی است که معمولاً بر بدن متمرکز هستند. علاوه بر تصاویر ذهنی میلهای طبیعی دومین محصول مهم فرآیندهای ادراکی است که به بدن وابسته اند. اصولاً تلائم با تمایلات طبیعی یک الگوی حیاتی جهت ادراک و عمل مطابق با حکمت الهی تلقی می شود و ایمنی از انتخاب های نابود کننده موجوداتی که آزادترند در گرو قوت و قدرت تعیین کننده همین تمایلات طبیعی است و تمایلات طبیعی حیوان و انسان در واقع ضامن بقای این

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

موجودات مختار است. از این رو صدرا شهوت و غضب را اسباب توجه نفس ناطقه به تدبیر بدن معرفی می‌کند: «باری تعالی جوع و عطش را در جبّلت انسان قرار داده است برای آنکه او را به اکل و شرب بدارند و بدل آنچه ساعت به ساعت از بدن به تحلیل می‌رود به آن برسد و شهوات مختلفه را در جبّلت او قرار داد برای آنکه به مأكولات مختلفه موافق با مزاج بدنش و به آنچه محتاج الیه طبعش هست میل نماید و لذت را در او به قدر حاجت قرار داد تا آنکه به قدر حاجت بخورد و زیاد و کم نکند و برای نفوس در نزد عروض آفاتِ عارض بدن آلام و اوجاع قرار داد تا آنکه نفوس بر حفظ ابدان حریص باشند و قوای ادراکیه از حواس و غیرها قرار داد تا آنکه میان ملائم و منافر و نافع و ضار تمییز تواند داد و به شهوت یکی را طلب نماید و به غضب از دیگری بگریزد تا آنکه از آفات سالم بماند و ذلك عنایه من الله لخلقه ی رحمةً منه علی عباده» (صدرا، ۱۳۶۲: ۲۷۸)

با فرض اینکه در شرایط فقدان یا ضعف میلهای طبیعی قرار بگیریم، حقیقتاً سلامت و حیات انسان، به خطر می‌افتد. با این همه درماندگی در غرایز و میلهای طبیعی و فروماندن در اسارت نیازهای طبیعی سبب فروکاهش زندگی فرد به سطح حیوانی یا حتی پایینتر می‌شود و با حکمت الهی در خلقت انسان سازگار نیست (علم الهدی: ۱۳۸۸) البته برخی از حکمای صدرایی (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه: ۲۰۹). معتقدند که حرکت به گونه مطلق اشتدادی و استکمالی است، و حرکت تضعفی و تنقصی در عالم حرکت وجود ندارد^۱. البته این بحث دو طرف دارد از یکسو امکان حرکت جوهری اشتدادی، برای تبیین تکامل جوهری نفس، بایسته است، و از سوی دیگر نفی ضرورت از آن، یعنی نفی لزوم اشتدادی بودن حرکت جوهری و امکان وجود حرکت‌های یک نواخت یا نزولی نیز تاثیر موانع دستیابی به کمال انسانی را تبیین می‌کند (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۷۲)

در هر صورت به نظر می‌رسد با تبیین رشد به کمک الگوی چرخه‌ای برخی مسایل قابل فهم تر می‌شود. در اینجا نیز لازم است چنین تقریری ارائه داد: میلهها و نیازهای طبیعی به عنوان عامل پایه و اولیه رشد تلقی

^۱ - برای آگاهی بیشتر رک: به عبداللهی ۱۳۹۰ و غروی، قسبات، ۱۳۷۸

می شوند که سبب ظهور تدریجی سایر عوامل به خصوص آنچه که ما به عنوان عقل می شناسیم می شود. با پیدایش و تقویت قوای عقلانی اعم از ادراک و اراده کم کم میلهای طبیعی نیز سامان دهی شوند. همین سامان دهی تمایلات و نیازهای طبیعی (نه انکار یا منع آنها) به عنوان یکی از مراحل رشد سبب صورتبندی میلهای و نیازهای طبیعی در قالب یک سامانه معین می شود و دوباره همین سامانهء میلهای و نیازهای طبیعی، به عنوان یک عامل جدید به فرآیند رشد وارد می شود و می تواند به رشد مراتب نفس جهت بدهد یا رفتارهایی را به تناسب پدید آورد. آنچه یک خطای اساسی در تبیین مناسبات میان عقل و غرایز است، غفلت از اتحاد نفس/بدن و توجه به استمرار فرآیند حدوث جسمانی نفس است. این غفلت در میان محققان شایع است و همچنین در تبیین سه گانهء مشهور و کلاسیک قوای عقل، شهوت و غضب مشاهده می شود.

۶-۶-۳ مقام عقل

چنانکه قبلاً گفته شده است (علم الهدی ۱۳۸۸) در بیان قرآن کریم از فعل تعقل و مشتقات آن استفاده شده ولی از عقل یاد نشده است^۱. تاکید بر فعل تعقل نه اسم عقل نشان می دهد که از منظر قرآن کریم باید تعقل را به عنوان فعل چیز دیگری مثلاً نفس یا عقل یا قلب مورد توجه قرار داد. بر اساس جایگاه نفس در ادبیات قرآن کریم و مطابق با انسان شناسی حکمت متعالیه یکی از افعال یا مهمترین فعل نفس، تعقل است. البته چون نفس در خلا بسر نمی برد بلکه در ربط و جودی با سایر موجودات است، پس در حین تعقل دچار انفعالاتی می شود. به عبارت دیگر تعقل هر چند فعل نفس تلقی می شود ولی در واقع فعلی است که خود شامل سایر فعل و انفعالات گوناگون نفس نیز می باشد. یعنی تعقل معمولاً ناظر به انجام دادن/ندادن یک فعل دیگر است مثل پذیرفتن/نپذیرفتن یک خبر، گزاره، عقیده، تصمیم و... انجام دادن/ندادن فعالیتی مطابق با یک خبر، گزاره، عقیده، تصمیم و... همچنین نقد کردن، تفکر کردن، توجه کردن، استدلال کردن، استناد کردن، سنجیدن، دور اندیشی، محافظت، هدفمندی، استقامت، تعادل و.. است.

^۱ - البته در روایات بطور چشمگیر تعبیر عقل بکار رفته است

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد همه آنچه حکما به عنوان قوای عقلی از آن یاد می‌کردند و همه آنچه دانشمندان با عنوان فرآیندهای شناختی یا ذهنی بدان اشاره می‌کنند در ذیل مفهوم تعقل قرار می‌گیرد. علاوه بر این برخی موارد نظیر صبر و استقامت، عدالت و تعادل ورزیدن، صرفاً در بیان قرآن و روایات ذیل مفهوم تعقل قرار گرفته است. بنابر این معلوم می‌شود که عقل و مفاهیم مشابه با آن مثلاً ذهن، فکر، شعور و غیره ممکن است معانی مستقلی داشته باشند و بنابر مقصود گوینده به معنای خاصی که مستقل از معنای نفس است اشاره کنند ولی آنها هرگز از شیء یا اشیائی که مستقل، مجزا و در برابر نفس باشند، حکایت نمی‌کنند. یعنی عقل نه یک چیزی یا سیستمی است که در بدن یا مغز تعبیه شده باشد و نه اینطور است که عقل بخشی از نفس باشد. بلکه در واقع عقل مقام یا مرتبه یا مرحله‌ای است که نفس در هنگام نیل به آن مشغول تعقل می‌شود. آنچه به عنوان عملکرد عقل تلقی می‌شود در واقع دسته‌ای از فعل و انفعالات نفس است که در این مرحله رخ می‌دهد و ذیل مفهوم تعقل قابل تبیین هستند.

البته لازم است یادآوری شود که مقام عقل در حکمت متعالیه و عرفان ناظر به مشاهده مجردات و ناظر به مقام معقولات است ولی کاربرد عقل در آیات و روایات، نشان می‌دهد که معنای اراده شده از لفظ عقل منحصر به این مقام مشاهده معقولات و مجردات تام نیست. به نظر می‌رسد در تعالیم مقدس عالی‌ترین مقام انسانی که از منظر عرفان و فلسفه و حکمت متعالیه عبارتست از مشاهده معقولات، به قلب نسبت داده می‌شود. از این رو در این تحقیق عقل و تعقل ناظر به شناخت موضوعات و تدبیر در امور عادی زندگی است.

جهت پیشگیری از هر گونه اضطراب نظری در تبیین تعقل می‌توان مفاهیم متنوع و متکثر را در قالب چهار دسته قرار داد: ۱- مفاهیم ادراک، فهم، فکر، علم، خبر، اطلاع و مشابه آن ۲- مفاهیم عاطفه، هیجان، میل، شوق، علاقه، عشق، ارادت، حب، نفرت و مثل آن ۳- سنجش، ارزیابی، محاسبه، نقد و مثل آن ۴- اراده، عزم، قصد، تصمیم، تدبیر و مشابه آن. این چهار دسته جایگاه خاصی در تبیین تعقل دارند. لازم است یادآوری شود دو دسته دیگر شامل ۵- مفاهیم فعل، عمل، رفتار و مشابه آن، ۶- مفاهیم صبر، حیا، تعادل، قیام هر چند رابطه نزدیکی با تعقل دارند ولی در زمره اجزاء تعقل حساب نشده‌اند بلکه به عنوان آثار مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تعقل، لحاظ شده‌اند. دو دسته اخیر در ادبیات رایج و بنابر سنت حکما در

زمره افعال و فضایل اخلاقی قرار می‌گیرند ولی در این تحقیق و به دلیل جایگاه تعقل، به عنوان آثار تعقل مطرح می‌شوند. بدین ترتیب تعقل فعل نفس است که خود شامل فعل و انفعالات متنوع و مکمل در چهار زمینه ادراک، عاطفه، سنجش و اراده می‌شود. حاصل این فعل و انفعالات نفس پیدایش صفات نسبتاً ثابت در نفس و اعمالی است که برخی از آنها مشاهده پذیرند و از مرتبه نفس و صفات ممیزه آن، حکایت می‌کنند.

تعقل، فعل نفس است و اصولاً هر فعلی از جمله فعل نفس یک امر ممکن است و خروج آن از وضعیت امکان به وضعیت وجود محتاج علت یا علت‌هایی است. «افعال صادره از انسان مانند هر ممکن الوجود دیگری در ذات خود به طوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا می‌کند» (طباطبایی - مطهری: ۱۷۱: ۳: ۱۳۷۲) بنابر این تعقل که فعل نفس است وابسته به دو دسته علت‌های ایجابی و علت‌های اعدادی است تا ضرورت و وجوب پیدا کند. علت ایجابی تعقل (فعل نفس) همان علت ایجابی نفس یعنی عقل فعال است ولی علل اعدادی تعقل شامل قوای عقلانی (به تعبیر حکما) یا فرآیندهای شناختی (به تعبیر دانشمندان) بعلاوه برخی صفات طبیعی یا کسب شده و اعمال است. علت‌های اعدادی تعقل در این تحقیق با عنوان فعل و انفعالات نفس مطرح می‌شوند و بر اساس جمع بندی آموزه های اسلامی شامل شش عنوان یعنی ادراک، اراده، عاطفه، سنجش، عمل و خلق می‌شود. بنابر این آنچه در بحث رشد به عنوان تغییر شدت قوای عقلانی مطرح می‌شود شامل تغییر شدت همین عناوین شش گانه است که به یک لحاظ معلول و به لحاظ دیگری عامل رشد می‌باشد. قوای عقلانی سبب پیدایش رفتارهایی می‌شوند که هر چند از رشد یافتگی شخص حکایت می‌کنند ولی خود نیز در تقویت و پایداری این رشد یافتگی کمک می‌کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

البته حکما بر ادراک و اراده به عنوان دو رکن تعقل تاکید دارند و تغییر شدت ادراک و اراده به عنوان عامل اصلی رشد و در عین حال اثر و معلول اصلی رشد تلقی می‌شود.^۱ از این روبه نظر می‌رسد حکما عموماً در مباحثات خود، مداخلات عقل را در حوزه افعال ارادی دنبال کرده‌اند. از نظر آنها «در هر فعل اختیاری دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه ی انفعالی و یک مقدمه ی فعلی وجود دارد. دو مقدمه ی ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فایده ی فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه ی انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل، و مقدمه ی فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله ی دیگر قبل از مرحله ی عزم و اراده است که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است. آن مرحله عبارت است از مرحله ی سنجش و مقایسه و محاسبه و تامل» (طباطبایی مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۱۷۲)

ولی بنابر وحدت تشکیکی وجود و اصل اتحاد علت و معلول، لازم است اینهمانی علم و اراده در نفس را مورد توجه قرار داد. اصولاً تمام کمالات به وجود ارجاع پیدا می‌کند و فاصله ای میان مقدمات ادراکی فعل اختیاری با مقدمات اختیاری آن باقی نمی‌ماند. «بنابر اصالت وجود گرچه مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است ولی مرجع آنها وجود است و اوصاف کمالیه از مجمع کمال که وجود است انتزاع می‌شوند، یعنی همه کمالات مانند علم و قدرت، وجود است و غیر از آن چیزی نیست زیرا مجعول بالذات غیر از وجود چیزی نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲)

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که بنابر دلایلی و در بحثهای مختلف تنوع فعل و انفعالات نفس قابلیت طرح شدن در ذیل یک عنوان یعنی عقل یا تعقل، دو عنوان یعنی علم و اراده، سه عنوان شامل دانش، گرایش،

^۱ - هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقه الانسانیه فی هویته و ذاته.. فان نفسیه النفس نحوه وجودها الخاص؛ و لیس لماهیه النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفساً الا بعد استکمالات و تحولات ذاتیه تقع لها فی ذاتها وجوهرها فتصیر حیثین عقلاً فعلاً (صدر، اسفار، ج ۸، ۴۱۰: ۱۱-۱۲)

رفتار یا چهار عنوان شامل: دانش، گرایش، اراده و رفتار یا شش عنوان شامل: دانش، سنجش، گرایش، اراده، رفتار و صفات را دارند. این مطلب نشان می‌دهد که آنچه در دسته بندی فعل و انفعالات نفس نقش دارد اهمیت آنها از منظر محقق است و هیچ حصر منطقی یا نظری در باره انواع دسته بندی‌ها وجود ندارد. طرح فعل و انفعالات نفس در قالب مفهوم تعقل و تفصیل آن در قالب شش عنوان ناظر به نقش و اهمیتی است که تغییرات آنها در رشد و متعاقبا در بر نامه ریزیهای تربیتی دارد. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به عاطفه، سنجش و اراده در ادبیات رایج تعلیم و تربیت موجب شده منطق گزاره‌ای بر علوم شناختی و سپس بر علوم تربیتی غلبه یابد از این رو برای مثال ذیل سلطه منطق گزاره‌ای، مفهوم تربیت به آموزش واقعیت‌ها یا حقیقت‌هایی که تصور می‌شود صادق هستند، فروکاسته و رویکرد زیباشناختی که معطوف به عاطفه، اراده و عمل است در نظام‌های تعلیم و تربیتی به حاشیه رانده می‌شود. هر چند با شروع تحقیقات در حوزه هوش هیجانی، تحولاتی در حوزه تعلیم و تربیت نیز شروع شده ولی به نظر می‌رسد غفلت از مبانی، مبادی و مفروضات تحقیقات مربوط به هوش هیجانی به یک نوع عاطفه‌گرایی در حوزه تعلیم و تربیت دامن بزند. از این رو عرضه تبیینی از روابط منسجم و متعادل میان قوای عقلانی و توجه به الگوی چرخه‌ای در فعل و انفعالات نفس که ذیل مفهوم تعقل واقع شده اند، می‌تواند به پیدایش حالت تعادل میان رویکرد شناختی و رویکرد زیبایی‌شناختی در تعلیم و تربیت کمک کند.

بدین ترتیب از منظر این تحقیق عقل‌عنوانی است برای یکی از مقاماتی که نفس انسان بدان نایل می‌شود. یعنی در این مقام نفس دچار تغییراتی است نظیر تغییر شدت و محتوای تعقل و این به معنای تغییر شدت قوای عقلانی است. تغییر شدت تعقل برآیند تغییرات فراوانی است و بطور کلی شامل چند تغییر اساسی می‌شود که عبارتند از: یک، تغییر در توجه یعنی تغییر در شدت توجه و تغییر در موضوع توجه یا امور برانگیزاننده توجه. دو، تغییر در تخیل یعنی تغییر شدت و تغییر موضوع تخیل. سه، تغییر در حفظ و نگهداری یعنی تغییر شدت یا توان نگهداری داده‌ها و معانی، تغییر موضوع و محتوای حافظه، تغییر شدت و سرعت بازخوانی محفوظات. چهار، تغییر در نوع و شدت قوای مربوط به محاسبه و سنجش‌های کمی. پنج، تغییر در نوع و شدت قوای مربوط به استدلال و تبیین. شش: تغییر شدت یا عمق و نوع باورهای پایه. علاوه بر این تغییر شدت قوای متعلق به ادراک حسی نظیر تغییر شدت یا توان حواس پنج یا ششگانه منجر

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به تغییر شدت تعقل می‌شود و در رویدادهای رشد عقلانی موثر است. اصولاً رشد عقل و رشد بدن درهم پیچیده است و در نتیجه تغییرات آنها بر یکدیگر تاثیر می‌گذارد. البته تغییراتی که در قوای عقلانی پدید می‌آید، موجب خلق تصاویر از واقعیت‌های عینی، خلق معانی، سنجش تصاویر و انجام محاسبات پیچیده در باره آنها، دست‌کاری و ابداع تصاویر غیر واقعی یا بی‌سابقه، تجزیه و ترکیب معانی و بکارگیری آنها در شرح واقعیات و حتی خلق واقعیت‌های عینی به کمک تصاویر و معانی ذهنی می‌شود. به نظر می‌رسد این آثار متنوع رشد عقلانی را می‌توان در قالب دو حوزه ادراک تصویری و ادراک اجتماعی مورد بررسی قرار داد.

۶-۶-۴ ادراک عقلی (ادراکات تصویری)

حکما در تبیین ادراکات حسی، برای عقل نقشی بسیار اساسی قائلند، برای مثال در تبیین احساس شنیدن، گفته شده «در شنیدن صدا، دلالت صدا به معنی مقصود، دلالت عقلی بوده و بالملازمه است» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲:۲:۲۹۱) ولی در شرایطی که خود معنای مقصود یا یک وجود خارجی به مخاطب نشان داده شود و البته پس از تکرار «کم کم ذهن مخاطب میان معنای مقصود مثلاً شیء خارجی با صدا یک نحو ملازمه (نظیر تداعی معانی) پیدا می‌کند و مثلاً با شنیدن صدا از دور به سوی مادر به قصد دانه می‌شتابد... در این مرحله مستمع یک گام فراتر گذاشته و با صداهای مختلف به مقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و به چیزهایی غایب از حواس پی می‌برد ولی باز چنانکه روشن است دلالت صدا بر مقصود، عقلی و طبیعی است. و کم کم حوادث را با صداهای ملازم وجود آنها حکایت می‌کنند و در نتیجه حروف تهجی از همدیگر تمیز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا می‌شود... مقارن این احوال، دیگر انسان به مجرد شنیدن کلمه، بی‌توقف به یاد حادثه می‌افتد و دلالت عقلی و طبیعی جای خود را به دلالت لفظی می‌دهد و به حسب اعتبار، لفظ عین معنی می‌شود. در همه کلمات، لفظ نماینده‌ی معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی می‌گردد» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲:۲:۲۹۱)

بر این اساس می توان به الگوریتم ادراک حسی (ناظر به شنوایی) دست یافت. این الگوریتم دست کم شامل ۵ مرحله می شود که عبارتند از: ۱- دلالت طبیعی حادثه خارجی ۲- دلالت عقلی صدای مقارن با حادثه ۳- دلالت لفظی صدا برای مقصود صاحب صدا ۴- اعتبار معنا برای لفظ ۵- پیدایش مکالمه. علاوه بر این با توجه به شرح ادراک حسی در فلسفه و به خصوص نسبتش با ادراک خیالی و عقلی (عبداللهی ۱۹۷) ^۱ می توان به نسبت ادراک بدنی با ادراک عقلی دست یافت. این نسبت به خصوص در الگوریتم ادراک تصویری قابل فهم می شود.

برای کشف الگوریتم ادراک تصویری یک روش منطقی این است که در باره نخستین ادراکات هر فرد و توالی آنها حدس های معقولی داشته باشیم. بر این اساس به نظر می رسد بلافاصله پس از تولد، کودک نخستین ادراکات حسی را تجربه می کند. با توجه به تفاوت محیط قبل و پس از تولد از جهت دما، رطوبت، فشار و نور احتمالاً ادراکات حسی کودک پس از تولد شامل دریافتی حسی در باره تغییرات فشار، دما، نور و رطوبت است. همچنین با توجه به رفتار کودک به خصوص فریاد کشیدن و گریه کردن احتمالاً ترس، درد، سوزش نیز در زمره ادراکات نخستین کودک است. علاوه بر این احتمالاً نوزاد ادراکی از مقوله تغییر دارد. به عبارت دیگر مدرکات نخستین نوزاد شامل یک معنا «تغییر» و چند مقوله مادی «دما، رطوبت، فشار و نور» چند امر هیجانی شامل «ترس، اضطراب، درد، سوزش و غیره» می شود. این ادراکات نخستین بلافاصله چند عمل اولیه یعنی «فریاد، گریه، حرکت بدن..» را به همراه دارد. این موارد که فعل نفس هستند توسط نفس ادراک می شوند بنابراین نفس فعل و انفعالات خود را ادراک می کند و به کمک آن شرایط محیطی را ادراک می کند.

به عبارت دیگر عوامل غیر شخصی ادراک نوزاد، تغییرات فشار و دما و نور و رطوبت هستند علاوه بر این عوامل شخصی ادراک او انفعالات نفس از متغیرها و عوامل بیرونی است که خود این انفعالات طی فرآیندهای پیچیده بدنی و متغیرها و عواملی پدید می آیند که بطور خلاصه حواس نامیده می شوند و در

^۱ - کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی مهدی عبداللهی، ۱۳۹۰، قم: موسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

واقع بیشتر از آنها هستند. یعنی کل بدن در تمامیت خود در گیر ادراک این انفعالات نخستین می‌شود. معلومات حاصل از انفعالات نخستین با هیجانهایی نظیر ترس، اضطراب، درد و سوزش همراه است و خود عامل شکل‌گیری اراده و رفتارهایی مثل گریه فریاد، حرکت دست و پا و لرزش لبها و... می‌شوند. بدون شک با گذشت زمان تغییرات محیطی بیشتری پیدا می‌شود و نفس انفعالات بیشتری از محیط و از درون بدن دریافت می‌کند که برخی از آنها برای نفس ادراک خوشایندی به همراه دارد و برخی ناخوشایند هستند. درک خوشایندی/ناخوشایندی موجب پیدایش اظهارات و افعال نفس می‌شوند.

البته این ادراکات خوشایند و ناخوشایند نفس را می‌توان به دو صورت شرح داد: یک، بیان انفعالی: احساس روشنایی یا درک اثر نور بر نفس، احساس سرما یا درک اثر سرما بر نفس احساس فشار یا درک اثر فشار بر نفس و غیره. دو، بیان فعال: می‌بینم، می‌شنوم، می‌لرزم، می‌چشم، می‌خورم، می‌بویم. چند نکته جالب در اینجا آشکار می‌شود یک: در تمام ادراکات نفس خود را به عنوان فاعل شناسا ادراک می‌کند ولی موضوع شناسایی گاه فعل نفس است و گاه انفعال نفس. این دو بیان از ادراکات نفس نشان می‌دهد که حتی در یک موضوع مشترک مثلا درک نور نفس می‌تواند دو موقعیت متفاوت برای خود لحاظ کند گاهی خود را به عنوان فاعل بشناسد می‌بینم، می‌شنوم، می‌خورم و گاه موقعیت مفعول را برای خود لحاظ می‌کند مثل احساس سرما، رنج، درد و غیره دارند.

در واقع اینکه نفس موضع متفاوتی در ادراک برای خود لحاظ می‌کند نشان می‌دهد که اراده در شکل‌گیری ادراک نقش دارد. معمولا تصور می‌شود اراده ناشی از ادراک خوشایندی/ناخوشایندی و عامل رفتار است ولی نوع دوم یعنی بیان فعال ادراکات نفس نشان می‌دهد که می‌توان قلمرو اراده را وسیعتر کرد و آن را علاوه بر رفتار به حوزه ادراک و حوزه عاطفه سرایت داد. در واقع بدنال رشد نفس، کم کم اراده می‌تواند بر ادراکات بدنی تاثیر بگذارد و درجه شدت، یا نوع محتوای آنها را تغییر بدهد و در نتیجه اراده می‌تواند خوشایندی/ناخوشایندی ادراکات حسی را تغییر دهد. بنابر این اراده نه تنها بر رفتار بلکه همچنین در شکل‌گیری ادراکات تصویری و ادراکات اجتماعی و ترتیب مقدمات آنها نقش دارد.

بر این اساس معلوم می‌شود الگوریتم معرفت از نفس به بدن و از بدن به محیط مادی کشیده می‌شود، یعنی با تکرار ادراکات حسی کم کم در نفس تصاویری از محیط مادی پدید می‌آید که در آنها اشیاء مختلف و متمایز با روابط و مناسبات خاصی نسبت به یکدیگر بازنمایی می‌شوند. به عبارت دیگر در ادراک تصویری، آنچه نفس (قوه خیال) از هر شیء خارجی درک می‌کند، تصویری است که بر اساس تمایزات هر شیء و موقعیت آن نسبت به سایر اشیاء پدید آمده است. بنابر این تصاویر موجود در نفس (خیال) به رغم تنوع محتوایی، نقش مشابهی در ادراک تصویری ایفا می‌کنند. زیرا آنها شامل تمایزات اشیاء مادی و مناسبات آنها با یکدیگر می‌شوند و نفس (خیال) در ابداع تصاویر تازه بر همین تمایزات و مناسبات، متمرکز شده و آنها را تغییر می‌دهد. در واقع این مناسبات و تمایزات میان اشیاء که کانون ادراک تصویری هستند، در سنت فلسفی ما قبلاً ذیل عنوان اعراض مطرح شده و شامل مقولاتی همچون کمیت، کیفیت، مکان، زمان، وضع است. این مقولات ماهوی حاصل انتزاع و تجریدی است که بر تصاویر ذهنی اعمال می‌شود.

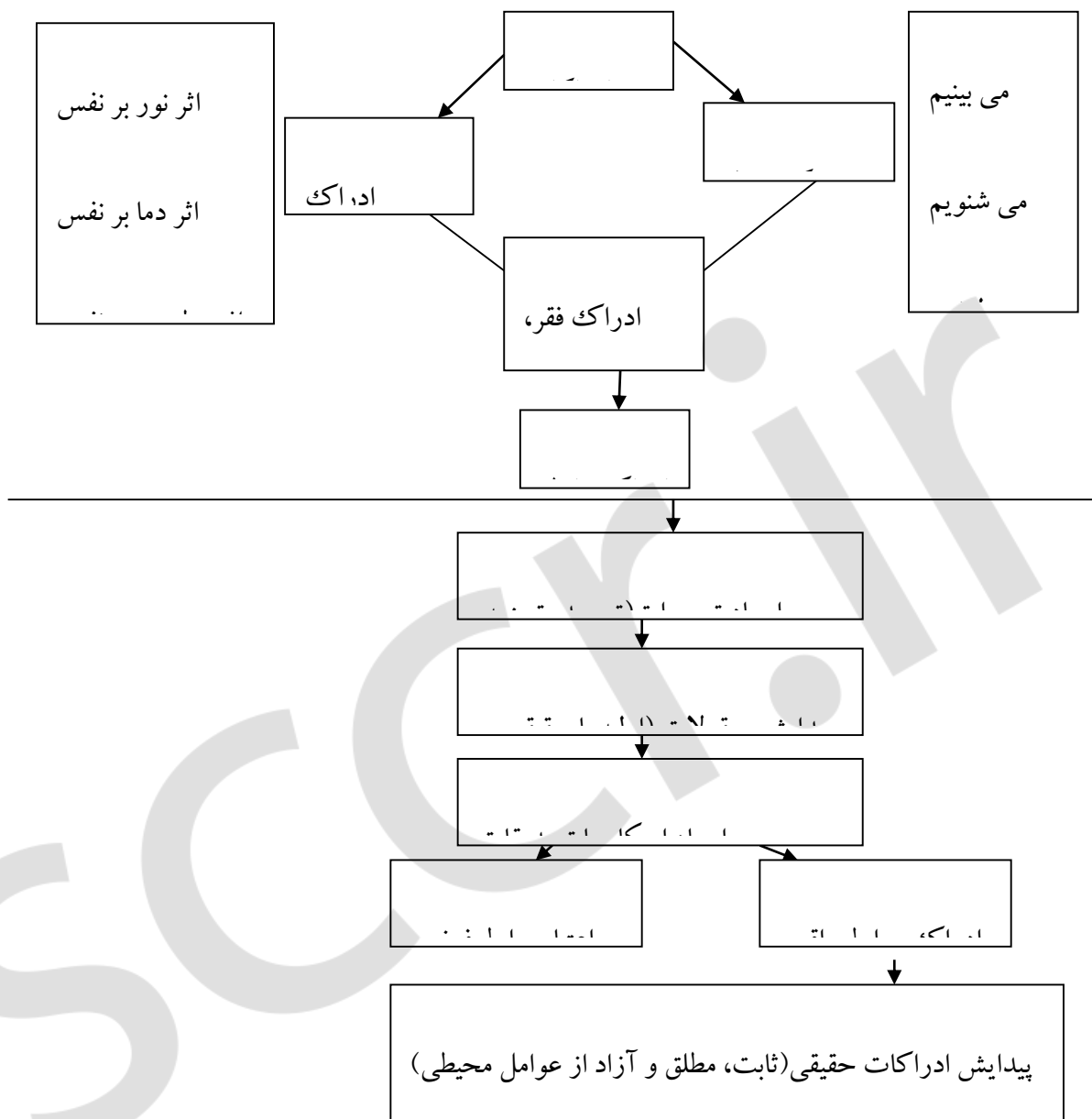
بدین ترتیب محتوای ادراک تصویری شامل خصوصیات نظیر مکانمندی، زمانمندی، کمیت، کیفیت (رنگ، بو، شکل، ضخامت،...) اشیاء می‌شود و در واقع مناسبات و روابط مکانی و زمانی میان اشیاء، همچنین نسبت‌های ارزشی میان آنها زشتی/زیبایی، ضعف/قدرت را نشان می‌دهد. ولی الگوریتم معرفت در مرحله تخیل و تصویر سازی از محیط مادی متوقف نمی‌شود بلکه از ادراک تصویری به مراحل بالاتر صعود می‌کند. درک معنایی مثل تغییر، خود/ناخود، تکثر، علیت، فاعلیت و... که بطور ضمنی و در حین ادراکات نخستین توسط نفس صورت می‌گیرد و همچنین پیدایش تدریجی مقولات اولیه نشان می‌دهد که ادراک تصویری کمی پس از تولد با ادراک معانی همراه می‌شود. البته این معانی کم کم به صورت متمایز و مستقل از تصاویر نیز درک می‌شوند. بدون شک بکارگیری زبان توسط مراقبان نوزاد در شکل‌گیری تصاویر ذهنی همچنین پیدایش تدریجی مقولات نقش موثری دارد. بنابر تبیینی که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ارائه شده است، الگوریتم معرفت شامل این مراحل است: ۱- ترکیبات حسی + صورت سازی ← ۲- ادراک حسی + انتزاع ← ۳- شکل‌گیری مقولات اولیه + احکام بدیهی اولیه ← ۴- پیدایش علم‌های بدیهی + قیاس و تعریف ← ۵- استنباط مقولات ثانی + تولید نظریه. بنابر

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این یک نتیجه بسیار با اهمیت ادراک تصویری همین شکل‌گیری تصویر نسبتاً صادقی از محیط مادی است. علاوه بر این ادراک تصویری می‌تواند در شکل‌گیری تمایلات طبیعی نقش ایفا کند.

نه تنها بر اساس مبانی حکمت متعالیه بلکه با هر نوع تفکری که به روابط دو سویه نفس- بدن توجه دارد، می‌توان مدعی شد که برخلاف تصور رایج عقل نظری و عقل عملی هرگز از تاثیرات عوامل طبیعی مربوط به بدن مصونیت ندارند. این عوامل شامل میله‌ها، نیازها، بیماری‌ها، داروها، واکنش‌های شیمیایی و فیزیکی بدن و غیره بطور مستقیم و غیر مستقیم کارکردهای نفس ناطقه در حوزه نظر و عمل را متأثر می‌سازند. ولی در شرایط ایده آل که فرآیندهای تعقل به سامان است و قوای عقلانی فعال می‌باشند، نفس ناطقه بنا بر یافته‌های عقلانی خود در حوزه نظر و انتخاب‌های مناسبی که در حوزه عمل دارد، می‌تواند نیازها و میله‌های طبیعی خود را به گونه‌ای معقول و محاسبه شده سامان دهد.

طرح واره ادراکات عقلی یا الگوریتم ادراک به نظر می رسد چیزی شبیه به طرح زیر باشد:



الگوریتم ادراکات عقلی انسان

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

انتظار می‌رود با فعالیت قوای عقلانی و به تدریج و بنابر مصالحی که شخص خود دریافته یا به هدایت‌های وحی و شریعت پذیرفته، سامانه‌ای نسبتاً تثبیت شده از نیازها و میل‌های طبیعی پدید آید. پس از پیدایش این سامانه که بر ساخته عقل است و می‌توان آن را بعنوان طبیعت ثانویه شخص یا مزاج تلقی کرد، انتظار می‌رود سامانه مذکور در تحولات بعدی نفس و رشد مراتب مختلف آن، با نفس ناطقه تعامل کند. یعنی ممکن است در مراحل ابتدایی رشد و در شرایط پیدایش سامانه‌های نیازها و میل‌های طبیعی، ناسازگاری پیدا شود یعنی میان یافته‌ها، پذیرفته‌ها، سنجیده‌ها، مصالح و انتخاب‌های عقل از یکسو با نیازها و نیازهای طبیعی، همچنین میل‌ها و نیازهای تلقینی از سوی دیگر تعارضاتی وجود داشته باشد. ولی در میانه راه رشد و پس از عقل ورزی و تشکیل طبیعت ثانویه یا یک سامانه عقلانی از نیازها و میل‌های طبیعی، انتظار می‌رود میان مراتب نفس یک نوع تعامل قوی‌تری شکل بگیرد. به واقع تعامل، هماهنگی و سازگاری میان نیازها و تمایلات طبیعی با یافته‌های عقلانی یکی از مراحل رشد است و می‌تواند به عنوان یک شاخص رشد برای ارزیابی اشخاص از خودشان یا دیگران بکار گرفته شود. مبارزه و تعارض میان سه گانه مشهور عقل و غضب و شهوت متعلق به ابتدای راه است ولی با رشد نفس ناطقه و توسعه تصرفات و افزایش ضریب نفوذ در مراتب مادون خود انتظار می‌رود تعامل و هماهنگی مراتب نفس به سمت وحدت کامل (یا فنای مراتب مادون در مراتب عالی) میل کند.

در صورتی که فقط بر نقش کنترلی و یکسویه عقل و بر تضاد عقل با شهوت و غضب یا مصالح با غرایز تاکید شود، سختی و ناگواری به عنوان خصلت ذاتی رشد و تکامل تلقی می‌شود و رشد صرفاً در سایه جنگ میان نفس ناطقه با مراتب زیرین آن معنا دار می‌گردد. در واقع با این نگاه تعارضی به عقل و طبع، نمی‌توانیم تبیینی دقیق از لذت و بهجت و نشاطی که در اشخاص رشد یافته یا سالکان مسیر کمال به وضوح ملاحظه می‌شود، ارائه کنیم. چه اینکه با نگاه تعارضی به عقل و طبع، هرگز رنج و مشقتی که ره یافتگان از اشتغال به شهوات یا معاشرت با اشخاص شهوت ران و «مجالس بطالین» می‌برند، تبیین پذیر نمی‌شود. به واقع چنین است که به هر مقدار سامانه نیازها و میل‌های طبیعی متناسب با یافته‌ها و پذیرفته‌های عقلانی شکل گرفته باشد فرآیندهای رشد، سهل‌تر و سریع‌تر و لذت بخش‌تر پیش می‌رود و هرچه نابسامانی و تضاد و تعارض میان آنها بیشتر باشد مسیر رشد با تحمل سختی‌ها همراه است و ناگوار. بنابر این

لازم است تغییر شدت هماهنگی میان عقل و طبع به عنوان یکی از عوامل رشد و در عین حال یکی از آثار و تظاهرات اصلی رشد قلمداد شود. شرح تعارض عقل و طبع و تبیین مفهوم اراده بر اساس آن فقط بخشی از نقش اراده را آشکار می سازد که ناظر به رهایی است.

۶-۶-۵ نقش اراده در ادراکات تصویری

نقش اراده در تغییر و تصرف محیط و حتی تغییر قوای نفس و تغییر رفتار یک نقش منحصر به فرد است. برخی اراده انسان را عامل اصلی یا ضرورت بخش به رفتار انسان، معرفی می کنند « هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است» (طباطبایی - مطهری، ۱۶۲:۳:۱۳۷۲) حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی، یعنی نیروی احساس و اراده... و پیش از نبات قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد و به هر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیع تری پیدا شود آزادی بیشتری پیدا می شود. البته اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود. (طباطبایی - مطهری، ۱۶۷:۳:۱۳۷۲)

«در حکومت عقل، استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است گرفته؛ انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره مند شدن از تشریح و تکلیف و قانون و اخلاق نموده حکومت غرایز در حیوان همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می کند ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دو راهی ها نگاه می دارد. (طباطبایی - مطهری، ۱۷۰:۳:۱۳۷۲)

این نوع تقریر از اراده، اختیار یا آزادی مسبوق به مفروضاتی است از جمله اینکه ادراک بر اراده و اراده بر رفتار تقدم دارد. این به معنای پذیرفتن یک توالی خطی و مسیر یکطرفه از ادراک به سوی اراده و سپس به سوی عمل است. همچنین تعارض عقل و طبع، مفروض واقع شده و تحقیقات و آثار صاحب نظران را متأثر ساخته است. ولی بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، می توان به نقش اراده در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ادراکات عقلی شامل ادراکات تصویری و ادراکات اجتماعی، پی برد. البته نظریه ادراکات اعتباری بر آزادی به معنای اختیار نه رهایی تاکید دارد. بحث ادراک اجتماعی که بزودی مطرح می‌شود با الهام از نظریه ادراکات اعتباری بر همین معنا از آزادی استوار می‌باشد.

آزاد و مختار بودن انسان به رهایی از استبداد تمایلات و تحمیل و اجبار نیازهای طبیعی بستگی دارد. یعنی اراده که خود عامل رشد است می‌تواند علامت، شاخص یا معلول رشد تلقی شود. زیرا اسیر استبداد نیازها و میل‌های طبیعی بودن به معنی ناآزادی و نامختار بودن نفس است چنانکه امیرالمومنین ع می‌فرماید «رب امیر تحت هوی اسیر...» در اینجا آزادی به معنای رهایی از نیروهای مستبد اجتماعی نیست بلکه به معنای رهایی مرتبه نفس ناطقه از اسارت در ذیل مراتب نباتی و حیوانی است یا به معنای آزادی تعقل کردن و اعمال اراده کردن برخلاف خواست نیاز یا تمایلات طبیعی است.

البته در باره حدود آزادی و اراده لازم است به این نکته توجه شود که برخی از حکما معتقدند ما فقط در حوزه فعل یا ترک آن آزادیم ولی نسبت به مقدمات ادراکی و هیجانی آن مختار نیستیم یعنی ما «نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی نهایت» (طباطبایی - مطهری: ۱۷۳:۳:۱۳۷۲) زیرا «هر فعل همواره مسبوق به مقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی این طور نیست یعنی هر یک از مقدمات نفسانی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است» (طباطبایی - مطهری، ۱۷۴:۳:۱۳۷۲)

ولی برخی دیگر همچون استاد جوادی آملی اصولاً تحقق عینی فعل جبری در انسان را به عنوان یک موجود متفکر، انکار می‌کنند «در کتب فلسفی غالباً فاعل بالاختیار و فاعل بالجبر را به عنوان دو قسم از اقسام علت فاعلی ذکر کرده‌اند. اگر تفاوت‌های اعتباری از امور واقعی تمیز داده شوند دانسته می‌شود که میان فاعل بالجبر و فاعل بالاختیار از آن جهت که هر دو براساس مبانی عقلی و در نتیجه بالاختیار کار می‌کنند تفاوتی نیست. جبر در عالم به عنوان یک امر حقیقی محال است که اتفاق بیفتد؛ یعنی از موجودی که صورت نوعیه او صورت متفکره است ممکن نیست حرکتی جبری که همان حرکت بدون فکر است واقع گردد» (جوادی آملی، ۱:۲۴۲:۱۳۸۷) البته ایشان فاعلیت بالجبر را در سطح فقه می‌پذیرد ولی به لحاظ

فلسفی و تحقق خارجی معتقد است اصولاً در مورد انسان مختار فاعلیت بالجبر ممکن نیست. «میان آن فعل اختیاری که از روی تهدید و اضطرار واقع می‌شود با آن فعل اختیاری که از روی میل به لحاظ فقهی، تفاوت وجود دارد و بطلان معامله اضطراری بر همین مبناست ولی به لحاظ فلسفی و عقلی تفاوتی ندارند زیرا حتی در حرکت اجباری و قهری بدن یک فرد ساکن، قسم جدیدی از فاعلیت در برابر فاعل اختیاری در خارج تحقق نیافته بلکه چون مبادی اختیاری فرد دخالتی در فعل او نداشته اند ممکن است به عنوان فعل قسری در قبال فعل طبیعی شناخته شود نه جبری در برابر اختیاری» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱: ۲۴۲)

به نظر می‌رسد در بحث از فعل اختیاری یا جبری یک نکته مغفول واقع شده اینکه فعل انسانی دارای سطوحی از پیچیدگی است و هر نوع اظهار نظر در باره اجباری بودن/نبودن فعل انسانی باید پس از تجزیه افعال انسان به اجزاء بسیط و اولیه باشد. زیرا هر رفتار انسان دارای هزاران جزء و هر جزء دارای مبادی و مقدمات متنوعی است. برای مثال تعقل یک فعل پیچیده است، حتی مشاهده تجربی یا علمی یک فعل پیچیده است و چه بسا دارای مقدمات ارادی و مقدمات غیر ارادی باشد. حتی ادراکات تصویری ساده تر از اراده متأثر می‌باشند. یک مثال شایع تعیین قلمرو نگاه است بنابراین اگر منظور از فعل نفس همان رفتار های انسان باشد که موضوع علم اخلاق و روانشناسی و سایر علوم است مقدمات بی حد و اندازه ادراکی و تحریکی دارد که می‌تواند برخی از آنها ارادی باشد و برخی غیر ارادی ولی اگر منظور از فعل نفس یک فعل بسیط باشد نظیر دیدن یا شنیدن یا لمس کردن و غیره که در این موارد اصولاً مقدمات ارادی فعل معلوم نیست چندان نقش مهم و تعیین کننده ای داشته باشد و اغلب مباحثات علما ناظر به رفتار انسان است. در هر صورت هر گونه بحث در باره اختیاری و غیر اختیاری بودن مقدمات فعل اختیاری موکول به تعیین سطح پیچیدگی فعل مورد نظر است.

علاوه بر این استدلال فلاسفه و حکما بر اختیاری بودن دست کم برخی از افعال نفس و اینکه «انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا اجتماعی یا مافوق طبیعی مسلوب اختیار نیست» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۱۷۹) با برخی شواهد معارض در نقل روبروست برای مثال تعبیر مبارک قرآن کریم که می‌فرماید «خلقکم و ما تعملون» (... عمل انسان را به خداوند نسبت می‌دهد و این نسبت که با توحید افعالی سازگار است، ظاهراً با اراده و اختیار انسان سازگار نمی‌باشد. جهت تبیین

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مناسبات میان اراده و فعل انسان با اراده خداوند، برخی از مفسرین معتقدند اراده انسان ذیل اراده حق و در زمره مخلوقات الهی است و در نتیجه « انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده‌ی انتخاب‌کننده‌ی فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تاثیر علتی خارج از خودش است و این است معنی "امر بین امرین" که میان دو قول "جبر" و تفویض واقع است نه اینکه بعضی افعال علت دارند و بعضی دیگر ندارند» (طباطبایی مطهری، ۱۸۰: ۳: ۱۳۷۲-۱۸۳) بهتر است شرح بیشتر این بحث، به بخش بعدی یعنی عوامل غیر شخصی واگذار شود

۶-۶-۶ ادراک عقلی (ادراکات اجتماعی)

چنانکه انتظار می‌رود و خصلت تشکیکی ادراک، نفس و وجود اقتضا می‌کند، ادراک اجتماعی در پیوندی سخت با ادراک بدنی و ادراک تصویری است. محتوای حاصل از ادراک تصویری علاوه بر حکایت از تشخص اشیاء و موقعیت آنها از چیز دیگری حکایت می‌کند که قابل تبیین در ذیل عنوان ادراک اجتماعی است. یعنی تصاویری که نفس از محیط مادی خود تحصیل می‌کند علاوه بر نشان دادن صورت متمایز اشیاء، و روابط مکانی، زمانی، کمی، وضعی آنها نسبت به هم می‌توانند از برخی خصوصیات دیگر آنها نظیر زشتی/زیبایی، ضعف/قدرت، چالاک‌گی/سستی ... نیز حکایت می‌کند. یعنی اگر به شیوه‌ای منطقی در باره ادراکات نخستین کودک پس از تولد حد سهای معقول داشته باشیم، می‌فهمیم که کودک علاوه بر مناسبات مادی اشیاء پیرامونش می‌تواند مناسبات غیرمادی آنها را درک کند. رویارویی با اشخاص مختلف و رفتار متفاوت آنها سبب می‌شود کمی پس از تولد کودک معنای غریبی مثل محبت، رضایت، ناخوشنودی را درک می‌کند.

چنانکه گفته شد نفس فعل و انفعالات خود را بطور مستقیم درک می‌کند و در نتیجه تغییرات محیطی موثر بر خود نظیر تغییرات نور، دما، رطوبت، فشار را درک می‌کند. البته رابطه میان متغیرهای محیطی و همچنین نظم این تغییرات، به خصوص تغییرات نور و فشار هوا به فعل دیدن و شنیدن نفس کمک می‌کند

و تدریجا نفس فعل‌های می‌بینم، می‌شنوم، می‌بویم و می‌خورم و غیره را درک می‌کند و از این طریق با تحصیل تصاویر به تغییرات محیط مادی پی می‌برد. از سوی دیگر و بنابر تعالیم اسلام نفس دارای یک سری آگاهی‌ها و گرایشهای ذاتی است قرآن کریم می‌فرماید: «و نفس و ماسویها فالهمها فجورها و تقویها» (شمس: ۹) این الهامات که بدون شک فعل و انفعالات نفس را متأثر می‌سازند، با عنوان فطرت شناخته می‌شوند «فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدین القیم» (...). بنابر این تصاویر حاصل از ادراک تصویری همراه با الهامات یا گرایشات فطری، نفس را به فهم جنبه‌های دیگری از محیط خود وادار می‌کند. نوزاد به تدریج می‌تواند به طبقه بندی تصاویر تحصیل شده پرداخته و آنها در قالب خوشایند یا ناخوشایند درک کند و در نتیجه آنها را مفید یا مضر تلقی کند. «مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است». (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۱۶۹)

بر این اساس نفس می‌تواند اشیاء را نه صرفا براساس تشخیص و موقعیتی که در محیط مادی دارند بلکه بر اساس درجه خوشایندی، یا فایده آنها درک کند. ادراک خوشایندی و ادراک اشیاء بر اساس آن می‌تواند به شکل گیری فهم دیگری از محیط کمک کند که هر چند به خصایص مادی آنها مربوط است ولی مخصوصا نوع دیگری از رابطه‌های میان آنها را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر همراهی ادراکات تصویری، نیازهای بدنی و آگاهی‌ها و گرایشهای فطری، سبب می‌شوند نفس به درک تازه‌ای از اشیاء و مناسبات آنها نایل شود. این درک تازه شامل شکل گیری خود پنداره، کشف تمایز اشخاص از اشیاء و فهم روابط آنهاست. نکته مهم این است که بدانیم همچون ادراک تصویری که فهم اشیاء در گروه تمایزات آنها از یکدیگر و روابط آنها با یکدیگر است در ادراک اجتماعی نیز شناخت اشخاص متوقف است به شناخت تمایزات آنها از سایرین و روابط آنها با سایرین اعم از اشخاص و اشیاء. بسیاری از دانشمندان از جمله واتسون، اریکسون، فروید، آلپورت و راجرز در تبیین مفهوم شخصیت بر تفاوت، بی‌همتایی، ثبات، تمایز و تفرد تاکید می‌کنند (شولتز ۱۳۹۰) و از مناسبات و روابط غفلت دارند و به نقش موقعیت اجتماعی در تمایز یافتگی و تشخیص هر شخص توجه ندارند. در حالیکه تشخیص حاصل تمایز فرد از سایرین و در عین حال مناسبات او با سایرین است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یعنی همچنانکه در ادراک تصویری فهم تشخیص و موقعیت اشیاء وابسته به هم هستند و در مجموع فهمی از وجود یک محیط مادی حاصل می‌شود که در آن هر چیزی به سایرین پیوند می‌خورد و منفک از بقیه نیست. در ادراک اجتماعی نیز افراد و اشخاص و اشیاء در پیوند با یکدیگر فهم پذیر می‌شوند. یعنی فهم تشخیص اشخاص به درک موقعیت اجتماعی آنها موکول است. از این رو کودک والدین خود را به عنوان اشخاص متمایز و درعین حال مرتبط با خودش می‌شناسد. با توسعه دایره شناختهای کودک، ابتدا روابط والدین با یکدیگر و سپس روابط اعضای خانواده و خویشاوندان و ... درک می‌شود. ادراک اجتماعی عبارتست از درک اشیاء و اشخاص بر اساس روابط و نسبتهایی که اولاً با کودک و ثانياً با یکدیگر دارند.

شکل‌گیری ادراک تصویری و ادراک اجتماعی در نفس و پیرامون نفس یا «خود» به خوبی با مبانی حکمت متعالیه تبیین پذیر می‌باشد زیرا بنابه تعریف علم، عبارتست از حضور شیء نزد شیء دیگر و نفس که حقیقتی مجرد است، حاضر می‌باشد و محضر ادراکات خود یعنی تصاویر، معقولات و مشهودات خود است. یعنی ادراک یکی از افعال نفس است و شامل حاضر کردن تصاویر و معقولات می‌باشد. علم عبارتست از حضور و جمعیت نفس که فاعل شنا ساست با موضوع شناسایی که تصویر یا تصاویری از شیء یا اشیاء دیگر می‌باشد. بدین ترتیب نفس در هر ادراک حاضر است و حضور خود و معلومش را با هم درک می‌کند. بنابر این ادراکات نفس، ناظر به چهار چیز است: نفس، شیء، نسبت شیء با نفس، نسبت شیء با سایر اشیاء. به عبارت دیگر نفس همواره خود را و موقعیت خود را در هر ادراک دخالت می‌دهد و موقعیت اشیاء را صرفاً در ارتباط با موقعیت خود می‌تواند فهم کند. بر این اساس ادراکات تصویری و ادراکات اجتماعی نفس بر محوریت خود نفس یا جایگاهی که برای خود فهمیده، شکل می‌گیرد.

ادراک اجتماعی دارای دو جنبه خبری و عاطفی است یعنی علاوه بر ارزیابی صدق تصاویر حاصل از ادراک تصویری، به سنجش ارجمندی و ارزش آنها نیز نیاز دارد. بنابر اصالت وجود و با الهام از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی می‌توان گفت که ارزش بنیادین در ادراک اجتماعی همان نخستین ارزش یعنی «حیات» است. زیرا نفس به عنوان یکی از مراتب وجود، دارای حیات است و نسبت به خود و حیات خود آگاه است. بنابر این چنانکه قبلاً گفته شده (علم الهدی ۱۳۸۸) نفس هست و می‌داند که

هست و می خواهد هست بماند، پس از نیستی می گریزد و به هستی متمایل است. «حیات» نه تنها مقام نخستین ارزش را دارد بلکه همچنین به عنوان مبنایی ترین ارزش، شکل گیری ادراکات اجتماعی را ممکن می سازد. ارزش حیات در تغییر ادراکات تصویری و گزاره ای به باور است یعنی بدون مفهوم حیات و درکی از ارزشمندی آن نمی توان به طبقه بندی تصاویر و گزاره ها و شکل گیری باورها دست یافت. درک حیات و باور به ارجمندی آن، بقای موجودات ذی شعور و صاحب اختیار را تضمین می کند. از این رو حیات به عنوان مبدا پیدایش باورها و همچنین ارزشها محسوب می شود.

اگرچه فهم دقیق و تفصیلی در باره حیات امر دشواری است که نمی تواند به نوزادان و دوران کودکی واگذار شود ولی آنها می توانند رونوشتی از آن را با عنوان خوشایندی درک کنند. یعنی نوزاد با درک «ناخوشایندی» حاصل از وقایع دردناک و اضطراب آوری که هنگام و پس از تولد بر او تحمیل شده و همچنین درک «خوشایندی» که بدنبال تغییرات محیط برای او حاصل شده، به تدریج گرایشهایی نسبت به اشیاء و اشخاص پیدا می کند. در واقع خوشایندی/ناخوشایندی یک نوع درک خاص است که صرفاً بر حسب درجه سازگاری یا ناسازگاری امور با نیازها و میلیهای نفس پدید می آید. برای مثال ناخوشایندی حاصل از حرکات روده (شکم درد و گرسنگی) یا ناخوشایندی حاصل از حرکات هوا (گرما یا سرما خوردن) توسط نوزاد درک می شود و سپس خوشایندی ناشی از سیر شدن، درمان شدن و آرامشی که ناشی از تغییر دمای محیط است درک می شود. این ادراکات خوشایندی و ناخوشایندی و به خصوص درک عوامل آنها، می تواند سبب پیدایش گرایشات مثبت و منفی نسبت به اشیاء یا اشخاص بشود. این گرایشات مبنای شکل گیری ادراک اجتماعی یعنی کشف تمایز اشیاء با اشخاص و فهم روابط و مناسباتی میان اشخاص با یکدیگر و با اشیاء می شود.

برای شرح چگونگی شکل گیری ادراک اجتماعی بهتر است از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی استفاده شود. در بحث ادراکات اعتباری، علامه طباطبایی شکل گیری اجتماع را بر اساس مفهوم استخدام شرح می دهد از نظر ایشان پیدایش درک ضرورت استخدام خود مسبوق به درک ملایمت شیء طبیعی با نفس است. این ملایمت موجب تولد معنایی از خوبی و بدی است که مبنای تمام ارزشهای اجتماعی می باشد. «خوبی و بدی که در یک خاصه ی طبیعی است ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قوه‌ی مدر که می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت "و جوب" انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم با اعتقاد به این است که به مقتضای قوه‌ی فعاله است... خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند» (طباطبایی: ۲۰۴: ۱۳۷۸) یعنی درک نفس از خوبی/بدی وابسته می‌باشد به ملایمت/ناملایمت پدیده‌ها یا رویدادها با نفس^۱ در واقع نفس از درک سازگاری یا ملایمت است که به درک ضرورت فعل و انفعالات و سپس درک خوبی/بدی اشیاء و ضرورت تصرف در بدن و بیرون بدن می‌رسد.

الگوریتم ادراکات اجتماعی نفس به این صورت است که نفس از سازگاری/ناسازگاری یا ملایمت/ناملایمت پدیده‌ها و رویدادها درکی دارد. این درک که در قالب حالت‌های لذت/رنج و راحتی/سختی، انفعال نفس را در پی داشته بلافاصله، نفس را به درکی از ضرورت می‌کشاند. درک ضرورت صدور افعالی برای رهایی از، یا دستیابی به حالت‌های مذکور، سبب درک نفس از خوب/بدی می‌شود از این پس حالات یا انفعالات نفس، افعال نفس، اشیاء و اشخاص بر حسب درجات خوبی/بدی درک می‌شوند و ارزشها به تبع آن روابط اجتماعی شکل می‌گیرند. پس از تولد نوزاد بر حسب حالات یا انفعالات خوشایند یا ناخوشایندی که دریافت می‌کند و می‌تواند به رویدادها و پدیده‌ها نسبت دهد به خوبی/بدی آنها پی می‌برد. طبقه بندی اشیاء و اشخاص پس از درک انفعالات خوشایند/ناخوشایند نفس بعلاوه درک رابطه علی این حالات با اشیاء و اشخاص است. پس از کشف این رابطه علی است که نوزاد می‌تواند ضرورت انجام فعل یا افعالی را برای رهایی از یا دستیابی به حالات مذکور و منابع تامین کننده آنها کشف می‌کند. بدین ترتیب فریاد کودک و گریه و تحرک او حتی اگر در ابتدا بی‌معنا باشد ولی به تدریج معنا دار و به قصد اعلام ضرورت و نیاز به اقدام عاجل انجام می‌شود. نوزاد با کشف روابط علی میان رنج/لذت با برخی تغییرات محیطی مثل آماده شدن غذا یا انجام مراقبت‌های خاص، به تکرار برخی رفتارها مثلاً گریه و فریاد جهت استخدام مراقبین می‌پردازد. «اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی

^۱ - هرچند در بحث ادراکات اعتباری، ملایمت با بدن یعنی مرتبه طبیعی نفس بیشتر مد نظر است ولی تعمیم ملایمت/ناملایمت پدیده‌ها و رویدادها با نفس به مراتب بالاتر نفس یعنی به آگاهی‌ها و گرایش‌های فطری نیز اشکالی ندارد.

اندیشه‌ی خود اگر با یک هم‌نوع خود (انسان دیگر) روبرو شود به فکر استفاده از وجود او و افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان می‌باشد نمی‌توان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۸:۲:۲۰۶)

بنا بر تقریری که در کتاب اصول فلسفه از نظریه اعتباریات آمده، ما از درک خوشایندی/ ناخوشایندی به اعتبار ضرورت سپس به اعتبار حسن و قبح یا سود و زیان و از آن به اعتبار استخدام و در نهایت به اعتبار اجتماع می‌رسیم. «ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۸:۲:۲۰۹) این یعنی اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم. به نظر می‌رسد مطابق با نظر علامه، لازم است اعتبار اجتماع را شامل اعتبار کلیه روابط اجتماعی نظیر خویشاوندی، قومیت، ملیت بدانیم که خود وابسته به اعتبار استخدام و اعتبار حسن و قبح می‌باشد و لازم است اعتبار حسن و قبح را نیز شامل اعتبار اغلب ارزشهای اجتماعی نظیر صلح، عدالت، نیکی، صداقت، شفقت و احترام بدانیم. زیرا هرچند اعتبار منفعت می‌تواند سبب اعتبار استخدام شود ولی نوزاد همراه با درک خوشایندی درکی از شفقت و مهربانی دارد که سبب می‌شود روابط خود را با اشخاص توسعه بدهد/ ندهد. پس علاوه بر اعتبار استخدام، اعتبار دوستی نیز می‌تواند در شکل‌گیری جامعه یا به بیان علامه اعتبار اجتماع کمک کند.

بدین ترتیب کشف تفاوت میان اشیاء و اشخاص و درک روابط میان اشخاص وجه دیگر ادراک اجتماعی است که باز هم به خوشایندی مربوط می‌شود. علاوه بر این، با درک خوشایندی و پیدایش هیجانات و عواطف مربوط به آن، کم‌کم پای اراده به میان کشیده می‌شود. یعنی خوشایندی مبنای طبقه بندی فعل و انفعالات نفس و اعمال اراده در ادراکات تصویری و ادراکات اجتماعی و بالاخره رفتار می‌باشد.

۶-۶-۷ نقش اراده در ادراک اجتماعی

نفس ناطقه به عنوان مرتبه عالی نفس لازم است که از نفوذ و اسارت مراتب مادون خود به خصوص نفس حیوانی رها شود. ولی رهایی از استبداد غرایز بخش مقدماتی رشد است و اراده به این معنا برای رسیدن به کمال پایدار، کفایت ندارد. فهم کردن آزادی به مثابه رهایی، بر فرض گرفتن تعارض استوار می‌باشد. ادبیات تعارض که خود بر جهان بینی تکثر گرا تکیه دارد هم در میان حکمای اخلاق^۱ و هم در میان دانشمندان علوم انسانی از جمله روان‌شنا سان رواج دارد ولی با رویکرد وحدت‌گرای تشکیکی حکمت متعالیه سازگار نیست. برخی روانشناسان مثل فروید، اریکسون و یونگ از یک نوع تعارض در درون انسان یاد کرده اند و فائق آمدن بر آن را در تبیین شخصیت انسان و آزادی مورد استفاده قرار داده اند. (شولتز ۱۳۹۰) همچنین برخی فلاسفه از تعارض طبع و عقل یا تعارض فطرت با شهوت و غضب سخن گفته اند. ولی مطابق با نظریه صدررا در باره «النفس فی وحدتها کل القوی» به هیچ وجه تعارض ذاتی میان قوای مختلف یا اجزاء مختلف نفس باور پذیر نیست. با اعتقاد به: ۱- حقیقت واحد و چند مرتبه ای نفس، ۲- حرکت جوهری و تحقق تدریجی نفس، فقط می‌توان از شکل‌گیری مناسب/نامناسب طبیعت ثانویه یا شاکله نفس (شخصیت/هویت) یاد کرد. چنانکه گفته شد (علم الهدی ۱۳۸۸) حد و نفاذ وجود هر چیزی، تشخص و موقعیت آن را آشکار می‌کند. حفظ این حدود و رعایت لوازم آن به معنای عدالت است که بنابر سخن امیر المومنین ع قیام آسمانها و زمین یعنی تمام عالم به آن وابسته می‌باشد. اصل عدالت مقتضی رعایت حدود نفس و مراتب آن می‌باشد بنابراین توجه بیش از حد به برخی مراتب نفس می‌تواند سبب خروج از عدالت شود و تعادل نفس را خدشه دار ساخته و زمینه‌های تعارض و حتی بحران پدید آید. بدین ترتیب تعارض، ذاتی نفس و مبدا حرکت آن نیست چنانکه برخی دانشمندان و حکما

^۱ شواهدی از اعتقاد به تعارض ذاتی نفس/بدن در مثنوی مولوی مشاهده می‌شود «جان کشیده سوی بالا بالها تن زده اندرزمین چنگالها» البته او در داستان کنیزک و پادشاه به وحدت نفس/بدن نزدیک می‌باشد زیرا در این داستان که به تبیین توالی عشق اختصاص دارد او نشان می‌دهد که اساس عشق جان زرگراست نه تن او و نتیجه می‌گیرد که «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است» در نتیجه پیدایش هرگونه تعارض و ناسازگاری حاصل غفلت از امر واقع است نه خود امر واقع.

گفته اند^۱. تعارض امر ثانوی و نتیجه ناخواسته ای است که در پی برخوردهای نسنجیده، غیر فعال و بی برنامه نفس با محرکهای محیط حاصل می شود.

بنابر این نه اعتقاد به تعارض ذاتی در نفس، که مسبوق به ثنویت گرایی است، پذیرفتنی می باشد و نه تبیین اراده و آزادی در مفهوم رهایی که خود متأثر از ادبیات تعارض در جامعه شناسی و روانشناسی است. علاوه بر حیثیت سلبی، مفهوم اراده دارای حیثیت ایجابی نیز می باشد. از این رو به نظر می رسد نفس ناطقه به کمک اراده که یکی از کارکردهای عملی عقل، تلقی می شود نه تنها از اسارت غرایز رها می شود بلکه حتی به تصرف مراتب مادون نفس و در نهایت به تصرف در محیط طبیعی، محیط اجتماعی و حتی در مراتب عالی رشد، به تصرف در عالم متافیزیک نایل می گردد. از این رو قرآن کریم به انسان امر فرموده برای ابتغاء یا برگزیدن وسیله جهت دستیابی به فلاح و رستگاری اقدام کند: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیله وجاهدوا فی سبیله لعلکم تفلحون» (مائده: ۳۵) و فرموده «الم تروا ان الله سخر لکم مافی السموات و مافی الارض و اسبغ علیکم نعمه ظاهره و باطنه» (لقمان: ۲۰) و در این زمینه هیچ چیزی را در آسمان و زمین و نعمتهای ظاهر و باطن مستثنی نفرمود. اگرچه در همه این نوع آیات تاکید می شود که فاعل تسخیر خداست و مفعول له تسخیر انسان است (علم الهدی ۱۳۸۸)

نکته اضافه ای که باید به آن اعتراف کنیم و قبلاً مغفول مانده این است که در هر صورت به نظر می رسد اجازه تسخیر نعمتهای الهی و آنچه در آسمان ها و زمین است برای انسان صادر شده، مشروط به اینکه به چنان مقام عالی مرتبه ای صعود کند. به عبارت دیگر آنچه استخدام و تصرف و ابزار نگری نسبت به سایرین را غیر مجاز می کند، اصل نفس پرستی یا خودپسندی است که در اخلاق اسلامی همچون سایر نگرشهای اخلاقی از دیر باز تا کنون به عنوان یک رذیلت یا خلق نکوهیده تلقی می شود. یعنی فقدان فضیلت نفس اگر با استخدام دیگری همراه شود نکوهیده است ولی بنابر ترجیح فضایل بر رذایل و با

^۱ - فروید و یونگ هر دو بر تضاد پویای بخشهایی از شخصیت تاکید داشتند. از نظر فروید این تعارض اجتناب ناپذیر است ولی برای یونگ هدف نهایی رشد شخصیت هماهنگی یا هارمونی است. بنابر نظر یونگ خود واقعی هر فرد در شرایط تضاد اضداد آشکار می شود (انگلر ۲۰۱۴)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فرض تجميع کمالات و فضایل در یک نفس ناطقه، تصرف غیر توسط او نوعی فضیلت برای غیر به حساب می‌آید زیرا موجب کمال غیر است و چه بسا تحقق کمالات در سایرین در سایه این تصرف ممکن شود. چنانکه امام هادی ع در باره ائمه طاهرین یعنی کاملان واصل فرموده: «بکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ماکان فسد من دنیانا... بکم فتح الله و بکم یمسک، بکم ینفس الهم و یکشف الضر و عندکم منزلت به رسله و هبطت به ملائکته» (زیارت جامعه کبیره) در بخش بعدی این موضوع آشکارتر می‌شود.

اصولاً استعلائی نفس از سان دارای دو رکن سلبی و ایجابی است و پلکان رشد نفس بر دو عمود نفی و اثبات استوار شده است. این نفی و اثبات موجب رهایی نفس از استبداد مراتب پایینتر و تصرف مراتب پایینتر توسط نفس است. ولی در مورد مراتب بالاتر از نفس این نفی و اثبات صورت دیگری پیدا می‌کند یعنی رشد نفس علاوه بر رهایی و تصرف مراتب مادون، به تسلیم و تمنا در برابر مراتب مافوق نیاز دارد. یعنی با رهایی از اسارت و استبداد نفس حیوانی امکان رهایی از اسارت شیاطین و طاغوت‌های محیط ممکن می‌شود و در عین حال با رهایی از اسارت نفس حیوانی امکان تصرف قوای بدن و مصرف آنها جهت استعلا فراهم می‌گردد. همچنین با تصرف نفس حیوانی و استخدام قوای آن به سادگی امکانات لازم جهت تصرف نیروهای موجود در محیط طبیعی و استخدام نیروهای اجتماعی حاصل می‌گردد با رشد بیشتر نفس ناطقه به مرحله ای می‌رسد که می‌تواند به تمنا و سوال از مراتب عقل دست بزند. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید «ادعونی استجب لکم» (... «یسئله من فی السموات و الارض» (رحمن: ۱۸) موهبت عقل و آزادی نه صرفاً برای رهایی نفس ناطقه از مراتب مادون بلکه به خصوص برای تصرف مراتب مادون است ولی این تنها بخشی از فرآیند رشد را تبیین می‌کند

به موازات علو درجه ای که نفس ناطقه کسب می‌کند نه تنها امکان تصرف در آنچه مادون درجات کسب شده اش هست، برایش مهیا می‌گردد بلکه مهمتر اینکه درخواستها و آرزوهای او برای نیل به درجات مافوق بیشتر می‌شود. در واقع شوق نفس به رشد یافتن در گرو ادراک جذبه‌های مراتب بالاست که خود وابسته به رهایی از ملایمات مراتب پایین می‌باشد. یک مثال مناسب که به فهم این موضوع کمک می‌کند «جهاد» است بنابر نظر امام خمینی که فرمود «شهادت نظر می‌کند به وجه الله»، نفس مجاهد ابتدا با رها شدن از استبداد غرایز و تمایلات طبیعی به تصرف بدن می‌پردازد و سپس آن را جهت نیل به

لقاء چیزی که توانسته جذبه هایش را ادراک کند به مصرف می رساند. یعنی نفس ناطقه برای رها شدن از استبداد نفس حیوانی و تحمیل تمایلات طبیعی آن، باید بدن را به تصرف در آورده و محتوای آن را به مصرف برساند. همچنین نفس لازم است برای ادراک جذبه های عالم مافوق و بالاخره برای نیل به مشاهده وجه الله، بدن را به تصرف در آورده و محتوای آن را به مصرف برساند. البته حتی اگر مجاهده و شهادتی هم نباشد، پدیده های طبیعی «پیری» و «مرگ» با مصرف محتوای بدن، تحقق می یابند. در این مورد نفس حیوانی خود به خود محتوای بدن را جهت انجام فرآیندهای مستمر، عادی و روزمره ادراک عقلی به مصرف می رساند. یعنی ادراک عقلی که شامل ادراک تصویری و ادراک اجتماعی است فعل نفس است و نفس برای تمام افعال خود نیاز به انرژی و محتوای مادی بدن دارد. بنابر این از ابتدای تولد نفس انرژی لازم خود را از بدن دریافت می کند و مرتباً نفس، بدن را به مصرف می رساند.

در مجموع در ابتدای شروع فعل و انفعالات نفس یعنی بلافاصله پس از تولد نفس توانایی ادراک حدود تعینات اشیاء را ندارد. بنابر این نوزاد نمی تواند خود را از محیط متمایز کند و درکی از خود ندارد. او همچنین نمی تواند اشیاء را از یکدیگر تمیز دهد. اصولاً فهم حدود متمایز کننده اشیاء و روابط آنها در ضمن ادراک بدنی و عقلی شامل ادراک تصویری و اجتماعی به عنوان جریان اصلی رشد کودک تلقی می شود. به همین دلیل عقل به عنوان قوه تمیز محسوب می شود و عاقل شدن یا عالم شدن به درجه توانایی فرد در تشخیص و تمیز اشیاء وابسته است. از این رو پیشرفت علمی یک فرد یا جامعه به معنای توسعه توانایی هایی است که به شناخت هرچه بیشتر خصوصیات اشیاء و روابط آنها با یکدیگر کمک می کند. پیشرفت فناوری نیز بر شناخت خصوصیات اشیاء و ایجاد ارتباط موثر میان آنها استوار است. نفس انسان در مقام عقل می تواند هرچه بیشتر به کشف خصوصیات اشیاء و روابط آنها پردازد و از این طریق به پیش بینی رویدادها و کنترل آنها موفق شود نفس با تصرف در بدن و در محیط مادی و ایجاد روابط دلخواه میان اشیاء و اشخاص می تواند کنترل رفتار خود رفتار دیگران و رویدادهای عالم مادی را به دست بگیرد. در مقام عقل تصرف بدن، تصرف محیط مادی یا طبیعی و حتی تصرف بخشهایی از محیط اجتماعی ممکن می شود. بنابر این رشد نفس در مقام بدن و مقام عقل شامل ملاحظه تعینات اشیاء،

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

موقعیت اشیاء و بالاخره تغییر و تصرف در آنها متناسب با موقعیتی که برای خود می‌خواهد یا اراده نموده است.

۶-۶-۸ مقام قلب

هر چند مفهوم قلب به دگرگونی اشاره دارد ولی کاربرد آن در ادبیات اخلاقی و دینی نشان می‌دهد که استفاده از این مفهوم برای نشان دادن بالاترین و عمیق‌ترین ادراکات نفس مجاز می‌باشد. زیرا در قرآن کریم فواد را در برابر سمع و بصر که مجاری اصلی دستیابی نفس به تصورات و معقولات است قرار می‌دهد و می‌فرماید «ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان مسئولا» (... آنچه از طریق حواس حاصل می‌شود در دسته بندی ما ذیل ادراکات بدنی و عقلی واقع شده اند ولی ادراکات قلبی به شهودات و عواطف مربوط می‌شود. استاد جوادی آملی معتقد است هرگاه علم از مرحله فهم و دانستن بگذرد و چنان شدت و قوت بگیرد که به عقیده یا باور تبدیل شود، ایمان پدید می‌آید و قرآن و روایات، ایمان یعنی همین عمیق‌ترین درجه علم را به قلب نسبت می‌دهند. علاوه بر این محبت شدید یا عشق هم در عرف و هم در تعالیم دینی به قلب نسبت داده می‌شود.

هر چند وحدت حقیقت مجرد و بسیط نفس «النفس فی وحدتها کل القوی» سبب شده مراتب آن در همه فعل و انفعالات مشارکت کنند ولی تشکیکی بودن نفس موجب شده مراتب یا قوای آن برای برخی از افعال نفس بطور ویژه نقش ایفا کنند گویا نوعی تقسیم کار میان مراتب و مقامات نفس وجود دارد. از این رو هر چند جهت تحقق افعال نفس شامل: تجسد، تجرد، ادراک، اراده، عمل و غیره تمام مراتب نفس در گیر می‌باشند ولی بطور مشخص عقل مسئول ادراک، قلب مسئول عواطف و بدن مسئول رفتار است. با توجه به اینکه قلب موطن ایمان یعنی علم تقویت شده و شدت یافته است و درعین حال، شهود یا علم حضوری به قلب مربوط می‌شود، قلب را باید هم مبدا ادراک و هم مقصد ادراک دانست.

۶-۶-۹ ادراک قلبی

منظور از مقام قلب، مقامی است که وحدت و بساطت بر آن حاکم باشد. حاکمیت وحدت و بساطت در مقام قلب ناظر به دو معناست: یکی اینکه مقام قلب ناظر به علم حضوری نفس و ادراکات شهودی نفس و تقدم آنها بر هر نوع علم و ادراک است. نفس نسبت به خود و حالات و افعال و انفعالات خود علم حضوری دارد و تمام ادراکات نفس مشروط به همین علم حضوری است. ادراکات شهودی نفس مبدا و بنای تمام ادراکات نفس می باشد زیرا شامل شهود وجود است و بنابر اصالت وجود، شهود وجود مقدمه ضروری و اجتناب ناپذیر هر نوع ادراک می باشد. نفس علاوه بر وجود خود، وجود اشیاء خارجی، همچنین وجودات ذهنی شامل تصاویر حسی و خیالی و معقولات اولیه و ثانویه را شهود می کند. وجودات ذهنی معلوم بی واسطه نفسند و واسطه ادراک عالم خارج می باشند. از این رو همراهی میان علم حضوری یا شهود با علم حصولی که بر تصورات و تصدیقات متکی است، شکل می گیرد. در صورتی که که ادراکات قلبی مقدم بر ادراکات حسی، خیالی و عقلی باشد لازم است نفس نوزاد از ادراکات قلبی یا حضوری برخوردار باشد. یعنی چه بسا برخی شهودات دوران نوز مشابه با شهودات عرفانی باشد. در تعالیم مقدس شواهدی ناظر به این مطلب وجود دارد مثل اینکه از معصوم ع نقل شده «گریه های نوزاد تسبیح اوست». بدین ترتیب معنای اول برای مقام قلب اشاره به ادراکات اولیه یا مراحل اولیه رشد نفس دارد که در سادگی، پاکی و معصومیت نوزاد به خوبی قابل فهم می باشد.

معنای دومی که از مقام قلب قابل فهم می باشد، ناظر به شرایط حضور جمعی نفس و بهره مندی آن از عقل فعال می باشد. نفس در این مقام است که به مشاهده مستقیم و بی واسطه عقول نائل می شود. مبدأ بالذات جمیع علوم و همه معارف و حقایق و خزانه همه دانش ها خداوندگاری است که به انسان به مفاد (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)^۱ آنچه را که نمی داند و نمی تواند فراگیرد می آموزد، زیرا علوم همانند اعیان

^۱ - سوره علق، آیه ۵.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خارجی موجود امکانی‌اند و هر ممکنی نیازمند واجب است و مقدماتی که برای استنتاج به کار می‌روند تنها شرط و معدّ برای استفاده از فیض الهی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۶۱)

در واقع بکار بردن تعبیر قلب به دلیل نمایاندن وحدت ذاتی است که در مملکت نفس برقرار می‌باشد، در وحدت ذاتی همه اشیاء به نحو بساطت ظهور می‌کنند هیچ یک از تعینات آشکار نیست و چیزی ممتاز از دیگران نمی‌باشد. عالم و معلوم و علم یگانه‌اند، همه اسما و صفات و لوازم آنها و تمام امور متقابله حتی وحدت و کثرت اضافی به نحو جمع و بدون امتیاز موجودند. (جوادی آملی ۱۳۸۷) همچنین در مقام قلب که مقام جمعیت نفس است، نفس به شهود مشغول است و درک امتیازات اشیاء که مشروط به تحصیل تصاویر عالم عینی است مورد توجه نفس نمی‌باشد. زیرا امتیاز یافتن اشیاء به عالم عینی مربوط می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷)

در مقام قلب نفس با عقل فعال مرتبط می‌شود. عقل فعال در نزد اهل حکمت همان معلم شدیدالقوی است که در پرتو افاضه او دریافت حقایق برای نفس ممکن می‌شود. حقایقی که نفس در این مقام در یافت می‌کند در دایره تصاویر، مفاهیم، گزاره‌ها و دلایل قابل دسترسی نیست. به واقع علت‌های اعدادی برای حرکت نفس در این مقام به تلاش‌های نفس برای ملاحظه امر واقع خارج از تعینات و امتیازات آن مربوط می‌شود. ملاحظه همه چیز در قالب امکان فقری توسط نفس و توجه کردن به حیثیت ربطی اشیاء و اشخاص، و سامان دهی عواطف و رفتار متناسب با درک وحدت واقعی و فقر امکانی موجودات زمینه ساز نیل به آخرین مرحله رشد است.

«آخرین گام برای پیوستن به آن حقیقت مطلق دست شستن از این هستی مقید است. تعبیر فنا عبارت است از همان گذر از قید خویشستن... فنا به معنای نابود شدن انسان سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی توجهی به نفس و کمالات نفسانی است» (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۰) این بی توجهی نفس به تعینات خودش و به حساب نیارودن آنها، یعنی فنای شهودی نه وجودی «چنین نفسی تلبیسات ابلیس‌ها را دریده و به عالم عقل رسیده و عقول کلیه و نفوس کلیه را مشاهده نموده... دیگر از همه چیز غافل است الا هو و به غیر محبوب توجه ندارد» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۳)

«خدا بنی آدم را برای خودش خلق فرموده است، نه آن بنی آدمی که نارس مانده است، بلکه آن آدمی که سلامت مانده و «مطلع الفجر» شده است. «لقد کرّمنا بنی آدم» چون وقفه در این عالم ترقی و استکمال محال است، پس ما حرکت کرده ایم ولی در شیطنت استکمال نموده ایم. البته هر چیز ناقصی در حرکت بوده تا کامل شود؛ زیرا توقف محال است، ولی ما در این حرکت شقی کامل در آمده ایم» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۱: ۳۲۶)

۶-۶-۱۰ حلقه بازشونده ادراک

به واقع وحدت و بساطت نفس در مقام قلب، ناظر به مبدا و منتهای رشد است. تقدم زمانی علم حضوری به علم حصولی بعلاوه تقدم رتبی علم حضوری به علم حصولی سبب شده مشاهده عین واقع هم مبدا رشد باشد و هم مقصد رشد. یعنی الگوی چرخه ای رشد بر تجسد/تجرد استوار است و ادراک نفس به کمک این چرخه محقق می شود و پدیده های نفسانی یا دستاوردها بی شمار و رویدادهای نفسانی یا فرآیندهای بی حدی را شکل می دهد که در سه مرتبه یا مقام یعنی بدن، عقل و قلب متعین می شوند. بنابر وحدت نفس این سه مقام درهم آمیخته اند و بده بستانها و روابط پیچیده ای دارند که بطور عمده بر ادراک شهودی فعل و انفعالات نفس و سپس بر ادراکا بدنی و ادراک عقلی تمرکز دارد. نتیجه نهایی این حرکات چرخه ای بی شمار، پیدایش ادراکات شهودی قلب است که اغلب شامل حالات خوشایند/ناخوشایند می شود و برحسب درجه سازگاری با تمایلات طبیعی، گرایشات فطری و همچنین سازگاری با ادراکات مختلف هیجانانگیز یا عواطفی را پدید می آورند. این نکته نشان می دهد ادراک یک مسیر تکاملی از قلب به قلب را می پیماید. یعنی مسیر ادراک شبیه به یک حلقه باز شونده عمودی است که در ابتدا و انتهای آن شهودات قلبی واقع شده اند. شهودات اولیه تقریباً میان انسانها مشترک است از این رو مرتبه نفس مدرک و مشاهدات صورت گرفته توسط اشخاص مختلف تقریباً هم سطح هستند ولی شهودات انتهایی بسته به ادراکات نفس و مرتبه ای که نفس کسب نموده متفاوت است. از این رو ارتفاع این حلقه باز شونده و عمودی ادراک که از قلب شروع می شود و به بدن، سپس به عقل و در نهایت به قلب می رسد ممکن است کوتاه یا بلند باشد. شهودات اولیه نفس در ابتدای نوزادی شامل هستی خود و حالات خود است ولی شهودات ثانویه ای که فرد بالغ و بدنبال ادراکات حسی، خیالی و عقلی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دارد شامل باورهای عمیق و پایه‌ای همچنین عواطف مثبت و منفی اوست. یعنی فرد بالغ علاوه بر شهود هستی خود می‌تواند فعل و انفعالات و ملکات و عواطف خود را در عمق جانش درک کند و تصویری دقیقتر از آنچنان که می‌نمایاند از خودش داشته باشد. «بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره» (قیامت: ۱۵)

نفس در ابتدای تولد از درک وجوه تمایز موجودات عینی عاجز است و حتی تمایز خود را از محیط درک نمی‌کند. پس از مدتی عقل به توانایی کامل در تشخیص تمایزات اشیاء و روابط آنها می‌رسد و توانایی استخدام اشخاص و تصرف اشیاء را پیدا می‌کند و حتی موقعیتهای جدیدی برای اشیاء و اشخاص متناسب با منافع خود پدید می‌آورد. یعنی محیط و موجودات را آنطور که می‌فهمد و می‌خواهد تا حدی که بتواند، سامان می‌دهد. بدین ترتیب نفس به ساخت و ساز دنیا براساس فهمی که واقعیت دارد و متناسب با آنچه که می‌خواهد، مشغول است یعنی علم را اعتبار می‌کند و حتی فناوری و مدنیت را اعتبار می‌کند. ولی چون نیک نظر کند متوجه دو واقعیت مهم می‌شود یکی حقیقت ربطی موجودات است و دیگری خصلت اعتباری اغلب یافته‌ها و ساخته‌ها یعنی علم و فناوری است. از این پس نفس تلاش می‌کند به فهم امر واقع نایل شود و خصلت آیه‌ای موجودات را کشف کند و به حقیقت ربطی آنها پی برد «سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین انه الحق» (فصلت: ۶۴)

در مقام قلب، نفس برای ادراک راه دیگری می‌پیماید و صورتی مکمل با ادراکات مقام عقل را دنبال می‌کند. چنانکه قبلا در شرح الگوی چرخه‌ای گفته شد، فرآیندهای تجرد/ تجسد به صورت مکمل رشد نفس را تامین می‌کنند. یکی از مباحثی که حکمای مختلف سعی در تبیین آن داشته‌اند همین تفاوت و تمایز ادراک قلبی و عقلی است. «نفس برای ادراک مدرکات باواسطه از قوای حسی و عقلی استفاده می‌کند ولی برای ادراک اشیا بی‌واسطه در معرض شهود نفس واقع می‌شوند، نیازی به وساطت سایر قوا نیست... در دیدار قلبی خصوصیتی است که فهم عقلی را توان ادراک آن نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۶) البته این تمایز معمولاً به عنوان شیوه‌های متفاوت عرفان و فلسفه برای دست‌یابی به

حقیقت یا تفاوت رویکرد خراباتیان با استدلالیان^۱، معرفی شده که آثار اجتماعی بی شماری دربرداشته است.

در حالی که بنابر حکمت متعالیه علم حضوری و علم حصولی به هم آمیخته اند و ادراکات قلبی و عقلی مکمل یکدیگر می باشند. زیرا نه تنها آنچه قلب شهود می کند از جنس ماده نیست، بلکه معقولات و مفاهیم نیز مجردند. حتی ادراکات بدنی، تصویری و اجتماعی که به حس و خیال مربوط می شوند بنابر نظر صدرا همه امور مجردند. پس ادراک نفس چیزی منفک از تجرد و تجرید نفس نیست. اصولاً دو معنایی که برای مقام قلب مطرح شد

با این همه نفس که فعل و انفعالات خود را مدیون بدن است در تحصیل و تولید صور و معقولات، نمی تواند بدون کمک گرفتن از بدن به ادراک امور مجرد دست یابد. بدن صرف نظر از نفس، تنها یک جسم یا جمادی است بدون حیات حتی حیات نباتی. این نیاز دو سویه نفس و بدن نشان می دهد که حدوث جسمانی نفس واقعه ای مستمر می باشد و مدام موادی که از طریق تغذیه یا تنفس وارد بدن می شود تحت تدبیر نفس به حقایق مجرد تبدیل می گردند. چنانکه در الگوی چرخه ای رشد شرح داده شد بقا و کمال نفس در گرو فرآیندهای مکمل تجرد/ تجسد می باشد. داستان نخودهای مولوی یکی از تلاشهای موفق در زمینه تبیین چگونگی تبدیل ماده به امر مجرد یا معقول شناخته می شود.^۲ تجسد یا تبدیل امر مجرد به مادی نیز بطور کلی در رفتار و تحرکات بدنی انسان و حیوان و حتی نبات ملاحظه می شود.

علاوه بر این نوصدرائیان از جمله استاد جوادی آملی و همچنین امام خمینی در شرح ادراک دو مسیر برای نفس شناسایی کرده اند که در یکی نفس از صورت سازی به مفهوم سازی می رسد و در دیگری نفس از مفهوم سازی به صورت سازی می رسد «نفس ظرفیت صورت سازی و مفهوم پردازی که دارد

^۱ - پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود(مولوی)

^۲ - داستان نخودها در کتاب مثنوی مولوی یکی از مهمترین آموزه های فلسفی تلقی می شود که مورد توجه اندیشمندان مختلف از جمله آن ماری شیمل واقع شده مولوی در قالب داستان نخودها تلاش می کند جریان حدوث جسمانی و تجرد را شرح دهد و در نهایت ایات معروف از حمادی مردم نامی شدم .. را بیان می کند

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گاه به طور معکوس مورد استفاده قرار می‌دهد یعنی گاه از حقیقت خارجی به کمک تجرید و انتزاع ابتدا صورت و سپس مفهوم می‌سازد و گاه از حقیقت خارجی ابتدا مفهوم و سپس صورت می‌سازد. البته حرکت از مشاهده حسی تا تولید مفاهیم عقلی و حرکت از مشاهده عقلی تا تولید امور عینی هم به ویژگی‌های مدرک و هم به ویژگی‌های مدرک بستگی دارد. چه اینکه در مورد محبت و عشق نیز بر خصلت‌های ادراکی محب و کمالات محبوب هر دو تاکید می‌شود زیرا درجه عشق و ثبوت حب ناشی از کمال محبوب، کمال محب و به خصوص ادراک حب و ادراک کمال است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص

(۱۳۸)

مشاهده حقیقت عینی محسوس به تولید صورت ذهنی و سپس تولید مفهوم ذهنی و در نهایت مشاهده حقیقت عینی نامحسوس منجر می‌شود ولی این مسیری است که بطور معکوس نیز می‌تواند و احتمالاً در جریان تجربه‌های شهودی روی می‌دهد. این تجربه‌های شهودی در مقام قلب برای نفس رخ می‌دهد «انسان حکیم یا عارف گاهی معارف برین عقلی را از اوج عقل مجرد خود تنزل داده و در مرحله خیال قرار می‌دهد و در این مرتبه فرودین برای آن مطالب صورت‌های مناسب می‌سازد، در حالی که مرتبه برین اولاً منزله از صورت بوده و ثانیاً مبرای از قوه و حرکت است. تنزل معنای معقول از عقل به خیال به نحو تجلی است نه تجافی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۵) این شیوه در فعل نفس یعنی تنزل معقولات به تصاویر و سپس به امور مادی و عینی تا حدی برای استاد جوادی آملی آشکار و مبرهن است که ایشان تلاش می‌کند به کمک این افعال نفس در مراتب عقل و خیال و حس و شرح مراحل نزول معقولات تا تصورات و سپس تا عینیات (مثلاً در مهندسی یک ساختمان) چگونگی آفرینش را تبیین کند.

۶-۶-۱۱ نقش بدن در ادراکات قلبی

با توجه به خصلت ادراکات قلبی که مستقیم و شهودی هستند تصور می‌شود که نفس در ادراکات قلبی به وساطت بدن و حواس نیازی ندارد. از این رو اغلب حکما در باره مداخلات مضر و ممانعت‌هایی که از سوی بدن تحمیل می‌شود سخن گفته‌اند. «اصحاب مجاهدت و ارباب طریقت، نه از طریق حواس، بلکه به وسیله تصفیه از خداوند سبحان و مبداء فیاض، کمک می‌گیرند و خدای سبحان به مفاد آیات «لا یضِل

ربی و لاینسی» (طه/۵۲)، «و من اصدق من الله قیلا»، «والله يقول الحق و هو یهدی السبیل» و نظایر آن ها نه خطا کرده و نه به خطا می کشاند، بلکه منبع حق و معدن صدق است و در نتیجه شکی نیست که علوم آن ها که بی واسطه از خداوند استفاضه می شود، عاری از خطا و محل اطمینان و اعتماد است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۲۵۹-۲۶۰) از نظر صدرا «پنج چیز مانع انکشاف صورت های علمی در آینه دل می شوند: (۱) نقصان جوهر قلب از پذیرش معلومات، چنانکه نفس کودک اینگونه است. (۲) کدورت گناهان و زنگار شهوات که مانع صفای قلب و در پی آن، مانع ظهور حق می شوند. (۳) انحراف آینه دل از جهت صورت مقصود و غایت مطلوب. (۴) حجاب و سد؛ مانند اعتقادات مقلدان و متعصبان؛ (۵) نشناختن جهتی که آگاهی به مطلوب، از آن بدست می آید» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۳۸۸)

با این همه نمی توان نقش بدن را در ادراکات قلبی بکلی منتفی دانست. زیرا عینیت و تشخص نفس به بدن است یعنی با ممیزاتی که در بدن عینی وجود دارد و با روابطی که بدن با محیط مادی و اجتماعی برقرار می کند نفس متعین و متشخص می شود. بنابراین لازم است برای مداخله موثر بدن در ادراکات نفس در این مقام یعنی مقام قلب تبیین موجهی ارائه داد. علاوه بر این هرگونه تهذیب و تصفیه نفس که به عنوان مقدمه ادراکات قلبی شناخته شده موکول به بدن است.

اصولا همه رفتارهای انسان و حرکات بدن، حاصل فرآیندهای تجسد است. به واقع رفتار صورت عینی و خارجی اراده و عقل است. رفتار اعم از گفتار و کردار حکایتی است عینی و ممثل و متجسد از معقولات و تصاویر حاصل از ادراکات بدنی، تصویری و اجتماعی. به عبارت دیگر سخن و عمل هر کسی گویای چیزهایی است که او فکر می کند، احساس می کند، اعتقاد دارد، می خواهد و نمی خواهد. وجودات ذهنی شامل تصورات و تصدیقات، همچنین باورها، عواطف، تمایلات و نیازها اموری غیرمادی و غیر عینی تلقی می شوند که ترجمه عینی و مادی آنها صداهایی است شنیدنی، رنگها و شکلهایی است دیدنی و پدیده ها، رویدادها، رفتارها و کالاهایی است مشاهده پذیر. نفس از یکسو تصویرها و معقولات را به کمک مرتبه نازل خود یعنی بدن می سازد و از سوی دیگر و با تصرف در بدن و در محیط عینی، رویدادها و پدیده های مادی را می سازد که ترجمان عینی همان تصاویر و معقولات مجرد است. بدن هم در تعامل نفس با محیط مادی و هم در تعامل نفس با محیط اجتماعی و از طریق زبان نقش دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

« اگر بدن و قوای بدنی اثر اعدادی برای کمالات حقیقی نفس ناطقه نمی داشتند. دلیلی برای تعلق نفس ناطقه به بدن نبود، زیرا غایت حرکت حبی وجود، بدون این تعلق و بدون دخالت قوا و آلات بدنی نیز حاصل می گردید؛ و همچنین بر فرض که معدن بودن حواس و قوای بدنی را برای کمال حقیقی انسان بپذیریم، در این صورت به دلیل آنکه تعلق نفس به بدن برای انسان مفید نیست، کمال نفس برای آن‌ها تنها در صورت قطع علاقه‌ی با بدن و مرگ حاصل می شود. (جوادی آملی، ۲۶۱، ۱۳۸۷:۳:۲۶۰) علت فاعلی یا فاعل محرک نفس فاعلیت را صرفاً بر حسب شرایط و با اقتضای خاص اعمال می کند. «همان‌گونه که قوای ادراکی نفس نظیر حس، خیال و وهم وسیله و معدن تجرید یا انتزاع مفاهیم کلی عقلی هستند، قوای عملی نفس نیز وسیله تحصیل و دریافت علوم الهی‌اند، از این رو حکیم می‌کوشد تا به توصیه آیاتی نظیر (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) ^۱ و (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ) ^۲ از مشاهده و نظاره در مخلوقات به مقصد نایل شود و عارف تلاش می‌کند تا به مصداق (إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) ^۳ از طریق تزکیه و تقوا از فرقان الهی بهره‌مند گردد. گروهی دیگر که گوی سبقت از همگنان ربوده‌اند در صدند تا با استمداد از قوای ادراکی و تحریکی به صاحبان حکمت متعالیه ملحق گردند». (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۶۰)

ممکن است وجود علل معدّه ناقض مبدئیت ذاتی خداوند نسبت به جمیع علوم پنداشته شود، زیرا اگر فیض، بالذات از او صادر شود، مشروط به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نخواهد بود؛ لیکن این پندار باطل است، زیرا اولاً مشروطیت قبول قابل دلیل بر مشروطیت تأثیر فاعل نیست و ثانیاً با آنکه در فاعلیت بالذات خداوند نسبت به فرقانی که از طریق تقوا حاصل می‌شود شکی نیست، قابلیت قوابلی که از طریق تصفیه و تزکیه حاصل می‌شود، پذیرفته شده است؛ یعنی مشروطیت فرقان به تقوا مانع از تداوم فیض

۱ - سوره احقاف، آیه ۳۳.

۲ - سوره روم، آیه ۸.

۳ - سوره انفال، آیه ۲۹.

خداوند گاری که «دائم الفضل علی البریه»^۱ است، دانسته نشده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۶۱) یعنی شرط به قابل رشد مربوط است نه به فاعل رشد.

به دور از تصورات مربوط به جنگ درون، آنطور که در ادبیات تعارض مرسوم است و در رویکردی متناسب با وحدت تشکیکی، بهتر است نقش ضروری قوای بدن و عملکرد ضروری آن در دو قالب سلبی و ایجابی تبیین شود. زیرا چنانکه گفته شد بدن شرط تشخیص نفس و تحقق مرتبه ناطقه است. بدن شامل ماده و صورت جسمانی و نفس نباتی و حیوانی شرایط تحقق نفس ناطقه و تشخیص نفس انسانی را فراهم می سازند و تعلق نفس به بدن در تعریف نفس لحاظ شده است. بنابر این آنچه مانع رسیدن نفس به مقام قلب است، فروماندن او در مرتبه مادی و وابستگی او به تعلقات محیط مادی است که سبب توقف حرکت نفس در ادراکات تصویری و اجتماعی می شود و او را از نیل به مراتب حکمت و فرزاندگی و دریافت شهودات باز می دارد. «افراط و تفریط در خواب و بیداری و آنچه موجب آن دو است، همان گونه که مانع طریق شهود است، در اختلال و چگونگی تنظیم قوای فکری نیز مؤثر است، پس به طور کلی باید گفت پرهیز از عواملی که موجب انحراف مزاج اند و مواظبت بر اموری که باعث اعتدال آن اند، به گونه ای یکسان برای علوم حقیقی و علوم فکری مورد نیازند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۴۳)

لازم است یادآوری شود که برخی از فیلسوفان بزرگ و مشهور معاصر مثل روسو، نیچه، فوکو مبتلا به ناهنجاریها و ردایل اخلاقی هستند از این رو برخی صاحب نظران از جمله دکتر حسین نصر به تفکیک حکمت از فلسفه دست زده اند. مطابق با این تفکیک، مشاهده می شود که کشف امرواقع، کسب فضایل و دغدغه های انسانیت، دستاوردهایی است که از حکمت (نه فلسفه یا علم مدرن) انتظار می رود. دستیابی به این نوع علوم فکری ممکن است به تعادل مزاج و تهذیب نفس نیاز داشته باشد ولی رسیدن به دانشها و علمی که با افزایش جنایت توسعه ستم، گسترش تسلیحات، انحطاط جامعه و رکود نفس همراهند همچون شهودات شیطانی هستند که نیازی به تهذیب و تزکیه ندارند. یعنی این مقاصد علوم حصولی و

^۱ - مصباح الکفعمی، ص ۶۴۷.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علوم حضوری است که حدود پرداختن و توجه به امیال و تعلقات بدن را تعیین می‌کند. چه اینکه تقدم و تاخر یا درهم آمیختگی ادراکات اعم از بدنی، عقلی و قلبی نیز مشروط به قوای نفس ناطقه و مقاصد آن است. «شکی نیست کسانی که از طریق تصفیه به حق محض نرسیده و در شهود و حصول خود گرفتار تردید و شک می‌شوند، همانگونه که به گفتار و اقوال معصومان(ع) می‌توانند اعتماد کنند، از کلیات عقلی و مفهومی نیز به عنوان میزانی برای تشخیص صحت و سقم کلیات یافته‌های خود و همچنین جهت اثبات اصل عصمت یا تشخیص نصوص و نظایر آن استفاده می‌کنند و همچنین شکی نیست که عارف واصل برای ابلاغ پیام و انتقال یافته‌های خود به دیگران از علوم مفهومی استفاده می‌کند(جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۴۳)

۶-۶-۱۲ تمرکز قلب بر عواطف

بطور کلی نفس تا در مقام قلب پایدار نشود مضطرب است و چرخش‌های سریع تر و اساسی تری را تجربه می‌کند ولی اگر به نفس در موقع و مقام قلب تثبیت شود حرکت نفس اضطرابات کمتری دارد و مسیر مستقیم تری را می‌پیماید. «وهم و خیال و خواطر و بازیگری‌های آن‌ها از موانع مشترک اهل عرفان و حکمت اند و قلب انسان در معرض تحولات گوناگون است تغییر پذیری سریع قلب موجب اثر پذیری آن از قوای نفسانی و در نتیجه زمینه نفوذ شیطان از طریق این قواست سقف تجرد شیطان از مرحله خیال و وهم گذر نکرده و فعالیت‌های او از این تجاوز نمی‌کند»(جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴۶) ولی «ملکات ادراکی نظیر تشویشات خیالی و وهمی موجب مشغولیت قلب نیستند و ثانیاً، قوانین منطقی و حکمی می‌توانند، تشویشات خیالی و وهمی را کنترل کرده و ذهن را از اشغال و تصاحب آن‌ها رهایی بخشند، بلکه با ایجاد شوق نسبت به معارف حقیقی سهم معدّ نسبت به آن را ایفا کنند.»(جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۵۳) «اشکال تنها در صورتی می‌تواند وارد باشد که آدمی طریق نظر را مستقل در ایصال به مقصد دانسته یا آنکه، استفاده انحصاری از استدلال را برای رسیدن به مقصد، ضروری و حتمی بداند... گرچه از طریق تصفیه، بدون استعانت از اصول فکری نیز می‌توان به مقصد رسید؛ لیکن بسیاری از اشخاص از اصول نظری به عنوان معدّ و وسیله جهت وصول به مقصود استفاده می‌کنند.

ابوحامد صاحب کتاب قواعد التوحید درباره سهم اعدادی ادراکات فکری می‌نویسد: آماده کردن محل قدسی که همان قلب است با حرکات فکری شوقی مانعی ندارد بلکه این حرکات برای ظهور معارف و حکمی که در بوستان جان آدمی پنهان هستند و برای استیلا قوه قدسیه بر قوای خیالی و وهمی که در نزد حکمای مشاء از قوای جسمانی دانسته می‌شوند، مفید و کارساز است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳: ۲۵۳)

با کشف حقیقت ربطی موجودات، نفس بلافاصله به فهم ساختار سلسله مراتبی عالم پی می‌برد. یعنی نفس به محض دریافت حقیقت موجودات با علم حضوری به فهم این نکته دست می‌یابد که این حقیقت یعنی وجود موجودات قائم به ذات نیست بلکه قائم به غیر است و در نتیجه درکی از «حی قیوم» پیدا می‌کند و شوقی به حقیقت هستی در او پدید می‌آید. «واقعیت هستی، مقابل خود را بالذات نپذیرفته و هرگز به وی متصف نمی‌شود یعنی هستی نیستی نمی‌شود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲: ۲: ۱۱۱)

اصالت وجود مقتضی گرایش ذاتی موجود است به هستی یعنی بقاء و کمال است بنابراین نفس آدمی در ابتدای تولد با درک هستی خود شوق به هستی یافته و از نیستی می‌گریزد. هرچند او درک دقیقی از هستی/ نیستی ندارد، ولی تعیینات عینی آن را در قالب خوشایندی/ ناخوشایندی درک می‌کند و با رفتارهایی همچون گریه و فریاد، هیجانات مختلف نظیر اضطراب و ترس را ابراز می‌کند. این فعل و انفعالات نفس توسط خود نفس شهود می‌شود و در معرض ادراک عقلانی قرار می‌گیرد. یعنی نوزاد هستی خود را شهود می‌کند و همچنین اضطراب و ترس و درد و سوزش و اندوه و شادی خود را شهود می‌کند و کم‌کم آماده درک عقلانی خودش و محیطش می‌شود. از اینجاست که شناخت عوامل هستی بخش و هستی زدا در دستور کار نفس قرار می‌گیرد. و به موازات توسعه این شناختها به تدریج اراده تصرف منابع هستی بخش و رهایی از عوامل هستی زدا شکل می‌گیرد. توسعه علم و فناوری و مدنیت در همین جهت تبیین می‌شود. (علم الهدی ۱۳۸۸)

ولی با آگاه شدن از فقر ذاتی موجودات و پی بردن به نسبت آنها با حضرت «حی قیوم» جهت گیری نفس در حوزه ادراک و اراده دچار تحول می‌شود. «امکان فقری وجود به این معنی بود که این وجود در عین اینکه وجود است و عین موجودیت است حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج به غیر (طباطبایی - مطهری،

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱۱۹:۲:۱۳۷۲) یعنی با رشد نفس و فهم حقیقت ربطی موجودات و بدنال کسب دانش توحید، کم کم نفس به درکی از ساختار عالم و موقعیت و جایگاه و مقام موجودات دست پیدا می‌کند. بر اساس این دانش حصولی، به تدریج شوقی نسبت به حقایق عالم و نیل به مراتب عالی رتبه وجود و دریافت جذبه های حقایق ماورایی برای نفس حاصل می‌شود.

بنابر نظر صدرا «نفس چون ابتداء کون روی به جانب طبیعت بدن دارد و پشت به طرف عالم قدس کرده، پس وی در مطالعه مطالب حقه محتاج به آینه های متعدده هست، همچون کسی که خواهد در صورتی که در پس پشت او واقعست در نگرد او را دو آینه در کار ست. آنکه نزدیکتر است مثال مقدمه صغری است و آنکه دورتر است مثال مقدمه کبری است، و آن مطلوب که از ملاحظه این آینه دیده می‌شود مثال نتیجه است». (صدرا، رساله سه اصل، ۱۳۹۰: ۹۵). «اگر خواهد که در صورتی دیگر، که در صورتی مخالف صورت آن نتیجه است واقع باشد، نگرد باز محتاج به چند آینه دیگر می‌شود. همچنین در راه مطلوب حقیقی مرآت نفس انسانی را چم ها و خم ها و پیچاپیچی چند واقعست که جز از راه ترتیب مقدمات که فی الحقیقه آینه های روحانی اند در ابتدا حال ملاحظه آن مر انسان را حاصل نمی‌گردد. و این است معنی سیر سالکان راه حقیقت، زیرا که سالک هر دم نظرش از آینه ای به آینه دیگر می‌افتد تا وقتی که پی به مقصد حقیقی برد و گام در وادی قدس نهد و صدای (انی انا ربک فاخلع نعلیک) بگوش هوشش رسد. بعد از آن آینه ها همه بی کار گردند و نعلین کبری و صغری هر دو منخلع شوند و بی واسطه با حق مکالمه حقیقی روی دهد (و عَلَّمَكَمَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا) بلکه عملش عین گردد و خیرش معاینه گردد که «لیس الخیر کالمعاینه» (صدرا، همان)

به عبارت دیگر نفس که در ضمن ادراکات بدنی و عقلی در مقامات و مراحل قبل اراده ای برای تصرف موجودات عالم مادی و کسب موقعیتهای اجتماعی داشت، کم کم خواستار تقویت و تشدید مرتبه وجودی خود و جذب شدن در مراتب مافوق و مشاهده جلوه هایی نزدیکتر و واقعی تر از حقیقت بنیادین عالم می‌شود..

بطور کلی خوشایندی/ناخوشایندی فعل و انفعالات نفس، در زمره شهودات قوی و مهم نفس است که البته بر ادراک و اراده و رفتار فرد در اغلب موارد تاثیر عمیق و مستقیم دارد. از این رو حکما، درک لذت را عامل شکل‌گیری گرایش‌ات مثبت و منفی نسبت به اشیاء و خاستگاه رفتار و فعالیت‌هایی می‌دانند که مطابق با حکمت الهی است و مثلاً به بقای شخص و نوع منتهی می‌شود. صدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود ابتدا سعادت و لذت حاصل از نیل به آن را به وجود ارجاع می‌دهد و سپس به مرتبه بندی سعادت و لذت دست می‌زند او می‌گوید «وجود سعادت است و شعور به وجود سعادت دیگر و لیکن در وجودات تفاضل است و اشرف آنها وجود حقّ اول است و ادون آنها وجود هیولی و زمان و حرکت و امثال آنهاست و وجود هر چیز در نزد خودش لذیذ است و وجود علیّتش عزیزتر است اگر آن را به کنه ادراک کند زیرا که علت شیء مقوم ذات و کمال هویت اوست و به اعتبار تفاوت وجودات سعاداتی که شعورات به وجوداتند، متفاوت است. و چنانچه وجود قوای عقلیه اشرف از قوای حیوانیه شهویه و غضبیه و قوای نفوس بهائم است، سعادت آنها نیز اجلّ و لذاتشان اتمّ است و اما عدم التذاذ ما در این وقت به سعادت عقلیه با آنکه حاصل است یا به جهت مرض نفسانی است و یا به جهت اشتغال ما به بدن. و چنانکه چون آفت از حاسه مستقیم زایل گردد به آنچه برای او بالطبع حاصل است رجوع می‌کند، همچنین مقارنت نفس با بدن چون باطل گردد و به ذات خود و ذات علت قیاضه خود رجوع نماید و جمال او را به معاینه ببیند چنان لذت و سعادت برای او خواهد بود که در وصف نیاید و به لذت حسیّه سنجیده نشود و سببش آن است که اسباب آن لذات اقوی و اکثر و الزم به ذات است اما قوتش به جهت آنکه ادراک عقلی است که حقیقت شیء ملائم را حاصل می‌کند و مُدرک بهاء محض و و خیر صرف و وجودی است که هر خیریتی و هر نظامی و هر لذتی از او فایض می‌گردد و همچنین است آنچه بعد از جواهر عقلیه و ملائکه روحانیه که به ذات خود معشوقانند، واقع است و اما امر شهوانی ادراکش متعلق به ظواهر است که به حقیقت شیء ملائم نمی‌رسد بلکه همان ظاهر و سطحش را درک می‌کند و مدرکش از جنس مأكولات و ملبوسات و روایح و اشباه آنهاست. و اما اکثریتش به جهت آن است که مُدرک قوه عقلیه کل است و مُدرک حسّ و مشاعر حیوانیه بعض از کلّ است یعنی همان قدر از آن که محسوس می‌شود» (اردکانی، صدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۱۷ - ۴۱۹، با تلخیص)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه بسیاری از حکما را وادار کرده که عشق را در تعارض با عقل معرفی کنند، همین رکود نفس در مقام ادراکات تصویری و اجتماعی است که بر اعتبارات و تخیلات استوارند و از حقیقت فاصله دارند. رسوب شدن نفس در تمایل به تصرف غیر به معنای تفوق مراتب مادون انسانی بر نفس ناطقه است و فرد را از رکود به انحطاط می‌کشاند. در حالی که ادامه حرکت استعلایی نفس، میل به تصرف را با تمنای حضور جایگزین می‌کند. زیرا تقویت و تشدید وجود عین حضور در مراتب والا و شهود محضر حضرت واجب الوجود می‌باشد. بدین ترتیب اراده معطوف به قدرت و تمایل به تصرف جای خود را به تمنای فنا و سلوک عشق می‌دهد «عشق حقیقی به کمال وجود باز می‌گردد و در حیطه مجردات عقلی است و عشق مجازی به حیوانی و نفسانی تقسیم می‌شود. مبداء عشق نفسانی مشاکلت جوهری نفس عاشق و معشوق است و بیشترین اعجاب آن بر مدار شمایل یعنی خلیات و اوصاف اخلاقی معشوق است... آن عشق مجازی که قنطره و گذرگاه وصول به حقیقت است همان عشق به شمایل و ملکات اخلاقی است که وحدت و یگانگی عاشق و معشوق از طریق نزدیکی و وصول به آن ملکات ممکن و میسر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۵۰) بر این اساس «عشق به اولیای الهی دو گونه متصور است: اول عشق حقیقی است و آن عشق به کمال هستی آن هاست و دوم عشق مجازی است و آن عشق به عدالت، سخاوت، عبادت، تقوا، شجاعت، عفت و دیگر شمایل و ملکات اخلاقی آن هاست. علاقه به ملکات و صفات محبوب و سیله ای است که انسان را به کمال وجودی او نایل می‌گرداند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۵۱)

۶-۶-۱۳ جمع بندی

بنابر این در مجموع حرکت نفس از یک جهل ابتدایی به یک علم حضوری بسیط و همچنین درک شرایط سلطه محیط مادی آغاز می‌شود و کم‌کم تصویری از بدن و موقعیت بدن در عالم مادی، سپس درکی از اجتماع و موقعیت اجتماعی حاصل می‌شود. یعنی از علم حضوری بسیط در باره هستی و حالات خویش تا تمیز اشیاء و اشخاص و تشخیص روابط آنها با هم ادامه پیدا می‌کند و در این مقام که مقام عقل است به تصرف بدن و عالم مادی می‌پردازد و با توسعه روابط و سامان دهی به موقعیت خود در عالم اجتماعی، امکانات اعمال اراده و قلمرو آزادی خویش را گسترش می‌دهد. در ادامه نفس به مراحل نهایی رشد می‌رسد و به شهود معقولاتی که به کمک بینه و دلیل فهم مختصری از آنها یافته موفق می‌شود. تمنای

حضور تام بدون غیبت که بجای اراده تصرف نشسته سبب می شود به فضایل و خیرات و همچنین به منابع خیر عشق بورزد. «اذا ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و معدنه و ماویه» و ملاقات با حقیقت را طلب کند «والحق معکم فیکم منکم الیکم و انتم معدنه و ماویه» از این رو بقا را از طریق مواجهه با وجه خدا خواستار می شود زیرا «کل شیئی فان و یقی و جه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن: ۱۸) بدین ترتیب وحدت و بساطت و شهود و تسلیم هم در مرحله یا مقام اول و هم در مرحله یا مقام سوم وجود دارد ولی شهود و تسلیم ابتدایی با ابهام همراه است و به جهل آمیخته می باشد. از این رو درخور شک و شایسته سنجش و ارزیابی و اثبات به کمک ادله و براهین عقلی است. در حالیکه در مرحله یا مقام سوم شهود وجه الله همان علم یقین به امر واقع است که دور از هرگونه شائبه جهل و متکی به تهنید است و تسلیم در این مقام مسبوق به رهایی از اسارت بدن، عالم مادی و محیط اجتماعی است. ادراکات این مقام در آمیخته با تمنای وصال و عشق به مقربان در گاه احدیت می باشد. پس رشد نفس شامل حرکتی چرخه ای است که میان سه مقام یعنی بدن، عقل و قلب بطور مستمر جریان دارد. یعنی نفس بطور مستمر در مقامات بدن عقل و قلب تجلی می کند و در نتیجه ادراکات بدنی، عقلی و قلبی دچار تحولات پی در پی می باشند. نوع ادراکات و شدت تغییراتی که در هر مقام برای نفس حاصل می شود همچنین درجه آزادی که نفس در هر مقام به دست می آورد، مرتبه نفس را متعین و مقام آن را معلوم می سازد. یکی از بهترین نتایجی که از اصل «اصالت وجود» و اصل «تشکیک وجود» استنتاج می شود همین است که «مرتبه ی هر وجودی مقوم ذات آن وجود است» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۳: ۱۱۴) پس لازم است بدانیم که شهودات اولیه نوزاد در باره هستی و حالات خود مبنای کسب معرفت حصولی در باره خود و دیگری اعم از اشیاء اشخاص و روابط میان آنها می شود. این معلومات نیز به نوبه خود سبب پیدایش میلی عمیق و روزافزون به تصرف دیگری اعم از اشیاء و اشخاص می شوند. ولی الگوریتم معرفت با نقد سوژه ادامه می یابد و باورهای پایه و ارزشهایی که برآیند علم حصولی هستند در قلب تثبیت می شوند. در این صورت گرایش عمیق و شوقی وافر برای فرارفتن از سوژه و استعلا به مقامات عالی وجود پدید می آید. یعنی میل به فنا و مواجهه با حقیقت نهایی عالم وجود ناشی از تحولات استعلایی همان گرایش به هستی است. یعنی شهودات ساده اولیه نوزاد که به هستی نفس و فعل و انفعالات نفس مربوط می شود، شرط پیدایش علوم حصولی است و دانشهای اکتسابی به نوبه خود زمینه شکل گیری باورها و عواطف قلبی است. در نهایت تکامل نفس به

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درک حضور مقربان و مشاهده عین معقولات منتهی می‌شود که مشروط به اتحاد با عقل فعال است. البته به اعتقاد ملا صدرا عقل فعال، دو وجود دارد، یکی، «وجود فی نفسه لنفسه» و دیگری وجود «وجود فی انفسنا لانفسنا»؛ آنچه علت فاعلی نفس، و مقدم بر آن است، وجود فی نفسه لنفسه عقل فعال است؛ اما آنچه غایت نفس و متاخر از آن است، نحوه دوم وجود عقل فعال، یعنی وجود فی انفسنا لانفسنا است. «اعتقاد به اتحاد نفس با عقل فعال مرهون کشف حمل حقیقت و رقیقت است» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۶۶). گویا اتحاد با عقل فعال صورت غنی شده‌ای است از یک رابطه وجود که از ابتدا میان نفس (معلول) با عقل فعال (علت) وجود داشته است. یعنی حصول صورت‌های عقلی برای نفس، موجب استکمال نفس و اشتداد وجود او می‌شود، به موازات حصول صورت‌های عقلی، اتحاد مزبور میان نفس و عقل فعال، وثیق‌تر می‌شود (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۷۰). بنابر این الگوریتم رشد نفس که مطابق با الگوریتم معرفت نفس است بدین صورت جمع‌بندی می‌شود

درک هستی نفس (علم حضوری)، درک فعل و انفعالات نفس (علم حضوری)، درک هستی شیء (علم حضوری) درک ماهیت شیء (علم حصولی)، درک ماهیت نفس (علم حصولی)، درک روابط اشیاء (علم حصولی)، درک عالم مادی (علم حصولی) درک موقعیت خود در عالم مادی (علم حصولی)، درک اجتماع (علم حصولی)، درک موقعیت خود در عالم اجتماعی (علم حصولی)، میل به رهایی از سلطه عوامل مادی و دستیابی به ارزشهای مادی (علم حصولی یا فناوری)، میل به رهایی از سلطه عوامل اجتماعی و دستیابی به ارزشهای اجتماعی (علم حصولی و تمدن)، میل به رهایی از سلطه الگوهای فهم یا سوژه (علم حصولی یا اخلاق)، میل به همراهی و سلوک با مقربان (علم حصولی یا اخلاق) تمنای مشاهده معقولات و حضور در محضر حق (علم حضوری) اتحاد با عقل فعال یا فنا (علم حضوری).

نکته مهم نسبت این توالی معرفتی با توالی زمانی است. زیرا چنانکه قبلاً گفته شد زمانندی خصلت نفس است که تحقق تدریجی دارد و در هر لحظه مفروض نفس دارای مرتبه‌ای است که البته مقوم آن می‌باشد. زمان نفس یا سن رشد نفس عین مرتبه نفس می‌باشد و البته مرتبه هر موجود مقوم وجود آن می‌باشد. با این همه عموم افراد موفق می‌شوند درجات نخستین رشد را پشت سر گذاشته و زمان نفس یا سن رشدی آنها مشابه بقیه می‌باشد. بنابر این با کمک تجربه می‌توان سن تقریبی رسیدن کودک به هر مرحله

از رشد را تعیین نمود. یعنی ادراک بدنی و ادراک تصویری و ادراک اجتماعی همچنین میلهای طبیعی و میل به تصرف در نخستین روزهای زندگی پیدا می شوند و چرخه فرضی که می تواند عملکرد تعاملی بدن، عقل و قلب را به هم متصل می کند از نخستین لحظات شروع به حرکت نموده است. بنابر این مراحل رشد نفس به تدریج طی می شود و آنچه می تواند به عنوان شاخص رشد تعیین مراحل را بر عهده بگیرد به تغییرات مشاهده پذیر بدن و رفتار مربوط می شود.

۶-۷ بخش هفتم: نقش استعداد در رشد انسان

رشد قبل از هر چیز یک نوع حرکت است در موجود زنده و مطابق با حکمت متعالیه رشد عبارتست از حرکت جوهری هر فرد انسان که طی آن تغییراتی در مراتب نفس او پدید می آید و آثار آن در بدن و روح ظاهر می شود. با توجه به تعریف حرکت که خروج از قوه به فعل است، استعداد های هر کسی در رشد او مداخله می کند و در عین حال از رشد او متاثر می شود از این رو استعداد هم علت رشد و هم معلول رشد تلقی می شود و در ادامه بحث عوامل، مراحل و آثار رشد لازم است بطور خاص موضوع استعداد مورد بررسی قرار بگیرد. هر چند نقش استعداد در ادراک و عمل انسان بدیهی است ولی عاطفه و ارتباط دو حقیقت دیگری هستند که همراه آن در رشد مداخله دارند و در عین حال بخشی از پدیده های رشد تلقی می شوند.

۶-۷-۱ تبیین معنای استعداد

استعداد یکی از مفاهیم پرکاربرد در ادبیات رایج تعلیم و تربیت است و به نظر می رسد از معنایی آشکار و بدیهی نزد مربیان و والدین برخوردار می باشد. همچنین تلقی استعداد به عنوان یکی از عوامل اصلی رشد چنان بدیهی و روشن می نماید که به نظر می رسد بی نیاز از استدلال و برهان است. با این همه ماهیت استعداد و سازوکارهای مداخله آن در رشد انسان، هنوز چندان آشکار نمی باشد. از این رو برخی مفهوم استعداد را غرق در اجمال و ابهام می دانند (دیویدسن، استرنبرگ، رنزولی (۱۹۸۶)، باقری (۱۳۷۷) علاوه بر این بررسی معنای استعداد، قلمرو مداخلات و سازوکار آن در تبیین نظریه اسلامی رشد نقش مهمی دارد. زیرا نقش استعداد به عنوان عاملی موثر در رشد و حتی به عنوان یکی از آثار رشد، یک امر بدیهی یا یک

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقبول مشهور است. از منظر این تحقیق، فهم ماهیت و نقش استعداد در گرو ریشه‌یابی این مفهوم در منابع مقدس، همچنین جستجوی این بحث در آثار صاحب‌نظران حوزه فلسفه به خصوص حکمت متعالیه است.

در حکمت متعالیه به دلیل اهمیت بحث حرکت، تبیین فلسفی نسبتاً دقیقی از استعداد وجود دارد که ذیل مبحث «قوه و فعل» مطرح شده است. تبیینی که صدرا در باره حرکت جوهری ارائه نموده و در نظریه اسلامی رشد به عنوان مبنا تلقی می‌شود، خود به خود از وجود خصلتی در نفس متحرک به حرکت جوهری پرده بر می‌دارد. این خصایص به بحث استعدادها، ظرفیتها و امکاناتی مربوط می‌شود که سبب آمادگی نفس برای حرکت شوقی یا اقتدایی می‌شود.^۱ تحقیق در منابع فلسفه نشان می‌دهد که حکما لفظ «قوه» را برای بحث در دو معنا که عبارتند از: یکی، امکان وقوع حرکت و دیگری، توانایی شیء برای حرکت، مورد استفاده قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد این دو معنا یعنی امکان و توانایی با هم پیوند وثیقی دارند و بهره‌مندی از یک واژه یعنی «قوه» در هر دو مبحث نه از سر غفلت بلکه کاملاً هوشمندانه بوده است. با این حال لازم است در اینجا به تفاوت‌های «قوه» به مثابه امکان و زمینه یک رخداد و «قوه» به مثابه توانایی و ظرفیت یک شیء توجه داشت.

در بررسی منابع مقدس معلوم شد که لفظ استعداد در آیات قرآن کریم استفاده نشده است ولی دست کم چهار واژه کلیدی یعنی «وسع»، «طور»، «طوع» و «درجه» بطور مستقیم و آشکار به معنای استعداد اشاره

^۱ - حرکت شوقی اشاره دارد به قصد متحرک در نیل به ذات محرک و حرکت اقتدایی اشاره دارد به قصد متحرک برای تشبه به محرک. زیرا از نظر صدرا تحریک محرکی که خود متحرک نباشد به دو وجه متصور می‌گردد: یکی آنکه متحرک ذات همان محرک را طلب نماید، مانند علم که طالب علم را به حرکت می‌آورد به طریق عشق و مطلوب حصول ذات علم است و دیگر آنکه متحرک تشبه و اقتدا به محرک را طلب نماید مانند استاد. شاگرد که برای تحصیل تشبه به استاد و نه برای ادراک ذاتش حرکت می‌کند. (صدرا، ترجمه اردکانی ۱۳۶۲...)

دارند.^۱ علاوه بر این مفاهیم: فطرت، فضل، اختلاف نیز بطور غیر مستقیم متضمن معنایی از استعداد هستند.^۲ همچنین سیاق برخی آیات به این مفهوم اشاره دارند. در منابع معتبر تفسیری نظیر تفسیر المیزان و تفسیر نمونه بارها از این لفظ در شرح آیات استفاده شده است.^۳ همچنین شواهدی از کاربرد این مفهوم در روایات وجود دارد.^۴ با توجه به پیوند معنایی مفهوم حرکت با مفاهیم قوه و استعداد، بررسی تعبیرات ناظر به حرکت نظیر صیوروت، سیر، حجرت، سوق و... که فراوان در آیات قرآن، بچشم می خورد، نیز می تواند به پیشرفت بحث استعداد کمک می کند. علاوه بر این با بررسی روایات معتبر در زمینه مفاهیمی همچون قدر (تقدیر)، فضل (تفاضل)، هیأ (تهیأ)، طور، عد، قریحه، کمال (ابن اثیر ۱۳۶۷)^۵ همچنین واژگان ترکیبی مثل مصون الاسرار و مکنون الضمائر (نهج البلاغه) ممکن است به تبیینی از معنای استعداد دست یافت. در هر صورت در این تحقیق تلاش شده است تا با بررسی منابع فلسفی و منابع روایی و آیات قرآن کریم با رویکردی معناشناختی فهمی از ماهیت استعداد و نقش آن در رشد انسان پیدا کنیم.

استعداد به معنای توانایی

کاربرد لفظ استعداد در ادبیات تعلیم و تربیت و همچنین در عرف عمومی نشان می دهد که منظور اغلب مردم و نویسندگان آثار تربیتی، توانمندیها و ظرفیتهایی است که در افراد به خصوص کودکان و جوانان وجود دارد و هنگام انجام فعالیتهای مختلف ادراکی، هنری، فنی، اجتماعی و... ظهور و بروز پیدا می کند. استعداد به معنای انرژی یا توانایی موجود (آشکار یا پنهان) فرد برای ایجاد یا خلق بعضی آثار یا پذیرش

۱ - الف - مفهوم وسع: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَیْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶)، «لَیُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلَیُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا یُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷) ب - مفهوم اسنطاعت: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ» (عمران: ۹۷)، «وَلَا یُرَالُونَ یُعَابِلُونَکُمْ حَتَّى یُرُدُّوکُمْ عَنْ دِیْنِکُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا» (بقره: ۲۱۷) ج - مفهوم طور: «وَقَدْ خَلَقْنَاکُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۴) د - مفهوم درجه: «... وَ رَفَعَ بَعْضُکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لَیُبْلُوکُمْ فِی مَا آتَاکُمْ..» (انعام: ۱۶۵)

۲ - «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَعَلَى اللَّهِ لَا تُبَدِّلُ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَیْمُ» (روم: ۳۰)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا یُرَالُونَ مُخْتَلِفِینَ» (هود: ۱۱۸)؛ «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُکُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء: ۳۲)

۳ - ولی کاربرد واژه «قوه» در آیات قرآن به گونه ای است که اغلب مترجمین و مفسرین معنای اقتدار اجتماعی و قدرت جسمانی را از آن فهمیده اند

۴

۵ - ابن اثیر مبارک النهایه فی غریب الحدیث و الاثر قم اسماعیلیان ۱۳۶۷

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برخی تاثیرات، در قرآن کریم نیز ذیل واژه «استطاعت» مطرح می‌شود. ولی تقریباً در تمام مواردی که این کلمه استفاده شده است بطور آشکار یا ضمنی بر نوع خاصی از توانایی، اشاره داشته است. نظیر توانایی بر حج (ال عمران: ۹۷) توانایی بر جهاد (بقره: ۲۱۷) توانایی بر ساختن (انعام: ۳۵) توانایی بر اصلاح (هود: ۸۸) توانایی جلب یاران (یونس: ۳۸) توانایی نفوذ به آسمان (الرحمن: ۲۳) توانایی بر تقوی (تغابن: ۱۶) توانایی بر صبر (کهف: ۷۸) توانایی بر جستجو (کهف: ۴۱) توانایی بر عدالت (نساء: ۱۲۹) توانایی بر تامین نیرو (انفال: ۶۰) توانایی بر یاری (اعراف: ۱۹۷، ۱۹۴). از بررسی این آیات می‌توان به درک یک مطلب نسبتاً مهم دست یافت، اینکه رابطه فضایل اخلاقی و اعمال شرعی دوسویه و ناهمسطح متکی بر استعداد شبیه یک سازه مارپیچی است. بر خلاف اینکه گفته می‌شود ملکات اخلاقی با تکرار رفتار اخلاقی حاصل می‌شوند، کسب فضایل اخلاقی از طریق تکرار اعمال اخلاقی یک نوع تحصیل حاصل است و محال.

از این رو در نگاه قرآن کریم، هر فعل اخلاقی خود موقوف است به استطاعت نفس بر آن فعل اخلاقی. لازم است توجه داشته باشیم که قوه و استعداد امر وجودی است یعنی از وجود خارجی شیء مستعد خارج نیست (طباطبایی - مطهری ۴: ۱۳۷۲) و چنانکه قبلاً گفته شد نفس در حال حرکت جوهری است و بسته به شرایط موقعیتی خود و خصایص خود در حال تغییر است. از این رو استطاعت یا استعداد های نفس نیز متحولند یعنی پیدایش یک استطاعت خاص، به وجود دانش، انگیزش، صفات خلقی و حتی برخی ملکات مرتبط، در نفس مشروط می‌باشد. به عبارت دیگر صرف تکرار رفتار سبب رسوخ ملکات در نفس نمی‌شود. بلکه ظهور ملکات اخلاقی در یک فرآیند مارپیچی رخ می‌دهد. برای مثال پیدایش ملکه عدالت را در نظر بگیریم، فعل عادلانه در گرو استطاعت نفس بر عدالت است، ولی استطاعت نفس بر عدالت خود در گرو وجود ملکه عدالت است و این می‌شود دور تحصیل حاصل که محال است.

بنابر این احتمالاً چنین است که در ابتدا و در پایین ترین سطح، نفس فعلیت یافته ای وجود دارد که دست کم دارای یک: خصایصی عمومی از جمله توانایی های عمومی، انگیزه های عمومی و دانشهای عمومی است. دو: دارای جهتی به نام فطرت است شامل یک گرایش عمومی به خوبی و یک گرایش خاص به عدالت می‌باشد. ولی این کافی نیست بلکه بنابر شرایط و موقعیتی که پدید می‌آید نفس متوجه می‌شود و به کمک دانش، انگیزش و مهارتهایی که به تدریج در او پدید می‌آیند به حدی از استطاعت بر عدالت

دست پیدا می کند. نکته مهم این است که رفتار عادلانه بسته به موقعیتهای مختلف درجه دشواری متفاوتی دارد و بنابر این استطاعت بر عدالت وابسته به دو دسته عوامل شخصی و موقعیتی است. یعنی برای افزایش استطاعت نفس برای عدالت، لازم است بطور مستمر دانشها، انگیزه ها و مهارتهای معطوف به عدالت، تقویت شوند و در تمام این موارد شرایط محیطی و موقعیتهایی که فرد را احاطه کرده اند مداخلات متنوع دارند. از بررسی این آیات می توان به یک دسته بندی معتبر در باره استعداد نیز دست یافت که نتایج آن در بخش دسته بندی استعدادها بزودی مطرح می شود.

قوه به معنای توانایی با یک مسئله مهم در حوزه قضا و قدر نیز روبروست. زیرا هیچ تبیین دقیقی در باره مناسبات استطاعت با آنچه عموم مردم به عنوان قسمت و روزی تلقی می کنند وجود ندارد. البته با توسعه مفهوم علل اعدادی در فلسفه تبیین مناسب تری از استعداد به معنای توانایی به دست آمده است که با مشیت الهی یا اصطلاحاً قضا و قدر نیز سازگار می باشد. زیرا هر رویدادی که برای فرد رخ می دهد عواملی مداخله دارند که یا مستقل از وجود شخصی عینی خارجی او است یا وابسته به آن. بنابر این علل اعدادی خود قابل تقسیم به دو دسته هستند: یک، علل اعدادی یا عواملی که در زمره مختصات موقعیتی شخص هستند نظیر: تغذیه سالم/ناسالم، خانواده منسجم/گسیخته، معلم بی سواد/خردمند، مراقبین بی کفایت/با کفایت و... دو، علل اعدادی یا عواملی که در زمره مختصات شخصی او هستند، نظیر: زشتی/زیبایی یا نقص عضو/سلامتی. علل اعدادی دسته اول را می توان به عنوان معدات محیطی یا عوامل موقعیتی معرفی کرد و علل اعدادی وابسته به فرد را که شامل حضور یک سری مختصات در شیء یا شخص هستند می توان به عنوان معدات نفسی یا عوامل شخصی نام گذاری کرد. اغلب این مختصات شخصی که به عنوان علت اعدادی در وقوع تغییر مداخله می کنند یا حرکت را در متحرک تشدید می کنند، به عنوان قابلیت های متحرک یا قوا و توانمندی های آن شناخته می شوند.

نکته ای که نباید مورد غفلت قرار بگیرد این است که هر دو دسته یعنی عوامل شخصی و عوامل موقعیتی، نقش اعدادی یا زمینه سازی دارند. زیرا تفاوت اصلی نظریه های اسلامی و غیر اسلامی در همین جاست. زیرا اعدادی بودن یا امکانی بودن عوامل موقعیتی و شخصی است که می تواند اقتضای وجود شناختی برای مداخله مستقیم و مستمر خداوند در حیات نفس و رشد آن را تبیین کند. علامه طباطبائی می گوید: «بنیه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه - در اعمال آدمی اثر دارد «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ» (اسراء: ۸۴) (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۲). یادآوری می‌شود که خصلت اسلامی نظریه‌های انسان‌شناختی در گرو توحید به معنای مداخله مستمر و حضور دائمی خداوند در همه رویدادهای عالم است. بنابراین توجه به عوامل محیطی و شخصی در نظریه‌های روانشناسی و تربیتی شباهت ظاهری با نظریه‌های اسلامی دارند زیرا مطابق با یافته‌ها یا مفروضات غالب در تحقیقات علوم تربیتی و روانشناسی، عوامل تاثیرگذار بر رشد صرفاً شامل عوامل درونی و برونی فرد می‌باشد که با یکدیگر رابطه دارند. یعنی استعدادهای شخصی و عوامل محیطی به هم شدیداً وابسته اند، ولی دست کم بعد از پیدایش از خداوند بی‌نیازند. ولی در نظریه اسلامی این دو دسته هم در تحقق و هم در اثرگذاری، به علت تامه (حکمت و مشیت و اراده الهی) محتاجند.

استعداد به معنای امکان

در اغلب موارد لفظ قوه اشاره دارد به امکان وقوع یک رویداد. امکان به عوامل و علل اعدادی حرکت بستگی دارد در برابر ضرورت که از خصایص علت ایجاد شئی است. چنانکه در بیانات علامه در باره علیت و ضرورت می‌توان فهمید که ضرورت به علت تامه مربوط می‌شود و امکان به علت اعدادی. (طباطبایی - مطهری: ۴: ۱۳۷۲) یعنی ضرورت معلول در پرتو علت تامه پدید می‌آید که هم در تحقق تدریجی یا به اصطلاح پیدایش «خلق» یا تکوینی و هم در تحقق غیر تدریجی یا به اصطلاح پیدایش «امری» حضور دارد. حضور علت تامه عین ضرورت معلول و خروج آن از امکان است. ولی حضور علت اعدادی ضرورت نمی‌آورد و تحقق معلول را قطعی نمی‌کند. از این رو گفته می‌شود ضرورت متعلق به علت تامه است و امکان متعلق به علل اعدادی یا معاد، که عوامل تعیین و تکوین (تحقق تدریجی) هستند. یعنی معاد صرفاً عامل تقویت کننده ای هستند برای حدوث حادثه ای خاص و موجب آمادگی هستند برای وقوع واقعه ای معین.

در ادبیات فلسفی معمولاً لفظ قوه در برابر لفظ فعلیت و به معنای فعلیت در تقدیر یا نافعیت بکار گرفته می شود و تحقق یا پیدایش فعلیت با حضور قوه به معنای امکان پیدایش آن فعلیت، در تعارض است (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۱۲۶) از نظر بسیاری از حکمای پیشین « آغاز فعلیت یک چیز پایان قوه و استعداد و امکان آن است. بدیهی است اگر فرض کنیم با آمدن فعلیتی باز هم قوه و استعداد آن فعلیت باقی است لازم می آید که استعداد، استعداد حصول حاصل باشد و چون حصول حاصل محال می باشد استعداد چنین امر محالی نیز محال است. پس با آمدن هر فعلیت، امکان و استعداد آن فعلیت از میان می رود» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۲۱). به نظر می رسد تقابل «قوه و فعلیت»، از نوعی ثنوی گرایی ضمنی در بخشی از ادبیات فلسفی حکایت می کند. استناد قوه به ماده مسبوق به دو ثنویت فرضی است که یکی در بحث «ماده و صورت» خود را نشان داده و دیگری در بحث «قوه و فعل». در حالی که دوگانگی های مذکور صرفاً در تحلیل عقلی (نه وجود عینی) است و در تحقق خارجی فقط یک چیز داریم «فعلیت» که به یک اعتبار صورت تلقی می شود. زیرا در استعمالات فلسفی، صورت به معنای هیئت ظاهری و شکل و شمایل شیء نیست.^۱ بلکه منظور از صورت، همان عینیت یا تحقق خارجی شیء است که منشا آثار مترتب بر آن و مقوم ذات و فصل اخیر شیء از سایرین است. (طباطبایی - مطهری ۱۳۷۲: ۴)

یعنی آنها ابتدا برای هر شیء دو بخش یعنی ماده و صورت را به رسمیت شناختند، سپس میان قوه یا امکانهای قابل تصور برای حرکت شیء، با وجود یک سری حقایق عینی به نام استعداد در ماده، رابطه ای نسبتاً قطعی را تعریف کردند و در عین حال استعداد را از صورت یا فعلیت شیء بکلی تفکیک کردند و گفتند «استعداد یا امکان استعدادی «تعین» خاص ماده است و به عبارت دقیقتر، استعداد همان ماده است با اعتبار «تعین»، یعنی «استعداد» عبارت است از «ماده متعینه»، یعنی یک واقعیت است که هم مصداق ماده است و هم مصداق استعداد، نه اینکه واقعیتی عارض بر واقعیت دیگر شده باشد. علیهذا مفهوم استعداد از قبیل

^۱ - گویا در این تحلیل عقلی که به تفکیک ماده و صورت می انجامد، ذهن ناخواسته زیر تاثیر الگوی صنعتگری و پیشه وری است زیرا در صنعتگری، آن چوب، فلز یا هر جسم اولیه ای که صورت نهایی را می پذیرد، به عنوان ماده اولیه بی شکل تلقی می شود. در حالیکه مفهوم ماده در استعمال فلسفی با مفهوم ماده در استعمال صنعتی متفاوت است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سایر مفاهیم فلسفی یعنی وجود، عدم، ضرورت، ... تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۲۴)

به نظر می‌رسد هرگاه قوه در برابر فعلیت بکار رود، از زمینه‌های محتمل یا گزینه‌ها و امکانها حکایت می‌کند و به علت‌های اعدادی اشاره دارد زیرا فعلیت یک امر محقق خارجی است و بنابر این از ضرورت و وجوب و وجود شیء حکایت می‌کند. از این رو قرآن کریم فرمود «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (سبأ: ۴۷) زیرا ضرورت و وجوب وجود، متعلق به علت تامه است و هرچه هست چون محقق شده و فعلیت یافته، قبل از همه به حضور و قیام «حی قیوم» اشاره دارد. در نتیجه رابطه قوه و فعل با امکان و ضرورت، موضوع مهمی است که میان قوه و فعلیت از نظر نسبت‌های علی باید مورد توجه قرار بگیرد.

در بخش دیگری از ادبیات فلسفی که متعلق به حکمت متعالیه است و بر وحدت تشکیکی تاکید دارد، گفته می‌شود: هرامکان با فعلیتی که حمل می‌کند متحد است و با فعلیت بعدی نیز یک واحد متصل را تشکیل می‌دهد (طباطبایی - مطهری ۱۳۷۲: ۴) توالی صورتهای وارده بر یک ماده در حال حرکت، حاصل وجود قوه یا استعدادی است که به صورت یا فعلیت حاضر آن مربوط می‌باشد. و چنانکه قبلاً گفته شد، قوه و استعداد امر وجودی است یعنی از وجود خارجی شیء مستعد خارج نیست (طباطبایی - مطهری ۱۳۷۲: ۴) رشد بر اساس توالی صورتهای پدید آمده در ضمن یک حرکت تبیین می‌شود. ولی این توالی شامل تغییر صورت شیء واحد است نه تبدیل صورتی با صورت دیگر یعنی موضوع حرکت جوهری ماده و صورت شیء است نه اینکه ماده ثابت باشد و تبادل صورت اتفاق بیافتد. به عبارت دیگر رشد تغییر است نه تبدیل بخشی یا چیزی از شیء با یک چیز دیگر. چنانکه قرآن کریم تغییر نفس را پذیرفته و لی تبدیل آن را خیر «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰)

بنابر این هر چیزی که در تحلیل عقلی به ماده و صورت تقسیم می‌شود می‌تواند به عنوان ماده یا محتوایی برای تحقق تدریجی صورت اخیر، قلمداد شود. بر این اساس رشد به عنوان یک نمونه از حرکت جوهری، تغییر است نه تبدیل و با ورود صورت پسین، صورت پیشین در ماده و با ماده می‌ماند و در تقابل با صورت

پسین قرار نمی گیرد، بلکه حامل آن می شود. برخی گفته اند «صورت نمی تواند حامل استعداد باشد چون در حضور صورت پسین از صورت پیشین خبری نیست ولی ماده که صورت پیشین را از دست داده و صورت پسین را دریافت نموده حامل استعداد است» (طباطبایی - مطهری، ۱۳۷۲: ۴: ۲۵) ولی آنچه به عنوان ماده تلقی می شود و در مقابل صورت قرار می گیرد به واقع محتوای صور پیشین است نه یک ماده بی صورت.

احتمالا در اینجا غفلتی صورت گرفته چون از یک طرف ماده بی صورت نداریم از طرف دیگر حامل استعداد را ماده نه صورت های پیشین می دانیم. تاکید بر ماده به عنوان حامل استعداد و تفکیک میان ماده و صورت متناسب دیدگاه ارسطویی است که تغییر قوه به فعل یعنی حرکت را در قالب خلع صورت پیشین و لبس صورت پسین توضیح می دهد. ولی اگر مبنای تبیین حرکت، لبس بعد لبس باشد، اصولا این بحث که حامل استعداد ماده است یا صورت دیگر موضوعیت ندارد. بنابر این مفهوم قوه در اینجا ناظر به امکانهایی است که بنابر مختصات صورت اخیر و برای تغییرات محتمل در آینده بوجود می آید. شناسایی این امکانهایی برای نفس از منظر عقل عملی مهم است. همچنین برای تداوم حیات اجتماعی، کشف این امکانهایی توسط دیگران نیز اهمیت پیدا می کند. از این رو اغلب رشته های علوم انسانی و به خصوص تعلیم و تربیت و به منظور پیش بینی، سیاستگذاری و برنامه ریزی، بر فهم استعداد متمرکزند.

در مجموع استعداد نسبت صورت شی است به ماده آن و تحلیل شیء به صورت و ماده در اصل تحلیل شیء است به صورت پسین و ماده و صورت پیشین که در هر حال یک تحلیل عقلی و از این جهت اعتباری است نه واقعی. یعنی در یک تحلیل ذهنی و در هر لحظه مفروض، شیء دارای ماده و صورتی است که برای فعلیت بعدی ممکن الوقوع (یا صورت محتمل) آن شیء، ماده تلقی می شود و نسبت به پیدایش آن صورت محتمل، دارای قوه و استعدادی است.

استعداد به معنای حدود تشخیص

مقدمه لازم برای ملاحظه قوه به معنای حدود تشخیص این است که نشان دهیم دوگانگی میان ماده و صورت (قابل و مقبول) یک اعتبار عقلی است نه یک امر عینی «در مساله قابل در حرکت جوهریه رسیدیم به این که قابل نسبت به مقبول اثنبیتی ندارد و اگر اثنبیتی هست تا حد زیادی تحلیلی و عقلی است مثل جنس و فصل که کثرت تحلیلی و عقلی دارند» (مطهری ۱۳۹۵:۴:۸۵)^۱ دوگانگی تحلیلی به این معناست که یک واقعیت عینی واحد ظرفیت انتزاع دو معنای متقابل مثل جنس و فصل یا ماده و صورت یا قابلیت و مقبولیت را دارد.^۲

اصولا ماده در برابر صورت، عینیتی ندارد، به قول صدرا «اگر ما صورت بمانی صورت و ماده بمانی ماده یعنی هیولای اولی را در نظر بگیریم اصلا در ظرف خارج قابلیت و مقبولیتی نیست» (مطهری، ۱۳۹۵:۴:۷۶) بنا بر این «حرکت تدریجی همچون حدوث دفعی، یک پدیده در برابر سایر پدیده‌ها نیست بلکه نحوه وجود پدیده‌هاست یعنی حرکت یک امر مستقل نیست بلکه نحوه وجود متحرک است و البته معنای حرکت را ذهن از این نحوه وجود انتزاع می‌کند. یعنی «حرکت مقوم وجود جوهر جسم است» (طباطبایی - مطهری ۱۳۷۲:۴:۱۸) در حرکت عرضی موضوع مثلا پارچه هست ولی سیاهی تغییری است که بر آن عارض می‌شود ولی در حرکت جوهری هیچ موضوع ثابتی که مستقل از تغییر باشد، وجود ندارد و جوهر شامل ماده و صورت در تغییر است «وقتی صورت، حادث و متجدد بالذات است ماده هم به تبع صورت همان حکم را پیدا می‌کند و حکم مستقلی ندارد» (مطهری ۱۳۹۵:۴:۷۸)

نه تنها ثنویت و دوگانگی ماده و صورت بلکه حتی تکثر صورتها نیز بنا بر حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست. استاد مطهری معتقد است که در حرکت جوهری بر خلاف حرکت‌های عرضی تفکیک ماده از صورت و حتی تفکیک صورت‌های سابق از صورت‌های لاحق اعتباری است. چون «در عالم عینی یک واقعیت متصل

^۱ - استاد مرتضی مطهری، درسهای اسفار جلد ۴ انتشارات صدرا ۱۳۹۵

^۲ - "يجب أن يعلم أنّ الصورة في كل شيء أمر محصل موجود بالفعل؛ و المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصل له و لا فعلية إلا باعتبار أنه قوة شيء ما." (صدرا، المبدأ و المعاد، ۳۷۰: ۱۳۸۰)

و متدرج و ذی مراتب بیشتر وجود ندارد و منظور آخوند از اینکه می گوید حرکت جوهریه خلع و لبس نیست بلکه لبس بعد لبس است، همین است» (مطهری، ۱۳۹۵: ۴: ۷۹) در برابر این پرسش که چرا صدرا خود از این مفاهیم استفاده کرده و مثلاً گفته «صورت سابقه، ماده را مستعد می کند برای صورت لاحق»؟ مطهری در پاسخ می گوید «مطالب مرحوم آخوند نشان می دهد که ما گاهی به وجود نظر می کنیم و گاهی به ماهیت وقتی به وجود نظر کنیم وحدت است و وقتی به ماهیت که امری اعتباری است نظر کنیم کثرت است ولی این کثرت اعتباری است» (مطهری ۱۳۹۵: ۴: ۸۱) یعنی تفکیک صورتهای متعددی که در طی حرکت جوهری یا رشد برای ماده پدید می آید اعتباری است و ناشی از تحلیل عقلی یک واقعیت متصل تدریجی می باشد.

به نظر می رسد تفکیک حقیقت عینی شیء به ماده و صورت متکی بر مبانی اصالت ماهیت و اعتباری است. بنابر اصالت وجود، استعداد نیز از خصیصه های وجود شخصی، جزئی، عینی و خارجی شیء است. این وجود عینی که با عنوان تشخص نزد حکما شناخته می شود وابسته به حد و نفاذ وجود شیء است و جایگاه و موقعیت شیء در عالم و روابط شیء با موجودات را متعین می سازد. " یکون حقیقه کل شیء عبارة عن تعینه الخاص، مبدئیه لآثار مخصوصه و أفعال معلومه لایتعدها" (صدرا، المبدأ و المعاد، ۴۱۵: ۱۳۸۰)

چنانکه قبلاً گفته شد ماهیت نیز مجموعه ای از همین تعینات در مورد شیء است که بنابر تشخص آن تعریف می شود و بطور ضمنی موقعیت وجود شناختی شیء را نیز اشکار می سازد. بنابر این متناسب با ادبیات حکمت متعالیه باید گفت، استعداد در زمره تعینات ماهوی است که ناشی از تشخص شیء در خارج می باشد. چنانکه علامه طباطبایی تصریح می کند: «قوه و استعداد را که می گوئیم امری وجودی است به معنی این است که از وجود شیء مستعد خارج نیست» (طباطبایی ۱۳۷۲: ۴: ۲۰). استناد استعداد یا قوه به ماده یا صورت آن، شایسته نیست. زیرا به فعلیت شیء یا تحقق عینی و خارجی آن مربوط می شود. استعدادها یا قوای یک چیز از حمله تعینات و حدودی هستند که تمایز آن را از سایرین و موقعیت وجود شناختی آن را در میان سایرین معین می کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

البته توجه به یک نکته ضروری است: این حدود و تعینات بنابر تحقق تدریجی وجود عینی اشیاء به تدریج پدید می‌آیند نه اینکه یکباره موجود شوند و بنابر این رشد استعدادها شامل پیدایش پی در پی آنهاست در نفس. زیرا استعداد ذاتی شیء است نه اینکه بر او عارض شود (طباطبایی - مطهری ۴: ۱۳۷۲) و در حرکت جوهری ذات شیء و آنچه ذاتی شیء است، دچار تغییر می‌شود. به تعبیر بهتر در ضمن تغییرات ذاتی و در قالب لبس بعد لبس، ذات شیء و امور ذاتی شیء همه کم کم محقق می‌شوند. پس به تدریج و در ضمن پیدایش فعلیتهای متوالی استعدادها بوجود می‌آیند نه اینکه همه آنها از ابتدا باشند و در ضمن این تغییرات صرفاً آشکار بشوند. «انسان کمال ذاتی خود را به تدریج از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می‌کند و با آن استعدادهای حاصله به مقام قرب و کمال می‌رسد» (طباطبائی / موسوی همدانی، ۱۳: ۲۲۶: ۱۳۷۴) برخی آیات قرآن کریم بر نقش اعمال یا ابتلائات در افزایش یا کاهش قوا تا کید دارند مثل آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» (بقره: ۷) اصرار بر گناه و لجاجت و... موجب بطلان استعدادهای شنیدن، دیدن و فهمیدن در انسان می‌شود. از این آیه و آیات مشابه می‌توان دریافت که تغییرات استعداد تغییر در شدت وجودی است

علاوه بر اصل حرکت جوهری راه دیگر برای درک این نکته که قوه به تشخص یا فعلیت شیء مربوط می‌شود، این است که معلوم شود اشیاء غیر مادی و امور مجرد نیز دارای استعداد می‌باشند زیرا دست کم برخی از امور مجرد حرکت می‌کنند. تغییر در وجودات ذهنی یا مدرکات نفس و خود نفس که به اتفاق همه فلاسفه مجرد هستند، امری پذیرفته و مقبول است.^۱ بنابر نظر صدرا همه مدرکات نفس یعنی صورتهای حسی، خیالی و مفاهیم عقلی همه مجرد هستند^۲ و مدام در حال تغییر می‌باشند. از نظر صدرا موضوع و متعلق قوای نفس، بدن لطیف یا مرتبه مثالی است که در زمره امور مجرد قلمداد می‌شود و در حال تغییر می‌باشد. او می‌گوید «حقیقت سمع و بصر و غیر این دو از آلات نفس، قوه ای است غیر محسوسه که میان

^۱ - البته بجز کسانی که علم را عارض بر نفس می‌دانند.

^۲ - صدرا بر خلاف ابن سینا صورتهای حسی را نیز مجرد می‌داند از نظر او تمام مراتب علم مجردند ولی شدت تجرد آنها از قیود سه گانه شامل اول: حضور مادی نزد مدرک (قوه و آلت ادراکی)، دوم: واجد بودن هیئت، وضع، متی و این و سوم: جزئی بودن متفاوت است.

آنها و نفس که مستعمل آنهاست یک نوع علاقه علیت و معلولیت حاصل است، زیرا که اینها از فروع نفس اند، چنانکه ملائکه از فروع قدرت و علم باری اند، و همین علاقه مصحح صدق سمیع و بصیر و قادر بر نفس است.» (صدر، اردکانی ۱۳۶۲: ۳۲۷). صدرا همچنین تا کید دارد که نظر سایر حکما در باره تجرد نفس گرچه صحیح است ولی برای تبیین همه مراتب نفس کفایت ندارد «آنچه علمای مشائین و حکمای رواقیین یافته اند که نفس، مجرد صرف و مطهر از بدن و اوصاف بدن است صدق و صواب است لکن بازگشت آن به تنزیه قوه ای از قوای نفس، بلکه مرتبه ای از مراتب آن است که به قوه عاقله موسوم است؛ و آن مرتبه ی غیبت آن از بدن و قوای آن است و جهت اتصال آن به عالم قدس است و جهت وحدت. ولی حقیقت نفس در نزد ارباب ذوق و شهود مجرد قوه عاقله مباین از ابدان و منزّه از اجرام نیست، بلکه بدن در نزد ایشان به منزله ظلّ نور خورشید است و برای آن در وجود، استقلال نیست چنانچه در حرکت ارادیّه استقلال نیست.» (صدر ۱۳۸۰: ۴۱۶) توجه به بدن همچون یکی از مراتب نفس می تواند ما را از ثنویت ضمنی در موضوع بدن/نفس رها سازد هر چند شاید با برخی مفروضات فلسفی نظیر اختصاص قوه به ماده و در نتیجه اختصاص حرکت به امور مادی جوردر نیاید. به نظر می رسد اغلب حکما در این زمینه دچار تکلف شده اند زیرا آنها تفکیک صورت از ماده را پذیرفته و قوه را خاص ماده دانسته اند و در نتیجه حرکت به معنای خروج از قوه به فعل را به اشیاء مادی اختصاص دادند.

با پیدایش استدلالهای متقن برای تجرد نفس، تجرد مدرکات نفس و تغییرات نفس، اندیشمندان از تعریف حرکت یعنی خروج از قوه به فعل صرف نظر کرده و برای تبیین حرکت مجردات، از ایده «تشدید وجود» کمک می گیرند. در حالی که متناسب با ادبیات فلسفه صدرایی می توان قوه را به وجودات عینی شخصی جزئی اشیاء ارجاع داد و از دوگانه ماده و صورت خارج شد. البته برای نجات فلسفه از ثنویت ضمنی دو ایده مهم توسط صدرا ارائه شده که عبارتند از یک: طرح مرتبه مثالی یا مرتبه سوم وجود شناختی به دو قطبی مادی/مجرد دو: طرح علیت اعدادی در کنار علیت ایجادی. او به کمک همین دو ایده توانسته دوگانه ساختگی نفس/بدن و مسئله حرکت نفس را حل کند. صدرا معتقد است که بدن علت ایجادی نفس نیست، و حامل نفس هم نیست و صورت نفس هم نیست بلکه این نفس است که صورت بدن است و حامل بدن است و محرک مباشر بدن است. البته بدن این جسم ثقیل، کثیف، مکدری که مشاهده می کنیم، نیست بلکه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بدن یک لطیفه جسمانی گرمی است که نفس اولاً و بالذات در آن تصرف می‌کند و قوایی دارد و تمرد نمی‌کند. از این رو عرش نفس است و معرفت آن مثل معرفت رب می‌باشد. ولی این بدن کثیف ثقیل به منزله غلاف و پوسته ای است که روی آن کشیده شده و گویا از تکدر و تبرّد و تکثّف آن حقیقت لطیف حاصل شده (مثل پوست میوه‌ها و دانه‌ها) و این بدن کثیف یا ضخیم به طبیعت خودش و بدون اراده نفس، حرکت می‌کند زیرا از مرحله اعتدال لایق، به تصرف نفس بیرون رفته، به خاطر ثقل و برودتی که در آن حاصل گردیده و در نتیجه از طاعت نفس و اینکه مسخر نفس باشد و نفس به او خدمت فرماید نیز خارج شده است^۱ (صدر، ۴۱۷: ۱۳۸۰) از اینجا معلوم می‌شود تشخیص هر کسی به صورت نفسانی اوست که اصالتاً در بدن لطیف یا مرتبه مثالی او منعکس می‌شود. در بحث تجسم اعمال که بر عینیت اعمال، افکار، نیات و ملکات در برزخ و قیامت تاکید دارد و به تصریحات چند آیه از قرآن کریم و انبوهی از روایات استناد می‌شود. معلوم شده که چهره حقیقی و متشخص و ممتاز نفس در بدن لطیف (نه بدن مادی) آشکار می‌شود. بنابر این شایسته نیست که قوای نفس را صرفاً به مرتبه مادی آن اختصاص بدهیم و حرکت نفس را در بدن محدود کنیم. بلکه قوای نفس و استعدادهای آن به تشخیص نفس برمی‌گردد. همه مراتب نفس درگیر حرکت هستند و در همه این مراتب قوای نفس به فعلیت می‌رسند.

بجز نفس انسانی و مدرکات آن سایر مجردات نیز دارای تشخیص هستند. اصولاً تعبیراتی نظیر عقول، مجردات، ملائکه و غیره که بر نوعی دسته‌بندی میان وجودات مجرد تاکید دارد. اشاره به این مجردات یا

۱ - " و أما ما يتحرك بالطبيعية عند السقوط عن السطح، فهو بالحقيقة خارج عن البدن من حيث هو بدن: فإنه لطيفة جسمانية حارة هي متصرف فيها للنفس أولاً و بالذات. و هذا الكثيف الثقیل كأنه غلاف و قشر لهذا البدن، و كأنه قد حصل من تكدر ذلك و تبرده و تكثفه فخرج بخروجه عن الاعتدال اللائق بتصرف النفس و طاعة لها لأجل ثقله و تبرده عن إطاعته لها و تصرف النفس و تسخيرها و استخدامها إياه؛ و لأجل ذلك يتحرك بطبعه من غير إرادة النفس. و أما الطيفة التي هي عرش النفس التي يكون معرفتها مثال معرفة الرب، فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال. و ما هو قواه و ملكوتها المقربة لها التي هي نظائر ملائكة الله تعالى الذين {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} (التحریم/ ۶) فلا محالة تصرفها النفس و تحركها كيف تشاء. و تلك القوى أيضاً تأمر بأوامر و تنتهي بنواهيها، لا يستطيع لها خلافاً و لا عصياناً إلا قوة واحدة تسمى بالوهم لها نصيب من الشيطنة و لهذا تتمرد من طاعة العقل، كما تمرد إبليس من طاعة الحق." (ملاصدرا - المبدأ و المعاد - ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش - صص ۴۱۶ و ۴۱۷)

صیغه جمع نیز از تکثر در عالم مجردات حکایت دارد و نشان می‌دهد که هر یک از مجردات دارای تشخص است و از سایرین متمایز می‌باشد. هر نوع فرض تکثر متکی بر تمایز امور متکثر از یکدیگر است بنابراین عقول از یکدیگر و از ملائکه و ملائکه نیز از یکدیگر متمایزند و هر یک برای خود تشخصی و مقامی و موقعیتی دارند چه اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴). صدرا نیز بر تعدد عقول تأکید دارد (صدرا المبدأ و المعاد ۱۳۸۰)

از سوی دیگر پیدایش تکثر و تمایز میان مجردات ما را به این حدس و گمانه می‌رساند که شاید حرکت منحصر در عالم ماده و خاص مادیات نیست. به اعتقاد صدرا عقول هر چند مجرد تام هستند ولی متکثرند و به تکثر عقول از طریق تکثر معلولها پی برده است.^۱ صدرا وجود عینی آسمان را همچون یک شخص یعنی دارای نفس، با شعور و صاحب اراده معرفی می‌کند^۲ بنا به نظر صدرا هر چیز در استکمال و طلب خیر به سوی آن چیزی می‌رود که علت اوست و در طلب تشبّه به علت خود است. بنابراین تعدد عقول که علت حرکت هستند از تعدد نفوس و اجرام که معلول حرکت می‌باشند معلوم می‌شود.^۳

۱ - بنابر اصل مساوقت وجود با علم، ساختار عالم شامل مراتب در هم آمیخته‌ای از امر مجرد و مادی است. هیچ موجودی بی شعور یعنی بدون درجه‌ای از امر مساوق با وجود نیست. پس درجه‌ای هر چند اندک از تجرد را می‌توان در همه حقایق عالم مشاهده کرد.

۲ - «آسمان حیوان است بدین معنی که متحرک بالاراده است... و حرکت آسمان نفسانی است» (صدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۰۵). از نظر صدرا «نفوس سماویه، ملائکه عملیه اند که به طریق فعل اجرام را حرکت می‌دهند و عقول، ملائکه علمیه اند که به طریق عشق و شوق، مانند معلم که متعلم را حرکت می‌دهد، اجرام را به حرکت وامی‌دارند بدون آنکه تغییر و تغییری در خود آنها باشد، زیرا که از علایق مواد و مباشرت اجسام مبرا و در صفات به رب الارباب قریب اند. (صدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۱۴)

۳ - التفات هر یک از نفوس سماویه به علت خود و برای تشبّه به آن ضرورت دارد و محال است که معشوق همه در این حرکات یک چیز باشد، چنانکه محال است که علت قریبه همه آنها شیء واحد من جمیع الجهات باشد، اگرچه مبدع جمیع و معشوق کل به سبب کثرت جهات عقلیه و نفسیه که فی الحقیقه حجب نوریه اند، ذات احدیه حقه است. (صدرا، اردکانی ۱۳۶۲: ۲۱۳) ولی برای هر یک، معشوق عقلی متوسطی که مخصوص او است و محرک نفسی که مباشر تحریک اوست، خواهد بود. و از این جهت حرکات و جهات در آنها مختلف است، پس عقول به حسب تکثر اجرام حیّه و تحرک کرات، متکثره خواهند بود. (صدرا، ترجمه اردکانی ۱۳۶۲، ص ۲۱۴)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علاوه بر این بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد در عالم غیر مادی حرکت و در نتیجه استعداد و قوه وجود دارد. استناد تسبیح به موجودات اشاره به شعور آنها دارد. «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۱-۲) در اینجا استفاده از دو واژه امین و ضلال که اشاره به جهل و گمراهی دارد جهت توصیف انسان در کنار نسبت دادن فعل تسبیح به سایر خلائق بی دلیل نیست. زیرا مقدمه تسبیح خداوند وجود یک درک عمیق و شعور بالا نسبت به او و صفاتش دارد که در اینجا به برخی از صفات خدا یعنی ملک، قدوس، عزیز و حکیم، نیز اشاره شده است. این آیه نشان می‌دهد که همه موجودات عالم نسبت به خداوند یعنی (الله، مالک، ملک، قدوس، عزیز و حکیم) شناختی بنابر مرتبه وجودی خویش دارند و حتی به یقین دست یافته و به تسبیح و تنزیه شان او مشغولند ولی انسان فارغ از تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت رسولان الهی، در این زمینه نسبت به سایر موجودات، در جهل و گمراهی آشکار بسر می‌برد. اشاره لطیفی که در اینجا و ضمن مقایسه انسان با سایر موجودات از جهت شعور و فهم ارائه شد در آیات دیگری از قرآن کریم نیز ملاحظه می‌شود.

یک نمونه دیگر برای این موضوع تاکید بر امر « آمِنُوا » ذیل اشاره به تسبیح سراسری همه موجودات در آیات اول سوره حدید است: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ... آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ...» (حدید ۱ و ۷) صدرا در تفسیر آیه اول سوره حدید می‌گوید تسبیح موجودات از حرکت ایشان حکایت می‌کند. (صدرا، ج ۶، ص ۱۴۹) حال اگر در نظر بگیریم که موجودات آسمانها و زمین شامل امور غیر مادی یعنی مجردات نیز می‌شود می‌توان دریافت که حرکت مخصوص امور مادی نیست و مجردات نیز ممکن است متحرک باشند. بدین ترتیب با تشکیل دو صورت استدلال و دو تعریف معلوم می‌شود که قوه خصیصهء تشخیص است نه ماده یا صورت. استدلال اول شامل دو مقدمه و یک نتیجه به این شرح است: الف- حرکت، خروج از قوه به فعل است. ب- برخی مجردات حرکت دارند. ج- برخی مجردات دارای قوه هستند. استدلال دوم شامل دو مقدمه و یک نتیجه به این شرح است: د- هر موجود عینی خارجی تشخیص دارد. ه- مجردات موجود عینی خارجی هستند. و- بنابر این مجردات تشخیص دارند. بنابه تعریف مجردات فاقد ماده هستند در حالی که هم حرکت دارند و هم تشخیص. پس قوه به تشخیص یعنی به حدود

وجود شخصی عینی جزئی هر شیء مربوط می شود که در مورد همه موجودات اعم از مادی و مجرد اطلاق دارد.

همچنین بسیاری از تعالیم دینی ما که مربوط به تغییرات اوضاع و احوال در برزخ و قیامت هستند با انحصار حرکت در عالم ماده سازگار نمی باشند. برای مثال خیرات کردن برای مردگان تنها با این فرض پذیرفتنی است که برای شخصی که مرده و بدن مادی او از بین رفته امکان تغییر وجود داشته باشد. مثلاً اگر گناهی دارد به کمک خیرات و جبران دیون، توسط بازماندگان بتواند از آثار معصیت پاک شود. اگر در تعالیم مقدس و معتبر دینی چنین تجویزهایی وجود دارد و چنین وعده‌هایی مبنی بر تغییر اوضاع و احوال مردگان داده شده، پس باید نتیجه گرفت تغییرات نفس در همین دنیا پایان نمی پذیرد و در دنیای آخرت ادامه دارد. با توجه به فقدان حیات مادی و فقدان جسم مادی در دنیای آخرت، پس این تغییرات به مراتب مجرد ناقص نفس یعنی بدن مثالی و مجرد تام نفس یعنی روح مرده مربوط می باشد. با پذیرش امکان تغییر دست کم در برخی مجردات بلافاصله موضوع قوه و استعداد مطرح می شود زیرا حرکت یعنی خروج از قوه به فعل و کسب هر فعلیت جدید توسط امر مجرد، بسته به وجود قوه خاصی در اوست. این فعلیت چیزی خارج از وجود محقق یا تشخص نفس نیست. تحقق عینی یک چیز همان تشخص آن در خارج می باشد که او را متمایز از بقیه می کند و در عین حال موقعیت او را در نسبت با دیگران متعین می سازد. بنابر این تمایز هر یک از نفوس اموات از دیگران در عالم آخرت عبارتست از تشخص او که جایگاه او را نسبت به بقیه متعین می کند و این جایگاه و موقعیت می تواند با کمک خیرات بازماندگان تغییر کند.

همچنین موضوع تجسم اعمال می تواند به اثبات وجود استعداد در امور مجرد کمک کند. زیرا بنابر اصل معاد جسمانی، فعل و انفعالات نفس در قیامت تجسد پیدا می کنند. این تجسد شامل تغییری است که در امر مجرد پدید می آید و از آن یک صورت عینی و مادی محقق می شود. این صورت عینی و محقق مادی عبارتست از تشخص و موقعیت او در قیامت و نشان می دهد که استعداد این صورت متجسد در نفس وجود داشته است. یعنی همانطور که ما در این جا از فعلیت‌های پدید آمده در اشیاء و اشخاص می توانیم به کیفیت و کمیت قوا و استعدادهای آنها پی ببریم، با اتکا به تعالیم دینی می توانیم از فعلیتهای اشخاص و اشیاء در جهان دیگر، به کشف نوع و مقدار استعدادهای آنها نایل شویم. بنابر این دلایل نمی توان استعداد

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یا قوه را به ماده بدون صورت نسبت داد یا آن را به موجودات مادی منحصر دانست. بلکه باید اذعان کرد که قوه خاص برای هر فعلیتی، در واقع یک خصلت مربوط به وجود متشخص و محقق شده او در عالم عینی است که به یک اعتبار امر وجودی است و توانمندی به حساب می‌آید و به یک اعتبار امر عدمی است چون در لحظه مفروض و مورد مطالعه ما حضور عینی ندارد و وجود و تحقق آن در تقدیر است. یعنی یک امر محتمل یا ممکن قوی است. غفلت از آموزه‌های معتبر دینی که بر خصلتهای افراد یا اشیاء در عالم دیگر متمرکزند در واقع غفلت از یک منبع غنی برای کشف استعدادهاست.

استعداد به معنای امکان و توانایی

با توجه به دو اصل تشخص و اصل حرکت جوهری معلوم می‌شود که استعداد نه تنها عامل تغییر است بلکه خود نیز متغیر می‌باشد. به عبارت دیگر از یکسو مطابق با نظر علامه طباطبایی قوه امر وجودی است و از خصایص حقیقت خارجی یا وجود عینی هر چیز محسوب می‌شود و تمایز فرد با سایرین و همچنین روابط فرد با سایرین را معلوم می‌کند. از سوی دیگر بنابر اصل حرکت جوهری، حقیقت عینی شیء، تحقق تدریجی دارد بنابر این حدود و تعیناتش متغیرند و در نتیجه قوا و استعدادهای شیء نیز مدام در حال تغییر می‌باشند. یعنی با هر فعلیت جدیدی که رخ می‌دهد یک سری قوا بوجود می‌آیند که زمینه ساز ظهور فعلیت بعدی تلقی می‌شوند و چنین نیست که فعلیت یا صورت اولیه مثلاً جنین حیوان یا انسان یا نوزاد او پس از تولد دارای تمام استعدادها باشند. استعدادها طی حرکت جوهری شخص یا شیء و ضمن پیدایش صورت‌های متوالی، به تدریج پدید می‌آیند.

با این همه تغییر قوا و استعدادهای شیء بدنبال حرکت جوهری حتماً با تغییر امکانهای آن همراه است. در واقع با حرکت شیء و فعلیت یافتن قوای آن احتمال کسب فعلیت‌های ممکن کاهش می‌یابد یعنی گزینه‌های محتمل برای فعلیت یافتن قوای شیء کاسته می‌شود. از اینجا معلوم می‌شود با کسب یک تعین، استعداد شیء برای کسب تعین‌های بعدی نیز متعین می‌گردد. یعنی هر قوه‌آنگاه که به فعلیت درآید قوای دیگری را که شامل استعدادهای فعلیت جدید است، ظاهر می‌سازد و مسیر ظهور استعدادها را حتی برای مراحل بعد آشکار می‌کند. بدین ترتیب با فعلیت یافتن هر قوه، احتمال وقوع یا پیدایش سایر قوا و درنهایت احتمال فعلیت یافتن آنها تغییر می‌کند. یعنی عامل تعین بخشی به قوای یک موجود فعلیت‌های پیشین یا

صور پیشین است نه ماده بی صورت که خود وجود خارجی ندارد. بدین ترتیب از یکسو قوه به معنای امکان وقوع تمام رویدادهای بعدی است که شامل پیدایش همه صورتهای متوالی آینده می شود؛ یا به عبارت بهتر، قوه به معنای امکان وقوع همه قوه ها و فعلیتهای بعدی در یک موجود است. زیرا احتمال وقوع آنها را تقویت می کند. از سوی دیگر قوه به معنای توانایی لازم برای همه فعل و انفعالاتی است که فعلیت بعدی اقتضاء می کند.

برخی از حکما توانسته اند به تبیینی از قوه دست یابند که هر دو معنای قوه (توانایی و امکان) را بطور سنجیده ای با هم مرتبط سازند. برای این کار آنها تقابل قوه و فعلیت را لحاظ نکرده اند بلکه پیوند طولی میان آنها را کشف کرده اند. از جمله امام خمینی این پیوند طولی میان قوه و فعلیت را در قالب شرح یک الگوی تکاملی برای تجرد، تبیین می کند و از این راه می تواند اصل بسیار مهم «تحقق تدریجی استعداد» را توضیح دهد. ایشان می گوید: «وقتی قوه محض و ماده المواد بنای حرکت می گذارد، در بین مسیر، به ترتیب به منازل فعلیت رسیده و صورتی بعد از صورتی پوشیده و در مدارج کمال به مرتبه ای بعد از مرتبه ای می رسد. در هر مرتبه از فعلیات بالنظر الی ماده المتحرکه، جنس و بالنظر الی الصوره الفعلیه، فصل انتزاع می شود. چون مراتب کمالات در طول هم واقع گردیده و استعداد در مسیر تکامل تدریجی است - زیرا در حرکت طفره جایز نیست - لذا ماده هرگز دو فعلیت در عرض هم پیدا نمی کند، بلکه فعلیت نازله، ماده را برای فعلیت لاحق مستعد می نماید. و الحاصل: هیولای اولی که قوه محض است اول باید صورت جوهریه به خود گرفته و بعد صورت جسمیه و بعد صورت عنصریه و بعد صورت معدنیه و بعد صورت نامیه و بعد صورت حیوانیه و بعد صورت انسانیه به خود بگیرد. و هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل کمال بعد از کمال است» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۱۴: ۱).

امام خمینی علاوه بر تکامل صورتهای متوالی شیء که عموم حکمای پیشین به آن توجه داشته اند، به تکامل تدریجی استعدادهای شیء توجه می کند. «نفس که در مراتب جوهریه ارتقا پیدا می کند، در آن سمع و بصر و سایر حواس به تدریج قوای باطنه که مرتبه ای از کمال و ترقی است پیدا می شود این است که نفس در اول، شاید قوه متفکره نداشته باشد.» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۳۲۱: ۱). نکته ای که بسادگی از بیان ایشان در تقریرات اسفار قابل استنباط است اینکه یک: قوا و استعدادهای انسان خود در زمره امور مجرد هستند، دو:

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قوا و استعدادهای انسان با هم رابطه طولی دارند و سه: قوا و استعدادهای انسان تدریجا متکامل می‌شوند. «هر چه نفس به فضای روحانیت نزدیک می‌شود در اثر تکامل وجودی، قوای جسمانی آن زیاد می‌شود و بصر و سمع که شان ترقی نفس است پیدا می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۳۲۰)

از نظر امام خمینی، کمالات انسان دو وجه دارد: یکی کمالات در فعلیت است و دیگری کمالات در قوا. مطابق نظر ایشان کمالات در فعلیت به این معناست که در هر فعلیت اخیر حدود و نواقص فعلیتهای پیشین مضمحل است ولی آنچه مایه قوام فعلیتهای پیشین بوده بطور کاملتر در فعلیت اخیر حاصل می‌باشد: «انسان جامع کمالات است؛ به طوری که کمال نباتی و کمال حیوانی و کمال جمادی و کمال معدنی، در اصل حقیقت آن موجود است و یک هویت کامله‌ای است که فاقد نواقص حدود ماقبل است... و چون گفتیم در هر مرتبه از ترقی، حقیقت مرتبه سابقه تکمیل شده و جهت نقص ماهیت حدی آن از بین می‌رود، پس انسان در مرتبه انسانیت به حقایق سلاسل ماقبل و آنچه آنها به آن متقوم هستند، متقوم است، منتها تقوم به حقایق سلسله‌های قبل در مرتبه انسان به گونه کامل‌تری است. (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۲۱)

یعنی اگر «الف» صورت اخیر شیء باشد «الف» از تمام صورتهای پیشین کاملتر است زیرا نواقص و حدود آنها را ندارد ولی آنچه مایه قوام آنها بوده، در «الف» به نحو کاملتری وجود دارد. یعنی کمالات فعلیت اخیر شامل کمالات در قوه نیز می‌شود. پس قوای هر فعلیتی کاملتر از قوای فعلیتهای قبلی است. یعنی «الف» دارای قوایی به مراتب کاملتر برای «ب» شدن است و «ب» دارای قوای کاملتری برای «پ» شدن است و در عین حال امکان «پ» شدن برای «ب» بیشتر از «الف» است. به عبارت دیگر «روی دیگر تکامل تدریجی فعلیت، تکامل تدریجی قوه است».

به اعتقاد امام خمینی، «اولین نقطه و پایین‌ترین حد افق تجرد، احساس ضعیفی است که در جسم متحرک در جوهر و ذات حاصل می‌شود و این احساس به تدریج زیاد شده و مراتب و افق‌های تجرد، پشت سر گذاشته می‌شود.... این حرکت همانطور که در ابعاد ثلاثه زیاد می‌شود در جوهر تجردی هم رو به ترقی بوده تا حس قوی می‌گردد و همچنان این حس قوت گرفته و افق تجرد وسیع شده و جنبه روحانیت تکمیل گشته و عین همان جسم رو به عالم روحانیت می‌گذارد. و نفس، عین مرتبه کامله جسم است که از مرتبه

اعلای جسم گذشته و حرکت در جوهر آن رو به بالا می گذارد. هر چه نفس به فضای روحانیت نزدیک می شود در اثر تکامل وجودی، قوای جسمانی آن زیاد می شود و بصر و سمع که شان ترقی نفس است پیدا می شود (امام خمینی، ۱۳۲۰: ۱: ۱۳۹۰) استعداد ترقی نفس از عالم رحم حاصل شده و به تدریج قدم در مراتب بالا گذارده و به دنیا می آید. (امام خمینی، ۱۳۲۱: ۱: ۱۳۹۰)

در قرآن کریم نیز شواهدی برای فرضیه «تحقق تدریجی استعداد» وجود دارد به این شواهد از طریق بررسی تفسیر المیزان می توان رسید. الف- مشروط بودن تکالیف شرعی به بلوغ عقلی و جسمی یکی از این شواهد است^۱ «انسان از همان روزهای اول که جان در کالبدش دمیده می شود، واجد شرایط تکلیف به کسب عقاید حق و انجام اعمال صالح نیست بلکه این استعداد و دارا بودن شرایط تکلیف به طور تدریج در وی پدید می آید» (طباطبائی، موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۷: ۲۴۸). رابطه استعداد و تکالیف الهی متقابل است انجام تکالیف عامل پرورش استعداد و استعداد عامل تعلق گرفتن تکلیف به انسان محسوب می شود حتی میزانش براساس میزان استعداد انسان تعیین می شود. قرآن کریم می فرماید «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) ابتلائات و تکالیف عبادی قوای نفس انسان را تکامل می بخشند.

ب- اختلاف شرایع و ادیان شاهد دیگر بر تکامل تدریجی استعدادهاست. علامه طباطبایی ذیل آیه «... يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره ۱۴۲) می گوید: «کلمه "صِرَاطٍ" نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده و این بدان جهت است که استعداد امت ها برای هدایت به سوی کمال و سعادت، و یا به عبارتی برای رسیدن به صراط مستقیم مختلف است» (طباطبائی / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۱). ایشان هم چنین در مورد آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» (آل عمران ۱۹) می گوید: «آنچه از دین نزد خدا است دین واحد است، که اختلاف در آن تنها به حسب درجه ها و استعداد های امت های مختلف است» (طباطبائی / موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳: ۱۹۰) از نظر علامه اهل هر عصری دارای مرتبه ویژه ای از استعداد است که مردمان عصر پیشین

^۱ - البته معاملات، شهادت، نکاح و بسیاری از امور مربوط به زیست اجتماعی نیز به بلوغ عقلی و جسمی مشروط شده است. کلمه رشد در قرآن در همین موارد بکار رفته است یعنی در آیه «وَ ابْتَلُوا الْبَنَاتِ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا» (نساء: ۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فاقد آن بوده‌اند. از این رو می‌فرماید: «بطور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است در هر عصری که نازل شده باشد متضمن طریقه فطرت است، چیزی که هست در هر عصری از احکام فطرت آن مقداری را متضمن است که اهل آن عصر استعداد پذیرفتن آن را دارند» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴:۸:۳۹۰)

البته تغییرات استعدادی امته‌ها همچون تغییرات استعدادی هر فرد تکاملی است. زیرا تشریح شرایع مختلف مسبوق به اختلاف مراتب استعداد است. کمال شرایع بعدی نسبت به شرایع قبلی در قرآن کریم مورد تاکید قرار گرفته است. کلید واژه «مهیمن» به عنوان صفتی برای قرآن نسبت به کتب پیشین در آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده:۴۸) نشان می‌دهد که استعداد مردم برای قبول شریعت در یک مسیر تکاملی قرار دارد. «استعداد امته‌ها به مرور مختلف می‌شود و معلوم است که دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با یک تربیت علمی و عملی و بر یک روال استکمال نمی‌کند هر استعدادی برای رسیدن به کمال، مکتبی و تربیتی خاص به خود لازم دارد» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۶۰). چه اینکه تبیین خاتمیت رسالت نیز برعهده همین منطق تکاملی است زیرا تغییرات استعدادی نوع بشر باید به مرحله‌ای برسد که دیگر نیازی به ارسال رسول دیگری نباشد. «چون سیر بشر از نقص بسوی کمال تدریجی و استعداد قبول معارف الهی در هر عصری با عصر دیگر مختلف است، وقتی این سیر به پایان رسید و بشر از نظر معرفت و علم به عالی‌ترین موقف خود رسید آن وقت است که رسالت نیز ختم شده» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴:۸:۲۶۸)

بنابراین باید گفت نه تنها ساحت زیست فردی یک شخص از ابتدای تولد تا پایان مرگ دچار تغییرات استعدادی می‌شود بلکه نوع بشر نیز به عنوان یک کل اجتماعی دارای تغییرات استعدادی است. بنابر همین تکامل تدریجی استعداد نوع بشر می‌توان برخی از مفاهیم و آموزه‌های مهم نظیر مفهوم «اخرا الزمان»، «ظهور منجی»، «ولایت انسان کامل»، «رجعت» و «یوم معلوم» یا همان ایده‌های بشر از شرور (خود ساخته و شیطانی) را می‌توان تبیین نمود.

هرچند متناسب با نظر علامه و شواهدی که از قرآن ذکر نموده، تغییرات استعداد منطق تکاملی دارد، ولی بدون شک این تکامل خطی نیست. با توجه به اخبار و شواهدی که از شرور آخرالزمانی حکایت می‌کند

نباید تکمیل تدریجی استعدادهای بشر - به معنای ارزشی - مثبت تلقی شود. بلکه در هر دو سوی نیک و بد استعدادها تکمیل می شوند^۱ به همین دلیل قرآن کریم می فرماید «كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ» (اسراء: ۲۰) «بالجمله: در این سیر کمال که اعراض از طبیعت است، قوای مادی و طبیعی مضمحل خواهد شد، حتی چه بسا قوه متفکره که از عالم طبیعت است مضمحل گشته ولی اضمحلال اینها از ضعف وجود نیست، بلکه از کمال وجود و گذشتن از طبیعت و دخول در تجرد است که از مادیت و طبیعت اتم است» (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۱: ۱۳۹۰). اصولاً «نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی شود و به کمال نمی رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی... پس خدایی که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می نامیم تشریح کند، و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد، تا انسان در برخورد با این دو، آن چه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۸). یعنی هم قوانین اجتماعی و هم آزمونهای اجتماعی زمینه رشد گزینشی استعدادها هستند. از این رو قرآن کریم می فرماید «... وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً» (فرقان/ ۲۰) پس جامعه از سه طریق می تواند سبب تغییرامکانهای فرد برای رشد و تغییر توانایی های او بشود. این سه راه عبارتند از: یک، افزایش یا کاهش فرصتها دور وضع و اجرای قوانین اجتماعی سه، خلق رویدادهای اجتماعی. بدین ترتیب جامعه با زمینه سازی برای تحقق تدریجی یا فعلیت یافتن برخی استعدادها و بالعکس عدم رشد یا بطلان برخی استعدادهای دیگر امکانهای افراد را رقم می زند. معلوم می شود تحقق تدریجی یا تکامل تدریجی استعداد خود شامل هر دو معنای استعداد است، یعنی هم توانایی های شیء در فعلیتهای بعدی نسبت به فعلیتهای قبلی کاملتر می شود و هم امکانهای آنها برای نیل به فعلیت نهایی کاملتر می شود. استعداد به مثابه امکان با استعداد به مثابه توانایی در

^۱ - تجربه های تلخ قرنهای نوزدهم بیستم و بیست و یکم نیز شاهد تکمیل استعدادهای نوع در هر دو سوست. رویدادهای چند دهه اخیر در ایران نیز به خوبی از تکمیل استعدادهای نوع در دو سوی خیر و شر حکایت می کند. تصویر اسارت و شهادت حججی و بازتابهای رسانه ای و اجتماعی آن به خوبی توانست یک صورت عینی شده از تکمیل استعدادهای بشر در دو سوی نیک و بد را به نمایش بگذارد. همچنین مشاهدات تجربی در مورد افراد نشان می دهد که استعدادهای هر شخص از مدل یگانه ای تبعیت نمی کند برخی با افزایش سن رو به کمال می روند و برخی رو به افول و برخی مدل زنگوله ای دارند

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حقیقت عینی شیء جدایی و انفکاک‌ی ندارند و یکی هستند. بلکه در تحلیلهای عقلی دو معنایی هستند که از یک چیز یعنی استعداد یا قوه انتزاع می‌شود.

۶-۷-۲ چالش روابط علی میان قوه و فعل

امروزه اغلب مردم به پیروی از صاحب نظران معتقدند شخصیت و خلق و خوی هر کسی ناشی از عاداتهای فکری و عاداتهای رفتاری اوست و این عاداتها معمولاً بر حسب استعدادها و شرایط محیطی او پدید می‌آیند. اعتقاد به یک رابطه علی میان استعداد و شخصیت با چالشهایی روبروست. مطابق با اصل سنخیت علت و معلول، هر معلولی دارای علتی خاص و معین است. پس نسبت میان قوه یا علت و فعلیت یا معلول، نسبت ضرورت است. یعنی محض وجود علت، وجود معلول را ضروری می‌کند. به عبارت دیگر محض وجود استعداد معین «الف» در شرایط مناسب «ب» پیدایش خصوصیت مربوط به آن یعنی «الف» را ضروری می‌کند. بر این اساس هر گاه در کسی استعداد خاصی (مثلاً یک بیماری) شناسایی شد ولی خصوصیات مربوط به آن دیده نشد، می‌گویند شرایط محیطی مناسب نبوده است. از این پس جریان تحقیقات علمی در صد یافتن عوامل متعدد پیدایش یک کیفیت خاص است و نمی‌تواند توجیحات متقنی در باره پیدایش رویدادهای زیستی نظیر بیماریها و اهتلالات یا حوادث اجتماعی و غیره بدهد و محققان برای توجیه ناتوانی های خود دست به دامن نظریه عدم قطعیت می‌شوند.

البته لازم است به این نکته توجه شود که دانش ما در باره استعدادهای بشر و قوای انسان، بر اساس صورتهای پدیدار شده و فعلیتهای محقق افراد انسان، شکل گرفته و به همین دلیل است که استعدادها هویت مستقلی از فعلیت مربوطه ندارند و عنوان خود را از کیفیت های محقق شده عینی به دست آورده اند مثلاً استعداد ریاضی، استعداد هنری استعداد چاقی، ... اینک قوا یا استعدادهای ما علت پیدایش صفات و کیفیتهایی در ماست، حکایت از نسبتی ضروری میان یک ویژگی و استعداد خاص آن می‌کند.

به نظر می‌رسد این عقیده یعنی «نسبت ضروری میان قوه و فعلیت» با چالشهایی روبروست که تا حدی با نظریه علیت اعدادی و الگوی روابط طولی در دیدگاه علامه طباطبایی، قابل رفع است. چه اینکه اعتقاد به تعدد قوا یا تعدد علت در ظهور یک کیفیت معین یا پیدایش یک صفت خاص، بدون ملاحظه روابط طولی میان قوا ممکن است زمینه حمایت از ایده تصادف و هرج و مرج را توسعه دهد. تاکید بر روابط طولی میان قوای نفس به تبعیت از الگوی علیت طولی علامه طباطبایی، یک ساختار سلسله مراتبی را پیشنهاد می‌کند که در آن یک نوع «تعدد علی غیر هم سطح» پذیرفتنی باشد. همانطور که در علیت تشکیکی، علل پیدایش یک پدیده یا علت‌های حرکت یک شیء هم سطح نیستند و میان آنها روابط طولی برقرار می‌باشد و برخی متوقف به برخی دیگرند، قوای نفس نیز می‌توانند چنین روابطی داشته باشند. جهت درک بهتر تصور کنید قوه الف، یکی از استعداد‌های متعلق به فعلیت الف است و در عین حال علت پیدایش فعلیت ب می‌باشد. اکنون پیدایش و تاثیر قوه ب در ظهور کیفیت «ج» در گرو تحقق قوه الف و فعلیتهای الف و ب است. بدین ترتیب «ج» در انتهای مسیری است که به ترتیب فعلیت الف، قوه الف، فعلیت ب، قوه ب، بر آن تقدم دارند. ولی این مسیر متوالی در صورتی می‌تواند از روابط طولی قوا حکایت کند که نشان دهد فعلیتهای ب و ج علاوه بر قوای الف و ب و ماورای آنها به مداخله علت ایجاد می‌شود. یعنی چون فعلیتهای الف، ب و ج، ضرورت پیدا کرده اند استعداد‌های الف و ب نیز محقق شده اند.

چالش دیگری که اعتقاد به نسبت ضروری میان قوه و فعلیت با آن روبروست مسئله فعل الهی و همچنین موضوع مسئولیت بشر است. نسبت ضروری قوه و فعلیت ممکن است با برخی آموزه‌های اساسی اسلام نظیر توحید افعالی و همچنین مسئولیت بشر در چالش باشد زیرا اگر هر فعلیتی ناشی از قوای شیء است پس مداخله حکمت الهی محدود می‌شود به آغاز خلقت عالم یا خلقت آن شیء. یعنی تحولات عالم خودبه‌خودی و بدون مداخله مشیت و حکمت الهی صورت می‌گیرد. همچنین اگر فعلیت و از جمله آثار و اعمالی که از هر کسی صادر می‌شود حاصل قوای او یا نتیجه شکوفایی خود به خودی استعداد‌های اوست پس هیچ کس اختیاری برای تغییر عمل صالح/فاسدخوبیش ندارد و آنچه ما به عنوان فعل اخلاقی تلقی می‌کنیم ماهیت اخلاقی ندارد بلکه زمینه‌های وراثتی، هورمونی عصبی و... دارد. یعنی اعتقاد به «نسبت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ضروری میان قوه و فعل» جایی برای اختیار بشر نمی‌گذارد و فاعلیت حق را نیز به مقطعی خاص مثلا به آغاز خلقت عالم یا دست کم به ابتدای آفرینش هر چیزی محدود می‌کند.

در حالی که ایده «نسبت ضروری میان قوه و فعل» معتبر نیست. زیرا قوه و استعداد از امکان (نه ضرورت) وقوع چیزی حکایت می‌کند ولی فعلیت، شیء محقق شده است که از حالت امکانی خارج شده و تا تحقق شیء ضرورت نیافته باشد که محقق نمی‌شود. پس ایده صحیح این است که «نسبت قوه و فعل نسبت امکان و ضرورت» است. اکنون یا این پرسش مواجهیم که چگونه امکان به ضرورت تبدیل می‌شود؟ یعنی با توجه به نادرست بودن نسبت ضرورت میان قوه و فعلیت و به کمک دسته بندی علل به اعدادی و ایجاد می‌توان نسبت امکان و ضرورت میان قوه و فعل را فهم پذیر کرد. زیرا معلول به خودی خود امکان، فقر و ابهام است و تنها در پرتو علت تحصیل، تحقق، قوام و ضرورت پیدا می‌کند. «ممکن نیست که به مجرد قوه و استعداد، چیزی موجود گردد بدون آنکه متحصّل به چیزی شود که تقوّمش به آن باشد، تا آنکه معلولی باشد بدون علت و امکانی باشد بدون وجوب. زیرا که قیاس وجود هر معلولی به وجود علت خودش مثل حال ماده است نسبت به صورت، به این معنی که حال معلول در پیش نفس خودش قوه و فاقه و ابهام است و قیاس به مفیض وجودش فعلیت و وجوب و تحصیل است» (صدررا، اردکانی ۱۳۶۲:۳۱۳)

در پیدایش هر پدیده یا در حدوث هر حادثی، دو دسته علت مداخله دارند یک دسته علت‌های اعدادی هستند که وقوع یک واقعه یا حدوث یک حادثه را تقویت می‌کنند ولی نسبت آنها با وقوع عینی آن رویداد یا پیدایش آن شیء، نسبت ضرورت نیست، بلکه نسبت امکان است. به نظر می‌رسد قوه یا استعداد به معنای امکان وقوع «الف» و توانایی نیل به فعلیت «الف» در زمره علت‌های اعدادی وقوع «الف» می‌باشد. یعنی قوه شامل امکان وقوع حرکت یا توانایی حرکت و نیل به مقصد، یکی از علل اعدادی است که حضور آن برای وقوع حرکت شرط لازم (نه کافی) است. در حالی که وجوب و ضرورت حرکت اشیاء ناشی از علت تامه و یا علت ایجاد آن‌هاست.

به عبارت دیگر فعلیت یک شیء یا تشخیص یک شیء مربوط می‌شود به ضرورت و وجوبی که از ناحیه علت تامه بر آن جاری شده و قوا یا استعدادها، صرفا شامل برخی زمینه‌های وقوعند. از آنجا که در تحقق

تدریجی موجودات یا جهان خلقت و عالم تکوین (بر خلاف عالم امر) ضرورت وقوع یا وجوب تحقق هر پدیده، مشروط است به حضور علت‌های اعدادی آن، از این جهت می‌توان مدعی شد که عقل، اراده و سایر قوای نفس، که امکان وقوع را تشدید و تقویت می‌کنند در نهایت به فعلیت یا تحقق عینی شیء نیز بطور غیر مستقیم مربوط می‌شوند. بدین ترتیب استعداد یا قوه معطوف به امکان است در حالیکه فعلیت از ضرورت حکایت می‌کند و به کمک فعلیت است که قوا و استعدادها اولاً شناخته می‌شوند و ثانیاً می‌توانند نقشی با واسطه در ضرورت یا وجوب و سپس وجود یافتن پدیده داشته باشند. «امکان خود یک امر وجودی (نه عدمی) و اعتباری است که با آن میان ماده و صورت پذیرفته خودش ارتباط برقرار می‌کند» (طباطبایی - مطهری، جلد ۴، ۱۳۷۲: ۱۶)

از اینجا معلوم می‌شود چالشی که میان دو آموزه اساسی اسلام یعنی مسئولیت بشری و توحید افعالی وجود دارد، با همین منطبق قابل توجیه است. زیرا نسبت فاعلیت بشر به فعل خودش نسبت امکان است و نسبت فاعلیت حق تعالی به فعل بشر نسبت ضرورت است از این رو فرمود «خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) یعنی اراده، عقل، استعداد، انگیزه، دانش، تجربه، طاقت و قوای بدن و سایر خصلتها و صلاحیتهای هر فرد در زمره علت‌های اعدادی برای حوادثی هستند که به عنوان عمل او تلقی می‌شوند. همچنین از اینجا جایگاه و نقش دعا، شفاعت، توسل، نذر، وقف، صدقه و انفاق آشکار می‌شود. نسبت فاعلیت نفس هر فرد به فاعلیت حی قیوم در ادراک، عقیده و عمل خود او، همان نسبت امکان به ضرورت است. یعنی علت ایجادیه همه امور از جمله اعمال هر یک از ما تنها حضرت «حی قیوم» است. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (۵۸) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (۵۹) ... أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (۶۳) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (۶۴)» (واقعه) در مجموع و مطابق با اصل سنخیت علت و معلول، میان فعلیت و قوه سنخیت وجود دارد یعنی فعلیت اخیر یا فصل اخیر هر شیء حاصل قوه یا قوای خاصی است که در شیء وجود داشته است. ولی این قوا در زمره علل اعدادی فعلیت اخیر هستند در حالی که علت تامه همان حضرت واهب الصور است از این رو در قرآن کریم فرموده است: «... يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران: ۶)

۶-۲-۳ تحقق تدریجی استعداد

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شکوفایی استعداد یک باور رایج و مهم در ادبیات تعلیم و تربیت و روانشناسی است. اغلب روانشناسان عقیده دارند که ما با استعدادهای متفاوتی متولد می‌شویم و این استعدادهای در محیط مناسب رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند (هفرن و بونیول ۲۰۱۱) حتی در تعریف استعداد گفته می‌شود: استعداد عبارتست از توانایی‌های ذاتی که در زمینه‌ای خاص اشکار و بکار برده می‌شود (تسلی ۲۰۱۱) در مورد ذاتی بودن یا فطری بودن یا ارثی بودن استعدادهای تقریباً اجماع وجود دارد و تنها در دسته بندی و اهمیت برخی از استعدادهای اختلاف نظر بچشم می‌خورد. یعنی اغلب صاحب نظران معتقدند: موجودات زنده استعدادهای مترادفی دارند که در شرایط محیطی مناسب این نیروهای نهفته به فعلیت می‌رسد (مصباح یزدی ۱۳۸۰)^۱ گویا بدون هیچ شک و شبهه‌ای همگان بر این موضوع اتفاق نظر دارند که استعدادهای موجودند و در وجود استعدادهای اختلاف نظری نیست؛ تنها موضوع مورد بحث، یکی انواع استعدادهای و دیگری شرایط شکوفایی آنهاست. ولی در واقع چنین نیست و وجود استعدادهای همچنان موضوع قابل تاملی است. زیرا استعدادهای قوای نفس هم عامل تغییر مختصات نفس هستند و هم خود در زمره مختصات نفس می‌باشند. گویا استعدادهایی که علت و معلول تغییرند دو مرتبه یا حیثیت از یک حقیقت متصلند. یعنی قوای نفس که تعینات نفس هستند با نفس پدید می‌آیند و چون نفس حقیقت متصل تدریجی است آنها نیز تحقق تدریجی دارند. این ایده با عنوان تحقق تدریجی استعدادهای از مبانی حکمت متعالیه و بیانات برخی حکما از جمله امام خمینی قابل استنباط است.

با جستجوی ریشه‌های بحث استعداد در مطالعات فلسفی، به خصوص مبحث قوه و فعل و مبحث حرکت می‌توان فهمید که تعبیر شکوفایی استعداد و ذاتی بودن استعداد، به لحاظ مبانی حکمت متعالیه دقیق نیست. بنابه تعریف، حرکت جوهری ذات شیء را دربر می‌گیرد و بنابر این ذاتی بودن استعداد به معنای متغیر بودن آن است نه ثابت بودن یا بی حرکت بودن. به عبارت دیگر هر حقیقت عینی که دارای حرکت جوهری است، دچار تغییرات مستمری در صورت محقق یا عینی خود می‌باشد که بدون شک همه خصوصیات و از جمله توانایی‌های آن را در بر می‌گیرد. حرکت جوهری به معنای تحقق تدریجی وجود

^۱ محمد تقی مصباح یزدی، به سوی خودسازی، قم موسسه امام خمینی، ۱۳۸۰

عینی موجودات است. بنابر این استعداد‌های افراد تحقق تدریجی دارند یعنی با فعلیت یافتن صورت اخیر فرد، قوای او نیز متعین می‌شوند. با تعین یافتن مجموعه توانایی‌ها یا استعداد‌های فرد در فعلیت اخیر، امکان‌های او برای آینده نیز معلوم می‌گردد. چنین نیست که یکبار در مقطع خاصی از حیات، مثلاً هنگام انعقاد نطفه یا هنگام تولد جنین تمام استعداد‌های او به وجود آمده باشند و بار دیگر در یک مقطع دیگری از حیاتش، مثلاً دوره بلوغ همه یا بخشی از آنها بسته به شرایط شکوفا شوند. در اینجا برای توضیح تکامل تدریجی یا «تحقق تدریجی استعداد» ازدو مطلب به عنوان مقدمه استدلال کمک گرفته می‌شود که عبارتند از: یکی حرکت یکپارچه و سراسری موجودات و دیگری تقسیم‌علیت به علیت اعدادی و علیت ایجاد

۳،۱. مقدمه اول: حرکت یکپارچه و سراسری موجودات چنانکه قبلاً در بحث جایگاه انسان در جهان توضیح داده شد، وحدت تشکیکی وجود مقتضی است که حرکت‌های موجودات، که در جوهر آنها رخ می‌دهد دارای نسبتی با یکدیگر باشند. از این رو برخی حکما متمایلند که همه حرکت‌های جوهری موجودات را در قالب یک حرکت سراسری شرح بدهند و حرکت انسان را به عنوان بخشی مهم یا تداوم حرکت عمومی موجودات تلقی کنند. «عقیده آقای طباطبایی همین است وقتی می‌گوییم حرکت جوهریه، معنایش این نیست که در عالم انواع حرکات جوهریه جدا از هم به عدد انواع بلکه اشخاص وجود دارد بلکه به یک اعتبار به عدد اشخاص حرکت جوهریه وجود دارد ولی به اعتبار دیگر تمام این حرکت‌ها مراتب یک حرکت هستند و تمام این انواع و اشخاص مراتب یک حقیقت و واقعیت هستند» (مطهری، ۱۳۹۵: ۴۸۲) مطالبی مشابه با این نظریه علامه طباطبایی در مورد یک حرکت واحد و عمومی جهانی، در آثار ابن عربی، در آثار صدرا به خصوص جلد دوم اسفارمبحث هیولی و در برخی آثار دیگر نظیر مبحث انسان کبیر ابن ترکه یا بحث انسان کامل تمهید القواعد مشاهده می‌شود. در هر صورت اعتقاد به یک حرکت واحد که همه حرکات اجزاء یا ظهورات آن هستند علاوه بر وحدت تشکیکیه وجود یا عقیده به تشکیک در مظاهر وجود و با ظواهر آیات قرآن کریم نیز سازگار است.

برای نمونه آیات ناظر به آخرت و رستاخیز حکایت از یگانگی حرکتی می‌کنند که در سراسرعالم در جریان است. برای مثال در آیات قرآن، مقصد واحدی برای پایان یافتن همه تحولات و تغییرات عالم در نظر گرفته شده است. یعنی قیامت نه تنها به عنوان یک حادثه عظیم که مشتمل بر حوادث بی‌شمار است،

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بلکه به عنوان تنها مقصد و آخرین مرحله یگانه و سرنوشت قطعی تمام امور مطرح می‌شود. یعنی نقطه پایان همه چیز یکی است. «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا الْحَاقَّةُ» (حاقه: ۱-۳) چنانکه ملاحظه می‌شود تعبیر حاقه مفرد آمده است. در جای دیگر یعنی در آیه «الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ» (القارعه: ۵-۱) باز القارعه مفرد آمده است. همچنین تعبیر یومئذ (آن یک روز) که بارها در آیات قرآن آمده در برابر ایام مطرح می‌شود یعنی در برابر عبارت «تلك الايام» به معنای چند روز برقرار بودن این عالم، یا «سته ایام» شش روز آغاز آفرینش عالم و... واژه یومئذ است که اشاره می‌کند به واحد بودن مقصد و منتهای آفرینش. تعبیر الساعه، یوم القیامه و غیره نیز همه متضمن معنایی از یگانگی است. آیات ناظر به حوادث قیمت نظیر «فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ * وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ» (نازعات: ۱۴-۱۳) همچنین «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَخِصِّمُونَ» (یس: ۴۹) به صراحت بر زجره واحد یا صیحه واحد تاکید می‌کند. علاوه بر این تاکید است که بسیاری از آیات بر همزمانی یا یک روز بودن همه اتفاقات و حوادث بسیار مهم نظیر قیام ملائکه و روح دارند مثلاً در آیه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸) یعنی آن یک روز واحد برای قیام همگانی یا ظهور همگانی، همچنین در آیه «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) به معنای ظهور حقیقت سلطنت الهی در یک روز و مشاهده پذیر شدن یگانگی و یکپارچگی در ملک الهی به روز خاص و منحصر به فردی نسبت داده می‌شود. اینها و مواردی از این قبیل همه متضمن معنایی از وحدت و یکپارچگی و یگانگی یا واحد بودن سرنوشت عالم و انتهای همه تحولات دارند.

برخی تعبیر بکار رفته در قرآن کریم با صراحت بیشتری از یگانگی عالم و تحولات آن حکایت می‌کنند. برای نمونه به چهار مورد اشاره می‌شود: ۱- تعبیر امر واحد الهی در آیه: «وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصْرِ» (قمر: ۵۰) که با تاکید و صراحت کامل از یکپارچگی و یگانگی همه تحولات و حرکتهای جهان حکایت دارد. ۲- تعبیر «دهر» در آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُورًا» (انسان: ۱). ۳- تعبیر عصر در آیه «وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر: ۲-۱) ۴- تعبیر «اذا» در بسیاری از آیات قرآن کریم از جمله در سوره تکویر: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (۱) وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» (۲) وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» (۳) ... وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (۷) ... عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ» (۱۴) (تکویر) اینجا به حرکتهای بسیار مهم و بزرگ در عالم

اشاره می شود (حدود سیزده مورد) و سپس به آگاه شدن نفس انسان نسبت به دستاوردهایش و آنچه توانسته حاضر کند، اشاره می فرماید. یعنی بطور صریح همزمانی و هم راستایی حرکت عمومی عالم را با حرکت ادراکی انسان متذکر می شود.

با تمسک به این نوع ادله نقلی، برای یک حرکت واحد و چند مرتبه ای در عالم و آدم می توان استدلال کرد. یعنی مطابق با بیان صریح یا مضمونی بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات و متناسب با دیدگاه برخی حکما، باید اذعان نمود: یک حرکت عمومی و یکپارچه در عالم موجودات، جریان دارد که به لحاظ خاستگاه یا فاعل حرکت و به لحاظ مقصد و منتهای حرکت، یگانه است. صدرا معتقد است هرچند در ظاهر این انسان است که به حسب فطرت استعلا می جوید و از مرتبه انقص به مرتبه اعلی و اشرف منتقل می شود تا نزد پروردگارش آرام بگیرد و باقی بماند، ولی در واقع جمیع موجودات عالم سالک همین طریق هستند و البته این سیر الی الله در انسان کامل که اکثر قوس صعودی را طی نموده، آشکارتر است.^۱

ولی همین حرکت یکپارچه و عمومی جهان، شامل بی شمار حرکات جوهری و تغییرات اساسی است که برخلاف منشا و مقصد مشترکشان، دارای عوامل، فرآیندها و پیامدهای متنوعی هستند. یعنی اگرچه علت حقیقی و وجود بخش به همه حرکتهای جوهری عالم حضرت حی قیوم است و همه صیوروت واحدی به سوی او دارند «إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» ولی عوامل تاثیرگذار بر هر یک از آنها متنوعند؛ فرآیندهای متفاوتی را طی می کنند و نتایج متنوعی به همراه می آورند. به عبارت دیگر یک حرکت واحد سراسری با ظهورات متعدد و تجلیات متنوعی داریم که در قالب پدیده های متکثر یا ایام متعدد، محقق عینی یا ظاهر می شود. البته

^۱ - «و أعلم، أیها السالک الخبیر و الطالب البصیر، یقوه حدسک أنك قاصد بحسب الفطره إلی ربک، صاعد إلیه منذ یوم خلقت النطفه فی الرحم و ربطت بها نفسک تنتقل من حال أدون إلی حال هی أكمل و من مرتبه هی انقص إلی آخری هی اعلی و اشرف إلی درجه هی ارفع، إلی أن تلقی ربک و تشاهده و یوفیک حسابک و تبقی عنده نفسک... بل جمیع الموجودات فی السلوک إلی الله و هم لایشعرون؛ لکن هذه الحركة و السیر إلی الله تعالی فی الإنسان الكامل الذی یقطع أكثر القوس الصعودی إلی الله تعالی أظهر. (صدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۶۷ و ۴۶۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برخی از حرکت‌هایی که ذیل این حرکت جهانی واحد و یکپارچه واقع شده اند، مشاهده پذیرند و برخی در آینده قابلیت مشاهده پیدا می‌کنند.

نکته مهم کشف و تبیین نسبتی است که میان بی‌شمار حرکت‌های متنوع، خاص و عینی، با حرکت واحد، یکپارچه و عمومی جهان برقرار می‌باشد. تبیین این نسبت به کمک مفهوم سیستم ممکن نیست زیرا چنانکه قبلاً گفته شد مفهوم سیستم متکی بر جبرگرایی ماتریالیستی است و خود به خود، هر نوع برداشت یا تفسیر یا آموزه‌ای در باره خداوند را به یک برساخته ذهنی یا اجتماعی تبدیل می‌کند و برای اراده و مشیت و حکمت الهی جایی باقی نمی‌گذارد. علاوه بر این زوج مفهومی سیستم/مکانیسم نمی‌تواند فکر و عمل انسان مختار را توجیه کند. البته اعتقاد به حرکت عمومی و یکپارچه تحت تدبیر واحد نیز با چالش‌هایی در ناحیه انسان‌شناسی اسلامی روبروست. از جمله مباحث جنجالی و دراز دامنه فلسفه یعنی بحث جبر و اختیار و بحث خیرات و شرور است که با طرح این عقیده، دوباره شعله ور می‌شود. به نظر می‌رسد مسئله اصلی در همه این نوع چالش‌ها، ابهام مربوط به نسبت میان امکان و ضرورت می‌باشد که تا حدودی با تقسیم علت به ایجاد و اعدادی زمینه حل برخی از آنها فراهم شده است. عرفا از جمله ابن عربی نیز معتقدند حق تبارک و تعالی «اعطا نمی‌کند خلاق را مگر آنچه از او می‌طلبند به موجب استعدادات خویش» (خوارزمی: ۱: ۴۶۸: ۱۳۶۸)

۳،۲. مقدمه دوم: علت اعدادی و ایجاد و کلید واژه «معدات» در آثار فلسفی حکمای گذشته زیاد بکار گرفته شده. صدرا در آثار خود بارها در باره امور مختلف، این عنوان «معدات» را بکار برده. با این همه دسته‌بندی علل به ایجاد و اعدادی و توسعه این مفهوم به برخی حکمای معاصر مربوط می‌شود. ناگزیر تمام عوامل مربوط به حرکت شیء شامل عوامل محیطی و عواملی که مربوط به خود شیء است همه و همه در زمره علل اعدادی قرار می‌گیرند.^۱ یعنی اگر مجموع عوامل مربوط به وجود جزئی شخصی و عینی

^۱ - براساس این تئوری اراده و عمل بشر، همچون قوانین طبیعی در تقابل با حکمت الهی قرار نمی‌گیرند و تعارضی با توحید افعالی ندارند بلکه آنها در زمره علل اعدادی هستند که تحقق عینی و خارجی آنها در گرو ضرورت و وجودی است که از جانب

هر یک از موجودات را «الف» و تمام عوامل محیطی موثر را «ب» بنامیم، کل این دو مجموعه و هر یک از اعضای آنها فقط و فقط به حضور و مشیت علت ایجادی ضرورت و وجود پیدا می کنند. در نتیجه دیگر به سادگی نمی توان حرکت یک شیء را حاصل جمع (ضرب) متغیرهای دو مجموعه «الف» و «ب» دانست. یعنی برخلاف رویکرد غالب در علوم انسانی که رفتار هر ارگانیسم را ترکیبی از وراثت و محیط تلقی می کنند، به واقع عوامل شخصی شیء اعم از وراثت و همچنین عوامل موقعیتی شیء اعم از محیط مادی، ممکن الوجود هستند و قطعیت ندارند. بنابر این نسبت آنها با یکدیگر نسبت دو یا چند امر امکانی است که مفید ضرورت نمی باشد. این امور امکانی به خودی خود ضروری نیستند و جز با مداخله علت ایجابی یا علت تامه از حالت امکان خارج نمی شوند یعنی وجوب و وجود پیدا نمی کنند. به همین دلیل است که قرآن کریم می فرماید «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعہ: ۵۹-۵۸) بنابر این بی شمار علت اعدادی شامل وراثت و محیط و استعداد و غیره تنها و تنها در صورتی که تحقق عینی داشته باشند، می توانند زمینه ساز پیدایش یک شیء یا یک رویداد بشوند.

۳،۳. نتیجه اول: وابستگی تغییرات استعدادی اشخاص به یکدیگر با بررسی اصل تشخص و نظریه حرکت عمومی، نسبت میان تغییرات هر شیء خاص با حرکت یکپارچه و عمومی جهان، معلوم می شود. زیرا چنانکه قبلاً گفته شد تشخص از آن وجود شخصی و جزئی و عینی موجودات است. حدود وجود جزئی و عینی هر موجود سبب تمایز و ارتباط آن با سایرین است اگر همه اشیاء در حال تغییرند و بنابه تعریف، حرکت همان خروج از قوه به فعل است، پس همه اشیاء در حال تغییر از قوه به فعل هستند و حرکت هر شیء و فعلیت یافتن قوای او وابسته است به حرکت سایر اشیاء و فعلیت یافتن قوای آنها. یعنی تحقق عینی هر رویدادی در هر چیزی نه تنها به خروج آن از قوه به سوی فعلیت وابسته است بلکه همچنین به خروج سایر اشیاء از حالت قوه به فعلیت نیز وابستگی دارد. در نتیجه بر خلاف یک الگوی ذهنی رایج که اشیاء را بدون لحاظ ارتباطاتشان و در خلا مورد بررسی قرار میدهد. لازم است از تبیین حرکت شیء در یک قالب

حضرت واجب الوجود افاضه می شود. علاوه بر تحقق عوامل زمینه ای پت علت‌های ایجادی، ضرورت و وجود عینی خارجی معلول نیز حاصل افاضه واجب الوجود است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مستقل و منفک از روابط وجودیش با سایرین پرهیز کنیم. بدون ملاحظه موقعیت وجودشناختی شیء، به واقع نمی‌توان تصویر دقیقی از «حدونفاد» وجود شخصی، جزئی و عینی هر یک از اشیاء داشت. زیرا چنانکه قبلاً گفته شد «آنچه» در عالم موجودات اسباب تمایز اشیاء از یکدیگر است «همان» موجب ارتباط آنها با یکدیگر است. یعنی حدود وجود عینی هر موجود که به آن تشخص می‌بخشد، در عین حال موقعیت وجود شناختی آن را متعین می‌کند و ماهیت که تعبیری است برای فهم این حدود وجودی، هم تمایزات و مشخصات شیء و هم روابط و مناسباتش را معلوم می‌سازد. بنابر این آنچه به عنوان قوا و استعدادهای هر شیء یا شخصی شناخته می‌شود در واقع بخشی از ماهیت آن یا تعبیر دیگری از حدود وجود عینی آن هستند.

یعنی قوا یا استعدادهای یک شخص که حرکت آن را به سوی فعلیت ممتازش موجب می‌شود و به عنوان بخشهای ماهوی یا اجزاء ذاتی آن معرفی می‌گردد، در واقع شامل حدود وجود عینی شیء هستند که منشا پیدایش فعلیت‌های محتمل بعدی آن می‌شوند. بنابر این آنچه به واقع متغیر است تعینات و حدود وجود عینی شیء است که ذهن ما آن را در قالب تغییر فعلیت‌ها یا کسب فعلیت جدید می‌فهمد و حتی می‌توان آن را به عنوان تغییر قوه تلقی کرد.

ولی ملاحظه روابط عمیق وجودی میان موجودات مقتضی توجه به دو نکته مهم است. یک: خروج هر شیء از قوه به فعل در شرایطی رخ می‌دهد که سایر اشیاء نیز در حال خروج از قوه به فعل هستند. از اینکه وجود عینی همه اشیاء یا تعینات وجودی آنها رو به کمال دارد، معلوم می‌شود که آنها همه در حرکت هستند. یعنی هر یک از اشیاء فعلیت‌هایی را از پس یکدیگر به دست می‌آورد و قوایش به فعلیت می‌رسند و لی این یک روال عام است دو: همه اشیاء در یک نظم نسبتاً معلوم و یک هماهنگی نسبتاً متعینی در حال تغییرند. این نظم و هماهنگی و توازن موجود میان حرکت‌های اشیاء سبب شده تا بر خلاف تکثر اشیاء، یک حرکت عمومی واحد و یکپارچه در عالم برقرار باشد و البته همین توازن موجب شده تا این حرکت یکپارچه جهانی به سادگی قابل فهم نباشد.

۳،۴. نتیجه دوم: تفاوت در فهم پذیری تغییرات فهم پذیری حرکت و تغییر به عوامل مختلفی مربوط می شود. برخی از عوامل درک پذیری تغییر به خصوصیات شیء متحرک، برخی به خصوصیات ناظر یا فاعل شناسا و برخی به روشها و ابزار مطالعه و بررسی ارتباط پیدا می کنند. از جمله این عوامل، سرعت و شدت تغییرات است. تفاوت در سرعت و شدت تغییر گاه تفاوتی است که میان دو یا چند شیء است و گاهی این تفاوت سرعت و شدت به جنبه های مختلف یک شیء مربوط می شود و حتی گاه یک جنبه از یک شیء با سرعت و شدت متفاوتی تغییر می کند.^۱ علاوه بر این پیدایش تغییراتی در اشیاء که بر مناسبات وجودشناختی میان آنها نیز تاثیر گذار باشد می تواند به درک حرکت آنها کمک کند. خروج بدن یا اشیاء طبیعی از حالت تعادل و توازن، به معنای تغییری خطرناک در مناسبات اشیاء تلقی می شود که به نظر می رسد اساس برانگیختگی و جلب توجه نفس است همچنین باز گرداندن وضعیت تعادل و توازن در مناسبات نفس با دیگری شامل اشیاء و اشخاص اساس برانگیختگی نفس برای فعالیت می باشد. در بخش انگیزش در این زمینه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

در هر صورت بدون عقیده به یک حرکت عمومی و یکپارچه نمی توان توضیحی از مناسبات وجود شناختی میان اشیاء ارائه داد. با این همه بجز مواردی که مناسبات وجود شناختی اشیاء دچار تغییر بشوند و توازن میان حرکت های آنها از بین برود، حرکت توسط نفس به سادگی قابل درک نیست. به نظر می رسد با خروج بدن از حالت تعادل و بهم خوردن توازن تغییراتی که در اجزای مختلف آن رخ می دهد، اولین ادراکات نفس پس از تولد شکل می گیرد. ولی توان نفس در مداخله و ایجاد تغییرات بعدی می تواند به تکمیل آگاهی نفس در باره خودش کمک کند. بنابر این قوای ادراکی نفس هر چند حاصل پیدایش فعلیت اخیر آن یعنی نفس ناطقه تلقی می شود ولی نباید فراموش کرد که این قوای ادراکی با تغییراتی در صورت

^۱ - برای فهم بیشتر این موضوع بهتر است تفاوت سرعت و شدت تغییراتی که در جنبه های مختلف بدن یا جسم افراد انسان رخ می دهد را در نظر بگیرید و تلاش کنید تفاوت در سرعت و شدت این تغییرات را یکبار در پنج نژاد مختلف، یکبار نسبت به تغییرات هوشی و عملکردی و یکبار در سه مقطع نوزادی، بلوغ و پیری حدس بزنید. اکنون اگر با ابزارها و روشهای پیچیده و با کمک متخصصان این گمانه زنی ها را تقویت کنید متوجه مسئله مهم درک پذیری تغییرات می شوید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جسمانی، نفس نباتی و نفس حیوانی خود همچنین با تغییراتی که در مناسبات بدن و بدن مادر، محیط مادی و حتی محیط اجتماعی رخ می‌دهد، در ارتباط است.^۱

۳،۵. نتیجه سوم: انبساط عالم و پیدایش صورتهای تازه از انسان در حالی که حرکت عمومی جهان مقتضی ملاحظه این نکته است که ذات همه اشیاء در حال تغییر است و تغییر ذاتی همگانی مقتضی پیدایش نو به نو استعدادها و تحقق تدریجی قواست. یعنی تعینات وجودی اشیاء و مختصات عینی موجودات مدام در حال تغییر است. بنابر این همه اشیاء البته با ضرب‌آهنگ معینی و در هماهنگی کامل بایکدیگر در حال تغییر ذاتی یا جوهری هستند. این حرکت هماهنگ هرچند با درکی از ثبات همراه می‌باشد ولی به واقع با پیدایش فعلیتهای و قوای تازه‌ای در موجودات همراه است نه اینکه استعدادهای قدیمی موجود آنها، یکی یکی به شکوفایی برسند. بدین ترتیب باید نتیجه گرفت که عالم هستی رو به انبساط و کمال است و استعدادهای تازه‌ای در آن پدیدار می‌شود که ناشی از فعلیتهای تازه موجودات است و مقدمه پیدایش فعلیتهای بعدی می‌شوند. پس حرکت عمومی جهان مسیر تکاملی دارد. فعلیت‌های اخیر انسان نیز یکی از جلوه‌های این انبساط و تکامل می‌باشد که با پیدایش قوای تازه فعلیتهای بی‌سابقه‌ای را پدید آورده و پیش‌بینی می‌شود تنوع و تعدد صورتهای آینده و فعلیتهای محتمل انسان بسی بیش از گذشته باشد. شاید «آخر الزمان» تعبیری برای نمایاندن همین وجه تکاملی و تنوع روزافزون عالم انسانی است.

^۱ البته این نفس متأثر از محیط مادی و اجتماعی خود مرتبه نازلتر نفس است چنانکه صدرا برای نفس ناطقه نیز مراتبی قائل می‌شود او معتقد است مرتبه‌ای از نفس که موضوع ادراک خود نفس واقع می‌شود غیر از مرتبه‌ای است که قابل درک عقلی نیست "تحصیل معرفت روح جسمانی و عوارض ذاتیه و قوای آن به طوری دیگر از قبیل تجربه و استقراء و قیاس ممکن است، به خلاف آن نفس که اصل است و آن سرفی از اسرار خداست که توصیف حقیقت و ماهیتش ممکن نیست؛ و در تعریف و تحدیدش به این سبب که امر ربانی است، رخصت زیاده نداده اند، چنانکه می‌فرماید: "... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... " (اسراء / ۸۵) و عقول، توصیف امور ربانیه را نمی‌توانند تحمل نمایند بلکه اکثر خلق در حکم به اینکه موجود است متحیرند؛ پس به قیاس فکری به حقیقت آن نمی‌توان رسید، بلکه به نوری دیگر اشرف و اعلی از عقل انسانی آن را می‌توان ادراک نمود؛ و آن نوری است که از عالم دیگر که بعضی از عرفا آن را عالم نبوت و ولایت نامیده اند، اشراق می‌کند. و نسبت آن نور به عقل مثل نسبت عقل است به وهم." (اردکانی، مبدا و معاد ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۹۸)

در مجموع تحقق تدریجی نفس در ضمن حرکت جوهری و بنابر جمع علل اعدادی و افاضه علیت تامه رخ می دهد. این حرکت جوهری با توارد صورتهای متوالی نفس و در عین حال پیدایش تدریجی قوای نفس همراه است. یعنی در واقع قوای نفس بطور تدریجی پدید می آیند. تاکید بر این تعبیر یعنی «تحقق تدریجی قوای نفس» به دلیل نسبت دو گانه ای است که قوای نفس با فعلیتهای متوالی آن برقرار می کنند. زیرا این قوا و استعدادها هم به نفس منسوبند و مراتب یا مختصات آن تلقی می شوند و هم علت تغییرات نفس و پیدایش مختصات جدید آن به حساب می آیند. این نقش دو گانه فقط در صورت باور به تحقق تدریجی قوای نفس قابل فهم می شود. از این رو منظور از رشد استعداد، همین است نه شکوفایی. تبیین های رایج در باره شکوفایی استعداد بر این فرض استوارند که یک: ذات شیء و قوای آن ثابتند یعنی دست کم پس از تولد تغییری نمی کنند. دو: ذات اشیاء موجود در محیط نیز ثابت می باشند. سه: تنها حضور یا عدم حضور عوامل محیطی است که در رشد یا شکوفایی استعدادهای یک شخص می تواند دخالت داشته باشد.

۶-۲-۴ توالی قوه و فعل و استعداد

دو اعتبار برای توالی قوه و فعل می توان در نظر گرفت، یکی: اعتبار معرفت شناختی و دیگری: اعتبار وجود شناختی است. به اعتبار وجود شناختی، قوه تقدم بر فعلیت دارد ولی به اعتبار معرفت شناختی فعلیت مقدم بر قوه است. یعنی در حوزه شناخت، ما از معلول عینی که فعلیت های شیء است می توانیم به وجود قوای آن شیء پی ببریم که علت اعدادی آن فعلیت محسوب می شوند. ولی در حوزه وقوع، تحقق هر فعلیتی در گرو وجود قوه یا استعدادهای مربوط به آن، در فعلیت ماقبلش بوده است. به عبارت دیگر نسبت قوه به فعل به یک اعتبار همان نسبت علت اعدادی به علت ایجاد می باشد یعنی نسبت امکان به ضرورت است. زیرا عالم عینی به قول علامه بر ضرورت استوار است «جهان، جهان ضرورت است نه امکان» (طباطبایی - مطهری ۱۵۹:۳:۱۳۷۲)

البته ضرورت علی حاکم بر جهان، منافاتی با مشیت و اراده حق تعالی ندارد، حضرت حی قیوم مجبور و مضطر قوانین علی عالم نیست. چون ذات باری نسبت به آثار خود فاعلیت دارد و نسبت فاعل به آثار خود ضرورت نیست (طباطبایی - مطهری ۱۶۱:۳:۱۳۷۲) به عبارت دیگر جبر و ضرورت نسبت معلول است به علت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نه بر عکس و علت مادامیکه فاعل مختار باشد نسبتش با معلول بر فاعلیت بالاختر استوار است نه علیت بالاضطرار چنانکه در علت‌های مادی مشاهده می‌شود. بنابر این علت‌های غیر مادی یعنی مجردات و عقول و حتی نفس ناطقه انسان که پرتو عقل بر آن تأیید فاعلیت دارند و پیدایش آثار و معلول‌های آنها اختیاری است یعنی به اراده عقول، ضروری می‌شوند. بدین ترتیب همه چیز تحت مشیت الهی است هر چند او برای خود قاعده ای وضع فرماید نظیر «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (انعام: ۱۲).

به اعتقاد صدرا مادام که نفس بالقوه است، اکتساب هر مرتبه که می‌خواهد، برای او ممکن است زیرا که پیش از آنکه بالفعل گردد استعداد صیوروت به هر چیز که بخواهد برای او حاصل است اما چون مصور به صورت فعلیه شد و آن صورت مستحکم و راسخ در او گردید و تعلقش به نفس قوی شد بر همان مرتبه، استقرار حاصل می‌کند و استعداد انتقالش از نقص به کمال و تطورش از حالی به حالی باطل می‌گردد زیرا رجوع به فطرت اولی و عود به مرتبه تراب و هیولی چنانکه در قول حق تعالی واقع است که «يَا أَيَّتُهَا كُنْتُ تُرَابًا» مجرد تمنای امر محال است و محال. یعنی نفس در مسیر رشد خود از قوه به فعل می‌آید و صورت فعلیه در او مستحکم و راسخ می‌شود، صدرا سه نشأه برای نفس بیان می‌کند که عبارتند از: ۱- نشأه حسیه که آشکار شدنش به کمک حواس ظاهری است و آن را به اعتبار نزدیکی به ما و تقدمش نسبت به آخرت، دنیا می‌گویند ۲- نشأه مثالیه که آشکار سازی آن به کمک حواس باطنی صورت می‌گیرد و به آن آخرت یا عاقبت می‌گویند و به دو بخش جنّت و جحیم تقسیم می‌شود. جنت به ظهور کمالات و فضایل و سعادات مربوط می‌شود و جحیم به ظهور رذایل و شقاوات ۳- نشأه عقلیه است که خیر محض و نور صرف است و آشکار سازی آن به کمک قوای عقلانی هنگامی که نفس عقل بالفعل گردد صورت می‌گیرد. پس نشأه اول دار قوه و استعداد و مزرعه نیات و اعمال و اعتقادات است و دو نشأه دیگر دار تمام و فعلیت و تحصیل ثمرات و برداشت مزروعات است.^۱

۱ - «و بالحملة للنفس الذنسانية نشأت ثلاثة إدراكية: النشأه الأولى: هي الحسیة و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة و يقال لها "الدنيا" لدنوها و لتقدمها على الآخرتين. ... و النشأه الثانية: هي المثالیة. و مظهرها الحواس الباطنة. و يقال لها "الآخرة" و العاقبة لما علمت بالمقايسة إلى الأولى: "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ" (واقعه: ۶۲) و تنقسم إلى "الجنة" و هي دار السعداء و "الجحيم" و هي دار الأشقياء. و مبادئ السعادات و الشقاوات فيهما هي الأخلاق و الأوصاف الفاضلة و الرذيلة. و النشأه الثالثة:

از نظر صدرا قوه و استعداد از دو وجه متفاوتند: «یکی آنکه قوه گاهی بعید می باشد و گاهی قریب ولی استعداد بر غیر قریب اطلاق نمی شود، چنانکه درباره طفل صغیر و جنین نمی گویند که مستعد کتابت است بلکه می گویند که کاتب بالقوه است و دیگر آنکه قوه می تواند قوه ی ضدین و اشیاء و صور کثیره باشد و استعداد چنین نیست مثل هیولای اولی که قیاس به جمیع صور و هیئات بالقوه است و مستعد نیست مگر برای یک جانب از دو طرف^۱ این دو تفاوت مورد نظر صدرا نشان می دهد که مفهوم قوه شامل استعداد هست نه برعکس. بنابر این برای بحث در باره استعداد می توان از لفظ قوه استفاده کرد ولی به جای قوه نمی توان لفظ استعداد را بکار برد. زیرا «لازمه استعداد آن است که ماده متلبس به هیئت مخصوصه و صورت خاصه ای باشد» (صدرا، اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۷۱). این دو وجه تفاوت میان قوه و استعداد سبب می شود که قوه به معنای امکان و توانایی باشد و استعداد فقط به معنای توانایی. و نسبت آن دو به فعلیت کمی پیچیده می شود زیرا به اعتبار معرفت شناختی فعلیت هم بر قوه و هم بر استعداد تقدم دارد ولی به اعتبار وجود شناختی استعداد هم به فعلیت اخیر منسوب است چون وجهی از آن تلقی می شود و هم به فعلیت بعدی تقدم دارد چون زمینه هایی را فراهم می کند تا پیدایش آن ممکن شود. قوه نیز از آن جهت که به معنای توانایی است به فعلیت اخیر منسوب می شود و از جهت دیگر که به معنای امکان است بر فعلیت بعدی تقدم دارد.

بنابر نظر صدرا، اینکه گفته می شود «استعداد در خارج موجود است» به این معناست که ماده به حسب حال خارجی خود متصف به استعداد است. مثل اینکه گفته می شود «حرکت در خارج موجود است» با

هی العقلیه. و مظهرها القوه العاقله من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل. و هی لاتكون إلّا خیراً محضاً و نوراً صرفاً. فالنشأة الأولى دار القوه و الإستعداد و المزرعة و تحصيل الثمرات و حصد المزروعات» (المبدأ و المعاد، ۱۴۲۲ه.ق، ص ۴۶۲)

^۱ صدرا در بیان تفاوت قوه و استعداد در کتاب "المبدأ و المعاد" چنین می گوید: و ربما فرقوا بين القوه و الإستعداد بوجهين: أحدهما أن القوه قد تكون بعیده و قد تكون قریبه و الإستعداد لا يكون إلّا قریباً. و لهذا لا يقال للطفل الصغیر و الجنین أنه مستعداً للكتابة، بل يقال له: إنه کاتب بالقوه. و ثانيهما أن القوه للضدین؛ و الأشیاء الكثيره و الإستعداد لا يكون كذلك کالهیولی الاولي، فإنها بالقوه بالقیاس إلى جمیع الصور و الهيئات و ایست مستعدة إلّا لجانب واحد من طرفین و لبعض مخصوص من الأشیاء؛ فإن الإستعداد یلزمه تلبس المادة بصورة خاصه و هیئه مخصوصه. " (۱۴۲۲ه.ق، ۱۳۸۰ش - صص ۴۲۷ و ۴۲۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنکه آن را به "کمال ما بالقوه من حیث هو بالقوه" تفسیر می‌کنند. پس معنی وجود خارجی حرکت، اتصاف موضوع است به حرکت هنگام توارد اسباب وصول به مطلوب یا تعاقب اموری که آن را به مطلوب نزدیک گردانند. سالک به سوی چیزی، مادام که سالک است به سوی آن، چیزی از مقصد برایش حاصل نیست، بلکه سالک به سوی یک چیز، از آن حیثیت که سالک و متحرک است به سوی آن، خود آن چیز نیست. پس معنی آنکه چیزی در خارج به حرکت متصف باشد، آن است که ذاتش در خارج عادم کمالی باشد که در شأنش هست عن قریب به آن متصف گردد و همچنین معنی اینکه مستعد است، آن است که عادم صفتی است که در شأنش تلبس به آن به زودی هست. (صدرا، اردکانی ۱۳۶۲: ۳۷۰ و ۳۷۱) از اینجاست که نسبت قوه و فعل، نسبت امکان و ضرورت دانسته می‌شود.

در مجموع به نظر می‌رسد اعتبار قوه و فعلیت حاصل نسبت وجودی میان دو صورت پیشین و پسین است و این نسبت میان دو موجود است نه میان موجود و معدوم، زیرا صورت پسین مرتبه‌ای از صورت پیشین است چنانکه آینده مرتبه‌ای از گذشته است و در واقع وجود یک واحد متصل است که حرکت و تغییر از یک مرتبه به مرتبه دیگر ذات آن است و تعدد و تکرار در آن تشکیکی است آینده در حاضر موجود است ولی به این معنی که حاضر مرتبه‌ای از مراتب وجود آینده است، گذشته و حال و آینده مجموعاً یک واحد متصل را به وجود می‌آورند. خاصیت متصل واحد این است که کثرت و تعداد اجزاء آن حقیقی نیست، اعتباری است، یعنی این ذهن است که آن را تجزیه می‌کند به اجزایی و هر جزء را مغایر دیگری اعتبار می‌کند، و گرنه در متن واقع نه جزء وجود دارد و نه کثرت، وجود واحدی بیش در کار نیست. شی بالقوه و شیء بالفعل نیز مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند با این تفاوت که ابعاد جسم با هم نسبت مشابه دارند ولی اجزاء و مراتب واقعیت که از بالقوه‌ها و بالفعل‌ها تشکیل شده نسبت مشابه ندارند، یکی بالقوه دیگری است و دیگری بالفعل آن است و نمی‌توان بالقوه یک فرد را بالفعل آن اعتبار کرد اگر آنها «دوشیء مجزا بودند نه این نسبت و نه هیچ نسبت دیگری میانشان برقرار نمی‌شد» (طباطبایی-مطهری، ۱۳۷۲: ۴:۳۲) بدین ترتیب میان امکان و فعلیت، به عبارت دیگر میان گذشته و آینده فاصله نیست، تکرار صورت (صورت متوارده بر یک شیء)، تکرار واقعی نیست بلکه وهمی است و آنچه هست با آنچه خواهد بود متصل است و مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند (طباطبایی-مطهری، ۱۳۷۲: ۴:۳۳).

۶-۷-۵ استعداد به مثابه استعداد

رشد انسان مطابق با ادبیات رایج در حوزه عرفان و اخلاق، در گرو ترک مقاصد پستی همچون جلب منفعت یا دفع ضرر است. زیرا ارتکاب هر فعلی به قصد جلب منفعت یا دفع ضرر آلوده به شرک است و با مقامات مومنان و مراتب موحدان تناسبی ندارد. سلوک در جهت توحید، مقتضی اخلاص در قصد تقرب است چه اینکه فقها یکی از شرایط قبول عبادت را قصد قربت دانسته اند. ناگزیر الگوی رشد ذیل قصد تقرب به حقیقت نهایی عالم - نه تصرف منابع جهان - صورتبندی می شود. از این رو تمنا و استعداد برای تقرب هدفی است که نفس دنبال می کند و ضرورت دین و شریعت را معلوم می سازد. پس آشکارا و برخلاف علم و فناوری و تمدن مدرن که بر ایده تصرف متمرکزند، عرفان، اخلاق، فقه و عموم دانشهای دینی و حتی فرهنگ و تمدن دینی بر ایده تقرب تمرکز دارند. اکنون لازم است نشان دهیم که تقرب حاصل استفاضه نفس و افاضه حق تعالی است.

حکما در ذیل کریمه «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ...» (بقره: ۱۵۲) که عکس بدل «...نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...» (حشر: ۱۹) است رابطه استعداد و استفاضه را چنین شرح می دهند: «ذکر ما چیست فکرت و گفتار، ذکر او بذل دیده و دیدار». تفکر و گفتار در واقع اشاره دارد به دو گانه ادراک و اظهار حقیقت که از منظر عرفا جز به دیدن میسر نمی شود. بنابر این تفکر و تمنا و استعدادی تکوینی مقدمه ذکر او یعنی افاضه نور لازم برای مشاهده است. استعدادی تکوینی نزد حکما همان استعداد است. برای فهم این موضوع بهتر است دیدگاه ابن عربی در مورد نسبت استعداد و استفاضه یا استعداد و سوال شرح داده شود. ولی قبل از آن به شرح دیدگاه صدرا در باره استعداد نفس و تمنای آن از عقل فعال توضیح داده می شود.

استعدادی نفس جهت ادراک حقیقت

به نظر می رسد نفس از سه جهت رابطه وجود شناختی خود را کشف می کند و برای توسعه آن برانگیخته می شود. این سه جهت رابطه وجود شناختی عبارتند از: اول، جهت طولی و مستقیم ربط وجودی به عقل فعال دوم، جهت طولی و مستقیم رابطه وجودی با بدن و سوم جهت افقی و غیر مستقیم رابطه وجودی با سایر موجودات. درک اجمالی و شهودی این سه پیوند، نفس را به فعالیت و ادار می کند. ادراکات شهودی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اولیه همراه با فعل و انفعالات پی در پی بعدی در مجموع تکامل تدریجی قوای نفس را تأمین می‌کنند. تکمیل تعینات وجودی موجودات در گرو استعدادهایی است که آنها را مستحق کسب صورتهای تازه یا تعینات ویژه می‌کند. ولی علت فاعلی این حرکت چیست؟

فعل و انفعالات نفس به خصوص افعال فکری، سبب تکمیل قوای آن شده و کم کم استعداد دریافت نور عقل در او پیدا می‌شود. از نظر صدرا مقدمات و عوامل موثر در کمال قوای نفس «افعال فکری است که نفس به کمک عقل بالملکه حدود وسطی را حاصل نماید و قیاسات و تعریفات خصوصاً براهین یقینیه و حدود حقیقیه را استعمال کند و به طلب شدید و سیر سریع، علوم نظریه را به دست آورد و به آنها کامل گردد و فعل ارادی در این باب همین است. و اما فیضان نور عقلی و حصول اعتقاد و طمأنینه نفس بعد از قیاس برهانی و حدّ تام به اراده و اختیار نیست بلکه به تاییدی است از حق اول و به نور او، همان نوری که آسمان و زمین و آنچه در آنهاست از عقول و نفوس و سایر مدارک جزئیّه به آن منور است» (صدرا، اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۱۹) پس کمال استعدادی نفس که مقدم بر تابش نور عقل فعال است به کمک تحصیل علوم و معارف از محیط خود حاصل می‌شود^۱ این تحصیل استعداد به کمک فعالیت‌های مستمر در واقع نوعی مطالبه و تقاضا برای نور علم از عقل فعال است.

صدرا نفس را محرک مباشر می‌داند که حرکت از اوست و عقل فعال را محرک مشوق می‌داند که حرکت برای اوست و نکته مهم این است که این مداخله عقل فعال در حرکت نفس حتی به مراتب پایین تر و مراحل ابتدایی تر نیز سرایت می‌کند. یعنی «جوهر عقلی جسم را به حرکت می‌آورد ولی نه بر سبیل مباشرت» (صدرا، اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷) بلکه با جذب کردن و ایجاد شوق در آن زیرا «تصور جمال، سبب عشق است و عشق سبب حرکتی که تشبّه از آن حاصل گردد و متشبه به و معشوق در اینجا حق اول است به وساطت مقربان او از ملائکه مقربین و ...». (صدرا، اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷)

^۱ - "فحقیقه النفس الإنسانية لیست إلّا کمال النوع الإنسانی الذی یدرک الکلیات بذاته و الجزئیات بالآلات. و لها الفکر و الرؤیة و استنباط العلوم و الصنائع و التأثر عن الهيئة البدنیة و التألم عما یتغیّر به مزاج البدن." (ملاصدرا - المبدأ و المعاد - ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش - ص ۴۱۵)

نکته جالب این است که بر خلاف انتظار، مقام عالی عقل فعال موجب تحمیل حرکت نمی شود بلکه حرکت نفس تابع اراده و خواست نفس است و اعراض از آن ممکن بلکه شایع می باشد. اعراض از عقل فعال به دلیل توجه به امور دنیا است و سبب حذف تصاویر و نقوش رسیده از عالم مثال می شود. چون «نفس به مثابه آینه است که چون مقابل صورتی باشد آن صورت در آن نقش می بندد و چون مقابله اش برطرف شود از نقش خالی می ماند و این تغییر برای نفس به حسب استعدادات و افکار خودش واقع می گردد نه به اعتبار تغییری از جانب مفارق زیرا که او از تغییر بری است... چون من جمیع الوجوه بالفعل است و هیچ شائبه قوه در او نیست» (صدرای، اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۱۷)

از اینجا معلوم می شود که جهت فهم تقدم و تاخر فاعلیت نفس و عقل فعال لازم است دو اعتبار در نظر گرفته شود. به یک اعتبار قوای نفس و فعل نفس بر فاعلیت عقل فعال تقدم دارد زیرا کمال استعداد و قوای نفس بنابه خواست و اراده نفس و به منزله زمینه یا تقاضای افاضه نور از سوی عقل فعال است. «افکار برهانیه و حدسیه مُعدّات و وسایط اند، پس بعد از حصول ملکه اتصال به مفارق و وصول به معانی عقلیه و واردات قلبیه وجود آنها عبث بلکه مخلّ خواهد بود... این امور معدّاتند و واهب غیر اینهاست» (صدرای، اردکانی ۱۳۶۲، صص ۳۱۹ و ۳۲۰) ولی به اعتبار دیگر تابش نور عقل فعال تقدم دارد زیرا «عقل فعال است که عقل را بر نفوس ما افاده می کند یعنی نفوس را از قوه به فعل می آورد و عقل می گرداند بعد از آنکه عقل نبوده اند. بر نفوس ما نوری عقلی افاده می کند که نفوس به واسطه آن نور، عقل و عاقل بالفعل می شوند بعد از آنکه عقل و عاقل بالقوه بوده اند، و به آن نور رسوم محسوسات که در خیال اند معقولات بالفعل می شوند بعد از آنکه معقولات بالقوه و صور محفوفه به غواشی ماده بوده اند. و حال و منزله عقل فعال نسبت به نفوس ما در افاده نوری که از آن در نفوس می افتد به مثابه حال و منزله خورشید است نسبت به دیدگان ما در افاده نوری که دیدگان به آن مُبصر بالفعل می شوند»^۱ (صدرای، اردکانی ۱۳۶۲، ص ۳۱۸)

^۱ - " فالشمس تعطی البصر ضوءاً و تعطی الألوان ضوءاً فبذلک الضوء یصیر البصر مبصراً بالفعل و تصیر الألوان مُبصرة بالفعل، فکذلک العقل بالفعل یفید العقل هیولانی و الصورة هیولانیة المخرونة فی الخیال نوراً و عقلاً منزله من العقل هیولانی منزله الضوء من البصر." (ملاصدرا - المبدأ . المعاد - ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش - ص ۳۷۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مجموع از نظر صدرا نسبت نفس به عقل فعال هنگام مشاهدات عقلی همان نسبت نفس است به نور خورشید هنگام مشاهده امور محسوس. یعنی با کامل شدن قوای نفس ناطقه به کمک فعل ادراکی و ارادی، نور عقل فعال بر نفس و بر صورت‌های حاضر در خیال می‌تابد و از آنها مجردات کلیه و مُثُل عقلیه و غیره در عمق نفس ایجاد می‌کند. چنانکه هنگام طلوع با تابش نور خورشید بر اجسام تصویرها به کمک قوه نفس مشاهده می‌شود، نقش قوای نفس در مشاهدات مثالی همچون نقش حواس پنجگانه در مشاهده محسوسات است که هر دو مشروط به حضور و تابش نورند.^۱

از نظر ابن عربی شهود حقیقت در گرو مناسبت فعلیت نفس است و این فعلیت تنها به کمک استفاضه از حق تعالی حاصل می‌شود زیرا «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰) ولی استفاضه خود در گرو مناسبت نفس می‌باشد.^۲ زیرا ذات الهی را صورتی معین نیست، تا بدان‌صورت تجلی کند. در نتیجه نیاز است که میان متجلی و متجلی له مناسبت باشد^۳ و چاره‌ای نیست که استفاضه از مبدأ فیاض، با وجود مناسبت صورت بندد. البته او همچون سایر عارفان و حکما معتقد است که این مناسبت در گرو آزادی از همه قیدهای بندگی است و چون «خلاص از جمیع قیودش میسر نشود بلکه از بقاء ما به التعین که چاره نیست، هنوز مناسبت تامه حاصل نگردد، پس او را رویت و شهود حق ممکن نباشد». (خوارزمی

^۱ - و کیفیت و ساطة الملك العقلانی فی استکمالنا العلمی أن المتخیلات المحسوسه ما لم یحضر فی خیالنا، لما یحصل منها المعانی الکلیه المجردة، و لکنها فی إبتداء الصبا یكون فی حکم الصور المرئیة الواقعة فی موضع الظلام. فإذا کمل إستعداد النفس أشرق نورُ العقل الفعّال علی الصور الحاضرة فی الخیال، فوقع منها فی صقع النفس المجردات الکلیه و المثل العقلیه و غیرها. " (المبدأ و المعاد - ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش - ص ۴۷۲)

^۲ - برعقل چو کشف پرده‌ها بود محال عقل از پس پرده کرد از عشق سوال
تا هست رونده هستی اوست حجاب و نیست شود که بهره یابد ز وصال
بنگر که چه گفت عشق با عقل سلیم من خضر زانم و تو موسی کلیم
خواهی که شوی ز صحبتم برخوردار یکسوی نه اعتراض و بنما تسلیم

^۳ - هم ناظری و هم منظر اندران مرتبت که یکتایی که جهان صورت است و معنی یار لیس فی دار غیره دیار.

۱۲۴:۱:۱۳۶۸) ولی به نظر می‌رسد مطابق با عرفان شیعی مشاهده روی حق در آینه‌هایی که «وجه الله الذی الیه یتوجه الاولیاء» می‌باشند ممکن است. البته ابن عربی خود به حدیث «المؤمن مرآه المؤمن» توجه دارد، فقط آن را به رابطه خدا و رسول ص منحصر می‌کند (خوارزمی ۱۲۷:۱:۱۳۶۸) در حالی که مطابق نظر راویان و محققان، محتوای این حدیث ناظر به رابطه پیامبر ص با امیرالمومنین ع است.

استدعای نفس جهت اظهار حقیقت

تبیین مباحث وجودشناسی با ادبیات عرفانی در میان حکمای متعالیه سابقه دارد. بحث در باره ایجاد و خلق ذیل عنوان «تجلی اسماء الهی» نیز رواج دارد. «اسماء الهیه عبارت است از آنچه عالم به او مفتخر است در وجود و ذات و کمالاتش» (خوارزمی: ۳۵۷:۱:۱۳۶۸) اغلب حکما بر تفاوت تجلیات نورحق از پس پرده خلاقیت اتفاق نظر دارند و آن را به تفاوت در استعداد موجودات ارجاع می‌دهند. یعنی معتقدند تجلیات حق به قدر استعداد موجودات است «وجودات ما و لوازم ما ظلال وجودات اسماء و مقتضیات اسماء است که آن اسماء از غیب مطلق به عالم اعیان و به عوالم جبروتی و ملکوتی و به عالم ملک نازل می‌شود و ظاهر می‌گردد به ظهور و هویت احدیت در این عالم‌ها» (خوارزمی: ۳۶۲:۱:۱۳۶۸) ولی این ظهور و نزول و «تجلی بحسب استعدادات است» (خوارزمی: ۳۷۱:۱:۱۳۶۸) چنانکه قبلاً گفته شد بر اساس نگرش آیه ای به عالم که بیان قرآن کریم و روایات معصومین ع بر آن متمرکز است و حکمت، عرفان، اخلاق و حتی سایر علوم اسلامی به فراخور سهمی در شرح این نگرش و لوازم و مقتضیات آن داشته‌اند عالم حیثین آیه ای دارد. یعنی همه موجودات و همچنین هر یک از ما به رغم تشخیص و هویت متعینی که داریم همه از یک حیثیت آیه ای برخورداریم. یعنی در حقیقت هر یک از ما و مجموع همه ما مخلوقات، چیزی بجز یک علامت یا نشانه از حضور خداوند و صفات او نیست. به نظر می‌رسد که استعداد از دو جهت اهمیت دارد یکی ادراک حقیقت و دیگری اظهار حقیقت «حق را نسب کثیره و وجوه مختلف است که بدان وجوه تجلی می‌کند بر اعیان موجودات به حسب قابلیت و استعدادات» (خوارزمی: ۳۷۷:۱:۱۳۶۸).

^۱ - حسین بن حسن خوارزمی شرح فصوص الحکم شیخ محی الدین ابن عربی، تهران مولی، جلد اول ۱۳۶۸

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درک حق به کمک آیات الهی در آفاق عالم ممکن است. البته در برخی مراحل رشد انسان می‌تواند علاوه بر آیات آفاقی به کمک ادراک عالم انفسی حق را از خودش درک کند. زیرا بنده به خودی خود ترجمه و آیه‌ای است از آیات پروردگار «پس بدان که حقیقت و طریقه تو آشکار می‌کند برایت امر را به زبان ترجمان اگر بفهمی»^۱ یعنی نه تنها سایرین آیات الهی هستند که مشاهده و معاینه آنها حقیقت را بر تو آشکار می‌سازد بلکه اکنون خود تو نیز آیه‌ای می‌شوی از آیات حق که ادراک نفس تو برای تو حقیقت را ترجمه می‌کند. در اینجا دو اتفاق رخ داده یکی تفسیر و دیگری تأویل. در تفسیر از ظاهر به باطن می‌رود و درک حقیقت از پس حجاب ظواهر می‌کند و در تأویل آنچه باطن و حقیقت که می‌داند ظاهر می‌سازد و خود مظهري از مظاهر حق می‌شود. زیرا به حدی می‌رسد که «اعیان عالم مختلفی می‌گردد در ذات او و ظاهر می‌شود وجه حق و اسماء و احکام اسماء او در خارج» از طریق او «نزد ارباب تحقیق محقق است که در عالم هیچ موجودی نیست غیر انسان که ظاهر شده باشد او را حقیقت او و حقیقت غیر او»... از این رو قرآن کریم فرمود: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ...» (احزاب ۷۲) آنها به این دلیل ابا کردند که استعداد ادراک و تحمل حقیقت را نداشتند و انسان به این دلیل پذیرفت که طاقت و قوه و استعداد درک حقیقت را داشت (خوارزمی ۱:۶۱:۱۳۶۸) علاوه بر این اظهار حقیقت نیز در گرو استعداد است و به نظر می‌رسد حمل امانت اختصاصی به ادراک ندارد بلکه بیشتر و مهمتر این است که شامل اظهار حقیقت بشود. «قیام وجود ما و همه عالم به وجود اوست. وجود ما به وجود او قائم است و وجود او به وجود ما ظاهر است» (خوارزمی ۱:۳۹۰:۱۳۶۸).

ضرورت استدعا

عموم عرفا فیضان کمالات از جمله علم را مشروط به استدعا و سؤال می‌دانند مولوی در مثنوی و در قالب داستان «پسر حلوا فروش» و اشاره به فرآیند طبیعی پیدایش شیر در بدن مادر «تا نگرید طفل کی جوشد لبن»

^۱ - «فاعرف حقیقتک و طریقتک فقد بال لک الامر علی لسان الترجمان ان فهمت»

می خواهد همین اصل کلی را شرح دهد. ابن عربی نیز ضمن تاکید بر تقدم تمنای مخلوق به فیضان خالق، به دسته بندی انواع تمنا دست می زند از نظر او استدعا یا سؤال دست کم سه نوع است استعجالی و امتثالی و استعدادی.^۱ سوال استعجالی بنابر استیصال طبیعی است. چنانکه تعبیر «كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (اسراء: ۱۱) در قرآن کریم به آن اشاره دارد. سوال امتثالی بنابر امثال امر الهی است که فرمود «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)، «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵) و سوال استعدادی بنابر امکان ذاتی است. استدعا و سوال استعجالی و امتثالی می تواند به نحو قولی (دعا) باشد یا به نحو حالی (تضرع) ظاهر شود ولی باید دانست که اصولاً تمام استدعاها و سؤالها مشروط به امکان ذاتی (استعداد) است از این رو اجابت دعا، قبول تضرع و فیضان حق، متوقف بر استعداد است.^۲

توقف فیضان نور حق به استعداد با فراگیری امر «ادعونی» در تقابل است. برای حل این پارادوکس، ابن عربی موضوع تاخیر در اجابت را مطرح می کند. زیرا استدعای استعجالی مشروط به امکان ذاتی یا استعداد است و در صورت فقدان استعداد لازم است که اجابت با تاخیر همراه باشد. به عبارت دیگر، سؤال و استدعای فرد بر اساس آگاهی اوست از خودش^۳ چه اینکه «گروهی به واسطه قبول، حال استعداد خویش دانند یعنی از اثر به مؤثر پی می برند و گروهی به واسطه استعداد از آنچه برایشان حاصل می شود آگاهند

^۱ - سانلان سه دسته اند: - صنف بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی «قال الانسان خلق عجولاً» و الصنف الاخر بعثه علی السؤال لما علم ... با نها لاتنال الا بعد السؤال فستواله احتیاط لا هو الامر علیه من الامکان، والصنف امتثالاً لامر الله تعالی فی قوله «ادعونی استجب لكم» فهو العبد المحضر نکته ۱: «ولو ما اعطاه الاستعداد السؤال ماسأل یعنی اگر چنانچه استعداد او اقتضای سؤال نکردی مسألت نمودی [چون] سؤال او نیز ناشی از استعداد او باشد» نکته ۲: «در حدیث صحیح آمده: ان العبد اذ دعاء به یقول الله تعالی لیبیک یا عبدی فی الحال من غیر تأخر عن وقت الدعاء» و معنی لیبیک از حضرت حق اجابت مسئول است فی الحال و لیکن ظهور آن موقوف است به وقت مقدر.

^۲ - و قال تعالی فی حق الخلق «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» و الرزق منه ما هو روحانی كالعلوم و حسی كالغذیه و ما ینزله الحق الا بمقدر معلوم و هو الاستحقاق الذي یطلبه الخلق فان الله «أعطی كل شیء خلقه» فیقول بمقدر ما یشاء و ما یشاء الا ما علم فحکم به (خوارزمی ۱۳۶۸: ۱: ۴۷۰).

^۳ - «فمن عرف استعداده عرف قبوله و ما کل من عرف قبوله یعرف استعداده الا بعد القبول و ان کان یعرفه مجملاً» (خوارزمی ۱۳۶۸: ۱: ۱۵۴)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یعنی از مؤثر به اثر استدلال می‌کنند». (خوارزمی ۱:۱۱۴:۱۳۶۸) ولی سوال استعدادی خود مثال سؤال به سان حال است «چون قیام فقیر به حضرت عزه از برای طلب دنیا و لسان حال اوضح است از لسان مقال» (خوارزمی ۱:۱۱۳:۱۳۶۸).

ابن عربی با توجه به تعبیر «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶) میگوید فعل الهی یا امر تکوینی خداوند متوقف است بر اراده حق تعالی است که فرمود «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) ولی اراده حق به مقتضای حکمت اوست قرآن کریم فرمود «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹) یعنی حکمت حق هدایت عمومی نیست. زیرا حکمت حق متناسب با معلوم است و معلوم همین استعدادهای مختلف و ظرفیتهای متنوع موجودات می باشد «حق به حسب حکمت چنان است که هیچ فعل به جز به حسب استعدادات نکند، پس ترحم نمی‌کند در موضع نقت و انتقام نمی‌کشد در محل مرحمت» (خوارزمی ۱:۱۵۶:۱۳۶۸) «حضرت الهی هیچ احدی را اعطا نمی‌دهد مگر بحسب اقتضای حقیقتش و به قدر طلب او از حضرتش» (خوارزمی ۱:۱۵:۱۳۸۱)

به نظر ابن عربی در نفس الامر چاره و گریزی از سؤال اصولاً نیست ولی این سؤال به جز در لفظ به شکل مطلق نمی‌تواند باشد چه اینکه حمد نیز به طور مطلق نمی‌تواند باشد زیرا سؤال در قالب استعداد و حال مقید می‌کند مسئولان را بدانچه حال مخصوص و استعداد معین مقتضی آن باشد همچنین حمد به لسان حال مقید می‌کند به حال معین. یعنی مطالبه لفظی می‌تواند فراگیر و عمومی و بدون هیچ تقیدی مطرح شود ولی وقوع خارجی مطالبه که همان استعداد است مقتضی تقید و تعین می‌باشد. یعنی وجود از حیث اشتمال آن بر تمام مراتب بطور مطلق محمود است، همچنین مسئول سؤال کلی نیز وجود است از حیث اشتمال بر تمامی مراتب وجود. ولی محمود حمد مقید، و مسئول سؤال جزئی نیز وجود است.

اصولا تدریجی بودن خلقت مقتضی امر توقیت (زمانندی) است یعنی مرحله به مرحله باید استعداد کسب فیوضات پدید آید^۱ تقدیر عبارت است از توقیت اشیاء که یک: حیثیت زمانی و تدریج در تکوین را نشان می دهد و دو: تفاوت مخلوقات را بر عهده دارد. زیرا مثلا اینکه مثلا تقدیر چیزی گیاه بودن باشد اساسا در مسیر کسب قوا یا استعداد های حیوان قرار نمی گیرد. ابن عربی معتقد است که قضا حکم الله در اشیاء است و حکم الله در اشیاء بر علم او به آنها و آنچه درونی است از احوال و استعداداتشان استوار می باشد^۲. و علم در مرتبه احدیت عین ذات است مطلق پس در آن مرتبه علم و عالم و معلوم یکی هستند ولی در مرتبه و احدیت که حضرت الوهیت است علم یا صفت حقیقه باشد یا نسبت اضافه و مستدعی معلومی است تا بدان تعلق گیرد... و قدر تفصیل حکم حق تعالی است در اشیاء به ایجادش در اوقات و تغییر آنهاست بر احوال. (خوارزمی ۱۳۶۸: ۱: ۴۶۷)

تقدم قوه و فعل انسانی بر فعل الهی

با پذیرش این مطلب که استعداد در واقع یک تمنای تکوینی برای فیض الهی است درک برخی آموزه های دینی از جمله تبیین برخی از صفات و افعال حق تعالی ممکن می شود. هر چند انسان یک مخلوق نورسیده تلقی می شود و خلق آسمانها، زمین، فرشتگان، دریا ها، صحراها، جنگلها کوهها و بسیاری از موجودات بر خلقت انسان تقدم دارند ولی برخی صفات باری تعالی نظیر غفران، کيفره توبه، جزا و برخی صفات او نظیر غافر المذنبین، غیاث المستغیثین، شکوره، تواب، منیب و غیره ظهور و بروزشان به انسان و کردار، گفتار و خصلتهای او وابسته است. علاوه بر این خلقت دوزخ و بهشت نیز در گرو اعمال انسان است. این معنای اخیر از استعداد به مثابه استدعا می تواند در توجیه این تعارض میان مطلق بودن و مشروط بودن فعل الهی کمک کند. «هیچ استثنایی نمی تواند حکم افاضه علی الاطلاق خدا را مقید کند و هیچ چیزی

^۱ - به استعداد یابد هر که از ما چیزی کی باید تو استعداد حاصل کن که تا یابی سعادتها

^۲ - لم ان القضاء حکم الله فی الاشیاء و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مباهی علیه فی نفسها و القدر توقیت ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مزید» (خوارزمی ۱۳۶۸: ۱: ۴۶۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نمی‌تواند او را ملزم بر امساک و خودداری از افاضه نماید، مگر اینکه طرف افاضه استعداد افاضه او را نداشته باشد و یا خودش مانعی را به سوء اختیار خود پدید آورد، و در نتیجه از فیض او محروم شود» (طباطبایی، موسوی همدانی، ۱۳۷۹:۳:۲۵۰)

اغلب حکما از جمله ابن عربی معتقدند علم الهی به اعتبار مقام «ذات» مقدم بر خلق موجودات است ولی علم الهی به اعتبار مقام «تقدیر» موخر از پیدایش موجودات است (خوارزمی ۱:۱۳۶۸) زیرا تقدیر فعل الهی است و شامل قیام به حکم و تعیین و تفضیل حکم حق تعالی است در اشیاء و موکول به استعداد آنهاست. برخی تعبیرات قرآن کریم نظیر: «حَتَّى نَعْلَمَ»، «لِنَعْلَمَ»، «لِنَبْلُوَهُمْ أَهْلَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» و غیره ناظر بر همین مقام اخیر علم یعنی علم در مقام تقدیر است. به اعتقاد ابن عربی همین مقام علم الهی است که موجب ظهور رضا و غضب الهی می‌شود چون دانستن سر قدر گاه اقتضا می‌کند امور ملایم را و گاه اقتضا می‌کند امور ناملایم را. به خاطر علم به سر قدر است که خداوند نفس خود را به رضا و غضب وصف می‌کند. از نظر او جنت و نار مظاهر اسماء جلالی و جمالی حق هستند و این دو دسته بر حسب رضا و غضب حاصل می‌شوند و هر دو متوقف بر فعل مومنان و کافران می‌باشند. «عین مؤمنه مطیعه مرام حق را طلب می‌کند که تجلی کند حق بر وی به طریق رضا و لطف و عین کافره عاصیه مرام حق را طلب می‌کند از حق که تجلی کند بر وی بر وجه غضب و قهر. این بدان دلیل است که از ابتدا امر الهی بر دو گونه است قسمی آنکه هیچ موجودی را عدم امتثال ممکن نیست و قسمی آنکه برخی را عدم امتثال ممکن است^۲ ولی این توقف فعل حق بر فعل بنده تعارضی با اطلاق فعل الهی که اقتضای توحید است ندارد زیرا «آنچه راجع است به عبد غیر از استعداد نیست و به حقیقت استعداد نیز راجع به حق تعالی است» (خوارزمی ۱:۱۳۶۸) چه اینکه قرآن جهت تصحیح برداشتهای شرک آلوده می‌فرماید: «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (عنکبوت: ۲۲) همچنین جهت تمیز ایده های سازگار و ناسازگار باحقیقت توحیدی عالم، بر غلبه اراده حق می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، «كَسَتْ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه: ۲۲) «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»

^۱ - «... و به وصف الحق نفسه بالغضب و الرضا و به تقابلت الاسماء الالهيه» (خوارزمی ۱:۴۷۲) (۱۳۶۸)

^۲ - «ولهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع معهم» (خوارزمی ۱:۴۶۴) (۱۳۶۸).

(بقره: ۲۷۷) «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص: ۵۶)، «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل: ۹۳) و از این قبیل.

مطابق با منطق و محتوای این نوع تعابیر کریمه در قرآن، اراده حق تعالی در لایه‌های وجود به نحوی پیچیده در جریان است و دست کم گاه به حسب استعدادات اشیاء سرنوشتی را رقم می‌زند و مقدراتی را متعین می‌سازد و گاه اراده کلی حضرت باری فارغ از استعدادات اشیاء اعمال می‌شود. پس اگر چه امر به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ» و مواردی از این قبیل می‌فرماید، ولی به واقع قضا و قدر بر امتثال همگانی نیست. بلکه امتثال برخی و به حسب استعدادات مد نظر حق تعالی است. به عبارت دیگر اگر چه خطاب «کن» اراده کلیه حق تعالی است ولی امتثال این امر توسط مخاطبان (موجودات) وابسته به قدر وجودی آنها و استعداد خاص هر مرتبه از مراتب ایشان است. چنانکه امر کن برای انسان، حیوان، گیاه، جماد و غیره یک امر است که امتثال آن متنوع و تحقق عینی آن مترتب به مراتب و مشروط به شرایط اوست. در امتثال اوامر حق تعالی میان انسان‌ها نیز تفاوت بسیار است و این تفاوت‌ها ناشی از تفاوت استعدادهاست. و رسولان حق که از ترتیب و تعالی انسان‌ها آگاه و مشروط بودن امتثال اوامر الهی را به استعدادهای مردمان به خوبی می‌دانند هر چند قادر به تصرف در خلائقند و از معجزه و غیره معجزه برای پیشبرد پیام حق می‌توانند بهره بگیرند ولی تسلیم حکمت الهی هستند و صرفاً به توحید و تذکر اکتفا می‌کنند مگر اراده حق بر تصرف باشد تا به معجزه، تعزیر، تنبیه و غیره دست بزنند.

از اینجاست که مبانی آزادی‌های دینی کشف می‌شود. رسول خدا که آگاه به حکمت الهی و حدود مجاز تصرف در بندگان خداست و از جانب مالک آسمان‌ها و زمین و رب الناس ولایت یعنی حق تصرف دارد، لایق آنست و حق دارد که حدود تعزیرات، قتال و جهاد و غیره را تعیین کند. بنابراین ولایت حق مبانی ولایت رسولان و انبیاء و ولایت ایشان مبانی تشریح شرایع است نه بر عکس و امتثال اوامر الهی در قالب عمل صالح نیز حاصل تسلیم نفوس بندگان به ولایت حق است. اصولاً بدن ملاحظه استعداد به مثابه استعداد بین توحید و عمل صالح تعارض برقرار می‌شود زیرا توحید مقتضی جاری بودن اراده حق بر همه چیز عالم و آدم حتی بر اراده، فعل، میل، دغدغه‌های انسان است ولی در صورت پذیرش و باور به این معنا از توحید،

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عمل صالح شامل ادراک حقیقت (توحید ثبوتی) / باور قبول حقیقت (توحید ایمانی) / تسلیم حقیقت (توحید ولایی) / اظهار و ابراز حقیقت (توحید عملی) بی‌معنا می‌شود.

از این رو گفته‌اند حکم حق به دو صورت است^۱ در احوال مکلفین ۱- امر به چیزی همراه با اراده وقوع آن ۲- امر به چیزی بدون اراده وقوع آن. زیرا اراده حق به معلوم و آنچه مقتضی علم اوست تعلق می‌گیرد و علم حق بر حسب آنچه معلوم است و تابع صورتی است که توسط عین مخلوق یا مکلف پدید آمده است. بنابراین گاه امر به ابلاغ می‌کند ولی از سیطره بر طبیعت مکلف بر حذر می‌دارد «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۲)

از نظر ابن عربی موجودات و مخلوقات که در شبکه علت‌های یک واقعه قرار می‌گیرند دو دسته‌اند: ۱- خادم الامر الالهی نظیر انبیاء و رسولان که فرمان بلغ ما انزل الیک را جاری می‌سازند؛ ۲- خادم الاراده [نظیر ملائکه و عوالم طبیعی] زیرا اراده حق تابع معلوم است و معلوم مناسبت دارد با استعداد مکلف از این رو پیامبران همچون طیبان به امر الهی قیام می‌کنند ولی آنها در صورتی توفیق می‌یابند که اراده حق نیز وقوع «مأموریه» باشد و اراده حق البته تابع مقتضیات و استعدادهای مکلف است از این رو قرآن فرمود: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص: ۵۶)

ابن عربی میان امر پروردگار و اراده حق تفکیکی قائل می‌شود و اراده حق را تابع علم و علم حق را تابع معلوم و معلوم را وابسته به مخلوق می‌داند. از این رو ممکن است امر تشویقی حق به چیزی باشد ولی اراده تکوینی حق چیز دیگری باشد. آنچه روی می‌دهد عجز پروردگار نیست و ظالمین و مکذبین و کفار هرگز از اراده حق تعالی جدا نشده‌اند بلکه از امر او دور افتاده‌اند. يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ (بر حسب استعداد مکلف) و يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (توافق استعداد و امر الهی). البته برخی آراء ابن عربی افراطی و باور ناپذیر است از جمله

^۱ «و الحق علی وجهین فی الحکم فی احوال مکلفین، فیحری الأمر من العبد بحسب ما تقتضیه اراده الحق و تتعلق اراده الحق به حسب ما يقتضی به علم الحق و يتعلق علم الحق به علی حسب ما اعطیه المعلوم من ذاته فما ظهر الا بصورته»

دیدگاه اومبنی بر اینکه عدم تصرف و تغییر احوال توسط کافران و منافقان به خاطر شدت علم آنهاست و درجه بندگی آنها را نشان می دهد یک مطلب ذوقی و قابل نقد می باشد. زیرا چنین دیدگاهی نمی تواند آیات جهاد و تعزیرات را تبیین کند. مشرب ابن عربی در ملاحظه نافرمانی و معصیت در چارچوب تسلیم تکوینی سراسر عالم، هر چند می تواند قدرت لایزال پروردگار و سلطنت او را بر همه خلائق حتی طاغوتها تبیین کند «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ» (عنکبوت: ۲۲) ولی نمی تواند «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ...» و از این قبیل و همچنین اندازهای قرآن برای تنبیه و عقاب و عتاب و خطابهای آن را توجیه کند.

در مجموع استعداد به مثابه تمنای تکوینی و درخواست وجودی موجودات از حضرت واجب الوجود (حی قیوم) است که سبب تداوم جریان رحمت عام الهی و تخصیص رحمت خاص الهی می شود. این تمنای تکوینی هم در تبیین چگونگی انبساط عالم و پیدایش صورتهای تازه به تازه از آدم کمک کننده است و هم در توجیه تفاوت خلائق در ادراک حقیقت و به خصوص در اظهار حقیقت موثر می باشد. چنانکه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می گوید: «رحمت به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقی که به خاطر به دست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته، آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوست دار آن چیزی می شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد طلب می کند و خداوند هم آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می فرماید. از سوی دیگر این را می دانیم که رحمت خدا دو نوع است رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود، استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه، که عبارت است از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است، و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت آن هم مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده و آن عبارت است از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱: ۶۲۵).

۶-۷-۶ مبنای طبقه بندی استعداد

کاربرد عرفی استعداد و واژگان مترادفش نشان می‌دهد که استعداد دارای یک معنای مثبت و بار ارزشی خاصی است زیرا از توانایی، آمادگی یا ابزاری حکایت می‌کند که برای رسیدن به یک وضعیت مطلوب یا نتایج ارزشمند موثر هستند. هر چند برخی معتقدند که در برابر توانایی‌های منشی^۱ که از لحاظ اخلاقی ارزشمند هستند، استعدادهای حالت خنثی دارند (پیترسن و سلیگمن ۲۰۰۹:۱۹). ولی اغلب به استعداد نگاهی ارزشی و مثبت دارند. برای نمونه کلاین در تعریف استعداد می‌گوید «استعداد مجموعه‌ای از تواناییهایی است که در فرهنگ‌های خاص با ارزش به شمار می‌رود» (شریفی ۱۳۷۶)^۲ «استعدادهای بر دو نوعند استعدادهای خاص و استعدادهای عمومی استعدادهای خاص در موقعیت‌های خاص با ارزش شمرده می‌شوند مثل استعداد موسیقی و استعدادهای عمومی ممکن است در موقعیتهای مختلف با ارزش شمرده شوند مثل استعداد کلامی» (هاشمی و بطحایی ۱۳۸۵:۲۶)^۳ دیدگاه مثبت در باره مفهوم استعداد مربوط به تجربیاتی است که اغلب مردم در باره نتایج خوب آن هنگام رشد کودکان داشته‌اند. گویا فرض بر این است که جهت‌تغییرات همواره به سوی وضعیت مطلوبتر است. درحالی که خود مطلوبیت و واژگان مترادفش بطور ضمنی از ضرورت وجود گرایش‌هایی برای ارزیابی و طبقه‌بندی تغییرات حکایت می‌کنند و جنبه عاطفی قضاوت‌های ما را نشان می‌دهند. در هر صورت بنابر تعریف حرکت به عنوان تحقق تدریجی وجود یا خروج از قوه به فعل، ما با این پرسش روبرو هستیم که: آیا تغییر به خودی خود و فارغ از نتایج آن مطلوب است یا خیر؟ یا این نتایج تغییر است که درجه ارزشمندی آن را تعیین می‌کند و خوبی یا ارزش نتایج تغییر نیز به دیدگاه‌های مختلف مربوط می‌شود.

^۱ character strengths-

^۲ - حسن پاشا شریفی نظریه و کاربرد آزمون‌های هوش و شخصیت تهران سخن ۱۳۷۶

^۳ هاشمی ابراهیم و بطحایی حسن آزمون‌های روانی تهران نشر چهره ۱۳۵۳

ارزش وجودی استعداد

بدون شك حرکت به معنای تحقق تدریجی وجود، نتیجه ای بجز تشدید وجود ندارد بنابر این بطور مطلق و فارغ از سلايق و برداشتهای فاعل شناسا تغییر یا تحقق تدریجی وجود خیر است و ارزشمند. برای توضیح این مبنا است که صدرا می گوید: «خیر علی الإطلاق وجود است و شرّ علی الإطلاق عدم، و هر قدر که وجود آمیخته به قوه باشد به همان قدر آمیخته به شریّت و نقصان خواهد بود. زیرا که معنی قوه، عدم کمالی است که ممکن الحصول باشد و هر موجودی که به وجهی بالقوه است به همان وجه ناقص است و طلب سلوکش برای آن است که آن را از قوه زایل نموده به سر حدّ فعلیّت برساند. پس مطلوب هر چیز وجود و کمال وجود خواهد بود. پس خیر خیرات در آنجاست که فعلیّت وجود من جمیع الحیثیات بوده باشد به این معنی که وجودی باشد خالی از عدم و فعلی خالی از قوه و حقیّتی خالی از بطلان و وجوبی خالی از امکان و نوری خالی از ظلمت و کمالی خالی از نقص و تمامی خالی از نقصان و دوامی خالی از تجدّد و فقدان» (صدرا، اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۱۸) یعنی نه تنها وجود خیر است و هر چیزی براساس سهمی که از وجود دارد خیر است بلکه همگان در جستجوی وجود و خیر می باشند. حرکت در عالم موجودات از نظر صدرا صرفاً به قصد تقویت درجه وجودی موجودات پدید می آید. به عبارت دیگر استعداد به معنای توانایی و به خاطر اینکه متعلق به وجود عینی هر موجود است و تشخیص و تمایز و اصالت آن را نشان می دهد، خیر است. یعنی استعداد به اعتبار اینکه به معنای توانایی و قوای نفس تلقی می شود خیر است و لی به اعتبار اینکه حیثیت امکانی دارد و نافعیت است و از محدودیت نفس حکایت می کند، عدم الوجود و شر تلقی می شود. به یک اعتبار دیگر که استعداد تمنای تکوینی برای طلب وجود و در خواست کمال وجودی است و منشا حرکت برای تشدید وجود و طلب خیر می باشد باز هم خیر تلقی می شود. س «بالجملة هر چه سواى موجود اولی است که محض فعلیّت و کمال است، از شایبه قوه یا زوال خالی نیست پس به حسب طبع محتاج است به چیزی که متمّم و مکمل او باشد زیرا که بالطبع به کمال خودش که خیریت و شرف اوست و از هویت خیر اول مستفاد و از نقصی که به ازاء آن کمال است، متنفر می باشد، مایل است ... و برای هر یک از موجودات خصوصاً آنها که به هیولی تعلّق دارند شوقی طبیعی و عشقی غریزی است و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سبب لمیتش آن است که چون هیچ یک از هویت مدبره، از کمالی خاص خالی نیست و برای وجود کمالش همان ذاتش کافی نیست، زیرا که کمالات هویت مدبره خواه نفس و خواه طبیعت از فیض کاملی بالذات که عقل بالفعل باشد، مستفاد است... و انسان از آن حیثیت که انسان است گاهی به حسب جوهر بالقوه است و گاهی بالفعل و در صورتی که بالفعل باشد باز در صفات کمالیه بالقوه خواهد بود (صدرای اردکانی، ۱۳۶۲:۲۲۰)

علاوه بر این شواهد نقلی فراوانی وجود دارد که در تعالیم اسلامی اعم از آیات و روایات، موجودات به حسب وجود داشتن و مخلوق خدا بودن، خیر تلقی می‌شوند. برای نمونه در قرآن کریم سوره الرحمن که به شرح آلاء و خیرات رحمانی حق معطوف است بسیاری از موجودات متنوع و متعارض را در زمره این خیرات معرفی می‌فرماید از جمله در این سوره در کنار مظاهر زیبایی «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ» (رحمن: ۷۲) و «فِیْهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ» (رحمن: ۱۱)، آتش سوزان جهنم «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِی يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (رحمن: ۴۳) و «.. شُواظٌ مِنْ نَارٍ وَ نُحَاسٌ ...» (رحمن: ۳۵) نیز ذیل عنوان آلاء الرحمن قرار می‌گیرند. چنانکه تعبیر «فَبِأَىِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (رحمن: ۱۳) نشان می‌دهد این امور هم خیر هستند و هم به حیثیت ربانی حق تعالی منسوب می‌باشند و لحن عبارات این سوره به گونه‌ای است که تکذیب این امور یا تکذیب خیر بودن آنها مورد استبعاد و حتی تهدید است. اگرچه مفسرین و مترجمین قرآن در تبیین خیر بودن جهنم و آتش و عذاب‌های الهی بر کاهش طغیان طاغیان و کوتاه شدن دست ظالمان تأکید می‌کنند ولی به نظر می‌رسد خیر بودن این امور و سایر مواردی که به قیامت مربوط می‌شود ناشی از شدت وجود آنهاست و اینکه امور اخروی و موجودات عالم آخرت چه سبب شادی و لذت باشند چه سبب عذاب در هر صورت یک عنوان مشترک دارند یعنی آنها نهایت درجه فعلیت و آخرین حد تحقق امور دنیوی از حمله اعمال و اعتقادات و نیت انسانها می‌باشند. البته چنانکه قبلاً گفته شد هنوز برای تکمیل تغییرات و ادامه حرکت نفوس انسانها - دست کم تا قیامت - راه‌ها یا امکانهایی وجود دارد.

بر این اساس به نظر می‌رسد مبنای دسته‌بندی استعدادها همان مبنای ارزش‌شناختی مشترک در حکمت متعالیه یعنی درجه وجود است. یعنی مطابق با اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، استعدادها دارای مراتب و درجاتی از ارزش می‌باشند. تعیین درجه وجودی یا ارزش هر استعداد همچون تعیین ماهیت

استعداد به دو چیز بستگی دارد. یکی: فعلیت یا هیئتی که این استعداد، یکی از قوا و توانمندیهای آن است و دیگری فعلیت یا نتیجه ای که این استعداد، راه تحصیل آن است. یعنی تعیین ماهیت و ارزش استعداد وابسته است به دو فعلیت، یکی فعلیتی که مبدأ تغییر تلقی می شود و دیگری فعلیتی که مقصد تغییر محسوب می گردد.

دسته بندی های رایج اغلب بر مبنای موضوع صورت گرفته اند، نظیر دسته بندی گانیه که استعدادها شامل پنج دسته اند: تحصیلی فنی هنری اجتماعی ورزشی؛ دسته بندی فلد هاسن که استعدادها شامل چهار دسته اند تحصیلی/عقلانی، هنری، فنی/حرفه ای، ورزشی، بین فردی/اجتماعی و البته دسته بندی گیلفورد به عمل نزدیکتر است و شامل «استعدادهای تحصیلی، خلاقیت، طرح ریزی، ارتباط، پیش بینی و تصمیم گیری» می شود (پیرتو، ۱۳۸۵)^۱ همچنین برخی به تقسیم استعداد یا هوش به دو دسته ۱- شناختی شامل کلامی، ادراکی، سازمانی و فضایی و ۲- هوش عاطفی شامل شخصی، اجتماعی و هیجانی می پردازند (سلیگمن و پیترسن ۲۰۰۴) این نوع دسته بندی ها نشان می دهد که دانشمندان استعدادهای انسان را بر اساس خصوصیات که انتظار می رود او در تغییرات رشدی خود کسب کند، دسته بندی می کنند. یعنی ما صرفاً استعدادهایی را که شناسایی کرده ایم مربوط به موفقیت‌هایی است که تاکنون افراد متوسط نوع ما به دست آورده اند و رشد افراد دیگر این نوع را بر اساس متوسط دستاوردهای قبلی افراد نوع پیش بینی نموده و تعلیم و تربیت آنها را برنامه ریزی می کنیم.

ولی این شیوه برای کشف و دسته بندی استعداد که در بین محققان رواج دارد و متکی بر میانه گرایی است، محدودیت‌هایی دارد. از جمله اینکه میانه گرایی یعنی توجه به میانه یا متوسط موفقیت‌هایی که میانه یا متوسط افراد یک نمونه تحقیقی به دست می آورند جهت کشف استعدادها همه افراد نوع بشر در همه عصرها و نسلها و سنین و جوامع مختلف و طبقات گوناگون اقتصادی و فرهنگی، به لحاظ کفایت و دقت روش شناختی، محدودیت دارد. علاوه بر این چنانکه در بحث قبلی استدلال کردیم استعدادها هر فرد

^۱ -پیرتو جین، رشد و آموزش کودکان و بزرگسالان با استعداد ترجمه فاطمه گلشنی و نیره دلالی تهران، نشر روان

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عبارت است از حدود وجود عینی او که بر اساس فعلیت‌های قبلی و اخیرش متعین می‌شوند. ولی با لحاظ روابط وجود شناختی و ثیقی که میان موجودات عالم برقرار است معلوم شد که هر یک از فعلیتهای قبلی و اخیر هر شخص که تعیین‌کننده استعدادهای اوست، خود به صورت بندی شبکه‌ء عوامل محیطی (طبیعی، ماورای طبیعی و اجتماعی) وابسته است. صورت یا فعلیت تک تک عوامل این شبکه نیز براساس قوا و استعدادهای خود و سایر اشیاء و اشخاص موثری که با آنها مرتبط هستند متعین شده است. بنابر این شبکه پیچیده‌ای از بی‌شمار عوامل موثر در تعیین فعلیت اخیر و استعدادهای هر فرد انسان نقش دارند و احتمالاً تنوع و تعدد استعدادهای بشر بسیار فزونتر است از آنچه ما تا کنون شناخته‌ایم. بدون شک این شبکه پیچیده با عوامل بی‌شمار توانسته به ایجاد یک شبکه بسیار متنوع تری از استعدادهای متعدد انسان عینیت بخشد که هنوز ناشناخته‌اند و راهی برای کشف و شناسایی آنها پیدا نشده است. هر یک از کودکان به گونه‌ای باور نکردنی استعدادهای بسیار متنوعی دارند که به دلیل ناشناخته ماندن از چرخه رشد آنها حذف می‌شود.

از سوی دیگر حکما بر اساس طبقات وجود شناختی عالم و مراتب وجود شناختی نفس به طبقه بندی استعدادهای انسان دست زده‌اند. آنها استعدادهای انسان را در سه طبقه حسی خیالی و عقلی شناسایی کرده‌اند و مجموعاً به... دسته استعداد رسیده‌اند که شامل حواس پنجگانه، حس مشترک، حافظه، متخیله، متصرفه، واهمه، قوای عقل نظری و قوای عقل عملی است. بنا بر نظر صدرا، نفس انسان استعداد حرکت از قوه به فعل و کمال را داراست «جوهر نفس مستعد نوعی از استکمال هست به ذات خودش و آنچه فوق ذات اوست و به وسیله عقل عملی مستعد است که از آفات احتراز نماید و در آنچه در تحت مرتبه اوست، تصرف کند و برای هر یک از این دو قوه در استعداد و کمال و حرکت به سوی کمال مراتب است و مرتبه اول از هر یک به عقل هیولانی موسوم است و مرتبه آخر به عقل بالفعل و مرتبه اوسط به عقل بالملکه» (اردکانی، صدرا، ۱۳۶۲: ۳۰۸).

تفاوت‌ها و شباهتهایی میان نظرات محققان علوم شناختی با آراء حکما در باره استعدادهای انسان وجود دارد. این تفاوتها و شباهتها ناشی از این است که یک: برای هر دو گروه ادراک اهمیت فوق العاده‌ای داشته و در نتیجه استعدادهای مربوط به این فعل نفس یعنی ادراک، بطور مشابه توسط هر دو گروه برجسته

شده است. ولی سایر استعداد‌های بدنی نظیر استعداد چاقی یا لاغری یا استعداد بیماری‌های مختلف مورد توجه قرار نگرفته است.

دوم: در این دو گروه قوای ادراکی با ادبیات متفاوتی مورد مطالعه قرار گرفته است. خاستگاه حکما در مبحث استعداد وجود شناختی است. برای نمونه به اعتقاد صدرا «هر چیز که از قوه به فعل می‌آید محتاج به سببی است که او را به فعل آورد... آن چیزی که عقل هیولانی به واسطه آن از قوه به فعل می‌آید باید که عقل و عاقل بالفعل باشد... و هر یک از حقّ اوّل و عقول مفارقه فعّالند و لیکن آن یک که به ما اقرب است به قیاس به ما، فعّال است و اوست که در لسان شرع به روح القدس موسوم است و او معلّم شدید القوی و القاکننده وحی به انبیاء است و اوست که چون ما به او متصل گردیدیم ما را تایید می‌نماید و ایمان را در دل‌های ما ثبت می‌کند و چون از او اعراض نمودیم به اینکه به مشاغل دنیا توجه کردیم آن نقوش از نفوس محو می‌گردد... و معنی فعال بودن عقل این است که من جمیع الوجوه بالفعل است و هیچ شائبه قوه در او نیست» (صدرا، اردکانی ۱۳۶۲: ۳۱۶ و ۳۱۷) در حالیکه محققان روانشناسی و علوم شناختی بحث استعداد را از رفتارهای عینی کودکان در شرایط خاص آزمایشی آغاز می‌کنند. آنها نمی‌خواهند و نمی‌توانند تبیین دقیقی از عوامل موثر در رشد استعداد ارائه بدهند و به خصوص در باره عوامل محیطی نظیر عوامل اجتماعی، طبیعی و ماورای طبیعی که در پیدایش و رشد استعدادها تاثیرگذارند، خیلی کم اظهار نظر می‌کنند.

سوم: روش این دو گروه نیز متفاوت است و نتایج حاصله نیز متفاوتند. یعنی روش محققان علوم شناختی برای کشف استعدادها بر تجربه و بررسی رفتار افراد استوار است آنها با مطالعه رفتار برخی افراد در سنین مختلف به تبیینی در باره عوامل نفسی یا شخصی هر رفتار می‌رسند و از این طریق می‌خواهند استعداد‌های نوع بشر را شناخته و دسته بندی کنند. در حالی که حکما بر مبنای باورها و اصول پذیرفته فلسفی به تبیین نفس و فعل و انفعالاتش پرداخته و در نهایت به دسته بندی استعداد‌های انسانی می‌رسند. هر چند منطق تعمیم‌های فلسفی نسبت به منطق تعمیم‌های علمی بیشتر قابل دفاع است ولی دستاوردهای حکما در این زمینه کلی‌تر و با ابهام بیشتری همراه می‌باشد. استعداد‌هایی که حکما معرفی می‌کنند معمولاً برای فهم چگونگی دستیابی به فعلیتهای نهایی بکار می‌آیند و می‌توانند برای توسعه مباحث کلی‌تر رشد که ناظر به

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کمالات وجودی و فعلیتهای نهایی است، راهنمایی کننده باشند. ولی استعدادهایی که در روانشناسی و علوم شناختی معرفی می‌شوند ناظر به عملکرد روزمره ذهنی و فعلیتهای نزدیک تر انسانهاست. در نتیجه این نوع دسته‌بندی استعدادها شفاف تر، عینی تر و جزئی تر هستند و هر چند برای دستیابی به فعلیتهای دور و نهایی بشر راهنمایی‌های کلی نمی‌کنند ولی می‌توانند به فهم عملکرد روزمره ذهن و درک مراحل رشد ذهنی کودکان کمک کنند

۶-۷-۷ طبقه بندی استعداد در قرآن کریم

بررسی آیات نشان می‌دهد که به خوبی می‌توان تنوع و گوناگونی استعدادها را از آیات قرآن کریم برداشت نمود برای مثال برخی از مفسرین در تفسیر آیه ۶ سوره آل عمران «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ...» چنین معتقدند که این آیه به انواع استعدادها در انسان اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۲۲۲ و ج ۲، ص ۴۲۷). مفهوم استطاعت تا حدودی می‌تواند به درک ما از انواع استعداد کمک می‌کند. استطاعت در عربی از وزن استفاله از ریشه طوع بمعنی قدرت و طلب طاعت است ولی در قرآن پیوسته بمعنی قدرت آمده است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۴۸ و ۲۴۹). استطاعت را در لغت به طاقه، قدره و اطاقه نیز معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۳۷۱؛ مقرئ فیومی، بی تا، ج ۲: ۳۸۰) اطاقه هم همان معنای قدرت و توان را داراست با این تفاوت که استطاعت فقط برای انسان استعمال می‌شود و اطاقه برای اعم از انسان و حیوان (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۲۴۲). راغب در المفردات استطاعت را اخص از قدرت دانسته و می‌گوید: استطاعت اسم است برای چهار معنایی که به واسطه آنها انسان متمکن از انجام فعلی می‌شود. این چهار معنا عبارتند از: ویژگی فاعل، صورت فعل، ماده و ابزار. اگر همه این موارد موجود باشد، شخص مستطیع است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۰).

کاربرد مفهوم استطاعت در قرآن کریم، نشان می‌دهد که استطاعت ناظر به معنای دست کم سه نوع استعداد است که عبارتند از: استعداد کشف حقیقت، استعداد پذیرش حقیقت و استعداد اظهار حقیقت

الف- استعداد کشف حقیقت (درک محضر حق) این استعداد دو مرتبه دارد و معمولاً آیات قرآن ناظر به مرتبه دوم این استعداد است. درباره مرتبه اول استعدادهای کشف حقیقت، قرآن کریم به دیدن، شنیدن،

گفتن، نوشتن و خواندن اشاره می کند: خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (رحمن: ۴-۳)، «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ... أَقْرَأَ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴-۱)، «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد: ۱۰-۸) «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل: ۷۸) «در این آیه علم حصولی انسان در بدو تولد نفی شده است؛ عموم آیه شریفه منصرف به علم‌های معمولی، یعنی علم حصولی است. و اینکه فرمود: "وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" اشاره است به مبادی این علم که خدای تعالی به انسان انعام کرده چون مبدأ تمامی تصورات، حواس ظاهری است، که عمده آنها حس باصره و حس سامعه است. و آن حواس دیگر یعنی لامسه و ذائقه و شامه به اهمیت آن دو نمی‌رسند، و مبدأ تصدیق و فکر، قلب است اشاره کرد» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۵۱ و ۴۵۲).

با توجه به هدف خلقت انسان که بندگی خدا معرفی شده، به نظر می رسد استعداد کشف حقیقت ناظر به ایمان است نه صرف دانستن و شناختن. بنابر این استعدادهای اولیه شامل استعداد ایمان/کفر است. یعنی هر فرد انسان توان درک حقیقت و فهم تعلیم انبیاء الهی را دارد زیرا هم دارای قوای شناختی و منطقی است که هر حقیقتی از جمله وجود و حضور خالق، فاطره رب را درک می کند «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) و هم دارای قوای دیگر و گرایشاتی است به سوس خدا که باور و اعتقاد و ایمان به خدا را ممکن می کنند. به تجربه معلوم است که هر دانستنی به اعتقاد و ایمان منتهی نمی شود. به نظر می رسد این گرایش به خدا چیزی متفاوت از استعدادهای شناختی است و جنبه عاطفی دارد. مجموعه استعدادهای اولیه ای که ایمان را ممکن می کند، در قرآن و روایات با عنوان فطرت از آنها یاد می شود. مفهوم فطرت ناظر به وجود نوعی استعداد ایمان است که مثلا در نفس نوزاد انسان وجود دارد. ایمان/کفر دو صورت یا دو فعلیت نفس هستند که به کمک استعدادهای فطری و در کنار استعدادهای شناختی و رفتاری به تدریج پس از تولد در نفس پدید می آید.

چون استعدادهای اولیه برای همه نوزادان تقریبا به صورت مشابه وجود دارد آنچه پس از تولد، تعیین کننده صورت وارد شده بر نفس هر کسی است، شرایط یا موقعیتی است که کودک را احاطه کرده است. از این رو هر چند همگان دارای فطرت توحیدی هستند «کل مولود یولد علی الفطره» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ولی فطرت کودکان زیر تاثیر شرایط اجتماعی به خصوص عقاید والدین تغییر کرده و نفس آنها به تدریج شاکله مومن به خدا و قیامت یا کافر به خدا و قیامت پیدا می‌کند. یعنی فطرت جبلی هر کسی پس از تولد صورت ایمان یا کفر می‌پوشد. متناسب با عبارات صدرایی ایمان و کفر لبس بعد الفطره نفس هستند.

مرتبۀ دوم یا استعداد ثانویه ای که در نتیجۀ فعلیت اخیر، یعنی مومن شدن یا کافر شدن به دست می‌آید عبارتست از استعداد ذکر یا درک محضر حق تعالی، از این رو قرآن کریم ادراک حقیقت را متوقف به کسب قوه یا استطاعت شنیدن و دیدنی می‌کند که به زدودن حجابهای معصیت و داشتن دیده حق بین مربوط می‌شود. از این رو می‌فرماید «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا» (کهف: ۱۰۱) «أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كَانَتْ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَعْجِلُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰) به نظر می‌رسد تزکیه فطرت را می‌توان به معنای رشد قوا یا استعدادهای فطری تلقی کرد و دسیسه فطرت نیز به معنای تعطیل و تضعیف استعدادهای فطری است. یعنی اعراض از ذکر الهی و آلودگی نفس که حاصل شتابزدگی و استدعای بهره‌مندی از مواهب وجود در همین دنیای فانی و کوچک است موجب تضعیف و تعطیل استعدادهای فطری شده و در عوض به صورت تمنای تکوینی و مطالبه عاجله ظاهر می‌شود. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰-۱۸) محظورا" به معنای ممنوع است. یعنی دستیابی به هریک از دو وضعیت محتمل یعنی دنیا و آخرت، تنها مشروط به پیدایش استعداد، تعلق اراده و تمنای تکوینی هریک از ماست. نتیجۀ و عاقبتی که در آیه برای هریک این دو دسته پیش بینی می‌شود قطعی است و نتیجۀ فعلیت نهایی همانهاست. یعنی آنها که به زبان قول، به زبان حال و به زبان تکوین یا استعداد، تمنای عاجله دارند، به جهنم واصل می‌شوند و آنها که استعدادشان در قول، حال و استعداد فقط آخرت است، به مقام «مشکور» الهی بودن می‌رسند.

باتوجه به این نتیجۀ مضمون آیه ناظر به وجود دو نوع استعداد خیر و شر در انسان تلقی شده است. از این رو ذیل این آیه در تفسیر المیزان آمده: «خداوند نه تنها اهل سعادت را در رسیدن به سعادت کمک می‌کند

بلکه اهل شقاوت را نیز در رسیدن به کمال شقاوت‌شان مدد می‌نماید» (طباطبائی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۴۴) ولی به نظر می‌رسد. سعادت و شقاوت دو فعلیتی است که از رشد یا تعطیل قوای فطری حاصل می‌شود و اینجا فقط فطرت است که یا رشد می‌کند و فعلیت نفس ایمان می‌شود و سعادت حاصل می‌گردد یا رشد نمی‌کند و صورت نفس کفر می‌شود و شقاوت عاقبت نفس است. نتیجه قطعی رشد استعدادهای فطری رستگاری است و نتیجه قطعی تضعیف و تعطیل این استعدادها خسران است. «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰-۷)

علامه طباطبایی معتقد است انسان «با داشتن حسن سریره، استعداد و قابلیت این معنا را کسب می‌نماید که رحمت و هدایت الهی را دریافت کند، به شهادت اینکه قرآن می‌فرماید: «... وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ» (رعد: ۲۷) و اما فاسق که دلش منحرف شده و به پستی و گمراهی متمایل گشته، البته خداوند هدایتش را نخواسته و رحمتش او را فرامی‌گیرد، هم چنان که فرموده: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) و نیز فرموده: « فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵) و نیز فرموده: «وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ...» (اعراف: ۱۷۶) و کوتاه سخن اینکه، دعوت دینی جز طریقه اختیار را سلوک نموده، و آیات الهی جز با مراعات آن نازل نشده، و خدای سبحان هم به سوی خود هدایت نمی‌کند مگر آن کسی را که به اختیار خود متعرض رحمت وی و مستعد هدایتش شده باشد (طباطبایی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۹۳).

علاوه بر دیدن و شنیدن که ویژگی درک محضر است. استعداد پذیرش ولایت الله نیز در زمره استعدادهای ثانویه ای است که قرآن کریم به وجود ایمان موكول می‌فرماید «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ... وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ...» (بقره: ۲۵۷) شرح مفهوم ولایت و وقایع عاطفی متعلق به آن در بخش بعد می‌آید

ب- استعداد پذیرش یا تحمل حقیقت، این نوع استعداد نیز هر چند شامل استعداد ایمان است ولی در قرآن کریم با تعبیر استقامت از آن یاد می‌شود. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا...» (فصلت: ۳۰) این نوع استعداد بر خلاف قوای فطری که در پیدایش ایمان نقش داشتند، در پایداری و تشدید ایمان موثرند. البته در ماجرای حضرت موسی ع نیز به نحوی از این نوع استعداد قبول

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حقیقت مطرح می‌شود. گویا حضرت موسی ع دست کم در مقطعی خاص این استطاعت را نداشته است از این رو در سوره کهف پنج مرتبه به این موضوع از زبان خضر اشاره می‌شود که استطاعت صبر کارهایی که به فرمان خداوند می‌کنم یا استطاعت تحمل مرا نداری. «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۷۵) به نظر می‌رسد در ماجرای حضرت موسی ، و حضرت خضر ما بادو گانه «ظاهر» و «واقع» مواجهیم زیرا مبنای اعتراضات موسی ع قوانین شریعت بوده است که ملاک آنها «ظاهر» یعنی واقعیت مشهود است یا حقیقتی که در حجاب ظواهر پنهان شده می‌باشد. ولی تبیین های حضرت خضر ناظر به حقیقت بدون حجاب است. فعل او مطابق با امر الهی و در موضوعاتی بود که دست کم حجاب زمان از آنها برداشته شده بود. از این رو موسی ع به عنوان پیامبری که مامور به شریعت است و بر ظاهر حکم می‌کند استطاعت مبارزه با فرعون را دارد ولی نمی‌تواند کشتن کودک، تخریب مال غیر و احسان به ظالمان را بدون بینه و دلیل، تحمل کند. با این همه درک سخن خضر نه فعل او برای موسی ع ممکن بود.

ج- استعداد اظهار حقیقت: این استعداد شامل استعدادهایی است که به رفتار مربوط می‌شود که در قرآن کریم از آن با عنوان استطاعت بر حج و جهاد و عدالت یاد می‌شود. در واقع باور به حقیقت در صورتی باور صادق است که مطابق با واقعیت عینی باشد ولی از آنجا که وجودات عینی دو دسته اند برخی موجودند و برخی مقدورند به نظر می‌رسد باورهای صادق می‌توانند ناظر به وجودات موجود باشند نظیر یگانگی خداوند در عالم و می‌توانند همچنین باورهای صادق ناظر به وجودات مقدور باشد.

«وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۲۹) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸) «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰) فعل انسان شاهد صدق اوست در گفتار و شاخصه استعداد او نیز هست. از این رو فعلیت نفس که در رفتار ظاهر می‌شود و از مجموعه استعدادهای او حکایت می‌کند خود به یک اعتبار تمنای قوه و فعلیت جدید تری است. به عبارت دیگر هر رفتاری که فرد انجام می‌دهد دست کم دو چیز را به نمایش می‌گذارد یکی سرگذشت خود را که به فعلیت اخیر نفس منتهی شده و دیگری تمنای سرنوشت و

استحقاق خود را برای کسب قوا و استعدادهایی که پس از این در آینده نسبی‌ش بشود. علامه طباطبایی می‌گوید: «خدای سبحان عطای هر نفسی را به آن مقداری که استحقاق دارد به او می‌رساند، اگر خیر بخواهد به او می‌دهد، و اگر شر بخواهد باز هم به او می‌دهد، به این معنا که چنین کسی را از خیر منع می‌کند، و با این حال اگر خدای تعالی بخواهد که جمیع مردم - از صالح و طالح - خیر را بخواهند و همه آنان به اختیار خود ملازم ایمان و تقوا شوند معلوم است که نظام عمومی عالم با اینکه عالم اسباب است تباه می‌شود» (طباطبایی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج: ۷، ۹۴)

در قرآن کریم سخن از استعدادهایی به میان آمده است که به واسطه اعمال زشت و ارتکاب گناهان باطل شده‌اند «...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹) البته بنابر رحمت عام و فیض فراگیر حضرت حی قیوم ابتدا به اعطای عادلانه و متنوع استعداد در میان موجودات قیام شده است. بنابر تصریح قرآن کریم در آیه ۵۰ سوره طاهرا، انسان «یک استعداد اولیه را بر اساس «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» دریافت می‌کند» (خوارزمی ۱: ۱۳۶۸: ۴۲۷) ولی پس از این بخشش اولیه که متکی به رحمانیت و فیض عمومی حق است در مراحل بعدی رشد و بر حسب فعلیتهای حاصل شده به خصوص سوال یا مطالبه خلاق، نزول فیض حق تعالی در قالب اعطای استعداد، صورت می‌گیرد. بزودی در بخش بعدی در باره عوامل عاطفی موثر در افاضه حق و ظهور استعدادها و فعلیتهای جدید بحث می‌شود.

همچنین مفهوم «ضیق قلب» و مفهوم «شرح صدر» در قرآن کریم از تحول استعداد های آدمی در ادراک حقیقت و اظهار حقیقت حکایت می‌کنند. چه اینکه قرآن کریم به این دو حیثیت از زبان پیامبران خود اشاره می‌کند مثلاً در آیه «...رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي... يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۸-۲۵) حضرت موسی ع استدعای انبساط و گشودگی و افاضه استعداد جهت درک حقیقت و اظهار حقیقت دارد. همچنین قرآن کریم به مقایسه دو گروه از جهت شرح/ضیق صدر می‌پردازد و می‌فرماید «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (زمر: ۲۲)

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (انعام: ۱۲۵). قرآن کریم دو پدیده ضیق صدر و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شرح صدر را به عنوان نتیجه عمل و به عنوان یکی از مختصات شاکله برخی اشخاص معرفی می‌کند. چنانکه قبلاً گفته شد هر کسی و هر چیزی دارای وجودی عینی و جزئی است که تشخیص اوست و چون وجود عینی اشخاص یا تشخیص افراد در حال تغییر است فعلیت اخیر یا آخرین فعلیت هر کسی تعیین‌کننده تشخیص اوست. فعلیت اخیر یا آخرین چهره هر کسی که از آن به شاکله، طبیعت ثانویه، شخصیت و هویت تعبیر می‌شود، در نتیجه عمل مکرر فرد حاصل شده و مختصاتی دارد. از جمله مختصات هر فعلیت اخیر استعدادهایی است که شخص برای ادراک و عمل دارد. نوع و شدت این استعدادها بر حسب مدرکات و موضوعاتی که نفس به آنها می‌پردازد تعیین می‌شود. از این رو ضیق قلب و شرح صدر ناظر به ادراک حقیقت و اظهار حقیقت است اظهار حقیقت از طریق عمل مطابق با ادراک حقیقت ممکن می‌شود. چه اینکه در هر دو آیه «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۶-۱) هم چنین در درخواست حضرت موسی ع که فرمود «... رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۸-۲۵) به تسهیل عمل در کنار شرح صدر اشاره شده است. نکته مهم دیگر تعبیر کریمه «رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» است. چنانکه قبلاً گفته شد مفهوم ذکر در قرآن کریم از حضور حکایت می‌کند و غایت نفس تشدید حضور است و این تشدید حضور در محضر حق تعالی به عنوان عالی‌ترین مقام (ترفیع ذکر تو) به نبی مکرم ص اعطا می‌شود. از تعبیر «رفع ذکر» دو اعتبار قابل درک است یکی شدیدترین مرتبه وجود در نسبت با همه عالم که معادل تعبیر «مقام محمود» است و دیگری شدیدترین مرتبه حضور در محضر حق تعالی که معادل «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹) است. از اینجا معلوم می‌شود که نه تنها موسی ع بلکه همه انبیاء و اولیاء که به عالی‌ترین مقام درک حق دست یافته‌اند همچنان استعدادی تقرب دارند ولی از طریق اظهار حقیقت. برای مثال مصائب امام حسین ع در روز عاشورا متکی بر استعدادی ایشان برای اظهار حقیقت است به انسان‌های ظلوم جهول.

به اعتقاد حکما چنانکه ظهور اسماء الهی تنها و تنها در فعل او ممکن است همین‌طور ظهور صفات و ملکات نفسانی هر فردی از نوع انسان تنها و تنها در رفتار و کردار و روابط او ظاهر می‌گردد. «اسماء حقایق الهیه است که مخفی بود از ما و حضور او حاصل نمی‌شود جز به آثار و افعال چنانچه ظاهر نمی‌شود سعادت عبد

و شقاوتش الا به افعال و انسان به آثار مرضیه، مسمی است به سعید و به غیر مرضیه به شقی»
(خوارزمی ۱۳۶۸: ۱: ۳۱۷)

ابن عربی میان مفهوم دین در آیه ان الدین عندالله الاسلام و شریعت تفکیک می کند و اسلام را به انقیاد معنا می کند (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۳۱۸ - ۳۱۷) برداشت انقیاد از اسلام، البته متضمن یک حقیقت تکوینی است. یعنی خلاق همه خواه ناخواه راه انقیاد در برابر اراده و امر خدای تعالی را می پیمایند زیرا چه موافق باشند و اقامه دین کنند یعنی تسلیم شریعت گردند و چه اینکه علم مخالفت بردارند در هر صورت طبق برنامه حکیمانه و اراده حق تعالی حرکت می کنند. بنابراین گنهکاران نیز براساس اسم عفو یا غفور یا منتقم عمل می کنند. (شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۱)

علم شامل دو حیثیت است که در یک حیثیت از ظاهر پی به باطن و از مظاهر پی به حقیقت می برد و در حیثیت دیگر از باطن به ظاهر و از ظهور حقیقت در مظاهر می رسد. در اینجا ادراک تکمیل می شود. از این رو گرچه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱) (به حسب ذات) ولی «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۲) (به حسب اسماء و صفات) و اسماء حق در سراسر عالم در مراتب مختلف جاری است.

مطابق با دیدگاه اغلب حکما، شدت معرفت حضرت رسول ص و انبیاء مرسل نسبت به حقایق موجودات و استعدادات آنها از یکسو و معرفت ایشان نسبت به حکمت الهی از سوی دیگر، موجب شده ایشان را مقام تعیین تصرفات در خلاق و اعلان شرایع و قوانین تصرف در اشیاء از جمله شرایع مربوط به معاملات، ارتباطات، نکاح، سیاست و تعزیرات و قتال و غیره را داده است و این همان ولایت است. که باطن رسالت و نبوت است. (خوارزمی ۱۳۶۸)

با توجه به آیه کریمه «... اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (فصلت: ۴۰) معلوم می شود که گاه علم حق و بصیرت او مسبوق به عمل خلاق است، اگرچه اغلب فعل حق تعالی براساس «... خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) سابق بر عمل خلاق و اراده و انتخاب بنده شکل می گیرد. هر چند علم خداوند که فوق زمان و مکان است و لایضرب عنه مثقال ذره... می باشد، نسبت به معلول های نفوس انسانی سبقت دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ولی چون اعمال و علوم ما معلول نفوس ما هستند و حدوث نفس بر افعال نفس سبقت علی دارد و بر اعمال و علوم ما نیز سبقت علی دارد. بنابراین علم حق تعالی از دو حیث یا در دو مقام باید مورد توجه قرار گیرد: مقام علم اجمالی (فعلی) و مقام علم تفصیلی (انفعالی). در حالی که مقام اول عالم نسبت به معلوم درباره دانسته‌ها و کرده‌های ما به بی‌زمانی مربوط می‌شود، مقام دوم به مقوله علیت برمی‌گردد. تلقی علم فعلی و انفعالی در حضرت باری تعالی براساس آنچه در نفس رخ می‌دهد شکل گرفته است. یعنی چنانکه نفس هنگام قصد کردن برای یک عمل و حتی پیش از آن می‌داند و پس از انجام عمل و پیدایش پیامدهای آن نیز می‌داند ولی این دو دانستن هم از حیث اجمال و تفصیل و هم از حیث فعل و انفعال، متفاوت است. درباره حضرت باری تعالی نیز تصور می‌شود چون او از هر مقوله زمانی هنگام قبل و بعد دور است

پس در لحظه مفروض خداوند از هر دو نوع علم برخوردار می‌باشد. هم به اجمال و هم به تفصیل اندیشه و عمل ما را می‌داند، بدون اینکه دانستن او مفید جبر باشد. بلکه دانستن او موقوف به همه آنچه ما اختیار کرده‌ایم است و به لحاظ سبقت علی می‌توان آن را «مابعد» عمل تلقی کرد. این موضوع نه تنها درباره حق تعالی بلکه درباره همه اولیاء خدا که عالم به حوادث آینده و گذشته هستند و از بند زمان و مکان رسته‌اند به خصوص ذوات مقدس معصومین علیهم‌السلام نیز صادق می‌باشد.

با این همه باید بدانیم که خصلت اصلی نفس ناطقه که وجه تمیز انسان از سایر موجودات نیز هست با عنوانهای مختلفی نظیر: نطق، عقل، فکر، علم معرفی شده است. با توجه به بحثهای قبلی آنچه به عنوان فعل یا عمل اصلی نفس ناطقه قلمداد می‌شود نیز عبارتست از نطق، تعقل، تفکر و تعلم. بنابر این با کمی تسامح می‌توان این الفاظ را هم معنی تلقی کرد. اغلب حکما البته با تعبیرات مختلف و استدلالهای نسبتاً مشابه بر این نکته متفقند که تفکر یا تعقل یا نطق، سازوکار تحقق و عینیت یافتن نفس ناطقه می‌باشد. از جمله به اعتقاد صدرا «خروج از قوه به فعل به موجب تفکر ممکن می‌شود» (اسفار، ج ۸، ص ۲۹۵) از نظر او «مراد از عمل به معلوم در روایت «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لا یعلم» همان تفکر در معلوم است» (عبداللهی،

۱۳۹۰ : ۳۸۱).^۱ او معتقد است که تفکر غایت عبادت است و اهمیت عبادت، بخاطر خضوعی است که در قلب پدید می‌آورد و گرنه «نیل به غایت و ملاقات حق تنها با قدم فکر و تأمل ممکن است، نه صرف مراسمات مربوط به عبادات و حرکات ظاهری بدن» (صدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۰۲). از نظر صدرا شیوه‌های رایج یادگیری «تعلم خارجی» است و تفکر «تعلم داخلی» است چون در واقع تفکر عبارت است از یادگیری و استفاده از نفسی کلی که تاثیر وی شدیدتر و از همه عالمان و خردمندان، در تعلیم قوی‌تر می‌باشد (عبداللهی، ۳۸۲، ۱۳۹۰). و البته تفکر مشروط به تهذیب است. از نظر صدرا تفکر سبب رسیدن به خود حق تعالی است اما عبادت مایه دستیابی به ثواب الهی است، و آنچه سبب رسیدن به خداوند است، حتما برتر است از آنچه مایه رسیدن به غیر اوست؛ تفکر عمل قلب است، اما طاعت عمل جوارح؛ و چون قلب والاتر از جوارح است، پس عمل آن نیز از عمل جوارحی والاتر است (عبداللهی، ۱۳۹۰، ۳۸۴) فضیلت هر رفتاری به میزان تاثیر آن بر نورانیت قلب است (عبداللهی، ۱۳۹۰، ۳۸۵). مفهوم قلب چنانکه قبلا گفته شد ناظر به مقامی است که نفس در آن مقام به دانسته‌های خود باور دارد. به نظر می‌رسد نوعی از قوا یا استعداد در انسان وجود دارد که در تبدیل شناخت به باور موثر است. این قوا که تا کنون کمتر مورد توجه قرار گرفته، می‌تواند به عنوان واسطه یا میانجی برای قوای شناختی و قوای رفتاری تلقی شود و تحقق جنبه عاطفی نفس را ممکن می‌کند. با توجه به اهمیت قوای عاطفی که در کنار قوای شناختی نفس واقع می‌شوند و نقش فعال سازی فرآیندهای عاطفی آن را برعهده دارند، بحث عاطفه در یک بخش مستقل ولی در ادامه همین مبحث استعداد مطرح می‌شود.

۶-۸ بخش هشتم: نقش عاطفه در رشد انسان

مطابق با اصل حرکت جوهری، نفس به عنوان یک حقیقت متشخص عینی و جزئی در حال تغییر است و این تغییرات که به تکوین تدریجی یا تحقق تدریجی نفس در عالم عینی منجر می‌شود با مداخله عواملی صورت می‌گیرد و اثری بر جای می‌گذارد که هر دو به نفس مربوطند. یعنی نفس به یک اعتبار عامل

^۱ (عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۰ کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی:

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حرکت و به یک اعتبار معلول حرکت جوهری یا رشد است. با این همه رابطه میان علت و معلول، در حرکت جوهری نفس یا همان «رشد» شامل یک دور باطل نمی‌شود. زیرا اولاً علت ایجاد این حرکت، عقل فعال است که نفس را پدید آورده و آن را به حرکت «شوقی» وادار می‌کند و سایر عوامل، زمینه ساز یا اعدادی هستند. این عوامل که از آنها در منابع فلسفی با عنوان «معدات» یاد می‌شود، یا در زمره قوای نفس هستند یا در زمره عناصری هستند که در موقعیت وجود شناختی نفس واقع شده و بر آن تاثیر می‌گذارند. یعنی با یک طرحواره علی که بر مفهوم عقل فعال و رابطه طولی میان علت ایجاد و علل اعدادی تکیه دارد، می‌توان نشان داد که حرکت جوهری نفس شامل دور باطل نمی‌شود. علاوه بر این یک ایده دیگر نیز می‌تواند شبهه دوری بودن و این همانی علت و معلول در حرکت جوهری نفس را توجیه کند. این ایده دیگر، یافته‌ای است که در تحقیق حاضر و با عنوان الگوی چرخه‌ای رشد به دست آمده است. الگوی چرخه‌ای که بنابر روابط عینی میان مجموعه فرآیندهای تجسد /تجرد کشف شده، می‌تواند مناسبات دوسویه و واقعی قوه / فعلیت را تبیین کند. زیرا حرکت، خروج از قوه به فعلیت است و البته فعلیت همواره شامل قوایی است که به اعتبار تفاوت فعلیتهای متوالی، متفاوت می‌باشند. از این رو قوه به معنای توانایی و به معنای امکان، بخشی از فعلیت اخیر (نوپدید) می‌باشد که از یکسو معلول قوای فعلیت پیشین است و از سوی دیگر عامل پیدایش قوای فعلیت پسین است. بدین ترتیب وجود متصل نفس شامل چرخه‌های متوالی قوه / فعلیت است. البته چرخه قوه / فعلیت شامل دایره‌ای است که در دو بعد طول و عرض انبساط پیدا می‌کند. یعنی چرخه حاصل از تغییرات مستمر قوه / فعلیت در سطح رخ نمی‌دهد بلکه در حجم رخ می‌دهد و دست کم دارای دو بعد طولی (ارتفاع تغییرات) و عرضی (شعاع تغییرات) است. در نتیجه حرکت جوهری نفس در مسیری شبیه به یک مارپیچ عمودی با دایره‌های بازشونده و بالارونده رخ می‌دهد.

بنابه تعریف، حرکت، خروج از قوه به فعل است بنابر این استعداد به معنای توانایی، به معنای امکان و به معنای استدعا می‌تواند حدود تشخیص هر فرد انسان، تلقی شود. تغییر قوه به فعل البته بر نیاز یا میل به فعلیت اتکا دارد. از اینجاست که یک متغیر دیگر وارد چرخه حرکتی نفس می‌شود. این موضوع با عنوان‌های

مختلف نظیر گرایش، احساس، عاطفه، انگیزش، هیجان، سائق، غریزه، ارزش و شوق تا کنون در تحقیقات علوم مختلف مربوط به انسان مطرح شده است.

بحث در باره این جنبه از وجود متشخص نفس، به این دلیل اهمیت دارد که حرکت به خودی خود از جهت مندی حکایت می کند و رشد نیز اصولاً متضمن معنایی از جهت داری است. هر چند تعیین جهت حرکت منطقی بر عهده غایت حرکت است ولی «بقای بر غایت» در حرکت جوهری نیاز به عامل تضمین کننده ای دارد. به عبارت دیگر در حرکت های عرضی اغلب جوهر شیء است که حامل تغییرتن عرضی می باشد و یکپارچگی حرکت را تامین می کند. ولی بنا به تعریف، در حرکت جوهری همه چیز حتی جوهر شیء در حال تغییر است. در چنین شرایطی آنچه می تواند تشخیص و یکپارچگی شیء متحرک را تضمین کند، غایت حرکت است. بنابر نظر صدرای غایت حرکت نفس، عقل فعال می باشد که نفس را به حرکت شوقی وادار می سازد. یعنی دو خصلت یکپارچگی و ماهیت شوقی حرکت نفس، به عقل فعال مربوط می شود. سخن مولوی که می گوید «آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد» اشاره به همین دو ویژگی غایت است. چون برقراری یکپارچگی و شوق برای نیل به مقصد واحد، از خصایص غایت حرکت می باشد نه ذوات پراکنده و متمایز اشیاء. غایت مشترک ذرات پراکنده عالم، در جواهر اشیاء شوق و جهت حرکت را معین می کند.

شوقی که توسط مبادی عالی و وجود در نفس پدید می آید، بطور مستمر می تواند بر متغیرهای عرصه نفس تاثیر گذار باشد. جوهر متغیر نفس جهت حفظ یکپارچگی خود و ماندن بر غایت، به عامل یا عوامل تضمین کننده ای نیاز دارد که انبوه متغیرهای فعال در عرصه نفس را به سمت آن غایت معین بکشاند. از این رو گرایشات نفس که از آنها با عنوانهای مختلف عواطف، انگیزه ها و امیال یاد می شود صورت های جزئی همان شوق کلی است. نفس همانطور که برای رشد خود، به حافظه و خیال و سایر قوای شناختی نیاز دارد به وجود عواطف نیز برای تعیین جهت و نیروی حرکت خود نیاز دارد. قبلاً گفته شد و به تجربه نیز معلوم شده که استعداد های شناختی نفس به هر سو جهت دهی شوند رشد می کنند «كُلًّا نُمِدُّ هُوَلاءِ وَ هُوَلاءِ» (اسراء: ۲۰) پس این گرایشات نفس یا عواطف هستند که جهت حرکت قوای شناختی و حرکت کلی نفس را تعیین می کنند.

هر چند عاطفه اغلب معنای مثبت دارد و به عنوان گرایش مثبت یعنی مهربانی، دوست داشتن و میل داشتن تلقی می شود ولی به دودلیل می توان گرایشات منفی نفس را که قبلاً زیر عنوان قوه غضبیه و در برابر قوه شهویه مطرح می شد، زیر عنوان مشترک عاطفه و در برابر شناخت و رفتار و صفات دسته بندی کرد. یکی به دلیل نقش مشترکی است که عواطف مثبت و منفی در جهت دهی به حرکت نفس دارند. زیرا عواطف مثبت و منفی یعنی دوستی ها و دشمنی ها یا خوشایندی ها و ناخوشایندی ها همه تاثیر مشابهی بر نفس دارند و همه می توانند شدت و جهت حرکت نفس را تغییر بدهند. آنها به قوای شناختی و قوای رفتاری نفس جهت می دهند و نهایتاً در شکل گیری فعلیت نفس که شامل صفات و استعدادها می باشد، مداخله می کنند. دلیل دیگر این است که به نظر می رسد گرایشات عاطفی منفی نیز در نهایت به عواطف مثبت باز می گردند زیرا هم عداوتها خود ثمره تعارض دوستی هاست و هم ناخوشایندی ها ناشی از فقدان امور و شرایط خوشایند است. این نکته ای است که حکما به خصوص در تبیین «شور» مطرح کرده اند از جمله استاد مطهری در کتاب عدل الهی به تفصیل در باره عینیت خیر و هستی و بازگشت شر به نیستی و فقدان وجود و خیر بحث کرده است.

بر این اساس مفهوم عاطفه به عموم گرایشات فطری، تمایلات طبیعی، هیجانات، انگیزه ها و خلاصه خوشایندی ها و ناخوشایندی ها اطلاق می شود. از ترس و اندوه تا لذت و شادی و از عداوت تا محبت همه مشمول عنوان عاطفه می توانند باشند. حتی نیاز را به اعتباری می توان ذیل مفهوم عاطفه قرار داد. چنانکه قبلاً گفته شد بنا بر اصالت وجود، هر موجودی به محض وجود و صرف نظر از ماهیتش، به وجود متمایل است و برای بقا و کمال خود که بجز تشدید مرتبه وجود خاص او نیست، تلاش می کند. (علم الهدی ۱۳۸۸) از اینجاست که حکما خیر و ارزش را به وجود ارجاع داده اند و شر را به فقدان وجود یا عدم نسبت داده اند. عدم یا فقدان مرتبه ای از وجود که موجود به آن گرایش دارد و برای خود مطلوب تلقی می کند، به خودی خود شرایطی است که از آن با عنوان نیاز یاد می شود. نیاز یک مفهوم ذهنی نیست بلکه شرایطی عینی است که ناشی از فقدان وجودی خاص یا مرتبه ای خاص یا وجهی خاص از وجود است. البته نیاز علاوه بر واقعیت عینی از ادراک و احساس نفس نیز حکایت می کند.

بطور کلی عاطفه ذات عینی مستقلی نیست چنانکه استعداد نیز ذات مستقلی نبود. بلکه عاطفه، استعداد، انگیزه، غریزه، عقل و غیره هیچ یک ذواتی مستقل از نفس نیستند. ولی آنها سازه‌های فرضی یا امور موهوم هم نیستند بلکه تحقق عینی دارند و منشا آثار واقعی می‌باشند. لازم است بدانیم که دو رویکرد ذات‌گرایی و سازه‌های فرضی شرح پدیده‌های روانی را بر عهده دارند. مطابق با رویکرد ذات‌گرا استعداد، عاطفه، میل، غریزه، نیاز، ارزش، غضب، شهوت، انگیزش، هیجان، سائق و ... ذوات مستقل و عینی هستند که در نفس (و شاید در بدن) تعبیه شده‌اند. این رویکرد امروزه با غلبه دیدگاه عدم قطعیت، چندان مورد توجه نیست در عوض محققان جهت تبیین پدیده‌های روانی رویکرد جدیدی را اتخاذ کردند. آنها جهت مقابله با رویکرد تقلیل‌گرای نورولوژیست‌ها که پدیده‌های روانی را به کارکردهای مغز و اعصاب فروکاسته‌اند، تلاش می‌کنند نشان بدهند که انگیزه، غریزه، عاطفه، نیاز، ارزش، سائق و غیره همچون یک سری سازه‌های فرضی هستند که واقعیت مادی و عینی ندارند، ولی می‌توانند به فهم و تبیین رویدادهای روانشناختی کمک کنند. بنابر این وجودشان واقعی نیست بلکه مفید است و ما ناگزیر از بکارگیری آنها هستیم زیرا تبیین عملکرد روانی انسان بدون آنها ممکن نیست.

به نظر می‌رسد با استفاده از ظرفیت حکمت متعالیه، از بن بست ساختگی ذهنیت/عینیت می‌توان رها شد. نیازی نیست که محققان خود را بر سر دوراهی میان ذات‌گرایی و سازه‌های فرضی ببینند. زیرا بنابر حرکت جوهری و وحدت‌تشکیکی، آنها می‌توانند به واقعیات ذاتا متحرکی پی ببرند که تحقق تدریجی دارند. یعنی واقعیتهای چند درجه‌ای وجود دارند که درجاتشان یکی، یکی پدید می‌آیند و جلوه‌های تازه به تازه‌ای را به نمایش می‌گذارند. در حالی که این صورت‌های متوالی همه یک حقیقت هستند. بنابر این همه عواطف و استعدادها مراتب یا صورتهای مختلف نفس هستند که طی حرکت یا تحقق تدریجی نفس پدیدار می‌شوند و جلوه‌های متفاوت نفس را به نمایش می‌گذارند. این صورتهای نفس با یکدیگر و در یکدیگر فعل و انفعال داشته و جهت کلی حرکت نفس را به سوی فعلیت‌نهایی حفظ می‌کنند. بدین ترتیب غریزه، سائق، انگیزه، نیاز، ارزش و سایر مواردی که در زمره فرآیندهای عاطفی نفس تلقی می‌شوند و همچنین استعدادها یا قوای نفس واقعیتهای عینی هستند ولی مستقل از نفس نیستند. این وابستگی به نفس و در عین

حال عینی بودن به قوای نفس ماهیتی دو گانه بخشیده است. به خصوص نیاز و ارزش که پایه سایر گرایش‌ها عاطفی نفس هستند دارای ماهیت دو گانه می باشند هم به ادراک نفس مربوط می باشند هم به وجودات عینی خارجی.

ماهیت دو گانه نیاز و ارزش ناشی از چند مرتبه ای بودن نفس است. زیرا نفس ناطقه با اشرافی که بر مراتب حیوانی و نباتی خود دارد، می تواند بر حدود و نواقص آنها آگاه شود از این رو وجود عینی نفس دارای حدودی است و کمبودهای معینی به همراه دارد و شهود این کمبودها توسط خود نفس به پیدایش نیاز منجر می شود. ولی اگر کمبود ناشی از حدود نفس بطور عینی باشد ولی شهود آن توسط نفس مثلا در حالت کما دچار مشکل شده باشد نیاز پدید نمی آید. از این رو نیاز هم به وجود عینی نفس و هم به درک و آگاهی نفس وابسته است و ماهیتی دو گانه دارد. چه اینکه مطلوبیت، خیر یا ارزش نیز از یکسو ریشه در عالم واقع دارند و از سوی دیگر ریشه در ادراکات نفس.

البته باید توجه داشت که ماهیت دو گانه نیاز و ارزش به شهودات نفس و حدود نفس وابسته است ولی فارغ از روابط نفس و علوم اکتسابی آن نمی باشد. زیرا چنانکه قبلا گفته شد وجود عینی جزئی شیء که از آن در حکمت متعالیه با عنوان «تشخص» یاد می شود، ناظر به دو مطلب است یکی تمایزات شیء از سایرین و دیگری مناسبات شیء با دیگری. یعنی تشخیص هر چیزی یا هر کسی در عین حال موقعیت وجودشناختی آن را معلوم می کند. بنابر این علم نفس به خودش یعنی علم به تشخیص و موقعیت نفس، شامل علم نفس به حدودش و مناسباتش می باشد. برای مثال درک نیاز گرسنگی با فهم ارزش غذا به هم وابسته است. کشف ارزش غذا در گرو شهود گرسنگی (ناخوشایندی) و سیری (خوشایندی) علم به خوردنی ها، درک روابط بدن با خوردنی ها، میل به غذا و مهارت غذا خوردن است. فقدان هر یک از این عوامل موجب تاخیر در پیدایش نیاز می باشد. یعنی برای پیدایش نیاز لازم است در نفس علاوه بر شهود، فرآیندهای شناختی، مهارتی و فرآیندهای عاطفی فعال بشوند.

به همین دلیل درک نیازها و ارزشها و گرایش یا تعهد به آنها متوقف است به پیدایش استعدادها معینی در نفس. یعنی نفس برای درک ارزش یا مطلوبیت چیزی و همچنین برای درک نیاز خود به آن، لازم است

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به حدی از استعداد دست یافته باشد. از اینجاست که آرزوها، تمایلات و نیازهای اشخاص می‌تواند به عنوان علامت یا نشانه‌ای از حد رشد یافتگی آنان تلقی شود و شدت و نوع آنها همچون شاخصهای معتبری در ارزیابی‌های رشد بکار گرفته شود.

یادآوری این نکته ضروری است که فعلیت نهایی نفس (غایت رشد) تشدید مرتبه وجودی و حضور بیشتر است. از آنجا که مادیت مناط غیبت است و حضور در گرو تجرد می‌باشد، فعلیت نهایی تنها به کمک تقویت مرتبه مجرد نفس ممکن می‌شود. از این رو نفس از طریق مصرف قوای بدن، مسیرش را به سوی سرنوشت محتوم به پیش می‌برد. نکته مهم این است که با مصرف قوای جسمانی بدن مهلت مقرر به پایان می‌رسد ولی معلوم نیست در این مدت تجرد نفس تا کدام مرحله از تجرد (تجرد خیالی یا تجرد عقلی) رسیده و پس از آن با چه کیفیتی ادامه حیات خواهد داد.

به عبارت دیگر آنچه قطعی و مسلم است اینکه حضور و ادراک حقیقت، که شاخص تجرد نفس است با جدایی از بدن جسمانی، خود به خود حاصل می‌شود. ولی آنچه به رشد نفس وابسته است، کیفیت محضر و کیفیت مدرکات نفس است که بر مبنای ملکات تحصیل شده متعین می‌شوند. یعنی تجرد یا تحقق تدریجی نفس ناطقه که همان حرکت جوهری یا خروج نفس از قوه به فعلیت است در نهایت به صورت‌بندی ملکات نفس می‌انجامد. و میزان سازگاری ملکات نفس و شاکله نهایی آن با حقایق عالم آخرت است که تعیین‌کننده کیفیت زندگی ابدی ماست^۱

^۱ - البته اینکه خصلت‌های نفس کیفیت زندگی را تعیین می‌کند یک موضوع اشکار و قابل فهم است چه اینکه به تجربه می‌دانیم که خصوصیات بدن که یکی از مقامات نفس است و میزان سازگاری آن با متغیرهای فیزیکی مهم مثل درجه دما، میزان فشار و رطوبت، وجود خطرات و غیره تعیین‌کننده کیفیت زندگی است. در دنیای دیگر نیز همینطور خصایص نفس کیفیت و میزان راحتی و لذت را تعیین می‌کند با این تفاوت که برخی خصوصیات کلی این دنیا مثل سختی «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴) کمبود «... مَتَاعِ الدُّنْيَا قَلِيلٌ...» (نساء: ۷۷) پستی «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۵) در آن دنیا فراگیر نیست چون «... إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...» (عنکبوت: ۶۴) و مقدار سهتی پستی و کمبود بازم بر حسب خصایص نفوس مردمان معین می‌شود.

۶-۸-۲ مناسبات عقل و عاطفه

معلوم شد که قوای نفس و گرایش‌های عاطفی آن سازه‌های فرضی ذهن ساخته و موهوم نیستند، بلکه حقایقی عینی هستند هرچند به ذواتی مستقل از نفس ارجاع نمی‌یابند. آنها وجوه مختلفی از حقیقت نفس هستند که برای کشف بهتر چیستی آنها از نفس و از یکدیگر بطور ذهنی و فقط بطور ذهنی تفکیک می‌شوند. چنانکه قبلاً گفته شده تعقل والاترین و پیچیده‌ترین فعل و انفعال نفس ناطقه می‌باشد. لازم است یادآوری شود که تعقل معنایی وسیع‌تر از شناخت دارد و فرآیندهای تعقل علاوه بر فرآیندهای شناخت که شرط لازم (نه کافی) برای بقای نفس و رشد آن است، شامل فرآیندهای دیگری نظیر انگیزش، هیجان، نفرت و عشق، همچنین فرآیندهای مربوط به اراده و اختیار نیز می‌باشد. نفس برای ماندن و تکامل نیاز به تدبیر خود و محیط دارد. بنابر این مفاهیم هیجان، میل، شوق، علاقه، عشق، ارادت، حب، نفرت و مثل آن در کنار مفاهیم دیگری همچون تفکر، اندیشه، قضاوت، سنجش، ارزیابی، محاسبه، نقد و مثل آن فرآیندهای تعقل محسوب می‌شوند از این رو حکما بنابر تقسیم اولیه عقل به نظری و عملی، مفاهیم ناظر به عاطفه همچون هیجان، میل، شوق، علاقه، عشق، نفرت، انگیزش و مانند آنها را همراه با مفاهیم ناظر به اراده، همچون عزم، قصد، تصمیم، تدبیر و مشابه آن، ذیل عقل عملی مورد بحث قرار داده‌اند. علاوه بر این مفاهیم ناظر به عمل همچون فعل، رفتار، کردار، گفتار و مشابه آن، همچنین مفاهیم ناظر به فضایل نظیر صبر، حیا، تعادل، قیام در ادبیات رایج و بنابر سنت حکما در زمره عقل عملی محسوب می‌شوند.

برخی از حکما به تقسیم بندی‌های دیگری در باره عقل، کارکردها و معانی آن دست زده‌اند برای نمونه شیخ حر عاملی دو معنا برای عقل مطرح می‌کند: یکی قوه یا استعداد و دیگری فعلیت یا ملکه. او با استناد به احادیث معتبر معتقد است یک، عقل قوه تمیز اشیاء و تشخیص بدی و خوبی است و معیار تکلیف مکلف می‌باشد دو: ملکه ای است که به خوبیها فرا می‌خواند و از بدیها برحذر می‌دارد. البته او تاکید دارد که عقل در برابر جهل است نه جنون. در واقع ایشان نیز به همین نکته اشاره دارند که استعداد و ملکه یا قوه و فعلیت، دو صورت نفس می‌باشد و مثلاً عقل گاه به معنای قوای عقلانی نفس است و گاه به معنای صورت نوپدید و فعلیت اخیر نفس می‌باشد. عاطفه نیز به نوبه خود هم جنبه ای از فعلیت نفس تلقی می‌شود و هم در زمره قوای نفس به حساب می‌آید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مجموع تعقل فعل نفس است که خود شامل فعل و انفعالات متنوع و مکمل می‌باشد. به نظر می‌رسد مجموع فعل و انفعالات تعقلی نفس در سه زمینه ادراکی، عاطفی و ارتباطی رخ می‌دهد و حاصل این فعل و انفعالات، پیدایش اراده و عزمی است که منجر به عمل یا رفتار می‌شود. این اعمال و رفتار در صورتی که تکرار شوند، استمرار یابند و شدت و عمق آثار عاطفی آنها تقویت بشود، می‌توانند صفات نسبتاً ثابتی را در نفس پدید آورند. این صفات به تدریج زیاد می‌شوند و کم کم موجب «تعین» وجود عینی فرد و «تمایز» او از دیگران و البته «ارتباط» او با دیگران می‌شوند. یعنی نفس از طریق تعقل است که «تشخص» و «موقعیت» وجود شناختی خود را رقم می‌زند. بنابر این عاطفه به عنوان یک فعل و انفعال نفس توسط علت ایجاد می‌شود. یعنی عقل فعال ضرورت و وجود پیدا می‌کند. به عبارت دقیقتر شوق اتحاد با عقل فعال سازوکار اصلی نفس است برای حرکت، که توسط عقل فعال در او ایجاد می‌شود. عاطفه در عین حال در زمره علل اعدادی رشد محسوب می‌شود بنابر این آنچه در بحث رشد به عنوان تغییر شدت قوای عقلانی مطرح بشود، شامل تغییرات عاطفه از جهت شدت و نوع می‌شود.

یک نکته مهم که مورد غفلت واقع شده و کمتر از آن سخن گفته می‌شود نقش عاطفه در شکل‌گیری و تقویت باورهاست. زیرا نفس ابتدا از بدن و محیط و با کمک بدن به یک ادراک تصویری دست یافته و سپس مفاهیم و گزاره‌هایی را ساخته یا دریافت نموده است. ولی این شناخت برای حرکت نفس و رشد آن کافی نیست بلکه لازم است بخشی از این گزاره‌های شناخته شده به باور تبدیل بشوند. سازه باورهای نفس نه تنها در رفتار بلکه همچنین در رشد و ارتقاء نفس نقش اساسی دارد. عاطفه در تبدیل گزاره‌های شناخته شده هر کسی به باورهای او نقش مهمی دارد. زیرا تجربه‌های هیجانی در موقعیتهای مختلف و انگیزه‌های افراد می‌تواند بر شکل‌گیری و توازن باورهای آنها موثر باشد و البته گرایش‌های عاطفی از سازه باورهای فرد متاثرند. این حرکات رفت و برگشتی میان باورها با عواطف با همان الگوی چرخه‌ای باز یا همان «مارپیچ بازشونده و بالارونده» رشد نفس قابل توجه می‌باشد. چه اینکه روابط دو سویه استعدادها و عواطف نیز با همین الگو قابل فهم می‌شوند. البته عاطفه از نظام ارزشهای اجتماعی متاثر است و به شخصی سازی این نظام برای نفس نیز کمک می‌کند. این مطلب بعداً در بحث ارتباط نفس با سایرین بیشتر شرح داده خواهد شد.

بنابر این در یک جمع بندی کلی می توان گفت گرایشات عاطفی حقایق عینی هستند که جهت و شدت آنها تحت تاثیر عوامل شخصی و عوامل موقعیتی شکل می گیرند یعنی از ابهام و کلیت اولیه خارج می شوند و به تدریج جزئی، متعین، خاص و واضح می شوند. گرایشات عاطفی بطور متقابل عوامل شخصی و موقعیتی را متاثر می سازند. آنها به کمک تبدیل دانشها به باورها و تقویت رفتارها زمینه صورتبندی حرکت کلی نفس را فراهم می کنند. گرایشات عاطفی در عین حال بخشی از خصلتهای نفس یعنی فعلیت اخیر یا نوپدید نفس تلقی می شوند و با تعیین جهت و شدت رفتار می توانند شاخصهایی برای ارزیابی افراد در اختیار بگذارند.

مطابق با نظر اغلب حکمای گذشته و بسیاری از محققان امروز، عاطفه در حد فاصل شناخت و رفتار یا علم و عمل واقع می شود و نقش مکمل را برای شناخت و در جهت تغییر و اصلاح رفتار بازی می کند. تاکید بر سه گانه دانش، گرایش، رفتار در اغلب آثار علوم تربیتی و روانشناسی نشان می دهد که شناخت به تنهایی نمی تواند موجب تغییر رفتار شود. همچنین تاکید محققان علوم اجتماعی بر اهمیت و نقش ارزشها نشان دهنده عدم کفایت شناخت برای انجام فعل اجتماعی و تشکیل گروه است. ارزشها که خاستگاه تمایلات و علایق و رفتار اجتماعی هستند و انگیزه بخشی به گروههای اجتماعی را برعهده دارند، بازتاب عقاید همراه شده با عنصر عاطفی هستند (اسپیلکا و همکاران ۱۳۹۰:۵۰) همچنین غزالی در کیمیای سعادت می گوید: همه مقامات دین با سه اصل پدید می آید علم و حال و عمل. علم اصل است و از وی حال خیزد و از حال عمل خیزد (غزالی کیمیای سعادت ۲:۳۵۸) این عقیده در باره رابطه خطی میان علم و حال و عمل یا شناخت و عاطفه و رفتار تقریبا مورد قبول اکثر صاحب نظران است. احتمالا نسبت عقل عملی با عقل نظری که بر یک رابطه خطی و با تقدم عقل نظری استوار است در پیدایش این عقیده بی تاثیر نبوده است. ولی با توجه به حقیقت تشکیکی نفس و اصل حرکت جوهری، مناسبات دوسویه ای میان عاطفه با سایر قوای نفس برقرار می باشد.

به عبارت دیگر عاطفه، انگیزش، هیجان و غیره چیزهایی درون عقل یا نفس نیستند اصولا عقل چیزی متفاوت از نفس نیست بلکه عنوانی است برای یکی از مراحل یا مقاماتی که نفس انسان بدان نایل می شود. مرحله ای از مراحل رشد است که نفس در آن به تعقل می پردازد و چون در این مقام مستقر بشود به آن

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عقل می‌گویند.^۱ در این مقام نیز نفس دچار تغییراتی از جمله تغییر در محتوای معلومات یا تغییر در شدت آثار عاطفی آنها می‌شود. این تغییرات که به فعل و انفعالات نفس مربوط می‌باشد، در دودسته عاطفی و شناختی قابل تقسیم هستند. تغییرات عاطفی عبارتند از یک: تغییرات هیجانی انگیزشی که بر موضوع و شدت توجه نفس متمرکزند. دو: تغییرات هیجانی انگیزشی که بر موضوع و توان حفظ و بازخوانی نفس متمرکزند. سه: تغییرات انگیزشی و هیجانی که بر موضوع و توان تخیل نفس متمرکزند. چهار: تغییرات انگیزشی و هیجانی که بر توان محاسباتی نفس متمرکز است. پنج تغییرات انگیزشی هیجانی که بر نوع و عمق باورهای پایه متمرکزند.

بنابر این معلوم می‌شود که عاطفه و مفاهیم مشابه با آن مثلاً انگیزش، هیجان، نیاز، میل، ارزش، حتی عشق و نفرت، یا غضب و شهوت هرچند معانی متفاوت و مستقلاً دارند ولی آنها هرگز به چیزی واقعی که مستقل، مجزا و در برابر نفس باشد، اشاره ندارند. عاطفه چیزی یا سیستمی نیست که در قلب یا مغز تعبیه شده باشد و همچنین عاطفه بخشی از نفس نیست. بلکه به یک اعتبار عاطفه شامل دسته‌ای از فعل و انفعالات نفس می‌شود که با دیگر تغییرات در نفس روابط همبستگی دارند و در مجموع فعلیتهایی را به عنوان ملکات اخلاقی یا علمی پدید می‌آورند. عاطفه در صورتها یا رفتارهایی که نفس از طریق آن بروز و ظهور دارد نیز نقش مهمی ایفا می‌کند چون سبب پیدایش آنها می‌شود. به نظر می‌رسد در تعالیم دینی، عاطفه را به عالی‌ترین مقام نفس که عبارتست از مقام قلب نسبت داده می‌شود. قلب موطن و خاستگاه عاطفه است و در این مقام عاطفه بیشتر از سایر قوای نفس ظهور و بروز دارد. از این رو مباحث اساسی دین همچون تقوی، ایمان، اخلاص، نیت و غیره که به مقام قلب مربوطند بدون درک دقیقی از نسبت عاطفه با ادراکات نفس از یکسو و رفتار و ملکات نفس از سوی دیگر، به دشواری تبیین پذیر می‌شود.

^۱ - نظیر تمام مراتب و مقامات اجتماعی که هرگاه شخصی بدان دست یابد همان سمت را به او نسبت می‌دهند بدون اینکه دو یا چند چیز باشد. مثلاً علی که در دانشگاه قبول می‌شود به او می‌گویند دانشجوی و چون همزمان به مقام ریاست سازمان می‌رسد به او می‌گویند رئیس ولی چنین نیست که شخص علی خودش یک چیز باشد و رئیس بودن یک چیز دیگر و دانشجوی بودن یک چیز دیگر.

که وجود و عدم در تشابکند و هستی با نیستی گلاویز می باشد حرکت جوهری یا رشد نفس آمیخته به تجربه های عاطفی است. این تجربه های عاطفی معمولاً شامل گرایشی مثبت یعنی میل، جذب و کششی به هستی و در عین حال گرایشی منفی یعنی نفرت و رانشی از نیستی می شود. از این رو عاطفه شامل هیجانات عاطفی یعنی احساس خشنودی/ناخشنودی و در عین حال شامل انگیزه های عاطفی است. شور و شوق برای انجام یک کار معین وابسته است به نوع و شدت هیجانات عاطفی که قبلاً نفس تجربه کرده و اکنون خاطره آن را بازنمایی می کند. یا به کمک محاسبه متغیرهای مختلف حدس می زند که این نوع هیجانات را تجربه خواهد کرد. به نظر می رسد برانگیختگی افراد برای انجام یک رفتار خاص، حاصل گمانه زنی های آنها در باره تجربه های هیجانی محتمل است. یعنی خاطرات مربوط به تجربه های هیجانی گذشته همراه با گمانه زنی در باره تجربه های هیجانی محتمل، متغیر اصلی در برانگیختگی افراد برای اقدام به یک عمل خاص می باشند.

تصور بر این است که رفتار رونوشت عینی افکار و عواطف افراد است و بر این اساس محققان و درمانگران تلاش می کنند به کشف انگیزه های افراد بر اساس رفتار دست بزنند. ولی به واقع رفتار مشهود و قابل بررسی تنها بخشی از انگیزه ها را نشان می دهد. انگیزه های مهم، قوی و جهت دهنده به سلوک و اندیشه افراد، به سادگی بروز و ظهور پیدا نمی کنند بلکه آنها هوشمندانه مخفی می شوند. نظامهای پلیسی کشورهای مختلف سالهاست برای کشف انگیزه های خرابکاری در مجرمین برنامه ریزی می کنند و همچنان شکست می خورند. برای نمونه دیدگاه ریو در باره بررسی انگیزه بر اساس متغیرهای هشتگانه رفتاری به نظر می رسد تنها در موارد روزمره و در مورد کودکان کاربرد داشته باشد. ریو معتقد است (ریو ۲۰۰۹) انگیزه ها در هشت جنبه رفتار تاثیر می گذارند و با بررسی همین هشت جنبه رفتار می توان به وجود انگیزه و شدت و جهت آن پی برد. یعنی میزان توجه یا تمرکز فرد بر رفتار، میزان سعی و تلاشی که فرد می کند، مقدار زمانی که از برانگیختگی تا رفتار تاخیر می اندازد، میزان پایداری یا مدت زمانی که از آغاز تا پایان یک رفتار طول می کشد همچنین روشی که انتخاب می کند و احتمال پاسخ های خاص و هدفمندی که می دهد، حالات چهره فرد که شاد یا عصبانی و غیره است و همچنین حرکات بدن او نشان

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دهنده شدت برانگیختگی اوست. هر چند شاخصهای مذکور در بر ملا ساختن انگیزه‌ها محدودیت دارد ولی به نظر می‌رسد یک شاخص مهم انگیزش در نظریه ریو از قلم افتاده است. به واقع تکرار رفتار به خصوص در شرایط متفاوت به عنوان عامل نهم می‌تواند در تشخیص شدت و جهت انگیزه کمک کند. با این همه شکست خیزترین بخش برنامه‌های تعلیم و تربیت منطقه شناخت و سامان‌دهی انگیزه‌های فراگیران می‌باشد. به واقع کشف انگیزه‌ها از روی رفتار و جهت‌دهی به انگیزه‌ها دشوارترین و پیچیده‌ترین بخش در عمل تعلیم و تربیت است. از این رو خواه ناخواه تغییرات انگیزشی به عنوان شاخص ارزیابی برنامه‌های تربیتی تلقی می‌شود. چه اینکه تعالیم دینی اغلب در قیمت‌گذاری رفتار بر نیت تأکید دارند. نه تنها قانون کلی اخلاق «الاعمال بالنیات» است بلکه مبنای حدود و تعزیرات الهی مثلاً قتل عمد و قتل غیر عمد، نیت فرد در ارتکاب عمل است که می‌تواند میان موارد خطا یا «خلاف» از موارد «جرم» تفکیک کند. از این رو در قوانین جزایی مجازات‌های متفاوتی برای موارد مشابه در نظر گرفته‌اند. همچنین در فقه شرط قبول فعل مکلف، در عبادات نیت یا قصد قربت الی الله است.

به نظر می‌رسد در تربیت متکی بر دانش روانشناسی و علوم رفتاری، تمرکز بر تغییر رفتارهاست و در تربیت متکی بر روانشناسی و علوم شناختی، تمرکز بر تغییر شناختهاست. ولی در تربیت دینی لازم است توجهی متوازن به شناخت، رفتار و عاطفه وجود داشته باشد. فراوانی مفاهیم ایمان، اخلاص، تقوی، ولایت، حب و بغض و غیره در ادبیات دینی و گستره روایات و آیاتی که موضوع آنها گرایش‌های عاطفی است، نشان می‌دهد که تربیت دینی با اهتمام ویژه‌ای به سامان‌دهی عواطف، محقق می‌شود. توسعه شناخت‌های دینی فراگیران و حتی تقویت رفتار مومنانه آنها به منظور تثبیت ایمان، اصلاح عقاید و ظهور ملکات اخلاقی در ایشان است^۱. عاطفه نه تنها بر فراوانی و جهت رفتار تأثیر گذار است بلکه به خصوص بر نوع و شدت

^۱ - صدرا معتقد است: «بدان که اکثر اختلاف واقع در صفات نفس راجع است به قوت و ضعف و شرف و خست آن. پس هر نفس که قوی است وفا می‌کند به صدور افعال عظیمه و شدید و کثیره، به جهت آنکه جامع زیاد نشئات وجودیه است، و نفس ضعیف در مقابل آن است، مثل آنکه نفوس ضعیفه را فعلی از فعل دیگر مشغول می‌گرداند، چنانکه اگر ملتفت فکر شود احساسش مختل می‌گردد، و اگر به احساس التفات نماید فکرش اختلال می‌پذیرد، و اگر به تحریکات اراده مشغول شود ادراکش مشوش می‌گردد. و نفوس قویه میان اصناف ادراکات و تحریکات جمع می‌توانند نمود. و قوت نفوس در بعضی اشخاص به اعتبار نفس حساسه است مانند کاهن، و در بعضی به اعتبار نفس متخیله است مانند اصحاب علوم کثیره، و در بعضی

استعدادها یعنی تواناییها، امکانات و تمناهای تکوینی فرد تاثیر شگرفی دارد. علاوه بر این عاطفه در تعیین شدت و نوع ارتباطات فرد با سایرین و ارتقاء موقعیت وجود شناختی او نقش موثری دارد.

توجه و اهمیت دادن به تغییر رفتار که سبب شده عاطفه و شناخت به عنوان مقدمه ای بر اصل تلقی شوند در واقع از غلبه نا محسوس تکنولوژی بر علم حکایت می کند. تمرکز تحقیقات مربوط به حوزه علوم اجتماعی و روانشناسی بر تغییرات رفتاری و جایگزین شدن «اصلاح رفتار» در جایگاه هدف نهادهای علمی و تربیتی در چارچوب مدیریت گرای جدید معنا دار است. نگاه ابزاری به علم و تحمیل مقاصد مدیریتی بر تحقیقات حوزه «انسان» موجب شده علوم انسانی تغییر ماهیت پیدا کنند و به فناوریهای انسانی تبدیل شوند. لازم است یادآوری شود که قبلا بیکن در قرن هفدهم هدف علم جدید را تصرف نیروهای طبیعی (نه کشف حقیقت) معرفی کرده بود.^۱ کشاندن تحقیقات علوم انسانی به سمت کشف عوامل تاثیرگذار بر رفتار راهی است که مدیریت گرای جدید در پیش پای علم نهاده و نظامات تربیتی را مبتلا ساخته به تغییر رفتار متناسب با ارزشهای جامعه (نظام سرمایه سالار حاکم) ولی مطابق با تعالیم دینی عمل یا رفتار نقش سه گانه ای دارد: یک، عمل یا رفتار مقدمه ای بر اصل، یعنی عقیده است و موجب تقویت/تضعیف اعتقاد و ایمان می شود. یعنی شناخت و عاطفه را تقویت/تضعیف می کند. دو، رفتار یا عمل شاخص عقیده و ایمان است و از آن حکایت می کند. سه، رفتار یا عمل سبب شکل گیری اجتماعات و سامان یابی جریانات اجتماعی است.

از این رو استاد جوادی آملی معتقد است عقاید صالح یا «کلمه طیبه» همچون «شجره طیبه» ای است که توسط عمل صالح بالا می رود و تثبیت می شود و عقیده باطل مثل شجره خبیثه ای است که با عمل خبیث و زشت تثبیت می شود. (جوادی آملی تسنیم) یعنی علم به واسطه گرایشات عاطفی به انگیزه و اراده و عزم

به اعتبار عقل است مانند صاحبان نفوس شریفه به حسب غریزه و این نفوس به مبادی مفارقه شبیه اند در حکمت و حریت» (صدرا شرح هدایه ص ۲۵).

^۱ - چون جان من از عشق تو خرم باشد کی ملتفت ملک عالم باشد
من ملک توام چون تو مرا ملک شدی پس ملک من از ملک تو اعظم باشد

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

و بالاخره عمل می‌رسد و عمل به کمک تجربیات عاطفی و گرایش‌های عاطفی به ایمان کمک می‌کند. این در یک لایه اولیه است که علم بر ایمان و عمل تقدم دارد ولی در لایه‌های بعدی که درجاتی از ایمان، علم و عمل در سابقه نفس موجود است و تجربه‌های عاطفی فراوانی پدید آمده، علم و عمل و ایمان با هم و بر هم تاثیر گذارند و مناسبات آنها به صورت چرخشی ادامه پیدا می‌کند.

شاهدی که برای صدق و اعتبار این الگوی چرخشی می‌توان ارائه داد این است که قرآن کریم می‌فرماید: «...إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران: ۳۱) یعنی محبت خدا که از جنس عاطفه است زمینه تبعیت از رسول خداست که از جنس عمل می‌باشد و علت انجام همه افعال دینی همین دو تاست یعنی محبت خدا و تبعیت از رسول خدا. تبعیت از رسول ص و افعال دینی مجدداً مقدمه محبت خداست که در تقدیر می‌باشد. یعنی در اینجا محبت بنده به خدا زمینه عمل اوست و با این عمل، محبت بنده به خدا نیز تقویت می‌شود که به آن اشاره نشده ولی به غایت این چرخه یعنی کسب رضا و محبت خدا که فعل الهی است تصریح شده است. این نوع روابط دو سویه و رفت و برگشتی در موارد دیگری در قرآن کریم نیز مطرح شده است مثلاً در باره ایمان و تقوی قرآن کریم می‌فرماید «...وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (ممتحنه: ۱۱) و یا در مورد توبه و تقوی می‌فرماید «...لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹-۱۱۸) در اینجا عمل زشت بنده مقتضی توبه است ولی تحقق توبه بنده مسبوق به توبه خداست. توبه خدا (تاب علیهم) موجب توبه بندگان «لِيَتُوبُوا» می‌شود و توبه ایشان مستوجب توبه و رحمت الهی «هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» است. از سوی دیگر توبه مقدمه یا نتیجه ایمان و ایمان مقتضی تقوا و تقوا مقتضی همراهی با صادقین است که در تفسیر ثقلین و در احادیث ذیل این آیه کلمه صادقین بر امام علی ع تطبیق شده است. بنابر این توجه شریعت به فعل مکلف و رشد عمل صالح در او احتمالاً به این دلیل است که عمل راهی برای دستیابی به ملکات و عقاید صالح است که در نهایت شاکله صالح را به وجود می‌آورد. صدرا می‌گوید: «و غرض از عمل تصفیه باطن است و تطهیر قلب است، و غرض از علم تنویر و تکمیل و تصویر وی است به صور حقایق» (صدرا شرح هدایه: ص ۲۵)

SCCcr.ir

۶-۸-۴ خاستگاه عاطفی حرکت نفس (رشد)

حکما اغلب بر نقش عقل فعال در استكمال نفس انسانی تاکید کرده اند.^۱ حرکت جوهری نفس مطابق با شرح صدر را صرفاً با شوق و اشتیاقی که نفس برای اتحاد با عقل فعال دارد، امکان پذیر است. البته جذبه های ماورایی در سلسله مراتب وجود شکل می گیرد. یعنی انسانهایی که با عالم عقل مرتبط می شوند بر حسب تفاوت درجه ای که با یکدیگر دارند برخی نسبت به برخی تقدم رتبی پیدا می کنند از این رو اغلب حکما هرم وجودشناختی را قبول دارند و راس هرم به اتفاق همگان عقل اول یا حقیقت محمدیه قرار دارد و سایرین از مشکاه او نور حقیقت را دریافت می دارند. به قول ابن عربی: «هیچ احدی از رسل و انبیا مشاهده حق و مراتبش نمی کنند مگر از مشکاه رسول خاتم» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۲۹) استدلالهای فراوانی از سوی حکما عرضه شده و بحثهای بسیاری درباره این حقیقت مطرح شده که به لحاظ وجود شناختی علت ایجاد حرکت نفس ضرورتاً متعلق به مراتب عالی تر هستی یعنی عالم عقل است. بررسی این دلایل خارج از مجال این تحقیق است.

هر چند عموم حکما و عرفا بر جذبه های ماورایی به عنوان منشا حرکت استعلایی نفس تاکید دارند، ولی به نظر می رسد که وجدان این جذبه ها در گرو طی مراحل از رشد است یعنی شوق اتحاد با عقل و فانی در حق هنگامی حاصل می شود که نفس ناطقه به برخی از مراتب متعالی وجود دست یافته باشد و استعداد درک غایت را پیدا کرده باشد. از این رو بررسی آثار حکما به خصوص صدر را به منظور یافتن خاستگاه عاطفی دیگری که بتواند حرکت نفس را تا قبل از این مرحله توجیه کند ضرورت دارد. یعنی ما به عاملی نیاز داریم که به لحاظ وجود شناختی بتواند رشد را دست کم از ابتدای تولد تا مرحله درک غایت و وجدان جذبه های عالم عقلی، تبیین کند. از این رو بار دیگر به تعریف حرکت باز می گردیم

^۱ صدر در کتاب "المبدأ و المعاد" نحوه مداخله عقل فعال را در تحریک نفس برای حرکت اینطور شرح می دهد: "ثم، أعلم أن تحریک المحرک غیر المتحرک بتصور علی وجهین: إما أن یكون بحیث یطلب ذاته، كالعالم، فإنه یحرک طالب العلم بطریق عشقه له، و المطلوب حصول ذاته و نیل جوهره، و إما أن یكون بحیث یطلب التشبه به و الإقتداء به، كالأستاذ، فإنه معشوق للتلمیذ فیحبه و یحرک إليه لأجل التشبه به، لا نیل ذاته. (۱۴۲۲ ش ۱۳۸۰ ق - ص ۲۸۵)

حرکت عبارت از خروج شیء (در اینجا نفس) از قوه به فعل است، ولی این خروج نیاز به جهت دارد؛ زیرا نفس مشتمل بر قوای فراوان است و معلوم نیست که در حرکت نفس، کدام قوه به فعلیت - یا قوه به کدام فعلیت - تبدیل می شود. یعنی با توجه به فعلیتهای محتمل برای نفس و با توجه به اینکه قوای مختلف و احتمالاً متعارض نفس نمی توانند همه به یک اندازه در معرض تبدیل و تغییر باشند. برای اغلب موجودات برنامه تغییرات متوالی پیشاپیش توسط خالق حکیم معلوم شده است. بدون شک و بنابر اجماع حکما یکی از خصلتهای مهم انسان، آزادی به معنای اختیار است تا بخشی از حرکت خود را رقم بزند. بر اساس این خصلت یا موهبت الهی، نفس می تواند حدود و توالی تغییرات خود را تعیین کند و براساس طرحواره تغییراتی که برای خودش رقم می زند، از سعادت ابدی یا شقاوت ابدی برخوردار شود. در واقع حرکت که خروج از قوه به فعل است در موجودات صاحب اختیار مستلزم ترجیح است. ترجیح به خودی خود متضمن گرایش به چیزی است که بنابر علاقه متحرک از مطلوبیت برخوردار می باشد. یعنی در موجودات صاحب اختیار استعداد یا قوه شرط لازم (نه کافی) حرکت است. انتخاب میان رکود یا حرکت و انتخاب میان گزینه های مختلف حرکت، به عامل دیگری نیاز دارد. این عامل اضافی برای حرکت نفس از نظر صدرا و بسیاری از حکما «میل» است که از آن با عنوان قوه شهویه و غضبیه یاد می شود. میل به عنوان ساده ترین و بسیط ترین شکل عاطفه است که بلافاصله پس از تولد پدید می آید ولی مطابق با شرایط محیطی تغییراتی می پذیرد و کم کم پیچیده تر می شود. یعنی قوای عاطفی یا فرآیندهای عاطفی یک جریان تکاملی را طی می کنند.

جایگاه میل و نحوه شکل گیری و پیچیده تر شدن آن در بیان صدرا بدین شرح است: «اول قوه ای که در نفس آدمی حادث می گردد بهیمی است، و به این سبب در کودکی شهوت و شره بر او غالب می باشد. و بعد از آن سببی است که موجب غلبه معادات و مناقشه می گردد، و بعد از آن خلق شیطانی است که در مکر و حيله و خدعه غالب می گردد و اولاً قوه شهویه و غضبیه او را می کشانند که کیاست را در طلب دنیا و قضاء شهوت و غضب صرف نماید، پس صفات کبر و عجب و افتخار و طلب علو در او ظاهر می شود، و بعد از آن عقل در او خلق می شود و نور ایمان به عقل ظاهر می گردد، و جند عقل در نزد چهل سالگی کامل می شود، و اصلش در اول بلوغ ظاهر می شود و اما جنود شیطان که سه نوع اول بوده باشد پیش از

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بلوغ به سوی قلب سبقت می‌گیرند و بر آن مستولی می‌شوند و به نفس الفت می‌گیرند، و نفس در شهوات آنها را متابعت می‌کند. تا آنکه نور عقل وارد می‌شود و قتال و تطارد در معرکه قلب برپا می‌شود. پس اگر عقل ضعیف باشد شیطان و لشکریانش بر قلب مستولی می‌شوند و قلب مقرر آنها می‌گردد، و انسان با ابلیس و جنودش یار می‌شود، و اگر عقل به نور علم و ایمان قوی باشد تمامی قوی او را مسخر می‌شوند و در سلک ملائکه محشور می‌شوند^۱. (صدررا، ۹:۹۳)

علامه طباطبایی نیز موضعی مشابه با صدرا اتخاذ کرده او به حرکت شوقی نفس اذعان دارد ولی در کتاب اصول فلسفه یک میل طبیعی را به عنوان نقطه آغاز حرکت انسان در نظر می‌گیرد. ایشان با مفروض گرفتن یک «میل» اولیه یعنی میل به بقا یا میل به غذا نحوه شکل‌گیری ادراکات اعتباری را شرح می‌دهد. گویا انسان که از نظر علامه طباطبایی مدنی بالطبع است و ادامه حیات او در گرو تشکیل یا پیوستن به جامعه است، ابتدا باید به درکی از نیازهای طبیعی برسد و تمایلی برای ادامه حیات داشته باشد. از توضیحات ایشان در باره ادراکات اعتباری چنین برداشت می‌شود که برای تبیین حرکت نفس می‌توان فارغ از جهان‌شناسی اسلامی و رابطه علی نفس ناطقه با عالم عقل، حرکت انسان را به نفس حیوانی (نه نفس ناطقه) و به میلهای طبیعی آن نسبت داد. از اینجا معلوم می‌شود که عمده حرکت‌هایی که نوع بشر به صورت هدفمند مرتکب می‌شوند نظیر توسعه صنعتی یا توسعه سیاسی و انقلاب فناوری و غیره، هر چند با ارزشهای اجتماعی نسبت دارند، ولی به واقع متکی بر یک سری مفاهیم اعتباری نظیر سیاست مالکیت علم و غیره هستند. این مفاهیم به مقتضای زندگی اجتماعی پدید آمده و حیات مدنی بدون آنها مختل می‌شود. ولی تقریباً همه آنها از یک میل اولیه مادی مشتق شده‌اند که به تداوم حیات طبیعی مربوط می‌شود. بنابر این خاستگاه حرکت انسان، نحوه زندگی اجتماعی و توفیقات تمدنی او یکی نیست بلکه ممکن است به حیات طبیعی و تمایلات عادی مربوط باشد یا به حیات عقلی و گرایش‌های عاطفی که به سمت عالم عقل کشیده می‌شود، مربوط باشند. یعنی با توسعه میلهای متنوع، کم‌کم ادراکات اعتباری و رفتار متناسب با آنها نظیر مالکیت، استخدام و ذخیره پیدا می‌شود. با توسعه میل اولیه به شکلهای پیچیده‌تر رفتارهای متنوع فردی و گروهی شکل می‌

^۱ (۱). صدرالدین شیرازی، الاسفار، ج ۹، ص ۹۳- مرآت الاکوان، ص ۵۶۱.

گیرند. میل به تصرف طبیعت و پیدایش علم و فناوری مدرن که بر تسخیر طبیعت متمرکز است، حاصل توسعه همان میل اولیه است. به نظر می‌رسد اگر میلهای طبیعی را سرآغاز حرکت نفس حیوانی تلقی کنیم و شوق اتحاد با عقل فعال را در حرکت نفس ناطقه موثر بدانیم در هر صورت تمام حرکت جوهری متکی به گرایشات نفس شکل می‌گیرد. اصولاً گرایش به حقایق هستی بخش و نفرت از امور هستی زدا، نفس را به عنوان یک موجود بما هو موجود و ادار به حرکت می‌کند. میل به غذا، در انسان به عنوان یک موجود) نه یک نفس ناطقه) می‌تواند حرکت اغلب نفسها یا انسانها را تبیین و توجیه کند.

در مجموع تشابک وجود و عدم در جریان حرکت همراه با گرایش نفس به وجود، سبب شده که حرکت جوهری نفس یا «رشد»، جنبه عاطفی بسیار قوی داشته باشد. تغییر عبارتست از نیستی آنچه بوده و هستی آنچه نبوده بنابراین در حرکت، هستی گلاویز نیستی می‌باشد. حرکت علمی نوزاد با درک تغییر (درک هستی آمیخته به نیستی) و بلافاصله گرایش به هستی و نفرت از نیستی آغاز می‌شود. از اولین لحظات تولد واکنشهای هیجانی نوزاد به محیط شروع می‌شود. به عبارت دیگر اولین بروز و ظهور نفس پس از تولد شامل تنفس، دفع، حرکت اندامها و گریه است. شلیک عاطفه از لحظه ورود به دنیا به صورت گریه و فریاد، به عنوان شاخص آگاهی و ادراک یا «علائم هشیاری» تلقی می‌شود. زیرا از درک نوزاد در باره بدنش و تغییر شرایط بدنش حکایت می‌کند. ابراز وجود نوزاد از ابتدا در قالبهای عاطفی نظیر گریه، فریاد، ترس، خشم، شکل می‌گیرد و علامت حیات و سلامت اوست.

گرایش ذاتی نفس به هستی که از ابتدای تولد در قالب میل به غذا، آب، خواب، راحتی ظاهر می‌شود، با کشف منابع هستی یعنی غذا و سایر خیرات از یکسو و ناتوانی در تصرف این منابع از سوی دیگر، نوزاد را به مشارکت در زندگی اجتماعی و ادار می‌سازد. از این رو رشد نوزاد شامل پیدایش فرایندهای دو گانه شناختی و عاطفی می‌شود. زیرا نوزادان به کمک شهوداتی که از حالات خود پیدا می‌کنند می‌توانند به شناختهایی در باره وابستگی خود به محیط برسند و مثلاً بفهمند که رابطه ای نسبتاً ضروری میان آنها با غذا بر قرار می‌باشد. ولی به موازات توسعه شناخت کودک در باره وابستگی هایش به محیط، این وابستگیها بطور عاطفی نیز توسعه پیدا می‌کنند. یعنی کشف وابستگی های طبیعی نفس توسط نفس به توسعه وابستگیهای عاطفی نفس توسط نفس منجر می‌شود. نظریه ادراکات اعتباری به خوبی می‌تواند به عنوان

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یک مبنا جهت توضیح فرآیندهای کسب معرفت و گسترش عواطف بکار گرفته شود. بر اساس این نظریه احتمالاً نوزاد به کمک چند شهود و کشف می‌تواند وابستگی‌های طبیعی خود را درک کند و وابستگیهای عاطفی خود را توسعه دهد. این کشف و شهودها عبارتند از: یک: نوزاد با شهود گرسنگی و سپس سیری به ضرورت ارتباط با غذا پی می‌برد. دو: او با شهود توانمندیهای خود مثلاً در گریه و فریاد و سپس خوردن غذا، به روابط علی میان گریه، خوردن، سیری و لذت پی می‌برد. سه: او با شهود ناتوانی‌های خود و شهود لذت محبت، به روابط ضروری خود با مراقب پی می‌برد.

احتمالاً به موازات توسعه ادراکات، «میل» طبیعی اولیه به غذا در قالب‌های پیچیده تری مثلاً به صورت «دل بستگی» ظاهر می‌شود. بدنبال تغییرات ابتدایی «میل» به «دل بستگی»، کم کم انواع دل بستگیها بوجود می‌آیند و تعمیق و تثبیت می‌شوند. میل‌های طبیعی و انواع دل بستگی به اشیاء و اشخاص به کمک بررسی رفتارهای نسبتاً مشابه قابل ردیابی است و معلوم می‌شود این نوع ادراکات و عواطف در همه افراد و حتی در اغلب حیوانات مشاهده می‌شود. این رفتارها و عواطف مشابه می‌توانند صفات نظیری در نفس پدید آورند که بر اساس آنها گونه‌های شخصیتی و گروههای هویتی شکل می‌گیرند و پیش‌بینی رفتارها و روابط ممکن می‌شود.

۶-۸-۵ رشد عاطفه

یک موضوع مهم این است که تشابهات اشخاص با یکدیگر و حتی اشخاص با جانوران در چهار حوزه ادراکی، رفتاری، عاطفی و خلقی ناشی از تشابه وجود شناختی آنهاست یعنی آنها در مرتبه وجودی مشابهی واقع شده‌اند و درجه وجودی همسانی دارند. پس احتمالاً تفاوت‌های وجود شناختی اشخاص به موضوع اختیار مربوط می‌شود که باز در همین چهار حوزه ادراک عاطفه رفتار و اخلاق منعکس می‌شود. چنانکه قبلاً گفته شده (علم الهدی ۱۳۸۸) آزادی انسان ناشی از دامنه حرکت اوست. زیرا همراهی نفس حیوانی با نفس ناطقه، موقعیت وجود شناختی خاصی برای انسان پدید آورده و سبب شده عرصه حرکت او خیلی وسیع تر از سایرین باشد. یعنی از عالم ماده تا عالم مثال و تا عالم عقل جولانگاه نفس است. از این رو عواطف انسانی سر به بی‌نهایت دارند. یعنی اگر گرایش برای نفس پدید آید بی‌نهایت است و حدود

گرایشات نفس صرفا برحسب استعدادها و توانایی های آن تعیین می شود. مثلا میل به غذا بی نهایت است ولی امکانات و قوای مربوط به گوارش و هضم است که آن را محدود می سازد. علاوه بر این گرایشهای عاطفی نیز برحسب شدت و جهت یکدیگر را محدود می کنند.

یعنی بطور کلی گرایشات عاطفی نفس به خودی خود بی نهایت هستند و میل به هرچیزی تعلق بگیرد آن را تابی نهایت می خواهد از این رو امام خمینی معتقدند: اگر همه دنیا را به این انسان بدهید باز سیر نمی شود و احساس کفایت نمی کند (امام خمینی، صحیفه نور) صدرا معتقد است بی حدی یا حریت خصلت نفس است و پیروی از بدن خلاف طبیعت نفس است «مراد به حریت: آن است که نفس به حسب غریزت مطیع امور بدنیه و مستلذات قوای حیوانیه نبوده باشد» (صدرا شرح اثیریه ص ۲۶) یعنی تمایلات نفس به خودی خود محدودیت ندارد ولی ویژگیهای بدن است که آن را محدود می سازد. دو عامل محدود کننده که می توانند تمایلات را کنترل کند عبارتند از: یکی: شدت قوای نفس و دیگری: شدت عاطفه های متعارض.

به نظر می رسد با توجه به اینکه اولین رفتارهای عاطفی کودک در واکنش به گرسنگی و درد، ظاهر می شود احتمالا «طمع» در زمره اولین حالات عاطفی یا فعلیت عاطفی نفس است. ولی حرص و طمعی که در کودکان ملاحظه می شود با توسعه ادراکات آنها در باره محدوده استعدادها و میزان توانمندی ها یشان منطقی تر و پیچیده تر می شود. یعنی با افزایش ادراکات کودک در باره مناسبات عاطفی میان اشخاص و کشف جایگاه اجتماعی آنها، همچنین با افزایش ادراکات کودک در باره مناسبات طبیعی خود با اشیاء - نظیر خوردنی بودن و نبودن چیزها - کم کم شدت و نوع عواطف تغییر می کند و فرآیندهای پیشرفته عاطفی نظیر دلبستگی ها به تدریج پدید می آیند. از این رو مثلا کشف منابع محبت و درک لذت آن، معمولا از طریق اشباع میل های اولیه به اموری همچون غذا، آرامش، بازی و.. صورت می گیرد و به مرور تقویت می شود و معناهای عمیقتری پیدا می کند. بدون شک زبان آموزی و روابط اجتماعی خانواده در تسریع رشد عاطفی کودک نقش مهمی دارند. درک مفاهیمی همچون «مالکیت» و «ریاست» که در زمره مفاهیم اعتباری در نظریه علامه طباطبایی است ضمن زبان آموزی و همراه با تجربه های عاطفی متنوع می تواند به شکل گیری و توسعه فرآیندهای عاطفی و حتی به شکل گیری ارزش ها توسط کودک کمک کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله بسیار مهم در اینجا این است که بدانیم حرکت نفس یا خروج نفس از قوه به فعلیت، چگونه رخ می‌دهد. بنابر اصول حکمت متعالیه و ایده صدرای در باره «النفس فی وحدتها کل القوی» آنچه ما به عنوان قوا یا استعدادهای نفس می‌شناسیم در واقع حیثیتهای مختلف حقیقت واحد نفسند که البته بنابر تعریف حرکت و اصل حرکت جوهری، این قوا ثابت نیستند بلکه تغییرات متناظری دارند. بنابر این رشد نفس شامل رشد قوای نفس و ظهور فعلیتهای تازه به تازه نفس است. به نظر می‌رسد ادراکات نفس با رشد فرآیندهای عاطفی در هم آمیخته است و فرآیندهای شناختی همواره با فرآیندهای عاطفی قرین می‌باشند بطوری که تفکیک آنها از یکدیگر دشوار است. یعنی تفکیک تغییرات شناختی و عاطفی نفس صرفاً یک کار ذهنی است که به منظور تبیین بهتر فرآیندهای مداخله‌کننده در رشد صورت می‌گیرد؛ همچنانکه تفکیک قوه و فعلیت یا ماده و صورت در گذشته به قصد فهم بهتر حرکت مطرح شده است. از این رو و در یک تحلیل ذهنی، می‌توان گفت که قوای نفس شامل سه دسته قوا یا استعدادهای شناختی، قوا یا استعدادهای عاطفی، قوا یا استعدادهای رفتاری است. هرچند به واقع آنها همه یکی هستند.

بنابر این رشد یا تحقق تدریجی نفس شامل رشد همه قوای نفس ولی با سهم بندی متفاوت می‌باشد. رشد نفس در پرتو سهمیه بندی قوای نفس محقق می‌شود. پس دو نکته قابل تامل در اینجا وجود دارد: اول اینکه رشد یا تحقق تدریجی نفس همه قوای نفس را - که در قالب سه گانه شناختی، عاطفی و عملکردی دسته بندی شده - در بر می‌گیرد و دوم اینکه سهم هر دسته و همچنین سهم هر یک از استعدادهای متعلق به هر دسته در جریان چرخه‌های رشد متعین می‌گردد. بدون شک وراثت سرآغاز رشد است و در پیدایش چرخه‌های رشد موثر است از این رو مهمترین و اولین عامل تعیین‌کننده در سهم بندی قوای نفس تلقی می‌شود. یعنی آنچه عامل پیدایش رفتار و در نهایت شکل‌گیری صفات می‌باشد، رشد تک تک قوا یا استعدادهای نفس نیست بلکه رشد هماهنگ و در هم آمیخته آنهاست. نتیجه این رشد هماهنگ قوای نفس

بنابر نظر صدرا پیدایش دو فضیلت «حکمت» و «حریت» است. او همه فضایل را به دو فضیلت حکمت و حریت باز می‌گرداند و می‌گوید این دو استعداد اولیه نفس هستند که رشد می‌کنند.^۱

یعنی چرخه‌های حرکت که حلقه‌های باز شونده الگوی رشد را تشکیل می‌دهند، هم تعامل قوای نفس با یکدیگر را تضمین می‌کند و هم رشد آنها را در یک نسبت معین با یکدیگر تامین می‌کند. به عبارت دیگر قوای شناختی و عاطفی و عملکردی چون بر یکدیگر تاثیر گذارند می‌توانند نوع، شدت و سرعت تغییرات یکدیگر را کنترل کنند. در واقع همین روند کنترلی و چرخه‌های تعاملی قوای نفس است که می‌تواند به صورتبندی رفتار، شکل‌گیری حالات و ملکات منجر شده و در نهایت فعلیت نسبتاً تثبیت شده‌ای را برای نفس رقم بزند.

نکته جالب این است که علیت ایجاد نفوس و حرکت نفس، به عالم عقل متعلق است و خصلت بی‌حدی دارد. از این رو خصلت بی‌حدی به قوای نفس منتقل شده و در قوای عاطفی نمایان گشته است. یعنی جذبه

^۱ - «حکمت غریزیه استعداد اول است برای حکمت مکتسبه. و نفوس را در آن تفاوت بسیار هست، حتی آنکه بعضی در درجه عالی از آن در مقام نفس قدسیه نبویه می‌باشند، که به آن اشاره شده است در قول حق تعالی: *يَكَادُ زَيْبُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارًا* (نور: ۳۵)، و مقابل آن است نفوس پلیدی که به تعلیم معلّم هم نفع نمی‌برد. و مراد به حرّیت: آن است که نفس به حسب غریزت مطیع امور بدنیّه و مستلذات قوای حیوانیه نبوده باشد، زیرا که حرّیت به حسب لغت در مقابل عبودیت اطلاق می‌شود، و کسی که مقهور شهوات است آزاد نیست، و آزاد آن کس است که مقهور و محکوم کسی نبوده باشد. و در صورتی که به حسب غریزت مقهور شهوات باشد فرقی نیست میان آنکه تارک شهوات باشد یا تارک آنها نباشد. و گفته‌اند که شائق تارک در مألّ حالش بهتر است، و در حال شائق غیر تارک بهتر است، زیرا که شوق و عدم وجدان لحظه به لحظه موجب توقان می‌گردد. و بالجمله حرّیت امری است که غریزه نفس باشد، نه به تعلیم و تعوید حاصل شده باشد، اگر چه این نیز از فضایل است. و ارسطاطالیس گفته است که «حرّیت ملکه نفسانیه‌ای است که حارس نفس باشد حراستی جوهری نه صناعی». و بالجمله هر نفسی که علاقه بدنیه‌اش ضعیفتر و علاقه عقلیه‌اش قویتر باشد حرّیتش بیشتر، و هر نفسی که به عکس آن باشد عبودیتش شهوات را بیشتر خواهد بود. و به این معنی اشاره شده است در قول افلاطون، در آنجا که می‌گوید که «نفوس رذیله در افق طبیعت و ظلّ آند، و نفوس فاضله در افق عقل». و چون این معانی محقّق گردید، باید دانست که جمیع فضائل نفسانیه به این دو فضیلت راجع می‌گردد، و اخلاق ذمیمه با آن کثرتی که دارد به اضداد این دو فضیلت برمی‌گردد. و چنانکه حسن در صورت ظاهره به حسن تمام اعضا حاصل می‌گردد و قبح موقوف به قبح تمام اعضا نیست، بلکه در صورتی که یکی از اعضا قبیح باشد صورت حسن نخواهد بود. و همچنین در صورت باطنه باید که جمیع ارکان آن حسن باشد تا توان گفته که حسن است. (مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه صدرا، ص: ۲۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غایت که بر صورت‌بندی قوای نفس موثر می‌باشد هر چند ناخود آگاه در قالب آزادی خواهی سرشتی نفس ظهور و بروز می‌کند. از این رو میل به رهایی به عنوان یکی از تمایلات اولیه و ذاتی نفس تلقی می‌شود. بلکه رهایی همچون تعلق، ذات عاطفه می‌باشد. یعنی عاطفه به معنای گرایش یا کشش شامل رهایی از چیزی و تعلق به چیزی است بنابراین تعلق و رهایی در همه گرایش‌های عاطفی وجود دارد و قوای عاطفی را بر این اساس باید دو حیثیتی دانست. چون قوای عاطفی نفس سر به بی‌نهایت دارند چرخه‌های حرکت تعاملی در قوای نفس تکرار شونده نیستند بلکه توسعه‌یابنده و استعلایی می‌باشند. جهت فهم این موضوع لازم است توجه کنیم که دو حیثیتی بودن قوای عاطفی موجب پیدایش تعارضات عاطفی در نفس است و ظرفیتی ایجاد می‌کند که حرکت نفس را در میانه دو قطب کششی و رانشی جهت دهد.

به عبارت دیگر چرخه‌های تعاملی که میان قوای نفس شکل می‌گیرد درون خود کانون‌های مثبت و منفی عاطفی تشکیل می‌دهند و بر حسب شدت این کانون‌های عاطفی است که نفس در جهتی خاص به پیش می‌رود ولی بی‌حدی خصلت همین قوای عاطفی است که سبب می‌شود نفس در هر جهتی که برگزید تا بی‌نهایت خواهان توسعه و تعالی باشد. ولی محدودیتهای استعداد ادراکی و عملکردی از یکسو، تعارضات عاطفی از سوی دیگر مانع رشد بی‌نهایت نفس در یک جهت معین می‌شوند. برآیند این تعارضات عاطفی که چرخه‌های تعامل را شکل می‌دهد در قالب تعارض عقل و نفس یا در قالب تعارض شهوت و غضب یا در قالب تعارض روح و جسم یا ذهن و بدن از سوی حکما و اندیشمندان در رشته‌های مختلف اخلاق عرفان و .. مطرح شده است ولی به نظر می‌رسد این تعارض اگر در قالب مراتب متوالی نفس مثلا تعارض نفس حیوانی و نفس ناطقه مطرح شود برای منظور این تحقیق مناسبتر است.

به نظر می‌رسد گرایش‌های عاطفی نفس شامل انگیزه‌ها، هیجانات، میلها، نیازها و غیره به لحاظ تنوع، تکرار و ابهام یا وضوح متفاوتند. این تفاوت به دو دلیل است یکی تحقق تدریجی نفس و دیگری ارتقاء تدریجی موقعیت وجود شناختی آن. برای نمونه فطرت در غایت ابهام بسر می‌برد و گرایش‌های فطری پس از حرکت نفس و تحقق عینی آن در موقعیتهای گوناگون، به تدریج از ابهام و کلیت خارج می‌شوند و تعیین، جزئیات و ظهور پیدا می‌کنند. هر چند نیازهای زیستی خیلی زودتر و با سرعت بیشتر تعیین و اشکار می‌شوند ولی به همان شیوه یعنی مبتنی بر حرکت نفس در موقعیتهای گوناگون، تعیین می‌پذیرند. بنابراین تعیین و خاص

شدن یا خروج تدرجی عاطفه از حالت ابهام و کلیت وابسته به حرکت نفس و عناصر موقعیتی است که نفس در آن واقع شده است. به رغم این تنوع گسترده در گرایشات عاطفی آنها همه دست کم شامل دو متغیر اصلی هستند یکی موضوع یا «جهت» و دیگری حد و اندازه یا «شدت» یعنی نفس به چیزی معین و تاحدی معین گرایش دارد یا ندارد. این جهت و شدت معین، قابل شناسایی است. شناخت پذیر بودن جهت و شدت عاطفه و همچنین شناخت پذیر بودن عناصر موقعیتی موثر در پیدایش یا تشدید عواطف، سبب می شود که نفس تربیت پذیر باشد.

۶-۸-۶. نقش عاطفه در شکل گیری نظام ارزشها

از منظر دینی و در مقایسه با شناخت و رفتار، اصلاح گرایشات عاطفی از اهمیت بیشتری برخوردار است. مفهوم ایمان به گرایشات عاطفی منسجمی اشاره دارد که نسبت به تعالیم دینی یعنی به معارف و مواضع وجود شناختی و اصول ارزشی و شیوه های رفتاری عرضه شده در یک دین پدید می آید. یعنی برخلاف علم که موضوع دانستن است، دین، موضوع پذیرفتن است. پذیرفتن و باور کردن بر عاطفه به اندازه ادراک و شاید بیش از آن اتکا دارد. هرگاه گزاره های معرفت بخشی که در باره حقیقت هستی، عالم، انسان و غیره از سوی یک دین ارائه می شود، به عنوان مواضع وجود شناختی آن، مورد تاکید قرار گیرد و خاستگاه اصول راهنمایی باشد که آن دین برای انسان تجویز می کند، این مجموعه مقتضی ابراز گرایشات عاطفی از سوی افراد مختلف می باشد. پذیرفتن و نپذیرفتن این مواضع وجود شناختی و اصول زیستن به معنای دانستن یا ندانستن چیزی نیست بلکه به معنای اعتقاد داشتن یا نداشتن به چیزی است. در واقع حد فاصل دانستن / ندانستن تا پذیرفتن / نپذیرفتن را نفس به کمک قوای عاطفی می پیماید.

به عبارت دیگر این فرآیندهای عاطفی نفس هستند که احکام و گزاره های ذهنی را به باورهای پایه تبدیل می کنند و زمینه قضاوت را برای قوای ادراکی نفس فراهم می سازند. از این پس هر امر دانستنی ابتدا به کمک قوای ادراکی مورد سنجش واقع شده و برحسب سازگاری / ناسازگاری آن با باورهای پایه در معرض فرآیندهای عاطفی نفس واقع می شود. بدنبال شکل گیری باورها و تثبیت آنها، تغییرات رفتاری به کمک فرآیندهای عاطفی پدید می آیند. بدین ترتیب فرآیندهای عاطفی نه تنها در شکل گیری باورهای افراد بلکه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به خصوص در شکل‌گیری ارزشهای او نقشی اساسی دارند. باورهای پایه هر کسی خاستگاه ارزشهای او می‌شود و رفتار او را هدایت می‌کند. بدین ترتیب در عرصه نفس‌گرایشات عاطفی دست کم در شش تغییر مهم و اساسی دخالت دارند که عبارتند از: یک، در تبدیل گزاره‌های معرفتی به باورهای پایه دو؛ در تبدیل باورهای پایه به معیارهای سنجش داده‌ها، دلایل و مواضع سه؛ در شکل‌گیری نظام باورهای شخصی، چهار؛ در تبدیل باورها به خاستگاه ارزش، پنج؛ در شکل‌گیری نظام ارزشهای شخصی، شش در تغییر رفتار متناسب با نظام ارزشها و باورها.

تأثیرات متقابل رفتار بر ادراک و عاطفه کم‌کم سبب شکل‌گیری صفات و ملکات اخلاقی می‌شود. چرخه ادراک، عاطفه، رفتار، صفات نه تنها به شکل‌گیری، توسعه، تثبیت و تعمیق باورها، تغییر رفتار و شکل‌گیری صفات در عرصه وجود شخصی یک فرد کمک می‌کند؛ بلکه همچنین به پیدایش هویت‌های گروهی بر مبنای گرایشات عاطفی مشابه و متفاوت منجر می‌شود. مشارکت فرد در گروه‌های اجتماعی به طور عمده بر گرایشات عاطفی او متمرکز است. اجتماعی شدن به همان اندازه یا حتی بیشتر از شناخت، متوقف بر عواطف فرد است. از این رو به نظر می‌رسد عاطفه در شکل‌گیری ارزشهای اجتماعی نقش منحصر به فردی دارد. شکل‌گیری گروه‌های ایمانی مختلف و تعارضات اجتماعی میان آنها به خوبی نقش گسترده عاطفه را در شکل‌گیری ارزشهای اجتماعی نشان می‌دهد. مشارکت در این گروه‌ها و به کمک فرآیندهای عاطفی می‌تواند بطور اساسی بر باورها، رفتار، صفات و هویت اجتماعی افراد تأثیر گذاشته و بطور متقابل از آنها تأثیر می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد پایداری و گستردگی گروه‌های ایمانی، مرهون عمق عاطفی آنها در میان هواداران است نه صدق دعاوی آنها. از این رو امام صادق ع می‌فرماید «هل الدین الا الحب» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۱۹۹) اصولاً فراوانی مفاهیمی که بار عاطفی دارند نظیر حب، اخبات، خشیت، شکر، رضا، خوف، رجا، خشوع، رغبت، سکینه، خضوع، تضرع، وجل، رهبه، ... در تعالیم قرآن کریم از غلبه جنبه‌های عاطفی دین حکایت می‌کند. البته مقایسه کمی و کیفی این تعبیرات با تعبیرات ناظر به تعقل و تفکر نشان می‌دهد که غلبه عاطفه بر ادراکات عقلی مورد تأیید نیست. زیرا تقدم «صدق» بر «میل» امتیاز معرفت شناختی اسلام نسبت به سایر ادیان و آئینهاست که موجب می‌شود ایمان متوقف به دلیل باشد. یعنی با توجه به تقدم «صدق» بر «میل» و

می توان گفت عقل پذیری دعاوی و آموزه ها بر ایمان به آنها، تقدم دارد. از این رو خروج متوازن قوای عاطفی و قوای شناختی نفس به فعلیت است که ارزش نهایی و تضمین کننده سعادت است. این توازن قوای نفس که در قالب مفهوم عدالت یا اعتدال از آن بحث می شود، مورد توجه اغلب حکمای پیشین از افلاطون و ارسطو تا نزاقی و غزالی و .. غیره می باشد و همچنین قرآن کریم بر آن تاکید دارد. «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (رحمن: ۹)

به نظر می رسد هر چند ارزشها مولود عاطفه هستند ولی به کمک افزایش نرخ رفتارهای متناسب و تجربه های هیجانی می توانند به تقویت قوای عاطفی نفس کمک کنند. ولی تقویت قوای عاطفی به تنهایی نمی تواند رشد نفس را تضمین کند بلکه زمانی تقویت قوای عاطفی به رشد نفس منجر می شود که نسبت متوازنی با تغییرات قوای شناختی داشته باشد. از این رو نسبت متوازن تغییرات قوه به فعل با عنوان اعتدال یا عدالت ارزش نهایی تلقی می شود.^۱ چنانکه قبلا گفته شده (علم الهدی ۱۳۸۸) عدالت ارزشی است که هم اهداف تربیت و هم برنامه های آن را تغذیه می کند از این رو اقامه عدل به عنوان غایت سیاست، اقتصاد و

^۱ - ارکان باطنی چهار است، قوه علم و قوه شهوت و قوه غضب و قوه عدل در میان این امور. پس در صورتی که استواء در این ارکان که مجامع اخلاق غیر محصوره اند حاصل شد حسن اخلاق بهم می رسد. و اما قوه علم، عدل و احسن اش آن است که در تحت ملکه ای باشد که در اقوال فرق میان صدق و کذب تواند نمود، و در اعتقادات میان حق و باطل، و در اعمال میان حسن و قبیح. پس اگر این قوه اعتدال پیدا کند ثمره ای که اصل همه خیرات و رأس کل فضایل باشد از آن به حصول می پیوندد. و «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (جمعه: ۴). و اعتدال قوه غضب آن است که انبساط و انقباضش به اشاره حکمت و شریعت باشد. و همچنین قوه شهوت. و اما قوه عدل آن است که قوه شهوت و غضب را در اشاره دین و عقل نگاه می دارد. و اعتدال قوه غضب را شجاعت می نامند. و حق تعالی شجاع را دوست می دارد. و طرف افراط آن را تهوّر و طرف تفریط آن را جبن می نامند و از اعتدالش اخلاق حسنه مثل نجدهت و شهامت و حلم و کظم غیظ و امثال آنها منشعب می گردد، و از افراطش مانند تهوّر و لاف و کبر و عجب و امثال آنها حاصل می شود، و از تفریطش جبن و مذکت و خساست و عدم غیرت و امثال آنها متولد می گردد. و اما قوه شهوت از اعتدالش عفت و از افراطش شره و از تفریطش خمود بهم می رسد. و از هر یک از آنها صفات دیگر ظاهر می شود. و از اعتدال علم حسن تدبیر و جودت ذهن و ثقات رأی و اصابت ظن و تفتن به دقایق امور حاصل می شود، و از افراط آن جرئزه و مکر و خدعه و مانند آنها ظهور می کند، و از تفریطش امثال بله و حمت و غباوت ظاهر می گردد. و بالجمله معنی حسن خلق در جمیع انواع اربعه و فروع آنها توسط است در میان افراط و تفریط و غلو و تقصیر، فحیر الامور اوسطها. قال الله تعالى: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...» (اسراء: ۲۹)، و قال أيضا: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان، ۶۷)، و قال: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹)، و مادام که یکی از این امور از استقامت میل به طرفی نموده است مکارم اخلاق تمام نیست. (۱) سفار ج ۹ ص ۸۶-۹۱) و (مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: ۲۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ترتیب از سوی دین معرفی می‌شود و دستیابی به عدالت فردی اولین نقطه مطلوبی است که فراگیران در پرتو تربیت اسلامی قرار است به آن نایل شوند. در صورت موفقیت برنامه‌های تربیتی جهت پرورش عادلان عدالت خواه، گسترش عدالت اجتماعی ممکن می‌باشد. نکته مهم این است که اقامه عدالت در جامعه مستلزم طراحی قوانین عادلانه است ولی برخلاف قانون زدگی رایج در عصر مدرن، اقامه عدل در گرو غلبه اخلاق عدالت مدار در جامعه است. زیرا بنابر نظر حکما سیاست و اخلاق اجزای حکمت عملی هستند که همراهی آنها با یکدیگر به پیدایش مدینه فاضله کمک می‌کند ولی تفکیک اخلاق و سیاست منجر به پیدایش مدینه فاسقه می‌شود. همچنین در قرآن کریم تاکید بر این است که هدف از رسالت پیامبر ص، اقامه عدل (توسط مردم نه پیامبر) است «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و در بیانات آن حضرت ص آمده است که هدف رسالت اتمام و تکمیل اخلاق است «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۸۲) معرفی می‌شود. بدین ترتیب به نظر می‌رسد جاری شدن ارزشها در عرصه اجتماع نیاز به تحقق اخلاق نه تدوین قانون دارد. به عبارت دیگر تجربه نشان می‌دهد که تحقق اخلاق و جریان یافتن ارزشها در یک جامعه سازوکار دیگری بجز وضع و اجرای قوانین دارد. هر چند ادبیات مدرن مملو از تعبیراتی همچون قوانین ضوابط اصول بایستهای اخلاقی است ولی به واقع اخلاق با عاطفه درگیر است نه اصول و ضوابط و قوانین. زیرا بنابه تعریف شرط فمّل اخلاقی آزادی فاعل است بنابر این باید های اخلاقی از عشق و عاطفه سرشارند و تحمیل نفس بر خود تلقی می‌شوند. عامل اخلاقی بنابر نظر صدرا دارای دو فضیلت حکمت و حریت برخوردار می‌باشد

۶-۸-۷ عاطفه اجتماعی بجای قرارداد اجتماعی

اغلب اندیشمندان معاصر به تاسی از فیلسوفان شهیری همچون هابز، لاک و روسو، قانون را عامل انسجام و بقای جامعه دانسته و از جایگاه خطیر قانون، روندهای قانونگذاری، ضرورت تضمینهای اجرا و ارزش قانون‌پذیری حمایت می‌کنند. اندیشمندان دلایل معتبر و متنوعی برای ضرورت و اهمیت قانون مطرح می‌کنند که جایی برای مخالفت نمی‌ماند. با این همه یک فرضیه قابل چالش وجود دارد اینکه تصور می‌شود قانون بستر گسترش ارزشهاست و به کمک قانون می‌توان ارزشها را در افراد درونی کرد. برای اعتبار این تصور لازم است یک مورد را بررسی کنیم. یک نمونه مهم برای القاء ارزش توسط قانون، نظم است.

بدون شک نظم ارزش بنیادین جوامع مدرن است و پیدایش نظامات سیاسی، اقتصادی، تربیتی، حقوقی و غیره تبلور همین ارزش تلقی می شود. همچنین موضوع بخش عمده ای از برنامه نظام های آموزشی نظم پذیری و قانون گرایی است. القاء ارزش نظم توسط آئین نامه های آموزشی و قوانین انضباطی بخشی از کار اصلی نه فرعی آموزش و پرورش کشورهاست. علاوه بر این اغلب سازوکارهای رایج در نهادهای مختلف به سمت القاء ارزش نظم و اهمیت پیروی از قانون، جهت گیری شده اند. با این همه به نظر می رسد نظم گریزی از چالشهای مهم ادارات، دانشگاه ها، شرکتها، بانکها، مراکز آموزشی و غیره است. نمونه های متنوع نظم گریزی نشان می دهد که ایده گسترش ارزشها توسط قانون یک ایده شکست خورده است. زیرا شکست برنامه های القاء کننده نظم، به این معنا نیست که آنها در نهادینه سازی نظم ناموفق بوده اند بلکه به این معناست که آنها در نهادینه سازی نظم گریزی موفق بوده اند. یعنی قانون گرایی که القاء و تثبیت ارزش نظم به اعضای جامعه را مطرح می کرد، ناخواسته ارزش نظم گریزی را القاء کرده است. با توجه به گسترش روز افزون انواع نظم گریزی، دست کم می توان گفت قانون لزوماً به گسترش ارزشها کمک نمی کند. از این رو ما به عامل دیگری نیاز داریم که در سطح جامعه ارزشها را گسترش بدهد.

به نظر می رسد کارکرد ارزشها در عرصه نفس تقویت قوای عاطفی و شناختی نفس و همچنین برانگیختگی نفس برای تظاهرات متناسب به کمک تغییر رفتار و کسب صفات نظیرمی باشد. ولی مهم این است که بدانیم سازوکار ارزشها در عرصه اجتماعی چیست و پایداری و گسترش تاثیر ارزشها چگونه معین می شود. بدون شک ارزشها در تشکیل گروه های اجتماعی، طبقه بندی امور مختلف شامل اشخاص، اشیاء نمادها و معانی و رفتارها دخالت دارند. ارزشها همچنین امکان ارزشداوری، موضع گیری و ایجاد انواع روابط اجتماعی را فراهم می سازند. بدون ارزشها مشارکت در گروه های هویتی و پیدایش هویت اجتماعی برای اشخاص تقریباً ممکن نیست. ارزشها مبنای شکل گیری گروه های هویتی مختلف هستند و احتمالاً در ترغیب افراد برای مشارکت در گروه های هویتی و فعالیتهای اجتماعی نقش دارند. ارزشها با اعطای ارزش به اشیاء، اشخاص، گروه ها، نهادها، رویه ها، و غیره می توانند آنها را به محرک یا مشوق تبدیل کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روانشناسان بحث انگیزش را معمولاً از محرک‌های محیطی آغاز کرده‌اند ولی از شرایطی که یک شیء تبدیل به محرک می‌شود، تا کنون غفلت داشته‌اند. یک شیء به خودی خود نمی‌تواند نقش محرک را بازی کند. ایفای نقش محرک نیاز به مقدماتی دارد که بخشی از آن به تجربه شخصی فرد و بخشی از آن به موقعیت و مناسبات شیء با سایر اشیاء مربوط می‌شود. زیرا مواجهه محرک و پاسخ در خلأ رخ نمی‌دهد بلکه در یک موقعیت وجودی رخ می‌دهد از این رو یک شیء مثلاً لیوان آب در دو موقعیت ظهر تابستان یا شب زمستان ممکن است توان تحریک کننده‌ای متفاوتی داشته باشد. علاوه بر این تغییرات رفتاری بجز محرک‌های طبیعی گاه تحت تاثیر محرک‌های دیگری نظیر نمادهای ملی (پرچم) نمادهای دینی (آئینها) نمادهای اقتصادی (پول) و... پدید می‌آید. تغییراتی که ماهیت شیء مثلاً یک برگه کاغذ را عوض می‌کند و آن را به یک برگه بهادر تبدیل می‌کند مقدمات ضروری است که در ایفای نقش محرک و توانایی برانگیختگی شیء تاثیر دارد.

بدین ترتیب گرچه نقش قانون و قراردادهای اجتماعی در انتقال ارزشها بدیهی است ولی گسترش و القاء ارزشها به یک عامل اضافه‌ای نیاز دارد که بتواند توسعه ارزشهایی نظیر قانون‌گریزی و نظم‌گریزی را تبیین کند. عموم انقلابهای اجتماعی و مبارزات سیاسی بر مبنای ارزشی محکمی استوارند هر چند بر خلاف قانون باشند. حتی فروکاهش ارزشها به منافع اجتماعی به سختی و فقط موارد اندکی از حرکتهای اجتماعی نظیر جنبشهای کارگری و مبارزات دهقان‌ها را توجیه کند ولی از تبیین جنبشهای آزادیبخش و نهضت‌های اسلامی باز می‌ماند. به نظر می‌رسد عامل اضافه‌ای نیاز است که بتواند یک: شکل‌گیری ارزشهای اجتماعی، دو: القاء آنها به اعضای جامعه، سه: شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی بر اساس ارزشها، چهار: شکل‌گیری هویت اجتماعی کودکان، چهار: مشارکت در پدیده‌های اجتماعی، پنج: شکل‌گیری حرکتهای اجتماعی و مواردی از این قبیل را تبیین کند.

چنانکه گفته شد ارزشها دورگه‌اند یعنی هم ریشه در طبیعت دارند و هم به تجربه و ادراک انسان وابسته‌اند. یعنی ارجاع ارزش یا خیر به وجود در حکمت متعالیه سبب شده تا ارزش هر چیزی به وجود عینی و شخصی و جزئی آن مربوط باشد ولی بستگی ارزش هر چیزی به شرایطی که نفس آن را ادراک می‌کند یا صورت ذهنی آن را خلق می‌کند سبب شده تا ارزش جنبه انسانی پیدا کند. ارزشها شامل باورهای

هستند که توسط فرآیندهای عاطفی از گزاره های منطقی یا استی پدید آمده اند از این رو می توان گفت که ارزش مولود فرآیندهای عاطفی نفس نظیر: میل، هیجان، انگیزش، لذت و نفرت است. بطور متقابل ارزشها می توانند فرآیندهای عاطفی را فعال کنند و قوای عاطفی نفس را تقویت نمایند و از این طریق فرد را برای انجام یک عمل یا پذیرش یک عقیده برانگیزند. ارزشها می توانند تجربه های هیجانی را تشدید یا تضعیف کنند و حتی می توانند جهت آنها را عوض کنند یک نمونه از تغییر جهت هیجان در لذت های حرام مشاهده می شود زیرا حاصل تصادم هیجانات شیرین با ارزش «حرام» پیدایش هیجانات تلخ و نفرت انگیزی است که به توبه منجر می شود. بدین ترتیب و با توجه به چرخه عاطفه/ ارزش که در حرکت جوهری نفس یا رشد تداوم دارد و به سازه مارپیچ باز شونده و بالارونده رشد کمک می کند، معلوم می شود که ارزشها ماهیت عاطفی دارند. بنابر این گسترش ارزشها در جامعه نیز تنها با کمک جریانهای عاطفی ممکن است. اصولاً تفاوت اخلاق و قانون در همین ماهیت عاطفی ارزشهاست که با تحمیل که خصلت قانون است جور در نمی آید ولی با آزادی که پیش شرط عمل اخلاقی است کاملاً سازگار می باشد. عاطفی بودن ارزشها درک و جذب آنها را برای کودکان نیز تسهیل می کند.

بدین ترتیب در عرصه اجتماعی سه کارکرد اساسی برای ارزشها می توان در نظر گرفت که عبارتند از: یک، خلق عاطفه اجتماعی دو، ایجاد هویت اجتماعی، سه، امکان قضاوت یا ارزشداوری. منظور از عاطفه اجتماعی کشش و رانش یا میل و نفرتی است که با شدت های متفاوت نه در یک شخص بلکه در همه اعضای یک جامعه یا گروه معین وجود دارد. به عبارت دیگر اعضای یک جامعه کوچک یا بزرگ دارای گرایشهای عاطفی، دغدغه ها، نگرانیها و تعصبات مشترکی هستند که ما و رای قوانین اجتماعی و منافع اجتماعی سبب انسجام آن جامعه می شود. عاطفه اجتماعی ممکن است با منافع اجتماعی همپوشی داشته باشد ولی ماهیت عاطفی دارد و چه بسا منافع اجتماعی را به خطر اندازد ولی همواره توسط تعدادی از ارزشها حمایت می شود.

منظور از هویت اجتماعی مجموعه منسجمی از صفات و رفتارهای مورد قبول جامعه کوچک (خانواده یا مدرسه یا سازمان...) یا جامعه بزرگ (ملت) می باشد که بر اساس طبقه بندی های ارزشی جامعه تشخیص ویژه ای برای اعضای آن ایجاد می کند. منظور از قضاوت یا ارزشداوری، طبقه بندی امور مختلف شامل

اشخاص اشیاء، روابط، نمادها، معانی و غیره بر اساس ملاکات ارزشی خاص و احتمالاً مورد اتفاق می‌باشد.

۶-۸-۸-۸ ضرورت عاطفه اجتماعی

طبیعت آدمی بنابر نظر علامه طباطبایی مدنی است و حیات انسان حیثیت اجتماعی دارد. از این رو عاطفه اجتماعی یک ضرورت حیاتی تلقی می‌شود. زیرا بدون آن امکان تشکیل اجتماع و تقسیم کار و ایجاد روابط اجتماعی وجود ندارد. بدون عاطفه اجتماعی امکان پیدایش گروه‌های مختلف و زندگی جمعی فراهم نیست. هر چند ارزشها در شکل‌گیری عاطفه اجتماعی نقش بسیار مهمی دارند ولی بنابر نظر صدرا می‌توان گفت که عاطفه اجتماعی در واقعیت، یعنی در وجود عینی افراد جامعه ریشه دارد و یک امر اعتباری نیست. زیرا بنابر اصل تشکیک وجود موجودات مراتب گوناگونی دارند برخی کاملتر و برخی ناقص‌ترند و به اعتقاد صدرا میان موجودات متعلق به مراتب مختلف علاقه و محبتی ذاتی وجود دارد. او معتقد است محبت و عشق، ذاتی موجودات است پس آنکه ناقص تر است بخاطر کمال کاملتر عاشق اوست و حفظ کمال او را می‌خواهد و آنکه کاملتر است به جبران نقص موجود ناقص‌تر، شوق وافر دارد.^۱ برخی آیات قرآن کریم از این عشق به خصوص در مراتب عالی وجود پرده بر می‌دارد نظیر اینکه حضرت باری تعالی با لحنی عاطفی به پیامبر خود می‌فرماید: «طه: ۳-۱) ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَىٰ» (طه: ۳-۱) موارد دیگری نظیر: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف: ۶) «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۳) که از شفقت سرور کائنات نسبت به کفار حکایت می‌کند، شاهدهی بر این مدعای صدراست.

^۱ - صدرا می‌گوید: «فی کل شیء عشقا جلیبا لما هو کامل منها لکماله- لینحفظ به کماله- و شوقا غریزیا لما هو ناقص منها إلى کماله لیتحرک نحو کماله الممكن فی حقه و یجبر بها نقصه، و لهذا قیل: «لو لا عشق العالی لا نظم السافل» (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص: ۹۵)

البته لطف و محبت حضرت رسول ص نسبت به بندگان خداوند، یکی از چند مبحث مهم عرفان اسلامی است که زیر عنوان «ولایت» مطرح می شود. برخی همچون ابن عربی ولایت را واقعیت و باطن دین، می دانند و چون کاملترین صورت دین توسط آخرین پیامبر ص معرفی شده، پس کاملترین لایه باطنی دین و عالی ترین مرتبه ولایت نیز به آخرین پیامبر ص اختصاص دارد. ابن عربی در فص شیشه و همچنین باب چهاردهم فتوحات ضمن شرح «ولایت» محمدیه و نسبت سایر انبیا و اولیا با آن تاکید می کند که ولایت باطن رسالت است و برخلاف آن دائمی است. «فان الرساله و النبوه تنقطعان و الولایه لا تنقطع ابدا... ولایت صفت الهیه است لهذا حق سبحانه و تعالی خود را «ولی حمید» خواند و در آیتی دیگر فرمود «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره: ۲۵۷) لاجرم ولایت از لا و ابدا انقطاع نمی یابد و هیچ احدی را از انبیا و اولیا امکان وصول نیست به حضرت الوهیت مگر بواسطه ولایت که باطن نبوت است و این مرتبه از روی جامعیت اسم اعظم خاتم انبیا راست و از طریق ظهور او در شهادت بتمامی خاتم اولیا را... و مراد از خاتم اولیای محمد علیه الصلوه و السلام مهدی است که از اولاد نبی است و از عرب و ظاهر خواهد شد» (خوارزمی، ۱۳۷، ۱۳۶: ۱: ۱۳۶۸)

نظریه صدرا در باره عشق ذاتی موجودات، از این جهت اهمیت دارد که نشان می دهد جنسیت پایه روابط اجتماعی است. چون این ایده که عشق ذاتی موجودات است حکایت از این نکته می کند که عشق به وجود عینی شخصی جزئی افراد مربوط می شود. در حالی که وجود عینی هر کسی دارای حدود عینی خاصی از جمله: جسمانیت، شکل (زیبا / زشت، سفید / سیاه، سالم / بیمار و...)، جنسیت (مذکر / مونث)، اندازه (قد وزن و...)، زمان (سن) و مکان (نزدیک / دور) و... می باشد. چون عشق نیز به وجود عینی اشخاص مربوط می شود پس به حدود وجود عینی و جزئی آنها از جمله به جنسیت افراد مربوط می باشد. البته عشق، محبت و عواطف انسانی فراگیر است و صورتهای متنوعی دارد و شایسته نیست که به روابط جنسی فروکاهد. با این حال جنسیت از خصایصی است که در تشخیص و موقعیت وجود شناختی هر کسی مداخله دارد و اصولاً روابط بین فردی بر حسب جنسیت شکل می گیرد. از این رو مثلاً رابطه کودک با مادرش متفاوت از رابطه او با پدرش هست و رابطه او با برادرش متفاوت از رابطه او با خواهرش می شود چه اینکه رابطه هریک از مادر و پدر نیز با فرزند پسرشان متفاوت از دخترشان است. بنابر این جنسیت افراد یک عامل مهم و تعیین

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کننده در نحوه شکل‌گیری و شدت و جهت روابط عاطفی میان آنهاست. با توجه به نقش و اهمیت جنسیت در شکل‌گیری روابط اجتماعی شایسته است که خانواده نیز به عنوان الگوی زندگی اجتماعی - نه یکی از نهادهای جامعه - مورد توجه قرار بگیرد. زیرا خانواده بستر مناسبی برای شکل‌گیری و توسعه عاطفه اجتماعی است برخلاف سازمان که سبب می‌شود منافع مشترک عامل پیوند اعضای سازمان به یکدیگر است در خانواده روابط عاطفی عمیق میان اعضا زمینه مشارکت فعال آنها را در توسعه و تثبیت ارزشهای مشترک فراهم می‌سازد. دغدغه حفظ منافع با انجام فعل اخلاقی و تلاش برای اشاعه ارزشها سازگار نیست از این رو سازمان بر قاتوت و قاعده استوار می‌باشد ولی دغدغه حفظ و ارتقای روابط عاطفی میان اعضای خانواده سبب می‌شود که خانواده بر عشق اتکا داشته باشد. نه تنها شکل‌گیری خانواده، بلکه شکل‌گیری شخصیت افراد و پیدایش گروه‌ها، حتی تقویت قوای عاطفی نفس، به عشق (یا نفرت) وجودات انسانی نسبت به یکدیگر وابسته است.

هر چند عاطفه اجتماعی ریشه در عشق ذاتی یا جبلی وجودات انسانی نسبت به یکدیگر دارد ولی نباید تصور شود که پیدایش آن خود به خودی است. بلکه جنسیت و پیدایش تمایلات اولیه جنسی در افراد به ازدواج و تشکیل خانواده منتهی می‌شود و چون خانواده سلول اجتماع تلقی می‌شود می‌توان گفت بدنبال تشکیل و تثبیت خانواده، جوامع شکل می‌گیرند. یعنی همانطور که میل به غذا، ابتدا به فعال شدن فرآیندهای ادراکی و فرآیندهای عاطفی منجر می‌شود و در نتیجه تجربیات تلخ و شیرین هیجانی، که به این میل مربوط هستند کم‌کم عواطف پیشرفته و ادراکات اعتباری نظیر علاقه و محبت نسبت به مادر و مفهوم مالکیت و ریاست پدید می‌آیند. به همین صورت یک میل طبیعی اولیه و ساده به نام میل جنسی به تدریج پیچیده می‌شود و سبب شکل‌گیری هیجان‌ها، انگیزه‌ها، رفتارهای نظیر و صفات مردانه و زنانه و روابط عاشقانه می‌شود.

تکامل میل جنسی به عشق هم دارای یک روند پیچیده ای است که در اینجا مجال تحقیق و بررسی آن نمی‌باشد و هم صورتهای بروز و ظهور آن در اجزاء تمدنهای مختلف یعنی در هنر علم فناوری سیاست اقتصاد و قوانین بسیار اهمیت دارد. تنها تذکر این نکته در اینجا کافی است که عشق اولین و البته عمیق‌ترین صورت عاطفه اجتماعی است که کودک با آن مواجه می‌شود و در شکل‌گیری و ارتقاء سایر قوای نفس

او تاثیر گسترده ای دارد. از این رو توصیه های تربیتی دین بطور اساسی بر این موضوع یعنی جهت دهی و تقویت قوای عاطفی کودک به کمک ساماندهی روابط عاطفی در خانواده متمرکزند. چنانکه قبلا گفته شد ایمان که صورت پیشرفته و منسجمی از عواطف انسانی نسبت به آموزه های وجود شناختی دینی را شامل می شود از دوران جنینی موضوع تربیت کودک است. تاکید بر مسئولیتهای شرعی والدین، تاکید بر پرهیز از غذاهای حرام و لذتهای حرام، توصیه به افزایش اعمال مستحبی و فعالیتهای مراسمی و مناسکی هنگام بارداری نمونه هایی از این موارد است.

ارزشها برای تقویت و تثبیت عاطفه اجتماعی، به خصوص از این جهت که مبنایی جهت ارزشداوری در باره آنها به دست می دهند، ضروری هستند. بدون وجود ارزشها و ارزشداوری، عاطفه اجتماعی فاقد پشتوانه عقلی است و چه بسا عاطفه اجتماعی که سبب نابودی جوامع شده است. شواهد به دست آمده از میانمار و فلسطین و سوریه و عراق و یمن و بحرین برای ما کافی است که بدانیم عرصه اجتماع همچون عرصه نفس با رشد متوازن قوای عاطفی و قوای شناختی به سامان می شود. بدون پشتوانه عقلی و تدبیرات نفس ناطقه ذیل افاضه عقل فعال، گریزی از طغیان عاطفه اجتماعی وجود ندارد. نکته مهم این است که ارزشها خود نیز ساختار چند لایه ای دارند برخی در لایه های درونی تر و برخی در لایه های بیرونی واقع می شوند. اساسی ترین ارزش که در شکل گیری سایر ارزشها بیشترین نقش را دارد در مرکزی ترین و درونی ترین لایه (هسته) واقع می شود. برای نمونه احتمالا «رضای خدا» ارزش هسته ای در نفس هر فرد مومن است که اغلب بخاطر مشارکت او در عاطفه اجتماعی خانواده اش پدید آمده است.

به نظر می رسد عاطفه اجتماعی با مداخله در چند نقطه به مشارکت فرد در ارزشهای اجتماعی و شکل گیری هویت اجتماعی او کمک می کند. یک: در جهت دهی حرکت نفس به سوی کشف و شناختن حوزه های جدیدتر دو: در جهت دهی حرکت نفس به سوی درک و ارزیابی ارزشهای محیط طبیعی و اجتماعی، سه: در مقایسه، انتخاب و پذیرش ارزش امور ارزشمند چهار: در گرایش به عمل کردن مطابق با ارزشهایی که شناخته و پذیرفته. پنج: در تکرار و استمرار عمل. از این پس فراوانی عمل است که یک: به تقویت ارزشها در شخص و دو: به گسترش ارزشها در جامعه کمک می کند. بدین ترتیب معلوم می شود: نظام ارزشهای شخصی متشکل از باورهای تثبیت شده ای است که زیر تاثیر عاطفه شکل گرفته اند و تقویت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شده اند ولی نظام ارزشهای اجتماعی شامل باورهایی است که به کمک نمادها، نشانه‌ها، عرف و قانون موجب تغییراتی در رفتار، عواطف، ادراکات و حتی صفات اعضای جامعه می‌شود. سازگاری نظام ارزشهای شخصی با نظام ارزشهای اجتماعی می‌تواند موجب تکوین موفقیت‌آمیز هویت اجتماعی فرد باشد. اجتماعی شدن دقیقاً به همین معناست یعنی تغییر در کمیت و کیفیت ارزشهای شخصی و بازسازی نظام ارزشهای شخصی فرد مطابق با نظام ارزشهای جامعه. سازو کار مهم این جریان، تغییر رفتار و سبک زیستن اعضای جامعه است.

از این رو به نظر می‌رسد تغییر رفتار، مکانیسم مناسبی است که توسط مدیریت‌گرایی مدرن و به منظور کنترل ارزشهای اجتماعی بکار گرفته شده است. علاوه بر علم و نظام آموزشی سایر نهادها از جمله بازار، رسانه و اداره با همین مکانیسم تغییر رفتار توانسته‌اند به کنترل ارزشهای اجتماعی کمک کنند. امروزه تغییر ارزشها به کمک تغییر رفتار شاهد عینی مشهوری دارد که از آن با عنوان هژمونی فرهنگی غرب یاد می‌شود. توسعه نظام ارزشهای سیاسی/اقتصادی مدرن و پس‌روی نظام ارزشهای سنتی در جوامع مختلف با تغییر تدریجی رفتار و سبک زندگی مردم صورت پذیرفت. بدین ترتیب آنچه در واقع تغییر می‌کند نظام ارزشهای فرد یا جامعه است و تغییرات رفتاری مقدمه لازم و کافی برای تغییرات اساسی تری هستند که در فلسفه‌های سیاسی نه ادبیات تربیتی مطرح می‌شوند. رفتار به کمک تجربه‌های هیجانی که به همراه دارد می‌تواند به تثبیت ارزشها یا جابجایی ارزشهای فرد کمک کند.

۶-۸-۹ نقش عاطفه اجتماعی در رشد

اصل تشخیص در حکمت متعالیه ناظر به حدود وجود عینی و جزئی هر شخص است و قبلاً معلوم شد که حدود وجود عینی همچنانکه تشخیص و تمایز یک شخص را از سایر موجودات تعیین می‌کند همچنان روابط وجود شناختی آن را با بقیه متعین می‌کند. یعنی اصل تشخیص روی دیگری دارد که از آن می‌توان با عنوان موقعیت وجود شناختی یاد کرد. لازم است یادآوری شود که هیچ یک از موجودات از جمله هیچ یک از انسانها در خلاء زندگی نمی‌کند بلکه در جامعه متولد می‌شود و حیاتش در این جهان جنبه اجتماعی دارد. البته جنبه اجتماعی حیات ما ناظر به تشخیص و موقعیت وجود شناختی ماست یعنی جایگاه هر یک از

ما در سلسله مراتب وجود و روابط ما با سایر موجودات که ناشی از حدود وجود عینی ماست می تواند موقعیت اجتماعی ما را تعیین کند. برای مثال انسان بودن، زن/ مرد بودن، پیر/ جوان بودن، نخبه/ کودن بودن، سیاه/ سفید بودن، و خیلی از خصایصی که به وجود عینی و جزئی هر یک از ما مربوط است در تعیین موقعیت و روابط ما در جامعه نقش تعیین کننده ای دارد.

ولی نکته مهم این است که نقش تعیین کننده هر یک از موارد فوق تا حد زیادی به ارزشهای اجتماعی رایج در جوامع مختلف وابسته است. البته باید بدانیم که ارزشهای اجتماعی رایج در هر جامعه اموری مهم، دلخواهی، پنداری و بی اعتبار نیستند، بلکه خود ریشه در واقعیت دارند. چنانکه گفته شد ارزشها حقایق دورگه ای هستند که ریشه های آنها هم در عین و هم در ذهن، یا هم در طبیعت و هم در جامعه گسترده است.

به هر حال، تشخیص و موقعیت وجود شناختی هر یک از ما از ابتدای تولد و بر حسب ارزشهای اجتماعی رایج در جوامع مختلف مورد داوری و طبقه بندی قرار می گیرد. از این رو کودک پس از تولد همواره در معرض ارزشداوری و گرایشهای عاطفی اشخاص واقع می شود. تاثیر ارزش داوری های مکرر و گرایشهای عاطفی ابراز شده از سوی دیگران، در رشد کودک بدیهی است. ولی در اینجا توجه به دو نکته مهم است: نکته اول: اینکه ارزشها به کمک خلق عاطفه اجتماعی، ایجاد هویت اجتماعی و فراهم سازی مبنایی برای ارزشداوری در رشد کودکان نقش بسیار مهمی دارند. نقش علم و نهادهای اجتماعی حتی نقش والدین در رشد کودک ذیل ارزشها تعریف می شود. نکته دوم: اینکه حیات و تاثیر ارزشها به توان آنها برای برانگیختن اعضای یک جامعه برای رفتار، اندیشه و علاقه هایی معین و بازداشتن آنها از رفتار، اندیشه و علاقه هایی معین وابسته است. ارزشها فارغ از عاطفه اجتماعی داده هایی بدون حیات هستند که در تحقیقات تاریخی بکار می آیند.

این نکته که اهمیت ارزشها به توان آنها در برانگیختگی افراد و گروه ها بستگی دارد سبب شده تا انگیزش و هیجان در تحقیقات روانشناسی و علوم تربیتی بیشتر از خود ارزشها مورد توجه قرار بگیرد. البته مسئله ارزشها در دستور کار پژوهشهای فلسفی و جامعه شناسی است. ولی پیوند ارزش با انگیزش یا اصولاً ارزشها

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

و عواطف مورد غفلت واقع می‌شود. از آنجا که موضوع دین، ایمان است که با هر دو یعنی ارزش و انگیزش سروکار دارد، در تربیت دینی ما نیاز داریم پیوند میان این دو یعنی ارزش و انگیزش را مورد بررسی قرار دهیم.

تمایز انگیزش از ارزش صرفاً حاصل یک تجزیه ذهنی است و شدت تاثیر و تاثر آنها از یکدیگر مانعی بزرگ برای تفکیک آنها به حساب می‌آید. بلکه گفته می‌شود انگیزه‌ها ترجمه یکپارچگی باورها و عواطف برای رفتار هستند. ریشه لاتین واژه «انگیزه» به معنای «حرکت کردن» است (گراهام و واینر، ۱۹۹۶). همچنین ریشه فارسی آن یعنی برانگیختن و برانگیخته شدن به معنای حرکت اشاره دارد. چه اینکه ریشه لاتین و فارسی هیجان نیز به حرکت اشاره دارد.^۱ یعنی درحالی که ارزش جنبه انتزاعی دارد و ناظر به دانش ما در مورد اهمیت برخی مقولات است، هیجان و انگیزش به حرکت یا رفتار که جنبه عینی دارد اشاره می‌کنند. به عبارت دیگر عاطفه ناظر به گرایش کلی و تثبیت شده نفس است. انگیزش از شور و شوقی حکایت می‌کند که برای انجام کاری در شخص پیدا شده یا نشده و هیجان معمولاً به تجربه یا احساس خوشنودی / ناخوشنودی حاصل از یک رویداد اشاره دارد. تجربه‌های هیجانی در شکل‌گیری انگیزه‌های افراد و در شدت برانگیختگی آنها در موقعیتهای مختلف و برای کارهای مختلف موثرند و اغلب برانگیختگی با ظهورات هیجانی همراه است.

در حالی که روانشناسان معتقدند انگیزش معطوف به اراده و عمل است و سه جنبه «نیرو» یا شدت، «جهت» یا غرض و «پایداری» یا استمرار رفتار را تعیین می‌کند. (ریو، ۱۳۹۵). به نظر می‌رسد انگیزش همچنین بر اهمیت و ارزشمندی آنچه ارزش تلقی می‌شود، نیز تاثیر دارد. البته هر یک از ما در میان انگیزه‌های مختلفی واقع شده و برآیند آنهاست که هم جهت و شدت رفتار را تعیین می‌کند هم میزان ارجمندی ارزشها را. فراوانی یک رفتار به خوبی اهمیت ارزش‌هایی را نشان می‌دهد که خاستگاه آن هستند و در عین حال این جایگاه را تقویت می‌کند. بنابر این ارزشها را نه تنها بر حسب موضوع آنها بلکه بر حسب توان

^۱ - یعنی هم انگیزش یا motivation هم هیجان یا emotion، به حرکت اشاره دارند

برانگیختگی و عاطفه منفی یا مثبتی که ایجاد می کنند نیز می توان طبقه بندی کرد. بدین ترتیب تجربیات هیجانی حاصل از یک رفتار موجب تغییراتی در انگیزه ها و ارزشهای فرد می شوند که بیشتر مربوط می شود به نوع و شدت انگیزه های مداخله کننده در رفتار و همچنین درجه اهمیت ارزشهایی که خاستگاه آن انگیزه ها بوده اند. در واقع هیجانها، انگیزه ها و ارزشهای مداخله کننده در هر رفتار سهم بیشتری در فراوانی و پایداری رفتار فرد و شکل گیری صفات در او دارند. علاوه بر این فراوانی یک رفتار در جامعه با تجربه های هیجانی، انگیزه ها و ارزشهای متعلق به آن رابطه دارد. یعنی این مجموعه می تواند به شکل گیری یک عاطفه اجتماعی مثبت یا منفی کمک کند که نه تنها نسبت به خود این رفتار، بلکه نسبت به صفات نظیرش، همچنین خاستگاه ارزشی آن نقش تقویت کننده یا تضعیف کننده دارد. بدون شک مشارکت کودک در عاطفه اجتماعی به شکل گیری باورهای پایه، انگیزه ها، رفتار و صفات او کمک می کند.

بنابر این مطالعه تاثیرگذاری عاطفه اجتماعی بر رشد شامل چند مرحله می شود یک: کشف غایت رشد، دو: طبقه بندی ارزشهای رایج بر حسب نزدیکی / دوری به غایت رشد، سه: تعیین صفات نظیر و رفتارهای متناسب با هر ارزش، چهار: تعیین هیجانها خوشایند/ناخوشایند یا عواطف مثبت و منفی مربوط به هر رفتار پنج: تعیین شدت هیجانها ناشی از آن رفتار شش: تعیین قوای فعال نفس در هر رفتار (شامل قوای شناختی عاطفی، رفتاری) هفت: تعیین نقاط تاثیرپذیر نفس از تجربه های هیجانی مربوط به هر رفتار، هشت: تعیین قلمرو اجتماعی تاثیر پذیر از هیجانها هر رفتار. یعنی گروه های سنی، جنسیتی، فرهنگی و... که احتمالاً از برخی رفتارهای معین و تجربه های هیجانی مربوط به آنها استقبال می کنند/نمی کنند. به کمک این طبقه بندی می توان تاثیر عاطفه اجتماعی را در رشد مشاهده و احتمالاً تاحدی برنامه ریزی کرد.

۶-۸-۱۰ عاطفه اجتماعی در قرآن کریم

بسیاری از آیات قرآن کریم محتوی مفاهیم عاطفی همچون «حب»، «مودت»، «عداوت»، «سلام»، «صلوات»، «لعنت»، «قتال»، «انتقام»، «عفو»، «احسان» و.. است که بررسی آنها می تواند به فهم جایگاه عاطفه در موضوعات اجتماعی کمک کند ولی چون بررسی همه این آیات فعلاً میسر نیست در اینجا به بررسی مفهوم «ولایت» اکتفا می شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

لازم است یاد آوری شود که برخی واژه‌های کلیدی مثل «ذکر» نیز بطور ضمنی و غیر مستقیم از توجه قرآن کریم به عاطفه اجتماعی حکایت می‌کند. زیرا ذکر به معنای دانستن یا فکر کردن نیست بلکه به معنای توجه داشتن و حفظ محضر کردن است که دستیابی به چنین حالتی در گرو تقویت استعداد های عاطفی نفس و فعال شدن فرآیندهای عاطفی آن است. به نظر می‌رسد ذکر انبیاء پیشین و رویدادهای اجتماعی اقوام گذشته می‌تواند به شکل‌گیری عاطفه اجتماعی کمک کند زیرا اطلاع و ارزشداوری درباره تجربه‌های بشری در تعیین نوع و شدت عاطفه اجتماعی می‌تواند موثر باشد.

بنابر منطق قرآن کریم یک دسته بندی اساسی بر حسب مفهوم ایمان/کفر وجود دارد که به عنوان ارزش پایه ملاک طبقه بندی اشخاص، آراء، علایق، روابط و اعمال قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که ایمان و کفر دو مقوله معین با مرزهای آشکار نیستند بلکه درجات و مراتب ایمان بر اساس درجه نزدیکی یا تقرب به پروردگار معین می‌شود و بر همین منوال، درجات یا درکات کفر بر اساس دوری از حق معلوم می‌شود. مطابق با نظر صدرا در تفسیر آیه الکرسی، ایمان و کفر با مفهوم ولایت که به معنای تقرب و نزدیکی است، پیوند دارد

بر اساس مطالبی که صدرا در تفسیر مفهوم ولایت می‌گوید معلوم می‌شود که ولایت همان استدعای تقرب است که قبلا به عنوان استعداد یا غایت رشد مطرح شد. البته تقدم ایمان و کفر بر ولایت از شروط انسانی ولایت حکایت می‌کند. یعنی ایمان موجب رشد نفس تا حدی است که به استدعای تکوینی برای ولایت حق تعالی می‌رسد و با اجابت حق فوراً تقرب و همچنین لوازم آن یعنی خروج از ظلمت حاصل می‌شود. ولی کفر استدعای تقرب به طاغوت (معرب تئوس یا زئوس) را دارد که بازهم با اجابت حق تعالی روبرو می‌شود. بدین ترتیب به نظر می‌رسد ولایت سازوکار حرکت انسان و خروج از قوه به فعلیت است. بخاطر اهمیت بحث صدرا در باره ولایت خلاصه‌ای از تفسیر صدرا ذیل آیه الکرسی در اینجا مطرح می‌شود. ولی قبل از اینکه با نظر صدرا آشنا شویم لازم است معنای لغوی ولایت را از کتاب‌های لغت بررسی کنیم:

«ولی» در لغت به معنای نزدیکی و قرب استعمال شده است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۴۵) راغب در مفردات می‌گوید: " ولاء از ماده «ولی» است. ولاء و توالی آنست که دو چیز چنان باشند که میانشان چیز دیگری

نباشد و بطور استعاره به نزدیکی و لاء و توالی گویند خواه در مکان باشد یا صداقت یا نصرت یا اعتقاد." (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵). به عبارت دیگر با هم بودن بدون فاصله و پشت سر هم آمدن بدون فاصله را ولاء و توالی می گویند^۲

بعضی در لغت بین «ولاء» به فتح واو و «ولاء» به کسر واو فرق گذاشته و گفته اند که ولایت به فتح واو، دوستی است و ولایت به کسر واو به معنای سرپرستی است ولی در لغت اینگونه نیست، زیرا ولایت به کسر و ولایت به فتح واو نظیر دلالت به کسر دال و دلالت به فتح دال است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵) ولایت بکسر واو بمعنی نصرت و بفتح واو بمعنی توالی امر است و بقولی هر دو یکی و حقیقتش توالی امر است قاموس نیز هر دو را یکی گرفته است (راغب اصفهانی؛ ص: ۸۸۵) «در صحاح از ابن سگیت نقل کرده ولایت بکسر واو بمعنی تسلط و بفتح و کسر واو بمعنی نصرت و یاری است» (به نقل از قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۵۴).

صدرا در ذیل تفسیر آیه الکرسی می گوید:^۳ «ولی» اشاره به قرب و نزدیکی بسیار دارد، بطوری که هیچ فاصله ای در میان نباشد. ولی کسی است که محبت و یاری او از همگان بیشتر است. ولایت به معنای نزدیکی در مقابل عداوت است به معنی دوری.^۴ به اعتقاد صدرا ولایت خداوند نسبت به مومنین سه حالت

<http://hawzahnews.com/TextVersionDetail/402910239/11/20171>

^۲ و الولیُّ و المولیُّ: این دو کلمه نیز در معنای سرپرستی استعمال می شوند. چه در معنی فاعلی: المولیُّ، و چه در معنی مفعولی: المولیُّ. چه اینکه گاهی در مورد مومن گفته می شود "هو ولی الله" یعنی مومن توسط خدا سرپرستی شده و گاهی نیز گفته می شود "الله ولی المومنین" یعنی خدا مومنین را سرپرستی می کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵) «تولیه: اگر با «عن» باشد بمعنی اعراض و اگر با «الی» باشد بمعنی رو کردن و اگر با دو حرف مذکور، متعدی بمفعول ثانی باشد بمعنی برگرداندن و متوجه کردن آید. و در صورت تعدی بدو مفعول بمعنی سرپرست کردن و غیره آید» (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۴۶).

^۳ - (صدرا نرم افزار تفسیر جامع ج ۴، ۲۲۶-۲۴۷)

^۴ - «الولی: فاعیل بمعنی فاعل من «الولی» الذی هو القرب من غیر فصل، و هو الذی یکون اولی بالغیر و أحق بتدبیره، و منه یقال للمحبّ المعاون «ولی» لانه یقرب منک بالمحبه و النصره و لا یفارقک، و من ثم قالوا فی خلاف الولایه «العداوه» من «عدا الشیء» إذا جاوزه، فالأجل هذا كانت الولایه خلاف العداوه. و منه «الوالی» لانه یلی القوم بالتدبیر و بالأمر و النهی. و منه «المولی» لانه یلی أمر العبد بسد الخله و ما به إلیه الحاجه. و منه «المولی» لابن العم، لانه یلی أمره بالنصره لتلك القرابه. و منه «ولی الیتیم» لانه یلی

جمع بندی و نتیجه گیری

دارد: در هدایت، در نصرت و در پاداش. او معتقد است: اینکه ولایت خدا خاص مومنین است با عدالت خدا ناسازگار نیست. زیرا ترتب و توالی ایمان و ولایت در این آیه نشان می دهد که ولایت الهی همچون تابش نوری است که خصلتهای نفس از جمله ایمان یا کفر تثبیت شده در نفس را آشکار می سازد.^۱ به اعتقاد صدرا: ظلمات در آیه الکرسی اشاره به دو چیز دارد یک: به صورت جسمانی و مرتبه طبیعی و نفس حیوانی، که مقتضی دوری از رحمت و نور خاص الهی و بهشت است. دو: به شهوت و غضب و وهم که بر قلب انسان غلبه دارند و او را مستوجب دوزخ می کنند. در نقطه مقابل محبت و ولایت الهی به سه چیز اشاره دارد: یک: یاری مومنان در پذیرش هدایت دو: تکمیل قلب مومنان به معرفت و سه: تسخیر قلب و استعمال آن برای مقصودی که ایشان را آفریده یعنی اطاعت حق.^۲ به اعتقاد صدرا نور ولایت الهی که

أمر ماله بالحفظ والقيام عليه. والولى فى الدين وغيره لأنه يلى أمره بالنصره والمعونه لما توجه الحكمة - فجميع هذه المواضع معنى الأولى والأحق ملحوظ فيها. (تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص: ٢٢٦) ولى عن الشىء: إذا أدير عنه، لأنه زال عن أن يليه بوجهه. واستولى على الشىء: إذا احتوى عليه، لأنه وليه بالقهر. والله سبحانه ولى المؤمنين على ثلاثة أوجه: أحدها أنه يتولاهم بالمعونة على إقامة الحجة والبرهان لهم فى هدايتهم. و ثانيها أنه وليهم فى نصرهم على عدوهم وإظهار دينهم على أديان مخالفيهم كلها. و ثالثها أنه وليهم، يتولاهم بالمشورة على الطاعة والمجازاة على الأعمال الصالحة. (تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص: ٢٢٧)

١ - «كما دل عليه قوله تعالى: فَذَءِءَ كُمْ بَصَائِرُ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَن أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَن عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ [انعام: ١٠٤] وقوله تعالى: وَ أَنْ أَتَلُوا الْقُرْآنَ فَمَن اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ [نمل: ٩٢] فإن فيها إشارة إلى أن نور القرآن يظهر و يكشف جوهر الهداية و الضلالة فى معدن قلب الإنسان السعيد و الشقى، كما يظهر و يكشف ضوء الشمس الذهب و الحديد فى المعادن. و كذا قوله تعالى: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ [بقره: ٢٦] و آيات كثيرة فى هذا المعنى. و قال عليه و آله الصلوة و السلام: «الناس معادن كعادن الذهب و الفضة» الحديث. (تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص: ٢٣٧)

٢ - إن الله سبحانه لما ذكرنا أنه يحب الذين آمنوا و متولى إيمانهم و معينهم فى قبول الهداية و مكمل قلوبهم بكمال العرفان المعبر عنه بالإيمان أراد أن يبين كيفية هذا التكميل و الاستكمال و لئيمه هذا الفعل و الانفعال، فأشار إلى أن كفيته بأن يخرجهم من ظلمات الخلقه إلى نور الهداية، حتى اهتدوا و آمنوا، فإن كل واحد من الناس بحسب أصل طيبته و هيولانيته من سنخ الظلمات - كالجسمية - و الطبيعه و الحيوانية - التى مقتضى ذاتها أفعال توجب الطرد و البعد عن رحمه الله الخاصة الموجبه لدخول الجنة، و إنما التفاوت بحسب تفاوت الأرواح و القلوب فى الكدوره و الصفاء الفطريتين، ثم بحسب العقائد و الأعمال و يجوز أن يحمل قوله تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَاوِدْهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا [مريم: ٧١] على ما يستوجه الإنسان بحسب ما يقتضيه طيبته الجسمانية الظلمانية. و يحتمل أن يأول «الظلمات» بالأوصاف النفسانية كالشهوة و الغضب و الوهم قبل أن يسخرها القلب و يستعملها فيما خلقت لأجله، و يستخدمها فى طاعة الله على وجه التعديل و التوسيط، فإن وجودها لا على وجه المذكور ظلمة و وبال على النفس الأدمية توجب لها الاستحقاق لعذاب الله بالجحيم و النار و الموت و الحرمان عن نعيم الأبرار، كما يدل عليه أيضا قوله تعالى: أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا [انعام: ١٢٢].

مومنان را از ظلمت خاکی خارج می کند و به کمال می رساند همچون افاضه روح است که مردگان را زنده می کند چنانکه در قرآن آمده «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا» (انعام: ۱۲۲) یعنی احیاء کسی و جعل نور برای او به هم متصل شده پس بخشش نورهدایت و بخشش حیات یکی است به نظر می رسد این حیات خاص و هدایت خاصی که نسیب بنده می شود به مقتضای ایمان است و کفر مقتضی دوری از نور و حیات است.

صدرا در ادامه مومنین را به سه گروه تقسیم می کند: گروه اول عموم مومنان هستند که از ظلمات کفر و گمراهی به سمت ایمان و هدایت خارج می شوند. «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (محمد: ۱۷) گروه دوم که خواص هستند از صفات نفسانی به سمت نور روحانیت ربانی خارج می شوند «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ» (رعد: ۲۸) یعنی با ذکر او اطمینان قلب پیدا می کنند و در معرض خطاب: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ...» (فجر: ۲۸-۲۷) قرار می گیرند و چون از ظلمات صفات غیر مرضیه به سوی نور صفات «...راضیه مَرْضِیَّةٌ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» (فجر: ۲۹-۲۸) خارج می شوند و به مقام خواص عباد او یعنی در جنت او وارد می شوند «وَ ادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۳۰). گروه سوم که خاص ترین خواص مومنین هستند از ظلمات حدوث خلقی به سمت نور تجلی صفت «قدیم» خارج می شوند که مقام اصحاب کهف است.

سپس صدرا در جمع بندی بحث خود در باره این آیه می گوید اغلب مفسرین معتقدند ظلمات و نور در این آیه کنایه از کفر و ایمان است و خروج از ظلمات به برهان عقلی عبارتست از اینکه انسان به یاری حق از نادانی خارج می شود و به تعالیم الهی دست یافته و به حقایق ربانی مومن می شود و تمام این مسیر خروج از قوه به فعل به سبب افاضات خاص حق تعالی ممکن می شود.^۱

۱ - أجمع المفسرون على أن المراد هاهنا من «الظلمات والنور» هما «الكفر والایمان» و ما یجری مجراهما من اللوازم و الملزومات، فتكون الآیه صریحة فی أن الله تعالی هو الذى أخرج الإنسان من مرتبة الكفر- الذى هو ضرب من الجهل - و أدخله إلى مرتبة الايمان- الذى هو ضرب من العلم- و البرهان العقلى عليه هو أن الإنسان فی مبدأ الفطرة خالیة عن العلوم كلها، ثم قد یصیر مؤمنا بالحقائق الربانیة، عالما بالمعالم الإلهیة، و لا شك أن كل ما یخرج من القوه إلى الفعل بحسب الكمال العلمی فلا بد له من سبب یخرجه منها إلیه ... و الذى أفاض نور الايمان على النفوس الساذجة الإنسانیة عنه

جمع بندی و نتیجه گیری

علاوه بر آیه الکرسی مشتقات واژه ولایت در برخی آیات دیگر قرآن نیز مطرح شده که بررسی آنها جهت تبیین بهتر معنای ولایت و استدلال برای ضرورت عاطفه اجتماعی به مثابه عامل تثبیت ایمان و رواج ارزشها لازم می باشد. مشتقات مفهوم ولایت در قرآن کریم ناظر به هر دو معنای مثبت و منفی یعنی نزدیکی و دوری یا سرسپردگی و سرپیچی است. کاربرد مفهوم «تولی» در قرآن معمولا در معنای سرپیچی و اعراض است. نظیر اعراض قوم موسی ع از تعهداتشان در کوه طور «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (بقره: ۶۴-۶۳). در تفسیر منسوب به امام حسن عسگری ذیل این آیه آمده، تولی در اینجا به معنای اعراض از تعهداتی است که به موسی ع داده بودند و اگر فضل الهی شامل حالشان نمی شد و مهلت توبه، انابه و جبران داده نمی شد، دچار خسارت چشمگیری می شدند.^۱ به نظر می رسد فحوای کلام خدا در این آیه متضمن چند نکته است:

یکی اینکه مقصود از نقد رفتار قوم موسی ع در عهد شکنی، القاء ارزش وفای به عهد به مخاطبان است. از این رو با تنذیر از خسران مبین و توجه دادن به فضل و رحمت الهی جنبه عاطفی آیه به صورت آمیزه ای از ترس و امید تقویت شده است تا فرآیندهای عاطفی در ذهن مخاطب فعال شود و برای رفتار و صفات خاصی

بحسب الفطره الأصلية، و أخرجه (أخرجها) عن ظلمات التعلقات الدنيوية إلى نور القرب المعنوي الرباني... أنه كانت نفسه في أول الفطرة ناقصة في معنى الإنسانية، خالية عن الكمالات العلمية والعملية، و مع ذلك مشارك للحيوانات في الأغراض الشهوية والغضبية، بل أنزل رتبة و أضلّ سيلا منها في الدواعي النفسانية، و الميل إلى الدنيا و الإخلاق إلى الأرض، فإن بقي على هذه الحالة التي هي بعينها سبب دخول الجحيم و غضب الجبار، أو نفسها- كما هو عند بعض- فكان على شفير جهنم، فإذا تنوّرت ذاته بالإيمان اليقيني و المعارف الايمانية و العمل بمقتضاها فقد حصل له ما هو سبب دخول الجنان و مجاورة الرحمن أو عينها- كما هو عندهم- فمعنى هذه الآية و غيرها من النقول المذكورة هو ما ذكرنا، فإن العبد لو خلى ساعه من توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات مما توجه الشهوات و غيرها فصار إمداد لطفه و إفاضة نوره أنا فأنا سببا لدفع تلك الظلمات عنه، و بين الدفع و بين الرفع مشابهة، فبهذا الطريق يجوز استعمال الإخراج و الإبعاد في معنى الدفع و الرفع.

۱- قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ [لَهُمْ]: ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ يَعْنِي تَوَلَّى اسْتَأْفَافَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَنِ الْقِيَامِ بِهِ، وَ الْوَفَاءِ بِمَا غَوَّهُوا عَلَيْهِ، فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ يَعْنِي عَلَى اسْتَأْفَافِكُمْ، لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِإِمهَالِهِ إِيَّاهُمْ لِلتَّوْبَةِ، وَ إِنظَارِهِمْ لِمَحْوِ الْخَطِيئَةِ بِالْإِنَابَةِ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ الْمَعْبُورِينَ (تفسیر منسوب به امام حسن عسگری ذیل آیه ۶۴ سوره بقره) ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ: أَعْرَضْتُمْ عَنِ الْوَفَاءِ بِالْمِيثَاقِ، بَعْدَ أَحْذِهِ (تفسیر صافی)

که متناسب با ارزش وفای به عهد است در او رغبتی ایجاد بشود. اصولاً تنذیر و تبشیری که در این آیه و سایر آیات مطرح می شود نقش فعال سازی فرآیندهای عاطفی مخاطب را برعهده دارد.

دیگری اینکه این آیه و آیاتی از این قبیل که ناظر به تجربه‌های تربیتی و گران قیمت انبیاء الهی است نشان می دهد صرف تعهدات و قراردادهای اجتماعی نه عاملی قوی و ترغیب کننده ای جدی است که مردم را به انجام تعهداتشان برانگیزد و نه مانعی قوی برای جلوگیری از سرپیچی و بدعهدی است. احتمالاً آنچه موجب این تصمیم جمعی برای سرپیچی و زیرپا گذاشتن تعهدات شده، انگیزه هایی است که به منافع مشترک یا تعصبات گروهی نسبت به سنن و ارزشهای قبیله ای مربوط می شود.

از اینجا معلوم می شود که توان تبیین کنندگی ایده اخیر یعنی ایده «عاطفه اجتماعی» بیش از توان تبیین کنندگی ایده «قرارداد اجتماعی» است که توسط فیلسوفان سیاسی مدرن همچون هابز، جان لاک و روسو مطرح شده زیرا انسجام و نظم پایدار اجتماعی اگر به قوانین و ضمانت های اجرایی آن، موکول شود و قانون حافظ منافع مردم خردمند و مطلع باشد، صرفاً رفتارهای قانونی مردم قابل تبیین و توجیه است و رفتار قانون گریزانه به عنوان شرور استثنائی تلقی می شود. یعنی دو عامل اطلاع از قانون و منفعت بردن از آن کافی است که مردم به قانون گردن نهند. ولی کاربرد مفهوم ولایت به معنای عاطفه اجتماعی در قرآن نشان می دهد که صرف اطلاع و منفعت برای پیروی از قانون و نبعیت از ارزشهای اجتماعی کافی نیست. زیرا پای بندی به قانون همچون سایر ارزشهای اجتماعی در گرو یک عاطفه عمومی نظیر ترس از عواقب خطرناک یا دل بستگی به قانون گذار است. ایده «عاطفه اجتماعی» از یکسو التزام به ارزشی همچون وفای عهد و رفتار و صفات اخلاقی نظیر آن را تبیین می کند و از سوی دیگر رفتار عهد شکنی قوم موسی ع را تبیین می کند زیرا در هر دو مورد عاطفه اجتماعی با اتکا به عواملی نظیر منفعت طلبی و عاقبت اندیشی یا تعلق خاطر به ارزشهای گروهی (مثلاً احکام شرعی یا سنتهای قومی) شکل گرفته و به صورت گرایشی عمومی و نسبتاً پایدار به رفتاری خاص خود را نشان می دهد.

فحوای کلام خدا در آیه ۱۱۵ نساء که در زمره آیات الاحکام سیاسی است دارای وجه عاطفی قوی تری می باشد. کلمه «يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» ماهیت عاطفی دارد به خصوص چون پس از «اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» در آیه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قبل آمده است. «لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵-۱۱۴). علاوه بر این کلمه نجوی که ظاهراً علیه برنامه‌های پیامبر بوده ولی به پنهانی‌های افراد همدل و هم عقیده مربوط است و توصیه به سه موضوع اخلاقی یعنی امر به صدقه اصلاح ذات‌البین و اشاعه معروف از جنبه‌های عاطفی روابط اجتماعی در این واقعه خبر می‌دهد. تاکید بر اینکه همه چیز روشن است هم راه مومنین و هم هدایت‌های رسول ص و برای جدایی دلیلی همچون فقدان شناخت وجود ندارد، این مطلب نیز نشان می‌دهد عامل جداشدن آنها از حضرت رسول ص و مومنان انگیزه‌های عاطفی داشته است. از این پس گویا اعراض و سرپیچی از طریق مومنانی که خواهان رضای حق هستند و جدایی از پیامبر، هیچ معنایی بجز تمنای وصل به غایتی دیگر ندارد. از این رو وعده داد که خداوند این تمنا را اجابت می‌کند و این گروه معارض پیامبرش را که خود خواهان جهنم هستند، به وصال جهنم می‌رساند. همراهی بشارت و انذار در کنار اشاره به غایات دو گانه یعنی «نیل به رضای خدا» یا «وصل به جهنم» و اشاره به جدایی، دوری و «یُشَاقِقِ الرَّسُولَ» ص سبب شده آیه یک جنبه عاطفی نسبتاً قوی داشته باشد. این آیه از جنبه عاطفی انگیزه‌های رفتار فردی و ارزشهای اجتماعی حکایت می‌کند.

به نظر می‌رسد عباراتی همچون «لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» در آیه هفتاد و نه سوره اعراف که اعراض قوم نوح را به عواطف آنها تعلیل می‌کند نیز به عاطفه اجتماعی نسبتاً تثبیت شده قوم نوح اشاره دارد. چه اینکه تلاوت آیه «إِنَّ وِلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶) توسط امام حسین ع در روز عاشورا احتمالاً به این دلیل بوده که از یکسو صحت انگیزه‌های شخصی و سلامت عاطفه اجتماعی سپاهیان خود را به نمایش بگذارد که دلسپرده ولایت الهی هستند و شاکله یا فعلیت نفس آنها صالح است. و از سوی دیگر نشان دهد که انگیزه‌های فردی و در عین حال عاطفه اجتماعی سپاه دشمن از دلسپردگی به خدا ناشی نشده و با ولایت الهی و عمل صالح نسبتی ندارد. زیرا مطابق این آیه و آیه الکرسی ولایت الهی نصیب مومنان و صالحین می‌شود.

به اعتقاد علامه طباطبایی «غالباً ولایت مستلزم تصرف یک دوست در امور دوست دیگر است، ... مولی علیه اجازه دخالت در امور خود را به ولیش می‌دهد، تا بیشتر به او تقرب جوید، اجازه می‌دهد چون متاثر از خواست و سایر شؤون روحی او است، پس تصرف محبوب در زندگی محب، هیچگاه خالی از حب نیست» (طباطبایی/موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۳۶).

برای مثال سوره لقمان آیه ۷ با تقدیر «ولی عنها» به این معنی اشاره دارد. «وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَكَلِمَٰتُنَا بِرَأْسِهَا كَأَنَّ لَهَا يَدٌ وَمَأْمُورٌ مِّنَّا فَأَصْوَٰبَةٌ عَلَيْهَا»؛ چون آیات ما بر او خوانده شود از آنها بحالت تکبر اعراض کند گویی که آنها را نشنیده. همچنین سوره احقاف آیه ۲۹ و سوره بقره آیه ۱۴۲ دلالت بر همین معنا دارند. «فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوَّا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّندِرِينَ» چون خواندن قرآن تمام شد رو کردند و برگشتند بسوی قوم خویش برای انداز. «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ...». سفیهان از مردم گویند چه چیز آنها را از قبله‌شان که در آن بودند برگردانید. سوره فتح آیه ۲۲ با تقدیر «لَوَّوْا إِلَيْكُمْ الْاَدْبَارَ» به معنای رو کردن است. «وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَّوْا الْأَدْبَارَ...» یعنی اگر کفار با شما می‌جنگیدند حتماً به شما پشت می‌کردند و می‌گریختند.

مثل «فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ» (آل عمران: ۸۲) هر که پس از اخذ میثاق، از قبول حق اعراض کند آنها فاسقانند. «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ» (محمد: ۲۲) ظاهراً توالی در آیه بمعنی اعراض است. «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ» (حج: ۴) بر شیطان حتمی است هر که او را دوست بدارد اضلالش میکند. «وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَهُمْ» (مائده: ۵۱) هر که از شما آنها را دوست اخذ کند از آنهاست.

جمع بندی: در مجموع از بررسی مفهوم ولایت در قرآن چند نکته معلوم شد: یکی اینکه در موضوع ولایت فعل الهی مشروط به فعل انسانی می‌شود یعنی بر خلاف خالقیت و ربانیت و سایر افعال الهی همچون جعل خلیفه در زمین، تقسیم روزی و جمع کردن بساط آسمانها و زمین، در آیه الکرسی ولایت خدا مسبوق به ایمان بندگان شده «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷) چه اینکه در جای دیگری سرپیچی بنده نسبت به فعل خداوند تقدم دارد که سپردن سرپرستی او به آتش جهنم است. «...تَوَلَّاهُ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵) نکته دیگر این است که ولایت صرفاً رابطه قلبی یک شخص با خدا یا طاغوت نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بلکه ولایت عبارت است از مشارکت در یک شبکه از روابط وجودی خاص که یا طاغوتی یا الهی است. زیرا مثلاً ولایت خدا علاوه بر تقرب به خدا شامل تقرب به مقربان خدا و همه آنچه نزد خدا مقربند می‌شود. علاوه بر این ولایت خدا شامل دوری و پرهیز از غضب و سخط الهی و دشمنان خداست. این گرایش مثبت یا محبت به مولا و گرایش منفی یا عداوت نسبت به دشمنانش که در مفهوم ولایت نهفته است، نشان می‌دهد که ولایت چیزی بجز یک عاطفه شخصی و یک رابطه دو طرفه و رفاقت است، ولایت ورای یک هم‌کیشی ساده، همفکری و وفاق نظر است. ولایت فوق‌اتفاق آراء یا همکاری و تعاون است. ولایت شامل شبکه به هم پیوسته‌ای از دوستی‌ها، دشمنی‌ها، موافقتها، مخالفتها، سنتها، نقدها، همکاریها، رفاقتها، مواضع، ضوابط، اصول و روشهایی است که صرفاً بر یک مبنا یعنی نزدیک شدن به مولا یا دورشدن از مولا شکل می‌گیرد. از این رو امام رضاع می‌فرماید: *تَوَلَّيْتُ فِيمَنْ تَوَلَّيْتُ*^۱. این شبکه به هم پیوسته ولایت همان عاطفه اجتماعی تقویت شده است که اگر در میان مومنان و در تقابل با کفار و منافقان شکل بگیرد، انتظار می‌رود حقایق دین را به ارزشهای اجتماعی تبدیل کند و آنها را در فکر و عمل مومنین تثبیت نماید. بدون شک تثبیت ارزشها در قلب‌های مردم و ایجاد تغییر در رفتار آنان و ترغیب ایشان به کسب ملکات اخلاقی متوقف است به فهم دقیق تغییرات عاطفی گروه‌های مختلف سنی/جنسیتی و طبقات مختلف اقتصادی/فرهنگی. رواج و تحکیم ارزشهای دین در گروه‌های شکل‌گیری عاطفه اجتماعی و تقویت آن است. از این رو بسیاری از مناسک و آئینهای ما به خصوص شعائر اسلامی همچون اقامه جمعه و جماعت، زیارت، اعیاد اسلامی و غیره ناظر به ایجاد و تقویت عاطفه اجتماعی است.

نکته سوم اینکه از وجه عاطفی ولایت در بحثهای حوزه سیاست غفلت شده است. تحقیق در موضوع ولایت از گذشته مطرح بوده ولی از انقلاب اسلامی به بعد این تحقیقات بیشتر در حوزه سیاست شکل گرفته و با مفروضاتی همراه شده که در دیدگاه تعارض ریشه دارند. به نظر می‌رسد مفروضاتی همچون تعارض عقل و عاطفه که خود بر فروکاست عقلانیت به شناخت یا علم متمرکز است، بر تبیین مفهوم ولایت تاثیر گذاشته

^۱ - (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ۱۴۰۶)

اند. ولی این تعارض با معنایی که حکما به پیروی از تعالیم اسلام برای عقل در نظر گرفته اند، متفاوت است. برای مثال علامه طباطبایی معتقدند:

عشق یا عاطفه عدل عقل نیستند بلکه فرآیندهای عاطفی نظیر انگیزش، هیجان، کشش، رانش در کنار فرآیندهای شناختی نظیر تصور، حفظ، بازخوانی، سنجش و غیره فعل تعقل را ممکن می سازند. به عبارت دیگر نفس در مقام عقل دارای قوا یا استعداد‌های شناختی و همچنین قوا یا استعداد‌های عاطفی است. علاوه بر این مطابق نظر حکمای پیشین، سیاست بخشی از حکمت عملی است و به عقل عملی مربوط می شود که عرصه اخلاق، ارزشها، عواطف و انگیزه هاست. به نظر می رسد تبیین مفهوم ولایت به گونه ای که عشق و حکومت همچون دو ساحت یک حقیقت لحاظ شوند، هم به دیدگاه اسلام در باره سیاست نزدیکتر است و هم برای توسعه نظریه سیاسی دلالت دارد. نباید تصور شود که ولایت به مثابه سرپرستی امور جامعه با ولایت به معنای محبت و دوستی ناسازگار است. تفکیک جنبه عاطفی از جنبه سیاسی ولایت، موجب می شود بسیاری از امتیازات حکومت دینی نظیر اتکای آن بر تلاشهای مومنانه یا تمرکز آن بر هدایت مردم از دست برود.

به واقع معنای لغوی ولایت و ریشه آن «ول ی» به معنای تقرب، به حق باشد یا باطل، شخصی باشد یا اجتماعی، در ذات خود ماهیت عاطفی دارد. بنابر این وجه اجتماعی یا سیاسی ولایت با وجه عاطفی آن در تعارض نیست. اصولاً تفاوت‌های ولایت با دموکراسی در همین جنبه عاطفی ولایت ریشه دارد. زیرا هر چند در دموکراسی بر نقش مردم تاکید می شود ولی نقش مردم به ایجاد تشکیلات قانونگذاری و اجرای قانون محدود می شود. مردم صرفاً از طریق انتخابات، واضعان قانون و احتمالاً برخی مجریان را تعیین می کنند ولی بطور مستقیم در تدوین قراردادها و قواعد و آئین نامه ها نقشی ندارند بلکه مجبور به اجرای آنها هستند. امروزه سازوکارهای نسبتاً پیچیده و گسترده ای برای نظارت بر مردم و کنترل ایشان در جهت اجرای قوانین موضوعه و انبوه آئین نامه ها و شیوه نامه ها، وجود دارد.

مفهوم ولایت در قرآن بر عهد بستن/شکستن افراد متمرکز است. عهد قلبی یا تعهد وجدانی درگرو دل‌سپردگی تک تک افراد است نه کنترل کننده هایی نظیر قانون، بروکراسی و پلیس. از این رو از منظر

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اسلام «اقامه» - نه تاسیس - حکومت برعهده مردم است یعنی قوام و پایداری حکومت به تعهدات وجدانی مردم وابسته است. پس بنای دموکراسی بر رای مردم است ولی ولایت بر عهد مردم استوار می‌ماند. از این رو دموکراسی به معنای سازوکار قانونگذاری با ولایت به معنای سازوکار وفای به عهد متفاوت می‌باشد. این تفاوت به خوبی از این آیه قرآن آشکار می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵-۲۰۴) یعنی هر چند زبان بازی - چنانکه در سنت دموکراسی مرسوم است - خصومت‌های قلبی را پنهان می‌کند، ولی به محض روی گرداندن (دور شدن باشد یا سرپیچی) تلاش برای فساد و نسل‌کشی و غیره آشکار می‌شود و می‌تواند خصومت‌های باطنی را هم آشکار کند. بنابراین دموکراسی بر خلاف تولی با نزدیک شدن یا دور شدن، روی کردن یا روی گرداندن و خصومت در قلب یا محبت هیچ سر و کار ندارد.

براین اساس معلوم می‌شود که مطابق با مفهوم ولایت این انگیزه‌های فردی و عاطفه اجتماعی است که تعیین‌کننده رفتار است نه قانون و سازوکارهای متعلق به آن. ذیل این آیه (بقره: ۲۰۵) روایتی نقل شده مبنی بر اینکه اعراض از تو با فساد کردن و عصیان و سرکشی و نابودی مزارع و نسل‌کشی و ستم‌هایی همراه بوده که با آنچه نزد تو تعهد کرده‌اند در تباین است. (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) همچنین ذیل آیه «فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۸۲) در تفسیر صافی آمده کلمه فاسقون به معنای قانون‌گریزان یا کسانی است که از میثاق و تعهدات و قراردادهایی که بسته‌اند ترمرد می‌کنند. در قاموس قرآن نیز ذیل همین آیه، فاسق را به معنای متمررد پس از اخذ میثاق دانسته و تولی را از باب تفاعل به معنای اعراض از دوستی و سرپرستی یکی و اخذ دوستی و سرپرستی دیگری، معرفی می‌کند. تقریباً در اغلب آیاتی که تولی به معنای ترمرد و سرپیچی از تعالیم پیامبر آمده، وعده عذاب و انذار نیز مطرح شده است.^۱

^۱ - ذیل آیه «إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ» (غاشیه: ۲۳) در بحار ج ۸ ص ۳۵۱ آمده: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ يُرِيدُ مَنْ لَمْ يَتَّعِظْ وَلَمْ يُصَدِّقْكَ وَجَحَدَ رُبِّيَّتِي وَكَفَرَ نَعْمَتِي فَيَعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ يُرِيدُ الْعَلِيظَ الشَّدِيدَةَ الدَّائِمَةَ

همچنین در برخی آیات نظیر (مائده ۹۲) که بر ابلاغ پیام حق تاکید شده یعنی حجت تمام است و بطور ضمنی وعده عذاب داده شده است.^۱ همه این موارد نشان می دهد که تولی به معنای اعراض ناظر به شکستن میثاقها یا قانون شکنی است. پس ولایت به چیزی فراتر از قانون و قرار داد اجتماعی اشاره می کند یعنی «عاطفه اجتماعی» که گاه حافظ و ضامن قوانین است و گاه زمینه نقد و نقض قانون را پدید می آورد. بدون عاطفه اجتماعی هیچکدام نه قانون پذیری و نه قانون گریزی، نه مبارزه نه سازندگی محقق نمی شود. هرگونه تحریک اجتماعی در گرو تقویت عاطفه اجتماعی در گروه های هویتی یا در جوامع بزرگتر است. بنابر این تقویت عاطفه اجتماعی پایه تربیت سیاسی است.

۶-۹ بخش نهم: روابط انسانی

در مطالعات علوم اجتماعی و در تبیین هایی که در باره عوامل شکل گیری گروه های اجتماعی و همچنین تغییرات پدید آمده در جوامع انسانی ارائه می شود معمولاً بر نیازهای انسان به عنوان مبنا و اساس ارتباط با هموعان تاکید می شود. ولی تاکید بر نیازهای طبیعی انسان جهت تبیین علل پیدایش و توسعه جوامع یک نوع دیدگاه ایزاری و استخدامی نسبت به دیگری را توسعه می دهد. اتکای تعاملات اجتماعی بر نیازهای طبیعی به واقع محتوی نوعی گرایش ضمنی به فروکاهش انسان تا حد رباتهای پیشرفته، می باشد. با این همه امروزه نه تنها تحقیقات علوم اجتماعی، بلکه همچنین سیاستگذاری ها و برنامه ریزیهای اجتماعی ما متأثر از چنین رویکردی است که می توان خصایص فرهنگ تکنیک زده را به خوبی در آن مشاهده کرد و این رویکرد به واقع یک رویکرد فناورانه است. برای پرهیز از ادغام شدن در رویکرد فناورانه و درک بهتر دلایل پیدایش و توسعه روابط انسانی دو راه در پیش است یکی همان شیوه اصل موضوعی است که در بخشهای قبلی و بنابر اصول حکمت متعالیه، تحقیق را به پیش برد و دیگری تحقیق تاریخی و به کمک منابع معتبر تاریخی است. در این بخش و برای فهم مبانی روابط انسانی از هر دو شیوه استفاده می شود.

^۱ در فقه القرآن ذیل آیه ۹۲ مائده: «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاخْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» آمده است که: فَإِن تَوَلَّيْتُمُ الْعَيْدَ فَأَعْلَمُوا أَنكُمْ قَدْ اسْتَحَقَقْتُمُ الْعَذَابَ لِتَوَلَّيْتُمْ عَمَّا أُدَى رَسُولِنَا مِنَ الْبَلَاغِ الْمُبِينِ

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یعنی از یکسو با بررسی نخستین روابط انسانی احتمالاً می‌توان به دلایلی برای تداوم و توسعه آن رسید و از سوی دیگر با توجه به اصول حکمت متعالیه به خصوص اصل حرکت جوهری، اصل امکان فقری و اصل تشکیک وجود، می‌توان به تبیین ضرورت روابط انسانی برای رشد دست یافت.

SCC.ir

۶-۹-۱ شکل‌گیری و توسعه روابط انسانی

نیاز به دوستی و بی‌کفایتی فردی، مهمترین دلایلی است که تاکنون برای تشکیل جامعه و توسعه روابط میان انسانها از سوی اندیشمندان ارائه شده است. تحقیقات باستان‌شناسی و مطالعات مربوط به اقوام بدوی نشان می‌دهد که نیاز به غذا، نیاز به امنیت، نیاز جنسی و نیاز به مراقبت، نخستین و ساده‌ترین عوامل شکل‌گیری روابط و حتی تشکیل گروه‌های اجتماعی است. از این رو روانشناسان، جامعه‌شناسان و عموم صاحب‌نظران بر این نکته متفقند که نیازهای طبیعی افراد و ناتوانی آنها در رفع این نیازها سبب شکل‌گیری و توسعه روابط میان آنهاست. محققان رشته‌های مختلف با اتکا به این پیشفرض یعنی «موجیت نیازهای طبیعی در توسعه روابط انسانی» توانسته‌اند به ساده‌سازی پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی پرداخته و مسائل مربوط به زیست اجتماعی انسان را مورد مطالعه قرار بدهند.

اصولاً راهنمای تحقیقات در رشته‌های علوم رفتاری و علوم اجتماعی، نوعی تبارشناسی در نیازهای انسان است. فروکاهش نیازهای متنوع و پیچیده انسان به نیازهای طبیعی حاصل غلبه طبیعت‌گرایی است که در جریان تحولات تاریخی علم و در صدهای شانزدهم و هفدهم رخ داد. از این رو نقش راهبری حیات انسانی که قبلاً حکما بر عهده عقل گذاشته بودند، دانشمندان علوم رفتاری و علوم اجتماعی به «خود» واگذاشتند و بنابر غلبه «فرد طبیعی» معنایی از «خود» در تحقیقات علمی به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شد که ناظر به مجموعه «نیازها و استعدادهای طبیعی» است. یک بررسی دم‌دستی در ادبیات علم النفس و مقایسه آن با ادبیات روانشناسی و جامعه‌شناسی، نشان می‌دهد که در الگوی «فرد طبیعی» با فروکاستی در معنا و جایگاه «نفس» مواجه هستیم. زیرا اغلب حکما بر این عقیده بوده‌اند که نفس ناطقه وجه امتیاز انسان است و هدایت جریان حیات انسانی را بر عهده دارد. ولی مفهوم نفس یا «خود» در ادبیات معاصر به مثابه سازه‌ای انتزاعی است که از یکسو به فهرست استعدادهای و نیازهای طبیعی اشاره دارد و از سوی دیگر به فهرست نیروهای اجتماعی موثر بر خودپنداره فرد. به واقع از روابط دوسویه و چندسویه‌ای که در فهرست نیازهای طبیعی و استعدادهای فرد قابل‌شناسایی است، کلیت فعالی پدید آمده که با محیط اجتماعی در تعامل می‌باشد. تعامل این کلیت یکپارچه یعنی «خود» فرد بر یک نیاز کلی یعنی «نیاز به همکاری» استوار می‌باشد. به عبارت دیگر و بنابر غلبه الگوی فرد طبیعی «خود» کلیت فعالی است که

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مشمول بر مجموعه‌ای از استعدادها و نیازهای طبیعی است و به ضرورت یک نیاز کلی یعنی «نیاز به همکاری» لازم است که با «دیگری» اتصال پیدا کند.

بدین ترتیب ضرورت «ارتباط با هم‌نوع» یا بطور خلاصه ضرورت «ارتباط» جهت رفع نیازهای طبیعی یک پیشفرض قوی برای فعالیت‌های اجتماعی انسان تلقی می‌شود. ولی با رشد فناوری و رفع نیازهای فردی به کمک آن، می‌توان پیش‌بینی کرد که کم‌کم این پیشفرض اعتبار خود را از دست بدهد. زیرا کاهش یا حتی رفع نیاز به همکاری، اعتبار و ضرورت «ارتباط» را کاهش می‌دهد. به واقع همین حالا و در پرتو پیشرفتهای صنعتی، بسیاری از نیازهای افراد بدون ارتباط با هم‌نوعان یا حضور و مشارکت در اجتماعات، رفع‌شدنی هستند. از این رو تمایل به تعمیق و تثبیت روابط با همسایگان، همکاران، خویشاوندان، هم‌کلاسی‌ها، همشهری‌ها و غیره، در شهرهای بزرگ روبه‌کاهش است. احتمالاً افزایش صورتهای مختلف تنهایی که در کلان‌شهرهای صنعتی مشاهده می‌شود، ناظر به همین بی‌نیازی است.^۱ «گویی تنهایی شرط سخت و مطلق وجود است. این موجوداتی که با ما در بهره‌مندی از منظره ستارگان و گرمای خورشید سهیم‌اند چه اندازه درک‌نشده‌ی و ناپایدار و مرموزند. این پوشش‌گوش و پوستی که چشم‌هایمان روی آن سوار است در برابر دستی که به یاری دراز شده فرو می‌ریزد و تنها روح متزلزل و تسکین‌ناپذیر و گریزانی باقی می‌ماند که هیچ چشمی نمی‌تواند آن را دنبال کند» (کریستوفر همیلتن ۱۳۹۴)

به نظر می‌رسد «نیاز به همکاری» در رفع «نیازهای طبیعی» مشترک که به عنوان یک ایده اصلی در زمینه فعالیتها و روابط اجتماعی تلقی می‌شود، امروزه و با توسعه صنعتی، نقش تاریخی خود را از دست داده و نمی‌تواند تبیینها و نظریه‌های علوم اجتماعی را پشتیبانی کند. از این رو غلبه الگوی فرد طبیعی بر تبارشناسی نیازهای انسان و فروکاهش آنها به نیازهای طبیعی کفایت ندارد زیرا شاید هنوز ایده «نیازهای طبیعی» بتواند شکل‌گیری جوامع اولیه را در دورانهای باستان توجیه کند ولی بدون شک برای توضیح

^۱ - تجربه حضور در فرودگاه استانبول یا امارات یا هر فرودگاه پرجمعیت دیگری به شما نشان می‌دهد که انبوهی از افراد بدون نیاز به کمترین ارتباطی با یکدیگر و صرفاً به کمک علائم کوتاه و ابزارهای صنعتی همچون مهره‌هایی که در خطوط یک کارخانه حمل و نقل قرار گرفته‌اند، در حال حرکت و جابجایی هستند.

این مسئله که چه چیزی عامل شکل‌گیری و توسعه گروه‌های اجتماعی، در جوامع صنعتی پیشرفته است، کفایت ندارد. هر چند ایده‌نیازهای طبیعی پیشفرض اغلب تحقیقات علوم رفتاری و اجتماعی است ولی تبیین‌های دیگری نیز در باره چرایی و چگونگی پیدایش جوامع و شکل‌گیری روابط انسانی وجود دارد.

۶-۹-۲ پیدایش نخستین روابط انسانی

دست کم دو روایت در مورد صورتبندی نخستین روابط انسانی وجود دارد. یکی روایت دینی و دیگری روایت غیر دینی. در روایت غیر دینی که با اتکا بر تحقیقات باستان‌شناسی و مردم‌شناسی، شکل گرفته‌شده، مبانی روابط انسانی، نیازهای طبیعی و ناتوانی‌های فردی انسان‌ها تلقی می‌شود. ولی در روایت دینی که به تعالیم پیامبران و کلام خداوند مربوط می‌شود روابط انسانی بر اساس نیازهای عقلانی شکل می‌گیرد و توسعه می‌یابد. در این روایت شکل‌گیری نخستین رابطه انسانی بر پیدایش نیازهای طبیعی تقدم دارد ولی در روایت غیر دینی حیات طبیعی انسان و نیازهای طبیعی او مقدم بر شکل‌گیری روابط انسانی است. روایت دینی (نیازهای عقلانی)

مشترکات ادیان ابراهیمی در مورد زندگی حضرت آدم س نشان می‌دهد که وقوع و سوسه، هبوط به زمین و حیات طبیعی پس از آفرینش «همسر» برای انسان نخستین و تعمیق روابط عقلانی میان آنهاست. یعنی آنها قبل از سفر به زمین دارای ارتباطی عمیق و وثیق بودند. ارتباطی که میان انسان نخستین و همسرش برقرار شده در عالمی ماورای طبیعت یعنی عالم فرشتگان رخ داده و بنابر این ماهیت عقلانی یا ماورای طبیعی داشته است و از این منظر بر رابطه طبیعی آنها که پس از هبوط به عالم طبیعت رخ داده است، تقدم دارد. انسان نخستین که هدایت یافته الهی و تنها کسی است که دانا به «تمام» اسماء حق است، خلیفه خداوند و مسئول هدایت فرشتگان و دیگرانی است که یا از اسماء حق بی‌خبرند یا تنها به برخی از آنها آگاهند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حکما اتفاق نظر دارند و علامه طباطبایی نیز تصریح کرده^۱ که منظور از اسماء الهی در قرآن کریم صرف «الفاظ» نیست بلکه یک سری «حقایق عینی» است که در عالم واقع وجود خارجی دارد. (طباطبایی المیزان، ج ۱ ذیل آیه ۲۸) علاوه بر این برخی آیات و روایات ناظر به این معناست که اسماء الهی حقایقی وجودی والا مرتبه‌ای هستند که ظهورات عینی متکثر و متنوعی دارند. اصولاً ساختار توحیدی عالم چند لایه‌ای که مشتمل بر لایه‌های غیب و شهود (ظاهر و باطن) است اقتضا دارد عالم اسماء حق تعالی خاستگاه همه موجودات و عوالم هستی باشد. حتی آنچه در عالم طبیعت وجود دارد و مشهود ماست به اسماء حق مربوط می‌شود. یعنی موجودات و حوادث عالم طبیعی همچون موجودات و عوالم ماورای طبیعی، خود به یک اعتبار ظرف ظهور برخی از اسماء الهی تلقی می‌شوند.

نکته قابل تامل در اینجا همین است که برخی از ظهورات اسماء حق تعالی مشروط به شرایطی است که اسم «خالق» اقتضاء می‌کند. یعنی هرچند ظهورات اسماء حق تعالی بنا به اراده حق تعالی که فرمود «اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» ضروری است، ولی این ظهورات گاه مشروط است. برای مثال اسم «غفار» یا اسم «تواب» یا اسم «منتقم» یا اسم «رحیم» از جمله اسماء الهی هستند که ظهور آنها در گروه مقتضیات اسم «خالق» است. از جمله مقتضیات این اسم حرکت، علیت و مادیت است. از این رو با ظهور اسم خالق، عالم طبیعت و سنن و قوانین طبیعی از جمله حرکت، زمان، علیت (فاعلیت) مادیت (انفعال)، جسمانیت (بعد)، زوال پدید آمدند و پیدایش موجودات طبیعی زیر سیطره کامل این قوانین و مقتضیات رخ می‌دهد.

بدون شک مشروط بودن ظهور برخی اسماء الهی به مقتضیات اسم «خالق» موجب می‌شود که تعلیم همه اسماء برای آدم س بدون حضور در عالم طبیعی ممکن نباشد. زیرا ظهورات آنها در عالم طبیعی موقوف به این است که انسان در طبیعت حضور پیدا کند و مبتلا به حیات طبیعی و نیازهای طبیعی بشود. برای مثال ظهور اسم «غفار» مشروط به وجود نهی الهی، و سوسه شیطانی، فعل انسانی (خوردن از شجره ممنوعه و

^۱ - المیزان ج ۱ ذیل آیه ۲۸ بقره به بعد

توبه کردن) است. بنابر این ضرورت زیست طبیعی انسان از «انی جاعل فی الارض خلیفه» معلوم می شود. یعنی تعلیم اسماء به ملائکه و همه آنها که خواهان هدایت و خبر از اسماء حق هستند در گرو سفر انسان به طبیعت و ایجاد یا خلق پدیده ها یا رویدادهایی است که ظرف ظهور اسماء الهی بشوند.

بدون حضور انسان نخستین و همسرش در زمین و پیدایش انسانهای دیگر و پیدایش روابط میان آنها، موقعیت یا ظرفی برای ظهور اسم غفار، تواب، منتقم، غفور رحیم وجود نداشت. بدون چنین ظرفی که از آن در قرآن کریم به «دنیا» تعبیر شده و شامل لهو و لعب و تکاثر و تفاخر است (حدید: ۱۹) اسماء خداوند یا دست کم «همه» آنها، ظهور و بروز پیدا نمی کنند. بنابر این ضرورت رابطه نخستین انسان و همسرش که اولین رابطه انسانی است نه برای رفع نیازهای طبیعی بلکه برای تعلیم اسماء الهی یا به تعبیر بهتر تحقق اسماء الهی است. از این رو به نظر می رسد نخستین روابط انسانی ماهیت عقلانی (معرفتی/عاطفی) دارد، نه طبیعی و بر نیازهای عقلانی استوار است نه نیازهای طبیعی.

ماهیت عقلانی روابط انسانی

هنگامی که انسان های نخستین برای کشف یا تحقق اسماء حق تعالی رهسپار سفر به عالم طبیعت شدند، کم نیازهای طبیعی که مقتضی حیات طبیعی آنهاست، شکل گرفتند و به تدریج این نیازها به نیازهای عقلانی اضافه شدند و موجب تقویت روابط انسانی شدند و پس از این بود که فرزندان یا «رجال و نساء کثیر» از آنها پدید آمد. از این رو قرآن کریم می فرماید «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجلا کثیرا و نساء و اتقوا الله الذی تسائلون به و الارحام ان الله کان علیکم رقیبا» (نساء: ۱) بخش دوم این آیه نشان می دهد که روابط انسانی یعنی «ارحام» و توحید یعنی «به» که موضوع امتحان الهی یعنی «تسائلون» است، هدف اصلی از این سفر پرماجراست چنانکه در ابتدای همین آیه نیز با عبارت «اتقوا» بر آن تاکید فرمود.

نکته جالب معرفی دومین انسان نه به عنوان یک زن بلکه به عنوان همسر پیامبری والا مقام است «خلق منها زوجها» (نساء: ۱) یعنی اینکه قرآن کریم نفرمود ما ابتدا یک مرد و سپس یک زن را آفریدیم و به آنها امر شد که با هم رابطه برقرار کنند. در واقع نحوه بیان قرآن کریم محتوی این نکته است که انسانهای نخستین

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به عنوان دو فرد مستقل از یکدیگر مطرح نمی‌شوند. بلکه بنای قرآن کریم برجسته کردن رابطه این دو یعنی زوجیت است. بدین ترتیب مفهوم زوجیت بیشتر از مفهوم جنسیت اعتبار و اهمیت دارد. زیرا جنسیت خصلتی است که اغلب به یک فرد - و بدون ملاحظه دیگری - نسبت داده می‌شود ولی زوجیت به یک رابطه که الزاما متشکل از دو طرف است اشاره دارد. تمرکز بر زوجیت (نه جنسیت) نشان می‌دهد که نقطه اتکا هر گروه اجتماعی رابطه‌ها و مناسبات اعضاست نه فردیت آنها. زیرا جامعه‌های کوچک و بزرگ بر روابط و پیوندهایی استوارند که میان افراد شکل گرفته زیرا آنها یک مجموعه‌ای متشکل از تعدادی فرد نیست بلکه ساختاری است که به هر فرد موقعیت و نقشی می‌بخشد.

برای مثال تعبیر «زوجها» در آیه اول سوره نساء از نوعی مشایهت یا هم‌ترازی میان این بانوی بزرگوار با پیامبری حکایت می‌کند که خلیفه خداوند و معلم فرشتگان است. تعبیر «منها» نیز به ماهیت وجود شناختی این زوجیت تأکید دارد. یعنی پیوند زوجیت انسان نخستین و همسرش بر یک تعهد اجتماعی یا عقد قرار داد نکاح استوار نشده، بلکه مشابه رابطه والد-فرزندی است و جنبه وجودی دارد. تعبیر جعل که قرآن کریم هم در باره زوجیت و هم در باره خلافت آورده نشان می‌دهد که گویا صورتبندی خلافت نخستین انسان صرف نظر از زوجیت ممکن نبود.^۱ یعنی احتمالا این زوجیت ناظر به تکمیل مناسباتی است که خلیفه خدا با سایر مخلوقات او برقرار نموده است. همچنین تعبیر «جعل منها زوجها» نشان می‌دهد که هویت دومین انسان صرفا در پرتو این رابطه ویژه و پیوند خاص با انسان کامل متعین شده است.

با توجه به اینکه هر سه حادثه بزرگ یعنی تعلیم اسماء، خلافت الهی و زوجیت، همه قبل از هبوط یعنی پیدایش زیست طبیعی و ظهور نیازهای طبیعی انسان رخ داده، معلوم می‌شود که این مناسبات جنبه عقلانی

^۱ - در حالی که در سوره نساء آیه ۱ «خلق منها زوجها» آمده ولی در دو جای دیگر یعنی سوره اعراف آیه ۱۸۹ و سوره زمر آیه ۶ تعبیر «جعل منها زوجها» آمده یعنی به جای خلق زوجیت از جعل زوجیت یاد شده و به نظر می‌رسد میان جعل خلافت برای آدم س و جعل زوجیت از او ممکن است رابطه‌ای وجود داشته باشد.

دارند. بنا به تبیینی که از عقلانیت در قرآن و حکمت وجود دارد^۱ اولین رابطه انسانی که میان انسانهای نخستین پدید آمده شبیه نسبتی است که میان فرشتگان و انسانهای کامل به خصوص پیامبران اولوالعزم برقرار می شود. ولی از جهت دیگر نخستین رابطه انسانی بر شباهتی بی نظیر میان آنها متمرکز است. یعنی نزدیکی یا قرب مقام همسر آدم س نسبت به او، با شرایط ملائکه قابل مقایسه است و چون هنوز نیازهای طبیعی که از مختصات حیات طبیعی است مشاهده نمی شود، به نظر می رسد روابط نخستین انسانها با یکدیگر، ماهیتی عقلانی (معرفتی/عاطفی) دارد.

بنابر روایت دینی در موضوع خلقت انسان، ترتیب فعل الهی عبارتست از یک: جعل خلافت، دو: بشارت به ملائکه، سه: خلق آدم س، چهار: امر به ملائکه مبنی بر ضرورت سجده به آدم س، پنج: امر به آدم مبنی بر ضرورت انبأ و تعلیم ملائکه، شش: آفرینش زوجی برای آدم س هفت: امر به آنها مبنی بر پرهیز از شجره ممنوعه، هشت، امر به آنها مبنی بر هبوط و زیست طبیعی. این مراحل هشت گانه قبل از ورود نسان به عالم طبیعت است و با ورود او به طبیعت فرصتهایی پدید می آید که بطور خلاصه عبارتند از: پیدایش مردان و زنان بسیار، فرصتی برای تحقق آزادی، ضرورت وجود شناختی (نه اخلاقی) خودسازی، شکل گیری انواع روابط انسانی (به خصوص خویشاوندی)، پیدایش خصومت و عداوت. سپس با نزول هدایت‌های الهی، صورتی خاص از بندگی (مختارانه) و فرصتی برای تحقق تقوی و در نهایت امکانی برای ارزیابیهای آینده و رقم خوردن حیات ابدی پدید آمد. اینها همه آیات الهی هستند و عینیت یافتن و ظهورشان در گرو خلق زوجی برای انسان نخستین و سفر آنها به عالم طبیعت است.

بدین ترتیب معلوم می شود که یک، پیدایش حیات طبیعی انسان و نیازهای طبیعی در او مسبوق و موخر از پیدایش رابطه انسانی است و جامعه (در اینجا زوجیت) بر طبیعت تقدم دارد. دو، نیازهای عقلانی بر

^۱ - بنابر تقریر حکما و بنابر حدیث متواتر «اول ما خلق الله العقل» عالی ترین مراتب وجود و نخستین تجلیات حق تعالی به صورت وجودات عقلانی ظهور کرده اند. نسبت انسان با عالم عقل در قالب قوس نزول و قوس صعود تبیین می شود. انسان کامل که خلیفه خداست معلم موجودات عقلانی یعنی ملائکه می باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نیازهای طبیعی در شکل‌گیری روابط انسانی تقدم دارد. سه، زوجیت یا ارتباط انسانی و تشکیل جامعه و زیست طبیعی برای تحقق همه آیات و ظهور همه اسماء الهی، یک امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

نیاز به فهم

از آنجا که عقل همواره وجه امتیاز انسان از سایر موجودات قلمداد شده لازم است روابط انسانی بر نیازهای عقلانی استوار شوند. عقل در همه روایتها چه به عنوان قوه تمیز اشیاء تلقی شود یا به عنوان پرتوی از یک عالم ماورایی و حقیقتی عالی مرتبه قلمداد گردد، یا همچون وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف تصور شود، یا استعداد ابزار سازی و غیره، در هر صورت خصلت ممتاز انسان و فصل انسان از حیوان شناخته می‌شود. بنابر این روابط انسانی نه تنها در پرتو عملکرد عقل توسعه می‌یابد بلکه حتی روابط انسانی ضرورت خود را از عقل می‌گیرد. یعنی نه تنها عقل می‌تواند به ضرورت کلی ارتباطات فرد با سایرین پی‌برد و حتی جزء بجزء این روابط، با راهبری عقل محقق می‌شود؛ بلکه از این مهمتر عقل برای تکمیل و تکامل خود و فعال‌سازی کارکردهای شناختی و کارکردهای اخلاقی خود نیاز به ارتباط با سایر ذوی‌العقول (انسانها) دارد. بدین ترتیب این نیازهای عقلانی انسان است که اساس روابط انسانی را تشکیل می‌دهد.

اینکه تصور می‌شود نیازهای طبیعی افراد گونه‌انسان موجب تاسیس و گسترش جوامع شده، خود به خود از عقلانیت انسانهایی حکایت می‌کند که دست‌بکار تاسیس جوامع شدند. بنابر این آنچه موجب تاسیس جوامع بود خود نیازهای طبیعی نبودند. اصولاً نیازهای طبیعی صرف نظر از وجود استعدادهایی برای ادراک و تعقل در باره آنها، هیچ‌گونه فعالیتی را پدید نمی‌آورند. پس آنچه برای فرد حیاتی است و بقای او را تامین می‌کند وجود عقل است. به واقع حیاتی‌ترین نیاز فرد شناخت نیازها و منابع تامین آنهاست که فی‌نفسه و فارغ از موضوع خود یک نیاز عقلانی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد نیازهای شناختی که از اوایل کودکی در قالب «کنجکاوی» ظاهر می‌شود، در کنار نیازهای عاطفی مبنای توسعه روابط کودک با دیگران «نزدیک» و در دسترس می‌شود. با توجه به جامعیت تعبیر «عقلانیت» نسبت به معرفت و عاطفه معلوم می‌شود نیازهای عقلانی شامل نیازهای شناختی و عاطفی است در بخش بعدی برای نیازهای عاطفی به عنوان مبنای روابط انسانی استدلال می‌شود.

مقام والای نخستین انسان و جایگاه او در عالم ماورای طبیعی، بدون سفر به طبیعت و حضور در عالم طبیعی که ظرف ماده، غیبت، حرکت، زوال، خطا، عصیان و غیره است، می‌توانست سبب رکود و توقف شود. زیرا سایر موجودات، برخی در اوج وحدت و شرافت بودند و به همین دلیل از عالم ماده و کثرت انقطاع حاصل کرده به آن بی‌توجه و بی‌علاقه بودند و برخی دیگر در عالم پست مادیت و حجاب و کثرت و بی‌خبری بسر می‌بردند. نقطه اتصال و یا اعتدال مراتب عالم انسان است که موجب حرکت اشتدادی ماده یا به تعبیر قرآن کریم «خاک» به عالم فرشتگان (عقول مجرد از خصایص ماده) می‌شود. "برای انسان، کمال مطلق است که شامل دو نشئه وحدت و کثرت و به تعبیر دیگر حدوث و قدم است؛ اما دیگر تعینات، یا تعینات ذاتی هستند که در دایره قدم و وحدت بوده و از حدوث و کثرت منزه‌اند یا در محدوده حدوث بوده و از قدم بی‌بهره‌اند" (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸) صورت اعتدالی جهان که غایت انسان است موجب شده در انسان قابلیت پذیرش دو بعد متقابل پدید آید و در نتیجه مصادیق و افراد آن برخی در نهایت شرافت و اوج ظهور قرار گرفته و به لحاظ وحدت و اطلاق خود، صدر کائنات تلقی شوند و برخی دیگر در پایین‌ترین و نازل‌ترین مراتب واقع باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳).

در حالیکه آیات قرآن کریم و همچنین روایات معتبر اغلب رویدادهای طبیعی از جمله باد و باران، بارور شدن زمین، حرکت ماه و خورشید و ستارگان و غیره را به فرشتگان نسبت می‌دهند. ولی بنابر تصریح قرآن هدف از آفرینش انسان «جعل خلیفه در زمین» اعلام شده است. پس احتمالاً خلافت زمین به چیزی فراتر از اداره و سرپرستی امور طبیعت اشاره دارد. زیرا بدون حضور انسان طبیعت به تدبیر فرشتگان حرکت دارد و به تغییرات طبیعی بسیار مهم و متنوع دچار است ولی امکان استعلا به مراتب عالی‌تر برای موجودات طبیعی فراهم نبود. یعنی به رغم انواع حرکت‌هایی که در طبیعت رخ می‌دهد ولی هیچ چیزی از عالم طبیعت نمی‌تواند به عالم عقلانی فرشتگان استعلا یابد. از این رو خلافت آدم س در زمین شامل استعلای طبیعت به ماورای آن می‌شود. ولی این نوع حرکت که توسط آدم س پدید می‌آید بیرون از وجود او نیست بلکه این حرکت استعلایی شامل خود آدم س نیز می‌شود.

یعنی در حالی که ملائکه پدید آورنده حرکت در دیگران هستند، انسان کامل از یکسو بنابر ذات انسانی خود و میل ذاتی خود خواهان تقرب است و از سوی دیگر بنابه کمالات خود خواهان تکامل دیگران

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

است بدین ترتیب آدم س همچون سایر انسانهای کامل، خود و دیگران را با هم به حرکت در می آورد. یعنی زندگی در بهشت و مقام خلافت الهی مانع حرکت تعالی جویانه آدم س نشد. اگر تمنای تقرب به مقامات عالی تر و بر خورداری از مراتب بر تر وجود، در او نبود، شیطان نمی توانست فریبهایش را بر عبارت «ملک لایلی» بنیان نهد. زیرا وسوسه های شیطانی معطوف به خواسته ها یا نیازهای انسانی است. از این رو برخی روایات^۱ خوردن از شجره ممنوعه را به غبطه آدم س نسبت به مقام حضرت رسول ص تعبیر کرده اند. مطابق با این نوع روایات^۲ گویا آدم س متوجه دو موضوع شده یکی علو مقام حضرت رسول خاتم ص و دیگری نسبت ضروری خودش با او که نسبت «ابوت» یا پدری است. از این رو هم میل تقرب به پروردگار و استعلائی مقام تا حد آن حضرت- یا به کمک آن حضرت- در او پدید آمد و هم میل به ترتیب مقدمات پیدایش و تحقق عینی «حقیقت محمدیه» در عالم طبیعت در او شعله کشید.

به واقع آدم س هم به شرایط و لوازم این مقام خلافت، هم به شروط تحقق عینی امر ولایت حق تعالی، آگاه شد یعنی او چیزی را دانست که قرآن کریم به عنوان ضرورت ولایت خدا و رسول ص و مومنین به نحو شگفت آوری مورد تاکید قرار داده و فرموده: می پندارید رهایتان می کنم تا ندانم کدامتان اهل جهاد است و ولایت غیر خدا، رسول و مومنین را نمی پذیرد، «ام حسبتم ان تتركوا و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و لم يتخذوا من دون الله و لا رسوله و لا المومنین وليجه و الله خبير بما تعملون» (توبه ۱۶) به عبارت دیگر آدم س ضرورت تحقق این حقیقت عالی مرتبه یعنی «حقیقت محمدیه» را برای تحقق سایر اسمائی که باید تعلیم بدهد دانسته و به ضرورت پیوند با حضرت رسول ص و قبول ولایت او آگاه شده

^۱ - ابن بابویه در عیون اخبار الرضاع از حضرت رضاع روایتی به این مضمون نقل می کند که آدم س پس از سجده ملائکه از خداوند پرسید آیا کسی برتر از من نزد تو هست خداوند امر فرمود به عرش حق بنگرد ولی چون نگرست اسماء پنج تن را مشاهده کرد و پرسید آنها کیستند حق تعالی فرمود آنها فرزندان تو و برترین خلایقند که بخاطر آنهاست که عالم را افریدم مبدا به آنها حسد ورزی ولی آدم س به مقام ایشان حسد ورزید و از جوار حق رانده شد. (ابن بابویه عیون اخبار الرضاع تهران نشر جهان ۱۳۸۷)

^۲ - لازم است این نوع روایات را به گونه ای فهم شود که با مقام آدم س و خلافت او که ظاهر آیات قرآن کریم برآن تصریح دارند سازگار باشد. حسادت صفت رذیله شیطان است که بر آدم و حقایق و ذوات مقدسی که ذریه اوست سجده نکرد. از این رو برخی روایات از ارادت آدم س به این ذوات مقدس حکایت می کند و حتی توبه او را شامل توسل به آنها دانسته اند.

است. از این رو تن به هبوط داد تا بساط حیات انسانی را بگستراند و شرایط حرکت و استعلا به مقامات عالیه را برای فرزنداناش مهیا سازد.

بنابر این گفتگوی خداوند و نخستین انسان که در این نوع روایات به اجمال مطرح شده، بیش از همه ناظر به تمنای ذاتی انسان برای استعلا و تقرب است. در جریان این گفتگو به شرایط و مقتضیات این تقرب آگاه می شود و عاطفه و شناخت نسبت به سلسله مراتب اسماء نیز پیدا می کند که این عین مقتضای مقام عقلانیت آدم س و سازگار با شان اوست. یعنی آدم س چون فهمید که تقرب به حضرت باری تعالی مشروط به پذیرش رنجی است که از حجابهای زیست طبیعی برایش مقدر گشته «لقد خلقنا الانسان فی کبد(بلد) ۹» و همچنین تحقق اسماء الهی و شروع حرکت خلاق به سوی حضرت حق که سرنوشت محتوم خلاق است «الیه المصیر» وابسته به حضورش در زمین است، پس با همسرش رهسپار سفر پر رنج عالم طبیعت شد. (امام خمینی ۱۳۸۷)

بنابر روایت دینی، اولین رابطه انسانی چند خصوصیت مهم دارد یک: به جعل الهی پدید آمده نه با قرار داد بشری (اعراف ۱۸۹ و زمر ۶) دو: در قالب زوجیت و الگوی خانواده شکل گرفته نه گروه و سازمان و غیره، سوم: ماهیت عقلانی دارد نه جنسی یا طبیعی چهارم: متکی بر قرابت وجود شناختی و نزدیکی مرتبه وجودی است نه نیاز مادی یعنی رابطه آدم س با همسرش شبیه رابطه او با فرشته است نه رابطه او با بوته گندم یا درخت سیب. هدف از این رابطه بهره گیری طبیعی نیست بلکه ارتقاء عقلانی است. نه تنها نیازهای عقلانی مبدا ارتباطات انسانی است بلکه علاوه بر این به نظر می رسد ورود آدم س به طبیعت (هبوط) نیز به جهت نیازهای عقلانی یعنی فهم و تبیین اسماء الهی رخ داده است.

نیاز به تعلق

آمار بسیار بالای سقط جنین در کشورهای مختلف نشان می دهد که نیاز به سرپرست مهربان قبل از تولد و بر تمام نیازهای طبیعی تقدم دارد. چه اینکه قرآن کریم در آیه ولا تقتلوا اولادکم خشیه اطلاق نحن نرزقهم و ایاکم ان قتلهم کان خطا کبیرا(اسراء ۳۱) به همین اولویت در نیازهای انسانی اشاره می کند. شفقت و مهربانی از سوی والدین یا هرکس دیگر و تا حدی که بتواند پذیرای زحمت سرپرستی یا ولایت

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کودک باشد، حیاتی‌ترین نیاز کودک است و بقای او و رفع سایر نیازهای طبیعی او را تضمین می‌کند. کشتار کودکان در یمن، لبنان، سوریه و میانمار نیز نشان می‌دهد که نخستین یا فوری‌ترین نیاز انسان، وجود سرپرست مهربان یا ولی مشفق است که امورات مهم زندگی او را سرپرستی کند. پس این نیازهای طبیعی نیستند که اسباب تقسیم کار و تشکیل جامعه را فراهم می‌کنند زیرا افرادی که بطور طبیعی به جامعه افزوده می‌شوند کودکان (نه افراد بالغ) هستند که نسبت به نیازهای خود و نحوه رفع آنها و ضرورت تقسیم کارها ناآگاهند.

از این رو توسعه جامعه بیش از همه در گرو وجود سرپرستان یا اولیاء مشفق و خردمندی است که تامین تمام نیازهای افراد نسل جدید را برعهده بگیرند. یعنی اگر بقای جامعه در گرو پیدایش مستمر نسلهای تازه است و جامعه از نقطه‌ای درون خانواده شروع به توسعه می‌کند پس نیاز به سرپرست و ولی مشفق در خانواده و در جامعه که زمینه‌های استمرار پیدایش نسل‌های تازه را فراهم کند، بر نیاز افراد تازه پدید آمده به غذا و .. تقدم دارد. زیرا پیدایش نوزادان بر بقای ایشان مقدم می‌باشد و اغلب افراد در هنگام تولد یا حتی کمی قبل‌تر به جامعه می‌پیوندند^۱ و به ولایت یا سرپرستی مشفقانه سایر اعضای جامعه به شدت نیاز دارند. ولی دلیل افراد بالغ برای پذیرش سرپرستی افراد نابالغ یعنی کودکان، نوزادان یا جنین‌ها بدون شک یک دلیل عقلانی (معرفتی/عاطفی) است و نمی‌تواند بر نیازهای طبیعی آنها اتکا داشته باشد.

فرزندآوری یا تکفل ایتم و بینوایان وظیفه دشواری است که نمی‌تواند بدون حمایت فضایل اخلاقی محقق شود. یعنی ولایت و سرپرستی که شرط تشکیل و تداوم خانواده و جامعه می‌باشد در حکمت و منطق ریشه دارد نه طبیعت. بنابراین میل به جاودانگی و ارتقاء به مراتب بالاتر هستی که خاستگاه فضایل اخلاقی است می‌تواند برای تشکیل خانواده و کفالت از نسل‌های نو همچنین توسعه روابط انسانی و گسترش جامعه دلالت داشته باشد. هرچند میلهای طبیعی و از جمله میل جنسی نقش بسزایی در پیدایش و تثبیت خانواده و حتی در مناسبات اجتماعی دارد ولی بدون شک نمی‌تواند همه وظایف و تعهدات

^۱ - بخش از احکام فقهی که ناظر به سقط جنین و دیه و کفاره مربوط به آن و مسئولیت و اختیارات والدین و غیره است نشان می‌دهد که انسان حتی قبل از ورود به این عالم دارای هویت اجتماعی است.

خانوادگی را پشتیبانی کند. بنابر این طبیعت به مثابه بستری برای رشد فضیلت است و تنها با آمیزش خصلتهای طبیعی با خصلتهای ویژه انسان یعنی خلق و خوی انسانی است که ایجاد و توسعه روابط انسانی ممکن می شود.

بکارگیری استعاره نفس برای توضیح ساختار جهان، توسط صدررا، دلالتهایی برای جهان شناسی دارد که معطوف به مراتب وجود یا هرم هستی است. نفس شامل مراتب نباتی، حیوانی و ناطقه است و با اجزاء بدن، اتحاد واقعی دارد و در مجموع یک شخص واحد را تشکیل می دهد. جهان همچون نفس نیز دارای مراتبی است که در نهایت تکثر می باشد و مراتبی که به وحدت رسیده. بنابر این جهان متکثر یک حقیقت واحد و مشخص است که تکثر اجزاء آن در وجود انسان، همچون روح عالم به وحدت می رسد.

البته این فقط انسان کامل و به بلوغ رسیده یا خلیفه و ولی خداست که دارای چنین ظرفیتی برای وحدت بخشیدن به اجزاء عالم می باشد. «در هیچ یک از تعینات وجود و مظاهر و تجلیات واجب تعالی امکان تحقق وحدت وجود ندارد زیرا جمع دو نشئه در دو قوس وجوب و امکان منحصر به انسان است که آگاه به جمیع اسماست و او همان صورت اعتدالی است که فرمان "کن" مقتضی تحقق آن است و در آن هیچ کدام از وحدت ذاتی یا کثرت امکانی بر یکدیگر غلبه ندارند؛ او مظهر حق از جهت اسماء تفصیلیه و وحدت حقیقیه آن می باشد و آن صورت اعتدالی است که از عدالت کبرا برخوردار می باشد که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی احاطه دارد. او از یک سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط می باشد و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۵)

به نظر می رسد حقیقت دو ساحتی انسان که هم امکان پیوند با مراتب والای وجود و استفاضه از عقول را برایش مهیا کرده و هم به طبیعت متکثر وابسته اش ساخته، خصلتهایی به او بخشیده است از جمله اینکه سبب شده یک: گستره حرکت جوهری انسان عرض عریضی از پست ترین تا والاترین مرتبه را شامل گردد. دو: آزادی به معنای اختیار بخش مهم و ممتازی از سرشت انسان باشد سه: روابط انسان با سایرین در برزخ میان دو سرحد یعنی «تصرف» دیگری یا «تقرب» به دیگری در نوسان باشد. که در هر صورت و بنابر «وابتغوا الیه الوسیله» تقرب بر تصرف نیز اشرف دارد. یعنی در حالی که نفس انسان، دیگری را برای

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خود تصرف می‌کند، خود را برای خدا به تصرف در می‌آورد. قبلا در چرخه تجسد/تجرد گفته شد که مراتب نازل نفس یعنی بدن شامل جسم و نفس نباتی و حتی نفس حیوانی به تصرف نفس ناطقه در می‌آیند و از ماده متجسد ایده‌های مجرد پدید می‌آیند اکنون نیز باید توجه کرد که نفس همه چیز را برای رفع نیازهای طبیعی و اجتماعی خود به تصرف در آورده و به مصرف می‌رساند ولی خود را برای خدا مصرف می‌کند چنانکه در مفهوم جهاد و همچنین در سیره مجاهدان و شهدا به وضوح این چرخه تصرف و تقرب عینی شده است. در نتیجه نفس ناطقه به مقام نفس مطمئنه می‌رسد. از این رو قرآن کریم برای انسان دو سرنوشت معرفی می‌کند یا از اینکه حیات ویژه و شایسته خود را تدارک ندیده پشیمان می‌شود یا در تقرب به مقام «نفس مطمئنه» می‌رسد: «یومئذ یتذکر الانسان و انی له الذکر یقول یا لیتنی قدمت لِحیاتی... یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر) بدین ترتیب معلوم می‌شود که نیازهای طبیعی صرفاً برخی از شئون یا برخی از انواع ظهور و بروز «نیاز به تعلق» می‌باشند

۶-۹-۳. روایت غیر دینی (نیازهای طبیعی)

بنابر روایت غیر دینی نیازهای مادی انسانهای اولیه نظیر دستیابی به غذا و گریختن از خطر سبب می‌شود که افراد انسان به صورت فردی و گروهی یا به حرکت در آمده یا به غارها پناهنده شوند و در سایه قرب مکانی (یکجا نشینی یا کوچ دسته جمعی) کم‌کم روابطی شکل بگیرد که متکی بر تعامل در رفع نیازهای طبیعی است و به تدریج تعلقات عاطفی و روابط پایداری میان کسانی که در شرایط مشابه بسر می‌برند پدیدار می‌شود. مطابق با این روایت، عامل شکل‌گیری جوامع انسانی، باعواملی که در انواع پرندگان، حشرات و پستانداران، سبب پیدایش زندگی جمعی می‌شود تقریباً یکی است.

نیاز به غذا ابتدایی‌ترین نیازی است که می‌تواند هر گونه زندگی جمعی را تبیین کند. تحقیقات رشته‌های مختلف جانور شناسی صورت‌هایی از رهبری اجتماعی، خویشاوندی، رقابت، خشونت، محبت، وفاداری، نظم و قاعده مندی، تربیت فرزند، مهاجرت، همزیستی مسالمت‌آمیز، همکاری در تهیه مسکن و غیره را در میان حیوانات نشان می‌دهد. علاوه بر این تحقیقات رشته‌های مختلف جانور شناسی صورت‌هایی از رهبری اجتماعی، خویشاوندی، رقابت، خشونت، محبت، وفاداری، نظم و قاعده مندی، تربیت

فرزند، مهاجرت، همزیستی مسالمت آمیز، همکاری در تهیه مسکن و غیره را در میان حیوانات نشان می دهد. پس خصلت انسانی این روابط انسانی به واقع در چیست؟ مثلاً چه چیزی می تواند سبب شود که روابط فیمابین دلفین ها متمایز از روابط انسانها باشد؟ همانطور که آگاهی جغرافیایی نهنگ ها قابل مقایسه با انسانهاست روابط و گرایشات عاطفی این دو دسته نیز قیاس پذیرند. یعنی روابط اجتماعی ضروری برای زیست طبیعی همچون آگاهی های ضروری برای زیست طبیعی در همه گونه های جانوری و حتی قوی تر از آنچه انسانها دارند در میان سایر حیوانات خود به خود وجود دارد.

تمرکز بر طبیعت یا نیازهای طبیعی و نادیده گرفتن حکمت یا نیازهای عقلانی، ماهیت انسانی روابط اجتماعی را تهدید می کند و حتی تداوم و توسعه این روابط را به مخاطره می اندازد. ملاحظه طبیعت همچون «سفره» یا «غذاخوری» حاصل اندیشه هایی است که انسان را همچون جانور یا از نسل او می دانند ولی توجه به حیثیت عقلانی یا ناطقه انسان سبب می شود که طبیعت و حیات دنیوی همچون مدرسه تلقی شود. از اینجا معلوم می شود که ایده نیازهای طبیعی دستاویز مناسبی برای توجیه پیدایش و توسعه جوامع نمی باشد و نمی تواند شکل گیری و تغییرات روابط انسانی را تبیین کند.

علاوه بر این تجربه نشان می دهد که بسیاری از پدیده های اجتماعی به روابط انسانها با مردگان وابسته است. اصولاً نقش روابط انسانی میان زندگان و مردگان در پیدایش و توسعه نهادهای اقتصادی، فرهنگ، علم، سیاست، دین به خوبی نمایان است. ما به عنوان موجوداتی تاریخی، در حیات اجتماعی خویش، مدیون مردگان هستیم زیرا میراث علمی فرهنگی سیاسی اقتصادی آنهاست که سبب شده «ما» ساخته شود و موقعیت خاصی را به هر یک از ما ببخشد. واقعاً نسبت این نوع روابط انسانی با نیازهای طبیعی چیست. تجربه نشان می دهد که انسانها به مردگان خویش افتخار می کنند، هویت خود را در رابطه با آنها درک می کنند و به ادامه شیوه های آنها اصرار دارند. نه تنها مشاهیر و قهرمانان بلکه حتی افراد عادی پس از مرگ - یعنی پس از نابودی زیست طبیعی و بدن جسمانی - همچنان در زندگی افراد زنده کم یا زیاد حضور دارند و بر آنها و حتی برخی افرادی که بعداً به دنیا می آیند تاثیر گذارند. بدین ترتیب نیازهای طبیعی نمی تواند دلیلی برای روابط انسانی با مردگان باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در صورتی که نیازهای طبیعی و ناتوانی‌های فردی مبنای شکل‌گیری روابط اجتماعی تلقی شود، نمی‌توان حضور روش/ابزار را به عنوان یک جزء مکمل که می‌تواند نسبت ضروری میان نیاز با رفع نیاز را تکمیل کند، نادیده گرفت. در واقع با استفاده روش/ابزار، حرکت هر موجود ناتوان و نیازمند برای رفع نیازهای خود، احتمالاً موفق‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر با ارجاع روابط انسانی به نیازهای طبیعی و ناتوانی‌های فردی، در واقع روابط انسانی، بخشی از یک غرض کلی‌تر می‌شود که مربوط به استفاده روش/ابزار می‌باشد. هر چند فروکاست عقل تا حد روش/ابزار سابقه دارد ولی به واقع از «کنجکاو»های کودکان تا تحقیقات دشوار و جان‌فروسانی که دانشمندان انجام می‌دهند و حتی مدح و ثنایی که در فضیلت دانش ابراز شده همه و همه از اصالت و واقعی بودن نیازهای عقلانی حکایت می‌کنند. یعنی میل شدید کودکان و بزرگسالان به دانستن، صرف نظر از موضوع آن نشان می‌دهد که نیازهای عقلانی تا حد نیازهای طبیعی یا حتی بیشتر اصیل هستند.

با این همه به نظر می‌رسد نیازهای طبیعی که آشکارتر و فوری‌تر هستند بر شناخت و حتی عاطفه تأثیر گذارند. یعنی گرچه نمی‌توان نیازهای عقلانی انسان به خصوص نیازهای شناختی و عاطفی را نادیده گرفت و تنها نیازهای طبیعی را مبنای رشد و تشکیل روابط انسانی تلقی نمود ولی به واقع نیازهای طبیعی با شدت بسیار زیاد همراه با درد و رنج فراوان و خیلی زودتر یعنی از لحظه تولد ظاهر می‌شوند. از این رو نیازهای طبیعی می‌توانند سایر نیازها و شیوه‌های رفع آنها را متأثر سازند. چه بسا نیازهای طبیعی در تعیین موضوع تعقل و همچنین در تعیین پاداشهای مربوط به آن یعنی تعیین خوشایندی و ناخوشایندی حاصل از هر گونه فعل و انفعال نفس مداخله کنند. از این رو منطقی سازی مداخلات نیازهای طبیعی در تعیین قلمرو و موضوع تعقل خود یک نیاز عقلانی (معرفتی/عاطفی) دیگر است که در عین حال می‌تواند موضوع روابط انسانی را به عقل گره بزند.

مداخلات نیازهای طبیعی در تعیین موضوع و قلمرو تعقل به واقع با پیدایش خوشایندی/ناخوشایندی شکل‌گیری و توسعه گروه‌های اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. زیرا بقا و زوال گروه‌های اجتماعی تابع میزان خوشایندی نتایج آنهاست. یعنی مادامی که حضور در گروه‌های اجتماعی محتوی نتایج خوشایندی برای فرد باشد، تعهد او را تضمین می‌کند. این برداشت که خیلی به دیدگاه هابز نزدیک است

می تواند استخدام روش/ابزار را به عنوان مبنایی برای شکل گیری جامعه یا گروه های اجتماعی برجسته کند.

استخدام روش/ابزار، البته ماورای نیازهای طبیعی، فرهنگ تکنولوژیک را پدید می آورد که به نوبه خود می تواند تغییراتی اساسی در فرد و جامعه پدید آورد و از جمله نیازهای طبیعی را دستکاری کند. همچنین فرهنگ یا رویکرد فناورانه می تواند توسعه مناسبات انسانی و روابط اجتماعی را نیز برعهده بگیرد. هر چند رویکرد فناورانه در حرکت دسته جمعی بشر برای توسعه صنعتی غلبه یافته ولی به دلیل برخی چالشهای بزرگی که پدید آورده با نقدهای فراوانی روبرو شده است. رویکرد فناورانه بر ارزش نظم تاکید دارد و به تولید دیدگاه های متنوع مدیریت گرا و توسعه گرا کمک کرده، این رویکرد بطور متقابل و با فراهم آوردن فرصتهای چالشی، به تنوع معناساختی در مفهوم «آزادی» کمک کرده است. تنوع معناساختی «آزادی» توانسته ادبیات انتقادی و اندیشه های اخلاقی غرب را به خوبی تغذیه کند و سبب پیدایش دیدگاه های آزادی گرا شود. به رغم تنوع جوامع و برخلاف گوناگونی روابط انسانها، در مجموع می توان گفت رویکرد فناورانه، تا حدودی بر توسعه روابط انسانی غلبه یافته است و در تقابل و تضاد با آن یک رویکرد آزادیخواه پدید آمده است.

رویکرد فناورانه

رویکرد فناورانه یا ابزاری هر چند در سنتهای استبدادی گذشته ریشه دارد ولی در سایه توسعه علوم طبیعی و گسترش فرهنگ الحادی، بیش از پیش رواج یافته است. از اوایل قرن هفدهم علوم طبیعی جدید مفهومی مکانیکی از طبیعت ارائه دادند که هیچ دلیلی برای وجود خداوند یا مستثنی کردن انسان از آن وجود نداشت. مشهور است که نیوتن در تبیین جاذبه عمومی و مکانیسم حرکت سیارات، ساعت را الگو قرار داده و جهان را همچون ساعتی دیده که یک ساعت ساز ملکوتی ساخته، پرداخته و کوک کرده است. اغلب محققان علوم اجتماعی به پیروی از «ساعت ساز ملکوتی» نیوتن، تبیینی فناورانه از پیدایش انسانها و شکل گیری جوامع ارائه می دهند. آنها در تبیین پیوندهای اجتماعی روش سیستماتیک شکل گیری ساختارهای اجتماعی را مد نظر قرار می دهند. گویا یک «مهندس ملکوتی» ابتدا اجزاء جامعه را پدید آورده و سپس میان آنها پیوند برقرار کرده است. همچنین اغلب تحقیقات علوم شناختی امروزه بر

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الگویی کامپیوتر متمرکز است و بر اساس ویژگیها و عملکرد کامپیوتر است که مغز یا ذهن شناخته می‌شود.

نه تنها الگویی بکار رفته در تحقیقات تجربی اغلب یک ماشین است بلکه توسعه تحقیقات علمی ذیل رویکرد فناورانه و به منظور پیشرفت جوامع در فناوری، سامان دهی می‌شود. «تکنولوژی در علوم انسانی نوعاً شیوه‌ای متمایز از در جهان بودن، نوعی آگاهی، تلقی می‌شود و بنابراین، همانند باور دینی و دموکراسی، پدیده‌ای شایسته ارزیابی نقادانه و تحلیل متأملانه و دقیق است» (میچکام و شاتسبرگ ۱۳۹۴) تحقیقات در باره انسان به خصوص بخشی که به رشته‌های علوم اجتماعی مربوط می‌شود از این جهت دارای دو خصلت مشترک می‌باشند یکی اینکه اغلب بر جنبه‌های مشهود انسان متمرکزند و دیگر اینکه عموم آنها به فناوری فروکاسته‌اند. یعنی تحقیقات در باره انسان هم از جهت روش و هم از جهت هدف زیر سلطه رویکرد فناورانه هستند. چند دلیل می‌تواند به تبیین این موضوع یعنی سلطه رویکرد فناورانه بر تحقیقات مربوط به انسان کمک کند. این دلایل عبارتند از:

دلیل اول، الگویی محرک-جاندار-پاسخ: دانشمندان - از قرن هفدهم به بعد و ضمن گسترش طبیعت‌گرایی در حوزه تحقیقات علمی - پدیده‌های انسانی را ذیل رویکرد موجیت‌گرایی و سبب‌شناسی مادی تبیین می‌کنند. برای مثال روانشناسان رفتار انسان را ابتدا ذیل الگویی مکانیکی «محرک-پاسخ» و سپس ذیل الگویی ارگانیکی «محرک-جاندار-پاسخ» یا الگویی «S.O.F» تبیین نموده‌اند. هرچند نظریه رفتارگرایی با انتقادات فراوانی روبرو شد و تحقیقات روانشناسی رویکردهای بدیلی همچون شناخت‌گرایی، انسان‌گرایی و غیره را در پیش گرفتند، ولی به واقع الگویی ارگانیکی «محرک-جاندار-پاسخ» در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و رفتاری، همچنان نقش یک پیشفرض ناپیدا را بازی می‌کند. زیرا با

^۱ - میچکام، کارل و شاتسبرگ، اریک تعریف فناوری و علوم مهندسی، ۲۰۰۹ یاسر خوشنویس ۱۳۹۴، ترجمان

Mitcham, Carl, and Schatzberg, Eric, ۲۰۰۹, "Defining Technology and the Engineering Sciences", in Meijers

A.W.M. (Ed.), Philosophy of Technology and Engineering Sciences, Amsterdam: North Holland, pp. ۲۷-

توجه به فروکاست عقل به شناخت و حذف متافیزیک، محققان ناگزیر از تمرکز بر جنبه های مشهود انسان یعنی بدن و رفتار هستند. ولی نکته جالب این است که در تحقیقات متکی بر آزمونهای تجربی، محرک به واقع تعبیری است که برای مداخلات عمدی بکار گرفته می شود. بنابر این الگوی «محرک-جاندار-پاسخ» خود به خود از رابطه رویدادهای انسانی شامل فردی و اجتماعی با مداخلات عمدی و هدفمند حکایت می کند و این دقیقا همان ذات رویکرد فناورانه است. از اینجاست که تغییر رفتار نه تنها موضوع تحقیق بلکه همچنین موضوع برنامه ریزی می باشد.

دلیل دوم، تمثیل آزمایشگاه: به نظر می رسد یکی از پیش فرضهایی که نه تنها شخص محقق بلکه حتی جامعه علمی را متأثر ساخته الگو یا تمثیل آزمایشگاه است. مثلا به سادگی می توان فهمید که تمثیل آزمایشگاه بر تحقیقات روانشناسی و سایر رشته های علوم اجتماعی غلبه یافته و محقق همواره خود را از موضوع تحقیق مجزا می داند؛ از این رو درون و برون یا وراثت و محیط همه ابژه هایی هستند برای او و همه کسانی که به قول بوردیو «مایلند عینیت بخشند بدون اینکه خود عینی شده باشند» (بوردیو، ۱۳۹۶)^۱ بنابر این توجه محققان و برنامه ریزان به نقش «وراثت» در کنار «محیط» یا بکارگیری مفهوم «درون» در کنار «برون» هر گز به معنای ملاحظه انسان همچون یک حقیقت مستقل نیست. یعنی در حالیکه نفس ناطقه نزد حکما حقیقت مستقل و فعالی است که با عوالم مادی و غیر مادی درگیر است، کاربرد مفاهیمی همچون «وراثت» یا «درون» در ادبیات علمی امروز چنین معنایی را افاده نمی کند. زیرا رویکرد فناورانه حاکم بر تحقیقات، موجب تفکیک روش و تکنیک تحقیق از موضوع تحقیق و همچنین تفکیک آنها ازفاعل شناسا شده است. محقق در جایگاه یک تماشاگر مریخی به نام «سوژه» قرار می گیرد و به کمک روشها و فنون پیشرفته خود، تلاش می کند ابژه اش را که در اینجا مجموعه ای از ویژگیهای درونی یا وراثتی است در محیطهای گوناگون و بر حسب متغیرهای محیطی مورد بررسی قرار دهد. بدون شک تمثیل آزمایشگاه و سه گانه سوژه، ابژه، روش و الگوی (محرک-جاندار-پاسخ) یا (S-O-I) از جمله پیشفرضهایی است که تحقیقات علمی را به سود رویکرد فناورانه به پیش می برد.

^۱ - بوردیو انسان آکادمیک، کاویانی، زیرچاپ دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی...

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دلیل سوم، تکنیکهای اقناع: به نظر می‌رسد یافته‌های علمی در حوزه تحقیقات مربوط به انسان بیشتر حاصل تکنیکهای اقناع هستند. یعنی در همان فضایی که افلاطون در رساله فایدروس^۱ بر تفاوت «کشف» و «اقناع» تاکید می‌کند، اتفاقاً مهارت‌های تحقیق با مهارت‌های اقناع گره خورده است. محققان علوم اجتماعی با موضوعات نادیدنی یا غیر عینی درگیرند و ناگزیر از اقناع در دو جهت می‌باشند یکی در عینی‌سازی موضوع تحقیق و دیگری در عرضه یافته‌ها. بدون شک ابزارها و فنونی که در اختیار ماست و توانایی ما در استفاده از آنها همراه با مقاصدی که برای درک و تصرف اشیاء جهان، دنبال می‌کنیم، درجه غنا و قوت اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ما را تعیین می‌کند. یک محقق بر حسب مهارت‌های روش‌شناختی و ابزارهای تحقیقی که بکار می‌گیرد، می‌تواند به مطالعه چیزی مثلاً رفتار انسان پردازد و موفق می‌شود به جنبه‌های پنهان تر او پی ببرد. از این رو یافته‌های محققان ناب نیستند، بلکه به تفسیر نمادها (رتوریک) وابسته‌اند. نمادهای عینی قراردادی، نظریه‌های گرانبار از ارزش‌ها، روشها و ابزارهای تحقیق در زمره عواملی هستند که اعتبار و محدودیت تحقیقات را رقم می‌زنند و واقع‌نمایی آنها را تعیین می‌کنند (علم‌الهدی ۱۳۹۴)^۲ به عبارت دیگر ما بر حسب موقعیتی که در آن واقع شده‌ایم و براساس شیوه‌هایی که با جهان عمل می‌کنیم، جهان را و خودمان را می‌شناسیم. از این رو مثلاً برای خود نیازهایی را تعریف می‌کنیم و سپس با بکارگیری «تکنیکهای اقناع» تلاش می‌کنیم آنها را باور کنیم و عین واقعیت بدانیم.

دلیل چهارم، پیچیدگی سیستم: رویکرد فناورانه بر این مبنا شکل گرفته که این نیازهای ماست که به فکر و عمل ما شکل می‌دهند و اصولاً ما جهان را نه بر حسب ویژگیهایی که دارد بلکه بر اساس نقشهایی که در رفع نیازهای ما دارد، می‌شناسیم و با آن وارد عمل می‌شویم. (گرافورد ۲۰۱۵)^۳ پیشفرض مشترک

^۱ - افلاطون رسائل رساله فایدروس ۱۳۵۶ بندهای ۱۲۶۹-۱۲۷۵

^۲ - جمیله علم‌الهدی نقش علوم انسانی در توسعه عرفی‌گرایی راهبرد فرهنگ ش. ۳۲. س. ۱۳۹۴

^۳ - گرافورد، متیو، «جهان فراتر از ذهن: درباره‌ی فردیت در عصر پریشانی»، مک‌میلان، ۲۰۱۵

تحقیقات رشته های مختلف علوم انسانی به پیروی از تحقیقات حوزه فیزیک و علوم طبیعی، این است که همه اشیاء از جمله انسان، ماهیت سیستمی دارند و از قوانین یا مکانیسم های خودکار و هوشمندی برخوردارند. بنابر این جهت تحقیقات علمی به سوی کشف سازه های خود تنظیم و قوانین آنها جهت گیری شده است. محدودیت فناوری در نفوذ به لایه های عمیقتر وجود انسان یعنی اندیشه ها، خواستها و احساسها که تجربه گریز و نامشهودند سبب می شود بررسی این موارد صرفاً از طریق مطالعه تغییرات بدنی و رفتاری صورت بگیرد و در نتیجه تصویری ساده لوحانه از انسان همچون یک سیستم پیچیده و هوشمند ایجاد می شود. ظهور نظریه های پیچیدگی و عدم قطعیت شواهد خوبی برای بی کفایتی تحقیقاتی است که صرفاً بر تغییرات مشهود حوزه بدن و رفتار متمرکزند و ایده های متکی بر نگاه سیستمی را توسعه می دهند. این نظریه ها همچنین از تلاشهای اندیشمندان برای ملاحظه عمق وجودی انسان، حکایت می کنند و نشان می دهند که آنها از رویکرد فناورانه حاکم بر تحقیقات و نادیده گرفتن جنبه های مهمی از وجود انسان ناخشنودند. ولی به قول میجلی، اگر فقط به نظریه ای که صرفاً پیچیدگی امور واقع را مورد تاکید قرار می دهد معتقد باشیم، کاملاً گیج می شویم و نمی دانیم به کجا می رویم (میجلی ۱۳۹۴)^۱

دلیل پنجم، راهبرد حل مسئله: امروزه به پیروی از سنت دانشمندان علوم تجربی، حل مسئله همچون یک راهبرد اساسی هم در حوزه علم و امور نظری و هم در حوزه عمل و امور اجرایی مطرح می باشد. یعنی جامعه دانایی محور می خواهد بنابراین گانه «سوژه، روش، ابژه» همه امور مربوط به انسان و زیست اجتماعی او را در قالب مسئله واریسی و در قالب حل مسئله مدیریت کند. به نظر می رسد بسیاری از مسائلی که به تحقیقات و برنامه ریزی ها جهت می دهند، در یک روند طبیعی پدید نیامده بلکه تا

Crawford, Matthew B. The World Beyond Your Head: On Becoming an Individual in an Age of Distraction. Macmillan, ۲۰۱۵

^۱ - مری میجلی، آرمانشهر دلفین رایانه مسائلی در باب زیرساخت فلسفی میثم محمد امینی تهران نشر نو ۱۳۹۴

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حدودی گزینش می‌شوند. زیرا افزایش امکانات ما برای فهم و عمل در حوزه‌های خاص و فروگذارند سایر حوزه‌ها، هم به دانش و معرفت ما و هم به نیازها و عمل ما جهت می‌دهد. یک بررسی ساده در باره عناوین مقالات، کتابها و سایر آثار علمی نشان می‌دهد که دست کم دو نوع تبعیض در حوزه مسائل وجود دارد که یکی مربوط می‌شود به نابرابری حاصل از تقسیمات شمال/جنوب و دیگری مربوط می‌شود به نابرابری حاصل از تقسیمات ذهن/بدن.

بنابر این نه تنها مشاهده امر انسانی همچون مسئله (بژه) حکایت آشکاری است از غلبه رویکرد فناورانه^۱ بلکه تحقیقات مربوط به انسان و راهبرد حل مسئله در خدمت مدیریت‌گرایی است و به نفع رویکرد فناورانه تبیین‌های جهت‌داری از پدیده‌های اجتماعی و ویژگی‌های انسان عرضه می‌کند و احتمالاً فرصت بهره‌کشی را افزایش می‌دهد. گیسون معتقد است که روابط قدرت، دریافت و مشاهده ما را نیز سازماندهی می‌کنند. (گرافورد ۲۰۱۵) به واقع الگوی تشویق-تنبیه سابقه دیرینه دارد و از دوران‌های باستان و مطابق با خواست اربابان قدرت و ثروت، رفتار مردم را تنظیم می‌کرده ولی رویکرد فناورانه، این الگوهای ابتدایی، ساده، آشکار و سنتی تشویق و تنبیه را به نظام‌های پیچیده برنامه‌ریزی اجتماعی تبدیل کرده است. رویکرد فناورانه با توسعه علوم متکی بر انگاره آزمایشگاه، توانسته سه گانه سوژه اثره روش و الگوی (محرک-جاندار-پاسخ) را از تحقیق به برنامه‌ریزی تعمیم بدهد.

امروزه انبوهی از متخصصان حرفه‌ای و سیستم‌های بسیار پیچیده و بزرگ، درگیر برنامه‌ریزی در حوزه‌های مختلف اجتماعی جهت تغییر و اصلاح رفتار مردم این زمانه هستند. توسعه پژوهشها و آموزشهای پیشرفته در رشته‌های مختلف مدیریت، سیاستگذاری، برنامه‌ریزی، بودجه‌ریزی و غیره شاهدهی بر این ادعا است که رویکرد فناورانه بر علم و سایر نهادهای اجتماعی غلبه دارد. دین ترتیب مسائلی که موضوع فعالیت‌های تحقیقی یا برنامه‌ریزی قرار می‌گیرد اغلب قبلاً و طی فرآیندهای پیچیده‌ای انتخاب شده‌اند.

^۱ - در حالیکه علوم اجتماعی بر روش حل مسئله سنت پژوهشی جاری در حوزه حکمت و فلسفه برخلاف علوم اج

بنابر این نه تنها بحث از فرو کاهش علم به فناوری بی معنا نیست بلکه بحث در باره تبدیل الگوی فرد طبیعی به الگوی فرد مصنوعی نیز جایگاهی پیدا می کند.

توسعه دیدگاه های ساختارگرا به طبیعت انسان، در قالب سازه های مکانیکی یا روابط ارگانیکی، کمابیش همیشه به نوعی جبر معطوف بوده و در نتیجه با یک چالش مهم در برابر «آزادی» انسان مواجه شده است. رویکرد فناورانه به پیدایش و تقویت این چالش ها کمک کرده و حتی توانسته چالش جبر و آزادی را به چالش معناهای مختلف آزادی تبدیل کند. از این رو امروزه آزادی که یک خصلت انسانی است و منشا پیدایش یا ظهور و بروز یک صورت متکاملتری از حیات می باشد، به عنوان یک پدیده صرفاً سیاسی یعنی (انتخابات) یا اخلاقی (خودآئینی) یا اقتصادی (تجارت آزاد) درک می شود که معنای مشترک همه آنها فردیت (تفرد) است.

آزادی به مثابه فردیت

از منظر فلسفی آزادی خصلت اساسی انسان و غیر قابل چشم پوشی است. زیرا جنبه های مختلفی از زندگی انسان و روابطش با طبیعت و سایر انسانها را رقم می زند. آزادی به لحاظ معنا، زیربنای مفاهیم کلیدی همچون: مالکیت، مدنیت، قانون، تربیت، سیاست و غیره قرار می گیرد و از حوزه مطالعات مربوط به انسان قابل حذف نیست. حقوق و مسئولیت های مدنی، وضع و اجرای قوانین، جرم/گناه، تنبیه/مجازات و غیره همگی بر ملاحظه آزادی به عنوان ویژگی ممتاز انسان، اتکا دارند. به خصوص آنچه انسانی ترین جنبه رفتار و روابط اجتماعی به حساب می آید، یعنی فعل اخلاقی، مقرون و مشروط به آزادی است. ولی در اینجا بحث در باره آزادی صرفاً برای معرفی آثار رویکرد فناورانه بر ایده پردازی های مربوط به «آزادی» مطرح می شود. نگاهی گذرا به برخی بحث های کلاسیک، نشان می دهد که تغییرات معناساختی آزادی زیر تاثیر رویکرد فناورانه، هرچند در تقابل با آن و ضمن تمرکز بر تفرد یا فردیت، رخ داده است.

از منظر تاریخی، تحولات سریعی که از قرن چهاردهم شروع شد به رغم خاستگاه، مبانی و روشهای متفاوت، در یک موضوع یعنی «تمنای آزادی» مشترکند. گویا انسان غربی در تمام این تحولات به دنبال

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رهایی خود از چنبره اسارت نهادهایی است که بر جنبه‌های مختلف زندگی او سیطره یافته‌اند. انقلاب صنعتی، نهضت روشنگری، نهضت پروتستان و تحولات اقتصادی و سیاسی اروپا، بر یک آرمان مشترک یعنی «آزادی» متمرکز بودند. آزادی از اسارت دیدگاه‌ها، الگوها، سنتها و ضوابطی که نهادهای قرون وسطایی در قالب آنها اقتصاد، سیاست، دیانت و علم را صورت بخشی و جهت دهی می‌کردند، تمنای مشترک مردم اروپا در طلیعه عصر مدرنیته بوده و همچنان نیز هست. علاوه بر این بسیاری از مردم در سایر جوامع همین تمنای عمومی را برای آزادی از بینشها و الگوهای سنتی در قالب میل به تجدد و توسعه، نشان می‌دهند. آنها داوطلبانه و پناه جویانه الگوی توسعه کشورهای اروپای غربی را سرمشق اصلاحات در نهادهای اجتماعی خود قرار داده‌اند تا از سنتها، الگوها و سبک‌های عقب مانده و دست و پاگیر جامعه خود آزاد شوند. یعنی «آزادی» هم دلیلی بود برای روی گرداندن غرب از سنتها و نهادهایش و هم دلیلی هست برای پیوستن سایر جوامع به کاروان توسعه و الگوی فناورانه آن.

با این همه به موازات گسترش رویکرد فناورانه، تمنای آزادی در قالبهای دیگری که به خصوص در حوزه اخلاق، سیاست، اقتصاد و هنر توسعه یافته، خود را نشان می‌دهد. یعنی در برابر اراده معطوف به قدرت، که خصیصه رویکرد فناورانه است، اراده معطوف به آزادی نیز در قالب ادبیات، هنر، فلسفه و حتی تحقیقات علمی ظاهر می‌شود. اندیشمندان مشهور در این چند قرن مباحث بسیار با اهمیتی به خصوص در حوزه اخلاق، فلسفه و دین در برابر این وادادگی به محیط و بر خلاف جبر طبیعت گرایانه، مطرح کردند و مکتبهای فکری و ایدئولوژیهای گوناگونی در دفاع از آزادی انسان، پدید آمده است.

حتی در جوامع اسلامی و به رغم مباحث گسترده‌ای که در باره آزادی در دو حوزه کلام و اخلاق وجود داشت، یک صورتبندی سیاسی از مفهوم آزادی با انقلاب مشروطه مطرح شده (سعیدی ۱۳۹۵)^۱ یعنی «حریت» که در بیان روایات اغلب به معنای پرهیزگاری است و گاه به معنای زهد در برابر خوشی دنیا و گاه به معنای صبر در برابر رنج دنیا است، کم کم به عنوانی برای مقابله با استبداد و استعمار تغییر معنا داد.

^۱ - محمد مسعود سعیدی، مطالعه جامعه‌شناختی رابطه اسلام شیعی و مردم سالاری، قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

در اینجا برای فهم بهتر این تغییر معناشناختی لازم است نمونه هایی از این سه معنا مطرح شود. نمونه ای از معنای اول این روایت است که امیرالمومنین ع می فرماید آیا فرد «حر» یعنی آزاده ای هست که این «لماظه» یعنی متاع پست دنیا را برای اهلش واگذارد. زیرا برای نفس شما بهایی بجز بهشت وجود ندارد، پس خود را جز به بهشت نفروشید. و نمونه ای از معنای دوم این روایت است که امام صادق ع می فرماید فرد «حر» یا آزاده در همه حال حر است چه پیشامد ناگواری یا سختی بر او فرود آید، چه اسیر و مغلوب شود. در هر حال همچون یوسف حریتش را از دست نمی دهد. (سعیدی ۱۳۹۵:۲۶۹، به نقل از نهج البلاغه و مسکن الفواد شهید ثانی) این دو معنای اخلاقی از آزادی با گذشت دوره معصومان به تدریج جای خود را به معنای حقوقی آزادی در مباحث فقهی داد که اغلب بحث بر سر وظایف و حقوق فرد آزاد و فرد بنده (برده یا کنیز) است. «آزادی و استبداد به عنوان دو مفهوم متقابل تا دوره مشروطه پیشینه ای در نوشته ها و کتابهای مجتهدان و عالمان برجسته شیعه ندارد» (سعیدی ۱۳۹۵:۲۷۷)

در جریان انقلاب مشروطه بود که معنای جدید آزادی در برابر استبداد به معنای ظلم و بهره کشی مطرح شد و واکنشهای متفاوتی را برانگیخت. «نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله نظام استبدادی را عبودیت - به معنای اخلاقی آن یعنی خضوع - در برابر غیر خدا می شمارد و در نتیجه حریت و آزادی به معنای اخلاقی را که در سنت اولیه شیعی در مقابل عبودیت غیر خدا بود، در نقطه مقابل استبداد و زندگی در نظام استبدادی قرار می دهد.» (سعیدی ۱۳۹۵:۲۷۶) بدین ترتیب تبیین تازه ای از آزادی در معنای سیاسی آن مطرح می شود که با معنای اخلاقی آزادی در تعالیم دینی سازگار است.

نکته جالب این است که مفهوم سیاسی آزادی در اندیشه علمای مسلمان با مفهوم اخلاقی و دینی آن در هم آمیخته و هرگز به فردیت نزدیک نمی شود ولی در اندیشه فیلسوفان دین دار غرب - همچون کانت و لاک - و به رغم دغدغه های دینی آنها - اصولاً آزادی با فردیت یکی می شود.

رویکرد صیانت از آزادی دست کم در دو نقطه به مفهوم عقل گره خورده است یکی نظریه های قرار داد اجتماعی و دیوانسالاری که به سیاست مربوط است و دیگری در نظریه های اخلاقی. یعنی از یکسو هابز، لاک، روسو، وبر و سایر فیلسوفان مدرن برای رهایی اراده از قید هوس، عقل جمعی را به کمک گرفته و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قرارداد اجتماعی یا قانون را که حاصل فعالیت روشمند و منسجم عقل ورزی جمعی است، جایگزین هوسهای اصحاب قدرت کرده‌اند. (تریگ ۱۳۸۲)^۱ از سوی دیگر کانت می‌کوشد به کمک مابعدالطبیعه اخلاق، آزادی اراده را تضمین کند. رهایی فرد از تمایلات طبیعی و از قواعد اجتماعی، به کمک عقل خود بنیاد، در برابر رهایی فرد به کمک قواعد اجتماعی است. کانت تصور می‌کرد برای عقلانی ماندن کافی است به مصوبات عقل خود آئین پای بند باشیم ولی لاک معتقد بود با بررسی وضع افراد بشر، عقل جمعی می‌تواند قانونی وضع کند که هم قدرت را محدود سازد و هم متخلفان را مجازات کند.

البته تعارض میان تعهد به مصوبات عقل جمعی و تعهد به مصوبات عقل فردی، را نباید به حساب تقابل فرد گرایی و جمع گرایی گذاشت. زیرا نقطه مشترک جمع گرایان و فرد گرایان عقلانیت متکی بر نفع شخصی است. از این رو هابز تاکید داشت که وفای به عهد باید جزء منافع مردم بشود (تریگ ۱۳۸۲) تا تن دادن افراد به اطاعت از حکومت، امری معقول و پسندیده تلقی شود. تمرکز آزادی بر تفرد و ملاحظه آزادی به مثابه فردیت، از اینجا معلوم می‌شود که اصولاً از نظر مبدعان قرارداد اجتماعی «نفع شخصی مبنای همه قراردادهاست» (تریگ ۱۳۸۲: ۷۹) پس حتی اگر صاحب نظری بر خیر جامعه در برابر نفع شخصی تاکید کند به سختی می‌توان معنایی بجز اشتراک منافع از آن فهمید. حتی هنگامی که لاک تلاش می‌کرد سه گانه سیاست، اخلاق و طبیعت را به هم گره بزند، دیدگاه خود را بر نفع شخصی و لذت متمرکز کرد «اخلاق باید نهایتاً بر مبنای توسل به نفع شخصی از طریق وعده پاداش و تهدید به کیفر ساخته شود. با این وسیله است که بالادستان قوانین خود را به اجرا در می‌آورند. تنها جاذبه لذت و زیان‌الم، می‌تواند برای افعال فاعلی آزاد و صاحب فهم، انگیزه یا مانع فراهم کند.» (تریگ ۱۳۸۲: ۹۲)

هیوم از این هم فراتر رفت و عقل طبیعی را که لاک به عنوان «شمع خدا» می‌شناخت به کمک پرسشهای شکاکانه اش به «برده هوس» تبدیل کرد. (تریگ ۱۳۸۲) او میل و هوس^۲ را تعیین کننده اهداف و محرک

^۱ - راجر تریگ، دیدگاه‌هایی در باره سرشت آدمی رویکردی تاریخی، جمعی از مترجمان، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۲

^۲ - passions

رفتار می‌داند، عادات و سنن را بازتاب تجربیات بشر معرفی می‌کند و تمام ایده‌ها را به سنتها ارجاع می‌دهد (تریگ: ۱۳۸۲) از نظر هیوم تجربه که اساس معرفت ماست، حاصل نظم‌ها و تکرارهایی است که در طبیعت رخ می‌دهد، پس دیگر نمی‌توان به بهانه عقلانی بودن برخی از ایده‌ها و سنتها را ترجیح داد. به عقیده او خواستها و انتظارات ما که مجموعاً ماهیت ما را شکل می‌دهند به تجربه ما وابسته‌اند و در عادات و سنن اجتماعی حفظ شده‌اند. همچنین علم که به روابط علی معطوف شده ماهیتی ذهنی دارد. علاوه بر این ایده‌ها و باورها که از سنن و عادات ناشی شده‌اند اثبات‌ناپذیرند. بدین ترتیب «تنها کاری که عقل می‌تواند انجام دهد نشان دادن نحوه دستیابی ما به اموری است که معمولاً مطلوب ماست» (تریگ: ۱۰۹: ۱۳۸۲) این دیدگاه هیوم که عقل کاری بجز شناخت نظم‌های تکراری طبیعت و تنظیم مجدد آنها جهت دسترسی به میلها و هوسها ندارد دقیقاً همان باوری است که رویکرد فناورانه بر آن استوار می‌باشد و آن را توسعه می‌دهد. امروزه تقریباً همه آشکار و پنهان به این باور در باره عقل ایمان دارند.

ولی اتکاء قواعد اجتماعی بر میلها، هوسها و منافع شخصی، آن را به شدت شکننده می‌سازد زیرا «جستجوی دائم نفع شخصی که در وهله اول موجب توافق می‌شود ممکن است موجب نقض توافق هم بشود... وفادار ماندن بر سر توافق فقط به این علت که طرف توافق بوده‌اند ظاهراً تجملی افراطی است» (تریگ: ۸۲: ۱۳۸۲) چه بسا منافع حاصل از سرپیچی قانون بسی بزرگتر و بادوامتر باشد. از این رو «جامعه تنها با هوشیاری قانون امکان بقا دارد نه به اتکای وفاداری یا صداقت شهروندان» (تریگ: ۱۳۸۲: ۸۰). به همین دلیل با پذیرش نقش بی‌بدیل قرارداد اجتماعی، کم‌کم جایگاه برجسته پلیس برای حفظ قانون و جامعه آشکار می‌شود. یعنی رویکرد فناورانه از یکسو بطور ناپیدا بر شکل‌گیری دیدگاه‌هایی در باره آزادی به مثابه تفرد یا فردیت، تاثیر گذار بوده و از سوی دیگر در قالب ایده‌های پلیسی و نگرشهای متمرکز بر سازمان‌دهی رفتار، ظاهر می‌شود. بدین ترتیب با تشدید قواعد اجتماعی و افزایش نظارت‌های پلیسی در چارچوب سازمانها، تمنای مشترک برای آزادی به مثابه فردیت بازم شعله می‌کشد.

پس از هیوم، کانت تلاش زیادی کرد تا در حمایت از مقام عقل و صیانت از آزادی اراده، خودمداری یا خود آئینی را جایگزین نفع شخصی و پیروی از هوس کند. به اعتقاد کانت خودبنیادی یا خود آئینی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ویژگی عقل است و اراده آزاد، قانونی خود بنیاد است که مستقل از تمام ابژه‌های اراده و خصوصیات آن‌ها می‌باشد. زیرا اگر سوژه تابع ابژه باشد و اراده به قصدی جز خود عقل معطوف گردد، دیگر این عقل نیست که قانون اخلاقی وضع می‌کند، بلکه این ابژه است که قانون را بر اراده تحمیل می‌کند. (تریگ ۱۳۸۲) در واقع عقل خود آئین‌کانتی صورت‌بندی دیگری از تفرد است که برخلاف تفرد پنهان شده در نظریه قرار داد اجتماعی، جلوه سوداگرانه ندارد ولی انزوا طلبانه است. زیرا تحقق قانون خود بنیاد کانتی مستلزم بریدن فرد از همه متعلقات است بطوری که هیچ چیزی، هیچ گونه نفوذی در اراده نداشته باشد و عقل یا اراده هرگز به چیزی محدود نشود و بتواند اعتبار خود را به عنوان والاترین قانونگذار به اثبات برساند (گرافورد ۲۰۱۵) «برای کانت آزادی رکن اصلی است و خود مختاری اصل اعلا‌ی اخلاق تلقی می‌شود ما موجودیم تا آزاد باشیم هر چند این مسئله باقی است که ما آزادیم تا چه باشیم؟ یا چه کنیم؟» (تریگ ۱۳۸۲:۱۲۵)

کانت در برابر «خرد تجربی» لاک و بیکن که همچنان راهبری علم را برعهده دارد، از «خرد محض» رونمایی کرد تا راهبری اخلاق را برعهده بگیرد ولی چنین نشد. چون محض بودن خرد محض و تفکیک آن از تدبیر و تجربه، تا حدی مبهم ماند. اگر بنا باشد اراده آزاد داشته باشیم، لازم است دلایل عمل اخلاقی تنها از خرد محض سربرآورد و اراده ما در برابر هر چیز خارجی، نامشروط بماند. برای کانت جهان آنچنانکه در تجربه آشکار می‌شود را باید از خرد محض، تفکیک کرد. «حتی اگر آزادی پیش فرض عقل باشد این شک برطرف نمی‌شود که شاید امکان عقلانیت محض یک توهم باشد» (تریگ ۱۳۸۲:۱۳۱) در حالی که لاک در همراه نمودن عقل و اخلاق به ریاضیات نظر دارد و می‌گوید «جز این نمی‌توانم بیان‌دیشم که اخلاق به اندازه ریاضیات اثبات شدنی است» (تریگ ۱۳۸۲:۹۱) استدلال‌های کانت نیز به روش ریاضیات نزدیک می‌شود و اساساً صوری است نه اینکه به خصوصیات بشر یا محیط او وابسته باشد. در عین حال اخلاق لاک بر طبیعتی که خدا به ما داده استوار می‌شود ولی اخلاق کانت از اتکا به هر دو یعنی خدا و طبیعت بشر پرهیز دارد و بر خرد محض استوار می‌شود.

در هر صورت تفاوت خرد محض از مجموعه دانش‌های محض یعنی ریاضی محض، فلسفه محض، فیزیک محض و شیمی محض آشکار نیست. بکار گرفتن واژه محض در برابر تجربی یا کاربردی را

برخی حاصل سبک طبقاتی و سنتهای اشرافی می دانند نه اینکه حکایتی واقعی را بیان کند و برخی دیگر که منتقد طبقه بندی معرفت به محض و کاربردی هستند، می گویند واژه محض به تفکراتی اشاره دارد که بر همان افسانه گمراه کننده تقدم نظر بر عمل تاکید دارند. (میجلی ۱۳۹۴) به نظر می رسد خرد محض و عقل خود بنیاد کانت، جلوه دیگری از تفرد می باشد که در برابر غلبه رویکرد فناوریانه بر علم، اخلاق و سیاست پدید آمده است از این رو کانت می گوید «طبیعت ممکن است یک ماشین باشد اما ما به عنوان اشیاء فی نفسه بخشی از نظام ماشینی نیستیم.. انسان به عنوان موجود عاقل می تواند فوق نظام علی عالم پدیداری قرار گیرد و هیچ کشف تجربی در باره ماهیت انسان نمی تواند تاثیری در اقتضانات عقل داشته باشد» (تریگ ۱۳۱:۱۳۸۲).

لازم است یاد آوری شود که دفاع از آزادی به مثابه فردیت به کانت و لاک اختصاص ندارد بلکه دفاع مشابهی از آزادی در میان فیلسوفان و صاحب نظران رواج دارد. برای مثال از نظر سارتر که در زمره اندیشمندان اگزیستانسیالیست است، آزادی یگانه ارزش اصلی است که همه چیز باید بر مبنای آن سنجیده شود. یعنی آزادی شرط تلاش برای دستیابی به خیرات نیست بلکه خود خیر مطلق است. بنابر این هر نوع آمیزش و وابستگی افراد به یکدیگر، سوء نیتی در خود نهفته دارد. الگوی فرد گرایانه ای که سارتر و همفکرانش توصیه می کنند مشروط به گسستن پیوندهایی است که از قضا بسیار سودمند می باشد این نوعی انزوای نفوذ ناپذیر و بی شک آرمانی بسیار عجیب است (میجلی ۱۳۹۴) چنانکه گفته می شود این تعریف از آزادی آن را با انزوا مترادف می کند « انزوا به معنای زندگی قطعه لوگویی که زیر میل افتاده و دور از مزاحمت دیگران و رها از هر گونه دخالتی براساس اصولی که خود برگزیده است زندگی می کند» (میجلی ۲۴:۱۳۹۴) در نتیجه جایی که کانت و صاحب نظران حوزه اخلاق، قواعد و قراردادهای اجتماعی را همچون مانعی برای آزادی اراده و عقل خود آئین می بینند، نظریه پردازان حوزه سیاست قواعد و قراردادهای اجتماعی را عامل حفظ آزادیهای فرد معرفی می کنند.

بدین ترتیب «آزادی» که نزد حکما به معنای «اختیار» بود ضمن فلسفه ورزی های عصر جدید به معنای «انتخاب» تغییر یافت که یک مفهوم کلیدی در ادبیات سیاسی/اقتصادی رایج است. این تغییر معنا محصول جریان پیچیده ای از تغییرات معناشناختی است که به پیوند «عقل/آزادی» مربوط می شود. از این

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رو احتمالاً مسئله فیلسوفان مدرن از جمله کانت، لاک، روسو، وبر، سارتر و غیره، آزادی در نسبت با عقلانیت است نه صرف آزادی و این در حالی است که آنها در تبیین عقلانیت و اصول عقل ورزی دچار اضطراب و اختلافند. به همین دلیل به بهانه صیانت از آزادی اراده، ناگزیر از فروافتادن در یکی از سه مسیر شدیم:

یک: آزادی به انتخاب از میان گزینه‌های موجود تقلیل پیدا کند.

دو: آزادی به خودآئینی و انزوا در حوزه شخصی تبدیل شود.

سه: آزادی به معنای رهایی، بی‌قیدی و لابلالی‌گری درک بشود.

این هر سه راه یک ریشه مشترک دارند که عبارت است از فردیت. به نظر می‌رسد اعتقاد به اصالت فرد مبنای مشترک تمام ایده‌های مدرن و پست مدرن در حوزه فلسفه، سیاست، اخلاق و تعلیم و تربیت است. فروکا ست «آزادی» به «بی‌بند و باری»، احتمالاً مقصدی نیست که از ابتدا فیلسوفان و اندیشمندان دنبال می‌کردند بلکه ابهامات باقی مانده در معنا و قلمروی عقلانیت است که سبب شده تلاش‌های آنان در تبیین آزادی نافرجام بماند.

ملاحظه عقل همچون ابزار شناخت و سنجش امور عینی و محاسبه روابط ریاضی، از ویژگی‌های رویکرد فناورانه است که به تردیدهای کهنه در باره ظرفیتهای عقل دامن زده و ضرورت مداخله و صلاحیت عقل را در تشخیص غایت امر اخلاقی و همچنین غایت والای سیاسی و راهبری حیات انسان، در حوزه‌های اخلاقی و اجتماعی زیر سوال برده است. به همین دلیل مردم نسبت به استفاده از عقل خود، برای کشف حقیقت و تعهد نسبت به آن، دچار تردید شدند و خود را به نهادهای علم و سیاست سپردند. «چه این را کودکان بدانید چه بزرگ‌ترین دستاورد ذهن اروپایی، آنچه در آثار کانت می‌یابیم ریشه‌های فلسفی شناخت مدرن ما از آزادی به معنای انتخاب است و انتخاب همچون در پوشی ناب بر اراده بی‌قید و شرط و مطلق، فهمیده می‌شود.» (گرافورد ۵۳:۲۰۱۵)

در چنین شرایطی و به دلیل فقدان تبیینی دقیق از عقلانیت، دو عنصر اصلی رویکرد فنا ورانه یعنی عینیت‌گرایی و معاد‌گریزی بطور هماهنگ اصالت‌فایده را تا سرحد فضیلت، ارتقاء بخشیدند و جایگزین آن کردند. از این رو درحالی که عقل هر یک از شهروندان به تعطیلات رفته انبوهی از سامانه‌های مدرن شهری نظیر دانشگاه‌ها و مراکز سیاستگذاری و برنامه‌ریزی درگیر تهیه و تولید بسته‌هایی از راه‌حل‌ها برای فهرست‌هایی از نیازهای شهروندان هستند که تازه به تازه، بطور روزانه و برحسب طبقه‌بندی‌های مختلف مشتریان به آنها تجویز و و تحویل می‌شود. ابهام در معنای «عقل» با زایش تضاعبی ابهامات، نه تنها «آزادی» بلکه مفاهیم کلیدی دیگری همچون «زندگی» و «انسان» را از دسترس اندیشه دور کرده است «خود مفهوم زندگی کردن در سایه حقیقت در جهان مدرن که در آن مذاهب قدیم و چارچوب‌های مستحکم فرهنگی در هم شکسته اند ظاهراً نیازی بسیار ضروری است» (همیلتن، ۱۳۹۴: ۱۱۴)

اعتماد به عقل خود آئین و اعتقاد به شکوه خرافی انسان از یکسو و گسترش شکاکیت در باره عقل به عنوان ویژگی با شکوه انسان از سوی دیگر، هر یک از ما را مستعد فرو افتادن در یکی از سه چاهی کرده که متأثر از رویکرد فناورانه و ضمن فلسفه ورزی‌های مدرن پدید آمده است. این سه چاه عبارتند از: «انزوا»، «انتخاب» و «بی‌بندوباری» یعنی هر یک از ما برای حفظ فردیت و صیانت از آزادی خود ناگزیریم یا به پیوندهای اجتماعی ارج نهاده و از راه و روش‌هایی که در غیاب ما طراحی شده و پیش رویمان گذاشته شده، یکی را انتخاب کنیم. یا اینکه برای رهایی عقل از قیود سنت‌های اجتماعی و به منظور پرهیز از ابژه شدن توسط نهادهای اجتماعی (علم، فناوری، سیاست و اقتصاد) به انزوای اندیشه‌ها و ذهنیات پناه ببریم یا بکلی بی‌خیال فکر و اندیشه یا قوانین اجتماعی و اصول اخلاقی، لذت‌حال را بر همه چیز مقدم بداریم. عاقبت راه اول فرو رفتن در منجلاب سرمایه‌داری است چون انتخاب در سرمایه‌داری مصرفی همانند توتمی اصلی عمل می‌کند و آن‌ها که انتخاب‌ها را عرضه می‌کنند به عنوان ندیمه‌های آزادی ظاهر می‌گردند. (گرافورد ۲۰۱۵) عاقبت راه دوم فرو رفتن در یک آرمان‌گرایی بی‌خاصیت و بریده از واقعیت است و عاقبت راه سوم ابتلا به بیماری‌های فکری و روانی و آسیب‌های اجتماعی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی این بخش باید اذعان نمود که با غلبه رویکرد فناوری، صورت‌بندی‌های فانتزی‌تری از «آزادی» مثل تنوع، تغییر، تفاوت، شتاب و غیره پدید آمده که معنای مشترک همه آنها نیز تفرد (فردیت) است. مطابق با تقسیمات ارسطویی و از منظر حکمت‌نظری «آزادی به مثابه فردیت» کلیدی‌ترین مبنای انسان‌شناختی عصر جدید، تلقی می‌شود که توانسته بخش وسیعی از فرهنگ و همچنین بسیاری از مطالعات فلسفه، روان‌شناسی، حقوق، اقتصاد و غیره را تحت تاثیر قرار دهد. ولی از منظر حکمت‌عملی، «آزادی به مثابه فردیت» صرفاً شکل توسعه‌یافته خودپسندی است که به توسعه‌گسیختگی‌های اجتماعی کمک می‌کند. «آزادی به مثابه فردیت» ریشه‌های جریانه‌های فرهنگی بسیار مهم و اثرگذاری همچون تقدس‌زدایی، افسون‌زدایی، سنت‌زدایی، مرجعیت‌زدایی و از این قبیل است. این جریانه‌های فرهنگی به رغم رویکرد انتقادی و شعائر آزادیخواهانه خود، بطور شگفت‌آوری با رویکرد فناورانه و الگوی بازار همساز شده‌اند. از این رو در «شهر» مدرن شعله‌های هر نوع جنبش آزادیخواه به خاموشی گراییده و شهروندان منظم و به قاعده‌زندگی می‌کنند. نکته‌جالب‌تر این است که نظم و قاعده‌مندی در «شهر» مدرن بسیار بیشتر شده، ولی با این حال شهروندان «شهر» مدرن از «احساس آزادی» بیشتری نسبت به پیشینیان خود برخوردارند. این واقعا یک معجزه برای رویکرد فناورانه و یک شکست برای نهضت «روشنگری» است.

ویژگی‌های رویکرد فناورانه

مدیریت جوامع و راهبری آنها به سوی توسعه که همچون غایت‌الای آرمان‌شهر مدرن، رویکرد فناورانه را به دنبال خود می‌کشاند، در گرو پای‌بندی به قواعد بازی در زمینه‌ای است که کنترل رفتار افراد بطور شگفت‌آوری مانع احساس آزادی آنها نیست. آنچه این زمینه را محقق می‌کند فهرست راه‌حل‌هاست. امروزه برای حل هر مسئله اجتماعی، یا شخصی، یک فهرست از راه‌حلهای آماده، وجود دارد که توسط کارشناسان خبره، محققان و فناوران تهیه شده. تهیه این فهرست‌ها ماموریت متخصصان دانشگاهی و کسانی است که در طبقات مختلف سازه‌های نهادی متعلق به علوم کاربردی اشتغال دارند. انتخاب از فهرست راه‌حل‌های آماده، تکنیک اصلی برای تغییر رفتار، پردازش افکار و پرورش افرادی است که بدون هیچ‌نوع احساس مسئولیتی و بدون هیچ‌انگیزه‌ای برای سرکشی به واقعیت، یا سرپیچی از قواعد، برای انطباق آماده باشند.

فروکاست معنا شناختی «عقل» به «شناخت» و «آزادی» به «انتخاب»، یک حکایت دیگر از غلبه رویکرد فناورانه در حوزه فلسفه و علم مدرن می باشد که اتفاقاً در نظرات عمل گرایانی نظیر گرافورد و میجلی هم مشاهده می شود. به واقع با جایگزینی شناخت به جای عقل و نادیده گرفتن عقل عملی و حکمت عملی است که «انتخاب» می تواند به جای «اختیار»، بنشیند و به این ترتیب فرصت حل مسئله از افراد گرفته شود. زیرا قبل از اینکه فرد درگیر مشکلات بشود و برای کشف مسئله و جستجوی ابزارها و روشهای دفع یا رفع آن بکوشد، بطور پیشینی در معرض راه حل های ممکن قرار می گیرد. این دقیقاً مثل کودکی است که قبل از شروع آزمون، پاسخها را دریافت می کند، هر چند او احتمالاً آزمون را پشت سر می گذارد ولی دانشی کسب نکرده، به واقع این کودک نه تنها رشد نکرده، بلکه او استعدادهای خود را هم نشناخته و بکار نگرفته و درکی از مسئولیت ندارد و تجربه ای از اراده آزاد نیز ندارد.

وضعیت ما مشابه همین کودک است. یعنی ذیل رویکرد فناورانه، نهادهای سیاستگذاری و برنامه ریزی، ساخت برنامه های مربوط به حوزه های مختلف اجتماعی شامل برنامه های اقتصادی، آموزشی و غیره را برعهده گرفته اند. عقل عملی که متعلق به حوزه شخصی است به حاشیه رفته و در عوض انتخاب که مبتنی بر فراخوان نیازها و میلهای طبیعی است، حوزه گسترده ای را فرا گرفته است. با توجه به اینکه عقل عملی ضعیف شده و باب حکمت عملی بسته شده از یکسو اقتصاد، آموزش، سیاست و اخلاق به موضوع مباحث فیلسوفانه و انتزاعی فروکاسته و از سوی دیگر تولید فهرست راه حل های آماده شامل سیاست، برنامه، راهکار، روش و ابزار، راهبرد اصلی و فراگیر نهادهای اجتماعی شده است.

رویکرد فناورانه به کمک این دو خط تولید، جایگزین حکمت عملی که مد نظر حکماست، می شود. خط تولید اول به نظریه ها و ایده هایی در باره عقلانیت، آزادی، عدالت، صلح، حق، ارزشها، وظایف، تکثر، قطعیت و سایر مقتضیات زندگی انسانی مربوط می شود که به متخصصان حرفه ای علوم انسانی سپرده می شود. این فناوری می تواند بخش گسترده ای از مردم با هوش را سرگرم تولید و مصرف این نوع کالاهای انتزاعی کند، بدون اینکه کمترین تاثیری در فضای واقعی جامعه بر جای بگذارد و صرفاً نوعی رضایت و خشنودی همگانی از رشد علم و پیشرفت بشر به ارمغان می آورد. خط تولید دیگری که ذیل رویکرد فناورانه حاکم بر عصر ما پدید آمده، به فناوری راه حل های آماده مربوط می شود. تولید راه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حل‌ها و بسته‌بندی آنها در فهرستهای معین، قرار است به ما فرصتی برای تجربه‌ء آزادی و داشتن یک زندگی آزاد بدهد. به این جهت رشته‌های علوم کاربردی برای تامین همین نوع نیاز، یعنی داشتن «فهرست راه حل‌های آماده» توسعه یافته‌اند، دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها و مراکز علمی اغلب به جای کشف حقایق، در گیر تهیه راه حل هستند و نقش کارخانه‌های تولید راه حل را ایفا می‌کنند. مراکز مشاوره، کمیته‌های مشورتی و گروه‌های کارشناسی نیز نقش توزیعی دارند و منوی راه حل‌ها را برای مدیران و مجریان تبلیغ می‌کنند. به نظر می‌رسد شرایط اقتصاد رقابتی در اینجا نیز سایه اش پهن است، زیرا بهترین راه حل‌ها معمولاً در کشورهای توسعه یافته تولید می‌شود و سپس توسط مراکز بین‌المللی یا بازارهای کتاب در کشورهای کمتر توسعه یافته توزیع می‌شود.

ممکن است برخی تصور کنند که فناوری سایبری یک استثناست زیرا واقعاً به توسعه فضای نامشروط و مطلق برای عمل انسان کمک می‌کند و توانسته قلمرو «آزادی» به معنای «انتخاب» از میان گزینه‌های موجود را توسعه بخشد. ولی چه بسا زمینه توسعه سوداگری متکی بر مفهوم آزادی، با فناوری سایبری بهتر و سریعتر فراهم شود. تقویت و تداوم رویکرد فناورانه در فضای سایبر، بهره‌کشی به نام آزادی نه در برابر آن را بطور بی‌سابقه‌ای گسترش داده است. خصلت کنترل‌پذیری و کنترل‌کنندگی سایر به ماهیت «برساختگی» آن مربوط می‌شود و از این جهت یک تهدید برای آزادی محسوب می‌شود نه یک فرصت به قول «هان» آدم‌های عصر دیجیتال ممکن است خود را ساکن نوعی محیط دمکراتیک نوین بدانند که در آن با قدرتمندان و ثروتمندان و آدم‌های مشهور در ارتباطند، اما آن‌ها در عین حال تحت مشاهده دائم هستند (ناتان وست ۲۰۱۷).^۱

^۱ به قول چول هان زندگی خصوصی با مجازی‌سازی خویشتن در حال فروپاشی است. چون فضای مجازی فرصت ظهور سیل چرت و پرت می‌باشد. هان «سیل چرت‌وپرت» را به‌منزله «پدیده اصیل ارتباطات دیجیتال» می‌داند که از صور قدیمی و غیرمعمول اعتراض، نظیر عربده‌کشیدن در گوشه خیابان یا نوشتن نامه به سردبیر یک مجله یا نماینده کنگره متفاوت است. از نظر او عمل فردی بی‌حرمتی مجازی سازنده سیل چرت‌وپرت، اظهارنظرهای عیب‌جویانه در تالارهای گفت‌وگو، توثیق‌های زننده، یا بدگویی در پست‌های فیس‌بوکی، پیش‌درآمدی برای تعامل نیستند، بلکه در عوض موقعیتی‌اند برای «تخلیه عاطفی آنی» در محیطی که «از ارتباطات متقارن حمایت می‌کند». هان می‌گوید این درحقیقت بدین معنا است که اعتراض آنلاین کم‌تر معیارهای

به واقع صیانت از آزادی اراده، همراه با خوش بینی و ابهامی که نسبت به واقعیت عقل وجود دارد، اجازه نمی دهد تغییرات سهمگینی که در فناوری، علم و فلسفه می تواند معنای عقل و آزادی را متاثر سازد، به درستی پیش بینی شود. در هر صورت، نظم که ارزش پایه برای رویکرد فناوری است، در گرو وجود قاعده مندی، طبقه بندی یا مرز بندی و ایجاد برابری است و با آزادی که هسته تمام شورشها و جنبشهای اجتماعی است، جور در نمی آید. قاعده مندی، مرز بندی (یا طبقه بندی) و مساوی سازی سه خصلت رویکرد فناورانه است که سبب استقرار نظم و غلبه آن بر آزادی شده است.

الف- قاعده مندی

اعتماد به اصحاب مشورت یا عقلای قوم که در سنت سیاسی گذشته یعنی الگوی سلطانی نیز رواج داشت به کمک فیلسوفان سیاسی مدرن با مفهومی از آزادی گره خورد که قابلیت اجتماعی شدن داشت. تاریخ، هیچ سلطان پیروزی را که از مشورت عقلایی بهره باشد حکایت نکرده است و حکومتهای خودکامه هرگز بی قاعده نبوده اند. تمایز حکومت داری مدرن با الگوی سلطانی در داشتن یا نداشتن قواعد عقلانی نیست بلکه در این است که آزادی فردی به کمک مفهوم «انتخاب» در تدوین قواعد عقلانی مورد توجه قرار گرفته است.

در حالی که قواعد اجتماعی از نظر کانت دومی برای اراده آزاد است، دموکراسی تجلی اراده آزاد تلقی می شود. زیرا امکانی برای فرد فراهم می کند تا اراده خود را در تولید قواعد اجتماعی مشارکت دهد. قرار داد اجتماعی مبتنی بر یک توافق صریح یا ضمنی میان شهروندان عاقلی است که هر یک در پی رفع

مکالمه ای اقناع یا رتوریک را دنبال می کند و بیشتر به لذت قبیح طرح انتقادهای غیرمنصفانه، کمک می کند که در بسیاری موارد تحت پوشش گمنامی شکل می گیرد، بی توجه به اینکه فرد متعلق انتقاد حرمتی دارد.

اعتراض، از دیدگاه هان، به نحوی کارآمد توجه را جلب می کند اما فاقد پایداری و ثبات مورد نیاز برای مداخله موفق در حوزه عمومی است.

توده هایی که با هدف افشاگری های عمومی بسیج شده اند، فاقد پایداری به فرایند کنش اجتماعی مشترک هستند. اعتراض غایتی فی نفسه است، و اهداف آن به ناگزیر دانه ای و گسسته هستند، به نحوی که مناسبات قدرتی که ساختار اعتراضات منفرد را تشکیل می دهند، در ذات خود، در میان سیل چرت و پرت دست نخورده باقی می ماند

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نیازهای طبیعی خویش هستند. توافقی که با شرکت منظم در انتخابات بطور مکرر مورد تایید قرار می‌گیرد. «ما غربی‌ها اکنون دیگر اندیشه قرار داد اجتماعی را چیزی مسلم فرض می‌کنیم... ولی لکه‌های پوسیدگی روی بدنه آن پدیدار شده و بوهای ناخوشایندی از آن به مشام می‌رسد. اما روبه‌رو شدن با آنها بطرز عجیبی برای ما سخت است چون فرهنگ ما به شدت متکی به الگوهای مبتنی بر مفهوم قرار داد اجتماعی است» (میجلی ۲۱: ۱۳۹۴)

به نظر می‌رسد قرار داد اجتماعی حتی اگر در نظم بخشی به جامعه موفق قلمداد شود، ولی فاقد سرزندگی و حیات لذت‌آفرینی است که همزیستی انسانی اقتضاء آن را دارد. فناوری قانون سازی چیزی شبیه رام کردن است که در اکثر مکان‌های عمومی مثل مترو، بزرگراه، فرودگاه، استادیوم، سینما، مدرسه، اداره، دانشگاه، زندان، بیمارستان، تیمارستان و غیره آشکار می‌شود، تمام جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی ما را فراگرفته است. فناوری قانون سازی که «نظم» را به عنوان ارزش پایه و غایت فعل اجتماعی دنبال می‌کند سبب غفلت از «اصالت» و «فضیلت» در فعل اجتماعی می‌شود و تمایزات گروه اجتماعی از گله را کاهش می‌دهد..

بر خلاف اندیشمندانی که قاعده و قانون را ابزاری حیاتی در برابر خودکامگی می‌دانند (میجلی ۱۳۹۴)، افزایش فقر، بی‌عدالتی، رنج و محرومیت در جوامع توسعه یافته نشان می‌دهد که قاعده و قانون در پوشی مناسب برای خودکامگی و ابزاری نامرئی ولی سریع، موثر و خوش دست برای توسعه اختلاف طبقاتی و پایداری باندهای قدرت و ثروت است.

هر چند ناخرسندی از غلبه قرارداد گرایی میان اندیشمندان شیوع یافته ولی سیاستمداران همچنان بر وجود ماشینهای قانون سازی تاکید دارند. آنها به خوبی می‌دانند قواعد اجتماعی یک ابزار مفهومی است که پیامبران روشنگری برای توجیه «اطاعت» بکار برده‌اند و هنوز این ابزار کارآیی لازم را برای اداره جامعه دارد. از این رو به جای استفاده از این گزاره که «حاکم نماینده خداست» از این گزاره که «حاکم نماینده اراده مردم است» استفاده می‌کنند و می‌گویند پس باید از آن اطاعت کنید. (میجلی ۲۰: ۱۳۹۴)

در حالی که اندیشمندان غرب بر خلاف سلف خویش می گویند «روشن است که اندیشه مبتنی بر قرار داد اجتماعی نمی تواند را هنمایی شایسته برای بنا کردن یک نظام اجتماعی و سیاسی کامل باشد.. و نباید آن را اصلی بدیهی و پایه ای مطمئن برای هر نوع نهاد بشمار آوریم» (میجلی ۲۱: ۱۳۹۴) ولی قاعده مندی یا التزام به قانون یک ارزش اصلی است که فناوران آموزشی و فرهنگی به صورت فراگیر آحاد جامعه را بدان ترغیب می کنند.

بطور کلی قاعده مندی معطوف به نظم است و یک طرحواره صنعتی را بر زندگی اجتماعی انسان تحمیل می کند که بر اساس این طرحواره، آزادی و عقلانیت صرفاً در صورت انطباق با نظم پذیرفتنی می شود. بنابر این مشارکت در انتخابات به واقع چیزی بجز گزینش فناوران قانونساز نیست. ما با این کار می خواهیم با کمک قانونهایی که فناوران قانونساز می سازند، آزادی و خرد خودمان را محقق کنیم. یعنی در جامعه آزاد و دموکراتیک عقلانیت و آزادی ما صرفاً در چارچوب قوانین و قواعدی که تصور می کنیم فی نفسه مفیدند، بطور منظم بکار گرفته می شوند. فعل اجتماعی شامل کنش اقتصادی، کنش فرهنگی و کنش سیاسی دارای صورت های متنوعی است که احساس خوبی از آزادی فردی به ما می بخشد ولی به واقع کنشهای اجتماعی در چارچوب مجوزهای قانونی و در قالب گزینش از فهرستهای آماده شده، قاعده مند می شوند. صنعت حمل و نقل و راه سازی استعاره مناسبی برای توضیح ماهیت قاعده مند کنش اجتماعی است. توسعه راه های مواصلاتی و صنایع حمل و نقل ضمن اینکه خوشنودی از حرکت سریع و آسان را گسترش داده است، توانسته با تثبیت جغرافیای سیاسی و گسترش پلیس، جابجایی گروه های انسان و حیوان را قاعده مند سازد. در هر صورت مشارکت در رای گیری که اغلب به عنوان اوج کنش سیاسی و شکوفایی دموکراسی تلقی می شود، معمولاً به معنای انتخاب از روی فهرستی است که قبلاً توسط احزاب یا مجموعه فناوران سیاسی تهیه شده و شرط لازم برای به کار افتادن ماشینهای قانون سازی است

ب- طبقه بندی

هرچند اندیشمندان معاصر به اندازه نیوتن متدین نیستند ولی رویکرد فناورانه را در بستر یک سناریو تخیلی - مذهبی، در باره شکل گیری روابط انسانی بهتر می توان درک کرد. یعنی اینکه تصور کنیم یک

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهندس ملکوتی در آغاز آفرینش افراد نوع انسان را آفریده و در زمین پراکنده است، سپس آنها یکدیگر را یافته و بنابر نیازهای طبیعی که داشتند به یاری هم شتافته‌اند. بنابر این میان آنها پیوندهای روان‌شناختی، سپس قراردادهایی به صورت شفاهی و بعد مکتوب پدید آمده است. این روابط تصادفی سپس مرزها و قلمروهای شخصی هریک از انسانها را آشکار و وظایف هریک را معلوم کرده است. این نگرش در مورد پیدایش و گسترش جوامع، چیزی شبیه به صنعت زنبور داری است که شامل مقررات و نظامات پیچیده‌ای میان زنبورهاست. در یک تقریر ملحدانه تر و مبتنی بر داروین‌یسم اجتماعی اسپنسر، می‌توان تصور کرد که در نتیجه تکامل طبیعی برخی از افراد گونه‌ء انسان، با هوش تر شده‌اند و توانسته‌اند با ایجاد ارتباطات منظم و تولید یک سری قواعد، کمک آنها را جلب کنند و مرزهای فعالیت و ابراز وجود آنها را مشخص سازند. مطابق این تقریر (افسانه) جوامع بر حسب رقابت در رفع نیازهای طبیعی شکل می‌گیرند ولی رقابت نه در جنگ و خونریزی چنانکه خصلت حیوانات است بلکه در برنامه ریزی، قاعده‌مندی، طبقه‌بندی و نظارت که ویژگی هوش‌های برتر است، جلوه‌گر می‌شود.

به نظر می‌رسد که طبقه‌بندی و مرز‌گذاری هر چند از مختصات تمدن صنعتی است ولی در فردگرایی که کانون روشنگری است، ریشه دارد. فردگرایی یا اتم‌باوری بر ملاحظه فرد در قالب یک ابژه یا عینیت مستقل و در دسترس، از جمله پیش‌فرض‌هایی است که تبیین‌های علمی روی آن مستقر می‌شوند. در حالی که واقعیت با فردیت سازگار نیست. این واقعا یک مشکل جدی است که فردگرایی به نحو عجیبی در اغلب نظریه‌ها و روش‌های جامعه‌شناسان و همچنین در ذهن عموم محققان پنهان شده و به صورت اتم‌گرایی یا اتم‌باوری در تحقیقات اجتماعی ظاهر می‌شود و نگرش‌های ما را درباره جامعه مختل می‌کند. به واقع شرایط و موقعیت‌هایی وجود دارد که ما در می‌یابیم تنها یک فرد نیستیم.

هر چند اغلب فیلسوفان مدرن به پیدایش فردگرایی کمک کرده‌اند، ولی دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو هیچ‌یک فردگرایی را بر نتافته‌اند و این نشان می‌دهد که رویکرد فناورانه و فردگرایی همزادند. رویکرد فناورانه در قالب مرزبندی‌های پی‌در پی فردگرایی را حفظ نموده است. مرزبندی میان نظری و عملی، فیزیکی و متافیزیکی، زنانه و مردانه، عاطفی و عقلی، شناختی و رفتاری، خصوصی و عمومی، تجویزی و توصیفی، ذهنی و عینی، دینی و علمی، طبیعی و مصنوعی، دنیوی و اخروی، آموزشی و پژوهشی،

شاگردی و معلمی، حاکمیتی و شهروندی، سیاسی و اقتصادی، بومی و جهانی و غیره فهرستی از مشخصات جوامع امروزی است که زیر سلطه رویکرد فناوری بسر می‌برند. اکثر بزرگترها یعنی کسانی که تجربه‌ای از سبک زندگی سنتی داشته‌اند، امروزه از روابط اجتماعی و همبستگی‌هایی که قبلاً رواج داشته همچون یک امر انسانی و حیات بخش یاد می‌کنند. تنهایی و سست شدن روابط اجتماعی تقریباً دغدغه مشترک عموم ساکنان شهرهای صنعتی بزرگ است. زیرا دو قطبی‌های ناشی از رویکرد فناورانه، جهانی از هم گسیخته پدید آورده است.

هر چند قواعد و قراردادهای، تا حدی به عنوان یک راه‌سنجیده برای نظم بخشیدن به تفرّد و درمانی برای گسیختگی تلقی می‌شود ولی سیطره قواعد و قراردادهای بر همه جنبه‌های زندگی می‌تواند به تشدید طبقه بندی و گسیختگی منجر بشود. نقش قرار دادهای اجتماعی ساده سازی و اعتبار بخشی به روابط انسانهاست ولی در عین حال بطور ضمنی گسیختگی را نیز افزایش می‌دهد. آنچه سبب این پیامد منفی است نفوذ فردگرایی و دیدگاه منافع شخصی در قراردادهای اجتماعی است. الگوی فرد طبیعی که بر نیازهای فردی متمرکز است به دنبال خود تقویت انگیزه‌های شخصی یا حراست از منافع شخصی را برجسته می‌کند در نتیجه قراردادهای اجتماعی ناظر به منافع افراد و گروه‌های خاص هستند نه همه مردم. از این رو با افزایش قراردادها و قوانین، طبقه بندی افزایش می‌یابد. فردگرایی پنهان یا اتم باوری با نفوذ در قراردادهای اجتماعی مانع تقویت پیوندها و ارتباطات انسانی می‌شود. اصولاً قاعده مندی متضمن طبقه بندی انبوه موارد یا توده افراد است. طبقه بندیهای متنوع و متکثر به عنوان نوعی دیوارکشی تلقی می‌شود که ارتباط انسانها را به غایت دشوار و غیر انسانی کرده است.

مرزگذاری و طبقه بندی مبتنی بر قانون که اساس نظام‌های اجتماعی دیوانسالار است، در واقع یک نگاه دوگانه به «دیگری» را توسعه داده است. یعنی در سایه طبقه بندی‌ها هر کسی آزاد است که به «دیگری» از زاویه رقیب بنگرد یا از زاویه وسیله. برای مثال قراردادهای معاملاتی هر چند روابط مالی را آسان و معتبر می‌سازند ولی سبب می‌شوند که برخی فروشنده و برخی خریدارند و در نتیجه هر فروشنده، «دیگری» فروشنده را به چشم رقیب می‌نگرد و «دیگری» خریدار را همچون وسیله می‌بیند. قوانین و طبقه بندی‌های سازمانی چنین روابطی را میان کارکنان ادارات، سازمان می‌دهند. قراردادهای کار نیز در

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کارخانه‌ها و شرکتها با تفکیک و طبقه‌بندی به این نگرش دو گانه به دیگری همچون رقیب یا وسیله کمک می‌کنند حتی قواعد و قراردادهای آموزشی در دانشگاه‌ها و مدارس به تفکیک معلم و شاگرد، شاگردان از هم و معلمان از یکدیگر، کمک می‌کند.

بدین ترتیب رویکرد فناورانه که متکی بر الگوی فرد طبیعی و نیازهای طبیعی شکل گرفته ضمن قاعده مند کردن افراد و نظم بخشیدن به کنشهای آنان، مرزهایی را بر روابط ایشان تحمیل می‌کند و در عین حال روابط اجتماعی را سلطه‌خیز می‌سازد زیرا همواره دیگری نه آنچنان که هست بلکه آنچنانکه برای من هست (هو سرل ۱۳۸۱)^۱ یعنی به عنوان رقیب من یا به عنوان ابزار من یا به عنوان موضوع مورد بررسی من مطرح می‌شود. دست کم دو طبقه رقیب و وسیله اغلب در روابط اجتماعی ذهن افراد را به خود مشغول می‌کند. طبقه‌بندی و مرز گذاری همچون قاعده مندی خصلت ذاتی رویکرد فناورانه است که به سيطرة سوداگری بر روابط اجتماعی کمک می‌کند و نظم اجتماعی را به قیمت گسیختگی اجتماعی و حذف آزادی، افزایش می‌دهد.

ج- مساوات‌گرایی

ذیل رویکرد فناورانه و به پیروی از ساختار کارخانه، نظامهای دیوانسالاری پدید آمده است که تنوع نیازها و خواسته‌های شهروندان همچنین تکثر فرهنگی جامعه را به وحدت و همشکلی تبدیل می‌کند. این نظامهای دیوانسالار همچون سیستم‌های صنعتی حاصل دو فرآیند کلی یعنی تجزیه امور و تقسیم کار هستند. تاسیس سازمان و تاسیس کارخانه موقوف به تجزیه اهداف کلی، کشف شیوه‌های عمل، تجزیه روشهای پیچیده، تامین نیرو و تجهیزات، همچنین تهیه برنامه‌ها و لوایح قانونی است. برنامه‌ها ناظر به فرآیند اول یعنی تجزیه امور کلی و قوانین یا آئین‌نامه‌ها ناظر به فرآیند دوم یعنی تقسیم کار می‌باشد. تجزیه اهداف و تقسیم کار بطور عادی طبقه‌بندی و مرز گذاری میان کارکنان هر سازمان را در پی دارد. این طبقه‌بندیهای درون سازمانی به تدریج مرز سازمانها را در نوردیده و به عرصه اجتماع کشیده می‌شود.

^۱ - ادموند هوسرل تاملات دکارتی مقدمه ای بر پدیدار شناسی عبدالکریم رشیدیان تهران نشر نی ۱۳۸۱

با فراگیر شدن تبعیض به واقع ستم طبقاتی گسترش می یابد ولی نکته جالب این است که علاوه بر افزایش تبعیض و ستم طبقاتی، دیوانسالاری تمنای برابری را نیز تشدید می کند.

اصولا ستم طبقاتی که در جوامع باستانی و سنتهای کهن ریشه دارد چون بر نابرابری متکی است، بطور متقابل می تواند برانگیزاننده در خواست برابری باشد. به واقع هیچگاه جوامع انسانی از صورتهای مختلف این نوع ظلم که خاص گونه ی انسان است، منزه نبوده و تساوی خواهی اغلب مهمترین یا یکی از مهمترین عوامل جنبشهای اجتماعی و انقلابها در گذشته بوده است. درحالی که امروزه طبقه بندی و مرز گذاری شکل قانونی پیدا کرده و دیگر ظلم تلقی نمی شود و رویکرد فناورانه توانسته جنبشهای تساوی خواهی را نیز کنترل کند.

گسترش نابرابری توسط رویکرد فناورانه از دو جهت مهم است: یکی اینکه تبعیض طبقاتی در قالب قاعده و قانون درآمده و از فهرست مصادیق ظلم و ستم خارج شده؛ دیگری اینکه نابرابری و تبعیض طبقاتی با آرمان انقلابهای مدرن نظیر انقلاب فرانسه و انقلابهای سوسیالیستی اروپا، روسیه، چین و غیره تعارض دارد. برابری در کنار آزادی شعار اصلی همه انقلاب های معاصر است و همه احزاب سیاسی تا همین امروز نیز از شعار برابری و آزادی برای القاء دیدگاه های خود به مردم بهره می گیرند. در واقع ذیل رویکرد فناورانه تساوی طلبی و آزادیخواهی توأم به نمایش در می آید و جنبشهای اجتماعی به خوبی کنترل می شوند. رویکرد فناورانه طی چهار مرحله آزادی خواهی و تساوی طلبی را در میان مردم هم تقویت و هم کنترل می کند. این چهار مرحله عبارتند از: یک، فروکاهش مفهوم آزادی به «انتخاب» گزینه مورد نظر. دو، تولید روز افزون گزینه های قابل انتخاب. سه، طبقه بندی گزینه ها. چهار، تقاضای دستیابی به فرصت های برابر در انتخاب گزینه ها.

به نظر می رسد عالم «سایبری» یک نمونه عالی از دستاوردهای مدرن است که به خوبی می تواند آمیزه ارزشی تساوی/تنوع را نمایش دهد. زیرا از یکسو بن مایه ریاضی سایبر برای قطعیت دلالت دارد و به تساوی می خواند، از سوی دیگر ذات نشانه ای آن برای نسبییت دلالت دارد و به تنوع سوق می دهد. از این رو با پیشرفت فناوری سایبر و زیر تاثیر دستاوردهای هوش مصنوعی، تفاضل انسان و ربات روز به روز

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کاهش می‌یابد. یعنی درحالی که ربات‌ها هر روز به توانمندی‌هایی که تصور می‌رفت خاص انسان است دست می‌یابند، انسانها به «استاندارد شدگی» که تصور می‌رفت خاص رباتهاست متمایل می‌شوند. فضاهای سایبری به رغم امکاناتی که برای تنوع گسترده‌اند، رغبت انسان را برای دستیابی به استانداردهای طبقاتی نظیر استانداردهای اندیشه، استانداردهای عقیده، استانداردهای رفتار و استانداردهای کنش اجتماعی افزایش می‌دهند.

طبقات پایین دست در مصرف نشانه‌ها تساوی خواهند و طبقات بالادست آزادی‌های فردی را در گسترش سلطه نشانه‌ای یا «تجارت آزاد» جستجو می‌کنند. به نظر می‌رسد پدیده اجتماعی «برند» حاصل همین درهم آمیختگی ارزشی میان تساوی خواهی و آزادی طلبی است. لازم است توجه شود که «برندها» کالاهای نشان دار نیستند بلکه آنها خود نشانه هستند. نشانه‌هایی که در قالب محصول و کالا-از کفش adidas تا مجله isi- عینی می‌شوند. صنایع سایبری به دست پنهان بازار قدرتی بی سابقه بخشیده تا این تعامل ارزشی را برنامه ریزی و کنترل کند. از این رو مثلاً نهاد علم که بجز کشف واقعیت و تغییر آن، استاندارد سازی کنشهای علمی را بطور سنتی برعهده داشته، امروزه زیر تاثیر فناوری‌های سایبری خود تابع استانداردهای بازار شده است. مرگ استاد یا فروپاشی دانشگاه به واقع پدیده‌های اجتماعی کنترل ناپذیری نیستند بلکه بیشتر تهدیدهای طبقه بندی شده فرادستان است که عطش فرودستان را برای دریافت برنامه‌های تربیتی استاندارد افزایش می‌دهد.

به نظر می‌رسد غلبه رویکرد فناورانه شرایط را هر روز پیچیده تر می‌کند؛ زیرا از یکسو قاعده مندی و طبقه بندی که خصلت رویکرد فناورانه است برای همشکلی، همسانی و برابر سازی ایده‌ها، سبکها، گرایشها، بینشها، روشها، تکنیکها، ابزارها دلالت دارند و از سوی دیگر نفع شخصی که مبنای رویکرد فناورانه است برای رقابت جهت کسب منافع بیشتر و عبور از مرزهای طبقاتی و دست‌یابی به طبقات بالاتر دلالت دارد.

به این ترتیب رقابت و برابری هماهنگ با هم می‌توانند جریان‌های اجتماعی را شکل بدهند. برای مثال مبارزات کارگران و سیاه پوستان معطوف به برابری‌های اجتماعی است ولی این برابری خواهی صرفاً در

چارچوب رقابت با طبقه کارفرمایان یا سفید پوستان و متناسب با استانداردهای آنها صورتبندی می شود. آنها متقاضی شرایط برابر با طبقه مافوق خود هستند و موضوع این برابری، کالاهای رو شها و نشانه هایی است که طبقات بالاتر تولید و مصرف می کنند. فمینیسم از این جهت با جنبشهای کارگری و نژادی برابر است یعنی فمینیسم هم یک جریان نسبتاً قوی اجتماعی است که به برابری های حقوقی و سیاسی زنان البته در چارچوب رقابت با مردان و متناسب با استانداردهای مردانه تاکید دارد. پس تساوی طلبی همواره ناظر به ارزشها و استانداردهای طبقه بالادستی می باشد. مثلاً در حالیکه مساوات طلبی فمینیسم معطوف به فرصتهای آموزش و اشتغال (قدرت و ثروت) است ولی تبعیض ناشی از طبقه بندی های جنسیتی در رویکرد فناورانه مانع مردانه شدن این نوع تساوی خواهی است. همشکلی با زنان و برابری در مدهای زنانه که خواست بسیاری از مردان جوان می باشد و گاه در قالب شعارها و رفتار فرقه ای و سیاسی بازنمایی می شود یک استثنا نیست بلکه صورت دیگری از آمیزه ارزشی تساوی/تنوع است که در رویکرد فناورانه مرتب بازتولید می شود.

بدین ترتیب جریان های اجتماعی هم توسط رویکرد فناورانه قاعده مند و استاندارد شده اند. تساوی طلبی از جمله استانداردهای جنبش اجتماعی است و از جهت مخاطب و همچنین موضوع استاندارد است یعنی مخاطب آن گروهی است که از جهت یک یا چند مقوله معین در طبقه پایین تری واقع شده اند و موضوع آن منافی است که مطابق با استانداردهای طبقه بالاتر صورتبندی می شود. همچنین عمر تساوی طلبی استاندارد است و محدود به شرایطی است که عبور از مرزها ممکن شود. این شرایط عبارتند از تبعیض طبقاتی و استانداردهای ارزشی. یعنی برخلاف تصور تساوی خواهی به ستم طبقاتی، وابسته نیست بلکه از این مهمتر به سلطه ارزشی مشروط است.

به واقع چنان گرفتار رویکرد فناورانه هستیم که مشاهده آن دشوار و اصلاح آن بسی دشوارتر شده است. به خصوص زمانی که برای مقاومت در برابر این رویکرد به همان آثار و ایده هایی متوسل می شویم که این رویکرد را پدید آورده اند. بازگشت به مبانی، ایده ها، تعاریف و مفروضات اولیه برای مشاهده مشکلات و بازاندیشی و اصلاح ضروری است از این رو لازم است در اینجا این ایده که نیازهای طبیعی و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ناتوانی فردی علت تشکیل جامعه و ارتباط میان انسانهاست را کنار گذاشته و با مبنایی کاملاً متفاوت از مبنای رویکرد فناورانه یعنی اصالت وجود برای تبیین شکل‌گیری و توسعه روابط انسانی اقدام کنیم.

۶-۹-۴ مبنای وجود شناختی روابط انسانی

پیش فرض دیدگاه‌هایی که نیازهای طبیعی را منشأ شکل‌گیری جوامع و برقراری روابط اجتماعی می‌دانند این است که تشکیل و توسعه جوامع پس از پیدایش افراد است و جامعه حاصل جمع یا حاصل ضرب افراد است. در حالی که جوامع انسانی دقیقاً در نقطه‌ای بسط و گسترش می‌یابند که هنوز نه نیاز طبیعی پدید آمده و نه فرد نسبت به آن درکی دارد تا برای رفع آنها بکوشد و با دیگرهموعانش ارتباط همکاری برقرار کند.

بنا بر داده‌های جمعیت‌شناختی بقا و توسعه جوامع در گرو افزایش موالید و کاهش مرگ و میر نوزادان است. نقطه انبساط هر جامعه درون خانه و ذیل خانواده است حتی در سیاستها و برنامه‌های مهاجرپذیری، جمعیت جوانان مجرد نقش تعیین‌کننده دارد. زیرا تعادل در کمیت و تنوع آنها به عنوان شرایط لازم برای شکل‌گیری خانواده، بقا و توسعه پایدار جامعه را ممکن می‌کند و گرنه مهاجران امواج جمعیتی ناپایداری پدید می‌آورند که به توسعه جامعه کمکی نمی‌کند. تشویق‌های عرضه شده برای فرزندآوری مهاجران به خوبی نشان می‌دهد که بقای جامعه در گرو پیدایش و رشد کودکان است. همچنین آمار سقط جنین نشان می‌دهد که کودکان قبل از اینکه به طبیعت راه یابند و متوجه نیازهای طبیعی خود بشوند نیازی حیاتی‌تر ندارند. آنها به چیزی یا کسی نیاز دارند که وجودش در مرتبه‌ای برتر از آنهاست و بقای آنها را تامین می‌کند. کودکان قبل از همه به مادر، ولی یا سرپرست مهربانی نیاز دارند که بقای آنها را تضمین کند. بنابر این اساس تشکیل و توسعه جامعه نیاز هر فرد به پیوندی وجودی با یک وجود برتر است.

بنابر حکمت متعالیه و اصل اصالت وجود، مناسبات انسانها با یکدیگر دارای یک مبنا و وجود شناختی است. زیرا چنین نیست که «وجود» یک مفهوم مشترک میان موجودات باشد. بلکه به واقع برای همه موجودات (انسانها و غیر انسانها) وجود، حقیقت مشترک آنهاست. یعنی انسانها بر خلاف تفاوت‌هایشان در وجود بطور حقیقی (نه لفظی، نه معنوی) مشترکند. بطور کلی اصالت وجود، می‌تواند برای اصالت میل به وجود یا لذت از وجود و نفرت از عدم دلالت داشته باشد. به شهود در خود می‌یابیم و به تجربه در سایر موجودات مشاهده می‌کنیم که وجود برای موجودات خوشایند و زوال ناخوشایند است. چنانکه قبلاً گفته شده هرچه هست، چون هست، مشتاق ادامه و ارتقاء هستی خویش می‌باشد. یعنی موجودات از جلوه‌های هستی خوشنود و از علامتهای نیستی ناخوشنودند. زیبایی، دانایی، دارایی و توانایی به عنوان مظاهر وجود برای موجودات خوشایند و زشتی، نادانی، ناتوانی و فقر ناخوشایند است.

مطابق با اصل تشکیک وجود انسانها همچون سایر موجودات مراتب حقیقت واحد وجودند و حتی اختلافات یا تمایزاتشان ناشی از حدود و قلمرو وجود عینی آنهاست. به عبارت دیگر آنچه مناسبات انسانی را ضروری ساخته، ویژگیهای وجود عینی و شخصی افراد است. مطابق با اصل تشخیص، تمایزات هرکسی از سایرین در عین حال مناسباتش با بقیه را رقم می‌زند و موقعیت وجود شناختی او را در میان سایرین معلوم می‌کند. از این رو روابط انسانی به عنوان بخشی از موقعیت هر فرد توسط ویژگیهای متمایز او از دیگران متعین می‌گردد. بطور کلی برقراری ارتباط در گرو یک مقدمه عاطفی و دو مقدمه شناختی است که عبارتند از: یک: میل نفس به هستی و هستها دو: درک هستی‌های دیگر سه: درک تفاضل درجه هستی‌های دیگر از هستی خود.

تقدم روابط وجودی بر هویت انسان

یک تصور عمومی و رایج این است که هویت یک پدیده جامعه شناختی است یعنی هرکسی پس از ورود به جامعه و با عضویت در یک یا چند گروه اجتماعی، دارای هویت می‌شود. او بر اساس ماهیت گروه‌های اجتماعی که در آن عضویت دارد به لایه‌های مختلفی از هویت دینی، هویت قومی، هویت ملی دست پیدا می‌کند. پرورش هویت از جمله مسائل مهم تعلیم و تربیت است. در حالی که به واقع چنین نیست. هویت و تشخیص فرد مسبق به روابط و پیوندهای وجود شناختی او است. تبیین این مطلب بر

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عهدده سه اصل از اصول حکمت متعالیه یعنی اصل امکان فقری، اصل حرکت جوهری و اصل تشخیص، است. از این رو لازم است به دلیل اهمیت فرضیه مذکور «تقدم رابطه بر هویت» در اینجا این سه اصل بطور خلاصه مجدداً شرح داده شود.

الف- اصل امکان فقری، این اصل که بر حقیقت ربطی موجودات تا کید دارد، به خودی خود پیوندهای وجودی اشیاء و اشخاص با یکدیگر را برجسته می‌سازد.^۱ امکان فقری به این معناست که همه ممکنات ذاتاً نه حدوثاً یعنی در ذات خود نه هنگام پیدایش، به علت موجوده نیازمندند (مطهری ۳: ۱۳۶۰)^۲

نظریه امکان فقری صدرا با تبیین حقیقت ربطی موجودات امکانی و نسبت فقری آنها با حضرت واجب تعالی، بطور شگفت‌آوری درک توحید را ممکن ساخت.^۳ توحید واجب به این معناست که هیچ حقیقتی بجز حضرت واجب تعالی محقق نیست و حقیقت بسیطه وجود نه جزئی دارد و نه غیری بلکه وجودات امکانی عین ربط به واجب تعالی و از شئون او هستند. (مطهری ۳: ۱۳۶۰) زیرا واقعا تنها این موجد و ایجاد است که تحقق دارد بلکه صرفاً موجد یا وجود مستقل است که محقق می‌باشد. «حق اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاض، باطل الذات است و به اعتبار ظهور و تجلی حق، امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط به حق تعالی می‌باشد، النهایه هر وجودی که قریب به حق اول زیادتر است، وجودش کامل‌تر و سعه و فعلیت او زیادتر و هر چه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید، اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمی کاملتر خواهد بود» (صدرا مشاعر مشعر

۱ - هر چند همه حکما و متکلمان مسلمان بر نیاز ذاتی معلول به علت ایجاد خود تاکید کرده اند ولی این صدرا بود که نشان داد این نیاز و افتقار دائمی و بی پایان است. او همچنین نشان داد که نیاز و نیازمند در واقع یکی می‌باشند زیرا چنین نیست که ما یک وجود رابط و یک وجود مستقل داشته باشیم؛ بلکه صرفاً یک حقیقت مستقل به عنوان واجب الوجود هست که موجودات شئون یا تجلیات اویند.

۲ - مطهری شرح منظومه تهران حکمت جلد اول ۱۳۶۰

۳ - امکان فقری خصلت وجودات عینی است و با امکان ماهوی و ماهیت که جنبه ذهنی دارند از این جهت متفاوت می‌باشد. مطابق با نظریه امکان فقری، علت ایجاد با علت طبیعی متفاوت است و طرحواره سنتی علتی که بر سه گانه علت، معلول و رابطه علی متمرکز می‌باشد، برای تبیین رویدادهای وجودی نارساست. زیرا در علت طبیعی، علت و معلول دو سوی رابطه علی فرض می‌شوند در حالی که در علت ایجاد معلول یا مخلوق قبل از ایجاد یا خلق، تحقق ندارد.

ثانی ص ۳۸۰) مطابق با نظریه امکان فقری، تحقق معلول به رابطه ایجابی موقوف می شود و قبل از این رابطه معلول اقتضای هیچ نحوه تحقق ندارد (مطهری ۱۳۶۰: ۳)

یک نتیجه مهم که از اصل امکان فقری حاصل می شود تقدم رابطه وجودی بر ماهیت شیء است در واقع اصل امکان فقری نه تنها برای اعتقاد به هویت ربطی موجودات دلالت دارد بلکه خود به خود متضمن نوعی اولویت برای رابطه وجودی نسبت به موجود عینی نیز هست. زیرا رابطه های وجود شناختی مطابق با توضیحی که صدرا آورده بر ماهیت آنها تقدم دارد.^۱ صدرا می گوید: «بنابر اصالت وجود و این که جامعیت و مجعولیت از ماهیت منتفی و ماهیات به واسطه بطلان ذات، مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل)، امکان در باب وجودات، امکان فقری ملازم با عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت به وجود مستقل علی الاطلاق است» (صدرا مشاعر مشعر ثانی ص ۳۸۰)

بدین ترتیب معلوم می شود که ماهیت اشیاء مسبق به روابط وجود شناختی آنهاست. زیرا بنا بر اصالت وجود، اولاماهیت به مثابه حدود وجود جزئی شخصی هر شیء تعریف شده و ثانیاً وجود شخصی و جزئی هر چیزی به ربط وجودی آن با حضرت واجب تعالی وابسته است بنا بر این معلوم می شود ماهیت هر چیزی متکی به حدود رابطه آن با حضرت واجب تعالی است. یعنی شدت و ضعف رابطه وجودی شیء با واجب الوجود، ماهیت شیء را متعین یا متأثر می سازد. علاوه بر امکان فقری، نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» نیز مقتضی پیوند وجود شناختی تمام موجودات در حقیقت واحد و صاحب مراتب

^۱ - زیرا در حالیکه مطابق با میراث یونانی وجود معلول قبل از پیوند علی مفروض تلقی می شود، بنا بر تئوری صدرایی وجود معلول وابسته به نسبت علی است. یک استعاره مناسب برای رابطه علی همان رابطه متکلم و کلام است. زیرا به محض اراده متکلم، تصویر کلمه در ذهن متکلم ظاهر می شود و صرف تقطیع معنا دار آواز، کلام محقق است و مادامیکه فعل تکلم ادامه یابد کلام نیز محقق است. یعنی کلام و تکلم بدون اتصال و ربط به متکلم تحقق ندارد. همینطور موجودات فارغ از ربط به حضرت واجب الوجود تحقق ندارند. بنا بر نگرش آیه ای قرآن کریم نیز همه اشیاء و اشخاص و تمام عوالم هستی فارغ از لحاظ پیوندی که با حضرت «حی قیوم» دارند هیچند «انک میت و انهم میتون»، «هو الله الذی لاله الا هو الحی القیوم یحیی و یمیت و یحیی و هو حی لایموت بیده الخیر و هو علی کل شیء قدیر»

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وجود است. صدرا بنابر اصل وحدت تشکیکی وجود، اثبات می‌کند که هم وحدت و هم کثرت معتبر است یعنی واقعی و محقق است.

ب- اصل حرکت جوهری، مطابق با این اصل همه امور طبیعی در حال تغییرات جوهری هستند. مراتبی از نفس انسان نیز که خصلت طبیعی دارد، در معرض حرکت جوهری است. این تغییرات جوهری در مراتب نازل نفس که شامل جسم، نفس نباتی و نفس حیوانی است، موجب پیدایش پدیده‌ها و تغییراتی در برخی مراتب فوق طبیعی نفس می‌شود که تجر ناقص دارند و به عالم مثال متعلقند. بدنبال این تغییرات و تغییرات پدید آمده در بدن، شدت وجودی نفس تاحدی افزایش می‌یابد که می‌تواند به پیدایش نفس ناطقه و تقویت آن منتهی بشود. هر چند اولین ظهور نفس ناطقه به دوره جنینی مربوط می‌شود و لی بنابر اصل حرکت جوهری این تغییرات در تمام طول زندگی طبیعی انسان تداوم دارد. یعنی حرکت جوهری که خصلت همه مراتب وجود طبیعی است و در همه انسانها نیز جاری است، مناسبات موجودات از جمله روابط انسانها را با یکدیگر متغیر ساخته است.

ج- اصل تشخیص در دیدگاه صدرا تشخیص امری وجودی است و به وجود شیء نه ماهیت آن مربوط می‌شود. بنابر این هویت یا تشخیص هر کسی شامل حدود وجود جزئی شخصی و عینی اوست. و چون وجود عینی در حال حرکت ذاتی است هویت نیز امری پویاست و بنابر مداخله عوامل گوناگون طبیعی، فوق طبیعی و اجتماعی دچار تغییر می‌شود. یعنی شکل‌گیری هویت فرد که از دوران جنینی آغاز می‌شود، به تغییرات وجود شناختی وابسته است نه اینکه صرفاً تحت تاثیر عوامل جامعه شناختی باشد.

به عبارت دیگر چون تشخیص یک حقیقت عینی و در حال تحقق تدریجی است، وجوه تمایز و مناسبات وجود شناختی افراد با یکدیگر نیز در حال تغییر است. بنابر این تغییرات روانشناختی و جامعه شناختی خود بر یک سری تغییرات وجود شناختی اتکا دارند و به صورت‌های مختلفی از تغییرات جوهری نفس مربوط می‌باشند.

با توجه به وابستگی تشخیصی تشخیص شیء به موقعیت آن و روابطش با سایر موجودات^۱ به نظر می رسد که تغییر روابط هر موجود با سایر موجودات، تحقق خارجی یا تشخیص عینی آن را تغییر می دهد. تشخیص شیء تدریجی است و روابط وجودی اشیاء متشخص نیز متغیر می باشد. پس معلوم می شود روابط وجودی شیء برای ماهیت آن، نقش تعیین کننده ای دارد. زیرا چنانکه صدرا تصریح می کند تشخیص امر وجودی است و بر ماهیت تقدم دارد. او در باره تقدم تشخیص بر ماهیت به صراحت در کتاب مشاعر می گوید: به تحقیق تشخیص شیء به خود وجود اوست نه چیز دیگری.. در واقع وجود شیء و تشخیص آن متقدم است بر ماهیت شیء به نحوی از تقدم و نسبت تشخیص به ماهیت مثل نسبت فصل است به جنس.^۲ از این شرحی که در کتاب مشاعر آمده معلوم می شود که از نظر صدرا رابطه وجودی بر ماهیت، تقدم دارد و این دیدگاه مبنای بسیار با اهمیتی برای میاخذ جامعه شناسی و ارتباطات می باشد زیرا از این ایده صدرا در باره «تقدم رابطه وجودی بر ماهیت» به خوبی معلوم می شود که روابط وجودی هر کسی با اشیاء و اشخاص در شکل گیری ماهیت یا شخصیت یا هویت او نقش اساسی دارند.

یعنی چنین نیست که افراد کامل و تمامی بوجود آمده باشد سپس با یکدیگر ارتباط برقرار کنند بلکه شکل گیری و توسعه روابط میان اشیاء با شکل گیری و رشد ماهیت آنها یکی است. به واقع حتی اگر صدرا در کتاب مشاعر با این صراحت نگفته بود «وجود شیء و تشخیص آن متقدم است بر ماهیت شیء» ترکیب دو اصل تشخیص و حرکت جوهری منطقی مقتضی همین ایده است یعنی از سه مقدمه مشهور و مهم در حکمت متعالیه یعنی «ربطی بودن وجود شیء»، «وجودی بودن تشخیص» و «تدریجی بودن تشخیص» می توان اصل مهم «تقدم رابطه وجودی بر ماهیت موجود» را نتیجه گرفت و فهمید که روابط وجودی بر ماهیت موجود - شیء یا شخص - تقدم دارد.

^۱ إن تشخیص العقول المجردة بالوجود ناجم عن الفاعل التام الوجود، و فی تشخیص سائر الموجودات فإن للوضع و الجهة و الزمان و سائر المستلزمات المادية مداخل. (صدرا الشواهد البوییه ص ۳۴)

^۲ - أن تشخیص الشيء إنما هو بنفس وجوده لا غیر .. أن وجود الشيء و تشخیصه متقدم علی ماهیته ضرباً من التقدم و نسبتته إليها نسبة الفصل إلى الجنس (صدرا الشواهد الربوییه حکمت مشرقی، ص ۱۱۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بدین ترتیب و بنابر سه اصل حکمت متعالیه یعنی امکان فقری، حرکت جوهری و تشخیص، معلوم می‌شود چستی انسان نیز در گرو پیوندهای وجودی اوست. روابط و پیوندهای وجودی انسان با سایر موجودات - اشخاص و اشیاء - به تعین تدریجی صورت واقعی یا محقق شده یا نهایی انسان کمک می‌کند. از اینجاست که «تقدم رابطه بر هویت» نیز ثابت می‌شود. با توجه به حرکت جوهری معلوم می‌شود که هویت یک امر پویاست به این معنی که صورت محقق هر کسی در هر لحظه صرفاً از برآیند روابط وجودی او حکایت می‌کند. از همراهی اصل حرکت جوهری با ایده «تقدم رابطه وجودی بر ماهیت» نشان می‌دهد که تحقق تدریجی نفس انسان و رشد آن به شکل‌گیری و توسعه روابط او با سایرین از جمله روابطی که با سایر انسانها دارد، وابسته است.

اکنون که بنا بر دیدگاه صدر در باره «تقدم روابط وجودی بر ماهیت موجودات» نقش مناسبات وجودی انسان در شکل‌گیری هویت او آشکار شده، می‌توان تبیینی نسبتاً دقیق از شکل‌گیری و توسعه روابط انسانی و درک ماهیت جامعه و پدیده‌های اجتماعی ارائه داد.

ماهیت اجتماعی نیازهای طبیعی

همراهی و تعامل میان محیط و وراثت در ادبیات تعلیم و تربیت و روانشناسی سابقه دارد و این تعامل به عنوان یک یافته علمی مورد توجه اغلب اندیشمندان می‌باشد. تصور می‌رود وراثت، محیط طبیعی و محیط اجتماعی، در کنار هم کلی را تشکیل می‌دهند که رفتار فرد را شکل می‌دهد. تعامل طبیعت و جامعه پیش فرضی است که نه تنها در اصلاح ناهنجاری‌های رفتاری و درمان بیماری‌های روانی مورد توجه می‌باشد بلکه همچنین بسیاری از تحقیقات علوم اجتماعی را جهت می‌دهد. به رغم تاکید دانشمندان بر تعامل طبیعت و جامعه که به نظر می‌رسد رونوشتی از تعامل بدن و ذهن است، نسبت تقدم و تاخر آنها یعنی طبیعت و جامعه چندان آشکار نیست. گویا این دو یعنی طبیعت و جامعه مقولات مستقلی هستند که با هم و به دلخواه یا به اجبار تعامل می‌کنند. برای مثال ژنوم طبیعی هر فرد در یک محیط طبیعی رشد نموده و در او استعدادهایی پدید آورده و پس از پیدایش کودک، با قرار گرفتن او در محیط اجتماعی و در معرض پدیده‌های اجتماعی، این استعدادها بطور گزینشی و متناسب با شرایط، رشد می‌کنند.

ولی به واقع چنین نیست. چنانکه قبلاً گفته شد بنابر جوهری بودن حرکت، استعدادها موجود نیستند بلکه به تدریج و در جریان رشد پدید می آیند. استعدادهای فرد، یک سری متغیرهای طبیعی نیستند که در محیط اجتماعی شکوفا شوند. استعدادها به تدریج و در نتیجه تعامل طبیعت و جامعه پدید می آیند. بنابر اصل حرکت جوهری، طبیعت هر فرد یک امر متعین و تمام شده و کامل نیست که در یک محیط اجتماعی معین بتواند رشد کند و شکوفا شود. بلکه طبیعت فرد در تعامل با جامعه و در قالب یک چرخه تعاملی شکل می گیرد و حاصل آن، پیدایش خصوصیات طبیعی، خلقی و شخصیتی، همچنین نیازها و استعدادهایی است که تغییرات بعدی را ممکن می سازد. به واقع تغییرات نفس یعنی چرخه «تجرد/تجسد» و پیدایش تدریجی استعدادها، نیازها و ویژگیهای هر فرد ضمن یک چرخه بزرگتر یعنی چرخه «طبیعت/جامعه» رخ می دهد.

به نظر می رسد نسبت طبیعت و جامعه را نمی توان یک رابطه خطی و با تقدم طبیعت بر جامعه دانست. یعنی چنین نیست که یک سری نیازهای طبیعی، استعدادهای طبیعی، ویژگیهای طبیعی معینی باشد و کلیتی طبیعی به عنوان فرد را پدید آورد سپس جامعه صرفاً زمینه ای برای بروز و ظهور نیازها، استعدادها و خصایص طبیعی فرد، تلقی شود. از اصل حرکت جوهری و همچنین از نظریه صدرامبنی بر «تقدم روابط وجودی بر ماهیت اشیاء» می توان فهمید که نوع مناسبات اجتماعی بر طبیعت فرد تاثیر دارد. یعنی تعلقات طبیعی افراد بخشی از مناسبات او هستند که چیستی او شامل نیازها، استعدادها و خصایص او را رقم می زنند. ولی در عین حال مناسبات انسانی فرد نیز در شکل گیری نیازها و خصایص و استعدادهای او نقش دارند. در واقع طبیعت چه به معنای بدن و چه به معنای محیط، بر حسب عوامل و روابط اجتماعی دچار تغییراتی می شود.

بنابر این طبیعت فرد مثلاً ژنوم و ساختار بدن، خلق و خو و قوای بدن، نیاز بدن به مواد غذایی و حتی نوع هوایی که مردم تنفس می کنند، تا حد بسیار زیادی به روابط انسانها با یکدیگر حساسند. تاثیر استثمار، جنگ، فحشاء، فقر و سایر پدیده های اجتماعی بر تغییرات زیست محیطی، همچنین بر میزان مرگ و میر، زاد و لد، عقب ماندگی و بیماریهای ژنتیک نوزادان و غیره نشان می دهد که طبیعت نمی تواند مبدا شکل گیری ماهیت یا هویت فرد باشد. بلکه طبیعت یعنی اقلیم، غذا، آب، هوا و حتی کروموزوم های بدن جنین

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

زیر تاثیر روابط انسانی و ارتباطات پیچیده اجتماعی، تغییراتی را می‌پذیرند که بر نیازها، ویژگیها و استعدادهای فرد بسیار موثر است. بنابر این نیازهای طبیعی یا طبیعت انسان ماهیتی اجتماعی دارد.

اینکه تصور کنیم شکل‌گیری جامعه و روابط انسانی را می‌توان بر اساس نیازهای طبیعی تبیین نمود و این ایده که نیازهای طبیعی به خودی خود موجب پیدایش همکاری و تعاون میان انسانها می‌شود سه نقطه ضعف دارد. یک: نیازهای طبیعی هر چند خیلی زود یعنی بلافاصله پس از تولد ظاهر می‌شوند ولی شناخت دقیق آنها که برای شکل‌گیری روابط همکاری ضرورت دارد همچون فهم شیوه‌ها و ابزارهای رفع این نیازها و لوازم اجتماعی مربوط به آنها تا دوره بزرگسالی به تاخیر می‌افتد. دو: نیازهای طبیعی در صورت فهم شدن و درک ملزومات و مشکلات ناشی از آنها خود به خود منشا عداوت می‌باشند زیرا اصولاً طمع بهره‌کشی از دیگری را پرورش می‌دهند. سه: روابط انسانها با یکدیگر قبل از تولد آنها یا در حین تولدشان معین می‌شود یعنی هر یک از ما قبل از اینکه به دنیا قدم بگذاریم و از وجود اشیاء و انسانهای دیگر آگاه شویم، دست کم در رابطه‌ای وجودی با والدین و خویشاوندان خود و همچنین در پیوندی وجودی با خلفای الهی واقع شده‌ایم. چهار: تنوع غذایی انسان برخلاف سایر جانوران، نشان می‌دهد که نیازهای طبیعی به جامعه (فرهنگ و روابط اجتماعی) حتی بیشتر از اقلیم وابسته هستند. علاوه بر این زندگی انسان در شرایط متفاوت از لحاظ نور، گرما، فشار اکسیژن، حتی آلودگیهای صنعتی نشان می‌دهد که ساده‌ترین نیاز انسان که تنفس است متأثر از شرایط اجتماعی است و ذیل جامعه تعریف می‌شود. بنابر این نیازهای طبیعی انسان صرفاً طبیعی نیستند بلکه ذیل تعامل طبیعت و جامعه شکل می‌گیرند.

۴،۳. رویکرد هدایتگرانه

از بررسی آیات قرآن کریم معلوم می‌شود خلافت الهی شامل وظایف و مسئولیتهایی است که جهت به کمال رساندن زمینیان ضرورت دارد. در ماجرای هبوط بر دو نکته یعنی عداوت و هدایت به عنوان خصلت حیات انسانی در زمین تاکید می‌شود. «... وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض

مستقر و متاع الی حین فتلقى آدم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم قلنا اهبطوا منها جمیعا فاما یاتینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لاهم یحزنون» (بقره ۳۶-۳۸) در این آیه از دو هبوط یاد شده است^۱ هبوط اول با واژه عداوت و هبوط دوم با واژه جمعیت همراه شده است. به نظر می رسد بنابر این آیات پیدایش عداوت میان انسانهایی که سرنوشت محتوم آنها زیستن در زمین است، یک امر قطعی و تخلف ناپذیر می باشد. احتمالا ضرورت عداوت از اینجا پیدا می شود که یک: حیات طبیعی وابسته به منابع طبیعی زمین است دو: کشف و بهره برداری از منابع طبیعی دشوار و مقتضی تفکر و تلاش مستمر می باشد. سه: ملاحظه منابع رفع نیاز در کنار نیاز فزاینده به آنها، سبب می شود میان این بهره برداران رابطه های مبتنی بر رقابت و عداوت (نه محبت) برقرار شود. یعنی خصلت طبیعی حیات ما مقتضی عداوت است و نیازهای طبیعی ما را به دشمنی و رقابت می خواند. واقعا ما برای دستیابی به صلح و عدالت نیاز به یک عامل اضافی داریم. در آیات مذکور و پس از توبه حضرت آدم که برای بار دوم امر «اهبطوا» صادر می شود، بشارت رسیدن هدایت های الهی آمده و پیروی از این هدایت ها را عامل زدودن ترس و اندوه معرفی کرده است.

اصولا صلح و دوستی درخواست عمومی بشر است همه مردم خواهان از بین رفتن خشونت و عداوت می باشند علاوه بر این نوعی گرایش معرفت شناختی به فهم وحدت و یکپارچگی در جهان نیز وجود دارد که در قالب ارجاع همه امور متکثر در عالم طبیعت به یک منشا نهایی - مثلا اتم یا هیولا یا عناصر چهار گانه «آب، باد، خاک، آتش» - وجود دارد. طبقه بندی موجودات متکثر ذیل مفاهیم کلی تنها راه فهم ما است. ادیان الهی نیز بر وحدت عالم تاکید دارند و انسانها را به ارزشهای واحد فرا می خوانند. ولی به واقع بحث از وحدت عالم و یکپارچگی جهان دشوار است. زیرا برخی موجودات عالم، مجرد و شریفند و برخی مادی و خسیسند و در نتیجه میان آنها یا باید به وحدت اعتباری رضایت داد یا باید زمینه و شرایط تحقق وحدت حقیقی جهان را فراهم نمود.

^۱ - در باره این آیات بقره ۳۶-۳۸ گفته می شود یا یک بار هبوط است ولی فرمان خداوند به هبوط تکرار شده است چون توبه حضرت آدم س نتوانست مانع هبوط بشود یا اینکه دو تا هبوط بوده و یا هبوط انسان به زمین در دو مرحله صورت گرفته است

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وحدت اعتباری جهان متکثر یک وحدت ذهنی است که بر اساس آن جهان یک کلیت مفروض یا ذهنی را تشکیل می‌دهد و همچون یک واحد اعتباری، شامل عناصر و اجزای مختلف می‌باشد. چنین نگرشی را ما قبلاً در وجودشناسی فلسفه‌های اصالت ماهیت آزموده ایم و نتیجه این نوع کل‌گرایی که بر وحدت اعتباری یا فرضی تاکید دارد، همین رویکرد فناورانه به طبیعت همچون اکوسیستم و به فرآیندهای طبیعی همچون مکانیسم است. ولی وحدت حقیقی جهان ناظر به روابط طولی میان موجودات است. کمال مراتب برتر وجود سبب شیفستگی موجودات فروتر می‌شود و شفقت و مهربانی موجودات فراتر سبب هدایت و شفقت نسبت به موجودات فروتر می‌شود. از باهم شدگی شیفستگی وجودات فروتر با شفقت وجودات فراتر اتحادی حقیقی پدید می‌آید. آنچه ملاک این اتحاد است کمالات موجودات است و رویکرد هدایت‌گرانه بر تفاضل کمالاتی استوار می‌باشد که میان مراتب وجود و بر حسب اختلاف درجه وجودی آنها پدید می‌آید.

بنابر فلسفه اصالت وجود و اصل وحدت تشکیکیه، جهان یک واحد حقیقی است نه یک واحد اعتباری و ذهنی؛ یعنی وجودات متکثر جهان در عین کثرت، در حقیقت انسان کامل به وحدت می‌رسند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷) زیرا تشکیک مراتب وجود دو گستره طولی و عرضی دارد در گستره طولی امتیازات مراتب وجود، یک‌سویه و معطوف به کمال است. تعینات طولی وجود، امتیاز بین کامل و ناقص است. مرتبه کاملتر به لحاظ کمالی که واجد آن است، ناقص را نسبت به خود امتیاز می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۱). هر چه در سلسله مراتب موجودات، بالاتر واقع شده، مرتبه کمال او بالاتر و شدت آثار وجودیش بیشتر است. بنابر این روابط طولی متضمن دو نکته: یکی کمال و دیگری اتحاد است. از این رو هر فرد ضمن توسعه و تغییر روابط انسانی خویش می‌تواند به هویتی دست یابد که بر حسب کمالاتی که او از دیگری یا دیگران در یافت نموده، حاصل شده است.

توجه و تاکید بر کمالات وجودی سبب می‌شود که روابط انسانها با یکدیگر و همچنین مناسبات طبیعی انسان با سایر موجودات عالم طبیعت ذیل رویکرد هدایت‌گرانه شکل بگیرد. چه اینکه قرآن کریم فساد در

زمین و شکستن عهد را همتای یکدیگر و موجب خسارت می‌داند^۱ در رویکرد هدایت‌گرا نه بر خلاف رویکرد فناورانه انسان قصد مصرف منابع انرژی را ندارد بلکه در مواجهه با عالم طبیعت آبادانی و عمران زمین را هدف می‌گیرد. عداوت با دیگری - اشخاص و اشیاء - مسبوق به رقابت در برخورداری است و به رویکرد فناورانه که بر استخدام روش/ابزار جهت تصرف دیگری استوار می‌باشد. ولی در رویکرد هدایت‌گرا نه «دیگری» صرفاً فرصتی برای دست‌یابی من به کمالات وجودی و فضایل اخلاقی می‌باشد. «وابتغوا الیه الوسیله» از این رو نیکی به معنای «فایده‌رسانی» و «بهره‌دهی» مبنای عمل فرد با دیگری فرودست است و نیکی به معنای استفاده و خواهش مبنای عمل فرد با دیگری فرادست می‌باشد.

قرآن کریم در آیه «و هو الذی جعلکم خلایف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فیما اتیکم ان ربکم سریع العقاب و انه لغفور رحیم» (انعام ۱۶۵) بر این تبعیض در جعل خلافت تأکید می‌فرماید. این آیه نشان می‌دهد یک: خلافت پاداشی نیست که منحصر به انسان نخستین باشد؛ بلکه تکلیفی است که سایر انسانها نیز به درجاتی از آن برخوردارند. دو: روابط میان انسانها بر حسب کمالات آنها نسبت به یکدیگر سلسله‌مراتبی است. سه: درجات خلافت الهی بر کمالات افراد متمرکز است. چهار: طبقه‌بندی و تبعیض بر حسب کمالات وجودی به معنای مسئولیت (خلافت) بیشتر است. پنج: هدف از خلافت در زمین موفقیت در آزمونی است که به کمالاتمان معطوف می‌باشد نه نیازهایمان. شش: مفهوم «خلایف الارض» هم به مسئولیت هر یک از ما در برابر سایر انسانها اشاره دارد و هم به مسئولیت هر یک از ما در برابر سایر اشیاء عالم طبیعت. هفت: بنابر نتایج آزمون خلافت، سرنوشت محتوم ما ملاقات با خداست ولی یا با اسم «سریع العقاب» یا با اسم «غفور رحیم». یعنی در هر صورت ما همواره به خدا وابسته ایم «انا لله و انا الیه راجعون» ولی ربط ما به خدا به تناسب رابطه ما با سایرین (انسانها و اشیاء) متعین می‌شود و دو حالت کلی دارد یا به صفات جمالش ربط می‌یابیم یا به صفات جلالش متصل می‌شویم. بنابر این لازم است مناسبات خود را با اشیاء و اشخاص بر اساس مقولات مورد آزمون سامان بدهیم. یعنی غایت روابط سنجیده و ضروری ما با سایرین رفع نیازهای طبیعی خود ما نیست بلکه ایفای نقش خلیفه برای زمین و زمینیان است.

^۱ - البقره: ۲۷ اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِیْثَاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ مَاۤ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ یُّوۡصَلَ وَ یُفْسِدُوۡنَ فِی الْاَرْضِ اُولٰٓئِکَ هُمُ الْخٰسِرُوۡنَ

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در واقع متناسب با دیدگاه قرآن و بنابر مفهوم خلافت همگانی انسانها در زمین، طبیعت و جامعه برای هر شخصی یک فرصت تحقق، شکوفایی، رشد و تعالی است نه یک منبع انرژی یا سفره ای برای رفع نیاز.

رجحان زوجیت بر جنسیت

اولین اجتماع انسانی بر زوجیت و روابط عقلانی میان نخستین انسانها یعنی آدم س و همسرش استوار شد. این رابطه بنابر آیه اول سوره نساء دارای سه ویژگی است، اول اینکه فاعل در جعل رابطه و در خلق هر یک از این دو انسان فقط خداست نه خودشان. دوم اینکه جعل زوجیت «جعل منها زوجها» با آفرینش زوج «خلق منها زوجها» یک رویداد است نه دوتا و خلق بر جعل تقدم ندارد. سوم اینکه: زوج او از خود او ست نه چیزی دیگر و وابستگی آنها وجودی است. چون تعبیر «منها» در همه آیات مربوط به این واقعه آمده است. مورد اخیر یعنی نسبت وابستگی وجودی، مختص همین نخستین ارتباط انسانی نیست بلکه تعبیر «بث منهما رجالا كثيرا و نساء» نیز نشان می دهد که رابطه رجال و نساء کثیر با نفس واحده نیز یک رابطه وجودی است چون در مورد آنها نیز از تعبیر «منهما» استفاده شده است. یعنی چنانکه زوج آدم س از اوست همه مردمان اعصار و قرون بعدی نیز از او هستند.

ابن عربی بنابر داستان آفرینش، معتقد است رابطه زوجیت و میل زن و مرد به همدیگر نسخه رونوشتی است از شوق آدم و همسرش و به پیوند وجودی میان آنها مربوط می شود «چون حوا پاره ای از آدم س است خداوند میان آنها مودت و رحمت قرار داد. مقصود از «مودت مجعوله» میان زوجین همان ثبات بر نکاح است که موجب توالد و تناسل است و مقصود از «رحمت مجعوله» میل آنهاست به یکدیگر که باعث سکون و آرامش آنهاست و از برکت «مودت و رحمت مجعوله» است که کل جزئش را طلب می کند و جزء کلش را، در نتیجه آنها به هم می پیوندند و اعیان ابناء ظاهر می شود و اطلاق اسم ابوت بر آنها صادق می آید» (فتوحات مکیه ۱۳۰: ۵: ۱۴۲۰)

از نظر ابن عربی شوق حوا به آدم شوق غریب به وطن یا فرع به اصل است و شوق آدم به حوا شوق آدم به نفس خویش می باشد. از این رو میل مرد به زن در واقع میل به خویش است و میل زن به مرد میل به اصل خویش و از نوع میل جزء به کل است. ابن عربی با استناد به آیه (نساء ۱) می گوید این الحاق یعنی الحاق کل و جزء یا اصل و فرع موجب آرامش است (فتوحات ۱۲۵: ۷: ۱۴۲۰، به نقل از محسن جهانگیری^۱(۱۳۹۵)

ولی به نظر می رسد نفس واحده یا آدم س منشا و سرآغاز پیدایش همه انسانها از جمله همسرش می باشد و دلیلی برای تعمیم این نسبت وجود شناختی به روابط زناشویی که اعتباری است، وجود ندارد. چه اینکه برای تقلیل زوجیت به نکاح میان انسانها نیز دلیلی وجود ندارد. زیرا زوجیت در قرآن به کل اشیاء نسبت داده شده و خاص انسان نیست بلکه یک اصل در آفرینش اشیاء می باشد چنانکه قرآن کریم می فرماید سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (یس ۳۶)^۲ و در تفسیر این آیه در جلد ۵۴ بحار الانوار آمده است «هر ممکنی زوج ترکیبی است و یگانه بحق و تنهای مطلق همان خدا تعالی است»^۳

بنابر این زوجیت را می توان به عنوان یک اصل وجود شناختی تلقی کرد که در آفرینش و به صورت‌های مختلفی در عالم طبیعت و حتی ماورای طبیعت (مثلاً در بهشت) ظهور و بروز پیدا می کند. یکی از این

^۱ - ابن عربی در بخش عمده ای از فص محمدیه به شرح محبت پیامبر ص به زنان می پردازد و می کوشد ثابت کند که این محبت نه از روی میل طبیعی بلکه به محبت الهی بوده است چون در حدیث معروف «حُبُّ الی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قره عینی فی الصلوه» ایشان از تعبیر حُب یعنی صیغه مجهول استفاده کرده و سپس فرموده «فانا اعظم الخلق شفقه علیهن و ارعی لحقهن لانی فی ذلک علی بصیره و هو عن تحب لا عن حب طبیعی» یعنی محبت حضرت رسول به زنان تحب و تخلق به اخلاق الهی بود نه محبت طبیعی محسن جهانگیری، مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت مجله فلسفه...

^۲ - در تفسیر علی ابن ابراهیم آمده است ذیل این آیه حضرت فرمودند سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا: الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ، مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ: مِنَ النَّبَاتِ وَالشَّجَرِ، وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ: الذَّكَرُ وَالْأُنْثَى، وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (۳۶): و أزواجاً مما لم يطلعهم الله عليه، و لم يجعل لهم طريقاً إلى معرفته، مما خلقه في بطون الأودية و قعر البحار، فلم يشاهدوه، و لم يتصل خبره بهم. همچنین در تفسیر صافی آمده است سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنَ النَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَمِنْ أَنْفُسِهِمُ الذَّكَرُ وَالْأُنْثَى وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ و أزواجاً مما لا يطلعهم الله عليه. (تفسیر صافی ۲۵۲)

^۳ - (آسمان و جهان ترجمه جلد ۵۴ بحار السماء و العالم ۲۴۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ظهورات زوجیت، رابطه میان زنان و مردان در خانواده است. هر چند بارزترین و مشهورترین شکل زوجیت همسری است ولی صورتهای دیگری از زوجیت مثل ریاست، ابوت، تربیت، تجارت، زبان نیز در روابط انسانی وجود دارد که دو گانه های اجتماعی تاثیر گذاری را پدید آورده اند. برخی از این دو گانه های اجتماعی که حاصل زوجیت هستند عبارتند از: دو گانه پدر/فرزند، خواهر/برادر،^۱ همچنین دو گانه های کارفرما/کارگر، دولت/ملت، شهریار/شهروند، امیر/مامور، ارباب/رعیت، مدیر/کارمند، گوینده/شنونده، معلم/شاگرد، فروشنده/خریدار، امام/ماموم، مولا/ولی. بر این اساس روابط اجتماعی بر حسب دو گانه های مذکور شکل می گیرد و گروه های اجتماعی مجموعه ای از افراد نیستند بلکه مجموعه ای از روابطی هستند که بر حسب این دو گانه ها شکل گرفته است. یعنی هر گروه اجتماعی شامل شبکه ای از روابط بین فردی است که در مجموع نوعی فرهنگ، روح یا به تعبیر بهتر «عاطفه اجتماعی» را پدید می آورند. در این شبکه روابط افراد موقعیت های مختلفی دارند و موقعیت هر فرد نیز تغییر می کند. بنابر این شدت و نوع تاثیر و تاثر فرد و جامعه بر حسب جایگاه و موقعیتی که فرد در جامعه دارد تعیین می شود.

لازم است در اینجا میان مبادی و مبانی روابط انسانی تمایز قائل باشیم زیرا ممکن است و اغلب چنین است که مبدا روابط انسانی نیازهایی است که در ماهیت طبیعی آنها ریشه دارد. این نیازها را می توان مبادی ارتباط تلقی کرد البته نه به صورت مجزا و ازهم تفکیک شده بلکه در یک قالب منسجم و به هم پیوسته مثل نیاز به سرپرستی ولی چون نیازهای طبیعی از سطح نازل نفس یعنی بدن برخاسته اند نمی توانند سطوح مختلف روابط انسانی را توجیه کنند. به واقع مرتبه عقلانی نفس مقتضی توسعه روابط انسانی بر حسب نیازهای عقلانی است. چه اینکه تعبیر «یا ایها النبی قل لازواجکم» در آیات ۲۸، ۵۰ و ۵۹ سوره احزاب، نشان می دهد که صرف نظر از محتوای فرامین الهی، خود این امر یعنی «به همسرانت بگو» از این جهت اهمیت دارد که بر ضرورت تغییر روابط خانوادگی و مناسبات زوجیت با پیامبر تاکید دارد. یعنی لازم

^۱ - علاوه بر این موارد دیگر روابط خویشاوندی شامل برادر/برادر، خواهر/خواهر، مادر/فرزند، عمو/برادرزاده، دایی/خواهر زاده، جد/نوه، عمه/برادرزاده، خاله/خواهر زاده، صورتهای مختلفی از زوجیت را به نمایش می گذارد

است همسران پیامبر مناسبات طبیعی خود را به مناسبات عقلانی تبدیل کنند و به پیروی از هدایت‌های آن حضرت تن دهند.

یعنی لازم است نه تنها رابطه انسان نخستین و همسرش بلکه همچنین مناسبات خانوادگی پیامبران اولوالعزم، بر نیازهای عقلانی اتکا داشته باشد. چه اینکه در مورد همسران حضرت نوح و حضرت لوط که قرآن از ایشان به بدی یاد می‌کند (تحریم ۱۰) زوجیت با عقلانیت همراه نشد و به ارتقای روابط از سطح طبیعی به سطح عقلانی منتهی نگردید. ولی در مورد همسر حضرت آدم س که ساکن بهشت و همنشین فرشتگان است، این زوجیت و ارتباط، جنبه انسانی و عقلانی داشت. همچنین رابطه ابراهیم س و همسرش نیز ماهیت عقلانی دارد زیرا از یکسو قرآن کریم می‌فرماید نزدیکترین و اولی به حضرت ابراهیم کسی است که از او پیروی کند (ال عمران ۶۸) و از سوی دیگر از حضور همسر ابراهیم در جریان گفتگوهای او با فرشتگان خبر می‌دهد (هود ۷۱). از اینجا معلوم می‌شود که زوجیت و همسری با ابراهیم س، او را به مقامی رسانده که همنشین ملائکه شده است.

روابط خانوادگی فرد به عنوان قبلترین و عمیق‌ترین روابط او هر چند با طبیعت شروع می‌شود ولی لازم است از آن فراتر رفته و بر نیازهای عقلانی (معرفتی/عاطفی) استوار شود. یعنی هر چند در روایت دینی روابط اجتماعی بر زوجیت متمرکز است ولی زوجیت صرفاً در نیازهای طبیعی محصور نیست بلکه می‌تواند و باید از آنها ترقی کند و بر نیازهای عقلانی متمرکز شود. زیرا نیازهای طبیعی متغیر است و زوجیت نیز به تناسب این تغییرات تغییر می‌کند. تغییراتی که در نیازهای فردی و به تبع آن تغییراتی که در روابط انسانی پدید می‌آید تنها در یک صورت می‌تواند به تحقق حقیقت انسانی انسان کمک کند که از سطح طبیعی به سطح عقلانی ارتقاء پیدا کند. چه اینکه تداوم زوجیت در آخرت و در بهشت، نشان می‌دهد که نیازهای طبیعی مبنای مناسبی برای شکل‌گیری روابط انسانی نیست هر چند مبدا رابطه می‌تواند باشد.

تقدم روابط طولی

در تشکیک طولی وجه امتیاز، کمال مرتبه بالاتر است ولی در تشکیک عرضی وجه امتیاز دو موجود از هم، تعینات عرضی یعنی خصوصیات هر دو آنهاست. تشکیک طولی مانند تشکیک کل و جزء یا عام و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خاص می باشد، زیرا کل و عام، با احاطه و شمول خود، از جزء و خاص ممتاز شده و امتیاز جزء و خاص را نسبت به خود معین می کنند. ولی در تشکیک عرضی آنچه منشا امتیاز چیزی از دیگری است؛ مانند امتیاز پارچه سبز و پارچه قرمز، خصوصیتی است که به هر دو طرف تعلق دارد و در نتیجه تشکیک عرضی موجب غلبه کثرت است. یعنی رابطه های عرضی موجب کثرت می شود چون به مختصات عینی هر دو طرف مربوط می شود. ولی رابطه طولی موجب غلبه وحدت است چون عامل ارتباط فقط کمال مرتبه بالاتر است. پس رابطه با مراتب بالاتر به وحدت و رابطه با مراتب همتا و نازلتر به کثرت منتهی می شود.

الف. تقدم روابط طولی بر نیازهای طبیعی

انسان یک آفریده است که خود به خود در شبکه پیوندهای وجودی واقع می باشد و تنها فرصت او ایجاد یک سری تغییرات محدود در این پیوندهاست. در آفرینش که به قوس نزول شهرت دارد، تشکیک طولی موجودات، یک سری روابط علی و پیوندهای پیشینی با انسان را رقم زده اند. یعنی انسان بطور پیشینی غرق در پیوندهایی است که از یک سو به اسماء حق تعالی همچون محیی، خالق، رازق، رب، واهب الصوره، ممیت، معلم، مغیث، مجیب و.. بنابر هویت ربطی خود متصل است و از سوی دیگر به عناصر طبیعی که از آن به خاک، گل خشکیده، آب پست، نطفه، علقه، مضغه و... در قرآن تعبیر شده، اتصال دارد.. همچنین رابطه انسان با فرشتگان و انسانها یعنی والدین و خویشاوندانش پیشینی و ناخواسته است. به واقع هر فرد از دوران جنینی به برخی اشیاء و اشخاص که در طول وجود او واقع شده اند به نحوی پیوند می خورد که انقطاع این پیوند سبب نابودی اوست.

اصولا بنابر تعالیم دینی ملاحظه نیاز در پیوندهای طولی ممکن است یعنی هر کسی در نسبت طولی خود با حقایقی که ماورای مرتبه وجودی اوست می تواند عرض نیاز بکند ولی عرض نیاز به همتایان یا فرومایگانی که مرتبه وجودی آنها پایینتر است هرگز جایز نیست پس ملاحظه دیگری از زاویه نیازهای شخصی متوقف به علو درجه دیگری نسبت به خود است ولی ملاحظه دیگری از زاویه تقرب به پروردگار و همچون فرصتی برای نزدیک شدن و تقویت رابطه با او همواره در تمام شئون وجودی جایز بلکه ایده آل است.

از این رو تقریباً قرآن کریم در موارد متعدد، نگاه ابزاری به دیگران جهت رفع نیازهای شخصی را طرد می‌کند و ایده یاری گرفتن از دیگران جهت رفع نیازهای طبیعی را مطرود می‌داند. «ان ولیی الله الذی نزل الکتاب و هو یتولی الصالحین والذین تدعون من دونه لا یستطیعون نصرکم و لا انفسهم ینصرون» (اعراف ۱۹۷) قرآن کریم در آیات دیگری نیز، در برابر یاری خواهی از دیگران و توسعه روابط به این منظور و پذیرش ولایت ایشان، به اهمیت و اولویت ولایت خداوند و نصرت و یاری و روزی بخشی او تاکید می‌فرماید و این ایده رایج در میان مردم و صاحب نظران امور اجتماعی که رفع نیاز را دلیل معتبر و قانع کننده ای برای دوستی، همراهی یا توسل به دیگران می‌دانند و معاملات و ارتباطات را بر آن متمرکز می‌سازند، بکلی طرد می‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که نیازهای طبیعی خاستگاه واقعی روابط انسانی نیست و مردم عادی همچون اندیشمندان دچار خطا هستند. نیاز اصلی و پایه ای برای تشکیل جامعه، نیاز به سرپرستی و تولیت امور است.

ب. تقدم روابط طولی بر روابط عرضی

ترتیب رویدادهای مربوط به نخستین انسان یعنی تقدم جعل خلافت، سجده ملائکه و تعلیم اسماء و جعل زوجیت، هبوط و بالاخره زندگی طبیعی و مراحل بعدی، نشان می‌دهد که پیوندهای طولی انسان با سایر موجودات بر پیوندهای عرضی او تقدم داشته است. به طور کلی مراحل شکل گیری تعلقات فرد، از طولی به عرضی تنظیم شده و تعلقات طولی بر تعلقات عرضی اولویت دارد. اولویت تعلقات طولی به این معناست که تعلق به مراتب برتر و تعلق به مراتب پایینتر نقش حیاتی تری دارند و زودتر پدید می‌آیند. یعنی تعلق کودک به ولی و سرپرست خود از تعلق او به سایر کودکان حیاتی تر است. از این رو ملاحظه می‌شود کودک وابستگی به مادر یا مراقب خود را خیلی زودتر، بیشتر و شدیدتر از دل بستگی به سایر کودکان ابراز می‌کند. پس بطور کلی روابط انسانی شامل دو نوع رابطه است الف- رابطه عرضی یا افقی و ب- رابطه طولی یا عمودی که هر یک مختصاتی دارند.

الف- رابطه عرضی یا افقی: هر فرد می‌تواند با آن دیگری نزدیکی که تفاوت درجه وجودی اندکی دارد و در هرم هستی هم عرض تلقی می‌شوند، یک رابطه عرضی یا افقی برقرار کند. از روابط عرضی انسانها

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با یکدیگر تکرر، تمایز و حتی اختلاف ظهور می‌کند. یعنی روابط انسانی در صورتی که با ملاحظه کثرت عالم طبیعی و متناسب با نیازهای طبیعی شکل بگیرد، تکرر، تمایز، طبقه‌بندی، استخدام، اختلاف، تضاد و عداوت، خواه نا خواه ظاهر می‌شود. چه اینکه قرآن کریم به همین نوع نتایج مثبت و منفی تکرر در فرمان اول برای هبوط اشاره دارد «...قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین» (بقره: ۳۷) یعنی هبوط انسان از مقام والای خود دارای سه نتیجه محتوم است که عبارتند از عداوت بعضی با بعضی، همچنین استقرار در زمین و بهره‌مندی از متاع آن در مدت معین. یعنی ارتباطات متکی بر تشکیک عرضی مقصد خاصی همچون بکارگیری زمین جهت استقرار و بهره‌برداری از منابع آن را می‌تواند تأمین کند ولی این نوع تعامل، خود به خود عداوت‌هایی را نیز به همراه دارد. در جای دیگری قرآن کریم به یک فایده دیگر تکرر در انسانها اشاره می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر» (حجرات: ۱۳) یعنی تنوع و تکرر در نسل انسان به پیدایش تعارف یا مفاهمه آنها با یکدیگر منجر می‌شود. در عین حال تکرر و تنوع و تعارف، زمینه‌های پیدایش تقوی را فراهم می‌سازد. در اینجا یعنی جهان متکثری که بر اساس روابط انسانی متکی بر تشکیک عرضی پدید می‌آید دیگر بحث از صرف بندگی و عبادت نیست بلکه ظهور ملکه تقوی مطرح می‌شود. لازم است یادآوری شود که مفهوم تقوی ناظر به وجود موقعیتهای عینی متنوعی است که امکان هردو یعنی صعود در مراتب کمال یا سقوط به مادون مقام انسان، در آنها فراهم می‌شود. یعنی مفاهمه و تعارف و ارتباط میان قبائل و شعوب، زمینه اجتماعی ضروری است برای هم سقوط و هم صعود و البته استعلا تنها به تقوی ممکن است که همه معانی مرتبط نظیر عبودیت، اطاعت، عمل صالح و... را در بر می‌گیرد.

ب- رابطه طولی یا عمودی: هر فرد انسان با آن دیگری نزدیکی که تفاوت وجودی نسبتاً زیادی دارد رابطه خود را توسعه دهد. ارتباط متکی بر تشکیک طولی مراتب وجود به معنای نوعی جذب و انجذاب مراتب در یکدیگر است. یعنی بر اساس شدت وجود و مرتبه کمال، موجودات بطور اعتباری یا واقعی درهم ادغام می‌شوند. در نتیجه وحدت، همشکلی، اشتراک، شمولیت، اعتدال ظهور می‌کند. بر این اساس روابط انسانی نیز در صورتی که با ملاحظه عالم وحدت و معطوف به اصل تفاضل مراتب شکل

بگیرد، اتحاد، احسان، اعتدال، تعاون، عشق، پرستش، تولی و تقرب ظهور می کند. از این رو قرآن کریم در فرمان دوم هبوط که پس از توبه آدم صادر شد، به نتایج دیگری همچون هبوط دسته جمعی، امکان هدایت شدن و رفع ترس و رنج اشاره فرمود «قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (بقره ۳۹) عبارت «فمن تبع هداى» اشاره به آزادی انسان است که ظهور آن مشروط به نزول هدایت می باشد. گویا بدون ار سال رسولان و انزال کتب الهی، جریان عادی حضور بشر در عالم طبیعی بطور خود به خودی با عداوت، ترس، رنج، همچنين استقرار و بهره مندی از زمین همراه می باشد و زمینه یا موقعیتی برای بروز و ظهور «آزادی» که در سرشت او نهاده شده پدید نمی آید. یعنی امکان پیروی خود خواسته از هدایتهای الهی در زمینه ای که خصلتهای حیات طبیعی پدید آورده اند تنها موقعیتی است که سرشت انسانی انسان می تواند ظاهر گردد. و گرنه عالم وحدت ماورای طبیعی که سرشار از هدایتهای حق است و روابط نخستین انسان با زوجش و با فرشتگان بر تشکیک طولی استوار بود فاقد فرصتی برای ظهور حقیقت انسانی او بود. از این رو شجره ممنوعه و وسوسه شیطان به عنوان یک فرصت برای ظاهر شدن پدیده اختیار فراهم گردید.

در مجموع از اصل تشکیک وجود می توان به درکی در باره تقدم روابط طولی بر روابط عرضی رسید. اصل ترجیح مناسبات طولی بر مناسبات عرضی که خود بر مبنای تقدم تشکیک طولی بر تشکیک عرضی اتکا دارد، به این معناست که تعلقات طولی حیاتی ترند. از این رو در برقراری و توسعه روابط انسانی پیوندهای طولی بر پیوندهای عرضی اولویت دارند. بنابر این لازم است هر یک از ما در سامان بخشی به مناسبات خویش، توسعه ارتباطات و مشارکت در گروه ها و جوامع کوچک و بزرگ، به پیوندهای واقعی و پیشینی خودمان با مراتب طولی وجود، توجه داشته باشیم. به نظر می رسد اصل ترجیح مناسبات طولی بر مناسبات عرضی به تثبیت مفهوم ولایت در جامعه کمک می کند و از این جهت می تواند به عنوان یک اصل مهم و اساسی در ارتباطات اجتماعی متناسب با دیدگاه اسلامی تلقی شود.

چرخه هویت/رابطه

بنابر رویکرد تشکیکی و ذاتی دانستن تغییرات، می توان به تبیینی از نقش متقابل روابط وجودی و هویت انسانی دست یافت که در قالب چرخه تبیین پذیر است. الف- رویکرد تشکیکی، مرتبه انسان در هرم

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هستی، بنابر انسان‌شناسی صدرایی، محدوده معینی ندارد بلکه اغلب مراتب وجود، از نازلترین مرتبه یعنی هیولا تا برترین مراتب یعنی برتر از فرشته را علی‌الاصول شامل می‌شود. بنابر نظریه وحدت تشکیکیه و همچنین بنابر نظریه وحدت شخصیه، حقیقت واحد وجود جلوه‌های متکثری دارد. این تنوع و تکثر البته بی‌حساب و آشفته نیست بلکه تشابک وجود و عدم یا تفاوت در شدت وجودی سبب شده موجودات در دو محور طولی و عرضی و بطور منظم به یکدیگر پیوند خورده‌اند. در نتیجه عالم موجودات محتوی سازه‌های وجودشناختی سنجیده و منظمی است. ساختار عالم متأثر از روابط وجودی موجودات با یکدیگر است ولی روابط وجودی موجودات با یکدیگر تحت تاثیر رتبه یا شدت وجودی هر موجود می‌باشد و این مورد اخیر یعنی رتبه و شدت وجودی هر موجود نیز وابسته به فیض حق تعالی و استفاضه هر موجودی از حضرت واجب‌الوجود می‌باشد. به عبارت دیگر هرم هستی شامل مراتب و درجات بسیار بسیار فراوانی است که بنا بر روابط موجودات با یکدیگر پدید آمده و این روابط وجودی، حقیقی هستند نه اعتباری و بر ماهیت اشیاء یا هویت اشخاص تقدم دارند.

تشکیک طولی و عرضی در حقیقت وجود سبب شده هر شیء که جز ربط به واجب، حقیقتی ندارد مستقل از سایر موجودات نباشد بلکه در عین حال به سایرین نیز اتصال داشته باشد. ولی این پیوندها و اتصالات وجود شناختی که میان اشیاء برقرار می‌باشد بر حسب شدت وجودی طرفین می‌تواند عرضی یا طولی باشد. یعنی تفاضل شدت وجودی آنها ملاک طولی یا عرضی بودن روابط موجودات با یکدیگر است. اگر پیوندهای یک شیء معین مثلاً «الف» را در نظر بگیریم اشیائی که با الف به لحاظ شدت وجودی نزدیک هستند و هم عرض آن تلقی می‌شوند رابطه عرضی ولی آنها که بسیار تفاوت دارند رابطه طولی برقرار می‌سازند. تفاوت درجه وجودی موجودات عقلی نسبت به موجودات مثالی و تفاوت درجه موجودات مثالی نسبت به موجودات مادی روابط طولی میان آنها برقرار ساخته است. از این رو همواره فرشتگان که حقایق عقلی هستند بر موجودات مادی و اشیاء طبیعی اشراف دارند و بر آنها مسلط هستند نه برعکس.

صورت اعتدالی جهان که غایت انسان است موجب شده در انسان قابلیت پذیرش دو بعد متقابل پدید آید و در نتیجه مصادیق و افراد آن برخی در نهایت شرافت و اوج ظهور قرار گرفته و به لحاظ وحدت و

اطلاق خود، صدر کائنات تلقی شوند و برخی دیگر در پایین‌ترین و نازل‌ترین مراتب واقع باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳،)

روابط انسانها با یکدیگر بر مبنای شدت وجودی آنها تشکیل می‌شود یعنی این روابط از هرم هستی تبعیت می‌کند و لازم است ساختار جامعه نیز بر این حقیقت استوار گردد. آیه اول سوره نساء، منشا خلقت همه انسانها را نفس واحده ای معرفی فرمود که همسرش را نیز از خود او آفریده است. پس معلوم می‌شود انسانهایی که به تدریج خلق می‌شوند با یکدیگر و با نخستین انسان رابطه دارند. این رابطه از نوع رابطه انسان با خاک نیست بلکه یک رابطه طولی و متأثر از حقیقت چند مرتبه ای وجود انسانی است. یعنی بخشی از مراتب حقیقت واحد وجود، طول وجود انسان را تشکیل می‌دهند و هر یک از ما که برخی از این مراتب طولی را اشغال می‌کنیم با کسانی که تمام این مراتب را توانسته‌اند در بر بگیرند (انسان‌های کامل) نسبتی وجود شناختی داریم و تحت اشراف آنها هستیم. پس در واقع ما مصادیقی برای مفهوم کلی انسان نیستیم بلکه بالاتر از این ما مرتبه ای از مراتب حقیقتی هستیم به نام «نفس واحده». نفس واحده در مرتبه خود با سایر مراتب وجود مثلا جماد، نبات، حیوان، جن و ملک متفاوت است و محدود به حدود آنها نیست. هر یک از این مراتب نیز در ذیل عنوان خود شامل بی‌نهایت مراتبند.

تصریح قرآن کریم بر آفرینش ما از نفس واحده در آیه «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...» (نساء ۱) معنا و مقصودی متفاوت از آیاتی دارد که در آنها به خلقت انسان از خاک، گل خشکیده، آب پست و آب جهنده، اشاره شده است. تاکید بر اینکه رب شما، شما را از «نفس واحده»^۱ خلق فرموده و هیچکس حتی زوج او را از این قاعده مستثنی نفرموده است، نشان می‌دهد که مختصات وجود شناختی نفس واحده به سایر انسانها (نه جمادات و نباتات و حیوانات) سرایت کرده است.

^۱ - عموم تفاسیر معتبر از جمله تفسیر قمی با استناد به روایات معصومین ع تعبیر «نفس واحده» در آیه اول سوره نساء را بر وجود حضرت آدم س تطبیق کرده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به عبارت دیگر پیدایش هر یک از ما علاوه بر ماده یا چیزی همچون خاک که قرآن در آیه «هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا و اجل مسمی عنده ثم انتم تمترون» (انعام ۲) مطرح فرموده، مقتضی حقیقت دیگری است که بنابر تصریح قرآن «نفس واحده» می باشد. از ایه «قال انا خیر منه خلقتی من نار و خلقته من طین» (ص ۷۶) معلوم می شود که طین در برابر نار ماده اولیه ای است که جنس انسان از آن پدید آمده، ولی نفس واحده چنین نیست، او منشا انسان و خلیفه خداست.^۱ خلیفه خدا نه تنها برترین موجودات و معلم ملائکه می باشد، نسبت به موجودات زمینی مسئولیتهایی دارد. بنابراین رابطه میان هر انسانی با خلیفه خدا بدون شک یک رابطه خویشاوندی ساده نیست بلکه به نسبتی مربوط می شود که میان مراتب خلایق یا موجودات برقرار می باشد.

اصل حرکت جوهری نه تنها امکان حرکت در مراتب وجود را برای نوع انسان ثابت می کند بلکه همچنین استمرار در حرکت را برای هر شخص انسان، ثابت می کند. یعنی هر شخص می تواند بارها و بارها دچار تحولات مرتبه وجودی بشود و از پلکان هرم هستی بالا و پایین برود. با این همه سرعت و شدت این تغییرات جوهری از ابتدای تولد تا پایان زیست دنیوی متفاوت است و بستگی به سه عامل دارد، یک: شدت وجود فعلی (فعلیت) او و خزانه قوای متعلق به این فعلیت، دو: مناسبات وجود شناختی او با سایرین، سه: مطالبه و اسفاضه از حضرت واجب الوجود. بدیهی است که اینها سه عامل مستقل نیستند بلکه حیثیتهایی از نفس هستند که بروز و ظهور می کنند.

قبلا در باره قوا (استعداد) و استفاضه نفس بحث شده و در اینجا لازم است تنها به این نکته مهم توجه شود که حرکت جوهری نفس به روابط وجود شناختی او با سایرین، از جمله سایر انسانها مشروط می باشد و در عین حال برای آنها نقش تعیین کننده ای دارد. یعنی بر خلاف تصور رایج، انسانها هویت های متعینی

۱ - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ إِبْلِيسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِآدَمَ، فَقَالَ: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، فَلَوْ قَاسَ الْجَوْهَرُ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُ آدَمَ بِالنَّارِ، كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُورًا وَضِيَاءً مِنَ النَّارِ... دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ: «يَا أَبَا حَنِيفَةَ، بَلَّغْنِي أَنْكَ تَقِيسُ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «لَا تَقِيسُ؛ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ حِينَ قَالَ: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» فَقَاسَ مَا بَيْنَ النَّارِ وَالطِّينِ، وَكَوَّ قَاسَ نُورِيَّةَ آدَمَ بُنُورِيَّةَ النَّارِ، عَرَفَ فَضْلَ مَا بَيْنَ النَّوْرَيْنِ، وَصَفَاءَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ» (اصول کافی جلد ۱ باب البدع والرای والمقاييس ص ۱۳۴ انتشارات دارالحدیث)

نیستند که با یکدیگر و با اشیاء رابطه برقرار می کنند و گروه های مختلف اجتماعی یا جوامع را پدید می آورند. بلکه بنا بر اصل حرکت جوهری افراد، اشیاء و روابط میان آنها همه بطور بی وقفه در حال تغییرند. یعنی تحقق تدریجی یا تشخیص تدریجی هر شخصی از اشخاص انسان، مقتضی است که هویت اجتماعی او ضمن تغییرات تدریجی روابط و مناسبات او با سایر انسانها محقق گردد. بدین ترتیب از همراهی اصل حرکت جوهری با نظریه امکان فقری واصل تشخیص معلوم می شود که هویت انسانی افراد و روابط انسانی آنها هیچکدام ثابت نیستند و تغییرات هر یک موجب تغییر در دیگری می شود یعنی تحقق ارتباط و تحقق هویت، هر دو تدریجی و به هم وابسته اند. در واقع میان هویت و رابطه اجتماعی نیز یک الگوی چرخه ای (نه خطی) برقرار می باشد.

اگر ما بتوانیم درکی از آفرینش مستمر و آن به آن وجود خویش، پیدا کنیم و بتوانیم پیدایش خویش را بعد از تولد متوقف نکنیم، درک این گزاره که «مناسبات وجود شناختی ما با سایرین، هویت یا تشخیص ما را شکل می دهد» ممکن می شود. در واقع از توجه به لوازم حرکت جوهری معلوم می شود که پیدایش تشخیص و شکل گیری هویت یا خویشتن هر کسی یک تحقق عینی تدریجی است که بخشی از آن شامل تقویت روابط وجود شناختی او با سایر اشخاص است. پس اینکه تصور می شود تشخیص و هویت افراد مقدم بر شکل گیری روابط انسانی است، همیشه صادق نیست، چون مناسبات وجود شناختی انسان با نفس واحده مقدم بر فردیت او به عنوان یک مصداق برای انسان است.

چنانکه قبلاً گفته شد (علم الهدی ۱۳۸۸) غنای تام حضرت «غنی حمید» و فقر ذاتی ما که در آیه «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر ۱۵) مورد تصریح قرآن کریم قرار گرفته، مقتضی است که محض پیدایش هر موجود ربط ذاتی او به خدای «خالق» نیز محقق شود. یعنی چنین نیست که ابتدا فردی خلق شود و سپس با خدا رابطه برقرار کند بلکه محض پیدایش هر کسی عین رابطه او است با خالقش و بنا بر استمرار آفرینش، این رابطه نیز استمرار دارد و بنا بر تغییر شدت هستی هر کسی طی حرکت جوهری او، این رابطه نیز قوت و ضعف پیدا می کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر یک از ما در ابتدای تولد در مرتبه حیوانیت بسر می‌بریم و بیشتر مختصات حیوان را دارا هستیم. ولی ضمن حرکت جوهری، بالاخره به یکی از مراتب شش گانه مشهور یعنی جماد، نبات، حیوان، جن، ملک یا نفس واحده، می‌رسیم. یعنی تحقق تدریجی وجود عینی ما سبب می‌شود که از مرتبه یا مرحله حیوانی در ابتدای تولد به سایر مراتب یا مراحل صعود یا نزول نموده و بالاخره در یکی از این مراتب وجودی به هنگام مرگ متوقف شویم. از آنجا که نسبت دنیا و آخرت نسبت بازی (خیالات) و زندگی (واقعیت) است «و ماهذه الحیوه الدنیا الا لهو ولعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون» (عنکبوت ۶۴) نقش طبیعت این است که همچون «رحم کبری» و «عالم متوسط» فرزندان انسان را همچون جنینی در بر بگیرد و آن‌ها را برای حیات ابدی پرورش دهد.

هر چند ایه اول سوره نساء بر سرایت مختصات نفس واحده به همه انسانها دلالت دارد ولی تعیین و تحقق این مختصات در گرو آفرینش تدریجی و متکی بر عوامل شخصی (طبیعی و فطری) و غیر شخصی (طبیعی و اجتماعی) است. بنابر این نسبت هر فرد با نفس واحده در ضمن تحقق فردیت او یعنی متشخص شدن او رخ می‌دهد. چنانکه قبلاً گفته شد تشخیص هر چیزی در عین حال متضمن موقعیت وجود شناختی او در میان سایر موجودات نیز هست بنابر این فردیت هر فرد در عین حال شامل رابطه او با سایرین یعنی اشیاء و اشخاص دیگر نیز هست.

نه تنها شکل‌گیری ماهیت شیء و هویت شخص در گرو روابط وجودی او با سایرین یعنی موقعیت وجود شناختی اوست، بلکه حرکت در مراتب هرم هستی نیز وابسته به تغییراتی است که هر کسی در روابط حقیقی خود با سایرین می‌دهد. رابطه همه انسانها با یکدیگر، ذیل مناسبات وجود شناختی با «نفس واحده» که از قضا «خلیفه» خداست، متعین می‌شود. با توجه به دو نکته صریح و آشکار در قرآن یعنی «..انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره ۳۰) و «..خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها» (نساء ۱) معلوم می‌شود که هر یک از ما به محض پیدایش، با «نفس واحده» رابطه و نسبتی داریم که به مرتبه وجودی او و ما وابسته است. یعنی رتبه وجودی نفس واحده و خلیفه حق ذیل ربط وجودی او با خداوند و بر اساس شدت این رابطه متعین می‌شود. جایگاه و تشخیص آدم س حاصل ربط او و شدت ربط او به خداست. همچنین تمام اشخاص و اشیاء عالم بر حسب ربط به خدا و شدت ربطشان به او متعین می‌شوند.

بنابر این پیدایش هر کسی حاصل ربط او به خدا با شدت معینی است ولی این رابطه جلوه هایی متنوع در روابط او با سایر وجودات دارد. یعنی تحقق ربط هر وجودی به حضرت واجب الوجود شامل صورتهای متنوعی از ربط او به سایر چیزهاست. از اینجا معلوم می شود که محض پیدایش کودک (ربط به خدا)، ارتباطش با والدین و حتی خویشاوندان رقم می خورد، همچنین محض پیدایش کودک نسبت او با خلیفه الهی نیز خود به خود متعین می شود.^۱ به واقع کودک به محض پیدایش ناخواسته و ندانسته در شبکه به هم پیچیده ای از روابط انسانی واقع می شود و خودبه خود دارای یک هویت اجتماعی می شود.

هرم روابط انسانی

از چرخه هویت / رابطه معلوم می شود که روابط انسانها بایکدیگر متضمن آثار وجود شناختی است. بنابر این کاهش و افزایش کمی و کیفی روابط انسانی می تواند موجب تحرک شخص در مراتب وجود بشود و جایگاه او را در هرم هستی جابجا کند. بدین ترتیب در صورتی که شخص روابطش را با مراتب عالی تر و انسانهای برتر توسعه بخش از هویت کاملتری برخوردار می شود. همچنین اگر جامعه متناسب با هرم هستی شکل بگیرد و روابط اجتماعی متناسب با اختلاف درجه وجودی که در مراتب هرم هستی است توسعه پیدا کند، «مدینه عادل» برقرار می شود ولی اگر هرم روابط انسانی از هرم هستی پیروی نکند و روابط اجتماعی زیر تاثیر عوامل دیگری همچون اختلاف طبقاتی (ثروت و قدرت) توسعه پیدا کند ظلم گسترش پیدا می کند و با «مدینه فاسقه» روبرو هستیم. پس بطور کلی لازم است ساختار جامعه تابع هرم هستی باشد تا عدالت به عنوان پایه ای ترین و اصیل ترین ارزش اجتماعی برپا بشود. از این رو ارتباط با سایرین و تقویت و توسعه روابط اجتماعی متناسب با هرم هستی، آزمونی بزرگ است که هر فردی در طول حیات دنیایی خویش همواره با آن روبروست. یعنی همواره افراد و جوامع در برابر دوراهی «ولایت

^۱ - از این رو ذکر شهادتین در گوش کودک مسلمان واجب است. گویا از ابتدای تولد لازم است نسبت وجودی او را با خدا و پیامبرش به او متذکر شوند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حق» هستند. زیرا تحقق ولایت الهی مشروط به ایمان ما شده «اللله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات» (بقره ۲۵۷)^۱

به نظر می‌رسد هرم روابط انسانی بر مفهوم خلافت قابل تطبیق است زیرا خلافت منحصر به آدم س نیست بلکه فرزندان او نیز بطور تکوینی موضوع خطاب «جعل» علاوه بر خطاب «کن» می‌باشند. قرآن کریم به جعل خلافت همگانی فرزندان آدم س در سوره انعام تصریح فرموده: «و هو الذی جعلکم خلایف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیلوکم فیما ایتکم ان ربکم سریع العقاب و انه لغفور رحیم» (انعام ۱۶۵)^۲ ولی این جعل خلافت همگانی به معنای برابری انسانها یا برابری در امر خلافت نیست. از تعبیر «رفع بعضکم فوق بعض» در این آیه معلوم می‌شود که خلافت ماهیت تشکیکی دارد و مبنای تشکیک یا درجه بندی خلافت نیز کمالات و ترفیعات افراد نسبت به یکدیگر است. از آنجا که هر نوع کمالی به هستی ارجاع می‌خورد و درجات کمال نیز به درجات هستی مربوط است پس معلوم می‌شود که هرم خلافت از

^۱ - در تفسیر این آیه روایات معصومین گفته اند که نور فالنور هم آل محمد ع و الظلمات عدوهم (تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۳۹) همچنین گفته می‌شود نور همان توبه و مغفرت است و ظلمات گناهان می‌باشد. همچنین گفته می‌شود منظور ولایت امام عادل و امام جائر است: یخرجهم من ظلمات الذنوب الی نور التوبه و المغفرة- لولایتهم کل امام عادل من الله...بهذا أنهم كانوا علی نور الإسلام، فلما أن تولوا کل امام جائر لیس من الله- خرجوا بولایتهم إیاهم من نور الإسلام الی ظلمات الکفر، فأوجب لهم النار مع الکفار (تفسیر عیاشی ج ۱ ص ۱۳۸ نرم افزار نور)

^۲ - در ذیل این ایه روایاتی آمده نظیر این روایت معصوم ع می‌فرماید أنه لا یخلو أن یكون المراد بالاستخلاف المذكور فی الآیه توریث دیار الکفار، کفوله تعالی: وَ أَوْزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، ... وَ أَوْزْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَرْضَكُمْ تَطَّوُّهَا، ... وَ يَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ، و قيل إن الله تعالی أعطى هذه الأمة مرتبة الخليل و مرتبة الكلیم و مرتبة الحبيب فأما مرتبة الخليل فإن إبراهيم ع سأل ربه خمس حاجات فأعطاه إياه بسؤاله و أعطى ذلك هذه الأمة بلا سؤال. سأل الخليل المغفرة بالتعريض فقال فی سورة الشعراء وَ الَّذِي أَطْعَمُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ و أعطى هذه الأمة بلا سؤال فقال يا عبادي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا. و الثاني سأل الخليل. و قال فی الشعراء وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ. و قال لهذه الأمة يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ. و الثالث سأل الخليل الوراثة. قال فی الشعراء وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ. و قال لهذه الأمة أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفَرْدُوسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. و الرابع سأل الخليل القبول فقال رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا و قال لهذه الأمة وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ. و الخامس سأل الخليل الأعقاب الصالحة و قال رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ و قال لهذه الأمة فی سورة الأنعام وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خُلَافَةً الْأَرْضِ» (نرم افزار تفسیر...) با توجه به این روایت جای این اشکال وجود دارد که گفته شود خطاب کم در این عبارت جعلکم خلایف الارض اشاره به مومنان دارد نه همه انسانها و بنابر این ایه مذکور مربوط به سرنوشت تاریخ بشر می‌شود نه ماهیت حیات اجتماعی ولی به نظر میرسد این اشکال موضوع انتظار را نادیده می‌گیرد زیرا چنان سرنوشتی در چشم انداز دین که با کلید واژه «عصر-ظهور» درک می‌شود لازم است مامورتهایی برای افراد مومن در عصر غیبت فراهم سازد حتماً غایتی که اسلام دنبال می‌کند یعنی برپایی دارالسلام در عصر ظهور یا حتی در دنیای دیگر دار بهشت، مبنای ماست برای سامان دهی به ارتباطات انسانی و جریان های جامعه شناختی. آب دریا را اگر متوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

هرم هستی تبعیت می کند و مراتب خلافت همچون ولایت متناسب با مراتب وجودی انسانهاست. از این رو قرآن کریم فرمود: *والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض (توبه ۷)*

به واقع روابط انسانی درون یک سازه وجود شناختی هرمی شکل محقق می شود^۱ زیرا انسانها بر اساس اشتداد وجودی خود که در حرکت جوهری تحصیل کرده اند در مراتب مختلفی واقع شده اند و حتی در حال حرکت و جابجایی در طبقات وجود هستند بدین ترتیب جایگاه واقعی هر کسی بر اساس مختصات وجود شناختی او معلوم می شود. یعنی اگر شخصی از قاعده هرم هستی به سمت بالاتر و بالاتر حرکت کند درجه وجودی او افزایش یافته و تمام کمالات او تشدید می شود. با تقویت کمالات از تکثر و تشابک وجود با عدم کاسته شده و وحدت و یکپارچگی بر او و روابطش با سایرین حاکم می شود. ولی نکته مهم این است که تحریک در مراتب وجود یا استعلا حاصل عمق و شدت روابطی است که هر شخص فروتر با افراد برتر و بطور پایدار برقرار می سازد. این روابط طولی که از آن با عنوان کلی ولایت در تعالیم اسلامی یاد می شود دارای دو ویژگی است یکی اینکه یک سویه نیست. بلکه پیوندی دوسویه است که خلافت ناظر به نقش مراتب برتر در ارتقاء مراتب فروتر می باشد. در حالی که مودت، شوق و پرستش ناظر به نقش مراتب فروتر در تحقق این پیوند استعلایی می باشد. نکته دیگر اینکه تفاضل مراتب وجودی که خاستگاه ولایت است به صورتهای مختلفی نمایان می شود و این تظاهرات مختلف موجب سوء فهم و خطا می شود از این رو قرآن کریم از ولایت خدا و ولایت شیطان یاد می کند. از یکسو می گوید *والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض (توبه ۷۱)* و از سوی دیگر می فرماید *والذین کفرو بعضهم اولياء بعض (انفال ۷۳)* یعنی ممکن است و انتظار می رود که جامعه سازه هرمی شکل خود را متناسب با هرم هستی استوار سازد و شبکه روابط اجتماعی بر محور ولایت الهی توسعه یابد ولی اغلب بنابر تظاهرات متنوع وجود و سوء فهم از شدت و قوت وجودی سایرین سبب می شود روابط اجتماعی متناسب با عکس

۱ - *وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ (الأنفال ۷۳)* یا *أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (التوبه ۲۳)* و *الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (التوبه ۷۱)*

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هرم هستی شکل بگیرد یعنی بر ولایت شیطان بنا شود. چنین جامعه‌ای حتی اگر در ساختهای مختلف نظیر علم و فناوری و کشور گشایی و غیره پیشرفت کند ولی فاصله‌اش با کمالات انسانی و عدالت اجتماعی بیشتر می‌شود..

بدین ترتیب مسئولیت پرورش وجودات فروتر و ارتقاء کسانی که در مراتب نازل وجود استقرار یافته‌اند مبنای خلافت الهی در زمین می‌باشد. یعنی حرکت جوهری موجودات مادی هنگامی تبدیل به یک حرکت استعلایی می‌شود که وجودات برتر و کاملتر مسئولیت پرورش وجودات فروتر را به عهده بگیرند. بنابراین این خلافت الهی مشروط به دو پذیرش است یکی قبول وجودات برتر و دیگری قبول وجودات فروتر. قبول اول قطعی است ولی قبول دوم احتمالی می‌باشد چون علو درجه و یقین آنها مقتضی تسلیم است ولی قبول دوم مستلزم مقدماتی همچون علم، ایمان و تقوی می‌باشد.

از آنجا که هر وجود برتر واجد کمالات مراتب فروتر هست (عبداللهی ۱۳۹۰) رابطه طولی میان وجودات فروتر با وجودات برتر که در مفهوم خلافت نهفته است منجر به وحدت می‌شود یعنی اعتلا و ترقی موجودات از کثرت به وحدت مشروط به وجود حقایقی وسیع، شامل و دراز دامن است. از این رو مسئولیت خلافت تنها به انسان - نه فرشته که به واقع «مدبرات امر» هستند - سپرده می‌شود «برای انسان، کمال مطلق است که شامل دو نشئه وحدت و کثرت و به تعبیر دیگر حدوث و قدم است؛ اما دیگر تعینات، یا تعینات ذاتی هستند که در دایره قدم و وحدت بوده و از حدوث و کثرت منزله‌اند یا در محدوده حدوث بوده و از قدم بی‌بهره‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸)

درواقع افاضه نور وجود و تشدید مرتبه هستی که در گرو استفاضه شیء یا شخص از حق تعالی است، به خودی خود با تغییراتی در روابط انسانی قرین می‌باشد. پس بطور کلی هویت، شاکله، تشخیص یا شخصیت افراد حاصل روابط وجودی آنها با یکدیگر است و ضمن تغییر و توسعه همین روابط است که حرکت در هرم هستی برای هر فردی ممکن می‌شود و جامعه نیز می‌تواند پیشرفت کند.

تظاهرات روابط انسانی

روابط انسانی بنابر اصل وحدت تشکیکی به صورت عرضی و طولی یا در دو محور عمودی و افقی محقق می شود یعنی بنابر تفاوت و مشابهت مرتبه یا نزدیکی و دوری درجه وجودی اشخاص، روابط میان آنها طولی یا عرضی است. علاوه بر این روابط انسانی با توجه به نقشی که در تقویت یا تضعیف مرتبه وجودی هر شخص دارند، ممکن است خصلت استعلایی یا انحطاطی داشته باشند.^۱ همچنین بنابر خصیصه آزادی ذاتی شخص و میل یا نفرت او نسبت به این نوع روابط، می توان به آنها خصلت واگرایی یا همگرایی را نسبت داد. بدین ترتیب روابط انسانی بر اساس سه عامل: تفاوت مرتبه وجود شناختی اشخاص، میل یا نفرت آنها نسبت به تداوم و تقویت رابطه و تاثیر استعلایی یا انحطاطی رابطه بر آنها، صورت های مختلفی پیدا می کنند.

برای درک بهتر این سه خصلت در روابط انسانی فرض کنید فرد(الف) با فرد(ب) در محیط (ج) می تواند رابطه برقرار کند. حال برای این رابطه چند صورت ممکن است فرض بشود؟ یک: الف و ب دارای دو مرتبه وجودی کاملاً متفاوتند در این صورت رابطه طولی است و گرنه عرضی است. دو: الف و ب هر دو یا یکی مایل به رابطه است این رابطه همگراست و گرنه خیر. سه: این رابطه برای تقویت وجود شناختی الف و ب (هر دو یا یکی) موثر است این رابطه استعلایی است و گرنه خیر. در هر شش حالت مفروض محیط (ج) نقش مهمی ایفا می کند زیرا این رابطه در خلا شکل نمی گیرد بلکه زیر تاثیر عوامل متنوعی که در محیط است رخ می دهد از این رو برخی تغییرات در محیط (ج) ممکن است باعث تغییراتی در خصلتهای رابطه الف و ب شده و در نتیجه استمرار و شدت این رابطه را تغییر بدهد.^۲

^۱ - و چنانکه در سوره فرقان آیات ۲۸-۲۹ در باره روابط استعلایی و انحطاطی آمده است: «يَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ يَعْنِي قَرِينَهُ الْمَضِلُّ لَهُ (لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا) يُؤذِيهِ بِالْوَسْوَسَةِ وَالْإِغْوَاءِ وَالْإِضْلَالِ إِلَى الْهَلَاكِ وَالْعِقُوبَةِ وَالنَّكَالِ ثُمَّ يَتْرُكُهُ وَيَخَذِلُهُ وَلَا يَنْفَعُهُ وَالْخَذُولُ فِعْلُ الْخَذَلَانِ». (شرح اصول کافی، ج ۱، ۲۱۳)

^۲ - آقای الف و خانم ب تصمیم دارند به دلیل اختلافات فراوان از هم جدا بشوند ولی یک روز قبل از آخرین جلسه دادگاه یک حثده تصادف سبب می شود آقای الف دچار معلولیت شود. از این پس روابط همسری میان آنها ادامه می یابد. در این

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به استمرار حرکت جوهری و نقش روابط انسانی در تغییر درجات وجودی اشخاص، لازم است ارتباطات انسانی به عنوان یک حادثه مستمر تقویت شوند یا تضعیف شوند تلقی شود. یعنی چنین نیست که هر کسی فقط یکبار تصمیم بگیرد که با دیگری رابطه برقرار کند یا رابطه اش را قطع کند بلکه در واقع ما ناگزیریم بنا به تحقق تدریجی نفس خود و نفس دیگری پی در پی نسبتهایمان را بازتعریف کنیم. این حرکت جوهری یا تحقق تدریجی وجود ماست که شرایط سخت تصمیم‌گیری را تداوم می‌بخشد و آزادی به مثابه آزمون مستمر را پدید می‌آورد. به نظر می‌رسد از تفاضل همگرایی و واگرایی روابط انسانی، تعهدات متولد می‌شوند و از تفاضل مراتب وجودی طرفین می‌توان دوستی‌ها و دشمنی‌ها را انتخاب کرد. بدین ترتیب صورتهای مختلفی از ارتباط انسانی قابل مشاهده می‌باشند که همه آنها را می‌توان ذیل مفهوم زوجیت و در قالب پیوستار همگرایی یعنی از ضعیف‌ترین تا شدیدترین همگرایی فهم کرد.

اولین ارتباط انسانی با پیدایش نخستین سلولهای جنینی آغاز می‌شود و این ارتباط در گرو تعلق به کسی یا چیزی است که مبدا حیات طبیعی جنین است. این تعلق هرچند حیاتی است ولی طبیعی نیست. بلکه جنبه انسانی دارد و بر یک غرض انسانی اتکا دارد. یعنی همواره شخصی هست که آگاهانه و فعالانه خواهان تداوم حیات یک جنین می‌باشد. این شخص مادر، پدر، قیم، یا هر کس دیگری است که قصد دارد برای ادامه حیات جنین به او کمک کند. با این توضیح معلوم می‌شود که حتی جنینهای آزمایشگاهی، برای ادامه حیات خود محتاج تعلق به کسی هستند. این تعلق تنها یک محبت ساده نیست بلکه شامل پذیرش ولایت یا سرپرستی جنین می‌شود. بنابراین نخستین نیاز انسان نیاز به ولایت یا سرپرستی است که نه تنها امکان خوردن، پوشیدن، لذت بردن فرد را فراهم می‌سازد بلکه محبت، امنیت، رشد، آگاهی، عزت و اقتدار را برای او تامین می‌کند. تعلق در دوران جنینی مقدمه ظهور و بروز حیات طبیعی انسان در این دنیا و پیدایش نیازهای طبیعی و فطری اوست.

حالت یک حادثه درج سبب شد تا رابطه عرضی الف و ب که واگرا و انحطاطی بود به یک رابطه طولی همگرا و استعلائی تبدیل شد.

بدون شک نیاز جنین، نوزاد، کودک، نوجوان و جوان به سرپرست یا قیم، بیان یا جلوه ای است از نیاز انسان به خداوند و از حقیقت ربطی انسان حکایت می کند. چه اینکه محبت و شفقت بی نظیری که خود به خود در والدین نسبت به فرزند پدید می آید یک پرده از ظهور «هو اللطیف» یا جلوه ای از لطف الهی نسبت به بندگان خود می باشد. این نیاز به تعلق که دارای دو سویا دو صورت است: یکی تعلق جنین به مادر و دیگری تعلق مادر به جنین، نمونه ای از سرایت عشق کلی است به اجزاء عالم که در عرفان مطرح می شود و در بیان مولانا آمده «آفرین بر عشق کل او ستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد». صدرا در بیان سرایت این عشق سراسری و شوق همگانی از مبدا الهی و همراه با سریان وجود از حضرت واجب الوجود به کلیه مراتب وجود می گوید: هیچ چیزی نیست مگر اینکه برای او کمال معین و عشق خاصی وجود دارد که آن را به صورت ارادی یا طبیعی تحصیل می کند. یعنی کمال و عشق خاصی که از او جدا شده و به صورت طبیعی یا با حرکت شوقی و ارادی به آن نائل می شود. این کمال و عشق، نصیبی است که او از فیض اقدس می برد و رحمت و عنایت ازلی رب به اوست.^۱

تا اینجا معلوم می شود که اولین ظهور و بروز ارتباط انسانی در دوران جنینی و در قالب ولایت و سرپرستی والدین محقق می گردد این ارتباط یک رابطه طولی، همگرا و استعلایی است و استلزامات طبیعی، اجتماعی و حقوقی دارد یعنی سلامت و بقای این رابطه «ابوت/بنوت» در گرو تدوین و رعایت قواعد و نظاماتی است. به نظر می رسد بخش عمده ای از قوانین و فرایض اجتماعی اسلام از احکام نکاح، عفاف، دیات، ارث و غیره ناظر به سلامت و بقای همین رابطه می باشد. زیرا این رابطه ضامن بقای نسل انسان است.

ضرورت وجود انسان کامل به مثابه عامل اتحاد عالم قبلا در بخش نسبت جهان و انسان مطرح شده ولی در اینجا لازم است ضرورت وجود انسان کامل به عنوان یک: حلقه ارتباط انسانها با یکدیگر و دو: تحقق عالی ترین شکل ارتباط انسانی، مورد توجه قرار بگیرد. چنانکه قبلا گفته شد در عالمی که وحدت در

^۱ « ما من شیء إلا و له کمال یحصله و عشق یخصه إرادیا أو طبیعیا أو شوقا و حرکه إرادیه أو طبیعیه یوصلانه إلیه إذا فارقه و هذا نصیبه من فیض الأقدس رحمه من رب، العنایه الأزلیه فی حقه» (صدرا الشواهد الربوبیه ص ۱۴۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برخی مراتب آن مخفی می‌ماند و در برخی مراتب دیگرش ظاهر می‌شود، موجبات بیگانگی مراتب وجود از یکدیگر فراهم است. انسان کامل به مثابه یک حقیقت دوساحتی «که واجد جمیع حقایق سری از اسمای ذاتی و اسمای صفاتی و فعلی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۲) می‌تواند مراتب متکثر و روابط متنوع انسان‌ها را در ذیل رابطه‌ای عالی و یگانه متحد سازد. زیرا در عالم طبیعی که تضاد و تکرار شدت دارد و احکام وجود در لا به لای آن‌ها پنهان می‌ماند لازم است نوعی از هماهنگی و وحدت پدید آید تا آثار وجود ظهور کند. زیرا اگر «هماهنگی به نهایت خود رسد، وحدت نیز در عالی‌ترین چهره خود که ظل و وحدت ذاتی حق است در قالب انسان کامل ظاهر و آشکار می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۳) از این رو زمانی که ابن هشام در احتجاجات خود، امام معصوم (ع) را به منزله قلبی معرفی کرد که عهده‌دار پیوند و اتصال اعضا و اجزای پراکنده بدن و تنظیم‌کننده ادراکات قوای نفس است، حضرت اظهارات او را تایید فرمودند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷:۳:۲۹) بدین ترتیب و با توجه به وجود آزادی ذاتی انسان و نقش اراده او در قبول ولایت انسان کامل معلوم می‌شود که تنها ایمان ماست که به وحدت عالم تحقق می‌بخشد.

به نظر می‌رسد ابلاغ پیام الهی، تذکر و هدایت تشریحی مردم در گرو دو چیز است یکی آزادی افراد و دیگری شباهت و سنخیت آنها با هدایتگر یا پیام آور خداوند. از این رو در قرآن کریم بر مشابَهت و هم‌سنخی پیام آوران الهی با مخاطبان‌شان تاکید می‌شود.^۱ حقیقت دوساحتی انسان که منشا حرکت و علت وضعیت برزخی او است امکان پیوستن او به انسان کامل و همچنین قطع ارتباطش را فراهم می‌سازد و از این جهت ایمان و ولایت بر آزادی متکی است و آزادی دینی یک امر تکوینی (نه تشریحی) می‌باشد. قرآن بر این نکته تاکید دارد که فرشتگان عالی مقام و سایر موجودات کاملاً عقلانی بندرت می‌توانند

^۱ - البقره: ۱۵۱ کَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ، آل عمران: ۱۶۴ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، المؤمنون: ۳۲ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ

آحاد بشر را به خدا ربط دهند.^۱ ماهیت دو ساحتی بشر مقتضی است که معلم و هدایتگر او از جنس خودش باشد ساحت های دو گانه، انسانها امکانی است برای تغییر وجه آنها از یکسو به سوی دیگر و این منظر دو گانه یا حقیقت دو ساحتی هر یک از انسانهاست که ارتباط آنها را با عالم وحدت عقلی و در عین حال با عالم کثرت طبیعی، از طریق پیوند خوردن با انسان کامل ممکن می سازد. از این رو کلمه تولی به هر دو معنای «روی گرداندن از» ولی حق و «روی کردن به» ولی حق در قرآن کریم بکار رفته است.^۲

در واقع تولی از چیزی و به چیزی سرنوشت محتوم انسان است و متناسب با تغییر ذاتی یا حرکت جوهری اوست. بنابر این هر کسی مجبور است که آزادانه به تعیین تولی و نسبت خود با خداوند و دوستان و دشمنان او پردازد. یعنی چنین نیست که هر یک از ما محض برخورداری از صورت آدمیزاده، نقطه اعتدال هرم هستی تلقی شود و ساحت کثرت و وحدت را به هم برساند. دستیابی به این غایت آفرینش، همان مقامی است که ابراهیم خلیل برای فرزنداناش طلب کرد و پاسخ شنید این عهدهی است که به ظالمین نمی رسد. رسیدن به عدالت کامل و نیل به نقطه اعتدال عالم مقدمه ظهور ولایت حق است. بدون شک تعلق دل بستگی، ولایت و تقویت پیوند با این مرکز تعادل می تواند به ارتباط معنا دار ما با عالم منتهی شود. زیرا غلبه وحدت در تعیین اول و غلبه کثرت در مظاهر تفصیلی آن علاوه بر موضوع بساطت نسبی از تقدم وحدت بر کثرت نیز حکایت می کند و به مقتضای همین تقدم وحدت بر کثرت است که آثار وجود نظیر حیات، علم، قدرت، زیبایی و... در وجود جمعی که مرتبه وحدت است، نسبت به همان آثار در صور تفصیلی که موضوع وجود رابط می باشند، اشد و اظهر است. بدین ترتیب اتجاد و انسجام و تعالی و وحدت انسانی در سایه رابطه با ولی کامل و ولایت خلیفه خداوند تحصیل شدنی می باشد.

۱- وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمَشُّونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَرْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (اسراء ۹۴-۹۵)

۲- الأعراف: ۱۹۶ إِنَّ وِلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَكَّلِي الصَّالِحِينَ النِّسَاء: ۸۰ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

الگوی طبیعی روابط انسانی

ذیل رویکرد فناورانه غالب بر روایت غیر دینی و مطابق با الگوی مهندسی - که ساخت اجزاء مقدم بر ترکیب آنهاست - شکل‌گیری روابط اجتماعی و توسعه جوامع شامل دو مرحله پی در پی می‌شود که عبارتند از: یکی پیدایش افراد بالغ و دیگری ایجاد پیوندها و برپایی نظامی از روابط انسانی و اینها دو فعل مجزا به حساب می‌آیند. ولی برخلاف این الگوی فناورانه، در روایت دینی یک الگوی طبیعی ارائه می‌شود که همان الگوی شکل‌گیری خانواده و فرزندآوری است.

ادیان الهی (نه یافته‌های بشری) بر این نکته متفقند که پیدایش نخستین صورت ارتباط انسانی بر زوجیت متکی است. قرآن کریم می‌فرماید «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء و اتقوا الله الذی تسائلون به و الارحام ان الله کان علیکم رقیبا» (نساء ۱) بنابراین آیه و آیات (اعراف ۱۸۹) و (زمر ۶)، معلوم می‌شود که پیدایش نخستین رابطه انسانی (زوجیت) با پیدایش دومین انسان یکی است. یعنی استقرار اولین رابطه انسانی و شکل‌گیری اولین جامعه با پیدایش دومین انسان آغاز شد و از آن پس به کمک فرزندآوری، جامعه انسانی در حال توسعه می‌باشد. به رغم حوادث بزرگی که برای اقوام پیشین نظیر عاد و ثمود یا قوم حضرت نوح، حضرت لوط و غیره رخ داده و به عنوان مجازات رخ داده، همواره توسعه جوامع انسانی با همین شیوه یعنی «فرزندآوری» صورت گرفته است. بدین ترتیب الگوی شکل‌گیری جامعه و توسعه ارتباطات انسانی بنابر روایت دینی یک الگوی طبیعی است.

علاوه بر این مطابق با اصول حکمت متعالیه، تشکیک طولی و عرضی موجودات برای توسعه مناسبات اجتماعی مطابق با الگوی مراتب نفس، دلالت دارد. در واقع در برابر استعاره ماشین که جهان را به صورت یک ابر سیستم معرفی می‌کند، صدرا وحدت جهان را به وحدت نفس تشبیه می‌کند. اگر جهان همچون ماشینی ملاحظه شود که متشکل از بی‌نهایت سیستم‌های کوچک و بزرگ خودکار و خودتنظیم است، وحدت جهان صرفاً یک وحدت اعتباری است. ولی اگر جهان به مثابه یک انسان که نفس او دارای

مراتب جمادی، نباتی، حسی، وهمی، خیالی و عقلانی است، تلقی شود در آن صورت جامعه نیز مرتبه ای از مراتب این عالم می باشد.

لازم است یادآوری شود که اندیشمندان معاصر در باره اصالت جامعه و تاریخ و عینیت واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی دیدگاه‌های مختلفی دارند ولی در مجموع می توان گفت به رغم اختلاف نظر‌ها، عینیت جامعه و استقلال آن از افراد با الگوی تشکیک قابل درک می شود.^۱ زیرا بنابر نظر علامه طباطبایی شخصیت جامعه مستقل از تک تک افراد و غیر آن می باشد (طباطبایی المیزان ۴:۹۸) و شهید مطهری معتقد است فرهنگ جامعه از من‌های فردی و روح افراد تشکیل شده و از نظر فلسفی ترکیب‌های حقیقی دارای مراتب هستند. وجود جامعه وجودی رقیق است که در آن استقلال اجزاء محفوظ تر است یعنی من فردی مضمحل نشده بلکه محدود می شود و افراد در جامعه هویت اجتماعی پیدا می کنند (مطهری، فلسفه تاریخ) استاد جوادی آملی معتقد است جامعه همچون فرد عینیت ندارد ولی توهمی هم نیست بلکه حتی اگر وحدت جامعه حقیقی نباشد و جامعه وحدت اعتباری داشته باشد باز هم چون منشا اثر است بهره ای از وجود برده و هر آنچه منشا حرکت و تغییر بشود و آثار حقیقی پدید آورد حتما بهره ای از حقیقت برده است یعنی بنابر مبانی حکمت منعالیه و مطابق با رویکرد تشکیکی، جامعه که دارای آثار عینی هست وجودی رقیقتر از موجودات عینی دارد. (جوادی آملی، جامعه در قرآن)

به نظر می رسد در این دیدگاه‌های مختلف دو نکته بطور مشترک مغفول مانده است. یکی تنوع ذاتی و دیگری تغییر ذاتی جامعه است. یعنی اینکه جامعه یک موجودیت همگن ندارد و بخش‌های مختلف آن اعم از نهادها، جریانها، گروه‌ها و پدیده‌های اجتماعی ماهیت‌های متنوعی دارند و در عین حال جامعه یا

^۱ - مسئله اصلی و محل نزاع این است که آیا جامعه واقعیتی مستقل و عینی است که دارای وحدت حقیقی باشد؟ علامه طباطبایی و شهید مطهری معتقدند آری جامعه واقعیتی مستقل و عینی است ولی بر خلاف نظر دورکیم، اراده افراد در جامعه مضمحل نمی شود. استاد مصباح استدلال‌های شهید مطهری را برای اثبات عینیت و استقلال جامعه کافی نمی داند و معتقد است تنها فرد اصیل است و وحدت جامعه اعتباری است. استاد جوادی آملی دلایل را نه برای اثبات و نه برای انکار اصالت جامعه کافی نمی داند و در عین حال معتقد است جامعه وجود اعتباری دارد ولی وجود اعتباری نیز مرتبه نازلی از وجود حقیقی است. (خسروپناه، عاشوری، ۱۳۹۶ هستی و چیستی واقعیت اجتماعی و تاریخی)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بخشهای مختلف آن بطور دائم در حال تغییر می باشد. بنابراین لازم است ابتدا ما الگوی شکل‌گیری و تغییر و توسعه روابط انسانی را بنابر روایت دینی و متناسب با حکمت متعالیه فهم کنیم و سپس تعمیم آن به بخشهای مختلف جامعه را بیازماییم.

خانواده به جای سازمان

این نکته به سادگی قابل فهم است که محض پیدایش یک فرد، پیوندهایی بین او با والدین و خویشاوندانش پدید می آید. به واقع روابط خانوادگی نخستین روابطی است که هر فردی ناخواسته و ندانسته ضرورتاً به آن پیوند می خورد. بر خلاف تصور رایج روابط خانوادگی با ازدواج شروع نمی شود بلکه با ازدواج تداوم و توسعه پیدا می کند. زیرا ازدواج فرزندان یک خانواده به معنای قطع ارتباط آنها از خانواده قبلی و والدین خود نیست. بلکه به منزله رشد خانواده قبلی از طریق اتصال با خانواده ای دیگر است. ازدواج فرزندان چیزی شبیه پیوند زدن است نه قلمه زدن. حتی مرگ اعضای خانواده به معنای جدایی کامل آنها نیست بلکه به خصوص بر حسب جایگاه هر کسی در خانواده تأثیرات او پس از مرگش ادامه یافته و گاه تشدید می شود. بنابراین به یک اعتبار خانواده یک جامعه طبیعی است و روابط خانوادگی دارای صورتبندی طبیعی می باشند.

برای درک تفاوت استعاره طبیعی خانواده با استعاره مصنوعی سازمان جهت فهم و توسعه روابط انسانی لازم است به تفاوت درخت طبیعی و درخت مصنوعی توجه شود. یک درخت مصنوعی حاصل ترکیب هنرمندانه و جذاب اجزائی ساخته شده نظیر ریشه و ساقه و برگها و میوه ها و گلها و پرچمها و کاسبرگها و گلبرگهاست. ولی در مورد درخت طبیعی نمی توان میان پیدایش اجزاء درخت و پیدایش صورت نهایی درخت هیچ تمایزی قائل شد. پیدایش و رشد هر جزء درخت با اتصال آن به کل درخت یکی است. در خانواده نیز پیدایش کودک و ربط او به بقیه اعضا یکی است نه دوتا. خانواده بزرگ بشر نیز همچون شجره یا درختی است که پیدایش هر فرد با ربط او به نفس واحده و زوجش یک حادثه است نه دوتا و تنها پوسیدگی و خراب شدگی هر جزء و در هر مرحله از هستیش می تواند او را از این شجره طیبه منفک کند. فساد و پوسیدگی در اجزای درخت همچون رشد و بالندگی آنها بنابر اصل حرکت جوهری فهم پذیر است.

ملاحظه خانواده به مثابه نخستین رابطه ای که هر فرد انسان به ضرورت طبیعی (نه به اختیار) در آن واقع می شود، شامل چهار نکته بسیار مهم است:

یک: خانواده دارای یک الگوی طبیعی است یعنی همچون هر شیء طبیعی، صورت نهایی آن ضمن پیدایش و رشد اجزاء آن، معلوم می گردد.

دو: فردیت و هویت اجتماعی هر کسی بطور طبیعی و در ضمن زیست خانوادگی تغییر می کند. یعنی بدون هیچ نوع تفکیک و جدایی میان جنبه های فردی و اجتماعی، رشد و تحول کودک به صورت یکپارچه و ضمن توسعه روابط با سایرین رخ می دهد.

سه: خانواده شامل روابط میان فردی متعدد نیست و رابطه کودک با پدر در کنار رابطه او با مادر و ... شکل نمی گیرد. بلکه خانواده شامل یک فضای عاطفی مشترک است که کودک در آن پدید آمده و به تدریج متوجه آن می شود و نسبت به قلمرو و عناصر تاثیر گذار آن آگاه می شود. آگاهی بیشتر و بیشتر کودک نسبت به این عاطفه اجتماعی حاکم بر خانواده، موجب مشارکت فعالتر او در حفظ، صیانت یا تغییر آن می شود.

چهار: خانواده دارای یک سازه انتزاعی خاصی است که از دو محور عمودی و افقی تشکیل می شود. زیرا چنانکه قبلاً گفته شد روابط هر فرد با دیگران برحسب رتبه و شدت وجودی آنها تعیین می شود و معمولاً در حد فاصل یک رابطه وجودی عمیق یا طولی و یک رابطه اعتباری یا عرضی شکل می گیرد. از این رو رابطه فرزندان با والدین عمیق تر و به محور طولی نزدیک است ولی روابط خویشاوندی به تناسب از محور طولی دور و به محور عرضی نزدیک می شود.

پنج: خانواده صرفاً محلی برای شکل گیری هویت اجتماعی فرد نیست بلکه عاطفه اجتماعی حاکم بر خانواده ادراکات و رفتارها و صفات او را شکل می دهد. کودک با قرار گرفتن در فضای عاطفی خانواده و ضمن نفس کشیدن در آن می تواند به فهم های اولیه و باورهای پایه خود دست یابد. یعنی درک خود و عالم پیرامونش را ذیل عاطفه اجتماعی جاری در خانواده به دست می آورد و به قولی اولین صورتبندی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از «زیست جهان» فرد در خانواده پدیدار می‌شود. باورهای فرد و شناخته‌های فرد زیر تاثیر روابط او با دیگری شکل می‌گیرد و خانواده به عنوان نخستین فرصت اجتماعی فرد، هم‌الگوی روابط با دیگران و هم‌باورهای اولیه در باره خود و دیگری را در اختیار او می‌گذارد.

شش: عاطفه اجتماعی که تمامیت خانواده را در بر می‌گیرد و به خانواده هویت می‌بخشد، چیزی ماورای اعضاست ولی هرگز منفک از آنها نیست بلکه فضای عاطفی خانواده ریشه در قوای عاطفی هر یک از اعضا دارد و به فرآیندهای عاطفی فعال در هر یک از آنها وابسته است. دو: عاطفه اجتماعی خانواده که در صورتبندی قوای عاطفی کودک بسیار تاثیر گذار است و با فعال‌سازی فرایندهای عاطفی این عضو جدید، به رشد عقلی و رفتاری و خلقی کودک نیز یاری می‌رساند، خود زیر تاثیر حضور عاطفی کودک است. یعنی صرف ورود کودک به خانواده موجب تغییرات جدی در فضای عاطفی آن می‌شود. همچنین ویژگیهای او مثل جنسیت، زیبایی، هوش، سلامتی و غیره برای تغییراتی که در فضای عاطفی خانواده ایجاد می‌شود نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. علاوه بر این شرایط کلی خانواده مثل گسیختگی، سردی، پیری یا ... و ویژگیهای اعضای مهم خانواده در نوع تغییراتی که با تولد کودک در فضای عاطفی پیدا می‌شود، موثرند.

هفت: قالب خانواده به عنوان الگوی زیست اجتماعی در تعالیم دینی ما مطرح می‌شود^۱ اساس روابط انسانی بر نیاز به ولایت و سرپرستی مشفقانه است. چون جوامع از درون خانواده و تنها با پیدایش نوزادان، گسترش می‌یابند. یعنی کودکان اعضای جدیدی هستند که جامعه یا آنها را می‌پذیرد یا نابودشان می‌کند. بنابر این نیاز این اعضای جدید به بقا قبل از اینکه به صورت نیازهای طبیعی بروز پیدا کند به صورت نیاز به مادر یا ولی یا سرپرست ظاهر می‌شود. هر جنین انسان بدون وجود شفقت و مهربانی و مسئولیت‌پذیری ولی خود، شانسی برای بقا ندارد. یعنی بجز عوامل طبیعی یک عامل اجتماعی مهم یعنی سرپرستی

^۱ پیامبر فرمودند «انا و علی ابوا هذه الامه» و یا قرآن کریم از همسران پیامبر با عنوان مادرامت یاد می‌کند و در سیره پیامبر بستن عقد اخوت و اعلام برادری مومنان با یکدیگر مورد تاکید است. همچنین فضایل اخلاقی از جمله احسان و نیکی یا روابط اقتصادی در قالب خانواده (نه سازمان) در منابع اسلامی مطرح می‌شود.

و ولایت همواره به عنوان عامل بقای جنین، نوزاد و کودک است. از اینجا معلوم می شود که پیوند سرپرستی با برخی اعضای جامعه مثلا والدین یا جد یا قیم شرعی یا دولت به عنوان قیم قانونی می تواند بقا، سلامت و رشد کودک را تامین کند.

در مجموع نیاز به سرپرستی بر سایر نیازهای طبیعی تقدم دارد. بدین ترتیب نیاز به سرپرستی نخستین نیاز کودکان است که در حقیقت نقطه شروع و انبساط جامعه می باشند. یعنی بقای جامعه و توسعه آن در گرو پیدایش مستمر نسلهای نو است و بقا و رشد نسلهای نو نیز مرهون وجود یک نظام سرپرستی یا تولی گری بهینه می باشد. الگوی طبیعی این نظام سرپرستی خانواده است و به نظر می رسد جایگزینی خانه به جای سازمان یک تغییر ضروری برای ساختارهای اجتماعی است که می تواند فردگرایی و فرهنگ رقابتی پدید آمده توسط رویکرد فنا ورانه و دیوانسالاری حاصل از آن را کاهش دهد و در عوض همدلی، فداکاری و علاقه های طبیعی رایج در خانواده را میان اعضای جامعه توسعه دهد. برخلاف دیوانسالاری که بر عقلانیت ابزاری (یا وبری) و رویکرد فناورانه اتکا دارد الگوی خانواده بر عاطفه اجتماعی متکی است. پیش بینی می شود که جایگزینی خانه به جای سازمان نه تنها از فقر عاطفه ما را نجات می دهد، بلکه با کاهش خشونت و افزایش نیکی موجب توسعه و تثبیت انسجام اجتماعی می شود. همچنین اگر به اقتضای هرم هستی شناختی عالم، این جایگزینی بر شرافت مراتب عقلانی معطوف باشد می تواند از عاطفه زدگی و تعصبات قومی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی پیشگیری کند.

آزادی به مثابه آزمون

اصول حکمت متعالیه برای آزادی انسان دلالت دارند. حقیقت ربطی انسان که متکی بر نظریه امکان فقری است و هرم هستی شناختی عالم که متکی بر اصالت و تشکیک وجود است سبب تقدم رابطه های وجودی انسان بر ماهیت او می شود. اصل حرکت جوهری تمامیت، قطعیت و پایداری تعینات ماهیتی را در مورد انسان همچون سایر اشیاء نفی می کند. اکنون با توجه به اصل حرکت جوهری که ناظر به تحقق تدریجی حقیقت انسان است و اصل تشخیص که به وجودی بودن هویت و شخصیت انسان معطوف می باشد و اصل تقدم رابطه بر ماهیت که از توقف ماهیت انسان به روابط وجودی او حکایت می کند، معلوم می شود هویت یا ماهیت هرکسی بر آیند تغییراتی است که در روابط وجودی او با سایرین رخ داده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه وحدت در کثرت و اصل وحدت قوای نفس که معطوف به تکثر مراتب و اختلاف قوای انسان است، برای حرکت جوهری او و ارتباط وجودیش با سایر موجودات، عرض عریضی فراهم می‌کند. گویا انسان هر لحظه در معرض تشعشعات وجودی هزاران شیء واقع می‌شود. دو مولفه مهم یعنی گستره وسیع حرکت و تداوم حرکت در انسان، مقتضی آزادی ذاتی انسان است. آزادی ذاتی انسان در عالمی که محض تسلیم است به معنای آزمونی است که هر فرد مختار در مدتی معین و با وسع محدود مجبور است بگذراند. به واقع انسان در پذیرش آزادی خود، آزاد نیست و محدود شدن آزادی انسان به کرانه‌هایی چون تولد اجباری، مرگ، بیماری، نژاد، عصر تاریخی و غیره نشان می‌دهد که آزادی حقیقتاً یک آزمون سخت است. برخلاف تصور رایج آزادی پاداش انسان بودن ما نیست بلکه آزمون انسان بودن ما است. نتیجه این امتحان است که جایگاه هر یک از ما را در هرم هستی معین می‌کند..

حقیقت ربطی اشیاء و تقدم روابط وجودی بر ماهیت آنها نشان می‌دهد که هیچ چیزی در آسمانها و زمین مقابل مشیت مالک الملک واقع نمی‌شود. بسیاری از صفات حق تعالی که در قرآن و گاه بطور مکرر ذکر شده نظیر «علی کل شیء قدیر»، «ولله ملک السموات و الارض»، «ذوالجلال و الاکرام»، «ذوالقوه المتین»، «جبارالسموات و الارض»، «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار» و.. ناظر به همین معناست و از تسلیم سراسری موجودات در برابر حکمت الهی حکایت می‌کند. علاوه بر این عظمت شگفت آور رویدادها و اشیاء طبیعی که همواره ناظران را به تامل در حکمت و قدرت آفریدگارشان وامی‌دارند بیانی است از همین معنا که نشان می‌دهد همگان بی‌هیچ مخالفت سر تسلیم در برابر «حی قیوم» فرود آورده و به تسبیح حق مشغولند وَ لِلّٰهِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ الْمَلَائِکَةُ وَ هُمْ لَا یَسْتَكْبِرُونَ (۴۹) یَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ (۵۰) بنابر این آیه و سایر آیات «مسبحات»^۱ معلوم می‌شود راز تسلیم سراسری موجودات جهان که از مرز طبیعت گذشته و در تمام عوالم فوق طبیعی جاری

^۱ - آیات اول شش سوره از قرآن کریم که به تسبیح سراسری عالم برای حق دلالت دارند یعنی آیات اول سوره‌های حدید، حشر، صفا، جمعه، تغابن، اعلی.

است و فرشتگان عالی مرتبه را نیز شامل می شود^۱، در دانایی و شهودات آنها نهفته است. یعنی آنچه ایشان را به تسلیم واداشته مشاهده حقیقت است نه جهل نسبت به آن. اینکه قرآن کریم از اطاعت همگانی در قالب کلماتی همچون «یسجد»، «سبح» و «یسبح» حکایت می کند، نشان می دهد که این اطاعت همگانی بر علم متکی است نه جهل و بنابر این آمیخته به رضایت و محبت است نه نفرت و خصومت. از این رو هنگامی که امر الهی مبنی بر قبض بساط طبیعت فرا می رسد، زمین و آسمان امر حق را با خشنودی (نه کراهت) متابعت می کنند^۲ برخلاف این تسلیم همگانی که در قرآن کریم بر آن تصریح شده^۳ و همه موجودات طبیعی را فراگرفته، انسان مبتلا به شک و سپس طغیان می باشد. انسان طبیعی برخلاف سایر موجودات طبیعی به خصومت آفریدگارش مبتلاست. چنانکه قرآن کریم در دو جا یعنی در سوره یس و سوره نحل^۴ به خصومت آشکار فرد طبیعی یعنی انسانی که از نطفه خلق شده اشاره می فرماید. وجود خصومت و طغیان در انسان و برخلاف تسلیم همگانی، از پیدایش یک خصلت مهم یا یک فرصت استثنایی حکایت می کند که به اجمال «اختیار» تلقی می شود. اختیار خصلت یک موجود چندساحتی است که فرصت عمل او بیشتر از علم اوست و می تواند حتی به جهل خویش تحقق بخشد. به همین دلیل قرآن کریم در سوره احزاب پذیرش امانت را به خصلت گمراهی و نادانی انسان نسبت می دهد.^۵

اینکه هیچ موجود طبیعی و ماورای طبیعی و هیچیک از عوالم وجود نه آسمانها و نه زمین امانت حق را پذیرا نشدند، نشان می دهد که ظرفیت موجودات معلوم و حدود آنها متعین است ولی انسان حقیقتی نامتعین دارد و ظرفیت آن مجهول است می تواند پست تر از حیوان یا برتر از فرشته باشد. لهذا این موجود چند درجه ای که دامنه تغییراتش عریض و سرنوشتش نامعلوم می باشد در معرض آزمون امانت قرار می

۱ - وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (۴۹) يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (۵۰)

۲ - فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت ۱۱)

۳ - «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (ال عمران ۸۳)

۴ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (نحل ۴) أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (یس ۷۷)

۵ - إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الأحزاب : ۷۲)

جمع بندی و نتیجه گیری

گیرد تا حقیقت خویش را محقق سازد و خود را متعین کند. از این رو نتیجه آزمون علاوه بر کثرت بی سابقه و عالم پر تنوع انسانی، ظهور برخی صفات حق تعالی همچون غفار، ستار، تواب و منتقم است. نکته جالب این است که بنابر شواهد قرآنی برخی موجودات بسیار مهم همچون بهشت و دوزخ نیز صرفاً حاصل وجود انسانی و نتیجه حرکت آزاد او می باشند. برای مثال آیه «ایطمع کل مرء منهم ان یدخل جنة نعیم کلا انا خلقناهم مما بعلمون» (معارج: ۳۸-۳۹) تاکید می کند که هر کسی نمی تواند طمع رفتن به بهشت داشته باشد زیرا هرگز فردی که در طبیعت خویش مانده به «جنت نعیم» نمی رسد بلکه این مقام افرادی است که از وضعیت و خلقت طبیعی خود هلع، جزوع و منوع خارج شده و در حرکت و استکمال خویش^۱ به صفات و ملکاتی همچون پایداری در نماز، انفاق و تا مین نیازهای سائلین و محرومان ترس از روز جزا و عذاب بی امان آن، عفت، وفای به عهد، امانت داری و پای بندی به شهودات و شهادتهای خویش، دست یافته اند.^۲

۱- و لاجل وجوب هذا التبدل الوجودی و اشتراط تحققه فی دخول عالم القدس و الجنة قال تعالی: أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ (المعارج- ۳۸ و ۳۹) اشاره الی ان المخلوق من هذه الاجسام المحسوسة الكثيفة كالنطف و غيرها لا يستحق دخول الجنة الا ان يتحول و يتبدل و يتوارد علیه الامثال حتى یصیر مستأهلاً لدخولها، و لذلك عقب هذا الكلام بقوله: فلا أقسمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (المعارج- ۴۰). علی أن تُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَ تُنْشِئُكُمْ فِی مَا لَا تَعْلَمُونَ (الواقعة- ۶۱). و قوله علیه السلام: لا نجاه الا بالطاعة، لان الانسان فی اول نشأته العنصریة جوهر ظلمانی مخلوق من مواد عالم الظلمات و وسخ الطبیعة، و انما یصیر بالصفیة و التهذیب و التادیب اهلاً للعالم العلوی كما فی قوله تعالی: أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ، (المعارج- ۳۸ و ۳۹)، اشاره الی ان الانسان اذا لم یتبدل نشأته الی نشأة غیر هذه النشأة المحسوسة الطبیعیة لا یدخل الجنة و انما یدخلها عند التبدیل و لذا عقبه بقوله: فلا أقسمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ علی أن تُبَدَّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ (المعارج- ۴۰ و ۴۱)، و قال فی سورة الواقعة: أقول: لأن الإنسان فی بدو غریزته و فطرته العنصریة جوهر ظلمانی من عالم الهیولی الظالم أهلها، مخلوق من مواد عالم الظلمات و وسخ الطبیعة، و انما یصیر بالتصفیة و التهذیب و التادیب الی العالم الأعلى كما فی قوله: «أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ» كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ.

۲- إنَّ الْإِنْسَانَ خَلِقًا هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا لِأَلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ وَ الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَ الَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيَّوْمِ الدِّينِ وَ الَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَا تُؤْمِنُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتغى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكَ مُهْطَعِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمَالِ عَزِينَ يَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ (معارج: ۱۹-۳۸)

از این آیات (معارج ۱۹-۳۸) و همچنین آیات (بقره ۳۶-۳۸) معلوم می‌شود^۱ طبیعتی که فاقد هر گونه نور هدایت حق باشد زمینه‌ای برای تحقق همه مراتب وجودی و ظهور سرشت انسانی انسان و به خصوص خصلت ویژه او یعنی «آزادی» فراهم نمی‌کند. نیازها و میل‌های طبیعی منطقه جبری وجود انسان را شکل می‌دهند و در صورت همراهی عقل خودآئین (بدون هدایت الهی) صورتی از طمع و آزمندی بر این حیوان طبیعی افزوده می‌شود که عداوت، بهره‌کشی، نابودی و فساد حاصل آن است. فرشتگان بنا بر همین طبیعت آزمند و چنگال‌تیز عقلانیت انسان، در کمال شگفتی پرسیدند آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن فساد می‌کند و خون می‌ریزد در حالی که ما به تسبیح و حمد تو مشغولیم؟^۲

از ظاهر آیات یس ۷۷ و نحل ۴ و بقره ۳۶-۳۸ معلوم می‌شود که هم فرد طبیعی که از نطفه پدید آمده «خصیم مبین» است و هم هبوط به طبیعت، اسباب عداوت و حزن و ترس می‌باشد. «عالم طبیعت جایگاه حدت عداوت و درگیری طبایع و محل شدت تضاد عناصر است و در نتیجه کثرت و درگیری بین امور متکثره در آن قوی و هماهنگی و وحدت بین آن‌ها ضعیف می‌باشد و آثار وجود نظیر علم، قدرت، حیات، نیز در آن مخفی و پنهان است.»^۳ (جوادی آملی، ج ۳، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳)

یعنی نه عالم وحدت عقلی، نه ملکوت فرشتگان، نه حتی بهشتی که آدم س و همسرش در آن پدید آمدند، هیچ یک برای تعیین حقیقت چند مرتبه‌ای و تحقق چند مرحله‌ای انسان مناسب نبود. همچنین عالم کثرت و طبیعت خاکی ما که در آن بوجود آمده ایم، زمینه عداوت و ترس و حزن است و بستر مناسبی برای ظهور سرشت انسانی انسان نیست. پس تنها با نزول یا حضوری از عالم الوهی در عالم طبیعی است که میدانی وسیع برای حرکت انسان فراهم می‌شود چنانکه در تعبیر لطیف و عاطفی «فاما یا تینکم منی هدی» در آیه ۳۸ سوره بقره مطرح شده است.^۳ یعنی در شرایط و موقعیتی که تمام عناصر متعلق به

۱- «... قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره ۳۶-۳۷)

۲ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۳۰)

۳ - قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۳۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حیات طبیعی انسان را احاطه کرده اند، آمدن هدایت‌های الهی زمینه‌ای است که انسان خویشتن را محقق سازد و اختیارش را بیازماید.

بدون نزول و حضوری از عالم الوهی در عالم طبیعی، هر چیزی در هر عالمی و در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود راه معین خویش را می‌پیماید. انسان به عنوان فرد طبیعی مجبور است که راه معینی که طبیعت در پیش او گذاشته بپیماید ولی انسان به عنوان انسان با لحاظ فطرت و هدایت‌های الهی، آزاد است که تعلقات طبیعی خود را به دلخواه نظم دهد و آنها را به «صیغه الهی» درآورد یا صورتی شیطانی ببخشد. انسانها مجبورند آزاد باشند و هر لحظه با حرکت خویش، نسبت خود را با فرستادگان خداوند و تعالیم آنها مشخص کنند. ایمان که موضوع دیانت تلقی می‌شود به واقع نوعی تعلق و دل‌بستگی است که با تعلقات طبیعی و دل‌بستگی‌های اجتماعی متفاوت می‌باشد و در عین حال آنها را متأثر می‌سازد. پس بر خلاف فرد طبیعی که پیرو تعلقات طبیعی خویش است، انسان آزاد است تا تعلقات طبیعی و فوق طبیعی خود را تنظیم کند.

«جمهور فلاسفه چنان تصوّر کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بی تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل‌نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و ما فوق آن. از اسفل سالفین تا اعلی علیین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد». (صدرالاعظم، هدایه (مراه الاکوان) تحریر) ص ۳۷) «انسان از جمله ممکنات مخصوص است بدان که امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکوتی باقی، و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لیبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد می‌باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، و رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید، و از نشأه‌ای به نشأه‌ای تحوّل می‌کند، تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل و مقامات ملکوتی درمی‌گذرد و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسماء الهی و تخلّق به اخلاق اللّه می‌نماید. و همچنان که آدمی را ممکن است که به سبب ترقی در علم و عمل و فنا و بقا از درجه پستی به اعلی علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقربین عروج نماید، هم ممکن است که به واسطه پیروی

نفس و هوا و به حسب جنبش طبیعت و هیولی از این مقام که هست به ادنی منازل خسایس و اسفل سافلین گراید و به منزل و مأوای دواب و حشرات نزول نماید و با شیاطین و سیاع و وحوش محشور گردد. اکنون از این محبس ظلمانی خلاصی یافتن و به مقام رفیع مرتفع رسیدن جز به نور علم و قوت عمل میسر نیست.» (مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: ۲۸)

بار دیگر یادآوری می شود هر فرد انسان آزاد است که حقیقت خود را متعین سازد نه اینکه هر فرد انسان ماهیت معینی دارد و خواسته هایی دارد که یکی از آنها ازادی است. انسان بماهو انسان آزاد است خود را متعین سازد و ماهیت خویش را معلوم کند و ظرفیتهای خویش را محقق سازد. به عبارت دیگر ازادی ذات انسان است نه اینکه حقی باشد که به او داده می شود/نمی شود. آزمونی بودن ازادی از یکسو و قلمرو وسیع حرکت جوهری او از سوی دیگر مقتضی مراقبت ویژه و دخالت فعال و اشراف مراتب عقلانی عالم بر انسان می باشد. تنظیم روابط افقی و عمودی انسان با سایرین که خود در مراتب گوناگون وجودی و در عوالم و ساحتهای مختلفی واقع شده اند، بدون هدایت لحظه به لحظه حق تعالی ممکن نیست. از این رو نه تنها رسولانی از جنس خود انسانها مامور هدایت آنها شده اند بلکه به همراهی وجودات عقلانی (فرشتگان) با هر فرد در منابع دینی تصریح شده است اصل حرکت جوهری برای ازادی ما در تحقق خویشتن دلالت دارد ولی ازادی ما در تحقق خویشتن متوقف به مداخله فعال و آگاهانه نفس در تنظیم روابط وجودی ما با سایرین است.

۶-۹-۵ زبان به مثابه اظهار وجود

ادبیات رایج در فلسفه های زبان و زبان شناسی بر این نکته متفقند که زبان دارای دو کارکرد ارتباطی و ادراکی است. (...). تولید معنا و انتقال پیام دو کارکرد اصلی زبان شناخته می شود (غمامی ۱۳۹۵)^۱ آنها همچنین در این ایده مشترکند که زبان منحصر به انسان یا همان «حیوان ناطق» می باشد و اصولاً بحث از

^۱ سید محمد علی غمامی، تحلیل انتقادی بنیان های فلسفی نظریه پردازی ارتباطات از منظر حکمت صدرایی، رساله دکتری

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

زبان در قلمرو انسان‌شناسی (نه وجود‌شناسی) و علوم انسانی معنا دارد. ولی بنابر تعالیم قرآن کریم به خصوص آیات مربوط به تسبیح سراسری موجودات معلوم می‌شود که زبان در تمام کائنات محقق می‌باشد و خاص انسان نیست. آیات ۲۸-۳۰ بقره که به سخن گفتن خداوند با فرشتگان اشاره می‌کند همچنین آیات سوره فصلت^۱ که به سخن گفتن خداوند با آسمان‌ها و زمین اشاره می‌کند نشان می‌دهد که خطابه، نطق یا سخن یک موضوع وجود‌شناسی است. از این رو هرگونه ایده پردازی در حوزه زبان و ارتباطات که بدون ملاحظات وجود‌شناختی و کشف مناسبات زبان با سایر اصول و مبانی وجود‌شناسی باشد یک بحث ناتمام و بی‌ریشه است. اصولاً فروکاهش زبان به یک موضوع اجتماعی پیامد سلطه رویکرد فناورانه و فلسفه‌های انسان‌گرایی است که زمین را بر اساس استعاره «گنجی در قبرستان» تبیین می‌کنند.

ولی در آن نوع جهان‌بینی که از آیات قرآن کریم و تعالیم اسلام برداشت می‌شود، خداوند علیم حکیم که علی‌کل‌شیء قدیر است، بنابر رحمت و اسعه خویش حیات و علم را به همه موجودات البته به فراخور قدر و اندازه‌ای که برایشان مقرر فرموده اعطا کرده است. حقایقی که حیات و علم خود را از حضرت حق تعالی دریافت نموده‌اند، همچنین مخاطب او واقع می‌شوند و هم به تسبیح او مشغولند. آنها همچنین به فراخور حیات و علم خویش با یکدیگر نیز در ارتباطند. قرآن کریم نه تنها از گفت و شنود سلیمان نبی ع با حیوانات و اجنه خبر می‌دهد بلکه همچنین آیات سوره نمل به گفتگوی مورچگان اشاره می‌کند.^۲ علاوه بر این تعبیر «انطق کل شیء» در آیه ۲۱ سوره فصلت بطور صریح بر نطق همگانی تمام موجودات تاکید دارد.

^۱ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت ۱۱)

^۲ - النمل: ۱۸ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ در این آیه مورچه حضرت سلیمان و قبیله او را می‌شناسد و حتی در باره آنها قضاوتی دارد یعنی اینکه آنها شعور کلی یا امکان فهم شرایط مورچگان را ندارند. در عیون اخبار الرضا ع موارد دیگری از گفت و شنود سلیمان نبی ع و مورچه بیان شده است (ترجمه عیون اخبار الرضا، ج ۲ ص ۳۱۲ نرم افزار نور)

اصل وحدت تشکیکی در حکمت متعالیه برای ماهیت وجود شناختی زبان دلالت دارد. زیرا وجود، حقیقت صاحب مراتبی است که برخی مراتب آن مشرف بر برخی مراتب دیگرش می باشند. در نتیجه مراتب فروتر مشهود مراتب فراترند و لی مراتب فراتر از مراتب فروتر غایبند. به عبارت دیگر تشابک وجود و عدم موجب می شود موجودات دو حیثیت ظاهر و باطن یا غیب و شهود پیدا کنند و هرم هستی شامل عوالم غیب و شهود باشد. بر این اساس هر نوع اظهار وجود یا خروج از ممکن غیب به عالم شهادت، یک ضرورت وجودشناختی تلقی می شود. زیرا حرکت موجودات یا تشدید و تقویت مرتبه وجودی موجوداتی که در مراتب فروتر هستند به ارتباط آنها با موجودات مراتب فراتر یا علم و حضور در مراتب عالی تر وابسته است. حضور در هر مرتبه فراتر وجودی تنها با آگاهی از امور پنهان شده و موجودات غیبی متعلق به آن مرتبه ممکن می شود. یعنی اظهارات مراتب عالی تر وجود به کمال موجودات مراتب فروتر کمک می کند چون سبب می شود آنها به درک امور پنهان و وجودات غیبی نایل گردند.

بررسی آیات قرآن کریم نشان می دهد که یک عالم مشتمل بر لایه های پنهان و آشکار یا عوالم غیب و شهود است «ولله غیب السموات و الارض» (نحل ۷۷) دو: علم به غیب تنها مخصوص خداوند می باشد «وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو» (انعام ۵۹) و «عالم الغیب و الشهاده و هو الحکیم الخبیر» (انعام: ۷۳) سه: ماهیت بشری ما سزاوار کشف و درک غیب نیست و لی بقدر ضرورت، خداوند به سه طریق یعنی وحی، فرستاده و تکلم از پس حجاب. ما را نسبت به امور و موجودات عالم غیب آگاه می سازد. «ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم» (شوری ۵۱) از متن این ایه می توان فهمید که تکلم فعل خداست که تنها دریافت آن در این سه قالب برای ما ممکن می باشد. علاوه بر این قرآن کریم از تکلم خداوند با فرشتگان یا وحی به حیوان و شیء نیز یاد کرده همچنین قرآن به تکلم فرشتگان یا حیوانات با انسان و بایکدیگر اشاره شده است. بدین ترتیب معلوم می شود که تکلم یا سخن گفتن و نطق خاص انسان نیست. در اصل تکلم کار خداست و به او مربوط می شود که هر چه را بخواهد می گوید باش و می باشد و هر چه را بخواهد اطلاع می دهد «ذلک من انباء الغیب نوحیها الیک...» (ال عمران ۴۴). نه تنها خداوند به غیب آگاه است و اگر بخواهد آن را در کلام خود آشکار می

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کند بلکه همه آنچه غایب است در کتاب مبین ظهور یافته و حاضر است. «و ما من غائبه فی السماء و الارض الا فی کتاب مبین» (نمل ۷۵) علاوه بر این اغلب یا همه موجودات تا حدودی قادرند بخشی از وجود پنهان خویش را به طریق تکلم اظهار کنند و حقایقی را که بر دیگران پنهان یا غایب بوده، ظاهر و حاضر سازند.

اصولاً اظهار وجود شامل پیدایش موجودات جدید است. یعنی نه تنها خداوند با کلمه «کن» هر چه می‌خواهد خلق می‌کند بلکه فرشتگان و برخی پیامبران همچون حضرت عیسی ع نیز می‌توانند با اظهار یک یا چند کلمه چیزهایی را که خداوند می‌خواهد پدید آورند. بلکه سایرین نیز می‌توانند با سخن یا با رفتار خویش چیزهایی را پدید آورند. مسئله این نیست که اظهار گفتاری یا رفتاری به پیدایش پدیده‌ای منجر می‌شود بلکه مسئله ماهیت پدیده و شدت وجودی آن است. یعنی اینکه پدیده با خواست خداوند و با خواست ایشان چه نسبتی دارد؟

بنابر آیه «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون». (یس ۸۲) عین گفتن کلمه «باش» می‌تواند عین ایجاد و اظهار یا عین «شدن» باشد. صدرا در شرح اصول کافی تأکید می‌کند که این خطاب، عین تکوین است.^۱ یعنی برخلاف همه خطاب‌ها که مخاطب قبل از خطاب وجود دارد، در خطاب تکوینی مخاطب با خطاب پدید می‌آید یعنی خطاب است که مخاطب را موجود می‌کند. از این رو خطاب تکوینی حضرت «حی قیوم» ترمذ ناپذیر است.^۲ از این منظر گاه قرآن کریم از آفریده‌های خداوند با عنوان کلمه و کتاب یاد می‌کند.^۳

^۱ - من هنا قبل بلسان اصحاب الذوق: ان موجودیة الاشیاء لا یكون الا بارتباطها الی الوجود الحق الحقیقی الواجب القیومی علا شأنه، و نفس هذا الارتباط هو فیض المقدس الفاض عن كنه ذاته سبحانه، و تكون الإشاءة و حدوثها انما مرتبتهما بعد مرتبة هذا الارتباط، كما ینظر إلیه قوله تعالی: *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*، فقوله: *كُنْ*، تعبير عن الارتباط المذكور، و قوله: *فَيَكُونُ*، تعبير عن كون الاشیاء و تكونها، فالصادر أولا انما هو ذلك الارتباط الامری، و الصادر ثانيا و بضرب من التبعية انما هو الشیء الخلقی، (صدرا شرح اصول کافی ج ۳ ص ۲۹۳، نرم افزار نور)

^۲ - وفي هذا الأمر لكونه وجودياً بلا واسطة لا يمكن التفصی والتعمد بخلاف ما علیه أمر الأمر الثاني؛ لأنه يجوز فيه الأمران، فمنهم من أطاع ومنهم من عصی (تعلیقہ اصول کافی کتاب العقل و الجهل نرم افزار نور)

^۳ - عمران : ۴۵ *إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ*

صدرا معتقد است که عقل و موجودات عقلی برخلاف اشیاء مادی عین کلمه هستند نه اینکه مخاطب کلمه باشند. او ذیل آیات « و هوالذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم یخرجکم طفلاً ثم لتبلغوا اشدکم ثم لتکونوا شیوخاً و منکم من یتوفی من قبل و لتبلغوا اجلاً مسمى و لعلکم تعقلون هوالذی یحیی و یمیت فاذا قضی امرنا نقول له کن فیکون» (غافر ۶۸) به تفصیل در باره مراحل رشد انسان بحث می کند و ضمن تاکید بر دو تعبیر لعلکم تعقلون در انتهای آیه ۶۷ و کن فیکون در انتهای آیه ۶۸ می گوید عقل از عالم امر و عالم قضاست و موجوداتی اینچنین وجودشان به مجرد کلمه کن که کلمه وجودیه است محقق می شود و نیازی به ماده جسمانی ندارد بلکه عین کلمه عین وجود آنهاست چنانکه خداوند فرمود و کلمته القاها الی مریم و روح منه (نساء ۱۷۱) و الیه یصعد الکلم الطیب (فاطر ۱۰) اینجا کلمه به ارواح مجرد انسانی اشاره دارد.^۱

صدرا با استناد به معنای واژه اجل در آیه غافر ۶۷ لقاء حق تعالی را که غایت اخیر خلقت انسان می باشد به عقلانی شدن جوهر انسان معنا می کند. زیرا قرآن فرموده من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت (عنکبوت ۵) او دریک جمع بندی کلی می گوید بطور کلی این نوع آیات غایت ذاتی نه صرف عاقبت و سرنوشت را نشان می دهند. چه بسا تعبیر لعلکم تعقلون که بعد از احوال و اطوار انسان در آیه ۶۸ غافر

۱ - هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (غافر- ۶۸)، فان العقل من عالم الامر و عالم القضاء و كل ما هو كذلك فوجوده بمجرد کلمه کن و هی کلمه وجودیه لا یفتقر ما یكون بها الی ماده جسمانیة، بل نفس وجوده نفس الکلمه كما قال تعالی: وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (النساء- ۱۷۱)، و قوله: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (الفاطر- ۱۰)، اشاره الی الارواح المجردة الانسانیة. و فی الحدیث عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق، اشاره الی جواهر العقول التامة الوجود من حیث ان لیس لها کمال منتظر كما للنفوس بما هی نفوس، فظهر ان قوله تعالی: لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، یحتمل ان یكون اشاره الی ان غایه هذه الاکوان وجود العقل و ذات العاقل مع قطع النظر عن تعقله. و قوله: يُحْيِي وَيُمِيتُ، یحتمل ان یكون اشاره الی الاکوان الوجودیه الجوهریه التي هی قبل النشأة العقلیه، فان حدوث كل نشأة یستلزم موتاً عن نشأة و حیاة فی نشأة اخرى بعد الاولی، كأنه قبل الانتقالات الواقعه للانسان من كونه تراباً ثم نطفةً ثم علقه الی كونه عاقلاً یحصل تدریجاً علی حسب احوال المادة و استعداداتها، و اما صیورته عاقلاً فانما یوجد دفعهً بامر الله و قوله کن بلا ماده و حركة. (صدرا شرح اصول کافی ج ۱ ص ۳۰۷-۳۰۸ نرم افزاز نور)

آمده از همین غایت خلقت انسان که عبارتست از سیروورت یا تبدیل شدن به جوهر عقلی حکایت می‌کند. چون آدمی خلق شده تا در نهایت عاقل بالفعل و عارف بنفس و رب خود شود^۱

بنابراین کلمه یا کلمات وجوداتی مستقل و عقلانی هستند که خارج از ذهن انسان در عالم واقع تحقق دارند. این حقایق خارجی دارای مرتبه وجودی معینی می‌باشند و برخی از آنها همچون مسیح ع در مرتبه عالم مادی نیز ظهور یافته است.

علاوه بر این قرآن کریم در آیه «ذلک عیسی ابن مریم قول الحق الذی فیه یمترون» (مریم ۱۹) تاکید می‌کند که فرزند مریم و قول حق یک شخص است نه یک پیام صوتی یا مکتوب شبیه آنچه موسی ع یا آن روبرو شد. بدین ترتیب و بر اساس فرموده قرآن کریم دست کم کلام خداوند تا کنون به سه صورت مختلف برای انسان ظاهر شده: به صورت شخص عیسی ع، به صورت الواح موسی ع و به صورت صدای درخت یا فرشته. ولی بی نهایت وجودات مجرد از جمله ارواح مقدس، ملائکه، کلمات تامات و غیره هستند که برای ما قابل مشاهده نیستند و از ما غایبند. آنها موجودات یا عوالم غیبی می‌باشند که تنها خبر مختصری از ایشان و بنابر حکمت الهی به ما رسیده تا موضوع ایمان و آزمون ما شود. نکته جالب این است که فعل خدا یا کلمه و کتاب او همه یک خصلت مشترک دارند اینکه سبب «ذکر» می‌شوند. چنانکه صدرا در شرح اصول کافی در باره خصلت کتاب به ذکر اشاره می‌کند^۲

^۱ - لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى ، فمعناه بفعل ذلك لتبلغوا الاجل المقدر في عالم التقدير، فيحتمل ان يراد بهذا الاجل هو لقاء الحق تعالى الذي هو الغاية الاخيرة لخلق الانسان كما في قوله: مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتِ الْعُنُكُوتِ - ۵، و قيل: هو وقت الموت طبيعيا كان او اختراميا، و قيل: يوم القيامة. و اعلم ان هذه الآيات كلها للغاية الذاتية لا لمجرد العاقبة كما ظن من لا عرفان له بكيفية نشأة الانسان فقوله: وَلَكُمْ تَعْقُلُونَ، بعد هذه الاحوال لا يبعد ان يكون اشارة الى ان سيرورة الانسان جوهر عقليا بل عاقلا بالفعل عارفا بنفسه و ربه هي غاية خلقته و اخر نشأته و اطواره

^۲ - فاذن الذكري و هي نور القلب و حياة الروح انما تنفع المؤمنين حقا دون غيرهم، لانهم الذين يحي ارواحهم بروح الذكر و يتنور قلوبهم بنور الهدى و تعرج به اشخاصهم الى عالم القدس و يصعد به كلمتهم الى سماء القربة و الشهود و مجاورة الحق المعبود

بررسی مفهوم کلیدی لسان در قرآن نشان می‌دهد که زبان تا حدودی مستقل از اشخاص است. بنا بر این «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم فیصل الله من یشاء و یهدی من یشاء و هو العزیز الحکیم» (ابراهیم ۴) زبان ماهیت اجتماعی و کارکرد تبیینی (و تبشیری / تنذیری) دارد. پس می‌توان درکی از استقلال زبان از شخص یا اشخاصی که آن را بکار می‌گیرند داشت. علاوه بر این استناد بر خی صفات همچون صداقت، فصاحت و کذب به زبان می‌تواند از استقلال زبان حکایت داشته باشد بلکه به خصوص شهادت زبان علیه شخص و خلاف اراده او شهادی بر استقلال زبان است. «یوم تشهد علیهم الاستهم و ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون» (نور ۲۴) هر چند تحقق شهادت زبان و دست و پا به عالمی دیگر و با مختصات دیگری مربوط می‌شود ولی لازم است به یاد داشته باشیم که حقایق آن بر ساخته افعال ما است. یعنی گفتار و کردار ما در پیدایش - نه در بقا - محتاج ما هستند. چنانکه هر کسی در پیدایش - نه در بقا - به والدین خود وابسته است.

به نظر می‌رسد گفتار و کردار هر شخصی از اموری حکایت می‌کند که در لایه‌های پنهان یا باطنی وجود او حضور دارند و در عین حال همین گفتار و کردار که جنبه حکایتی دارند می‌توانند سب پیدایش وجوداتی بشوند یا در سایر موجودات تغییراتی را پدید می‌آورند. به عبارت دیگر هر چند گفتار و کردار اشخاص از جهت پیدایش وابسته به آنهاست ولی از جهت تاثیر و دوام ممکن است مستقل از آنها باشد. از این رو یکی از دو راه در پیش پای ماست یکی تفاوت گذاشتن میان کلام با کتاب یا بطور کلی فعل هر فرد با مصنوع او و دیگری بکارگیری رویکرد تشکیکی در فهم زبان.

مراتب زبان

مطابق با معرفت‌شناسی صدرایی تکلم یا گفت و شنود همچون مشاهده صرفاً علت معده ادراک می‌باشد. نفس به کمک عقل فعال و استعدادهایی که از آنها با عنوان قوه قدسی نام می‌برند می‌تواند صورت اشیا را در خود خلق کند و معنا را ادراک کند. صدرا با مطرح کردن مفهوم حدس در برابر حس و نظر توانسته یک نبیین قدسی از معنا ارائه کند (غمامی ۱۳۹۵) از نظر صدرا معرفت حدسی یک معرفت دفعی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مباشر یا بی واسطه است که به کمک قوه قدسی و با دریافت افاضات الهی، حاصل می‌شود و البته مبنای هر گونه فهمی می‌باشد.^۱

^۲ مرتبه اول یا درجه بالای زبان نزول معناست از مراتب عالی وجود به سوی مراتب پایین تر در اینجا نزول معنا از عقل فعال بر نفس انسان است

SCC.ir

^۱ هذه الاسباب الظاهره كالبحث و التكرار و السماع من معلم بشري فهی معدات لیست بموجبات صدرا اسفار ج ۳۸۴: ۳۱۳۶۰

SCCcr.ir

فهرست منابع

SCC.ir

- ابراهیم زاده، عیسی (۱۳۸۶). انتظارات به جا و نا به جا از فلسفه تربیت. فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، شماره ۲۰، صص. ۴۱-۶۵.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴). وجود روابط مستقل در فلسفه اسلامی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۱). حرکت جوهری زیرساخت یکپارچگی هستی. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتهلین.
- ابراهیمی مقدم، غلامرضا (۱۳۸۸). کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم کلی. آیین حکمت، سال اول، شماره ۱، صص. ۷-۳۰.
- ابراهیمی وانانی، زهره (۱۳۹۰). ارزش و اهمیت تفکر و تعقل از دیدگاه قران و سنت. پایان نامه کارشناسی، مدرسه علمیه نرجس مشهد.
- ابراهیمیان، سید حسین (۱۳۸۹). معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی و غربی. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ابن رشد، ابوالولید (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعه. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا (۱۳۳۱). رساله نفس، تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا (۱۳۳۳). عیون الحکمه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات. تهران: انتشارات سروش.
- ابن سینا (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات، نگارش دکتر حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

- ابن سینا (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی البحر الضلالات، ویرایش محمد تقی دانش. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۶۸). ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، حسن ملکشاهی. تهران: سروش
- ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات، به تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر بلاغت.
- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و تنبیها مع الشرح خواجه طوسی و الشرح قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۷۹). التعليقات، الطبعة الاولى. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۴۰۰). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفا. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۱۴۱۱). التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا (۱۴۱۳ق). الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیر الدین طوسی، تحقیق سلیمان دینا. بیروت: موسسه النعمان.
- ابن سینا (۱۴۲۲ق). الاشارات و التنبیها، مع شرح الخواجه نصیر الدین الطوسی و المحاکمات لقطب الدین محمد بن الرازی. تهران: موسسه مطبوعات دینی.
- ابن سینا (۱۴۳۹). الاشارات و التنبیها مع لباب الاشارات. به اهتمام محمود شهابی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۹۵۲). الشفا، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران. قاهره: الهیه المصریه.
- ابن سینا (۱۹۷۵). الشفا: النفس، به تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره: الهیه المصریه.
- ابن سینا (الف ۱۳۶۴). النجات. تهران: انتشارات مرتضوی.
- ابن سینا (ب ۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۱۳ق). الاشارات و تنبیها، مع شرح نصیر الدین طوسی، تحقیق سلیمان دینا. بیروت: موسسه النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۳ش). عیون الحکمه. تهران: دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الهیات شفا. قم: مکتبه المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (الف ۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی (۱۳۷۰). المسائل. به تحقیق دکتر دامادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
- ابن فارس، احمد (بی تا). معجم مقاییس اللغه. قم: دارالکتب العلمیه
- ابن فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳). مصباح الانس. تهران: فجر
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابوالقاسمی، شهنام (۱۳۸۹). تاثیر شعائر دینی بر بهداشت روانی جوانان. اسلام و پژوهش های تربیتی، (۱)، ۲، صص. ۴۷-۶۹.
- احدی، حسن و بنی جمالی، شکوه السادات (۱۳۹۱). روانشناسی رشد؛ مفاهیم بنیادی در روانشناسی کودک. قم: بخشایش.
- احمدی، علی اصغر (۱۳۷۸). بیم و امید دو شاخص تعادل روانی از دیدگاه اسلام. مجله ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۴۸، صص. ۳۳-۵۰.
- احمدی، محمدرضا (۱۳۹۰). نقش صله رحم در بهداشت روانی. فصل نامه معرفت، شماره ۳۰، صص. ۳۰-۴۵.
- احمدی زاده، حسن (۱۳۹۱). مقایسه دیدگاه ابن سینا و ارسطو درباره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه ها در زندگی پس از مرگ. فصلنامه اندیشه نوین دینی، (۳۱)، صص. ۱۴۷-۱۶۴.
- اخلاقی، مرضیه (۱۳۹۰). صدرا و میزان تکیه بر عقل. پیک نور، (۱)، صص. ۱۰۰-۱۰۶.
- اخلاقی، مرضیه؛ طاهری صحنه، محسن (۱۳۹۲). حقیقت و جایگاه انسان در جهان از دیدگاه مولوی، شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا.
- آذربایجانی، مسعود، شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۳). روانشناسی در نهج البلاغه (مفاهیم و آموزه ها)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آذربایجانی، مسعود؛ شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۳). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- ارسطو (۱۳۸۵). مابعد الطبیعه. ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۸۹) رساله در باره نفس. ترجمه علیمراد داودی. تهران. انتشارات حکمت .
- استرنبرگ، رابرت (۱۳۸۹). روانشناسی شناختی (ویراست چهارم). مترجمان: سید دکتر کمال خرازی و دکتر الهه حجازی. تهران، انتشارات سمت.
- اسدی و احمدی زاده (۱۳۸۹). کارکرد معرفت شناختی عقل فعال در فلسفه توماس آکوینی و حکمت متعالیه. فصلنامه ذهن، شماره ۴۵، صص. ۸۱-۹۸.
- اسکندری، محمد (۱۳۸۳). مقایسه اندیشه های اخلاقی و تربیتی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی و چگونگی تحلیل مسائل جاری تعلیم و تربیت بر اساس یافته ها و کاربرد آن در آموزش و پرورش. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم .
- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- آشتیانی، سیدجمال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.
- اکبریان، رضا و زمانیها، حسین (۱۳۸۵). بررسی و تحلیل مساله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت. پژوهشنامه علوم انسانی، (۳۹) ۱۰، صص. ۶۷-۸۳.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا. مجموعه مقالات دهمین همایش حکیم ملاصدرا (حکمت متعالیه و انسان)، صص. ۴۹-۷۳.
- آل سیدان، زهرا (۱۳۸۸). رابطه دین و اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان (مصباح، مطهری، سروش). پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه فردوسی مشهد.
- امام خمینی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، گردآوری سید عبدالغنی اردبیلی. جلد ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی گردآوری سید عبدالغنی اردبیلی، (شرح منظومه جلد ۱ و ۲). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۹۰). تقریرات فلسفه امام خمینی گردآوری سید عبدالغنی اردبیلی، (شرح منظومه جلد ۱ و ۲). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی
- امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۸۶). ملاصدرا و روزنه ایی از عقل به طور وراء عقل. نامه فلسفی، (۵۹)، ۱۴. صفحه: ۱۲۵-۱۳۶.
- آمدی، عبدالواحد (۱۴۷۴). غرر الحکم و دررالکلم. قم: مؤسسه انصاریان
- آهنگران، محمدرسول (۱۳۸۷). تاملی در فلسفه آفرینش انسان در نظام تربیتی اسلام. فلسفه دین، (۶)، ۶، صص. ۴۹-۶۱.
- ایان، ریونز کرافت (۱۳۹۲). فلسفه ذهن (یک راهنمای مقدماتی). تهران: صراط.
- آیت اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶). تعالی هویت سیال انسانی در افعال اختیاری او: دیدگاهی از حکمت متعالیه، مجموعه مقالات دهمین همایش حکیم ملاصدرا (حکمت متعالیه و انسان)، صص. ۴۳-۴۹.
- آیتی، محسن (۱۳۸۷). بررسی مبانی روانشناختی برنامه درسی جهت تعیین مقاطع کلیدی در برنامه درسی ملی. سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی
- ایروانی، محمود و خداپناهی، محمدکریم (۱۳۸۶). روانشناسی احساس و ادراک. تهران: انتشارات سمت.
- ایزدی، محسن (۱۳۸۷). رابطه نفس و بدن و رهیافت های موفق و ناموفق آن. فصلنامه اندیشه دینی، (۲۸)، ۷، صص. ۱۰۵-۱۳۲.
- آیزنک، مایکل. و کین، مایکل (۱۳۸۹). روان شناسی شناختی. مترجمان: دکتر اکبر رهنما و محمدرضا فریدی. تهران: انتشارات آبیژ.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱). بررسی مکاتب و روش های تفسیری. تهران: پژوهشگاه حوزه و سمت.
- بازرگان، عباس (۱۳۸۹). مقدمه ای بر روش های تحقیق کیفی و آمیخته؛ رویکردهای متداول در علوم رفتاری. تهران: نشر دیدار.
- باقری نوع پرست، خ. و خسروی، ز. (۱۳۸۷). نظریه های روان شناسی معاصر به سوی سازه گرایی واقع گرایانه. تهران: انتشارات علم.
- باقری نوع پرست، خسرو و خسروی، زهره (۱۳۸۷). نظریه های روان شناسی معاصر به سوی سازه گرایی واقع گرایانه. تهران: انتشارات علم.

فهرست منابع

- باقری، خسرو (۱۳۶۴). نقد تطبیقی مبانی و شیوه های تربیت اخلاقی در اخلاق قدما و روانشناسی معاصر. پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس.
- باقری، خسرو (۱۳۶۷). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه
- باقری، خسرو (۱۳۸۸). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه
- باقری، خسرو (۱۳۸۹). درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس و توسلی، طیبه (۱۳۸۹). رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بدار، لوک،، دزیل، ژوزه و لامارش، لوک (۱۳۸۴). روانشناسی اجتماعی. ترجمه حمزه گنجی. تهران: انتشارات ساوالان، چاپ چهارم.
- برک، لورا (۱۳۸۶). روان شناسی رشد از لقاح تا کودکی، ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: انتشارات ارسباران.
- برگر، کاتلین، استاسن (۱۳۸۸). روانشناسی رشد کودکان و نوجوانان، ترجمه و تلخیص اسماعیل سعدی پور. تهران: دوران.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۰). عقل عملی در آثار ابن سینا. نامه مفید، (۱)۷. صص. ۲۳۹-۲۵۲.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۵). حضور اراده در مبادی عمل (نقدی بر مقاله پیش فرض های روان شناسی اسلامی). فصلنامه حوزه و دانشگاه. سال دوم، شماره ۶، صص. ۲۶-۳۶
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴). اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، فصل نامه انجمن معارف اسلامی ایران، ۱(۴)، ۴۳-۶۱.
- بشارت، محمدعلی (۱۳۸۶). بررسی رابطه ابعاد شخصیت و هوش هیجانی. مطالعات تربیتی و روانشناسی دانشگاه فردوسی.
- بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و ساموئل کالریج در مورد تمایز میان خیال و تخیل. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، (۴)۶، صص. ۱-۲۴.

- بلخاری، حسن (۱۳۸۶)، ابلاغات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل. پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۴، صص. ۷۵-۹۰.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۰). عقل و دین از نگاه فارابی. فصل نامه دانشگاه قم، (۴) ۱۲. صص. ۷۰-۹۰.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۰). نظریه سعادت در حکمت متعالیه. مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، صص ۲۴۳-۲۶۹.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۲). غایات و مبادی (شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و التنبیها). قم: بوستان کتاب
- بهشتی، سعید (۱۳۸۵). مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه صدرایی (گامی به سوی نظریه پردازی در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی). روان‌شناسی تربیتی، شماره ۳، صص. ۱۰۱-۱۲۰.
- بهشتی، سعید و افخمی اردکانی، محمد علی (۱۳۸۶). تبیین مبانی و اصول تربیت اجتماعی در نهج البلاغه. تربیت اسلامی، سال دوم، شماره ۴، صص. ۸-۳۹.
- بهشتی، محمد؛ فقیهی، علی نقی و ابو جعفری، مهدی (۱۳۸۷). آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. تهران: انتشارات سمت.
- بهشتی‌پور، روح الله (۱۳۸۹). عقل و وحی از نظر علامه طباطبایی. فلسفه دین، (۹) ۸، صص. ۵-۲۴.
- بی‌ریا، ناصر؛ حقانی، ابوالحسن؛ زارعان، محمدجواد؛ مصباح، علی؛ رهنما، سیداحمد، شاملی، عباس؛ آقاتهرانی، مرتضی و ساجدی، ابوالفضل (۱۳۷۵). روانشناسی رشد (۲). با نگرش به منابع اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
- بیابانگرد، اسماعیل (۱۳۸۸). روانشناسی تربیتی؛ روانشناسی آموزش و یادگیری. تهران: نشر ویرایش.
- بیات، محمدحسین (۱۳۹۰). حقیقت علم و اتحاد علم و اتحاد عاقل به معقول از دیدگاه ملاصدرا و دیگر کتفکران اسلامی، مجله زبان و ادب، (۳) ۴، صص. ۲۹-۴۵.
- بیدهندی، محمد (۱۳۸۳). بررسی و تحلیل «معنا شناسی تأویل» و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا. فصلنامه نامه مفید، شماره ۴۱، صص ۳۹-۵۴.
- پاپالیا، دایان ای. الدز، سالی وندکاس. و فلدمن، روت داسکین (۱۳۹۱). روانشناسی رشد و تحول انسان. ترجمه داود عرب قهستانی و همکاران. تهران: انتشارات رشد.

- پاشایی، محمد (۱۳۸۸). انسان‌شناسی. بابل: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی بابل.
- پاشایی، محمد جواد (۱۳۹۰). چستی وجود ذهنی در نظام حکمت صدرایی. فصل‌نامه آیین حکمت، (۳) ۸، صص. ۷۱-۹۸.
- پروین پیروانی، لطیفه (۱۳۸۱)، نظرات ملاصدرا درباره ادراک خیالی و عالم خیال. خردنامه صدرا، شماره ۲۹، صص. ۸۷-۹۵.
- پروین، لارنس، اوجان، الیور، بی (۱۳۸۱). روانشناسی شخصیت نظریه و پژوهش. ترجمه: محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران: نشر آیش.
- پور شافعی و آرین (۱۳۸۸). پست مدرنیسم و دلالت‌های آن در تربیت دینی. اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال اول، شماره ۲، صص. ۶۰-۵.
- پوررضایان، هدی (۱۳۹۵). گذر از جامعه‌شناسی روان به روانشناسی جامعه: پیشنهاد یک تقسیم‌بندی نو از انواع "من". رویش روان‌شناسی، ۵، ۱۵، ۱۷-۳.
- پویان، مرتضی (۱۳۹۱). آموزه‌های اخلاقی صدرالمتلهین، همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا. صص. ۴۸۹-۵۰۷.
- پویمن، لویس. پ (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۸۹). بررسی نظریه حدوث جسمانی نفس و معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا، فصل‌نامه مصباح، (۱) ۴، صص. ۷۶-۹۳.
- پیتریچ، پال آر و دیل اچ. شانک (۱۳۸۶). انگیزش در تعلیم و تربیت. ترجمه مهرناز شهرآرای، تهران، انتشارات علم.
- ترکاشوند، جواد (۱۳۹۱). بررسی مبانی شناخت‌شناسی ژان پیاژه و نقد آن. فصلنامه معرفت. سال بیست و یکم، شماره ۱۷۴.
- تکینسون، ریتا، ال؛ اتکینسون، ریچارد، اس؛ هیلگارد، ارنست، آر (۱۳۸۰). زمینه روانشناسی. ترجمه براهنی و دیگران. تهران: انتشارات رشد.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۶۷). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. تهران: خیام.

- تهانوی، محمدبن علی (۱۹۹۶). کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان.
- تهرانی، مجتبی (۱۳۹۲). رسائل بندگی (رساله اول: دفتر دل)/برگرفته از درس های آیت الله العظمی حاج آقا مجتبی تهرانی. تهران: موسسه پژوهشی فرهنگی مصابیح الهدی.
- تهرانی، مجتبی (۱۳۹۲). رسائل بندگی (رساله اول: دفتر دل)/برگرفته از درس های آیت الله العظمی حاج آقا مجتبی تهرانی. تهران: موسسه پژوهشی فرهنگی مصابیح الهدی.
- توازیانی، زهره و ملاولی، صغری (۱۳۹۱). بررسی مقایسه ایی مبانی اخلاقی شریعت مدار صدرایی با نظام افلوطینی در اخلاق، همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، صص. ۱۷۷-۱۹۷
- توریل، الیوت (۱۳۸۹). تفکر، عواطف و فرایندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی در: رشد اخلاقی؛ کتاب راهنما. ویراسته ملانی کیلن و جودیت اسمتانا. ترجمه محمد رضا جهانگیرزاده، علی رضا شیخ شعاعی و سید رحیم راستی تبار. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ثقه الاسلام، طاهره؛ رضایی، امیدوار؛ خوشکار، علی؛ موسوی، مریم السادات (۱۳۸۷). رشد اخلاق در انسان از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و روان شناسان جدید، فصل نامه اخلاق پزشکی، سال دوم، شماره ۳، صص. ۱۴۱-۱۵۶.
- جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره (۱۳۸۴). رویکردهای فلاسفه اسلامی به نفس و دلالت های تربیتی آن، نامه انسان شناسی، (۷)۴، صص. ۷-۲۷.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۰). تکامل در آفرینش انسان از نگاه اندیشمندان معاصر با محوریت نقد کتاب خلقت انسان، قیاسات، سال شانزدهم، صص. ۶۸-۸۶.
- جداری عالی، محمد (۱۳۸۸). ماهیت و جایگاه قلب در عرفان اسلامی. قیاسات، شماره ۵۴، صص. ۹۳-۱۱۲.
- جهانگیرزاده، محمدرضا (۱۳۹۰). دیدگاه هویت - شخصیت و رفتارنگری در رشد اخلاقی، معرفت اخلاقی، (۱)۳، صص. ۶۵-۸۸.
- جوادی آملی (۱۳۹۰) انسان، از آغاز تا انجام. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه. جلد ۱-۱۰، قم: اسراء

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم اسفار اربعه، گردآوری محمد سعیدی مهر. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). مبادی اخلاق در قرآن. قم: نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). مبادی اخلاق در قرآن، قم، نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). تفسیر انسان به انسان. قم: نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). مراحل اخلاق در قرآن. قم: نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان. تهران: مرکز نشر اسراء
- جوادی، آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحق مختوم، قم: نشر اسراء.
- جوادی، محسن (۱۳۸۵). نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا، شماره ۴۳. صص. ۲۹-۳۲.
- جوادی، محسن؛ کوهی، توکل؛ سدات، باران (۱۳۹۱). وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. دو فصلنامه حکمت صدرایی، صص. ۳۳-۴۶.
- جورابچی، طیبه (۱۳۷۹). رابطه عقل و ایمان در مفاتیح الغیب ملاصدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
- جوزو، محمدعلی (۱۹۸۳). مفهوم العقل و القلب فی القرآن و سنه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- جیلانی (۱۴۲۲ق). الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، تحقیق میثم خلیفه طعیمی، بیروت: مکتبه العصریه.
- چگینی آشتیانی، مهری (۱۳۹۲). هماهنگی انسان و جهان از دیدگاه صدرالمتالهین. مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا. صص. ۲۱۳-۲۲۵

- حاتمی، محمدرضا و شمالی، محمدعلی (۱۳۸۹). نظریه اخلاقی مبتنی بر نیازها، معرفت اخلاقی، ۲(۱)، صص. ۳۷-۵۳
- حایری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوش های عقل نظری. تهران: چاپخانه سپهر
- حایری یزدی، مهدی (۱۳۷۵). نظریه شناخت در فلسفه اسلامی. گردآوری عبدالله نصری. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش های عقل نظری. تهران: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۴۰۴ق). علم کلی. تهران: انتشارات حکمت.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش های عقل عملی؛ فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۴). دروس معرفت نفس. بی جا
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسایل النفس و شرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر
- حسناتی، فاطمه (۱۳۸۸). ارتباط علم حصولی با علم حضوری، فصلنامه آیین حکمت، دوره ۳، شماره ۱۰، صص. ۳۲-۷.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). معرفت نفس. قم: انتشارات علمی- فرهنگی.
- حسنی، سید حمیدرضا؛ درگاه زاده، محمد (۱۳۹۳). روش شناسی تحقیق در علوم انسانی از دیدگاه سید محمد نقیب العطاس. راهبرد فرهنگ، شماره ۲۶، صص ۶۷-۹۱.
- حسنی، محمد (۱۳۹۱). مدرسه و تربیت اخلاقی. تهران: مدرسه برهان.
- حسین دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۲). انسان کامل و فهم حقیقی قرآن کریم در حکمت متعالیه. شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، صص. ۱۶۵-۱۸۱.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). منابع معرفت، کاوش در ژرفنای معرفت شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فهرست منابع

- حسین نژاد محمدآبادی، حمید (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و اراده انسان، مجموعه مقالات دهمین همایش حکیم ملاصدرا (حکمت متعالیه و انسان)، صص. ۱۶۱-۱۷۷.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۵). حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی. نشریه معرفت فلسفی، سال سوم، شماره چهارم، صص. ۶۵-۱۰۸.
- حسینی، سید حسین (۱۳۸۵). باز کاوی و تبیین مبانی نظری منشور نهضت تولید علم. سلسله نشست‌های علمی کرسی‌های نظریه‌پردازی و دبیرخانه ستاد نهضت تولید علم و کرسی‌های نظریه‌پردازی.
- حق، آمبر و یاسین، محمد (۱۳۹۰). علم‌النفس، از دیدگاه دانشمندان اسلامی، ترجمه مهدی گنجی. تهران: نشر ساوالان.
- حقیقی راد، محمد (۱۳۹۰). عقل و مراتب تعقل از نظر حکمای اسلامی. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه فردوسی مشهد.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۷). الحیات. دفتر نشر فرهنگی: تهران.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی محمد، حکیمی، علی (۱۳۸۵). الحیات، ترجمه احمد آرام. قم: دلیل ما.
- حمزئیان، عظیم (۱۳۹۱). رابطه اخلاق و حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا، همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا. صص. ۱۹۷-۲۱۳.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). روانشناسی فلسفی: در آمدی به حیات نفس انسان، ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: نشر علم.
- خادمی، عین‌الله و رضی زاده، سید علی (۱۳۹۲). تبیین نظریه تجرّد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن. دو فصلنامه حکمت صدرایی، سال اول، شماره ۲، صص. ۳۷-۵۲.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۵). ملاصدرا و نظریه سعادت، مجموعه مقالات منتخب هشتمین همایش حکیم ملاصدرا، ملاصدرا و حکمت عملی، صص ۱۲۳-۱۴۳.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۰). موانع دست‌یابی به سعادت از منظر ملاصدرا، پانزدهمین همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، صص. ۹۹-۱۰۵.
- خامنه‌ای، سید محمد (۲۰۰۱). نفس در حکمت متعالیه ملاصدرا. همایش جهانی پدیدارشناسی، رُم.

- خانجانی، ز. (۱۳۸۴) تحول و آسیب شناسی دلبستگی از کودکی تا نوجوانی. تهران: فروزش.
- خانجانی، زینب (۱۳۸۴) تحول و آسیب شناسی دلبستگی از کودکی تا نوجوانی. فروزش چاپ اول.
- خداپناهی، م. ک. (۱۳۸۵). روانشناسی فیزیولوژیک. تهران: سمت.
- خداپناهی، م. ک. (۱۳۸۷). انگیزش و هیجان. تهران: سمت.
- خداپناهی، محمد کریم (۱۳۸۵). روانشناسی فیزیولوژیک. تهران: سمت.
- خداپناهی، محمد کریم (۱۳۸۷). انگیزش و هیجان. تهران: سمت.
- خزاعی، محمد (۱۳۹۰). جایگاه عقل در تحقق معرفت دینی از منظر میرزا مهدی غروی اصفهانی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه فردوسی مشهد.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). ساختار دانش فلسفه معرفت براساس حکمت صدرایی. فصلنامه ذهن، شماره ۴۰.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۹). هستی شناسی معرفت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی (۱۳۹۴). معیار اعتبار در شناخت های ظنی از منظر فیلسوفان مسلمان. طرح پژوهشی پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی.
- خسروپناه، عبدالله (۱۳۹۲). مبانی حکمی علم دینی از دیدگاه محمد نقیب العطاس. سال نهم، شماره ۲، صص. ۱۰۲-۸۱
- خطیب، لسانی الدین (۱۹۶۶). روضه التعریف بالحب الشریف. تحقیق و تعلیق عبد القادر احمد عطا عبد الستار، قاهره: دار الفکر العربی.
- خمینی، روح الله (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی
- خمینی، روح الله (۱۳۶۸). چهل حدیث. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء
- خوارزمی، حسین (۱۳۷۷). شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

فهرست منابع

- خیراللهی، زهرا (۱۳۸۸). ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت. فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم، ۱۳(۲). صص. ۱۴۸-۱۷۵.
- دادستان، پریرخ (۱۳۹۱). روانشناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی، جلد اول (چاپ سیزدهم). تهران: انتشارات سمت.
- دامغانی، حسین بن محمد (۱۹۷۰). قاموس قرآن. بیروت: دارالعلم الملايين
- داوودی، علیمراد (۱۳۴۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران: دهخدا.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۸). مزرع مهر؛ موانع و مقتضیات تربیت در نهج البلاغه. تهران: انتشارات دریا.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه و فرهنگ فارسی. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دهقان پور، علیرضا (۱۳۸۶). روش های تفسیری از دیدگاه ملاصدرا. پژوهش های قرآن، شماره ۵۱ و ۵۲، صص. ۳۰۶-۳۳۱.
- دیباج، سید موسی (۱۳۸۹). هرمنوتیک متن و اصالت آن (به ضمیمه هرمنوتیک قرآن). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیباجی، سید محمدعلی و جان محمدی، محمدتقی (۱۳۸۷). عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس. آئینه معرفت. (۱۷)۶، صص. ۲۱-۴۲.
- دیرباز، عسگر و دهقانی سیمکانی، رحیم (۱۳۹۰). عقلانیت و انسان اخلاقی در اندیشه کانت و ملاصدرا، معرفت اخلاقی، ۲(۳)، صص. ۷۰-۵۳.
- دیوانی، امیر و دهقان سیمکانی، رحیم (۱۳۹۰). ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل. فلسفه و کلام اسلامی آئینه معرفت، ۲(۱)، صص. ۲۳-۴۱.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۸). نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی. فصلنامه اندیشه دینی، ۵(۱۶)، صص. ۱۱۵-۱۳۵.
- راس، آلن. ا. (۱۳۸۶). روانشناسی شخصیت (نظریه ها و فرآیندها). ترجمه سیاوش جمانفر، تهران، نشر روان.
- راغب اصفهانی، ابو القاسم (۱۳۷۹). مفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامبه.
- راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد (۱۳۶۳). مفردات الفاظ القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق و ضبط محمد سید گیلانی. تهران: انتشارات مکتب الرضویه.
- رامین، فرح (۱۳۸۹). اختیار انسان از منظر صدرا و یاسپرس، حکمت و فلسفه، ۶(۳)، ۷-۳۱.
- رایس، فلیپ (۱۳۸۸). رشد انسان: روانشناسی رشد از تولد تا مرگ. ترجمه مهشید فروغان، تهران.
- رجبی، مزدک (۱۳۹۱). تفاوت دیدگاه های شناخت شناسانه ابن سینا و توماس آکوئیناس در باب عقل فعال، تاریخ فلسفه، ۱۱(۴)، صص. ۱۱۴-۱۲۷.
- رحمانیان کوشکی، رضا (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای تأویل قرآن از دیدگاه حکیم صدر المتألهین شیرازی «ره» و حضرت امام خمینی «س». پایان نامه کارشناسی ارشد، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- رحیم‌پور، فروغ (۱۳۸۵). مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا. مجله علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۹(۴۶). صص. ۱۱۹-۱۳۹.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات و زارع، فاطمه (۱۳۹۰). نقش عقل فعال در حیات انسان از منظر ابن سینا، حکمت سینوی، ۱۵(۵)، صص. ۱۱۱-۱۲۵.
- رحیمی کیکانلو، مهدی (۱۳۸۴). حدوث و بقا نفس ناطقه از نظر ابن سینا و صدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- رحیمیان، سعید و رهبری، مسعود (۱۳۹۰). جایگاه معرفت شناسی عقل فعال در اندیشه ابن سینا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۰(۲)، صص. ۷۱-۹۴.
- رخشاد، محمد حسین (۱۳۸۸). در محضر علامه طباطبایی. قم: موسسه فرهنگی سماء
- رشتچی، مژگان (۱۳۸۹). بررسی نظریه ویگوتسکی از دیدگاه روا نشناسی و ارتباط آن بامبانی نظری آموزش فلسفه به کودکان. تفکر و کودک، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱، ۱، ۳-۲۰.
- رضوان طلب، محمدرضا (۱۳۸۹). نظام اخلاقی از منظر قرآن کریم. فصلنامه مطالعات تفسیری، سال اول، شماره ۲، صص. ۹-۳۴.
- رضوانی، رضا (۱۳۸۷). آرای اخلاقی علامه طباطبایی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فهرست منابع

- رهبر، محمدتقی و رحیمیان، محمد حسن (۱۳۸۳). اخلاق و تربیت اسلامی. تهران: انتشارات سمت.
- رهنما، اکبر (۱۳۷۸). بررسی و تجزیه و تحلیل خاستگاه، غایات و روشهای تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی (تحول اخلاقی پیازه، کلبرگ، فروید- یادگیری اجتماعی). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- رهنما، اکبر (۱۳۸۵). مقایسه دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه تربیت اخلاقی. فصلنامه تربیت اسلامی، شماره ۲، صص. ۲۳ تا ۳۵.
- ری شهری، محمد (۱۳۸۸). مبانی شناخت. قم: موسسه علمی- فرهنگی دارالحدیث
- ری شهری (۱۳۸۷). مبانی شناخت. قم: انتشارات موسسه علمی- فرهنگی دارالحدیث.
- رینالدز، س. و فلچر-جانزن، ا. (۱۳۹۱). مرجع نورو سایکولوژی بالینی کودک. ترجمه محمد کریم خداپناهی، پریناسادات سید موسوی، فاطمه کشوری و آناهیتا گنجوی. تهران: سمت.
- رینالدز، سسیل آر. و فلچر-جانزن، ایلین (۱۳۹۱). مرجع نورو سایکولوژی بالینی کودک، ترجمه محمد کریم خداپناهی، پریناسادات سید موسوی، فاطمه کشوری و آناهیتا گنجوی. تهران: سمت.
- زارع، فاطمه (۱۳۸۹). نقش عقل فعال در مراحل مختلف حیات انسان از منظر ابن سینا و صدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان.
- زندی، بهمن (۱۳۸۳). زبان آموزی. تهران: انتشارات سمت.
- زیگلر، رابرت (۱۳۸۶). تفکر کودکان: روانشناسی رشد شناختی؛ ترجمه و تلخیص کمال خرازی، تهران: سازمان مطالعات جهاد دانشگاهی
- ژانه، پیر (۱۳۷۳). اخلاق. ترجمه بدرالدین کتابی. اصفهان: انتشارات آموزش و پرورش
- سادلر، تی دبلیو (۱۳۹۱). جنین شناسی پزشکی لانگمن. ترجمه ابوالحسنی، جامعی، حسن زاده، قربانی. تهران: ارجمند.
- سادوک، بنیامین و کاپلان، هارولد (۱۳۷۱). خلاصه روانپزشکی، جلد ۱. ترجمه نصرت... پورافکاری. تبریز: انتشارات ذوقی.

- ساقی، اکرم (۱۳۸۶). نقش تعلم در تکامل جوهری نفس ناطقه. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- سبحانی، جعفر (۱۳۴۰). فرهنگ اصطلاحات فلسفی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۲). نظام اخلاقی اسلام. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق). نظریه المعرفه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی فر، قاسم (۱۳۱۸). ادراک حسی از منظر ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا، فصل نامه پژوهش های فلسفی دانشگاه قم، شماره، (۲) ۱۳، صص. ۹۱-۱۰۵.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). تعلیقه بر اسفار اربعه. قم: انتشارات مصطفوی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۹۹ق). اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی حاج شیخ ابو الحسن شعرانی. قم: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه؛ تعلیقه حسن حسن زاده آملی. قم: ناب.
- سپه، شبنم (۱۳۹۲). انسان بر سر دوراهی (سعادت و شقاوت)، شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، صص. ۴۸۷-۵۰۱.
- سجادی، جعفر (۱۳۶۰). مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲). فرهنگ معارف اسلامی، تهران: نشر موسسه مترجمان و مولفان ایران
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات فلسفی. تهران: انتشارات ملاصدرا.
- سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس؛ حجازی، الهه (۱۳۸۷). روش تحقیق در علوم رفتاری. تهران: انتشارات آگاه.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۱). هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی. قیسات، شماره ۲۳، صص. ۴۰-۵۵.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۱). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فهرست منابع

- سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۴). بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی، فصل نامه فلسفه و کلام، ۱۱ (۳۰-۳۱)، صص. ۷۷-۵۴.
- سنایی، علی (۱۳۹۱). بررسی تحلیلی اخلاق صدرایی در کسرالاصنام الجاهلیه، همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا. صص. ۳۱۷-۳۳۰
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، (تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۸). تأملی در باب بایسته‌های تحول در علوم انسانی: حرکت به سمت تحقیق علوم انسانی اسلامی، راهبرد، فرهنگ. سال دوم. شماره ۵. صص. ۲۷-۷.
- سوسه‌بایی، پری؛ سوسه‌بایی، فاطمه (۱۳۹۲). عالم صغیر روح عالم کبیر، مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، انسان و جهان، صص. ۳۲۷-۳۳۹.
- سیاسی، ع.ا. (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیاسی، علی اکبر (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سید مظهری، منیره (۱۳۸۶). انسان در میزان قرآن و حکمت متعالیه، مجموعه مقالات دهمین همایش حکیم ملاصدرا (حکمت متعالیه و انسان)، صص. ۱۰۳-۱۱۱.
- سیدرضی (۱۳۷۷). نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سیف، ع. (۱۳۸۳). مقدمه ای بر نظریه های یادگیری. تهران: نشر دوران.
- سیف، ع.ا. (۱۳۹۱). روانشناسی پرورشی نوین؛ روانشناسی یادگیری و آموزش، تهران: نشر دوران.
- سیف، علی اکبر (۱۳۸۳). مقدمه ای بر نظریه های یادگیری. تهران: نشر دوران.
- سیف، علی اکبر (۱۳۹۱). روانشناسی پرورشی نوین، روانشناسی یادگیری و آموزش. تهران: نشر دوران.
- شاملو، س. (۱۳۸۵). مکتب‌ها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت. تهران: انتشارات رشد.
- شاملو، سعید (۱۳۸۵). مکتب‌ها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت. تهران: انتشارات رشد.

- شاملی، عباسعلی (۱۳۷۹). در تکاپوی رسیدن به مدلی از تربیت اخلاقی در اسلام، فصل نامه تربیت اسلامی، شماره ۲، صص. ۱۶-۴۵.
- شجاعی، محمد صادق، حیدری، مجتبی (۱۳۸۹). نظریه های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- شجاعی، محمدرضا (۱۳۸۸). نگاهی به ریشه های نظریه صفات شخصیت در اخلاق. دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی، ۳(۴)، صص. ۱۲۹-۱۵۳.
- شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۱). انگیزش و هیجان؛ نظریه های روان شناختی و دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شجاعی، محمدصادق و حیدری، مجتبی (۱۳۸۸). نظریه های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شجاعی، محمدصادق؛ حیدری، مجتبی (۱۳۸۹). نظریه های انسان سالم؛ با نگرش به منابع اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شرتونی، سعید (۱۴۰۳). اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد. مکتب آیت الله مرعشی نجفی
- شرفی جم، محمدرضا (۱۳۶۴). مراحل رشد و تحول انسان. وزارت ارشاد اسلامی.
- شریعتی سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۷). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- شریفی درآمدی، پ. (۱۳۸۰). نظریه های روان شناسی تحولی. تهران: انتشارات خوش نواز.
- شریفی درآمدی، پرویز (۱۳۸۰). نظریه های روان شناسی تحولی. تهران: انتشارات خوش نواز.
- شریفی، عنایت الله (۱۳۸۹). روش های تربیت اخلاقی در نهج البلاغه، فصلنامه آفاق دین، ۲(۴)، صص. ۷۷-۱۰۰.
- شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۸۵). روان شناسی انسان سالم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۸۶). روان شناسی رشد. تهران: انتشارات اطلاعات.
- شفیع آبادی، عبدالله، ناصری، غلامرضا (۱۳۹۰). نظریه های مشاوره و روان درمانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فهرست منابع

- شکری، محمود و کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰). بررسی ثنویت نفس و بدن از دیدگاه دکارت و ملاصدرا، قیسات، سال شانزدهم، صص. ۱۳۲-۱۵۳.
- شکری، محمود (۱۳۸۸). رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا، فصل‌نامه آیین حکمت، ۲(۴)، صص. ۹۱-۱۱۳.
- شکیبیا، شیما؛ فتی، لادن؛ اصغرنژاد، فرید (۱۳۸۷). رابطه تیپ‌های روانشناختی و هوش هیجانی - اجتماعی: نکاتی کاربردی درباره ارتقا هوش هیجانی. فصلنامه روانشناسی کاربردی. ۴، ۸، ۶۲۵-۶۰۷.
- شه‌گلی، احمد (۱۳۹۰). بررسی و تحلیل مسئله وحدت انگاری و دوگانه انگاری نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا، فصلنامه ذهن، شماره ۴۶، صص. ۱۰۱-۱۲۰.
- شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۰). مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- شولتز، دوان (۱۳۷۹). روان‌شناسی کمال الگوهای شخصیت سالم. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: انتشارات پیکان.
- شولتز، دوان پی، شولتز و سیدنی، الن (۱۳۸۷). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: انتشارات ویرایش.
- شولتز، دوان و سیدنی، الن (۱۳۸۶). تاریخ روانشناسی نوین. ترجمه علی اکبر سیف و حسن پاشا شریفی. تهران: دوران.
- شبیانی، محمد (۱۳۸۸). کارکرد عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا، فصلنامه دانشگاه قم، ۲(۱۱)، صص. ۲۵۷-۲۷۳.
- صادق‌زاده قمصری، علی رضا (۱۳۹۱). تدوین «فلسفه تربیتی اجتماع» متناسب با فرهنگ اسلامی و ایرانی پیش‌نیاز تحول اساسی در نظام‌های تربیتی مدرن. راهبرد فرهنگ، شماره ۱۸-۱۷، صص. ۹۱-۵۱.
- صادقی، مرضیه (۱۳۹۱). رابطه حکمت اخلاقی با حکمت ادراکی در نظام اخلاقی ملاصدرا، مجموعه مقالات پانزدهمین همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا. صص. ۲۸۹-۲۹۷.

- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدر، رضا (۱۳۷۷). فلسفه آزاد. قم: دفتر تبلیغات.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۱/۳. ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملا هادی سبزواری و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملا هادی سبزواری و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی..
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. تهران: انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه، تعلیقه علامه طباطبائی. قم: نشر مصطفوی.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه. ترجمه و تحقیق محمد جواد مصلحی. تهران: انتشارات سروش.
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی؛ رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، جلد ۱. تهران: حکمت
- صدر، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). شرح اصول کافی، محمد خواجه‌جوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فهرست منابع

- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۷۸). الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، ترجمه محمد خواجوى. جلد ۱-۲. تهران: انتشارات مولى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۰). رساله سه اصل به انضمام منتخب مثنوى و رباعيات. تهران: انتشارات مولى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح سيد مصطفى محقق داماد. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. قم: انتشارات مطبوعات دينى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية. قم: بوستان كتاب.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۳). شرح اصول كافى. جلد ۴، تصحيح محمد خواجوى. تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۶). الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، با ترجمه و تلخيص محمد جواد مصلح. قم: انتشارات مصطفوى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۷). المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحيح استاد سيد جلال الدين آشتياني. قم: موسسه بوستان كتاب.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۸). الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، ترجمه محمد خواجوى. جلد ۱-۹، تهران: انتشارات مولى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۴۱۰). الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۴۱۹). تفسير القرآن الكريم، ج ۴. بيروت: دار التعارف للمطبوعات
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۲ق). شرح الهداياه الاثريه، تصحيح محمد مصطفى فولادكار. بيروت: موسسه التاريخ العربى.
- صدرا، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱). الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه. بيروت: دار احياء التراث.

- صدرا، محمد بن ابراهیم (الف ۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. قم: انتشارات مصطفوی.
- صدرا، محمد بن ابراهیم (ب ۱۳۶۶). تفسیر القران الکریم. ترجمه محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار
- صدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا). الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح از سید جمال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صلواتی، عبدالله و فاضلی، علیرضا (۱۳۹۲). برترین نوع انسانی نزد ملاصدرا. مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، صص. ۱۲۱-۱۳۵.
- صمدی آملی، داود (۱۳۸۳). شرح مراتب طهارت؛ تشریح و تطهیر قوای نفس. قم: نورالسجاد.
- صنوبری، صادق (۱۳۹۰). بررسی نقش "عاطفه" در تعلیم و تربیت قرآنی. سومین همایش بسوی راهبردهای قرآنی در تربیت انسان.
- صیفوری، ویدا و فلاحتی، علی (۱۳۹۰). بررسی اهمیت و ضرورت شادی و نشاط از دیدگاه قرآن، روایات و تعالیم دینی. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، (۲) ۱۵، صص. ۸۴-۱۱۰.
- طالب تاش، عبدالحمید و سنسلیل بچاری، فاطمه (۱۳۹۰). آفرینش انسان از دیدگاه قرآن و علوم جدید، فصل نامه قرآنی کوثر، شماره ۴۰، صص. ۱۰-۲۵.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰). نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی. معرفت فلسفی، سال نهم، شماره دوم. صص. ۲۰۳-۱۸۱.
- طاهری، اسحاق (۱۳۸۸). نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- طاهری، عبدالحمید و هاشمیان، سیده جنان (۱۳۹۲). تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع) با تاکید بر نهج البلاغه. مجموعه مقالات کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی، صص. ۱۸-۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۲). ترجمه و شرح بدایه الحکمه. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). نهایه الحکمه، ترجمه و شرح سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (بی تا). تفسیر المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. بی جا.

فهرست منابع

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۹). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی آملی. تهران: انتشارات الزهرا
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی. به کوشش سید هادی خسرو شاهی. قم: بوستان کتاب
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۹). رساله الولایه. مقدمه و شرح سید علی طباطبایی. قم: مطبوعات دینی
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۹ب). بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۹). انسان از آغاز تا انجام. تصحیح و تعلیق صادق آملی لاریجانی، تهران: الزهراء.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۰). بدایه الحکمه، ترجمه شیروانی. قم: بوستان کتاب
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۱). نهاییه الحکمه، ترجمه علی شیروانی. جلد ۳، قم: بوستان کتاب
- طباطبایی، محمد حسین و موسوی همدانی، محمد باقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه
- طباطبایی، محمد حسین، مطهری، مرتضی (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱. تهران: صدرا
- طباطبایی، محمد حسین، مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱ و ۲، تهران: صدرا
- طبرسی، علی بن حسن (بی تا). مشکات الانوار فی غرر الاخبار؛ نجف الاشرف: المکتب الحیدریه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. جلد ۳، قم: نشر البلاغه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). اخلاق ناصری. تهران: اسلامیه
- عابدینی، فاطمه (۱۳۸۹). تکامل نفس بر مبنای حرکت جوهری ملا صدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- عاشوری، فاطمه (۱۳۹۲). انسان و جهان یا عالم صغیر و انسان کبیر در حکمت متعالیه؛ مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملا صدرا، صص. ۵۹۱-۵۹۹.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۸۸). اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتالهین. آیین معرفت، (۲۱) ۷. صص. ۱۰۵-۱۲۵.

- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۲). کمال نهایی انسان از منظر ملاصدرا؛ مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، صص. ۱۸۱-۲۰۳.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). کمال نهایی انسان. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرائی. تهران: انتشارات سمت
- عرب، حسین (۱۳۹۲). جایگاه و نقش انسان کامل؛ مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، صص. ۳۳۹-۳۵۷.
- عسکر زاده مزرعه، اکرم؛ علم الهدی، سید علی؛ پی کانی، جلال (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی نظریه ملاصدرا در باب فضایل معرفتی عقلی با نظریه زگزیسکی و پلانینگا (با تاکید بر کارکرد قوه معرفتی کسب باورهای دینی). فلسفه دین، شماره ۲۴، صص. ۴۸۳-۵۱۴.
- عسکری، ابوهلال (۱۳۵۳ق). الفروق اللغویه. قاهره: مکتبه القدسی
- عقیفی، ابوالعلا (۱۳۶۶) تعلیقات فصوص الحکم، تصحیح عقیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- علم الهدی، جلیله (۱۳۸۸). ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا. نشریه حکمت سینوی (مشکوه النور). سال دوازدهم، شماره ۴۱.
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۴). مبانی تربیت اسلامی و برنامه ریزی درسی بر اساس فلسفه صدرا. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۶). درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق. فصلنامه نوآوری های آموزشی، سال ششم، شماره ۲۱.
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۸). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۹). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- علم الهدی، جمیله (۱۳۹۱). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت (مبانی آموزش رسمی). انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- علم الهدی، جمیله (۱۳۹۳). نظریه اسلامی تعلیم و تربیت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

فهرست منابع

- علم الهدی، جمیله (۱۳۹۲). واقع نمایی تشکیکی بر اساس فلسفه اصالت وجود. بازیابی شده از تارنمای:
<https://www.rasekhoon.net/article/print/۷۵۵۵۵>
- علم الهدی، سید علی (۱۳۹۵). مطالعه تطبیقی معرفت شناسی غرب و اسلامی. طرح پژوهشی، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم.
- علی آبادی، محمد مصلح (۱۳۹۱). عقل از نظر فارابی و ابن رشد. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- علی اکبری شاندیز، فائزه (۱۳۹۰). رابطه عقل و دین از دیدگاه فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- علیپور، فاطمه؛ آقاعلی، رحیم (۱۳۹۲). انسان و جهان دو نسخه از یک حقیقت. مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا. صص. ۱۴۹-۱۶۵.
- عین الله زاده صمدی، اصغر (۱۳۸۶). رابطه دین و فلسفه نزد صدرا بر اساس کتب اسفار. رساله دکتری. دانشگاه شهید بهشتی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). احیاء علوم الدین، جلد ۳، بیروت: المبعث العصریه.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین. تهران: حکمت
- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۷۹). سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۵۸). آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات طهوری.
- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۹۹۱). آراء اهل مدینه فاضله. بیروت: دارالمشرق
- فدایی، غلامرضا (۱۳۸۷). علم و ادراک و نحوه تشکیل آن. معرفت فلسفی، سال ششم، شماره ۲، صص. ۱۳۱-۱۶۳.

- فرانکن، رابرت (۱۳۸۴). انگیزش و هیجان، ترجمه حسن شمس اسفندآباد و دیگران. تهران: نشر نی.
- فرانکن، رابرت (۱۳۸۴). انگیزش و هیجان. ترجمه حسن شمس اسفندآباد، غلامرضا محمودی، سوزان امامی - پور. تهران، نشر نی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). کتاب العین. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامری. قم: موسسه دارالهجره.
- فعالی، محمد تقی (۱۳۴۱) ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹). درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر. قم: معارف
- فعالی، محمد تقی (۱۳۸۰). قلب. مجله قیسات؛ شماره ۱۹.
- فقیهی، سید احمد (۱۳۸۹). طراحی الگوی دسته بندی روش های تربیت اخلاقی، معرفت اخلاقی، (۱)۲، صص. ۴۵-۶۴.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری: تحلیل و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. معرفت فلسفی، (۴)۶. صص. ۳۷-۶۶.
- فولیکه، پل (۱۳۷۰). فلسفه عمومی. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران
- فیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاسم پور، محسن (۱۳۸۶). مبانی و شاخص های رشد معنوی در قرآن، فصل نامه پژوهش دینی، صص. ۱۱۱-۱۳۶.
- قاسم پور، محسن (۱۳۸۶). مبانی و شاخص های رشد معنوی انسان در قرآن. مجله پژوهش های دینی، ۴ (۱۵)، صص. ۱۱۲-۱۳۶.
- قاضیان، رحمت الله (۱۳۸۵). فلسفه اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- قائمی امیری، محمد مهدی (۱۳۸۸). شناخت از نظر قرآن و اسلام. تقریرات درس حضرت آیت الله ممدوحی. قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰). معناشناسی شناختی قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فهرست منابع

- قربانی، صدیقه (۱۳۸۱). هماهنگی عقل و وحی از دیدگاه غزالی و ابن رشد. پایا نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۶۱). قاموس قرآن. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه
- قیصری شرف الدین محمود (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار
- کارولین، سی. مورف، اوزلم ایدوک (۱۳۹۰). روان شناسی شخصیت: یافته های موجود، رهیافت های نوین و چشم انداز آینده، ترجمه عطاالله محمدی. تهران: ارجمند.
- کاشفی، محبوبه (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی واژه علقه در قرآن و علم رویان شناسی. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، (۱) ۳، صص. ۱۰۴-۱۳۲.
- کدیور، پروین، سیف، سوسن، کرمی نوری، رضا، و لطف آبادی، حسین (۱۳۸۹). روانشناسی رشد. (۱۳۸۹). روانشناسی رشد (۱). تهران: انتشارات سمت.
- کدیور، محسن و سالم، مریم (۱۳۸۴). بررسی نقش معرفت شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه، مقالات و بررسی ها، (۴) ۱۰. صص. ۹۹-۱۱۷.
- کدیور، محسن و شکوری، نرگس (۱۳۸۳). جایگاه وجودشناختی و معرفت شناختی عقل فعال در فلسفه مشا. نامه مفید، (۱۰) ۴۱، صص. ۵-۱۸.
- کریم زاده، صادق (۱۳۹۱). رشد اخلاقی: تغییر در روی آوردهای معاصر. روان شناسی و دین، (۳) ۵، صص. ۶۳-۹۵.
- کلاتری، ابراهیم و رضایی، روح الله (۱۳۸۹). قرآن و رویکردهای جدید نظریه تکامل. دوفصلنامه قرآن و علم، (۶) ۴، صص. ۱۳-۴۳.
- کاپلان، پاول اس. (۱۳۹۰). روانشناسی رشد، سفر پر ماجرای کودک. ترجمه فیروزبخت، مهرداد. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کارور، چارلز اس. و شی یر، مایکل اف. (۱۳۸۷). نظریه های شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. تهران: انتشارات به نشر.
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰). اصطلاحات الصوفیه. قم: انتشارات بیدار.

- کامایی، قاسم و رهبر، حسن (۱۳۹۱). محدوده و قلم و معرفت در نظام معرفت‌شناسی حکمت و تعالیم و فیلسوفان دکارتی، معرفت فلسفی (۳) ۹، صص. ۷۷-۱۰۰.
- کاوندی، سحر (۱۳۸۳). خیال و ادراک خیالی از منظر شیخ‌الرئیس و صدرالمتألمین. مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا.
- کاوندی، سحر (۱۳۹۰). سعادت حقیقی از منظر ملاصدرا. مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا (پانزدهمین: ۱۳۹۰: تهران) اخلاق متعالیه (نگاهی به اخلاق و فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه)، صص. ۱۹۷-۲۱۳.
- کدیور و شکوری (۱۳۸۳). جایگاه وجود شناختی و معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه مشا. نامه مفید، شماره ۴۱.
- کدیور، پروین (۱۳۸۵). روان‌شناسی تربیتی. تهران: سمت.
- کدیور، پروین (۱۳۸۷). روان‌شناسی اخلاق. تهران: انتشارات آگاه.
- کرمانی، سعید (۱۳۹۱). معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم (با تأکید بر نظریه حوزه‌های معنایی). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه اسلام.
- کرمی نوری، رضا (۱۳۸۳). روانشناسی حافظه و یادگیری: با رویکرد شناختی. تهران: انتشارات سمت.
- کریمی، یوسف (۱۳۸۴). روانشناسی شخصیت. تهران: نشر پیام نور.
- کریمی، یوسف (۱۳۹۱). روانشناسی اجتماعی؛ نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها. تهران: ارسباران.
- کرین، ویلیام کریستوفر (۱۳۸۸). نظریه‌های رشد، مفاهیم و کاربردها، ترجمه غلامرضا خویی نژاد، علیرضا رجایی. تهران: انتشارات رشد.
- کشاورز، مرتضی (۱۳۸۶) ارکان معرفت در حکمت متعالیه، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، (۳) ۸، صص. ۸۳-۱۰۵.
- کلینی، محمد یعقوب (۱۳۶۳ش). اصول کافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فهرست منابع

- کلینی، محمد یعقوب (۱۳۶۳ش). اصول کافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کندی (۱۹۸۳). رساله فی العقل مندرج در رسائل فلسفیه (کندی، فارابی، ابن باجه و ابن عدی)، به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالاندلس.
- کوثریان، حجت (۱۳۸۸) بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی. معارف عقلی، (۲)، ۴، صص. ۱۳۶-۱۱۳.
- کیانی، معصومه و صادق زاده قمصری (۱۳۹۰). تبیین رویکردهای غالب روش شناختی پژوهش فلسفه تعلیم و تربیت در ایران و توصیف روش شناختی رساله‌های دکتری. پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، ۱ (۲)، صص. ۱۱۹-۱۳۲.
- کیلن، ملانی. و اسمتانا، جودیت (۱۳۸۹). رشد اخلاقی؛ کتاب راهنما. ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، علیرضا شیخ شعاعی و سید رحیم راستی تبار. چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- گال، مردیت؛ بورگ، والتر و گال، جویس (۱۳۸۳). روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان‌شناسی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی
- گالاهو، دی.ال و اوزمون، جی.سی (۱۳۸۰). رشد خوینداره در دوران کودکی. ترجمه جواد فولادیان. مجله آموزش تربیت بدنی. ۵، ۴۸-۵۱.
- گروسی فرشی، میرتقی (۱۳۸۰). رویکردهای نوین در ارزیابی شخصیت (کاربرد تحلیل عاملی در مطالعات شخصیت). تبریز: نشر جامعه پژوه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- گلی ملک آبادی، اکبر (۱۳۸۸). تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. مجله پژوهش‌های اسلامی، سال سوم، شماره پنجم، صص. ۱۹۷-۲۱۶
- گورمن، فیل (۱۳۸۸). انگیزش و هیجان / مترجم ابوذر کرمی، تهران: دانه، ۱۳۸۸.

- لاپسلی، د. ک. (۱۳۸۹). نظریه های مرحله ای اخلاق. در: رشد اخلاقی؛ کتاب راهنما. ویراسته ملانی کیلن و جویدث اسمتانا. ترجمه محمد رضا جهانگیرزاده، علی رضا شیخ شعاعی و سید رحیم راستی تبار. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لاریجانی، فاضل (۱۳۷۴). گذر از دانش به حکمت. رهیافت، شماره ۹
- لطف آبادی، حسین (۱۳۷۸). روانشناسی رشد ۲. نوجوانی و بزرگسالی. تهران: انتشارات سمت.
- لطف آبادی، حسین (۱۳۷۹). روانشناسی رشد کاربردی نوجوانی و جوانی، جلد اول. تهران: نشر سپیده.
- لطف آبادی، حسین (۱۳۸۴). نقد نظریه های رشد اخلاقی پیازه و کلبرگ و باندورا و ارائه الگویی نو برای پژوهش در رشد اخلاقی دانش آموزان. فصلنامه نوآوری های آموزشی، ۴، ۱۱، صص. ۴۶-۱۰۴.
- لطف آبادی، حسین (۱۳۸۹). روان شناسی تربیتی، تهران: انتشارات سمت.
- مارلوک، ال. بی (۱۳۹۱). روان شناسی شخصیت با تأکید بر تحلیل عوامل مؤثر بر رشد شخصیت، ترجمه پرویز شریفی در آمدی و محبوبه حاج نوروزی. تهران: آوای نور.
- ماسن، پاول هنری، وی، کانجر، جان، جین، کیگان، جروم و هوستون، آلتا کارول (۱۳۸۰). رشد و شخصیت کودک، ترجمه مهشید پاسایی. تهران: نشر مرکز.
- مبینی، حسن (۱۳۸۶). نگاهی به مفهوم اختیار (قدرت آدمی در تغییر جان و جهان)، فصل نامه پیک نور، ۶ (۴)، صص. ۱۲۰-۱۲۸.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۵). بحار الانوار. جلد ۶۱، قم: نشر فقه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفا.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴.ق). بحار الانوار. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- محسنی، نیک چهره (۱۳۸۳). نظریه ها در روانشناسی رشد، شناخت، شناخت اجتماعی و عواطف. انتشارات پردیس
- محسنی، نیک چهره (۱۳۸۳). نظریه ها در روانشناسی رشد؛ شناخت، شناخت اجتماعی و عواطف. تهران: انتشارات پردیس.
- محمد پور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی؛ ضد روش ۲. تهران: انتشارات جامعه شناسان.

فهرست منابع

- محمدپور دهکردی، سیما؛ اکبریان، رضا و اعوانی، شهین (۱۳۸۸). نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملاصدرا و کانت. معرفت فلسفی، (۴)۶. صص. ۱۱-۳۶.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹). ضد روش: منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۸). استكمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا، خردنامه، شماره ۶۲، صص. ۷۸-۹۴.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۰). سیمای علم و حکمت در قرآن و حدیث. ترجمه عبدالهادی مسعودی. قم: دارالحدیث.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۷). مبانی شناخت. قم: دارالحدیث
- مختاری پور، مرضیه و سیادت، سید علی (۱۳۸۸). بررسی مقایسه‌ای ابعاد هوش اخلاقی از دیدگاه دانشمندان با قرآن کریم و ائمه معصومین، دو فصل نامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۳(۴)، صص. ۹۷-۱۱۸.
- مدرسی، سید محمدرضا (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات سروش.
- مدرسی، محمد رضا (۱۳۷۱). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات سروش.
- مرادی، حسن و اکبریان، رضا (۱۳۸۷). تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت. (۱۵)۶، صص. ۹۲-۶۷.
- مرتضایی، بهزاد (۱۳۸۹). دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حقایق. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۹)۳. صص. ۷۷-۹۶.
- مرزوقی، رحمت‌الله و اناری نژاد، عباس (۱۳۸۶). تربیت اجتماعی از منظر نهج البلاغه. تربیت اسلامی، دوره ۲، شماره ۴، صص. ۱۶۳-۱۹۲.
- مروتی، سهراب. و یعقوبی، مینا (۱۳۸۹). نقد و بررسی نظریه انسان‌شناسانه مزلو با رویکردی بر آیات قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۴، ۷، صص. ۷۷-۹۲.
- مسعودی، جهانگیر و سهیلی، محمد (۱۳۸۹). روش‌شناسی مواجهه صدرالمتألهین با کلام شیعی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، شماره ۲، صص. ۱۰۷-۱۲۶.

- مشکور، محمدجواد (۱۹۷۸م). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه، جلد ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم اسفار اربعه، گردآوری محمد سعیدی مهر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). شرح الهیات شفا، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸ب). انسان سازی در قرآن. قم: موسسه انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق. تهران: چاپ و نشر بین الملل
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). اخلاق در قرآن. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). شرح اسفار، نگارش محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). شرح جلد هشتم اسفار. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم اسفار الاربعه. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰). انسان شناسی در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح، محمد تقی (۱۳۸۲). شرح الهیات شفا. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمد تقی (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). فلسفه اخلاق. انتشارات تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۲. تهران: انتشارات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- مظاهری، مهدی؛ نوروزی، رضاعلی و نجفی، محمد (۱۳۸۸). بایسته ها و پیامدهای تربیتی عقل نظری و مراتب آن در فلسفه ملاصدرا. مجله علوم انسانی دانشگاه امام حسین (ع)، سال ۱۷، شماره ۷۸، صص. ۲۸-۹.
- معظمی، داوود (۱۳۸۵). مقدمات نوروسایکولوژی. تهران: سمت.
- معلمی، حسن (۱۳۸۶). پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معیری، زهرا (۱۳۸۸). ارتباط قوای نفس با نفس و نفس با بدن از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
- مفتونی، نادیا (۱۳۸۸). خیال مشایی، خیال اشراقی و خلاقیت. خودنامه، شماره ۵۵، صص. ۴۴-۳۲.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸). زندگی در پرتو اخلاق. قم: نشر سرور.
- منصور، محمود (۱۳۷۲). روان‌شناسی ژنتیک. تهران: ترمه.
- منصور، محمود. و دادستان، پریرخ (۱۳۸۵). روان‌شناسی ژنتیک: از روان‌تحلیلیگری تا رفتارشناسی. تهران: انتشارات رشد.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۴). تربیت اجتماعی در سیره معصومین. تربیت اسلامی، دوره ۲، شماره ۴، صص. ۷-۴۰.
- منفرد، مهدی (۱۳۸۸). زمان در فلسفه صدر المتالهین و سنت آگوستین. قم: بوستان کتاب.
- مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۸۵). نقطه های آغاز در اخلاق عملی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

- مهدیزاده، حسین (۱۳۸۲). درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی. فصلنامه معرفت، شماره ۷۴، بهمن، صص ۲۸-۳۸.
- مورف رایدوک (۱۳۹۱). به ویرایش اثری، عنوان روان‌شناسی شخصیت: یافته‌های موجود، ره‌یافت‌های نوین، چشم‌انداز آینده. تهران: ارجمند.
- موسوی لاری، سید مجتبی (۱۳۸۶). رسالت اخلاق در تکامل انسان. قم: بوستان کتاب.
- مولیکی، آلکس و دانترز، روبرت (۱۳۸۴). انگیزش و هیجان. ترجمه حمزه گنجی و علی پیکانی. تهران: ساوالان.
- میرباقری، مرتضی؛ صفری کند سری، رضا (۱۳۸۸). ارزش شناخت در فلسفه ملاصدرا، فصلنامه ذهن، (۳ و ۴)، صص ۵-۲۰.
- میرزامحمدی، محمدحسن؛ فرمهبینی فراهانی، محسن و اسفندیاری، سهیلا (۱۳۹۰). بررسی نقش آموزش های دینی در سلامت فردی و اجتماعی. فرهنگ در دانشگاه های اسلامی، (۲)، صص ۲۱-۴۰.
- میلر، اچ. پاتریشیا (۱۳۹۱). نظریه‌های روانشناسی رشد از کودکی تا بزرگسالی. ترجمه پرویز شریفی درآمدی و محمدرضا شاهی. تهران: انتشارات ویرایش.
- میناگر، غلامرضا (۱۳۸۸). سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه. اندیشه نوین دینی، (۱۸)، صص ۱۳۵-۱۶۰.
- ناصح، علی احمد و ساکی، نانسی (۱۳۸۶). جایگاه عقل و تعقل در مبانی تفکر شیعی. فصل نامه شیعه شناسی، (۲۱)، صص ۲۰۹-۲۳۳.
- نجاتی، حسین (۱۳۷۶). روان‌شناسی کودک؛ حرکت، تلاش، تکاپو، چگونگی رفتار با کودکان. تهران: بیکران.
- نجاتی، محمدعثمان (۱۳۸۷). حدیث و روان‌شناسی، ترجمه حمیدرضا شیفی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۶۸). جامع السعادات، جلد ۱. نجف: مطبعه الزهراء.
- نصرافهانی، محمد (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق و تربیت. قم: دبیرخانه مجمع گروه‌های معارف اسلامی.

فهرست منابع

- نصیری، مهدی (۱۳۸۴). جستارهایی در روان‌شناسی اخلاقی. تهران: انتشارات نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری.
- نقشبندی، احمد بن مصطفی (۱۴۲۳ق). جامع الاصول فی الاولیاء...، تحقیق و تعلیق احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نوذری، محمود (۱۳۹۵). روان‌شناسی رشد دینداری نظریه و نقد.
- نورانی جورجاده، سید محمدرضا (۱۳۹۱). جستاری بر مبانی تربیت اخلاقی در نهج البلاغه. دومین همایش ملی نهج البلاغه و علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
- نورمحمدی، غلامرضا (۱۳۸۸). مراحل رشد جنین از منظر قرآن، فصل نامه میان رشته ایی قرآن کریم. ۱(۲)، صص. ۵-۱۶.
- نورمحمدی، غلامرضا (۱۳۸۹). جستاری در نظام آفرینش جنین در قرآن؛ واکاوی مرحله نخست رشد و تکامل جنین، فصل نامه میان رشته ایی قرآن کریم. ۱(۳)، صص. ۵۵-۶۶.
- نوروزی، رضاعلی و شهریار، شهناز (۱۳۹۱). تحلیلی بر پیامدهای تربیتی عقل نظری از دیدگاه ابن سینا. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آئینه معرفت، ۱۰(۳). صص. ۵۲-۸۲.
- هدایتی، محمد و شمالی، محمدعلی (۱۳۸۸). جستاری در عقل نظری و عملی. معرفت فلسفی، ۶(۳)، صفحه ۲۱۳-۲۶۲.
- هرگنهان. ب. رو السون، میتو، اچ (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری، ترجمه علی اکبر سیف. تهران: نشر دوران.
- هرگنهان، بی. آر. و آلسون، میتو اچ. (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری، ترجمه علی اکبر سیف. تهران: دوران.
- واسطی (۱۳۸۸). نگرش سیستمی به دین. مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیری نوپراگماتیسم. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۴۱، صص. ۱-۱۸.
- واعظی، احمد (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

- واعظی، سید حسین (۱۳۹۲). جایگاه انسان در هستی و ارتباط آن با مثال اصغر و اکبر. مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا.
- وحدانی نیا، یدالله (۱۳۸۳). خردورزی از منظر قران و روایات. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- وحیدی مهرجویی، شهاب الدین (۱۳۹۰). عقل و محدودیت قلمرو آن در آثار ملاصدرا. فصل نامه دانشگاه قم. ۱۱(۲).
- ویسکرمی، حسن علی (۱۳۸۸). ویگوتسکی میراث فراموش شده. مجله آفرینش.
- یاور محمدیان، احمد (۱۳۸۸). روانشناسی کودکان و نوجوانان ناسازگار: اختلالات رفتاری- عاطفی. تهران: یادواره کتاب

منابع عربی

- ابراهیم، عبدالستار (۱۹۸۵.م). الانسان و علم النفس. کویت: سلسله کتب ثقافیه شهریه یصدرها المجلس الوطنی للثقافه و الفنون و الآداب.
- ابن ابی الدنيا، الحافظ (۱۹۹۰). مکارم الاخلاق. تحقیق و شرح مجدی السید ابراهیم، ریاض: انتشارات مکتبه الساعی.
- ابن رشد (۱۹۹۲). تلخیص ما بعد الطبیعه. به تحقیق عثمان امین. قاهره: اداره العامه الثقافه للنشر
- ابو حلاوه، محمد السعید (بی تا). «النمو الاجتماعی الانفعالی: مقارنه بین الاناث و الذکور فی ضوء نموذجی إریک إریکسون و بینجهام و ستراکیر»، المکتبه الالکترونیة، اطفال ذوی الاحتياجات الخاصه. بازیابی شده از www.golfkids.com
- ابوجعفر، محمد عبدالله العابد (۲۰۱۴.م). علم النفس النمو: لسنه الثالثه بمرحله التعليم الثانوی شعبه العلوم الاجتماعیه، (بازیابی علمی: محمد المرغنی و یعقوب موسی صمامه). لیبی: مرکز المناهج التعليمیه و البحوث التربویه.

فهرست منابع

- أبو غريب، عايده عباس (بى تا). «تقويم تجربه التعلم النشط فى المدرسه الابتدائيه فى جمهوريه مصر العربيه». قاهره: المركز القومى للبحوث التربويه و التثنيه.
- اسماعيل، محمد عماد الدين (١٩٨٦م). الاطفال مرآة المجتمع النمو النفسى الاجتماعى للطفل فى سنواته التكوينية. كويت: سلسله كتب ثقافيه شهريه يصدرها المجلس الوطنى للثقافه و الفنون و الآداب.
- الاهدل، هاشم بن السيد على احمد (١٤١١هـ.ق). «مبادئ و اساليب التربيه الذاتيه من الكتاب و السنه». دانشكده تربيت دانشگاه ام القري مکه.
- الجبورى، محمد محمود (١٩٩٠م). الشخصيه فى ضوء علم النفس. صلاح الدين: انتشارات دار الحكمة دانشكده تربيت دانشگاه صلاح الدين.
- الجغيمان، محمد بن عبدالله و عبدالحى على محمود (٢٠٠٨م). علم النفس التربوى. عربستان: دانشگاه ملك فيصل، مركز التثنيه الاسريه.
- الجفرى، هناء بنت هاشم بن عمر (١٤٢٩هـ.ق). «التربيه بالقصه فى الاسلام و تطبيقاتها فى رياض الاطفال». مکه: دانشگاه ام القري، دانشكده تربيت.
- حسين، ابولبابه (١٩٧٧). التربيه فى السنه النبويه. دانشگاه تونس، مركز الدراسات و الابحاث الاقتصاديه و الاجتماعيه.
- حقى، الفت محمد (١٩٩٦م). علم نفس النمو. اسكندريه: دانشگاه اسكندريه، مركز كتاب.
- حقى، الفت محمد (١٩٩٦م). سيكولوجيه الطفل (علم نفس الطفوله). دانشگاه اسكندريه، مركز كتاب.
- الخالدى، جمال و ماجد وصفى حرب و هاشم احمد غراب و شمس صالح بنات (٢٠١٤م). «الذكاء الانفعالى و الترقى بالعلاقات الاجتماعيه: دروس من السيره النبويه الشريفه». اردن، مجله الجامعه الاسلاميه للدراسات التربويه و النفسيه، جلد دوم، شماره سوم، صص ٢٧ - ١.
- رضوان، عبدالكريم (٢٠٠٩م). «نمو الانسان و تطوره». دانشگاه اسلامى غزه.
- رضوان، وسام سعيد (٢٠٠٤م). «الدافع المعرفى و البيئه الصفيه و علاقتهما بالتفكير الابتكارى لدى طلاب الصف الرابع». دانشگاه الازهر غزه.

- الزغلول، رافع النصير و عماد عبدالرحيم الزغلول (بی تا). علم النفس المعرفی. شام: الشروق: -www.shamcom
- الزغلول، عماد عبدالرحيم (۲۰۱۲م). مبادئ علم النفس التربوي. امارات متحده عربي، دار الكتب الجامعي.
- زكريا، محمد بن يحيى و فضيله حناش (۲۰۰۹م). علم نفس الطفل و المراهق، الجزائر، وزاره التربيه الوطنيه.
- سلامي، عبدالقادر (بی تا). «الطريقه الجزئيه في التعليم بين علم النفس و التربيه الاجتماعيه: مقدمه ابن خلدون نموذجاً»، الجزائر. دانشگاه تلمسان، دانشكده زبان و ادبيات.
- سلوت، نورالسيد (۲۰۰۵م). «مفاهيم القيم المتضمنة في الأناشيد المقدمة لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا في مدارس فلسطين». دانشكده تربيت اسلامي غزه.
- الشريده، محمد الحافظ (۱۹۸۳م). «العقيدة اساس التربية و النظم الاسلاميه»، مکه: دانشگاه ام القرى، دانشكده شريعت و پژوهش های اسلامي.
- الشماس، عيسى (۲۰۱۲م). الثقافة و التربية في مواجهه العولمه. دمشق: انتشارات اتحاد الكتاب.
- صالح، نجوى و يوسف مطر (۲۰۰۸م). «دور التقنيه الحديثه في ثقافه الطفل الأدبي و رقه عمل مقدمه إلى اليوم الدراسي بعنوان أدب الأطفال في فلسطين: واقع و مستقبل». فلسطين: مركز القطان للطفل.
- طباره، رجاء مكى (۲۰۰۰م). دراسات نظريه و عمليه لتقنيات و ميادين في علم النفس الاجتماعى. بيروت: بيسان للنشر و التوزيع الاعلام.
- عبده، سعيد (۱۹۸۵م). علم النفس الدينى. بيروت: دار الافاق الجديده.
- عجاج، سيد احمد (۲۰۰۸م). علم نفس النمو. عربستان: دانشگاه ملك فيصل، مركز التنميه الاسريه.
- عزيز، احمد شهاب (۲۰۱۰م). «أثر استخدام التعلم التعاونى استراتيجيه في تحصيل طلاب الصف الاول معاهد اعداد المعلمين في ماده الرياضيات». مجله ابحاث كليه التربيه الاساسيه، جلد اول، شماره ۱، صص ۴۷ - ۲۱.
- العظماوى، ابراهيم كاظم (۱۹۸۴م). النمو النفسى للطفل. بغداد: دائره الشؤون الثقافيه و النشر.
- علوان، عبدالله (۱۹۹۶م). تربيۀ الأولاد في الاسلام. جلد ۲، غوريه: دارالسلام.
- عوض، عباس محمود (۱۹۹۹م). علم نفس النمو: الطفوله - المراهقه - الشيخوخه. اسكندريه: دانشگاه اسكندريه.

فهرست منابع

- عويضة، كامل محمد محمد (١٩٩٦م). علم النفس بين الشخصية و الفكر، (بازيني: محمد رجب البيومي)، بيروت: دار الكتب العلميه، چاپ اول.
- فتحى قاسم، نادر (بى تا). «الاتجاهات الحديثه فى دراسات و بحوث ظاهره التعلق كأحد مظاهر نمو الشخصية»، دانشكده مريان مذهبي مدينه.
- الفقهى، ابراهيم (٢٠١١م). قوه التحفيز. قاهره: ثمرات للنشر و التوزيع.
- القحطاني، مشاعل مسعود (بى تا). «التقييم و التشخيص لذوى صعوبات التعليم». المكتبه الكتروني،
www.gol f ki ds.com
- الكورسات المتخصصه (٢٠٠٢م). مدخل الى الترييه و علم النفس. مكتبه اسقيه الشباب، دار الجيل للطباعه.
- محمد، صدقي نورالدين (١٩٩٨م). المشاركه الرياضيه و النمو النفسى للاطفال. قاهره: دار الفكر العربى.
- المدنى، فاطمه (بى تا). «علم النفس النمو (العوامل المؤثره، قوانين النمو، نظريات النمو)»، عربستان، دانشگاه طبيه، دانشكده آموزش موازى و مستمر.
- موسى، رشاد على عبدالعزيز، (١٩٩٤م). علم النفس الدافعى. قاهره: دار النهضه العربيه.
- موسى، سلامه (١٩٥٧م). نظريه التطور و أصل الإنسان. قاهره: كلمات عربيه للترجمه و النشر.
- المهدي، سوزان محمد (بى تا). «المرحله الاول: التعلم و مراحل النمو المختلفه». دانشگاه عين شمس، دانشكده بنات.
- نجاتي، محمد عثمان (٢٠٠١م). مدخل الى علم النفس الاسلامى. دار الشروق: www.gol f ki ds.com

- Aeran, H., Seth, J., Saxena, S., Sharma, G. (۲۰۱۵). taste perception- a matter of sensation. International Journal of Oral Health Dentistry, ۱, ۲, ۸۸-۹۳.
- American Psychological Association. (۲۰۱۵). APA Dictionary of Psychology- American Psychological Association (APA).
- Andrew, E. J. (۲۰۰۸). Handbook of approach and avoidance motivation. New York: Psychology Press.
- Apter, M. J. (۲۰۰۷). Reversal theory: The dynamics of motivation, emotion and personality, ۲nd. Edition. Oxford: Oneworld Publications.
- Armstrong, W., S.(۲۰۰۸). Moral psychology: Cambridge: The MIT Press
- Arterberry, M. E. (۲۰۰۸). Perceptual Development. booksite. elsevier.com/.../Perceptual/۲۰development.pdf.
- Astington, J. W. (۱۹۹۳).The child's discovery of the mind. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baltes, P. B. Schaie, K. W. (۱۹۷۳). Life-Span Developmental Psychology. Personality and Socialization-Academic Press Inc .
- Banai, E., Mikulincer, M. & Shaver, P. R. (۲۰۰۵). "selfobject needs in kohut self psychology: Links With Attachment, Self-Cohesion, Affect Regulation, and Adjustment. Psychoanalytic Psychology, ۲۲, ۲, ۲۲۴-۲۶۰.
- Bandura, A. (۱۹۹۵). Self-Efficacy in Changing Societies. Cambridge University Press.
- Bar-on, R. (۲۰۰۰), Emotional and social intelligence: insights from the motional quotient inventory

- Bateman, A. & Holmes, J. (۱۹۹۵). Introduction to Psychoanalysis: Contemporary Theory and Practice. London: Routledge.
- Baum, W. M. (۲۰۰۴). Understanding Behaviorism_ Behavior, Culture, and Evolution. Wiley-Blackwell.
- Ben-Ze'ev, A. (۲۰۰۰). The subtlety of emotions. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Berns, R. M. (۲۰۱۰). Child, Family, School, Community; socialization and support. Wadsworth, Cengage Learning, Eighth Edition.
- Bjorklund, D. F. (۲۰۰۰). Children's thinking developmenta function and individual differences (۳th ed). Belmont, CA: Wadsworth.
- Blakemore, J. E., Berenbaum, S. A. & Liben, L. S. (۲۰۰۹). Gender Development. New York: Psychology Press.
- Bornstein, M. H. & Cote, L. R. (۲۰۰۶). Acculturation and Paren-Child RelationShip: Measerment and Development. London: Lawence erlbam associates.
- Bornstein, M. H., & Lamb, M. E. (۱۹۹۹). Developmental psychology: An advanced textbook. Hillsdale, N.J: L. Erlbaum Associates.
- Borod, J. C. (Ed.). (۲۰۰۰). The Neuropsychology of Emotion. New York: Oxford University Press.
- Bowlby, J. (۱۹۶۹). Attachment and Loss. Int. Psycho-Anal. Lib., ۷۹:۱-۴۰۱. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Bremmer, G. & Fogel, A. (Eds.). (۲۰۰۱). Blackwell handbook of infant development. Malden, MA: Blackwell.
- Bremner, J. G. & Wachs, T. D. (۲۰۱۰). The Wiley-Blackwell Handbook of Infant Development (۲th Edition). John Wiley & Sons.
- Bremner, G., Fogel, A. (۲۰۰۱). Blackwell handbook of infant development. Blackwell.

- Bretherton, I. (۱۹۹۷). Bowlby's Legacy to Developmental Psychology. *child psychiatry and human development*, ۲۸, ۱, ۴۳-۳۳.
- Brigandt, I. (۲۰۰۵). The Instinct Concept of the Early Konrad Lorenz. *Journal of the History of Biology*, ۳۸, ۳, ۵۷۱-۶۰۸.
- Brinkmann, S. (۲۰۱۱). *Psychology as a Moral Science: Perspectives on Normativity*. Springer Science+Business Media B.V, London.
- Brooks-Gunn, J., Fuligni, A. S., Berlin, L. J(۲۰۰۳). *Early child development in the ۲۱st century : profiles of current research initiatives*. Columbia University: Teachers College Press.
- Broom, D. (۲۰۰۳). *The Evolution of Morality and Religion*. Cambridge University Press.
- Brown,C.(۲۰۰۸). *Developmental Psychology*. India: Replika Press.
- Bruner, j. (۱۹۶۰). *The Process of Education*. Cambridge; mass.Harvard University.
- Bruner, j. (۱۹۶۴). The course of cognitive growth. *American psychologist*, ۱۹, ۱-۱۵.
- Buckner, J. E., Castille, Ch. M. & Sheets, T. L. (۲۰۱۲). The Five Factor Model of personality and employees' excessive use of technology. *Computers in Human Behavior*, ۲۸, ۵, ۱۹۴۷-۱۹۵۳.
- Burman,E.(۲۰۰۸). *Deconstructing developmental psychology*(۲nd ed). New York: Routledge.
- Callahan,E.J., McCluskey,K.A.(۱۹۸۳). *Life-span developmental psychology: nonnormative life events*(۷th vol). London: Academic press.
- Carducci, B. J. (۲۰۰۹). *The Psychology of personality* (second edition). United kingdom: Willy Blackwell.

- Carlson, E. R. (۱۹۹۵). Evaluating the credibility of sources: A missing link in the teaching of critical thinking. *Teaching of psychology*, ۲۲, ۳۹-۴۱.
- Carlson, N. R. (۲۰۱۳). *Physiology of behavior* (۱۱th ed). Pearson.
- Caspi, A., Roberts, B. W. & Shiner, R. L. (۲۰۰۵). Personality development: Stability and change. *Annual Review of Psychology*, ۵۶, ۴۵۳-۴۸۴.
- Cassidy, J. (۱۹۸۸). Child-mother attachment and the self in six-year-olds. *Child Development*, ۵۹, ۱۲۱-۱۳۴.
- Cassidy, J. Berlin , j. (۱۹۹۴). quoted from Walsh, Trudi (۱۹۹۷) Attachment Security and Internal Working Models of Relationships during Separation from Parents and Pain Experience. National Librery of Canada.
- Chamorro-Premuzic, T. (۲۰۱۳). *Personality and individual differences*.(۲nd ed). Blackwell.
- Chance, P. (۲۰۱۳). *Learning and behavior* (۷th ed.). Boston: Cengage.
- Cicchetti, D., Cohen, J.(۲۰۰۶). *Developmental psychopathology*(vol ۱). America: John Wiley & Sons.
- Cohn, D. A., Cowan, P. A., Cowan, C. P. & Pearson, J. (۱۹۹۲). Mothers' and fathers' working models of childhood attachment relationships, parenting styles, and child behavior. *Development and Psychopathology*, ۴, ۴۱۷-۴۳.
- Colman, A. M. (۲۰۰۳). *A Dictionary of psychology*, New York, oxford university press.
- Coon, D. & Mitterer, J. O. (۲۰۱۲). *Introduction to Psychology: Gateways to Mind and Behavior*.
- Crockett, Lisa J. (۱۹۹۷). "Cultural, Historical, and Subcultural Contexts of Adolescence: Implications for Health and Development". Faculty Publications, Department of Psychology. Paper ۲۴۴.

- Cullen, k. (۲۰۱۱). *Introducing Child Psychology: A Practical Guide*. waterstones.
- Dai, D. Y., & Sternberg, R. J. (۲۰۰۴). *Motivation, emotion, and cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development*. Mahwah: New Jersey.
- Dalglish, T. & Power, M. J. (Eds.) (۱۹۹۹). *Handbook of Cognition and Emotion*. Chichester: Wiley.
- Damon, W. & Hart, D.(۱۹۸۲). The development of self-understanding from infancy through adolescence. *Child development*, ۵۳, ۴, ۸۴۱-۸۶۴.
- Daniel N. (۱۹۹۸) .*The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: H. Karnac (Books) Ltd.
- De Haas, M a. Bakermans-Kranenburg, M J. & van Ijzendoorn, M H. (۱۹۹۹). The Adult Attachment Interview and questionnaires for attachment style, temperament, and memories of parental behavior. *Genetic Psychology*, ۷۵۵, ۴, ۴۷۱-۴۸۶.
- Deci, E. L. & Ryan, R. M. (۱۹۸۵). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum Press.
- Demos, J. & Demos, V. (۱۹۶۹). Adolescence in Historical Perspective. *Journal of Marriage and Family*, ۳۱, ۴, ۶۳۲-۶۳۸.
- DeRobertis, E. M. (۲۰۰۶). Charlotte Bühler's Existential-Humanistic Contributions to Child and Adolescent Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, ۴۶, ۱, ۴۸-۷۶.
- Dilman, I. (۲۰۰۵). *The Self, the Soul and the Psychology of Good and Evil*. Routledge & Kegan Paul Limited, London.
- Ding, Sh., Littleton, K.(۲۰۰۶). *Children's Personal and Social Development*. Open University: Blackwell Publishing Ltd.

- Doris, J.M & Moral Psychology research Group (۲۰۱۰). The Moral Psychology Handbook. Oxford University Press is a department of the University of Oxford.
- Edgcombe, R. (۲۰۰۰). Anna Freud: A View of Development, Disturbance and Therapeutic Technique. London: Routledge.
- Ekman, P. (۱۹۹۴). The Nature of Emotion- Fundamental Questions. New York: Oxford University.
- Elkind, D. (۱۹۶۲). The child's conceptions of his religious denomination II: The Catholic child. Journal of Genetic Psychology, ۱۰۱, ۱۸۵-۱۹۳.
- Elkind, D. (۱۹۷۰). The origins of religion in the child. Review of Religious Research, ۱۲, ۳۵-۴۲.
- Elkind, D.(۱۹۷۶). Child developmental and education. New yourk.
- Elliot, A. J., & Dweck, C. S. (۲۰۰۵). Handbook of Competence and Motivation. New York: Guilford Press.
- Endler, N. S. & Magnusson, D. (۱۹۷۶). Toward an Interactional Psychology of Personality. Psychological Bulletin, ۸۳, ۵, ۹۵۶-۹۷۴.
- Engler, B. (۲۰۱۴).Personality Theories: An Introduction. (۹th ed.). Wadsworth, Cengage Learning.
- Epa, R; Czyżowski, N; Dudek, D; Siwek, M & Gierowski, J. (۲۰۱۴). Profile of moral reasoning in persons with bipolar affective disorder. Psychiatriapolska, ۴۸, ۳, ۴۸۹-۵۰۳.
- Erikson, E. H. (۱۹۶۳). Childhood and Society, New York w. w. Norton & company.
- Evans, S., Garner, J. (۲۰۰۴). Talking over the years; a handbook of dynamic psychotherapy with older adults. Brunner Routledge: Hove.

- Feldman, r. s. (۲۰۱۰). Understanding psychology (۱۰th Ed.). McGraw-Hill College.
- Flavell, J. H. (۱۹۹۹). Cognitive development: Children's knowledge about the mind. Annual Review of Psychology, ۵۰, ۲۱-۴۵.
- Flavell, J. H., Miller, P. H. & Miller, S. A. (۱۹۹۳). Cognitive development. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall;
- Flavell, J.H., & Miller, P.H. (۱۹۹۸). Social cognition. In D. Kuhn & R. Siegler (Eds.), Handbook of child psychology: cognition, perception, and language.
- Forgas, J. P., Williams, K. D. & Laham, S. M. (۲۰۰۹). Social motivation: conscious and unconscious processes. New York: Cambridge University Press.
- Fowler, J. W. (۱۹۸۱). Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco: Harper & Row.
- Geissmann, C. & Geissmann, P. (۱۹۹۸). A history of child psychoanalysis. London: Routledge.
- Glassman, W. E. & Hadad, M. (۲۰۰۸). Approaches to Psychology (۵th Edition). McGraw-Hill.
- Gleitman, H., Gross, J. & Reisberg, D. (۲۰۱۰). Psychology, ۸th edition. New York: Norton.
- Goldman, R. (۱۹۶۴). Religious thinking from childhood to adolescence. London: Routledge and Kegan Paul.
- Goldstein, E. B. (۲۰۱۰a). Sensation and Perception. (۸th ed.). Wadsworth, Cengage Learning.
- Goldstein, E. B. (۲۰۱۰b). Encyclopedia of perception. SAGE Publications, Inc.
- Goswami, U. (۲۰۱۱). The Wiley-Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development Second edition. Wiley-Blackwell.

- Goswami, U.(۲۰۱۱). The Wiley-Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development(۲nd ed). John Wiley & Sons Ltd.
- Grivas, J. (۲۰۱۶). Psychology VCE Units ۱ and ۲. (۷th ed.). eGuidePLUS.
- Haidt, J. (۲۰۰۸). Morality.Perspectives on Psychological Science, ۳, ۱.
- Halisch, F. & Kuhl, J. (۱۹۸۷). Motivation, Intention, and Volition. New York: Springer-Verlag.
- Hapkinas ,B.(۲۰۰۵). The Cambridge encyclopedia of child development. Cambridge university press.
- Hardman, D. & Macchi, L. (۲۰۰۳). Thinking: psychology perspectives on reasoning, judgment & decision making. England: west Sussex.
- Harley, T. A. (۲۰۱۴). The psychology of language: from data to theory. (۴th ed.). New York: Taylor & Francis Group.
- Harris,M.(۲۰۰۸). Exploring Developmental Psychology: Understanding Theory and Methods. London: SAGE Publications Ltd.
- Heckhausen, J. & Heckhausen, H. (Eds.). (۲۰۰۸). Motivation and action. London: Cambridge University Press.
- Heckhausen, J. (Eds.). (۲۰۰۰). Motivational Psychology of Human Development: Developing Motivation and Motivating Development. Elsevier Science.
- Hergenhahn, B.R. (۲۰۰۴).An Introduction to the History of Psychology (۴th edition). Wadsworth, Belmont.
- Hermans, H. J. M., & Gieser, T. (۲۰۱۴). Handbook of Dialogical Self Theory. New York, Cambridge University Press.
- Hetteama, J. & Deary, I. J. (۱۹۹۳). Foundations of personality. Springer Scienc.
- Hinde, R. A. (۱۹۸۹). Quoted from Pendry, Patricia. (۲۰۰۱) Ethological Attachment Theory: A Great Idea in Personality?

- Holyoak, K. J. & Morrison, R. G. (۲۰۰۵). The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning. New York: Cambridge.
- Hornay, K. (۱۹۳۷; Reprinted in ۱۹۹۹). The neurotic personality of our time. London: Routeledge.
- Houwer, J. D. (۲۰۱۱). Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit From a Functional Approach and Vice Versa. Perspectives on Psychological Science, ۶, ۲, ۲۰۲-۲۰۹.
- Inhelder, B., Chipman, H., H. (۱۹۷۶). Piaget and His School: A Reader in Developmental Psychology. New York: Springer -Verlag.
- Izard, C. E. (۱۹۷۷). Human emotions. New York: Plenum Press.
- John, O. P. & Srivastava, S. (۱۹۹۹). The Big-Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives. New York: Guilford.
- Judge, T. A., & Bono, J. E. (۲۰۰۰). Five-Factor Model of Personality and Transformational Leadership. The American Psychological Association, ۵, ۷۵۱-۷۶۵.
- Jurimae, T., & Jurimae, J. (۲۰۰۲). Growth, physical activity, and motor development in prepubertal children. CRC Press.
- Kail, R. V. (۲۰۱۰). Children and their development (۵th ed.). upper saddle river, NJ: Prentice Hall
- Kalat, J. w., & Shiota, M. N. (۲۰۱۲). Emotion (۲nd ed). Belmont, CA: Wadsworth.
- Kazdin, A. A. (۲۰۰۰). Encyclopedia of psychology, oxford, New York, Oxford University Press.
- Kipp, K. & Shaffer, D. R. (۲۰۱۰). Developmental psychology: Childhood & adolescence (۸th ed). Belmont, CA: Thomson.

- Klein, Z. (۲۰۰۰). The Ethological Approach to the Study of Human Behavior. *Neuroendocrinology Letters*, ۲۱, ۴۷۷-۴۸۱.
- Kobak, RR., & Sceery, A. (۱۹۸۸). quoted from Walsh, Trudi (۱۹۹۷) Attachment Security and Internal Working Models of Relationships during Separation from Parents and Pain Experience. National Library of Canada.
- Kuhn, T. (۱۹۷۰) The Structure of Scientific Revolutions, ۲nd edn. London: Cambridge University Press.
- Lamb, M. E. & Freund A. M. (Eds.) (Editor-in-Chief: Richard M. Lerner). (۲۰۱۰). The handbook of life-span development, volume ۲, social and emotional development. Hoboken, NJ: Wiley.
- Lazarus, R. S. (۱۹۹۱). Emotion and Adaptation. New York: Oxford.
- Lenzenweger, M.,F., Haugaard,J.,J(۱۹۹۶). Frontiers of developmental psychopathology(۲nd ed). New York: Oxford university press.
- Leverage. P; Mancing, H; Schweickert, R & William, J.M. (۲۰۱۰). Theory of Mind and Literature. Library of congress catalogin in public data. Uniiited States of American.
- Lewis, M., Haviland-Jones, J. M., & Barrett, L. F. (Eds.). (۲۰۰۸). The handbook of emotion, ۳rd Edition. New York: Guilford.
- Long, D., Elkind, D., & Spilka, B. (۱۹۶۷). The child's conception of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, ۶, ۱۰۱-۱۰۹.
- Lorenz, K. Z. (۱۹۸۱). The Foundations of Ethology. New York: Springer-Verlag.
- Margolis, E., Samuels, R. & Stich, S. (۲۰۱۲). Oxford Handbook of Philosophy and Cognitive Science. Oxford.
- Mascolo, M. F. & Griffin, S. (Eds.) (۱۹۹۸). What develops in emotional development? New York: Plenum.

- MATLIN, M. W. & Geneseo, S. (۲۰۰۹). Cognition. (۷th ed.). John Wiley & Sons.
- May, M. (۲۰۰۷). Sensation and Perception. Infobase Publishing. New York, United States.
- McCrae, R. R. & John, O. P. (۱۹۹۲). An introduction to the five-factor model and its applications. *Personality*, ۶۰(۲), ۱۷۵-۲۱۵.
- Meadows, S.(۲۰۰۱). Understanding Child Development: Psychological perspectives in an interdisciplinary field of inquiry. New York: Routledge
- Mengal, S. K. (۲۰۰۸). Abnormal psychology(۱۴ED), Sterling Publishers Private Limited. Okhla Industrial Area, New Delhi.
- Miller, P. H. (۲۰۰۹). Theories of Developmental Psychology , Fifth Edition, Worth Publisher.
- Miller, P.H. (۲۰۰۲). Theories of developmental psychology (۴th ed). New York: Worth Publishers.
- Milton, J., Polmear, C., & Fabricius, J. (۲۰۰۴). A short introduction to psychoanalysis. SAGE Publications.
- Mischel, W., Shoda, Y. & Ayduk, O. (۲۰۰۸). Introduction to Personality: Toward an Integrative Science of the Person. Wiley.
- Morreale, S.P., Spitzberg, B.H & Barge, J. K (۲۰۰۶). Human Communication; Motivation, Knowledge, and Skills. Thomson Wadsworth©, second edition.
- Moshman, D.(۲۰۱۱). Adolescent rationality and development:Cognition, Morality, and Identity(۳rd ed). New York: Psychology Press.
- Murray, H. A. (۱۹۳۸/۲۰۰۷). Explorations in Personality. New York: Oxford University Press.
- Myers, D. G. (۲۰۱۳). Psychology (۱۰th ed). Worth Publishers, Inc.
- Northern, J. F., & Downs, M. P. (۲۰۰۲). Hearing in children (۵th ed.). Baltimore: Williams & Wilkins.

- Omar, M.,N.(۲۰۱۳). Ethics in Islam: a brief survey. Medwell Journals. The social science ۸(۵): ۳۸۷-۳۹۲،۲۰۱۳.
- Palmeri, T. j. (۲۰۰۳). Automaticity. Encyclopedia of cognitive science. In L. Nadel (ED), ۲۹-۵۵.
- Palombo, J., Bendicson, H. K. & Koch, B. J. (۲۰۰۹). Guide to Psychoanalytic Developmental Theories. Springer Science & Business Media.
- Pashler, H. & Gallistel, R. (Eds.). (۲۰۰۲). Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Third Edition, Volume Three: Learning, Motivation, and Emotion. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Pashler, H. (۱۹۹۸). The psychology of attention. Cambridge, MA: MIT press.
- Pawlik, K. & Rosenzweig, M. R. (۲۰۰۰). The International Handbook of Psychology. SAGE Publications
- Payne, R. L. & Cooper, C. L.(Ed.). (۲۰۰۷). Emotions at Work Theory, research and applications in management. Chichester, New York: WILEY.
- Pelachaud, C. (editor). (۲۰۱۱). Emotion-oriented systems. John Wisley.
- Person, E. S., Cooper, A. M. & Gabbard, G. O. (۲۰۰۵). Textbook of psychoanalysis. Washington, DC : American Psychiatric Pub.
- Pickren, W. E. & Rutherford, A. (۲۰۱۰). A history of modern psychology in context. John Wiley & Sons.
- Plotnik, R. & Kouyoumdjian, H. (۲۰۱۰). Introduction to Psychology. Wadsworth Publishing.
- Rao, R. P. N. (۲۰۰۳). Attention, models of. In L. Nadel (Eel.), Encyclopedia do cognitive science, vol. ۱, pp.۲۳۱-۲۳۷. London.
- Rathus, S. A. (۲۰۱۲). Psychology: Concepts and Connections (۱۰th Edition). Wadsworth.

- Reading A. (۲۰۱۱). Meaningful Information: The Bridge Between Biology, Brain, and Behavior. Springer Briefs in Biology.
- Reeve, J. M. (۲۰۰۹). Understanding Motivation and Emotion (۵th Ed.). Hoboken, NJ: Wiley.
- Richardson, K. (۱۹۹۸). Models Of Cognitive Development. Taylor & Francis.
- Richardson, K.,(۲۰۰۰). Developmental psychology: How nature and nurture interact. North America: MACMILLAN PRESS LTD.
- Robinson, L. J. Stevens, L. H. Christopher, J. (۲۰۱۲). Effects of intrinsic and extrinsic motivation on attention and memory. Acta psychology, ۱۴۱, ۲۴۳-۱۴۹.
- Rubin, K. H. Chung, O. B. (۲۰۰۵). Parenting Beliefs, behaviors, and Parent- child Relations. U.S.A, NJ: Psychology Press.
- Sable, P. (۲۰۰۴). Attachment, ethology and adult psychotherapy. Attachment & Human Development, ۶, ۱, ۳-۱۹.
- Salovey, P, Mayer, J.D, ۱۹۹۰, Emotional Intelligence. Imagination, Cognition and Personality, No. ۹: pp. ۱۸۵-۲۱۱
- Santrock, G. W. (۲۰۱۲). life-span development (۱۴th ed). McGraw-Hill.
- Sattler, D. et all(۲۰۰۰). Child development in context: Voices and Perspectives. New York: Houghton Mifflin Company .
- Schneider, W., Schumann-Hengsteler, R. & Sodian, B. (۲۰۰۵). Young children's cognitive development: Interrelationships among executive functioning, working memory, verbal ability and theory of mind. Erlbaum; Mahwah, NJ.
- Schultz, D. P., Schultz, S. E. (۲۰۱۱). A History of Modern Psychology (۱۰th Edition). Wadsworth, Cengage Learning.
- Senman, P. L. (۲۰۰۲). Cognitive processes in theory of mind tasks: Inhibition of attention and symbolic representation in young children.

- Shaffer, D. R. (۲۰۰۸). Social and Personality Development (۶th Edition). Wadsworth.
- Shaffer, D., Kipp, K. (۲۰۱۴). Developmental psychology: Childhood and Adolescence (۹th Ed). Canada: Wadsworth
- Shiner, R. L., & DeYoung, C. G. (۲۰۱۳). The structure of temperament and personality traits: A developmental perspective. In P. Zelazo (Ed.), Oxford handbook of developmental psychology (pp. ۱۱۳-۱۴۱). New York: Oxford University Press.
- Sieben, B. & Wettergren, A. (۲۰۱۰). Emotionalizing Organizations and Organizing Emotions. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Siegler, R., DeLoache, J., & Eisenberg, N. (۲۰۰۵). How children develop (۳rd ed.). New York: Worth Publishers.
- Slobodskaya, H. R. & Kozlova, E. A. (۲۰۱۶). Early temperament as a predictor of later personality. Personality and Individual Differences, ۹۹, ۱۲۷-۱۳۲.
- Smidt, S. (۲۰۰۶). The Developing Child in the ۲۱st Century: A global perspective on child development. Routledge.
- Sneddon, A. (۲۰۱۱). Like-Minded: Externalism and Moral Psychology. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Snowden, R., Thompson, P. & Troscianko, T. (۲۰۱۲). Basic Vision: An Introduction to Visual Perception. Oxford.
- Staats, A.W. (۱۹۹۶). Behavior and personality: Psychological behaviorism. New York: Springer.
- Strongman, K. T. (۲۰۰۳). The Psychology of Emotion: From Everyday Life to Theory (۵th ed.). John Wiley & Sons Inc.

- Sun, M. (۲۰۰۹). Cognitive Science Compendium: Volume ۲. New York: Nova Science.
- Thagard, P. & Woods, J. (۲۰۰۷). Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Psychology and Cognitive Science. Elsevier.
- Tiberius, V.(۲۰۱۵). Moral Psychology: A Contemporary Introduction. New York: Routledge.
- Turner, J. H. (۲۰۰۷). Human Emotions: A sociological theory. London: Routledge.
- Ursano, R. J., Sonnenberg, S. M. & Lazar, S. G. (۲۰۰۸). Concise Guide to Psychodynamic Psychotherapy, Third Edition Principles and Techniques of Brief, Intermittent, and Long-Term Psychodynamic Psychotherapy.
- Verschueren, K., Marcoen, A., & Schoefs, V. (۱۹۹۶). The Internal Working Model of the Self, Attachment, and Competence in Five-Year-Olds. Child Development, ۶۷, ۵, ۲۴۹۳-۲۵۱۱.
- Vygotsky, L.S.(۱۹۶۲). Thought and Language, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vygotsky,L.S.(۱۹۳۱).development of higher mental functions. In psychological research in the U.S.S.R. Moscow: progress publishers ,۱۹۶۶
- Weiner,I.,B.(۲۰۰۳). Handbook of psychology. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Weinstein, N. (Eds.). (۲۰۱۴). Human motivation and interpersonal relationships: Theory, Research, and Applications. Dordrecht: Springer Science and Business Media.
- Wolff, P. & Holmes, k. J. (۲۰۱۱). Linguistic relativity. WIREs Cognitive Science, ۲, ۲۵۳-۲۶۵.
- Wood,C., Littleton,K., Sheehy,K.(۲۰۰۶). Developmental Psychology in Action. Open University: Blackwell.

- Wood, J.T. (۲۰۱۰). Interpersonal Communication: Everyday Encounters. Wadsworth, Cengage Learning, Sixth Edition.
- Wright, D. (۱۹۷۱). The Psychology of Moral Behaviour. Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England, Great Britain.
- Yantis, S. & Pashler, H. (۲۰۰۲). Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Sensation and Perception. Volume ۱. Wiley.
- Zachar, P. (۲۰۰۰). Psychological Concepts and Biological Psychiatry: A Philosophical Analysis. John Benjamins.
- Zaporozhets, A.V. (۲۰۰۲). The Development of Sensations and Perceptions in Early and Preschool Childhood Journal of Russian and East European Psychology, ۴۰, ۲, ۲۲-۳۴.
- Zautra, A. J. (۲۰۰۳). Emotions, Stress, and Health. New York: Oxford.
- Zgourides, G. (۲۰۰۰). Cliffs Quick Review Developmental Psychology (۱ed). IDG Books Worldwide.
- Zgourides, G.D (۲۰۰۰). Cliffs quick review™ Developmental Psychology. United States of America: IDG Books Worldwide, Inc.
- Zimbardo, P. G., Johnson, R. L. & McCann. V. (۲۰۱۲). Psychology : core concepts (۷th ed). Pearson.

Abstract

Explaining the foundations and growth pattern based on Islamic education

A philosophical account is mainly concerned with the existential structure or the philosophical nature of humans. Such accounts have so far revealed different aspects and constituent parts of humans. However, they seem to be static and reveal a mere cross section of humans. Many such accounts deal with characteristics of self-actualized or desirable humans only. They seldom deal with development pattern of humans and interfering factors in this regard. With respect to human development pattern, Islamic teachings have seldom been studied. Therefore, this study aimed to answer this question that, based on Islamic teachings, what human development pattern is.

This study was a fundamental research in terms of purpose, based on the principles of Transcendent Theosophy and the Quran and Hadiths, and was eclectic in terms of method. One advantage of this study was to draw methodologically on different Islamic scholars, and where possible, to use a pluralist methodology for solving different problems. Researchers usually use such methods as inferential and analytic methods, conceptual analysis, text-based questions, thematic logic, systemic Ijtihad, textual analysis, group discussions, simple descriptions, systemic reviews, semi-structured interviews, case studies, and even observation. This study attempted to determine the implications of Islamic teachings about human development based on the existing interpretations of the Islamic scholarly sources, especially Transcendent Theosophy.

The results of the study revealed that human development is a multi-stage objective purposeful phenomenon following a non-linear pattern. The development of every individual involves corporeality/abstraction processes. A connected soul undergoes the potential and actual existences. This repeated cycle occurs in two vertical and horizontal dimensions. In other words, the changes in this cycle are not linear and do not occur on the surface. This cycle has two vertical (the height of changes) and horizontal (the range of changes) dimensions. Therefore, the essential progression of the soul occurs in a rising widening spiral. This is referred to as human development pattern.

According to this pattern, the set of all needs, motives, capabilities or talents of every individual is not stable but changeable. Human development involves deep changes in every aspect of the

human nature. The causal schema of such changes is based on the Active Intellect and the longitudinal relationship between the necessary and sufficient causes of human development. This causal schema contributes to the soul's 'enthusiasm for change' and also its essential progression through endless consecutive cycles, finally leading to a specific general cycle. This cyclical pattern, shaped by the objective relationships of corporeality and abstraction, leads to the realization of the connected soul. The vital cycle of corporeality/abstraction involves the generation of a corporeal body (corporeality) and abstraction into incorporeal matter (abstraction). Corporeality/abstraction cycle is a non-linear widening cycle in which an abstract matter (human soul) helps matter-to-matter and matter-to-abstract changes. The non-linear widening cycle or the 'development spiral' can explain the intertwining effect and mutual interaction of development factors such as needs, motives, and talents and development outcomes such as thoughts, behaviors, characteristics, and achievements. Moreover, the development spiral can hint at the development of needs, emotions, and talents.

Therefore, the findings of this study helped formulate theories of talents, emotions, needs, and human relationships. In the case of talents, it was found that individual talents develop gradually. That is, an individual moves from potentiality to actuality, and by actualizing the set of his/her capabilities or talents, his/her future potentials will be revealed. In this perspective, talents are defined as capabilities, potentials, and requests, which characterize every individual. Human talents interfere in his/her development, while being influenced by it. Therefore, talents are considered both cause and effect of development. Of course, the move from potentiality to actuality is driven by the need or tendency for actuality. In the case of emotions, it was found that, in order to preserve its integrity and focus on its goal, the changeable essence of the soul needs assuring factor(s) to guide all the active factors towards that goal. Therefore, emotions or inclinations help determine the cognitive faculty and the general direction of the soul. By emotions we mean all the general inclinations of the soul, including intrinsic tendencies, natural desires, feelings, motives, likes and dislikes. In the case of the need theory, it was found that need is not a subjective construct but an objective condition resulted from the lack of a specific entity, state or mood. Of course, an understanding of needs and having a tendency or commitment towards them relies on the development of particular talents in the soul. The categorization of human needs does not begin with biological needs (physical needs and spatiality) but with identity needs, that is, custody needs. In the case of human relationships, it was found that human relationships rest on rational needs of humans. And human relationships precede natural needs. It was also found that, as far as social relationships are concerned, the vertical and horizontal existential gradation of beings hints at the pattern of the soul's stations and degrees. Generally, talents and emotions are not independent objective characteristics and are not hypothetical or illusive constructs either. However, they can be realizable and produce real effects in the soul. Human needs, talents, emotions, and relationships are objective realities dependent on the soul or its features. Finally, this study

presented a new taxonomy of needs, talents, and emotions, which can help future educational and cultural studies and programs.

Keywords: growth pattern-education-Developmental Psychology

SCCcr.ir



*The Secretariat of Supreme Council
Cultural Revolution*

Explaining the foundations and development pattern based on Islamic education

Author: Shahid Beheshti University

**Master: The Secretariat of Supreme Council Cultural
Revolution**

Scientific Office: Commission of Education

Summer: ۲۰۱۸