

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت
(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)
سال دهم، شماره ۳۲ / پاییز ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:
دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:
دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:
دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:
دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی و رکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی و رکیانی، دکتر حسین اترک، دکتر حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر سعید حنایی کاشانی، دکتر عین الله خادمی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر منصوره سادات صادقی، دکتر عبدالله شکیبیا، دکتر سید حمید طالب‌زاده، دکتر جمیله علم الهدی، دکتر حسین واله

مترجم چکیده‌ها:
دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:
فروغ کاظمی
صفحه آرا:
مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

| | |
|------------------|---------------------------------|
| www.ISC.gov.ir | پایگاه استنادی علوم جهان اسلام |
| www.SID.ir | مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی |
| www.magiran.com | بانک اطلاعات نشریات کشور |
| www.noormags.com | پایگاه مجلات تخصصی نور |
| www.srlst.com | ایران ژورنال |

سال نشر: ۱۳۹۱

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفاً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

| تعرفه اشتراک | |
|--------------|------------------------------------|
| پست عادی | نوع اشتراک |
| ۲۴۰۰۰ ریال | اشتراک سالانه برای دانشجویان |
| ۶۰۰۰۰ ریال | اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی |
| ۶۰۰۰۰ ریال | اشتراک سالانه برای کتابخانه و... |
| ۲۰۰۰۰ ریال | تک شماره |

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید / تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

| | | |
|-----|--|-----|
| ۸ | کارکردهای رهیافت عقلی در بحث از تبیین علمی، دکتر رضا صادقی | |
| ۳۵ | تأملی بر نظریه شیخ و وجود ذهنی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی (ره)، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی - مهدی سجادی فر | |
| ۵۷ | تحلیلی بر پیامدهای تربیتی عقل نظری از دیدگاه ابن سینا، دکتر رضا علی نوروزی - شهناز شهرباری | |
| ۸۵ | بررسی رابطه عدالت و سعادت از دیدگاه ارسطو، دکتر زکریا بهارنژاد - کمیل شمس‌الدینی مطلق | |
| ۱۰۵ | رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا، دکتر علی محمد ساجدی - یدالله رستمی | |
| ۱۳۲ | هدفمندی حیات بشر از دیدگاه قرآن و عهدین، دکتر اعظم پرچم | |
| ۱۶۰ | کارکرد باورها و مناسک اسلامی در کاهش بستر خودکشی، دکتر قربان علمی - مسعود شاورانی | |
| | <i>The Functions of the Rationalistic Approach in the Discussion of Scientific Explanation, Reza Sadeghi, PhD</i> | 189 |
| | <i>Reflections on the Theory of Ghost and the Mental Mode of Existence from Allameh Tabataba'i's Viewpoint, Seyyed Mohammad Esmail Sayyed Hashemi, PhD - Mehdi Sajadifar</i> | 190 |
| | <i>An Analysis of Avicenna's View of Theoretical Intellect and Its Educational Consequences, Reza Ali Nowroozi, PhD -Shahnaz Shariyari</i> | 192 |
| | <i>Investigating Aristotle's View on the Relationship between Justice and Happiness, Zakariya Baharnezhad, PhD - Komail Shamsoddini Motlagh</i> | 194 |
| | <i>The Relationship of God with the Universe in the System of Thought of Aristotle and Avicenna, Ali Mohammad Sajedi, PhD -Yadollah Rostami</i> | 195 |
| | <i>The Purposefulness of Human Life from the Point of view of the Quran, the Torah and the Bible, Azam Parcham, PhD</i> | 197 |
| | <i>The Function of Religious Beliefs and Rituals in Reducing the Possibility of Committing Suicide, Ghorban Elmi, PhD -Mas'ud Sharvani</i> | 199 |

کارکردهای رهیافت عقلی در بحث از تبیین علمی

دکتر رضا صادقی*

چکیده

در چند دهه اخیر پیرامون مفهوم تبیین، پرسش‌های مهمی در فلسفه علم طرح شده است که بیشتر آنها تاکنون پاسخ قانع‌کننده‌ای نیافته‌اند. این نوشتار قابلیت‌های عقلگرایی را در پاسخ به این پرسش‌ها بررسی می‌کند. دیدگاه عقلگرایانه‌ای که محور این نوشتار است تبیین یک رویداد را مستلزم کشف علت آن می‌داند. استدلال اصلی این است که بیشتر مشکلات مربوط به تبیین ناشی از سیطره رویکردی تجربه‌گرایانه است و موفقیت رهیافت عقلی در حل این مشکلات، حتی از نگاهی عملگرایانه نیز دلیلی کافی برای لزوم بازخوانی و احیای این رهیافت به حساب می‌آید و چالشی جدی در برابر رهیافت تجربی است که با سیطره بر فلسفه علم، بیشتر در مسئله‌سازی و تولید معضلات فکری و فلسفی موفق بوده است تا در ارائه راه حلی برای آنها.

کلید واژه‌ها: عقلگرایی، تجربه‌گرایی، علیت، تبیین، کارکرد، مکانیسم.

مقدمه

تبیین رویدادهای طبیعی به عنوان هدف اصلی پژوهش‌های علمی اهمیتی انکارناپذیر دارد. از این رو مفهوم تبیین یکی از مفاهیم اصلی فلسفه علم به شمار می‌رود. در بحث از تبیین پرسش‌های زیادی قابل طرح است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از اینکه تبیین چیست؟ مفهوم تبیین با مفاهیمی مانند قانون، مکانیسم، کارکرد و علیت چه نسبتی دارد؟ آیا رویدادهایی که تبیین

می‌شوند قابل فهم نیز می‌شوند و اگر بلی، به چه معنا؟ تبیین علمی چه نسبتی با پیش‌بینی علمی دارد و آیا برای پیش‌بینی یک رویداد نخست باید آن را تبیین کرد؟ آیا تبیین پدیده‌ها هدف نهایی هر پژوهش علمی است؟ آیا تبیینگر نیز قابل تبیین است و آیا می‌توان قانونی را که تبیینگر یک رویداد است مجدداً تبیین کرد؟ در نهایت اینکه آیا قوانین احتمالی نیز کارکردی تبیینی دارند و اگر بله، تفاوت تبیین احتمالی با تبیین‌های قطعی در چیست؟

در این نوشتار پاسخ عقلگرایان به این پرسش‌ها را بررسی خواهیم کرد. از نگاه عقلگرایان تبیین یک رویداد به معنای کشف علت آن است و دانشمندان در پژوهش‌های علمی خود زمانی که ادعا می‌کنند رویدادی را تبیین کرده‌اند، معنایش این است که با کشف علت آن رویداد از مکانیسم تحقق آن آگاه شده‌اند و از این راه توان پیش‌بینی و کنترل رویدادهای مشابه با آن را کسب کرده‌اند.

در ادامه بر اساس این تعریف، نخست نسبت بین تبیین و فهم را بررسی خواهیم کرد و سپس نقش تبیین علمی در بیان وحدت رویدادها را با توجه به دو مفهوم کارکرد و مکانیسم توضیح خواهیم داد. خواهیم دید که مفهوم تبیین نسبت بسیار نزدیکی با دو مفهوم کارکرد و مکانیسم دارد و این پیوند را بدون تمسک به مفهوم علیت نمی‌توان توضیح داد. ضمن آنکه فهم حاصل از تبیین علمی نیز به فهم مکانیسم تحقق رویدادها و نسبت علی بین آنها مربوط است. در بخش مربوط به سطوح تبیین و مفاهیم نظری خواهیم دید که تنها با پذیرش نسبت علی بین رویدادها، مسئله سطوح تبیین قابل توضیح است و عقلگرایان در این مسیر بدون گرفتار شدن به نسبی‌گرایی می‌توانند با نگاهی رئالیستی از جایگاه مفاهیم نظری دفاع کنند. بحث از قوانین احتمالی به عنوان مهم‌ترین چالش در برابر رویکرد عقلی بخش پایانی این نوشتار را تشکیل می‌دهد. فریدمن بر این باور است که هر تحلیلی در خصوص مفهوم تبیین باید سه شرط زیر را داشته باشد.

۱. تحلیل مورد نظر باید جامعیت لازم را داشته باشد و دست‌کم بیشتر تبیین‌های علمی را دربرگیرد. اگر در تحلیل خود شرطی را برای تبیین ارائه کنیم که بیشتر تبیین‌های علمی فاقد آن باشند، تحلیل درستی ارائه نکرده‌ایم. به عنوان نمونه نمی‌توان ادعا کرد که در تبیین‌های علمی پدیده‌های ناآشنا با تمسک به پدیده‌های آشنا توضیح داده می‌شوند. چون در فیزیک جدید بیشتر رویدادها با تمسک به پدیده‌های ناآشنا تبیین شده‌اند.

۲. هر تحلیلی از تبیین باید عینیت تبیین را نیز نشان دهد و تبیین را به عنوان امری نسبی و تابع بافت متن یا ذهنیت دانشمندان تعریف نکند. روشن است که بیشتر ارزش علم، اگر نگوئیم تمام آن، به دلیل عینیت تبیین‌های علمی است و روش علمی نیز به عنوان روشی عینی اهمیت دارد.

۳. تعریف تبیین باید نسبت بین تبیین و فهم را نیز روشن کند. تبیین علمی باعث می‌شود جهان خارج قابل فهم شود و هر تحلیلی از تبیین باید به این جنبه از تبیین توجه داشته باشد و توضیح دهد که فهم علمی چیست و چرا تبیین باعث فهم جهان می‌شود (Friedman, p. 13-14).

تبیین و فهم

می‌دانیم که تبیین از نظر لغوی بیشتر به معنای توضیح دادن و روشن کردن است و مثلاً بیان معنای یک واژه نامأنوس نوعی تبیین است که در آن آنچه قابل فهم نیست به آنچه قابل فهم است تحویل می‌شود، اما در بسیاری از نظریه‌ها برای تبیین یک رویداد آشنا و شناخته شده، به مفاهیمی نظری و مکانیسم‌هایی پیچیده اشاره می‌شود. بنابراین قوانین علمی به این دلیل تبیینگر رویدادها به شمار می‌روند که با بیان مکانیسم تحقق رویدادها، آنها را قابل فهم می‌کنند. فهم در اینجا دیگر به معنای ارجاع یا تحویل یک رویداد ناآشنا به رویدادی آشنا نیست. زمانی که سقوط آزاد اجسام را با قانون جاذبه تبیین می‌کنیم معنایش این نیست که مفهوم جاذبه برای ما روشن‌تر است. تبیین رویدادها با قوانین کوانتوم یا ژنتیک نیز به این معنا نیست که این قوانین از رویدادهای مورد نظر روشن‌ترند. پس اگر گفته شده قوانین علمی رویدادها را قابل فهم می‌کنند، معنایش این نیست که دانشمندان رویدادهای ناآشنا را با تمسک به مفاهیم یا رویدادهایی که ما با آنها آشنا هستیم توضیح می‌دهند و آنها را قابل فهم می‌کنند. همان‌گونه که فریدمن توضیح می‌دهد در بافتی علمی، یک رویداد ممکن است آشنا باشد اما قابل فهم نباشد (*ibid*, p.10). به عنوان نمونه رعد و برق در طی تاریخ برای انسان‌ها رویدادی آشنا بوده است، اما سازوکار آن تنها پس از کشف قوانین علمی قابل فهم شده است.

بنابراین در فلسفه علم تبیین علمی به معنای کشف مکانیسم تحقق یک رویداد است. در اینجا تجربه‌گرایان بر این باورند که مفهوم تبیین اگر به معنای بیان علت باشد مفهومی متافیزیکی

است که باید آن را کنار گذاشت. لذا آنها تلاش دارند تبیین را بدون استفاده از مفاهیم متافیزیکی تعریف کنند. به عنوان نمونه کارل همپل تبیین را جدای از مفهوم علیت تعریف می‌کند و تبیین را نوعی استنتاج منطقی می‌داند (Hempe, 1984). بر اساس مدل او یک رویداد را می‌توان از قوانین مربوط و شرایط قبلی آن استنتاج کرد و با این استنتاج، رویداد مورد نظر تبیین می‌شود. اما یکی از اشکالاتی که به مدل همپل شده این است که این مدل ارتباط بین فهم و تبیین را مشخص نمی‌کند (Fiedman, p.7-8). امکان استنتاج یک رویداد صرفاً به معنای امکان پیش‌بینی آن است و امکان پیش‌بینی با فهم متفاوت است و از فروع آن است. از این رو اگر فرض کنیم که دانشمندان پیش از فهم مکانیسم یک رویداد بتوانند آن را پیش‌بینی کنند، پژوهش‌های خود را متوقف نمی‌کنند و تلاش می‌کنند مکانیسم رویدادها و نحوه تحقق آنها را نیز کشف کنند. به عنوان نمونه صرف امکان پیش‌بینی تحقق رعد پس از برق به معنای تبیین نیست و این رویداد حتی پس از پیش‌بینی نیز نیازمند تبیین است. این مطلب در خصوص رویدادهای مربوط به گذشته مانند نابودی دایناسورها، که چون امکان تکرار ندارند بحث از پیش‌بینی هم مطرح نیست، صدق می‌کند و در چنین مواردی نیز پژوهش‌های علمی برای فهم علت رویدادهای مورد نظر است.

اما از دید عقلگرایان این سخن که دانشمندان با کشف قوانین علمی رویدادها را تبیین و قابل فهم می‌کنند، به این معناست که آنها با تبیین رویدادها نظم و عقلانیت حاکم بر آنها را کشف می‌کنند، نه اینکه فهم آنها را ساده‌تر می‌کنند. اساساً فهم علمی در آگاهی از مکانیسم رویدادهاست و با فهم روان‌شناختی، که از فردی به فرد دیگر متفاوت است، یکسان نیست. با این نگاه عقلگرایانه می‌توان یکی از اشکالات رایج در بحث از تبیین را نیز پاسخ گفت. گاه در بحث از تبیین اشکال شده که علم تجربی قادر به تبیین هیچ رویدادی نیست و صرفاً یک معما را با تمسک به معمایی جدید حل می‌کند. به عنوان نمونه افزایش حجم اجسام به واسطه حرارت یک معماست که با تمسک به قانون حرکت مولکولی تبیین می‌شود، ولی حرکت مولکولی نیز معمایی مشکل‌تر است که نیازمند تبیین است یا سقوط اجسام یک معماست که در تبیین آن، معمای پیچیده‌تر جاذبه زمین طرح شده است و پاسخ این معما که چرا زمین جاذبه دارد معماهای دیگری به دنبال دارد. در پاسخ به این اشکال اغلب گفته شده که تبیین همزمان همه رویدادها ناممکن است. لذا حتی تبیین یک رویداد با کمک قانونی که خود نیازمند تبیین است،

یک گام به جلوسست. ولی در این پاسخ به نسبت تبیین و فهم نیز باید توجه داشت. با اینکه قانون تبیینگر نیز نیازمند تبیین است، اما این قانون به دلیل عمومیتی که دارد ذهن را قادر می‌سازد تا با قوانین کمتری پدیده‌های بیشتری را تبیین کند و به همین دلیل فهم جهان را ساده‌تر می‌کند (Friedman, p.15-18). این گونه هم نیست که تبیین صرفاً کارکردی عملی داشته باشد و دانشمندان در تبیین‌های خود صرفاً به دنبال پیش‌بینی رویدادهای آینده و کنترل آنها باشند؛ فهم مکانیسم حاکم بر جهان اهمیتی نظری نیز دارد و چنین فهمی شناخت ما را از جهان هستی افزایش می‌دهد. به هر حال اگر به کارکرد قوانین کلی در کشف علیت و بیان وحدت حاکم بر رویدادها توجه شود، این اشکال قدرت خود را از دست می‌دهد. بر این اساس قانون حرکت مولکولی به این دلیل تبیین به شمار می‌رود که نسبت به قانون انبساط، پدیده‌های بیشتری را در ذیل خود جای می‌دهد و دارای عمومیت بیشتری است. در خصوص کارکرد تبیین‌های علمی در فهم وحدت حاکم بر جهان هستی در ادامه بیشتر بحث خواهیم کرد.

تبیین به عنوان بیان وحدت

از نظر عقلگرایان کشف یک قانون علمی، کشف وحدتی علی است که بر رویدادهای به ظاهر پراکنده حاکم است و بیان این وحدت یکی از کارکردهای تبیین‌های علمی موفق است. قوانین علمی با کشف علت‌ها و بیان مکانیسم ارتباط رویدادها با یکدیگر وحدت حاکم بر جهان هستی را نشان می‌دهند. به عنوان نمونه امتیاز قانون جاذبه در این است که توان تبیین رویدادهای زیادی را دارد و در رویدادهایی که پیش از این پراکنده تلقی می‌شدند، وحدتی علی را کشف و بیان می‌کند. مکانیک نیوتن تمایزی را که ارسطو بین حرکت زمینی و فلکی فرض می‌کرد از بین برد و نشان داد که قوانین حاکم بر حرکت اجرام آسمانی با قوانین حرکت اجسام در زمین یکسان است. گستره وحدتی که با این نظریه کشف شد، یکی از معیارهای ترجیح آن است.

در اینجا بیشتر فیلسوفان علم بحث از نقش تبیین در بیان وحدت رویدادها را با رویکردی کانتی دنبال کرده‌اند و به جای کشف وحدت از وحدت بخشی (unification) سخن گفته‌اند. بر اساس این رویکرد در فرایند تجربه، داده‌های تجربی پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر به ذهن وارد می‌شوند و ذهن بر اساس کارکرد طبیعی خود به این رویدادها

نظم می بخشد. وحدت بخشی ذهن به گونه‌ای است که نخست رویدادها را بر اساس اصولی خاص تنظیم می‌کند و سپس تلاش می‌کند خود این اصول را نیز به اصل یا اصولی معین ارجاع دهد. گویی رویدادهای طبیعی در خارج فاقد هر گونه وحدتی هستند و این ذهن است که آنها را بر اساس قوانینی که به طبیعت تحمیل می‌کند، وحدت می‌بخشد. بر اساس این دیدگاه بیان قانون و تبیین رویدادها، به معنای وحدت بخشیدن به رویدادهای پراکنده طبیعت است. به عنوان نمونه فیلیپ کیچر در بحث از تبیین مدلی وحدت‌گرایانه را طرح می‌کند که بر اساس آن تبیین عبارت است از استفاده از یک الگوی استنتاجی واحد برای رسیدن به نتایجی متفاوت. او در این خصوص می‌نویسد:

نظریه‌ای باورهای ما را وحدت می‌بخشد که یک الگو (یا الگوهای اندکی) از استدلال را ارائه کند که بتوان از آنها جهت استنتاج تعداد زیادی از باورهای مورد پذیرش بهره گرفت» (Kitcher, p. 514).

او نیز مانند همپل، تبیین را نوعی استنتاج تلقی می‌کند و بر این باور است که اگر با معیار وحدت بخشی در خصوص استنتاج‌های مختلف قضاوت کنیم مشکل نمونه‌های نقضی که برای مدل همپل طرح شده حل می‌شود. به عنوان نمونه استنتاج اندازه یک ساختمان از اندازه سایه آن، نوعی تبیین نیست به دلیل اینکه این استنتاج نسبت به بدیل خود، یعنی نسبت به استنتاج اندازه سایه ساختمان از اندازه خود ساختمان، توان وحدت بخشی کمتری دارد. از نظر او وحدت بخشی ناشی از علیت نیست و بر علیت تقدم دارد. در واقع خود نسبت‌های علی نیز نتیجه و دستاورد فعالیت وحدت بخشی به شمار می‌آیند.

اگر کارکرد تبیین را منحصر در وحدت بخشی رویدادهای پراکنده و تنظیم باورها بدانیم، به نوعی نسبی‌گرایی خواهیم رسید که در آن مبنایی برای عینیت قوانین علمی نمی‌ماند. منتقدین این رویکرد کانتی در دفاع از عینیت قوانین علمی اغلب به دستاوردهای صنعتی و دقت و سرعت حاکم بر آن تمسک می‌کنند و آن را حاصل کشف قوانین علمی و گواه عینیت این قوانین می‌دانند. آنها در نقدهای خود پرسش‌هایی از این قبیل را طرح می‌کنند که اگر با قانون حرکت مولکولی می‌توان میزان حجم و فشار گاز را تبیین کرد و با همین قانون می‌توان حرکت اجرام آسمانی یا حتی سقوط اجسام را نیز تبیین کرد، و اگر با آگاهی از این قانون می‌توان

ابزارهایی دقیق و ظریف تولید کرد، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که این قانون فاقد مبنای عینی است. ذهنی که رویدادهایی پراکنده را منظم و دارای وحدت تصور کند، دچار خطایی دائمی است و در عمل نمی‌تواند رویدادها را به طور دقیق پیش‌بینی و مهار کند. پرسش دیگر این است که بر اساس مبانی شک‌گرایانه کانتی چگونه می‌توان اثبات کرد که رویدادهای طبیعت پراکنده و فاقد وحدت و نظم درونی هستند؟ آیا چنین ادعایی با این ادعای کانت که شیء فی نفسه قابل شناخت نیست، سازگار است؟ در خصوص روش کشف قوانین حاکم بر رفتار ذهن و دلیل عینیت و مشروعیت این قوانین نیز پرسش‌هایی جدی مطرح است که در نهایت ناسازگاری درونی رویکرد کانتی را نشان می‌دهد.

البته نقش تبیین‌های علمی در کشف وحدت‌ها قابل انکار نیست، اما نمی‌توان تبیین را صرفاً بر اساس این کارکرد تعریف کرد. چون همانگونه که برخی از منتقدان این رویکرد نشان داده‌اند انواعی از شیوه‌های بیان وحدت قابل تصور است که تبیین به شمار نمی‌رود (Psillos, p.176). به عنوان نمونه استفاده از ساختار ریاضی یکسان در دو حوزه متفاوت، شرایط مدل وحدت‌گرایانه کیچر را برآورده می‌کند و الگوی استنتاجی واحدی را به دست می‌دهد که از آن می‌توان باورهای زیادی را به دست آورد، اما این وحدت‌صوری نوعی تبیین به شمار نمی‌رود. کیچر که بر کارکرد وحدت بخشی تبیین علمی تأکید دارد در پاسخ به این پرسش که آیا رویکردهای غیر علمی توان وحدت بخشی ندارند به شرط آزمون پذیری متوسل می‌شود. روشن است که آزمون پذیری به این معناست که قوانین علمی صرفاً کارکرد وحدت بخشی ندارند و مبنایی عینی نیز دارند (Kitcher, p. 528-29).^۱

با توجه به مشکلاتی که در رویکرد کانتی وجود دارد، اکنون بسیاری از فیلسوفان علم در خصوص قوانین علمی رویکردی واقع‌گرایانه را دنبال می‌کنند. به عنوان نمونه مودلین در کتاب *مثنافیزیک درونی فیزیک*^۲ استدلال می‌کند که جهان نظم‌بنیادین و قوانینی مبنایی دارد که مبنای تعمیم‌های علمی به شمار می‌روند. براساس این رویکرد واقع‌گرایانه تعمیم‌های علمی حاصل قوانین جهان است و برای فاصله گرفتن از ورطه نسبی‌گرایی به جای قانون وحدت بخش باید از قانون کاشف وحدت، سخن گفت. اگر قوانین علمی ساخته و پرداخته ذهن باشند و به منظور وحدت بخشیدن به رویدادهایی پراکنده طرح شوند، دیگر دلیلی ندارد که تبیین‌های حاصل از قوانین علمی را عامل فهم رویدادهای طبیعت بدانیم. البته برای بیان هر قانون و هر

وحدتی به فعالیت ذهن نیز نیاز است. دانشمندان در پژوهش‌های خود برای کشف قوانین کلی، ویژگی‌های خاص به رویدادها را کنار می‌گذارند و وجوه اشتراک آنها را در قالب قوانین علمی بیان می‌کنند. آنها حتی در خود قوانین کلی طبیعت نیز به دنبال وجوه اشتراکی هستند تا بتوانند اصل یا اصول حاکم بر آنها را استخراج کنند و آنها را نیز بر اساس وجوه اشتراکی که دارند تبیین کنند؛ ولی اگر ذهن وحدتی را به رویدادهای پراکنده طبیعت ببخشد با این بخشش خود، خدمتی به علم که نمی‌کند، هیچ، واقعیت را نیز تحریف می‌کند و در این صورت دلیلی وجود ندارد که با بیان وحدت حاکم بر رویدادها، امکان پیش بینی و کنترل آنها فراهم شود.

تبیین و کارکرد

در علوم زیستی اجزای اصلی یک ارگانیسم بر اساس کارکرد خود تعریف می‌شوند. به عنوان نمونه عضوی مانند قلب با کارکرد خود یعنی پمپاژ خون شناخته می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا بیان کارکردها نیز نوعی تبیین است؟ یعنی آیا این قانون زیستی که پمپاژ خون کارکرد اصلی قلب است، نوعی تبیین به شمار می‌رود؟ اگر پمپاژ خون تبیینی برای وجود قلب باشد معنایش این است که بر اساس قوانین زیستی حیوانات قلب دارند تا خون در بدن آنها گردش کند؟ در اینجا مشکل این است که اگر بیان کارکرد نوعی تبیین باشد دیگر نمی‌توان تبیین را با بیان علت برابر دانست. پمپاژ خون اثر قلب است و اگر این قانون که قلب برای پمپاژ خون است، نوعی تبیین باشد، در این نوع از تبیین جهت تبیین معکوس خواهد شد و بر عکس تبیین‌های دیگر معلول تبیینگر علت خواهد بود. این معکوس شدن فرایند تبیین مشکل دومی را به دنبال دارد. اگر تبیین را به معنای بیان علت بدانیم کلیت آن نیز تضمین می‌شود. اما اگر بیان معلول نیز نوعی تبیین باشد، تضمینی برای کلیت نیست. چون همیشه این امکان وجود دارد که معلول مورد ادعا ناشی از علتی دیگر باشد. به عنوان نمونه در برخی از گونه‌های حیوانی گردش خون بدون قلب تحقق می‌یابد.

روشن است که اگر به تعریف عقلی از تبیین وفادار بمانیم و تبیین را بیان علت بدانیم، آنگاه کارکرد نیز معلولی است که بر اساس علت خود قابل تبیین است و در این صورت دو اشکال بالا اصلاً مطرح نخواهند شد. بیان کارکرد قلب بیانی از نقش علی آن است و با توجه به همین کارکرد می‌توان گفت وجود قلب علت پمپاژ خون و تبیین آن است. در اینجا منظور این نیست

که علیت می‌تواند جایگزین کارکرد شود و دیگر به مفهوم کارکرد نیازی نیست. چون هر علیتی کارکرد نیست و کارکرد نوعی علیت خاص است. به عنوان نمونه کارکرد قلب نوعی علیت خاص است که باعث ماندگاری ارگانیسم می‌شود. به همین دلیل است که صرفاً پمپاژ خون کارکرد قلب دانسته شده و مثلاً یک قلب معیوب با اینکه نقشی علی در مشکلات گردش خون دارد، ولی در علوم زیستی این نقش علی به عنوان کارکرد قلب معرفی نمی‌شود و به عنوان نوعی اختلال در کارکرد قلب تلقی می‌شود.

حاصل آنکه دو مفهوم کارکرد و علیت با وجود پیوند بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. کارکرد مفهومی است که با توجه به نتیجه تعامل اجزای مکانیسم معنا پیدا می‌کند و کارکرد یک عضو در ارتباط با اهداف اصلی کل ارگانیسم مانند ماندگاری تعریف می‌شود. اگر تفاوت کارکرد و علیت را بپذیریم در این صورت علوم زیستی هویتی مستقل می‌یابند و قابل تقلیل به فیزیک نخواهند بود. چون در حالی که فیزیک رویدادها را با توجه به علت آنها تبیین می‌کند، اما علوم زیستی به کلیت ارگانیسم نظر دارند و با توجه به آن، کارکرد اجزا را معرفی می‌کنند و نه ارگانیسم قابل تقلیل به رویدادها و علیت‌های جداگانه است، نه کارکرد قابل تقلیل به علیت.

اینکه کارکرد نوعی علیت مطلوب است و مفهوم کارکرد مفهومی هنجاری است، در بررسی نقش نهادهای اجتماعی و آثار علوم و فنون بشری، بارزتر است. زمانی که یک جامعه‌شناس از کارکرد دولت در جامعه بحث می‌کند صرفاً آثار علی وجود دولت را بیان نمی‌کند. بلکه او به غایت تأسیس نهاد دولت نیز نظر دارد و از لوازم یا آفات تحقق چنین غایتی نیز بحث می‌کند. بحث از کارکرد در چنین حوزه‌هایی به روشنی جنبه‌ای هنجاری نیز دارد و در آن به غایت حیات نیز توجه می‌شود. به عنوان نمونه در بررسی کارکرد محصولی مانند تلویزیون صرفاً آثار عملی آن بیان نمی‌شود و نه تنها به غایتی که در ساخت این محصول مورد توجه بوده مانند افزایش اطلاعات یا تقویت ارتباطات نیز توجه می‌شود، بلکه موانع تحقق این غایت نیز مورد توجه هستند.

تبیین و مکانیسم

در بحث از تبیین رویکردی مکانیستی نیز وجود دارد که در آن ادعا شده که در بحث از تبیین به جای توجه به قانون باید به مکانیسم توجه کرد و حتی سایر بحث‌های فلسفه علم مانند ساختار نظریه، کشف و تأیید را نیز باید بر اساس مفهوم مکانیسم مورد بازبینی قرار داد. در این رویکرد استدلال شده که در فلسفه علم معاصر به پیروی از علوم تجربی بحث از مکانیسم جایگزین بحث از قانون شده است و از آنجا که اکنون دیگر دانشمندان در تبیین‌های علمی، مکانیسم رویدادها را کشف و بیان می‌کنند، فیلسوفان نیز باید تبیین را بر اساس مفهوم مکانیسم و نه مفهوم قانون تعریف کنند. در ارزیابی این رویکرد مکانیستی نخست به چند نکته تاریخی و تحلیلی در خصوص مفهوم مکانیسم اشاره خواهد شد و سپس دلایل این رویکرد بررسی خواهد شد.

مفهوم مکانیسم در فلسفه تجربی قرون ۱۷ و ۱۸ بیشتر به نوعی متافیزیک ماتریالیستی اشاره داشت که بر این فرض انحصارگرایانه تکیه و تأکید داشت که کل جهان هستی متشکل از اتمهایی است که تعامل آنها با یکدیگر اوصاف و مسیر آینده جهان را تعیین می‌کند. فلسفه مکانیستی این سودا را در سر می‌پروراند که با کشف مکانیسم حاکم بر رفتار اتم‌ها به نظریه همه چیزها دست‌اندازی کند؛ یعنی با دانستن وضعیت کنونی اتم‌های جهان بتواند وضعیت گذشته و آینده همه اجزای جهان را با دقت و قطعیت تعیین کند، اما در طول این دوران از یک سو فیلسوفان طرفدار دوگانه‌انگاری مدام بر وجود حوزه‌های غیر مادی، مانند روان و آگاهی، که قابل تقلیل به ماده و اتم نیستند، استدلال می‌کردند و از سوی دیگر موشکافی‌های فیزیک جدید در خصوص ساختار اتم و در نهایت رویکرد عدم تعین در جهان اتم، سودای نظریه همه چیزها را کنار زد.

اما با تضعیف متافیزیک مکانیستی مفهوم مکانیسم از فلسفه کنار نرفت و اکنون این مفهوم، بدون بار ماتریالیستی، در روش‌شناسی کاربرد دارد. در این حوزه مکانیسم به مجموعه‌ای از اجزا اطلاق می‌شود که به طور هماهنگ و در یک نظم قانونمند در ارتباط با یکدیگر کار می‌کنند و از تعامل آنها با یکدیگر اوصاف و کارکرد نهایی مکانیسم شکل می‌گیرد. به عنوان نمونه دوچرخه یک مکانیسم ساده است که اجزای آن به گونه‌ای طراحی شده‌اند که فشار بر پدال باعث حرکت رو به جلو می‌شود. یک ابر رایانه نیز مکانیسمی است متشکل از مجموعه‌های نرم افزاری و سخت‌افزاری که سرعت و دقت در محاسبه از نتایج تعامل اجزای آن با یکدیگر است.

البته مکانیسم می‌تواند طبیعی باشد. به عنوان نمونه مجموعه اجزایی که در فرایند فتوسنتز یک گیاه دخالت دارند مکانیسمی طبیعی را شکل می‌دهند.

فهم چگونگی تعامل اجزای یک مکانیسم با یکدیگر و نقش هر جزء در کارکرد نهایی یک مکانیسم، هدف نهایی پژوهش‌های تجربی پیرامون مکانیسم است. در این پژوهش‌ها رفتار اجزا با توجه به کارکرد نهایی مکانیسم توصیف می‌شود و کارکرد نهایی مکانیسم نیز بر اساس رفتار اجزا تبیین می‌شود. در جایی که نقش و تأثیر اجزا به طور مستقیم قابل مشاهده نیست، پژوهشگران با حذف یا تغییر اجزا می‌توانند از نقش آنها در کارکرد نهایی مکانیسم آگاه شوند. یک مکانیسم اغلب بر اساس کارکرد خود تعریف می‌شود و اجزای آن نیز بر اساس نقشی که در کارکرد نهایی مکانیسم دارند تعیین می‌شوند. به عنوان نمونه رگ‌ها بخشی اصلی از مکانیسم گردش خون هستند. اما رگ‌ها در مکانیسمی که باعث ضربه زدن به قفسه سینه می‌شود و پالس‌هایی الکتریکی تولید می‌کند، نقشی اصلی ندارند. بنابراین مرز یک مکانیسم و اجزای آن بر اساس کارکرد مورد نظر مشخص می‌شود. مکانیسم‌ها طبقاتی‌اند و یک مکانیسم می‌تواند از تعدادی مکانیسم دیگر تشکیل شده باشد. به عنوان نمونه دستگاه گردش خون یک مکانیسم است که نه تنها عضوی از یک مکانیسم پیچیده‌تر است بلکه در درون آن نیز مکانیسم‌های متعددی وجود دارند که تا سطح مولکول‌ها امتداد دارند.

کسانی که در بحث از تبیین به رویکردی مکانیستی نظر دارند و مفهوم مکانیسم را جایگزین مفهوم قانون می‌دانند، اغلب در دفاع از این رویکرد به مزیت‌های کاربرد مفهوم مکانیسم به جای مفهوم قانون تمسک می‌کنند. یک مزیت مفهوم مکانیسم این است که این مفهوم برخلاف مفهوم قانون استثنای پذیر است و بر اساس مفهوم مکانیسم می‌توان استثناها در حوزه علم را توضیح داد. به عنوان نمونه کارکرد قلب در مکانیسم گردش خون، دارای استثناهایی است و نمی‌توان آن را یک قانون تلقی کرد، چون در دستگاه گردش خون برخی از موجودات قلب وجود ندارد. مفهوم مکانیسم در حوزه‌های غیر فیزیکی مانند زیست‌شناسی و علوم اجتماعی کاربرد بیشتری دارد و بر این اساس نیز برخی از فیلسوفان معاصر جایگزینی مفهوم مکانیسم به جای مفهوم قانون را توصیه کرده‌اند (Psillos, p. 376 & 533-535). برخی حتی ادعا دارند که اکنون در مجلات علمی بیشتر از مکانیسم‌ها بحث می‌شود و به ندرت از قوانین سخنی به میان می‌آید (Psillos, p.382). به عنوان مثال نظریه‌هایی که در خصوص کارکرد شبکه‌های عصبی

مطرح است ترکیبی از نمودارهای بصری، بازنمایی ریاضی و توضیحات گفتاری است. این نوع از نظریه پردازی با تعریف رایج از نظریه یعنی گزاره‌های کلی بدون استثنا که در زبانی صوری بیان می‌شوند و رویدادهای آتی را تبیین می‌کند متفاوت است. جامعه را نیز می‌توان یک مکانیسم دانست که در علوم تاریخی و جمعی کارکرد اجزای مختلف آن و تعامل آنها با یکدیگر مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد توجه به مفهوم مکانیسم به عنوان جایگزینی برای مفهوم قانون، با پاره‌ای از رویکردهای معاصر که از فیزیک‌گرایی و آرمان اصلی آن، یعنی از امکان کاربرد روش فیزیک در همه علوم یا حتی امکان تحویل همه علوم به فیزیک، فاصله گرفته‌اند و در عوض به امکان کاربرد روش علوم زیستی در همه علوم می‌اندیشند، نسبتی دارد، اما پرسش این است که آیا تعریف تبیین بر اساس مفهوم قانون با کاربرد مفهوم مکانیسم در علوم مختلف منافاتی دارد؟ و آیا سه مفهوم تبیین، قانون و مکانیسم نمی‌توانند مکمل یکدیگر باشند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید به این نکته نیز توجه داشت که مفهوم مکانیسم هم مانند مفهوم قانون پیوند بسیار نزدیکی با مفهوم علیت دارد. مکانیسم فرایندی علی است که در آن علت‌های متعددی در تعامل با یکدیگر کار می‌کنند. یعنی از یک سو خود مکانیسم مجموعه‌ای است که اثر خاصی دارد و بنابراین نوعی علت است و از سوی دیگر اجزای مکانیسم نیز در تعامل با یکدیگر کار می‌کنند و دارای نسبت‌هایی علی با یکدیگرند.

حاصل آنکه اگر تبیین را بیان علت بدانیم، مکانیسم را نیز می‌توان بر اساس مفهوم علیت این‌گونه تعریف کرد که یک مکانیسم مجموعه‌ای است با کارکرد معین که اجزای آن در تحقق این کارکرد با یکدیگر تعاملی علی دارند. مزیت اصلی این تعریف هماهنگی آن با این رویکرد دانشمندان است که نه تنها کارکرد مکانیسم‌ها قانونمند است، بلکه استثناهایی که در کارکرد مکانیسم‌ها مشاهده می‌شود نیز قوانین خاص به خود را دارند. حاصل آنکه اگر بپذیریم که از نگاه دانشمندان مکانیسم‌ها در چارچوب قوانین علمی کار می‌کنند، آنگاه مفهوم مکانیسم در تعریف خود نیازمند مفهوم قانون خواهد بود و نمی‌توان این دو را بدیل و جایگزین یکدیگر دانست.

سطوح تبیین و مفاهیم نظری

رهیافت عقلی برای سطوح تبیین نیز مبنایی عینی ارائه می کند. بر اساس این رهیافت تبیین علمی پاسخی برای چرایی^۳ و بیانی از علت یک رویداد است و از آنجا که علیت سطوح مختلفی دارد، برای فهم چرایی یک رویداد نیز ممکن است به سطوحی از تبیین نیاز باشد. زمانی که می پرسیم چه کسی راننده خودرو بوده است، پاسخ روشنی وجود دارد. اما در پاسخ به این پرسش که چرا تصادف رخ داده است، پاسخهای متفاوتی قابل طرح است که البته برای هر پاسخی باز می توان پرسید چرا؟ در تحقق هر رویدادی عوامل متعددی دخالت دارند و از این رو برای هر رویدادی تبیینهای متعددی قابل طرح است که هر کدام از آنها با اینکه در تبیین یک رویداد دخیل اند، اما نیازمند تبیین نیز هستند. به عنوان نمونه این قانون که هر آبی با حرارت تبخیر می شود، هم پاسخی برای این پرسش است که چرا حجم آب در مجاورت شعله آتش کاهش می یابد و هم نیازمند تبیین است. در تبیین این قانون گفته می شود که مولکولهای آب در دمای معمولی با نیرویی که دارند به یکدیگر متصل می شوند، ولی انرژی و جنبش حاصل از حرارت می تواند بر نیروی بین مولکولها غلبه کند و مولکولهای آب را از یکدیگر جدا کند. افزایش فشار مخزن گاز را نیز با قانون گازها تبیین می کنیم، اما خود این قانون نیز قابل تبیین است و با تمسک به قانون حرکت مولکولی می توان انبساط گازها را نیز توضیح داد. بنابراین برای هر رویدادی سطوحی از تبیین قابل فرض است.

سطوح تبیین در مجموع به دو سطح ماکرو و میکرو تقسیم می شوند. در سطح ماکرو از مفاهیمی استفاده می شود که به امور قابل مشاهده^۴ اشاره دارند و در سطح میکرو از مفاهیم نظری مانند مفاهیم مربوط به اجزای اتم یا امواج الکترومغناطیس استفاده می شود. روشن است که تبیینهای سطح میکرو به دلیل دقت بیشتر ترجیح دارند و در یک علم ایده آل باید مبنای تبیینهای سطح ماکرو باشند، ولی مشکل این است که سطح میکرو فاقد تعیین است و با فیزیک مربوط به سطح میکرو نمی توان وضعیت ماکرو را که وضعیتی متعین است تبیین کرد. در کوانتوم، چون موقعیت اجزا فاقد تعیین است، بر اساس موقعیت اجزا نمی توان موقعیت یک کل را تبیین کرد. فشار یک مخزن گاز کمیت معینی است و نمی توان آن کمیت را بر اساس موقعیت و حرکت اتمهای گاز تعیین و تبیین کرد.

پرسش این است که آیا با تمسک به مفاهیم نظری می توان همه اوصاف سطوح پدیداری را تبیین کرد؟ به عنوان نمونه آیا با تحلیل اجزای سازنده آب می توان میعان آب و یا قابلیت آن در

رفع عطش را توضیح داد و آیا با بررسی اجزای سازندهٔ اتم‌ها می‌توان پدیدهٔ فتوستز در گیاهان یا حیات حیوانات را توضیح داد؟ در اینجا برخی از فیلسوفان علم چنین اموری را پدیده‌هایی نوظهور^۵ می‌نامند و آنها را غیر منتظره و فاقد تبیین می‌دانند. از نظر آنها شاخه‌هایی مانند زیست‌شناسی داروینی، ژنتیک و فیزیک نسبیت، متضمن باور به رویدادهایی است که تبیین مشخصی ندارند و از رویدادهای قبلی قابل استنتاج نیستند، اما مخالفان این دیدگاه بر این باورند که پدیده‌های نوظهور خارج از چرخهٔ علی و غیر قابل تبیین نیستند. از نظر آنها فقدان تبیین ناشی از فقدان اطلاعات کافی است و در نهایت با تکمیل قوانین علمی علت جهش‌ها در زیست‌شناسی و در سطح اتم‌ها برای دانشمندان روشن خواهد شد.^۶

در هر صورت به نظر می‌رسد هر سطحی از تبیین چراهای خاص به خود را دارد و تبیین‌های جدیدی را می‌طلبد. ولی اگر تبیین فرایندی پایان‌ناپذیر است آیا بهتر نیست در فرایند تبیین به امور قابل مشاهده بسنده کنیم و از طرح مفاهیمی نظری، که به امور غیر قابل مشاهده اشاره دارند، پرهیزیم؟ به بیان دیگر دلیل طرح مفاهیم نظری چیست و آیا وجود هویت نظری قابل اثبات است؟ در اینجا ابزارگرایان^۷ هویت نظری را صرفاً ابزاری برای محاسبات می‌دانند و وجود را منحصر در امور پدیداری می‌دانند. از نظر تاریخی ابزارگرایی در غرب نخست در محاکمهٔ گالیله و توسط برخی از ارباب کلیسا مطرح شد. در آن زمان کلیسا اصرار داشت که گالیله پژوهش‌های خود را به عنوان ابزار محاسبه منتشر کند. این دیدگاه در دوران جدید توسط برخی از فیلسوفان مسیحی مانند برکلی و ماخ، که بی‌ارتباط با کلیسا نیز نبودند؛ در چارچوبی فلسفی طرح شد و در نهایت در سطح گسترده‌ای مورد پذیرش قرار گرفت، اما باید توجه داشت که ابزارگرایی با بخش‌هایی از فلسفهٔ قرون وسطی که عقلانیت علم و عینیت قوانین علمی را انکار

می‌کرد، همخوانی بیشتری دارد.

در نقد ابزارگرایی باید به روش دانشمندان و پیش‌فرض‌های آنها توجه داشت. پیش‌فرض دانشمندان در تبیین رویدادها این است که یکی از شرایط اصلی علیت در بین رویدادهای مادی مجاورت مکانی و زمانی است. اما آزمایش‌های تجربی زیادی وجود دارد که وجود نسبت علی بین دو رویدادی را تأیید می‌کند که فاصلهٔ مکانی یا زمانی دارند. در چنین مواردی برای احراز

شرط مجاورت واسطه‌هایی غیر قابل مشاهده فرض می‌شوند و در چارچوب مفاهیم نظری به آنها اشاره می‌شود.

به عنوان نمونه زمانی که آهن در مجاورت آب زنگ می‌زند نیازی به وساطت امور غیر قابل مشاهده نیست، اما زنگ زدن پنجره آشپزخانه به علت وجود ذرات معلق آب در فضای آشپزخانه است. زمانی که یک گوی بر اثر برخورد گوی دیگر حرکت می‌کند نیازی به مفاهیم نظری نیست، اما زمانی که یک گوی فلزی به واسطه وجود آهنربا حرکت می‌کند فرض وجود امواج برای تحقق شرایط علیت ضروری است. اینکه با فشار بر دکمه یک گوشی، از گوشی دیگری زنگ دریافت پیامک به گوش می‌رسد، دلیل وجود نوعی رابطه علی است. اما اگر امواج وجود نداشته باشند این رابطه علی فاقد شرط مجاورت مکانی و زمانی است. میکروپ، ویروس، ژن‌ها و بسیاری از مفاهیم علمی دیگر نیز چنین نقشی دارند.

سالمون در نقد ابزارگرایی به نقش علی هویت نظری اشاره می‌کند و استدلال می‌کند که وجود هویت نظری برای ایجاد پیوند زمانی - مکانی بین رویدادهای فیزیکی ضروری است (Salmon, Theoretical Explanation, p. 143). اگر پیوند زمانی - مکانی بین علت و معلول را نفی کنیم در این صورت تشخیص علت و معلول ناممکن می‌شود و علت یک رویداد می‌تواند در هر زمان یا هر مکانی باشد. اینکه هر رویدادی نمی‌تواند علت هر رویدادی باشد، یک دلیل این است که مجاورت مکانی و زمانی شرط علیت است. بنابراین وجود هویت نظری شرط اصلی پیوند زمانی مکانی بین علت و معلول است و نمی‌توان مفاهیم نظری را صرفاً ابزار محاسبه تلقی کرد.

ابزارگرایان مرزی قاطع بین هویت نظری و مشاهدتی ترسیم می‌کنند و بر این اساس وجود هویت نظری را انکار می‌کنند، اما دلایلی هست که نشان می‌دهند مرز قاطعی بین مفاهیم مشاهدتی و نظری وجود ندارد. نخست آنکه دانشمندان تاکنون با اختراع دستگاه‌های دقیق و ابداع روش‌های نوین مدام امور نظری را به امور مشاهدتی تبدیل کرده‌اند و در آینده نیز اختراع ابزارهای جدید یا حتی ارتقای قوای ادراکی بشر به واسطه علوم پزشکی یا جهش‌های ژنتیکی همگی می‌توانند امور نظری را به اموری مشاهدتی تبدیل کنند. دوم آنکه علم یک ساختار و شبکه پیوسته است و مفاهیم آن در ارتباط با یکدیگر تعریف می‌شوند. بر

این اساس هویت مشاهده‌تی یا نظری محض وجود ندارند و هر هویتی با مجموعه ای از خصوصیات قابل شناخت است که برخی از آنها مشاهده‌تی و برخی نظری است. جان کلام اینکه ابزارگرایی دیدگاهی فلسفی است که در برابر علم قرار دارد و عقلانیت و عینیت قوانین علمی را انکار می‌کند. زمانی که دانشمندان با تکیه بر پژوهش‌های میدانی و آزمایشگاهی نشان می‌دهند که جاذبه وجود دارد و قانون جاذبه قابل اثبات است، ابزارگرایان از روی صندلی راحتی و با لحن ارباب کلیسا خطاب به گالیله، به آنها یادآوری می‌کنند که منظور شما این است که فرض هویتی به نام نیروی جاذبه کاربردی عملی دارد و این فرض ابزاری مفید برای انجام محاسبات علمی است. با این حال علم متشکل از شبکه‌ای از مفاهیم است که با تکیه بر یکدیگر تعریف می‌شوند و آن مرز قاطع و شفافی که ابزارگرایان بین هویت نظری و مشاهده‌تی ترسیم می‌کنند، وجودی خارجی ندارد. ضمن آنکه دانشمندان در طول تاریخ علم با تقویت ابزارهای آزمایشگاهی به طور مداوم تعریف هویت نظری را اصلاح کرده‌اند و در بسیاری از موارد امکان مشاهده این هویت را نیز فراهم کرده‌اند.

تبیین و احتمالات

تا اینجا بر اساس رویکردی عقلی، قوانین علمی را گویای نسبت‌های علی دانستیم و بر این اساس تبیین یک رویداد را نیز با بیان علت آن برابر دانستیم. با اینکه مهم‌ترین امتیاز این رویکرد عبارت بود از کارکردهای آن در حل مشکلات و مسائل مربوط به تبیین، اما در عوض با مشکلی روبروست که به قوانین احتمالی علم مربوط است و این مشکل به اندازه‌ای قوی است که اگر به گونه‌ای در خور حل نشود، می‌تواند در برابر تمام امتیازات رویکرد عقلی ایستادگی کند. مشکل این است که اکنون دیگر قوانین علمی بیشتر ماهیتی احتمالی یافته‌اند و قوانین احتمالی که نخست در حوزه‌هایی مانند زیست‌شناسی و علوم اجتماعی طرح شدند، اکنون در دانش‌های گوناگون بشری ریشه دوانده‌اند و حتی در شاخه‌های بنیادین علم فیزیک نیز گسترش یافته‌اند. بر این اساس ادعا شده که حتی خود دانشمندان نیز از مقولاتی مانند ضرورت، کلیت، قطعیت و یا از کشف نسبت‌های علی، سخنی به میان نمی‌آورند.

پاسخ به این اشکال مستلزم ورود به بحث از احتمالات و بررسی ابعاد مختلف و کاربردهای متفاوت این مفهوم است. در زبان روزمره با اینکه اموری مانند باور، صدق، گزاره، آمار و تحقق یک رویداد می‌توانند احتمالی باشند، اما گاهی از احتمال دادن نیز سخن به میان می‌آید که یک فعل ذهنی و زبانی است و به معنای تخمین زدن است. در هر صورت مفهوم احتمال کاربردهای متفاوتی در حوزه‌های معرفتی، آماری، منطقی و متافیزیکی دارد و بخش زیادی از ابهام متون فلسفی در بحث از احتمالات ناشی از عدم توجه به تفاوت کاربردهای این مفهوم در حوزه‌های مختلف و نسبت آنها با یکدیگر است. در ادامه به تفاوت این کاربردها با یکدیگر توجه خواهیم کرد و از این راه به بحث از تبیین‌های احتمالی وارد خواهیم شد.

احتمال منطقی

احتمال کاربردی منطقی دارد و این در جایی است که با توجه به شواهدی خاص از احتمال صدق یک فرضیه سخن می‌گوییم. یک فرضیه و شواهد آن نسبتی منطقی با یکدیگر دارند که جدای از ذهنیت افراد است. یعنی بر اساس حساب احتمالات می‌توان تعیین کرد که در صورت صدق شواهدی خاص، احتمال صدق فرضیه مورد نظر چند در صد است. با چشم‌پوشی از شواهد، هر فرضیه‌ای از نظر منطقی مانند نقیض خود دارای احتمال ۵۰ درصدی است، اما اگر شاهدهی در کار باشد احتمال صدق فرضیه یا نقیض آن به بیش از ۵۰ درصد افزایش خواهد یافت. در تعریف بیزی از احتمال به احتمال درستی یک فرضیه بر اساس دلایل و شواهد موجود توجه می‌شود و به همین دلیل بحث از احتمال ماهیتی منطقی دارد و روش تعیین احتمال عقلی و پیشین است. لایب‌نیتز، جرج بول و دمرگان نیز تعریفی منطقی از احتمال مطرح می‌کنند که بر اساس آن احتمال به نسبت بین گزاره‌ها مربوط است. آنها همگی بر این باورند که درجه باور فرد را نیز بر اساس نسبت بین گزاره‌ها می‌توان مشخص کرد. بنابراین از نظر آنها مفهوم معرفتی احتمال نیز تابع مفهوم منطقی آن خواهد بود.

کارنپ نیز زمانی که تعیین میزان احتمال صدق یک فرضیه بر اساس شواهد را امری پیشین تلقی می‌کند، به معنای منطقی احتمال نظر دارد. در تعریف کارنپ از احتمال ذهنیت یا روان افراد نقشی در تعیین میزان احتمال یک فرضیه ندارد و میزان احتمال صرفاً بر اساس شواهد تعیین می‌شود. او در تعریف خود از احتمال تلاش دارد مقیاسی نیز برای تعیین احتمال ارائه کند تا

معلوم باشد که اگر به شواهد خاصی دسترسی داشته باشیم، آنگاه تا چه میزان در باور به یک فرضیه موجه خواهیم بود.

کارنپ چیزی را شاهد می‌داند که باعث افزایش احتمال یک فرضیه شود. در اینجا به کارنپ اشکال شده که این تعریف مستلزم آن است که کمترین و ضعیف‌ترین عاملی که احتمال یک باور را افزایش دهد شاهدی بر آن باور تلقی شود. به عنوان نمونه در شکار دلفین، هر بار تور انداختن در دریا احتمال شکار دلفین را افزایش می‌دهد و بر اساس تعریف کارنپ باید تور انداختن را دلیل و شاهدی برای باور به شکار یک دلفین تلقی کرد. در پاسخ به این اشکال باید بین شاهد منطقی و شاهد معرفتی تمایز گذاشت. بحث کارنپ در خصوص نسبت منطقی یک شاهد و یک گزاره است و تردیدی نیست که تور انداختن با اینکه از نظر معرفتی شاهدی برای شکار دلفین نیست، اما از نظر منطقی احتمال شکار را ایجاد می‌کند و یا آن را افزایش می‌دهد. با این حال تحلیل کارنپ صرفاً در خصوص مجموعه‌های محدود کاربرد دارد و در تعمیم‌های علمی که دارای بی‌نهایت مصداق (موجود یا مفروض) هستند صدق نمی‌کند، زیرا همان‌گونه که بیان شد از مشاهده صدق یک حکم در مورد هر تعداد از نمونه‌های یک جمع بی‌نهایت، تغییری در احتمال صدق آن حکم درباره بی‌نهایت باقی مانده ایجاد نمی‌شود. اشکال دیگر تعریف کارنپ این است که تفاوت‌های فردی را در زودباوری یا دیرباوری که به ذهنیت و روان فرد بستگی دارد و باعث تفاوت درجه باور افراد می‌شود، در نظر نمی‌گیرد. این مطلب با توجه به تعریف احتمال معرفتی روشن‌تر می‌شود.

احتمال معرفتی

«احتمالی» زمانی که وصف یک باور است در برابر یقینی قرار دارد و به درجه باور فرد نسبت به یک گزاره اشاره دارد. احتمال صدق یک گزاره در مفهوم معرفتی از احتمال، به ذهنیت فرد نیز بستگی دارد. در این معنا مجموعه‌ای از شواهد ممکن است برای فردی دلیلی کافی باشد و باوری با احتمال بالا ایجاد کند و برای فردی دیگر هیچ تغییری در احتمال صدق یک فرضیه ایجاد نکند. این معنا از احتمال امری روان‌شناختی است و از آنجا که به درجه باور یک فرد اشاره دارد، تعیین میزان آن پیشین نیست و نیازمند تجربه است. کاربرد احتمال در این معنا، بسته به سیاق سخن، می‌تواند به معنای باور قوی یا ضعیف باشد. در این جمله که «احتمال می‌دهم

آب جوش آمده باشد» احتمال به معنای درجه بالایی از باور است. اما احتمال ضعیف یا ناچیز نیز معنا دارد و این سخن قاضی که «این فقط یک احتمال است» نشان می‌دهد که احتمال معرفتی همیشه به معنای باور قوی نیست.^۸

البته درجه باور یک فرد نسبت به یک گزاره دلبخواهانه و اختیاری نیست و به شواهد موجود بستگی دارد. این شواهد اگر در چارچوب گزاره‌هایی جداگانه بیان شوند بحث از تأثیر آنها در افزایش احتمال صدق گزاره مورد نظر مطرح می‌شود که بحثی منطقی است و به نسبت تأییدی گزاره‌ها با یکدیگر مربوط است. می‌دانیم که در منطق مفهوم تأیید بر خلاف مفهوم اثبات مستلزم صدق قطعی نیست و یک تأیید صرفاً احتمال صدق را افزایش می‌دهد. بر این اساس احتمال معرفتی تا حدود زیادی به احتمال منطقی بستگی دارد. اما در علوم تجربی نسبت تأییدی و استلزامی بین دو گزاره نیز بی‌مبنا نیست و لزوماً باید ناشی از نسبتی عینی باشد که بین رویدادهای خارجی برقرار است.

اینکه در علوم تجربی یک شاهد در صورتی احتمال صدق یک فرضیه را افزایش می‌دهد که مضمون شاهد با مضمون فرضیه نسبتی واقعی و عینی داشته باشد، به این معناست که در این حوزه بحث از احتمال با بحث از ماهیت تأیید تجربی و نسبت شاهد با فرضیه مرتبط می‌شود. با اینکه در برخی از روش‌های عقلی مانند روش قیاسی احتمال حاصل از شواهد لزوماً صفر یا یک (ابطال یا اثبات قطعی) است، اما شواهد تجربی این گونه نیستند و احتمال حاصل از آنها برای نظریه‌های کلی بین صفر یا یک است. به همین دلیل است که عقلگرایانی مانند ارسطو تأکید دارند که کلیت قوانین تجربی حاصل تجربه صرف نیست و لزوماً با تلفیقی از روش قیاسی و تجربی به دست می‌آید.

احتمال آماری

«احتمالی» زمانی که وصف آمار است به فراوانی یک وصف در یک جمعیت مشخص اشاره دارد. احتمال تحقق یک وصف را می‌توان به شیوه‌ای شمارشی و تجربی، بر اساس تعداد آن وصف در جمعیت مربوطه مشخص کرد. اینکه بیست درصد از کودکان آفریقا به دلیل سوء تغذیه تلف می‌شوند، احتمال آماری مرگ یک کودک آفریقایی را بیان می‌کند. تلقی رایج این است که در این مثال‌ها خود رویداد مورد نظر است که فاقد تعیین و

احتمالی است. بر این اساس ادعا شده که دست کم بخشی از رویدادهای جهان احتمالی خواهند بود؛ به این معنا که این رویدادها، درست مانند زمانی که می‌گوییم احتمال شیر یا خط شدن یک سکه پنجاه درصد است، قطعیت ندارند و تعیین ناپذیرند.

در اینجا واقعگرایان بر این باورند که در علوم تجربی نسبت تأییدی و استلزامی بین دو گزاره بی‌مبنا نیست و لزوماً باید ناشی از نسبتی عینی باشد که بین رویدادهای خارجی برقرار است.^۹ در خصوص قوانین احتمالی نیز ادعای عقلگرایان این است که عدم قطعیت در چنین مواردی معرفتی است و ناشی از ناتوانی در شناخت علت است. به عنوان نمونه در مورد شیر یا خط شدن یک سکه، اگر همه شرایط مربوط به افتادن سکه از قبل مشخص باشد آنگاه شیر یا خط به گونه‌ای قطعی تعیین می‌یابد. شاهد مطلب این است که اگر فیلمی از چگونگی افتادن سکه در اختیار فیزیکدان‌ها قرار گیرد، علت شیر یا خط شدن را توضیح خواهند داد. لاپلاس^{۱۰} که در قرن ۱۹ تفسیر کلاسیک احتمالات را بیان کرد به اصل دلیل کافی^{۱۱} باور داشت که بر اساس آن هر رویدادی به واسطه علت خود تعیین قطعی می‌یابد. ولی از نظر او عقل بشر توان سیطره بر همه جزئیات علی را ندارد و جهل بشر مبنای احتمالات است (Psillos, p. 417).

بر این اساس این قانون پزشکی که سیگار احتمال سرطان را افزایش می‌دهد به این معناست که سیگار به تنهایی عامل سرطان نیست و زمانی که شرایط وراثتی، بی‌حرکی و عادت‌های نادرست غذایی نیز به آن ضمیمه شوند تحقق سرطان قطعی می‌شود. به بیان دیگر سیگار در همه انسان‌ها باعث سرطان نمی‌شود، بلکه در گروهی خاص و با شرایطی خاص باعث سرطان می‌شود. اما از آنجا که در وضعیت کنونی مشخص کردن این گروه خاص مشکل است حوزه قانون را به همه سیگاری‌ها تعمیم می‌دهیم و در عوض از قطعیت قانون چشم‌پوشی می‌کنیم. سم اسیدی و سم قلیایی هر یک به تنهایی می‌توانند باعث مرگ یک انسان شوند، اما اگر این دو سم همراه با هم بلعیده شوند یکدیگر را خنثی می‌کنند. در چنین مواردی همیشه از احتمال مرگ سخن می‌گوییم. در صورتی که اگر شرایط را به گونه‌ای مشخص بیان کنیم مرگ یا زندگی فرد احتمالی نخواهد بود. به عنوان مثال می‌توان گفت بلعیدن مقدار مشخصی از سم اسیدی اگر همراه سم قلیایی نباشد به طور قطع باعث مرگ فرد می‌شود.

البته اکنون بسیاری از قوانین در شاخه‌هایی مانند علوم اقتصادی و زیستی و حتی در شاخه‌های بنیادین فیزیک در چارچوبی احتمالی بیان می‌شوند و چشم‌اندازی برای

برونرفت از شناخت احتمالی وجود ندارد. از این رو برخی از تعبیرهای فلسفی^{۱۲} از مکانیک کوانتوم به گونه‌ای گسترده این احتمال را تقویت کردند که جهان در سطوح بنیادین خود نامتعین است. در این تعبیرها ادعا شده که حتی اگر همه شرایط مربوط به جهان خارج لحاظ شوند، باز ضرورتی وجود ندارد. ولی پرسش این است که آیا لحاظ همه شرایط با توجه به محدودیت‌های شناخت امکان پذیر است؟ و آیا احتمال و عدم قطعیت مورد ادعا امری عینی است یا صرفاً ناشی از نقص اطلاعات است؟ روشن است که اگر احتمالات فیزیکی صرفاً گزارشی از عدم یقین باشد و امری عینی نباشد، معنایش نقض علیت نیست. حاصل آنکه تا زمانی که احتمالات ناشی از ضعف معرفتی بشر است نمی‌توان ادعا کرد که قوانین احتمالی اصل علیت را نقض می‌کنند. ضمن آنکه ماهیت متغیر و پیچیده طبیعت به گونه‌ای است که در یک آزمایش هیچگاه نمی‌توان همه شرایط علی را لحاظ کرد و لذا این ادعا که احتمالات در متن طبیعت است از نظر منطقی قابل اثبات نیست.

تبیین احتمالی

از مسئله تعبیرهای کوانتوم که بگذریم پرسش اصلی این است که اگر بسیاری از قوانین علمی اعم از فیزیکی و زیستی، در چارچوب احتمالات بیان می‌شوند، آیا این دسته از قوانین نیز کارکردی تبیینی دارند و اگر بلی، آیا تبیین در اینجا نیز با علیت نسبتی دارد؟ به عنوان نمونه این قانون را در نظر بگیرید که احتمال تالاسمی در کودکانی که پدر و مادر آنها ناقل ژن تالاسمی باشند، ۲۵ درصد است. آیا می‌توان گفت این قانون علت احتمالی بیماری تالاسمی را بیان می‌کند و یا تحقق آن را به گونه‌ای احتمالی تبیین می‌کند.

همپل بر این باور است که با دانستن این قانون و با دانستن شرایط قبلی می‌توان احتمال بیماری را استنتاج کرد. بنابراین او برای قوانین احتمالی نیز کارکردی تبیینی در نظر می‌گیرد و البته در اینجا نیز تبیین را نوعی استنتاج منطقی تلقی می‌کند. او نام این نوع از تبیین را استقرایی - آماری^{۱۳} می‌گذارد. البته او تأکید دارد که قوانین احتمالی تا آنجا که احتمال بالای یک رویداد را بیان می‌کنند تبیینگر آن رویداد به شمار می‌روند. ولی مشکل این است که احتمال تحقق یک رویداد در بسیاری از قوانین احتمالی بسیار پایین است. به عنوان مثال فرض

کنید تنها کسانی که سابقه بیماری الف را دارند مستعد ابتلا به بیماری ب هستند و احتمال این ابتلا نیز بسیار ناچیز است. اکنون اگر کسی سابقه بیماری الف را داشت و سپس مبتلا به بیماری ب شد، بر اساس قوانین علمی می‌توان علت ابتلای ب را داشتن سابقه بیماری الف دانست. اما روشن است که این تبیین فاقد قوانینی است که احتمال زیاد را به دنبال داشته باشند (Psillos, p. 172).

در اینجا عقلگرایانی که تبیین را به معنای بیان علت می‌دانند بر این باورند که احتمال نیز ناشی از نسبتی علی است. به عنوان نمونه لویس بر این باور است که حتی قانون احتمالی نیز برای بیان علت است و در چنین قانونی علت افزایش احتمال یک رویداد بیان می‌شود. از نظر لویس احتمالی بودن یک علت به این معناست که چنین علتی اگر باشد تحقق یک رویداد را ضرورت نمی‌بخشد، اما اگر نباشد احتمال تحقق آن رویداد کاهش می‌یابد (Lewis, p. 95). او تأکید دارد که حتی رویدادهایی که اتفاقی یا شانسی تلقی می‌شوند نیز علت دارند و قابل تبیین اند (ibid, p.109).

سالمون نیز تبیین را بر اساس نسبت علیت تعریف می‌کند و با این حال قوانین احتمالی را نیز تبیینگر می‌داند. از نظر او بیان علت مستلزم تعیین نیست و در وضعیت عدم تعیین نیز امکان تبیین هست. او تبیین را به قطعی و احتمالی تقسیم می‌کند: در تبیین قطعی (تعیین گرایی) شرایطی بیان می‌شود که احتمال تحقق یک رویداد در آن شرایط صفر (عدم تحقق عام) یا یک (تحقق قطعی) است، اما در تبیین احتمالی (وضعیت عدم تعیین) شرایطی بیان می‌شود که در آن شرایط احتمال تحقق یک رویداد بین یک و صفر است (Salmon, *Theoretical Explanation*, p. 135). او بر خلاف همپل تأکید دارد که تبیین یک احتمال حتی به میزان و درجه احتمال نیز بستگی ندارد. یعنی در تبیین یک رویداد لازم نیست صرفاً شرایطی را بیان کنیم که احتمال آن رویداد در آن شرایط آن شرایط افزایش می‌یابد؛ "بیان شرایطی که احتمال یک رویداد در آن شرایط پایین است نیز نوعی تبیین است (ibid, p.122).

سالمون در این مورد به سیگار مثال می‌زند که با پیدایش سرطان ریه ارتباطی ایجابی دارد و با بهبود آن ارتباطی سلبی دارد و می‌نویسد:

اگر احتمال B با وجود C بیشتر باشد می‌گوییم C به گونه‌ای ایجابی با B در ارتباط است؛ اگر احتمال B با وجود C کمتر باشد می‌گوییم C به گونه‌ای سلبی با B در ارتباط است (Salmon, *Statistical Explanation and its Models*, p.179).

بر این اساس می‌توان علیت احتمالی را به این صورت تعریف کرد:

C علتی ایجابی (یا سلبی) برای E در جمعیت P است اگر و تنها اگر احتمال E در صورت وجود C در همه افراد P افزایش (یا کاهش) یابد.

در بحث از قوانین احتمالی به مسئله روش کشف این قوانین کمتر توجه شده است. آیا یک قانون احتمالی صرفاً گزارشی از آمار مشاهدات است یا اینکه روش پیشین نیز در کشف آن دخیل است؟ مشکل دیدگاه همپل که از تعریف آماری جانبداری می‌کند این است که می‌توان قوانینی احتمالی در مورد رویدادهای فاقد مصداق داشت. به عنوان نمونه دانشمندان می‌توانند قوانین تعامل دو عنصری را که هیچگاه با یکدیگر تعامل نداشته‌اند بیان کنند. همچنین رویدادهایی با یک مصداق نیز می‌توانند دارای قانون احتمالی باشند. مثلاً فرض کنید الف در خارج تنها یک مصداق داشته باشد و دارای ویژگی B باشد. در اینجا هنوز این امکان وجود دارد که بر اساس قوانین علمی احتمال اینکه الف دارای ویژگی B باشد یک درصد باشد. در چنین مواردی با این استدلال که بر اساس آمار خارجی هر الفی دارای ویژگی B است، نمی‌توان احتمالی بودن این قانون را رد کرد و از کلیت آن دفاع کرد.

کسانی که قوانین احتمالی مکانیک کوانتوم را با علیت ناسازگار می‌دانند اغلب در چارچوبی کانتی بحث خود را دنبال می‌کنند و در چنین چارچوبی نمی‌توان با قطعیت حکم کرد که احتمالات امری عینی است و ذهنیت ما در پیدایش وضعیت عدم قطعیت هیچگونه دخالتی نداشته است. با این حال برای کوانتوم تعبیرهایی وجود دارد که کوانتوم را با علیت و تعین ناشی از آن سازگار می‌دانند. در این تعبیرها استدلال شده که اگر رفتار اجزای اتم صرفاً به گونه‌ای احتمالی قابل پیش‌بینی است، این مسئله ناشی از عدم دسترسی به اطلاعات کافی است. آنچه این تعبیرها را تقویت می‌کند این است که ابزارهایی که بر اساس مکانیک کوانتوم طراحی شده‌اند نسبت به ابزارهای حاصل از مکانیک کلاسیک، دقت بیشتری دارند. کارکرد قابل اطمینان این ابزارها شاهدی قوی است بر این ادعا که عدم تعین و نقض علیت تنها در برخی از تفسیرهای

فلسفی از کوانتوم مطرح است و این تفسیرها با آنچه در متن دانش مکانیک کوانتوم می گذرد فاصله دارند.

نتیجه

هارلد کینکرد^{۱۴} کارکردهای اصل علیت در بحث از تبیین را در چارچوبی شرطی این گونه بیان می کند که:

اگر بتوان نشان داد که یک مدل با وجود فرض‌های غیر واقعی، گویای علت‌هایی است که آثاری خاص دارند، آنگاه می‌توان چنین مدلی را با وجود غیر واقعی بودن تا آنجا که بیانگر علیت است برای تبیین به کار برد. اگر بتوان نشان داد که از نظر شهودی فرایند علی خاصی در کار است، در این صورت چنین شهودی صرفاً گویای یک احساس عمیق نیست. اگر بتوان نشان داد که فرایند علی واحدی در پس پدیدارهای مختلف است آنگاه وحدت بخشی مبنایی واقعی می‌یابد. اگر بتوان نشان داد که کاربرد مدل به عنوان یک ابزار به این دلیل است که با یک مدل می‌توان علت‌های واقعی را توصیف کرد در این صورت چنین ابزاری قابل اعتماد است. در نهایت اگر بتوان نشان داد که علت‌های مفروض یک مدل در جهان تأثیر گذارند، می‌توان دلایلی داشت که مدل در واقع تبیین گر است (Psillos, p. 596-7).

فیلسوفان تجربی ممکن است با چنین بیان کاملاً موافق باشند و با این حال ادعا کنند که همه این مطالب منوط به «اگری» بزرگ است که قابل اثبات نیست. آنها خواهند گفت اینکه اگر علیتی در کار باشد شاخه‌های مختلف معرفت علمی و حتی متافیزیک مبنای خود را می‌یابند، درست، اما همه بحث در همین «اگر» است. در اینجا پرسش اصلی این است که بر اساس مبانی تجربی وظیفه اثبات این «اگر» بر عهده کیست؟ پاسخی که این نوشتار به طور ضمنی بر آن تأکید داشت این بود که اگر دانشمندان در متون علمی خود از مفاهیمی مانند قانون، تبیین، علیت، مکانیسم و کارکرد استفاده می‌کنند، فیلسوف تجربی نه از لحاظ نظری جایگاه آن را دارد که دانشمندان را از کاربرد چنین مفاهیمی منع کند و نه از لحاظ عملی توان آن را. اینکه چنین مفاهیمی در چارچوب فلسفه تجربی نمی‌گنجند و تحلیل این مفاهیم بر اساس پیش فرض - های تجربی معضلات و مشکلات بسیاری را به دنبال دارد، نشانه‌ای روشن از ناکارآمدی چنین چارچوبی است و بر بایستی بازبینی در پیش فرض‌های تجربی دلالت می‌کند. عقلگرایانی که

سودای جمع بین دو روش عقلی و تجربی را در سر دارند، تعامل این دو روش و جمع بین دستاوردهای این دو را تنها راه برای خروج از شک حاصل از انحصارگرایی عقلی (دکارت) و تجربی (هیوم) می‌دانند.

رهیافت عقلی با قوانین احتمالی نیز سازگار است و ادعای عقلگرایان این است که گرچه در دوران معاصر کاربرد احتمالات در حوزه‌هایی مانند زیست‌شناسی و کوانتوم، قطعیت و تعین را از برخی تبیین‌های علمی حذف کرد، اما علیت و قانون را حذف نکرد. استدلال آنها نیز این است که احتمال به معنای هرج و مرج نیست و احتمالات نیز قوانین خاص به خود را دارند. تبیین احتمالی با اینکه قادر به پیش‌بینی قطعی یک رویداد نیست، صرفاً بیان آمار نیز نیست و دانشمندان در تبیین‌های احتمالی خود، مکانیسم حاکم بر رویدادها را به گونه‌ای احتمالی بیان می‌کنند. در چنین بیان‌هایی اگر احتمالات را ناشی از نقص اطلاعات بدانیم در تعریف عقلگرایان از مفاهیمی مانند تبیین، قانون و علیت تفاوتی اساسی ایجاد نخواهد شد. پشتوانه این نگاه تعبیرهایی رئالیستی است که از کوانتوم وجود دارد و در آنها دلایلی ارائه می‌شود که نشان می‌دهند احتمالات با قانونمندی منافاتی ندارد. ضمن آنکه ابزارهای دقیق و قابل اعتمادی که حاصل مکانیک کوانتوم است شاهدهی بر این مطلب است که عدم تعین در جهان اتم‌ها مثال نقضی برای اصل علیت نیست.

توضیحات

۱. برخی از نسبی‌گرایان نیز قابلیت پیش‌بینی را به عنوان نشانه عقلانیت قوانین علمی مطرح کرده‌اند که این نیز می‌تواند دلیلی بر عینیت قوانین علمی باشد (برای مطالعه نقدهی بر این نوع از نسبی‌گرایی ر.ک. Friedman, p.11-13).

2. Maudlin, *The Metaphysics within Physics*.

3. why question

۴. اغلب گفته شده منظور از امور قابل مشاهده هویاتی است که برای انسان قابل تجربه است؛ یعنی اموری که می‌توان برای آنها شرایطی زمانی و مکانی را فرض کرد که اگر انسانی فرضی در آن شرایط قرار گیرد آن امور برای او قابل تجربه باشد. به عنوان نمونه اگر انسانی در عصر یخبندان حضور داشت دایناسورها را مشاهده می‌کرد و اگر اکنون انسانی می‌توانست در سطح خورشید حضور داشته باشد، می‌توانست واکنش‌های سطح خورشید را

مشاهده کند. امتیاز این تعریف از امور قابل مشاهده این است که در آن به تفاوت مشاهده‌های انسان و حیوان توجه شده و تأکید شده که امور قابل مشاهده اموری هستند که برای انسان‌ها قابل تجربه هستند. ولی، همانگونه که برخی از تجربه‌گرایان یادآوری کرده‌اند، مشکل این است که انسان‌ها نیز تجارب یکسانی ندارند و در مشاهده‌های خود تفاوت‌هایی دارند (Psillos, p.130). ضمن آنکه ابزارهای جدیدی مانند میکروسکوپ می‌توانند تجربه را ارتقا دهند و علمی مانند شبیه‌سازی و ژنتیک ممکن است بتوانند قابلیت‌های قوای شناختی بشر را متحول کنند و در این صورت ممکن است بسیاری از امور نظری به امور قابل مشاهده تبدیل شوند.

5. emergence

۶. برای مطالعه نقدی بر باور به رویدادهای نوظهور و تصادفی رک. Hemple, p.147-152

7. instrumentalists

۸. در بررسی انسجام باورهای یک فرد این معنا از احتمال مورد توجه است و انسجام باورها که مهم‌ترین شرط عقلانیت آنهاست زمانی تحقق می‌یابد که درجات احتمال باورهای یک فرد با یکدیگر هماهنگ باشند. کسی که پنجاه درصد احتمال می‌دهد که اکنون روز است و هشتاد درصد نیز احتمال می‌دهد که اکنون شب است، باور منسجمی ندارد.

۹. تعریف احتمالات بر اساس علیت از سالمون و تعریف احتمالات بر اساس قابلیت‌ها و گرایش‌های موجود در طبیعت از پوپر دو تعریف عینی از احتمال به شمار می‌روند، که احتمال را بر اساس نسبت امور واقع با یکدیگر تعریف می‌کنند.

10. Pierre simon de laplace

11. principle of sufficient reason

۱۲. این واقعیت که برخی از این تعبیرها از جانب کسانی طرح شده که در حوزه فیزیک

نیز تخصص داشته‌اند، ماهیت فلسفی بحث را تغییر نمی‌دهد.

13. Inductive statistical

14. Harold Kincaid

منابع

Friedman, M., "Explanation and Scientific Understanding", *Journal of Philosophy*, 71: 5-19, 1974.

Hemple, Carl G. and Paul Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation" in *Philosophy of Science*, vol. 15, 1948.

Kitcher, Philip, "Explanatory Unification", *Philosophy of Science* 48, pp. 507-531, 1981.

- Lewis, David, *Causal Explanation*, in” in Sklar, ed. 2000.
- Psillos, Stathis and Curd, Martin, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, New York, 2008.
- Salmon, Wesley. *Theoretical Explanation*. In Sklar, Lawrence. *Explanation, law and Cause*, Garland Publishing, New York, 2000.
- _____. *Statical Explanation and its Models In Sklar, Lawrence. Explanation, law and Cause*, Garland Publishing, New York, 2000
- Michael, Tooley, 1977 “The Nature of laws” in sklar, ed. 2000.
- Maudlin, Tim, *The Metaphysics within Physics*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تأملی بر نظریه شیخ و وجود ذهنی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی (ره)

دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی*
مهدی سجادی فر**

چکیده

مسئله تطابق ذهن و عین نه تنها حکمای اسلامی را به خود مشغول ساخته، بلکه در میان فلاسفه غرب نیز معرکه آراء بوده است. از جمله نظریاتی که ذیل این بحث مطرح شده، نظریه وجود ذهنی بین فلاسفه متأخر و نظریه شیخ در بین متکلمان است. طرح این نظریه، ثمره پرسش-هایی است که متکلمان در ارتباط با چگونگی وجود ماهیات اشیا در ذهن مطرح می‌ساختند. کنجکاوی متکلمان در این زمینه، سبب پیدایش نظریه اضافه و نظریه شیخ در بین آنان گردید. در میان فلاسفه اسلامی، اولین کسی که نظریه شیخ را جداگانه مطرح و نقد کرده، علامه طباطبایی (ره) است.

در این مقاله پس از نقل مقدمه‌ای کوتاه، تطابق عین و ذهن در معرفت شناسی اسلامی بررسی می‌شود، سپس نگارنده به تبیین نظریه شیخ از دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد. لزوم سفسطه و به وجود آمدن دور، اشکالاتی است که علامه بر پیکر این نظریه وارد می‌سازد. نگارنده با نقد هر یک از آنها، زمینه را برای تقویت نظریه شیخ فراهم ساخته و با نقل نقدهایی بر نظریه حکما، به تأییدات خود بر نظریه شیخ می‌افزاید.

کلید واژه‌ها: نظریه شیخ، صورت ذهنی، ماهیت خارجی، سفسطه، علم حضوری، علم حصولی، قوه خیال.

m.hashemy@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف- مبانی نظری اسلام

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۱۵

مقدمه

نظریه‌ی شیخ یکی از نظریه‌هایی است که در باره‌ی چگونگی حقیقت علم به موجودات و وجود ذهنی آنها مطرح شده است. از این رو برای روشن شدن سابقه‌ی تاریخی این نظریه، نگاهی گذرا به بحث وجود ذهنی در فلسفه و کلام اسلامی، لازم به نظر می‌رسد.

مسئله‌ی وجود ذهنی یکی از مسائل مستحدثه در فلسفه اسلامی است، یعنی حتی زمانی که فلسفه یونان ترجمه شده است، بحثی به نام وجود ذهنی در آن مطرح نبوده است (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۱۷). البته عنوان وجود ذهنی در کلمات شیخ الرئیس به کار رفته است وی در *الهیات شفا*، در رد نظریه «حال» و ثبوت معدومات که توسط برخی از متکلمان ارائه شده است می‌گوید:

علت گرایش قائلان این نظریه به آن، جهل و ناآگاهی آنان به این مطلب است که «مخبرعنه» اگر چه در خارج معدوم است ولی ثبوت و وجود ذهنی دارد. بنابراین آنچه در مقام اخبار لازم است، این است که «مخبرعنه» در نفس خبردهنده دارای ثبوت باشد و اخبار در حقیقت و بالذات همیشه از همان وجود نفسی (ذهنی) است و بالعرض از وجود خارجی خبر می‌دهیم (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفا*، ص ۴۴).

در عین حال شیخ هم این مسئله را به صورت مستقل در کتب فلسفی خود مطرح نکرده است. به گفته مرحوم مطهری در کلمات شیخ اشراق نیز بحث وجود ذهنی دیده نمی‌شود (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۱۷). نخستین فردی که از میان متفکران اسلامی، مسئله وجود ذهنی را جداگانه و به صورت خاص مطرح نموده، فخر رازی و پس از او خواجه نصیرالدین طوسی است. آنان این مسئله را، پس از مسئله زیادت وجود بر ماهیت پیش کشیده و بر اثبات آن اقامه برهان نموده‌اند (همان، ص ۲۸). عبارت خواجه نصیر در *کشف المراد* به این صورت است:

و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و الا لبطلت الحقیقه و الموجود فی الذهن إنما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم (علامه حلی، ص ۲۹).

مرحوم خواجه در این عبارت کوتاه، سه مطلب را بیان می‌کند.

مدعی: و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی دلیل: و الا لبطلت الحقیقه

پاسخ به شبهه مخالفان: و الموجود فی الذهن إنما هو

آنچه در این نوشتار آمده است، بررسی یکی از نظریاتی است که در ارتباط با چگونگی وجود

معلومات در ذهن و میزان تطابق آنها با معلوم خارجی مطرح گردیده است. قائلان به این نظریه برآنند که شناخت ما از عالم خارج به واسطه صورت‌ها و اشباحی است که از آن معلومات در ذهن ما نقش می‌بندد. این همانند تصویری است که مثلاً از یک اسب روی دیوار افتاده باشد به همین علت، نظریه مذکور را «نظریه شیخ» نام نهاده‌اند. این نظریه مورد نقد حکما قرار گرفته است. از حکمای معاصر شاید علامه طباطبایی بیشتر از دیگران به تحلیل و نقد این دیدگاه پرداخته است؛ از این رو شایسته است نظر ایشان مورد توجه قرار گیرد و این نظریه را مستلزم سفسطه و انکار علم به خارج می‌داند و دلایلی بر این مطلب ارائه می‌نماید. نگارنده در این نوشتار نقدهای علامه بر نظریه شیخ را مورد ارزیابی قرار داده و نشان داده است نظریه وجود ذهنی شواهد قوی‌تری نسبت به نظریه شیخ ندارد و نمی‌تواند تطابق ذهن و عین را به نحو برهانی تبیین نماید مگر با توسل به آموزه‌های کلامی نظیر آنچه دکارت در نهایت برای تطبیق ذهن و عین مطرح کرده است؛ به همین جهت نگارنده پس از تبیین نظریه علامه، مقایسه‌ای کوتاه بین آن و نظریه دکارت را مناسب می‌بیند. همچنین در این مقاله اشکال دور بر نظریه شیخ از ناحیه علامه، یک اشکال مبنایی دانسته شده است؛ به این معنا که بر مبنای معرفت‌شناسی صدرایی از هر دو نظریه می‌توان دفاع کرد و بنا بر برخی مبنایی، اشکال دور بر هر دو نظریه وارد می‌شود.

ادعای اصلی در این تحقیق این است که نظریه شیخ به معنایی که تقریر خواهد شد، نسبت به دیگر نظریات، شواهد بیشتری دارد و دیگر نظریات مطرح شده در این باب با فرض قبول آنها، چیزی فراتر از این نظریه را اثبات نمی‌کنند و نقدهایی که بر این نظریه شده تا راه برای نظریه وجود ذهنی باز شود، قابل خدشه می‌باشند. ادعای دیگر در این تحقیق این است که نظریاتی از قبیل اتصال نفس با عالم عقل یا جعل صورت توسط نفس، دلیل و برهان قطعی ندارند و تنها در صورت کمک گرفتن از حکمت الهی و این پیش فرض که خداوند که سازنده ذهن و ابزار شناخت است، موجب فریب انسان نمی‌شود، قابل طرح هستند و این در حالی است که لازمه پذیرفتن حکمت الهی هم رسیدن به ماهیت حقیقی اشیا نیست؛ بلکه به همین اندازه که اشیا از یکدیگر تمییز داده شده و خللی در زندگی روزمره پدید نیاید و متعلق اوامر و نواهی به درستی تشخیص داده شود، خللی در حکمت الهی ایجاد نمی‌گردد. ثمره اصلی این پژوهش، نگرشی نو بر مسئله ارتباط ذهن و عین

است.

روش ما در این مقاله توصیفی تحلیلی همراه با نقد درونی و بیرونی است، لذا در تطابق عین و ذهن کلمات اندیشمندان و حکمای اسلامی تحلیل می‌شود تا معلوم شود اولاً نظریات بسیاری از آنان با تقریری از نظریه شیخ سازگار است و ثانیاً حتی بر اساس قول به وجود ذهنی با توجه به اینکه توجیه دقیق و قطعی بر تطبیق صورت ذهنی ماهیت با خارج وجود ندارد، به نظریه شیخ نزدیک می‌شویم. همچنین دلایل رد نظریه شیخ از نظر علامه، پس از توضیح کلام علامه با توجه به مبانی معرفت‌شناسی وی، مورد نقد درونی و نیز مبنای ایشان در اثبات نظریه مقابل (وجود ذهنی)، مورد نقد بیرونی واقع شده است.

شایان ذکر است که به بحث شیخ در اغلب کتاب‌های فلسفی در مبحث ادراک و وجود ذهنی اشاره شده و بدون تأملات دقیق فلسفی انکار شده است. البته آنچه در اینجا مطرح می‌شود، به عنوان دیدگاه قطعی نویسنده نیست؛ بلکه پیشنهاد قابل تأملی است که می‌تواند در راستای آزاد اندیشی فلسفی مطرح باشد. از آنجا که اختصار، لازمه مقالات علمی است، در مباحث مربوط به وجود ذهنی و اشکالات وارد شده بر نظریه شیخ، مجال آوردن دیدگاه‌های تمام فیلسوفان در اینجا نبود و بیشتر به دیدگاه علامه به عنوان نماینده حکمت متعالیه پرداخته شد.

۱. تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی اسلامی

هر چند ممکن است وجود ذهنی اشیا به این معنا که مفهوم و ماهیتی از آنها در نفس ما حاصل است، مورد پذیرش اکثر اندیشمندان اسلامی باشد ولی بحث عینیت وجود ذهنی و خارجی و دلیل تطابق به طور مستوفی در آراء کلامی و فلسفی ما بررسی نشده است. هر چند نظریات گوناگونی در این زمینه مطرح گردیده است. گاهی گفته شده تطابق عین و ذهن بدیهی است و گاهی گفته شده نفس انسان خلاق می‌شود و صورت مطابق با شیء خارجی را جعل می‌کند (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۲) یا اینکه با صورت حقیقی شیء خارجی در عالم عقل و مثال متحد می‌شود اما همه اینها ادعاهایی است که نیاز به بحث و بررسی دارند.

در کلمات حکمای اسلامی واژه‌هایی از قبیل: انتقاش، صورت، تمثل، مثال و حتی شیخ در ارتباط با علم و ادراک حسی و عقلی به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه در کلام فارابی عباراتی

از این قبیل دیده می‌شود:

۱. الادراک یناسب الانتقاش: ادراک متناسب و از قبیل انتقاش است.
 ۲. الحس يأخذ من محسوس صورة يستوصفها لذكر: حس صورتی را از محسوس می‌گیرد و ذکر (مغز و فکر) آن را توصیف می‌کند.
 ۳. البصر مرآة يتشبح فيها خيال المُبصر مادام يحاذيه.....: چشم آینه‌ای است که تا هنگامی که محازی با چیزی باشد (در معرض دیدش قرار داشته باشد)، شبیح مُبصر در آن منعکس می‌گردد.
 ۴. البصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس؛ هر گاه چشم به جانب خورشید بنگرد، شبح خورشید در آن متمثل می‌گردد (فارابی، ص ۸۰-۷۵).
- در کلمات بوعلی هم تعابیر یاد شده یا نظیر آنها یافت می‌شود:

فاعلم انك سيبين لك أن المرسم بالصورة المعقولة من شيء غير جسم ولا في جسم
و أن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم (ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیحات،
ص ۴۵۹).

حکیم شهاب الدین سهروردی (ره) نیز در خصوص اثبات وجود ذهنی از نگاه مشائیان
کلامی دارد که ما در اینجا به حسب تناسب، بخشی از آن که در آن واژه مثال به کار رفته است
را نقل می‌کنیم:

إن الشيء الغائب عنك إذا دركته، فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضوع^۱ هو بحصول مثال
حقيقته فيك فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما
قبل العلم و ما بعده و هو محال و إن حصل منه أثر فيك و لم يطابق فما علمته كما هو، فلا بد
من المطابقة من جهة ما علمت فالأثر الذي فيك مثالة.

چیزی که غایب از تو می‌باشد، هنگامی آن را درک می‌کنی، نحوه ادراک آن به گونه‌ای
که متناسب با این مقام باشد، با حصول مثال حقیقت آن در تو حاصل است، زیرا چیزی که
از تو غائب است اگر اثری از آن در تو پدید نیاید، حالت قبل از علم و بعد از علم یکسان
خواهد شد و آن محال است و اگر اثری از آن در تو حاصل گردد و با آنچه در خارج است
مطابقت نداشته باشد، پس آن را به گونه‌ای که واقعاً وجود دارد ادراک نکرده‌ای. بنابراین
باید از آن جهت که به آن علم حاصل شده است، با آن مطابقت داشته باشد، پس اثری که
از آن در تو پدید آمده است، مثال و همانند آن شیء است (سهروردی، حکمة الاشراف، ص

تحلیل و تفسیر کلمات قدما

در اینکه مقصود قدما از این واژه‌ها و تعابیر که به ظاهر هماهنگ با نظریه شیخ به نظر می‌رسد، چیست، دو نظریه مطرح شده است:

یکی اینکه مقصود آنان از این واژه‌ها و تعابیر وجود اشباح موجودات در ذهن است نه ماهیت و حقیقت آنها، چنانچه به گفته شهید مطهری، کسانی همچون قاضی بیضاوی در «طوالع الانوار» و تفتازانی در «مقاصد» به طور جزم گفته‌اند که عقیده حکمای قدیم همان نظریه شیخ بوده است (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۲۰) ولی نظریه دیگر این است که مقصود، همان تحقق ماهیت و حقیقت اشیا در ذهن است و به کار بردن واژه‌هایی نظیر «مثال»، «شبح» و مانند آن، کنایه از عاری بودن ماهیت موجود در ذهن، از آثار ماهیت خارجی است همچنانکه شیخ، عکس یا نقش یک موجود، فاقد آثار آن است. از طرفداران این نظریه محقق لاهیجی است که می‌گوید:

فالحق: أن ماهیات الاشیا فی الذهن، لما لم یظهر عنها آثارها و لم یصدر عنها احکامها، أطلق القدماء علیها لفظ الاشباح، لأن شیخ الشیء لا یصدر عنها اثر ذلك الشیء، لا أنهم قائلون بحصول اشباح فی الذهن و أن هناك مذهبین.

حق این است که چون آثار و احکام خارجی بر ماهیت موجود در ذهن مترتب نمی‌گردد، قدما لفظ شیخ را بر ماهیات ذهنی اطلاق کرده‌اند، زیرا خصوص شیخ یک شیء این است که اثر آن شیء از او صادر نگردد، نه اینکه آنان قائل به تحقق اشباح اشیا در ذهن بوده‌اند و در باب وجود ذهنی دو مذهب وجود دارد (لاهیجی، ص ۲۱۸).

مرحوم مطهری نیز این نظریه را تأیید کرده است:

اولین نظریه‌ای که در باب وجود ذهنی مطرح شده است نظریه حکما، یعنی همان پیدایش ماهیت حقیقی اشیا در ذهن است و لکن به علت ناپختگی این نظریه، از ناحیه متکلمان اشکالات بسیاری بر آن وارد گردیده است. تا جایی که گروهی به ناچار وجود ذهنی را انکار کرده و علم را از مقوله اضافه دانستند و اگر چه این نظریه منسوب به فخر رازی می‌باشد ولی قبل از وی ابوالحسن اشعری، بنیانگذار کلام اشعری نیز علم را نوعی «تعلق» میان عالم و معلوم دانسته است. پس از آن، دلایلی که حکما بر اثبات وجود ذهنی اقامه کرده‌اند از یک طرف و اشکالات

متکلمان بر وجود ماهیات ذهنی از طرف دیگر، موجب پیدایش نظریه شیخ گردیده است و طرفداران این نظریه خواسته‌اند هم به اشکالات متکلمان پاسخ دهند و هم واقع‌نگری خود را در مورد دلایل وجود ذهنی به اثبات برسانند. بنابراین، نظریه شیخ از نظر تاریخی در مرحله سوم مطرح گردیده است و سپس همان اختلاف نظر در تفسیر کلمات قدما پیش آمده که نتیجتاً برخی کلمات قدما را حمل بر نظریه شیخ مصطلح کرده‌اند (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۲۰).

۲. نظریه شیخ

یکی از نظریه‌هایی که در باب وجود ذهنی در مقابل نظریه مشهور حکما که همان وجود ماهیات اشیا بدون ترتب آثار بر آنها در ذهن بود مطرح گردیده، نظریه شیخ است. طرفداران این نظریه قائلند:

آنچه معلوم ماست و وجود ذهنی نامیده می‌شود و در عین حال حاکی از ماهیت خارجی است، عین ماهیت خارجی نیست، بلکه شیخ و عکس آن است که در پاره‌ای از خصوصیات با آن مشابهت دارد ولی در ذات و ماهیت مابین با معلوم خارجی می‌باشد و در حقیقت عرض و کیفیتی قائم به نفس انسان است هر چند ماهیاتی که این شیخ، حاکی از آنهاست، جوهری قائم به نفس باشند که برای تحقق در خارج به موضوع نیازی نداشته باشند. در حالی که این عکس، عرضی بیش نیست و بدون وجود نفس تحقق پیدا نمی‌کند. مثلاً عکس روی دیوار که نشان‌دهنده اسب خارجی است، ذات و ماهیتش کاغذ، جوهر، رنگ و ... و در ذهن از مقوله کیف است. در حالی که اسب خارجی ماهیتش حیوان ساهل و از مقوله جوهر است و فقط در اندازه، شکل، رنگ، حرکت و سکون و بعضی عوارض دیگر مشابهت دارند (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۲۹).

در واقع این نظریه بر آن است که برای انتقال از شیخ ذهنی به ماهیت خارجی، نیاز به وحدت ماهوی نیست بلکه شباهت آن دو به یکدیگر کفایت می‌کند همان‌گونه که برای رسیدن از عکس به عاکس، عینیت در آنها ملحوظ نیست (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمه، ص ۴۱).

مقصود از شیخ

مرحوم علامه در نه‌ایة الحکمه این نظریه را به دو صورت مطرح کرده است:

۱. هر گاه به موجودات خارجی نگاه کنیم، شبیحی از آنها در ذهن ما نقش می‌بندد. اگر چه از نظر ماهیت با آن مباینت دارد و لکن از موجود خارجی برای ما حکایت می‌کند. همچنانکه عکس روی دیوار از صاحب عکس حکایت می‌کند، در حالی که ماهیت آنها با یکدیگر متفاوت است. این معنای از شبیح که به شبیح محاکمی معروف است، به فلاسفه پیشین نسبت داده شده است (همان، ص ۴۷).

۲. در این تفسیر از نظریه شبیح، گذشته از اینکه با نگاه به موجودات خارجی، شبیح و عکس آنها در ذهن ما نقش می‌بندد، اما دیگر حاکی از موجودات خارجی نیست و نفس، در ادراکات خود پیوسته خطا می‌کند هر چند این خطاها از نظم خاصی برخوردارند و موجب اختلال در زندگی انسان نمی‌گردند. مثل اینکه انسان همیشه رنگ سبز را سرخ ببیند و با دیدن رنگ سبز، آثار رنگ سرخ را بر آن بار کند (همانجا).

در میان فلاسفه اسلامی، کسی از این نظریه به معنای دوم طرفداری نکرده است ولی در اروپای قدیم و جدید طرفدارانی داشته است (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۷۰). آنچه در این پژوهش مورد نظر قرار گرفته، معنای اول از نظریه شبیح است که از آن به نظریه شبیح محاکمی نام می‌برند.

اشکالات وارد بر نظریه شبیح

علامه طباطبایی (ره) در آثار خود دو اشکال بر این نظریه وارد می‌کند که آنها را به ترتیب عنوان می‌کنیم.

۱. اگر قول به وجود اشباح را در ذهن بپذیریم، لازمه‌ش سفسطه و مسدود شدن باب علم به خارج است، زیرا صورت‌های حاصل شده در ذهن، از نظر ماهیت کاملاً مغایر با موجودات خارجی هستند و از طرفی هر چه هست یا وجود است یا ماهیت وجود آن که نمی‌تواند در ذهن بیاید، زیرا گاهی اوقات به موجوداتی علم پیدا می‌کنیم که به مراتب بزرگتر از ذهن کوچک ما هستند. پس باید ماهیت آن شیء نزد ما حاضر باشد تا بتوانیم به حقیقت آن علم پیدا کنیم. در غیر این صورت، هیچ یک از علوم ما مطابق با واقعیت نیستند و در حقیقت نوعی انکار علم به خارج و نتیجه آن سفسطه است که در نظر حکما بدیهی البطلان می‌باشد (طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ص ۴۸).

۲. اشکال دیگری که علامه در کتاب *نهایة الحکمه* بر این نظریه وارد می کند این است که در ادامه اشکال اول می فرماید:

على أن فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقف على سبق علم بالمحكي و المفروض توقف العلم بالمحكي على الحكاية (همانجا).

علامه در این قسمت به این نکته اشاره می کند که اگر قرار بر این باشد که علم ما به ماهیات خارجی از طریق اشباحی باشد که از آنها در ذهن ما نقش می بندد و این اشباح از جهت ماهیت با موجودات خارجی متباین باشند، علم به اشباح، برابر با علم به ماهیت حقیقی اشیا خارجی نخواهد بود و این علم فقط در صورتی حاکی از ماهیات خارجی است که قبلاً به آنها علم داشته باشیم. در نتیجه، مشاهده بعضی از خصوصیات ماهیت خارجی در شبیح آنها، ذهن ما را به سمت آنها منتقل کرده و به نحوی این اشباح حکایت از آنها می کنند.

از طرف دیگر، علم به ماهیات خارجی، متوقف بر علم به این اشباح ذهنی می باشد. زیرا اگر چه این اشباح به طور کامل حاکی از ماهیات خارجی نیستند ولی در عین حال تنها راه شناخت ماهیات خارجی، علم به اشباح آنهاست. پس در واقع علم به اشباح متوقف بر علم به ماهیات خارجی و علم به ماهیات خارجی متوقف بر علم به اشباح آنهاست و این در حقیقت دور مصرح و حتی با دقت بیشتر، به توقف شیء بر خودش می انجامد که بدیهی البطلان می باشد (همانجا).

این برداشتی است که نگارنده از کلام مرحوم علامه در کتاب *نهایة الحکمه* داشته است و لکن استاد مصباح یزدی در شرح خود بر *نهایة الحکمه* بیانی دارند که در تبیین این مطلب، لازم به نظر می رسد.

ایشان می فرمایند:

انسان تنها هنگامی از عکس به عاکس منتقل می شود که قبل از علم به عکس، علم به عاکس داشته باشد والا انتقال از یکی به دیگری محال است. اگر کسی هیچ گاه شیء خارجی را ندیده باشد و همواره به جای هر شیء عکس آن را دیده باشد، چنین کسی هرگز از عکس به عاکس پی نمی برد. از طرف دیگر علم به محکی خود متوقف است بر اینکه بین آن علم و محکی حکایت و مطابقتی وجود داشته باشد، به تعبیر دقیق تر، اصلاً علم به محکی همان خود حکایت از محکی و مطابقت با آن است. پس انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف بر تحقق حکایت است. بنابراین، اگر قبلاً حکایتی بین

صور ذهنی ما و عاکس و محکی محقق نشده باشد، انتقال از یکی به دیگری، به نحو انتقال از عکس به عاکس، محال است. به عبارت دیگر، انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف است بر تحقق حکایت بین صور ذهنی ما و بین عاکس و محکی. حال اگر خود حکایت صور ذهنی ما از عاکس به محکی متوقف بر انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی باشد، چنانچه قائلین به اشباح معتقدند، دور صریح لازم می‌آید که باطل است (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمه، ص ۴۲-۴۱).

نقد و ارزیابی

الف. نقد اشکال اول: برای بررسی دلیل اول علامه در رد نظریهٔ شبیح، ابتدا باید دید مقصود وی از سفسطه چه بوده است؟ در اینجا سه احتمال مطرح است:

الف. اگر مقصود علامه از سفسطه همان چیزی است که قرن‌ها پیش سوفسطاییان مدعی آن بودند و می‌گفتند چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد و هر چه هست خیالی بیش نیست، این معنا از سفسطه، همان انکار واقعیت است که البته نه خود این نظریه چنین چیزی را مدعی است و نه تقریری که وی از این نظریه داشته است، گواه چنین برداشتی است.

ب. اگر مقصود از سفسطه این است که واقعیتی وجود دارد و لکن باب علم به این واقعیت به طور کلی مسدود است که البته این تفسیری است که خود ایشان از این نظریه داشته است. همچنانکه در عبارت «و لَزِمَتْ السفسطه؛ لِعَوْدِ علومنا جهالات» (طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ص ۴۸). به وضوح دیده می‌شود و این در حالی است که در نظریهٔ شبیح هرگز چنین چیزی ادعا نشده است.

ج. اما چنانچه مقصود علامه از سفسطه این است که باب علم به خارج مفتوح و لکن علم ما به واقعیت‌های خارجی، کامل و یقینی نیست ولی در حدی هست که امورات خود را طبق شناختی که از خارج داریم تنظیم کنیم که البته این همان ادعای اصلی نظریهٔ شبیح است و برای ابطال آن باید دلایلی متقن و همچنین راهکاری بهتر، دقیق‌تر و جامع‌تر برای حل مشکل معرفت‌شناسی ارائه کرد.

حال باید دید علامه که این مقدار از علم و معرفت را به عالم خارج سفسطه می‌داند، آیا راهکاری دقیق‌تر و یقینی‌تر برای حل این مشکل ارائه کرده است یا خیر؟

البته ذکر این نکته ضروری است که عنوان کردن سفسطه به معنای دوم، برای ابطال این نظریه توسط علامه، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. زیرا شأن فیلسوف آن است که به دور از هر گونه تعصب و تعلق به لوازم، مسئله را برای خود حل کرده و نیز استدلالی محکم برای تبیین آن برای دیگران اقامه کند.

ب. نقد اشکال دوم علامه بر ابطال نظریه شیخ: اما در مورد دلیل دوم علامه در رد نظریه شیخ که گفته بود، بنابر نظریه شیخ که در آن صور ذهنی اشیای خارجی به لحاظ ماهیت متباین با آنهاست و به عبارت دیگر صور ذهنی، آئینه تمام نمای ماهیات خارجی آنها نیست، تنها کسی می‌تواند از صورت ذهنی به ماهیت خارجی آن منتقل شود که قبلاً با ماهیت خارجی آن مواجه شده باشد و با برقراری نوعی ارتباط بین آن دو، از صورت ذهنی به ماهیت خارجی پی ببرد و از طرفی تنها راه شناخت ماهیات خارجی، علم پیدا کردن به صورت‌های ذهنی آنها است. در نتیجه شناخت صورت ذهنی متوقف بر شناخت ماهیات خارجی و شناخت ماهیت خارجی، متوقف بر شناخت صورت ذهنی است که همان دور مصرح می‌باشد.

نکته قابل تأمل در اینجا این است که بنا بر نظریه وجود ذهنی نیز، اثری که از شیء خارجی به حس و خیال و عقل منتقل می‌شود (هر چند خود ماهیت شیء نیست)، در صورتی ما را به خارج منتقل می‌سازد که قبلاً علم به حکایت این اثر از مؤثر داشته باشیم و این نیز مستلزم دور است؛ زیرا باید به شیء خارجی مؤثر در نفس علم پیدا کرده باشیم و با مواجه شدن با شیء خارجی و برقراری نوعی ارتباط بین شیء خارجی و تأثیر در نفس، از اثر موجود در نفس (هر چند برای آماده کردن نفس برای اتصال با عالم عقل باشد)، به شیء بیرون از ذهن علم پیدا کنیم؛ در حالی که علم به شیء خارجی در نفس، متوقف است بر علم ما به اثری که از آن در نفس پیدا شده و این نیز مستلزم دور است.

البته با دقت بیشتر در مورد نظریه مرحوم علامه پیرامون بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری، در می‌یابیم که شناخت اشیا و ماهیات خارجی از طریق علم حضوری حاصل از اتحاد نفس با عالم عقل و مثال صورت می‌گیرد نه به واسطه صورت‌های ذهنی حاصل از موجودات خارجی. به عبارت دیگر ابتدا نفس از طریق حواس ظاهری و ارتباط با شیء مادی، با صورت خیالی و عقلی شیء ارتباط برقرار می‌کند. سپس قوه خیال که کارش تبدیل علوم حضوری به

علوم حصولی می‌باشد، تصویری از آن را نزد خود نگاه می‌دارد که در واقع همان علم حصولی می‌باشد. پس پیدایش علم حصولی، مرحله‌ای پس از علم حضوری است و تا عالم با معلوم متحد نشده و به حقیقت آن علم پیدا نکند، نمی‌تواند در مورد معلوم تفکر و تعقل کند و با اندازه‌گیری و سنجش ابعاد مختلف آن، صورت خیالی منطبق با آن را نزد خود نگاه دارد. این نظریه، در حقیقت از ابتکارات و شاهکارهای علامه طباطبایی است که در جاهای مختلفی از آثار خود، به تناسب بحث متذکر آن شده است و البته در اصول فلسفه و روش رئالیسم به‌طور مبسوط بدان پرداخته و شهید مطهری نیز در پاورقی‌های آن، با بیانی شیوا و روان نظریه‌های مخالف را مطرح کرده و پاسخ‌های مستدل به آنها داده است. لذا به جهت روشن شدن بحث، ابتدا لازم به نظر می‌رسد توضیحاتی پیرامون انحاء گوناگون بازگشت علم حصولی به علم حضوری داده شود.

۳. انحاء مختلف بازگشت علم حصولی به علم حضوری

صورت علمی، معلوم حضوری است

یک نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری این است که بگوییم مفاهیمی که در ذهن موجود می‌شوند اعم از جزئی و کلی، به یک اعتبار علم حصولی و به اعتبار دیگر علم حضوری هستند (مصباح یزدی، تعلیقه علی‌النهائیه الحکمه، ص ۲۵). اگر با نگاه آلی به این مفاهیم بنگریم و آنها را حاکی از اشیا خارجی بدانیم، این مفاهیم نسبت به ماهیات خارجی علم حصولی هستند زیرا ماهیت موجود در خارج از طریق حصول مفهوم و ماهیت آن در ذهن، برای نفس معلوم می‌باشد ولی چنانچه با نگاه استقلال‌لی به آنها نظر کنیم و آنها را معلوم حضوری نفس بدانیم، صور علمی معلوم حضوری هستند (فناپی اشکوری ص ۲۸-۲۷) که برای معلوم بودن خود برای نفس نیاز به مفهوم دیگری ندارند والا تسلسل مفاهیم غیرمتناهی در مورد یک معلوم لازم می‌آید که امری محال است.

این نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری، مورد قبول همه فلاسفه اسلامی است و هیچ‌گونه ابهامی در آن وجود ندارد. لکن مربوط به مرحله پس از تحقق علم حصولی می‌باشد نه مرحله قبل از آن ولی آنچه در این بحث مورد نظر علامه می‌باشد این است که هر علم حصولی، مسبوق به یک علم حضوری بوده و علم حصولی براساس علم حضوری تحقق پیدا می‌کند و

این مطلب بسیار دقیق و در خور دقت و تأمل است.

ارتباط یا اتحاد نفس با صورت مجرد خیالی یا عقلی

نحوه دیگر بازگشت علم حصولی به علم حضوری این است که هویت خارجی شیء، در مرتبه بالاتر برای نفس حاضر باشد و نفس با آن متحد شده و به آن احاطه داشته باشد. زیرا حقیقت علم چیزی جز حضور هویت واقعی شیء، نزد نفس نیست و حضور بدون تحقق نوعی ارتباط یا اتحاد تکوینی میان مدرک و مدرک امکان ندارد. حال اگر این معلوم که برای نفس حاضر است، عین ذات نفس یا قوا و حالات نفس باشد، پیوسته حضور حاصل است و علم نیز تحقق دارد ولی اگر آن معلوم، وجودی جدای از هویت و ذات نفس باشد، نفس باید به گونه‌ای با صورت مجرد خیالی آن ارتباط حاصل نماید. هر گاه وجود نفس با وجود مجرد مثالی یا عقلی متحد گردید، آن را حضوراً مشاهده و نسبت به آن علم حضوری پیدا می‌کند. در آن هنگام نفس توسط قوه خیال که یکی از قوای نفس بوده و کارش عکس برداری از معلوم حضوری است، تصویر آن را گرفته و نزد خود نگاه می‌دارد که این همان علم حصولی می‌باشد. علامه طباطبایی در آثار متعددش این مطلب را عنوان کرده و نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری را، به همین صورت توجیه کرده‌اند و تبدیل نمودن علم حصولی را به علم حضوری، کار قوه‌ای به نام قوه خیال دانسته‌اند و اینک برای بهتر روشن شدن بحث، برخی از عبارات وی را در این باره متذکر می‌شویم:

الف.

باید دانست که این علم حضوری خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد، پس به جای دیگر باید دست دراز نمود. همان قوه که روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم می‌کرد این معلومات را می‌یافت در حالی که آثار خارجی نداشتند یعنی صورت‌هایی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند. پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جایی که دسترسی به واقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۷-۵۵).

همچنین شهید مطهری نیز در پاورقی‌های *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، این بحث را به خوبی شرح داده و از قوه خیال با عنوان قوه تبدیل کننده علم حصولی به علم حضوری یاد می‌کند

(مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۴-۴۳) وی حتی مراحل مختلف علم پیدا کردن انسان به شیء خارجی را تبیین کرده که البته پرداختن به آن از رسالت اصلی این مقاله خارج می‌باشد (مطهری، شرح مبسوط، ص ۳۲۰-۳۱۹).

ب. علامه در نهایت، پس از اثبات صورت حسی و خیالی می‌گوید:

معلوم در علم حصولی که نوعی تعلق به ماده دارد، موجود مجرد است که کمالات آن محسوس خارجی را دارد، این صورت مجرد با وجود خارجی اش نزد مدرک حاضر است (علم حضوری) و به دنبال آن مدرک (ذهن)، به آثار خارجی مترتب بر آن منتقل می‌شود. به تعبیر دیگر علم حصولی، اعتبار عقلی است که نفس هنگام اتحاد با مجرد مثالی یا عقلی اعتبار می‌کند (طباطبایی، نهایت الحکمه، ص ۲۵۸).

به تعبیر دیگر، از مشاهده صور، منتقل به ماهیت خارجی و آثار آن می‌شویم. این انتقال محصول یک اعتبار عقلی است، که نیاز انسان به مادیات و بهره‌برداری از آنها عقل را وامی‌دارد که به آن اعتبار تن در دهد.

و بتعبیر آخر العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی المدرك و إن كان مدرکاً من بعید (همانجا).

خلاصه این نظریه این است که ماده از آن جهت که ماده است و مرتبه وجودی آن اضعف از مجردات است، نمی‌تواند افاضه‌کننده‌ی صوری مجرد باشد، که مرتبه وجودیشان اقوی از ماده می‌باشد و چون نفس انسان به واسطه صور علمیه تکامل می‌یابد، پس باید این صور، اکمل از وجود نفس باشند. لذا به همان علت که ماده نمی‌توانست علت مجرد باشد، نفس نیز نمی‌تواند افاضه‌کننده صور علمیه باشد. پس مبدأ فاعلی و افاضه‌کننده صور علمیه، موجوداتی مجرد از ماده هستند که صور اشیا بنحو تمام و کمال در آنها موجود است و نفس با آنها متحد شده به قدر استعداد خود از این صور بهره می‌گیرد و چون ارتباط نفس با موجودات خارجی، مقدمه آمادگی نفس برای دریافت این صور است، چنین به نظر می‌رسد که نفس، صور علمیه را از محسوسات خارجی اخذ کرده است. از طرفی واقعیت علم نیز همان گونه که قبلاً بیان شد چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. پس در حقیقت نفس انسان با آن موجودات مجرد مرتبط و متحد شده و آنها را با علم حضوری مشاهده می‌کند. آنگاه قوه خیال یا همان قوه تبدیل‌کننده

علم حضوری به علم حصولی، صورت‌گیری کرده و علم حصولی و مفهومی حاصل می‌شود. (علامه، *بداية الحکمه*، ص ۱۴۶-۱۴۵).

مبدأ این برهان اکمل و اقوی بودن وجود معلوم از وجود عالم بود. در اینجا به گونه دیگری نیز می‌توان بر این مطلب اقامه برهان نمود و آن اینکه بگوییم ملاک علم که حضور معلوم نزد عالم است، در مورد موجودات مادی تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، مادیت و جسمانیت موجب پنهانی و محجوبیت است و وقتی هر یک از اجزای ماده از اجزای دیگر مستور و مخفی است، چگونه این اجزا می‌توانند برای موجود دیگر مشهود و حاضر باشند؟ (همان، ص ۱۶۵).

بر همین اساس علامه در فصل پنجم از مرحله دوازده کتاب *بداية الحکمه*، نظر شیخ اشراق که همه موجودات را معلوم ذات حق تعالی دانسته نادرست شمرده است.

حال که انحاء مختلف بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری را از نگاه حکیم طباطبایی دانستیم و آموختیم که علم حصولی و صورت‌ذهنی، مرحله‌ای بعد از علم حضوری و شهود نفس است، براحتی می‌توان حکم کرد که علم حضوری حاصل از ارتباط نفس با موجودات خارجی، چه از راه اتحاد نفس با آنها به دست آمده باشد و چه به واسطه اتحاد نفس با عالم عقل و مثال (یعنی همان موجودات مجردی که نفس با آنها متحد شده و صور حقیقی اشیا را از آنها اخذ می‌کند)، به لحاظ رتبه و زمان مقدم بر صورت‌های ذهنی‌ای است که توسط قوه خیال از صورت‌های حسی، تهیه و بایگانی می‌شود. بنابراین شناخت اشیا و ماهیات خارجی از طریق صور ذهنی و اشباح آنها نیست بلکه همان‌گونه که به طور تفصیل بیان شد به نظر علامه شناخت، بواسطه اتحاد نفس با عالم عقل و مثال است.

البته این توجیه بنا بر پذیرفتن نظریه وجود ذهنی بر مبنای صدرایی یعنی اتحاد نفس با عقل فعال و مشاهده صورت یا جعل صورت توسط نفس می‌باشد؛ حال اگر نظریه وجود ذهنی را مبتنی بر مبنای صدرایی نسازیم، همان‌گونه که اشاره شد، اشکال دور در اینجا هم مطرح است؛ زیرا چه فرق است که گفته شود صورت علمی که از خارج به ذهن منتقل شده، کاملاً منطبق بر ماهیت خارجی است یا گفته شود حکایت ناقصی از شیء خارجی دارد (شیخ)؛ و از طرفی هم اگر با پذیرفتن مبنای صدرایی، کسی نظریه شیخ را بپذیرد، گرفتار مشکل دور نخواهد شد؛ لذا اشکال علامه صرفاً متوجه کسانی است که شیخ را انعکاس از شیء خارجی به

ذهن می دانند.

مشکل نظریه علامه و امثال او این است که گفته شود ماهیت ذهنی منطبق با ماهیت خارجی است و تنها وجودشان فرق دارد، ادعای بلا دلیل است و مشکل تطبیق عین و ذهن همچنان پابرجاست؛ زیرا زیرا بنا بر مبانی آنان هیچ کس قائل نیست که ماهیت به عینه از خارج به ذهن منتقل شده است بلکه معتقدند نفس با اتحاد با عقل، ماهیتی مماثل خارج را مشاهده می کند یا خود، آن صورت را جعل می کند که در هر دو صورت تطبیق ذهن و عین، قطعی نخواهد بود و در اینجا این پرسش مطرح می شود که به چه دلیل صورتی که نفس اختراع می کند یا در عالم عقل مشاهده می نماید، عین همان ماهیت خارجی باشد؟ ممکن است در پاسخ مبنای صدرایی پیش کشیده شده و گفته شود هر موجودی که در عالم حقیقت است وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم عقل دارد. در جواب خواهیم گفت اولاً اثبات این سخن از طریق صرفاً عقلی دشوار است ثانیاً باز این احتمال وجود دارد که این شیء در هر عالمی، ماهیتش به تبع وجودش متفاوت شود ثالثاً احساس همیشگی و شیوه طبیعی انسان نسبت به اشیا این است که بر اثر تجربه انسان به خصوصیات از اشیا پی می برد و پس از تجرید از جزئیات، نام آن را ماهیت می گذارد؛ لذا مفاهیم و ماهیت اشیا پیوسته در تحول و دگرگونی هستند مثلاً زمانی ماهیت انسان را حیوان با هوش می دانستند ولی تحقیقات جدید نشان می دهد که درجات بالایی از هوش و حتی استعداد کلی سازی، در بسیاری از حیوانات نیز وجود دارد.

در اینجا باید گفت اینکه شناخت ماهیات خارجی، از روی اشباح و صور ذهنی آنها یا انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی، بدون هیچ گونه شناخت قبلی از عاکس و محکی، محال و غیرقابل تصور است در جای خود سخنی کاملاً بجا و معقول است و لکن طرح این مسئله در مقام ابطال نظریه شبح، قیاس مع الفارق است، زیرا فرض ما در نظریه شبح این است که صورت-ها و اشباحی که از ماهیات خارجی نزد نفس محفوظ است، حاصل انفعال نفس در مواجه شدن با حقایق و ماهیات خارجی آنهاست و در واقع ذهن یا نفس که قبلاً با محکی و عاکس مواجه شده و در دفعات بعد هم با آنها برخورد داشته است، نه اینکه شبحی از عالم غیب در نفس ما پدیدار شده و به ناچار بخواهیم از طریق آن شبح به واقعیت خارجی آن علم پیدا کنیم تا شبهه سفسطه مطرح گردد.

مکملی بر نظر علامه در باب تطبیق وجود ذهنی با عینی

آنچه به نظر می‌رسد این است که عقل به تنهایی نمی‌تواند مشکل معرفت‌شناسی و تطابق ذهن و عین را حل کند، زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که صورت‌هایی که از طرف آن موجود مجرد (عقل فعال) به نفس افاضه شده یا بنا بر گفته ملا صدرا، خود نفس آنها را جعل کرده است، دقیقاً مطابق با صورت‌های حقیقی اشیای خارجی باشند. از این روی، اگر بخواهیم نظر علامه و سایر حکمای اسلامی را کامل کنیم باید به نحوی کار را با حکمت الهی گره بزنیم و بگوییم قبیح است خداوندی که ما و جهان آفرینش را خلق کرده و نیز تکالیفی را بر عهده ما نهاده است، انجام این تکالیف را مطابق با واقعیت هستی از ما بخواهد، در حالی که دستگاه ادراکی ما نتواند واقعیت هستی را آنگونه که هست برای ما ترسیم کند و این در واقع همان تکلیف بمالایطاق است که صدور آن از ناحیه شارع حکیم قبیح می‌باشد یا اینکه بگوییم محال است خداوندی که بارها و بارها در قرآن، بندگانش را به تفکر و تعقل در باره مخلوقاتش امر کرده است (آل عم) اسـ... کرده است (آل عم) اسـ... ران، ص ۱۹۲-۱۹۱)، ابزار شناخت و تعقل را به آنان نداده باشد یا اگر هم داده، به قدری ناقص باشد که نتوان هیچ گزاره‌ای را به طور قطع از آن قبول کرد و این در حقیقت مربوط به بحث حسن و قبح عقلی و عدم فریب کاری خداوند می‌باشد.

البته این استدلال‌ها و براهین نه تنها هیچ‌گونه منافاتی با نظریه شبح ندارند بلکه مؤید این نظریه هستند، زیرا آنچه در نظریه شبح ادعا شده، این است که شناخت ما از اشیا به مقداری هست که اشیا گوناگون را از یکدیگر تمیز داده و در امتثال اوامر و نواهی الهی دچار اختلال نشویم. با تکمیل نظریه علامه به این نحو، این نظریه شباهت بسیاری به راه‌حل دکارت در حل مسئله معرفت‌شناسی پیدا می‌کند که اشاره به آن در اینجا مناسب به نظر می‌رسد.

دکارت در نظام فلسفی خود پس از اثبات وجود نفس و چیستی آن به وسیله شک کردن و اندیشیدن، به اثبات خدا به عنوان دومین و واضح‌ترین معرفت یقینی می‌پردازد و پس از آن به سراغ اثبات عالم خارج می‌رود. دکارت در این مرحله، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان نسبت به اشیا مادی و عالم خارج، به معرفت یقینی نائل گردید؟ وی برای پاسخ به این پرسش ابتدا به بررسی و تبیین برخی از ماهیات ذهنی می‌پردازد و چنین استدلال می‌کند که من برخی از ماهیات کمی را مانند مثلث، به طور واضح و متمایز تصور می‌کنم و حتی می‌توانم با

حفظ ماهیت اصلی آن، کارهایی از قبیل حرکت، انواع مقدار، شکل و وضع را نیز به آن نسبت دهم و یا از آن ماهیت چندین نمونه تکثیر کنم و نیز همین که می‌توانم با دقت در آن ماهیت، خصوصیات را با وضوح و تمایز دریابم حتی نتوانم چیزی به آن اضافه یا کم کنم، خود دال بر این است که اینها ساخته ذهن من نیستند و از طرفی از عالم خارج هم وارد ذهن من نشده‌اند زیرا گرچه کمیتی مانند مثلث در خارج وجود دارد و ممکن است با دیدن آن، این تصویر در ذهن من نقش بسته باشد ولیکن خیلی از مفاهیم و ماهیات دیگری هستند که اصلاً در عالم خارج وجود ندارند ولی در عین حال، صورتی از آنها به طور دقیق و واضح در ذهن من وجود دارد. دکارت معتقد است که این ماهیات به قدری برای ما روشن و شناخته شده‌اند که گویی از قبل نزد ما بوده ولی ما از آنها غافل بوده‌ایم و چون آنها را خالی از هر گونه ابهام و به‌طور واضح درک می‌کنیم، باید حقیقت داشته باشند (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۳-۷۱).

در ادامه، دکارت می‌گوید که ممکن نیست خداوند قصد فریب ما را داشته باشد، زیرا گرچه قدرت بر فریب کاری کمال محسوب می‌شود، ولی قصد فریب دادن و فریب کاری از نقص یا خیانت درون نشأت می‌گیرد که البته ذات پاک خداوند از این ردائل میراست (همان، ص ۶۰، ۵۸).

در نهایت دکارت مطابقت ماهیات ذهنی را، که به عقیده او فطری است، با واقع این گونه تضمین می‌کند:

از اینجا برمی‌آید که نور فطرت و قوه شناختی که خداوند به ما ارزانی داشته، اگر مبتنی بر صراحت و تمایز باشد، هرگز چیزی را که حقیقی نباشد، بر ما مکشوف نمی‌کند، زیرا اگر خدا این قوه را چنان به ما داده بود که ما در کاربرد آن، باطل را حقیقی تلقی کنیم، در این صورت حق داشتیم خدا را فریبکار بدانیم و همین کافی است تا ما را از همه تردیدهای عجیب و غریب برهاند و دیگر به فکر این نباشیم که مبدا خدا ما را چنان آفریده باشد که حتی در روشن‌ترین ادراکات خود از اشیا هم فریب بخوریم، این حقیقت همچنین ما را از همه دلالتی که تاکنون برای دفاع از شک آورده‌ایم، رها می‌کند. اکنون دیگر حتی در درستی حقایق ریاضیات، شکی نخواهیم داشت زیرا این حقایق بسیار بدیهی‌اند و اگر در بیداری یا خواب چیزی را حس کنیم به شرط آنکه احساس ما صریح و متمایز باشد و بتوانیم همه چیزهای مبهم و آشفته را از مفهوم ادراک حسی خود بزدایم، به آسانی می‌توانیم یقین کنیم که آن چیز حقیقی است (همو، اصول فلسفه، ص ۲۴۷ - ۲۴۶).

البته قصد ما در اینجا تطبیق نظر علامه با نظر دکارت نیست؛ زیرا دکارت فیلسوف ایدئالیستی و علامه فیلسوف رئالیستی است، بلکه نظر ما این است که همان‌طور که دکارت برای حل مشکل تطابق ذهن و عین متوسل به یک آموزه کلامی شده است، چه بسا فیلسوفان ما نیز برای حل این مشکل، به چنین توجیهی کشیده می‌شوند؛ زیرا تطبیق عین و ذهن در اندیشه فیلسوفان اسلامی با این مشکل روبروست که چه گفته شود صورت مطابق ماهیت خارجی در عقل مجردی وجود دارد و چه گفته شود خود نفس صورت مشابه را جعل می‌کند، مشکل این همانی صورت ذهنی با ماهیت خارجی به جای خود باقی است؛ زیرا با چه ملاک و یا دلیلی می‌توان به طور قاطع گفت صورتی که در عقل است یا نفس آن را جعل می‌کند هر چند معلوم حضوری نفس تلقی شود، عین ماهیت خارجی است؟

تأییدی بر نظریه شیخ

برخی محققان ایراداتی بر نظریه اتحاد صور علمیه با موجودات خارجی کرده‌اند که به نحوی مؤید نظریه شیخ می‌باشد:

۱. اکثر حکما معتقدند جنس و فصل واقعی (ماهیت) اشیای قابل شناخت نیست و فقط عوارض خاص اشیاء، به جای جنس و فصل حقیقی ادراک می‌شوند از جمله به قول ابن سینا ما حس جوهر (حقیقت) یاب نداریم (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۳۴).

۲. اگر ملاک مطابقت موجودات خارجی با صور ذهنی، اتحاد در ماهیت باشد، راهی برای تمییز افراد یک نوع وجود نخواهد داشت و وجه تمایز افراد یک نوع مثلاً انسان به عوارض خاص خارجی آنهاست که شبحی از آن به ذهن منتقل می‌شود.

۳. مصنوعات بشری مثل اتومبیل، قطار، گوشی موبایل و ... هیئات ترکیبی آنها ماهیت و ذات به معنای منطقی نیست تا مثلاً نفس با صورت مجرد آن مرتبط شود؛ بنابراین شناخت و ادراک آنها در حد شبح می‌باشد؛ زیرا اصلاً ماهیتی ندارند که مطابقتی در کار باشد (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۴).

به هر ترتیب به نظر می‌رسد که عقل نمی‌تواند دلیل محکمی بر تطابق صور علمی ذهنی با ماهیات خارجی اقامه کند. نهایت آنچه را که به وسیله عقل می‌توان از آن دفاع کرد، این است که بگوییم هنگامی که ما در مقابل صداها و رنگ‌ها و دیگر محسوسات قرار می‌گیریم،

عکس‌العملی در خود احساس کرده و متأثر می‌شویم. نفس حالتی از این تأثیر و تأثر را نزد خود نگاه داشته و هنگام مواجه شدن با آنها در دفعات بعد، این قدرت را پیدا می‌کند که آنها را از دیگر محسوسات تمییز بدهد. این نحوه از تأثیر و تأثر امری است وجدانی و غیرقابل انکار که حتی نیاز به استدلال هم ندارد، اما اینکه بگوییم نفس با موجودی مجرد و عقلی متحد شده و صورت حقیقی اشیا را از آن می‌گیرد امری است دشوار که نیاز به استدلال و براهین عقلی متقن دارد.

نتیجه

از مجموع آنچه در خصوص نظریه شیخ، اشکالات وارد بر آن و نقدهایی که از جانب نگارنده صورت پذیرفت از خاطرتان گذشت، چنین بدست می‌آید که شاید این نظریه نتواند مشکل معرفت‌شناسی و تطابق ذهن و عین را آن‌گونه که مدنظر حکما و فلاسفه است حل کند ولی در حدی هست که مستحق آن نقض‌ها و اشکالات نباشد. در این نظریه، میزان مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی در حدی است که اولاً از وجود اشیا و موجوداتی در خارج آگاه باشیم، ثانیاً آن موجودات را از یکدیگر تمییز داده و خواص هر یک را به گونه‌ای بشناسیم که از وقوع خطا در کارها و اختلال در نظم طبیعی جلوگیری شود.

ما در این مقاله در پی ابطال نظریه حکما یا تأیید نظریه شیخ به طور قطع نبوده‌ایم، بلکه به دنبال آن بوده‌ایم که اثبات کنیم شواهد و قرائن بیشتری بر نظریه شیخ وجود دارد و دیگر نظریات با فرض قبول آنها چیزی فراتر از این نظریه را اثبات نمی‌کنند. علاوه بر این، نظریه شیخ حتی با حکمت الهی هم منافاتی ندارد زیرا مطابقت عین و ذهن در این نظریه در حدی هست که باعث اختلال در نظم و مانع از امتثال اوامر و نواهی الهی نشود.

توضیحات

۱. این عبارت سهروردی نشان می‌دهد که او با این نظریه مخالف است، لذا می‌گوید: ادراک شیء آن‌گونه که شایسته این موضع است یعنی موضع مماشات با مشائیان و گرنه خود شیخ اشراق قائل به افاضه اشراقی نفس در مقام ادراک است و به هیچ وجه قائل به صورت ذهنی نیست.

منابع قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، شرح: حسن حسن زاده آملی، ج ۳، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۶.
- _____، *التعليقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی تا.
- دکارت، رنه، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- _____، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ و ۱۳۶۱.
- ربانی گلپایگانی، علی، *ایضاح الحکمه*، ج ۳ و ۱، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسفار*، ج ۳، قم، نشر، مکتبه المصطفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روشن رنالیسم*، ج ۲، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
- _____، *نهاية الحکمه*، محقق و مصحح: غلامرضا، فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- _____، *بداية الحکمه*، تصحیح و تدقیق، غلامرضا، فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴.
- علامه حلی، *کشف المراد فی تجرید الاعتقادات*، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
- فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، قم، بیدارفر، ۱۳۳۹.
- فناپی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.

لاهیجی، عبدالرزاق، *شوراق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح نهیة الاحکمه*، ج ۲، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.

_____، *تعلیقة علی النهایة*، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.

مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (مجموعه آثار)، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

_____، *شرح مبسوط (مجموعه آثار)*، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

تحلیلی بر پیامدهای تربیتی عقل نظری از دیدگاه ابن سینا

دکتر رضاعلی نوروزی*
شهناز شهریاری**

چکیده

در این مقاله عقل نظری و مراتب آن بر اساس دیدگاه ابن سینا و تبیین پیامدهایی برای تعلیم و تربیت بررسی می‌شود. نتایج حاصل که با استفاده از روش تحلیلی - استنباطی انجام شد ضمن آنکه گویای خصایصی برای هر مرتبه عقلی بود، نشان داد که علاوه بر لزوم تعریف دو نوع هدف واسطه‌ای و غایی برای تعلیم و تربیت، پرورش عقل باید به صورت تدریجی و با توجه به محدوده سنی فرد انجام شود. نظام تعلیم و تربیت نیز باید به گونه‌ای سازماندهی گردد که به فعلیت هر چه بیشتر استعدادهای بالقوه کمک نماید و توجه به محیط به عنوان یک عامل مبنایی در رشد عقلانی، جهت دهی صحیح و دقیق فرد در فرایند اکتساب، در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی، فراهم آوردن زمینه‌های بروز و رشد خلاقیت و ایجاد تنوع در برنامه درسی و محتوای آموزشی به منظور شکوفایی عقل از مشخصه‌های اصلی این نظام باشد. در بحث روش‌های تعلیم و تربیت نتایج حاکی از آن بود که روش‌های اتخاذی ضمن برخورداری از دو ویژگی تطابق با اهداف و محدوده سنی متربی، باید به گونه‌ای باشند که فرایند گذر از یک مرتبه به مرتبه دیگر را میسر سازد و باعث غنی‌سازی هر چه بیشتر مراتب عقل گردند. در پایان نیز الگویی برای رشد عقلانی، بر اساس دیدگاه ابن سینا در زمینه عقل و مراتب آن مطرح شد.

کلید واژه‌ها: عقل نظری، ابن سینا، پیامدهای تربیتی.

مقدمه

جهان هستی جهانی است بسیار پیچیده و آکنده از مجهولات، و تلاش برای کشف مجهولات و دستیابی به حقیقت دغدغه همیشه‌گی انسان‌هایی است که در این جهان زندگی می‌کنند. آنها همواره در پی چراها رفته و سعی داشته‌اند که از پدیده‌های هستی پرده بردارند که این حقیقت جویی و آگاهی برای انسان به مدد نیروی ویژه‌ای به نام عقل میسر می‌شود یعنی همان نیرویی که به عقیده حکما و اهل منطق کامل‌ترین دریافت انسان - تعقل - به وسیله آن انجام می‌پذیرد. کاربرد واژه عقل و بحث از آن به عصر یونان باستان و حتی پیش از سقراط باز می‌گردد هر چند که فلاسفه پیش از سقراط بیشتر از واژه عقل برای بیان علل پدیدآورنده جهان استفاده می‌کردند، اما عقیده یکی از همین فلاسفه به نام آناکساگوراس که عقل کل را علت سامان دهنده همه امور عالم به بهترین وجه می‌دانست راه را برای سقراط باز کرد و او را معتقد ساخت که خدایان به انحاء مختلف مظهر عقل یا خردی هستند که با عدالتی خلل ناپذیر جهان را اداره می‌کنند و این عقل کل، آدمی را نیز به عقل آراسته و امتیاز آدمی نسبت به موجودات دیگر در همین عقل است (کاردان، ص ۱۷-۱۶) و بدین صورت بود که نقش عقل انسانی پررنگ شد. فلاسفه پس از سقراط نیز هر کدام به مقتضای آراء خود در مورد عقل به بحث پرداخته و مراتبی را برای آن بیان نموده‌اند، اما از میان آنها فلاسفه اسلامی بیشتر به این موضوع عنایت داشته، آن را به صورت جدی پیگیری کرده‌اند به نحوی که بحث از عقل از مهم‌ترین مسائل و اشتغالات ذهنی فارابی بوده و بخش عظیمی از تلاش‌های علمی او را به خود اختصاص داده است (عثمان، ص ۲۴۷). گواه ما بر این ادعا تدوین آثاری در این زمینه از جمله *رساله العقل و رساله فی معانی العقل* از سوی فارابی است. اما به‌رغم تلاش‌های فارابی در بحث از عقل باید گفت که این پدیده شکل نهایی‌اش را در فلسفه ابن‌سینا به دست آورد؛ چرا که او ضمن اعتقاد به اینکه عقل، صورت‌ها را از عقل فعال دریافت می‌کند و از طریق تکامل تدریجی می‌تواند مشتمل بر تمام امور موجود در عقل فعال شود، با تعریف عقل مستفاد به مرتبه تعقل تعقل تا حد زیادی وابستگی عقل انسان را به عقل فعال‌رهای بخشید (دیباجی، ص ۸۴). با نظر به تأکید ابن‌سینا به تعلیم و تربیت متناسب با رشد کودک و از آنجا که یک جنبه از رشد همان رشد عقلانی است می‌توان گفت مراحل‌حالی که ابن‌سینا برای عقل بیان می‌کند و نگرش او نسبت به این قوه که آن

را قوه‌ای می‌داند که حصول و کمال معقولات برای آن به تدریج صورت می‌گیرد می‌تواند پیامدهای تربیتی زیادی به همراه داشته باشد.

عقل در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب *الحدود* هشت معنی برای عقل برشمرده (ابن‌سینا، *رسائل*، ص ۸۸). یکی از معانی عقل نزد ابن‌سینا که در اینجا هم مد نظر می‌باشد قوه‌ای است از قوای نفس ناطقه که ادراک کلیات به وسیله آن میسر می‌شود. چون عقل مورد نظر زیرشاخه قوه‌ای از قوای نفس است، ابتدا نفس از منظر ابن‌سینا مورد بحث قرار می‌گیرد.

ابن‌سینا در آثار متعددی از جمله *الاشارات و التنبیها، الشفاء، النجاة، رساله نفس و رساله مبدأ و معاد* از نفس سخن به میان می‌آورد و نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه می‌داند (همان، ص ۱۶۷). وی به ذکر براهینی برای اثبات وجود نفس پرداخته و نفس را جوهری یگانه، روحانی و مجرد از ماده می‌داند و دلایلی را در رد جسم و جسمانی بودن آن اقامه می‌کند. او در این آثار همچنین از حدوث نفس و جاودانگی آن سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که نفس با تن پدید می‌آید و همین که بدن آماده استفاده از نفس گردید نفس در آن حادث می‌شود اما این نفس با مرگ و فساد تن دچار نیستی نمی‌گردد چرا که نفس در بقای خود به تن نیاز ندارد. در واقع ابن‌سینا به هیچ رابطه ضروری ناشی از علیت، بین نفس و بدن قائل نبوده و فنای یکی را مستلزم فنای دیگری نمی‌داند.

وی نفس را به سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند که هر یک از جهت کمال دارای قوایی می‌باشند. ۱. نفس نباتی که برای رشد و تغذیه کمال اول برای جسم طبیعی آلی است دارای سه قوه می‌باشد: قوه غاذیه که غذا را از قوه به فعل در می‌آورد تا جایگزین آنچه به تحلیل رفته شود. قوه منمیه با استفاده از غذا رشد فرد را در طول و عرض و عمق فراهم می‌آورد تا به غایت رشد مربوط به خود برسد و قوه مولده جزئی از جسم را که بالقوه شبیه وی است اخذ کرده و به کمک اجسام و مواد دیگر با امتزاج، فردی شبیه اولی پدید می‌آورد (ابن‌سینا، *النجاة*، ص ۱۵۸-۱۵۷). به عبارت دیگر، این قوه به تکثیر و تولید مثل گیاه می‌پردازد. ۲. نفس حیوانی است که پس از حصول نفس نباتی پدید می‌آید و از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (همان، ص ۱۵۸). این نفس نسبت به

نفس نباتی دو قوه بیشتر دارد که آن دو قوه یکی محرکه و دیگری مدرکه است. قوه محرکه خود شامل دو قوه باعثه و فاعله می‌باشد؛ قوه محرکه باعثه برانگیزاننده شوق و دربردارنده قوای شهوانیه و غضبیه است و قوه محرکه فاعله به تحریک عضلات اختصاص دارد. قوه مدرکه نیز به دو قسم قوای مدرکه خارجی (حواس خمسسه) و قوای مدرکه داخلی یا باطنی (حس مشترک، خیال یا مصوره، متخیله، وهمیه، حافظه) تقسیم می‌شود (شاهوردی، ص ۴۳-۴۰). ۳. نفس ناطقه که از جهت اعمال فکری ارادی و استنباط رأی و ادراک کلیات کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و به دو قوه عامله و عالمه تقسیم می‌گردد (ابن سینا، النجاة، ص ۱۶۲ و ۱۵۸) که هر یک از این دو قوه بنابر اشتراک لفظ عقل نامیده می‌شوند. قوه عامله قوه‌ای است که مبدأ محرک بدن انسان است و آن را به انجام افعال جزئی قادر می‌سازد و قوه عالمه قوه‌ای است که شأن آن انطباق صور کلیه مجرده از ماده است. بنابراین اگر صور بالذات مجرد باشند قوه عالمه کار خود را بر انطباق آن صور انجام می‌دهد و اگر بالذات مجرد نباشند قوه عالمه با قوه تجریدی که خود دارد صور را تا حدی به مجرد می‌رساند که هیچ‌گونه علائق مادی در آن صور نماند (شاهوردی، ص ۴۵-۴۳).

ابن سینا این دو قوه را به منزله دو چهره نفس می‌داند و در رساله نفس بیان می‌دارد: نفس دو وجه دارد؛ آن وجه از نفس که به طرف بدن است و از طریق آن در بدن تصرف می‌کند و لازم است که اثری از مقتضیات و لوازم بدن و طبیعت بدن را نپذیرد، عقل عملی و وجه دیگر که رو به سوی مبادی عالیه (عقل فعال) دارد و لازم است که پیوسته از آنجا اقتباس علم کند، عقل نظری است (ابن سینا، رساله نفس، ص ۲۶) وی همچنین در این اثر راجع به این دو قوه چنین می‌گوید: قوه عامله که آن را قوه عملی نیز می‌خوانند اخلاق نیک و بد و استنباط صناعت از آن پدید می‌آید. هر گاه این قوه بر قوه شهویه و غضبیه و سایر قوا غلبه داشته باشد از آن اخلاق نیکو حاصل می‌شود و هر گاه که مقهور قوای شهویه و غضبیه باشد اخلاق بد از آن صادر می‌گردد. اما قوه عالمه که آن را عقل نظری می‌خوانند از آن ادراک معانی کلی و صور عقلی حاصل می‌گردد و کلیات را در می‌یابد که خود دارای مراتبی است (همان، ص ۲۴). در این رساله، ابن سینا کار عقل نظری را ادراک کلیات و کار عقل عملی را یادگیری صناعات می‌داند و آن را منشأ صدور اخلاق (اعم از نیک و بد) قلمداد کرده است وی در الحدود نیز ضمن بیان تعلق این دو قوه به نفس عقل نظری را قوه ادراک امور کلی و عقل عملی را آغاز تحریک

شوق می‌داند (همو، رسائل، ص ۸۸). از آنجا که روی سخن ما بر عقل نظری است در ادامه از این عقل و مراتب آن بحث می‌شود.

عقل نظری

همان‌طور که پیشتر ذکر شد ابن سینا عقل نظری یا قوه عالمه را قوه‌ای از قوای نفس ناطقه می‌داند که به ادراک کلیات مجرد از ماده می‌پردازد وی در کتاب *شفا* بیان می‌کند که:

و أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد... و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً و تصوراً من المعلومات العقلية. (همو، النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۸۴).

در اینجا 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 تصویری و تصدیقی ذهن می‌باشد که از طریق معلومات عقلی امکان پذیر می‌گردد.

وی در *طبیعیات شفا* به کمالات متعدد عقل نظری اشاره دارد و بیان می‌کند که عقل نظری به امور علمی توجه دارد. درست را از نادرست، صدق را از کذب، واجب، ممتنع و ممکن را در کلیات تمییز می‌دهد و قادر به ادراک امور کلی، اعم از امور مربوط به نظر و امور مربوط به عمل می‌باشد و این قوه از نفس ناطقه است که نفس آدمی را در دستیابی به آراء و اعتقاداتی در امور کلی یاری می‌دهد (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ص ۳۴۷).

مراتب عقل نظری

همان‌طور که پیشتر ذکر شد ابن سینا معتقد به وجود مراتبی برای عقل نظری است. از نظر وی هر یک از این مراتب بر دیگری ریاست و حاکمیت دارد (شاهوردی، ص ۵۰) چرا که هر مرتبه از عقل نسبت به مرحله قبل در حکم صورت و نسبت به مرحله بعد در حکم ماده است. این مراتب عبارت‌اند از:

عقل هیولانی

اولین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی یا بالقوه است که نسبت به صورت معقول در حکم قوه محض یا استعداد صرف می‌باشد. یعنی مرحله‌ای از عقل که پیش از قبول صور معقولات واقع بوده و از حیث قبول این صور هیچ گونه فعلیتی به دست نیاورده است. این قوه را می‌توان به یک اعتبار همان نفس ناطقه دانست که موجب تمیز انسان از حیوان است. این مرتبه از عقل در همه افراد نوع انسان وجود دارد و هیچ کس اعم از بزرگ و کوچک، بالغ و نابالغ، عاقل و دیوانه، تندرست و بیمار فاقد آن نیست (داوودی، ص ۳۱۹-۳۱۸). وجه تسمیه این مرتبه از عقل به عقل هیولانی به این دلیل است که تشبیه شده به هیولای اولی که در ذات خود به هیچ یک از صور مصور نیست، اما موضوع هر صورتی می‌باشد (ابن سینا، روانشناسی یا علم النفس شفا، ص ۴۱).

بنابر آنچه گفته شد پایین‌ترین مرتبه عقل، عقل هیولانی است که استعداد محض است و هنوز به فعلیت نرسیده، این درجه از عقل فاقد هر گونه صورت عقلی است اما قابلیت ادراک و پذیرش صور عقلی یا معقولات را دارد. به طور خلاصه وجود این مرتبه از عقل دلالت بر این دارد که استعداد یادگیری هر چیزی به طور بالقوه در آدمی وجود دارد. در اینجا ذکر این نکته الزامی است که با وجود عنایت ابن سینا به فلاسفه پیش از خود و به ویژه فارابی در بیان مراتب عقل، بین عقیده وی در خصوص این مرتبه از عقل با نظر فارابی تفاوت اساسی وجود دارد چرا که ابن سینا به صراحت عقل بالقوه را همان نفس ناطقه می‌داند که استعداد ادراک و پذیرش معقولات را دارد اما بیان فارابی در این زمینه دارای ابهام است طوری که گاه عقل بالقوه را خود نفس و گاه جزئی از نفس، قوه‌ای از قوای نفس یا چیزی می‌داند که ذات آن آماده این است که ماهیات و صور همه موجودات را از مواد آنها انتزاع کند تا این صور را صورتی از خود گرداند (داوودی، ص ۲۳۹).

عقل بالملکه

دومین مرتبه از عقل نظری که نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه می‌باشد عقل بالملکه است و آن مرتبه‌ای از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده باشد. منظور از معقولات اولی مقدماتی است که تصدیق آنها به اکتساب، تعلیم و احساس نیاز ندارد بلکه به حکم فطرت و الهام الهی برای عقل حاصل می‌شود و خلاف آن را نمی‌توان تصور

کرد مانند اعتقاد به اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است یا اجتماع نقیضین محال است. معقولات اولی را گاهی بدایات عقول، آراء عامیه و علوم غریزیه نیز می‌نامند که همه اشخاص عاقل و بالغ از افراد انسان در نیل به این قبیل از صور معقول اشتراک دارند و زمانی که نفس ناطقه به این مرحله از عقل رسید آماده دریافت معقولات ثانیه می‌گردد (همان، ص ۳۲۰-۳۱۹). در این مرحله عقل از استعداد محض خارج شده و کمالی برای آن حاصل شده است که همان معقولات اولی می‌باشد. از آنجایی که ذهن در ابتدا کار خود را با محسوسات آغاز می‌کند و رشد کنش‌های ادراکی با حواس انجام می‌پذیرد این معقولات نیز از طریق حواس وارد ذهن می‌شود. به عبارت دیگر حواس پنج‌گانه ما کانال‌های ارتباطی هستند که ما را از آنچه در پیرامونمان وجود دارد آگاه می‌کند و زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که ذهن تدریجاً به معقولات دست پیدا کند. بنابراین با ورود محسوسات به ذهن قدرت دریافت و شناخت مفاهیم اولیه مثل هست و نیست و شناسایی اشیا برای فرد حاصل شده و صور جزئی را کسب می‌کند سپس با دقت و امعان نظر روی صور جزئی به صور کلی یا همان معقولات می‌رسد. البته منظور از معقولات در این مرحله معقولات اولی یا همان گونه که ابن‌سینا در منطقی بیان کرده اولیات عقلیه می‌باشد یعنی همان قضایای کلی که بالذات برای عقل روشن و معلوم است و هر کسی نسبت به آنها اعتقاد جازم دارد مانند بدیهیاتی از قبیل اینکه یک عدد نمی‌تواند هم زوج باشد و هم فرد یا اگر از دو مقدار مساوی یک مقدار مساوی را کم کنیم باز هم مساوی‌اند.

در عقل بالملکه فرد به حقایق ساده‌ای دست یافته که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد این مرتبه از عقل که با ورود محسوسات بیشتر و زیاد شدن تجارب رشد می‌کند کودک را به فعالیت عقلی مرحله بعد نزدیک می‌کند. از آنجا که آدمی در تمام طول عمر پیوسته با محیط در ارتباط است و در این درگیری فیزیکی با محیط گاه با پدیده‌هایی مواجه می‌گردد که تا به حال ندیده و اموری را تجربه می‌کند که تاکنون تجربه نکرده و به طور کلی در این درگیری و ارتباط بدیهیاتی برایش حاصل می‌گردد بنابراین از لحاظ سنی نمی‌توان پایانی برای این مرتبه از عقل در نظر گرفت.

عقل بالفعل

گاهی نسبت قوه نظری به معقولات خود نسبت قوه کمالیه است و آن وقتی است که صور معقوله مکتسبه که بعد از صور معقوله اولیه هستند در آن حاصل شده باشد (ابن سینا، *روانشناسی یا علم النفس*، ص ۴۱)، اما عقل احتیاجی به مطالعه صور معقوله به طور پیوسته ندارد و لازم نیست که بالفعل به آنها رجوع کند بلکه جمیع صور معقولات اعم از معقولات اولی و ثانی در عقل مخزون بوده و هر وقت که بخواهد آنها را مطالعه نموده و تعقل می نماید و به علاوه معقولیت صور را نیز تعقل می کند (شاهوردی، ص ۴۷). بنابراین عقل نظری در سومین مرتبه خود مخزنی از معقولات اعم از معقولات اولیه و ثانویه یا به عبارت دیگر مخزنی از اطلاعات یا همان مسائل نظری است. نحوه شکل گیری این مرتبه از عقل بدین صورت است که با حصول اولیات یا بدیهیات در عقل بالملکه، امکاناتی برای دستیابی فرد به معرفت حاصل می گردد به این معنا که معقولات اولیه موجود در عقل بالملکه زمینه اندیشه، استدلال و استنباط را فراهم می آورد و حس کنجکاوی فرد را به منظور تفکر در امور مختلف برمی انگیزد و بدین وسیله فرد می تواند به کمال دیگری که همان معقولات ثانی است دست یابد. به بیان دیگر بر پایه اولیاتی که برای عقل بالملکه حاصل شده فرد به کسب معقولات ثانویه می پردازد تا این قبیل از معقولات نیز برایش حاصل و مخزون گردد. بنابراین بین عقل بالملکه که تنها دربر دارنده معقولات اولی و عقل بالفعل که دربردارنده معقولات اولی و ثانی است کسب معقولات ثانویه انجام می گیرد که می توان آن را یک پروسه یا فرایند دانست. خلاقیت نیز که از پیچیده ترین و مهم ترین جلوه های تفکر انسان است بعد از عقل بالملکه و برپایه همین علوم اکتسابی انجام می گیرد و با پیشرفت در مراحل مختلف عقل افزایش می یابد.

برای اینکه این قبیل از معقولات که در ابتدا معقولاتی مجهول اند از راه اکتساب معلوم شوند و این فرایند به نتیجه منتج گردد باید علتی مخصوص، تصدیق به وجود آنها را ایجاب کند که این علت حد اوسط قیاس نام دارد و عقل می تواند از دو طریق حدس و فکر آن را دریابد. بنابراین انسان از دو راه می تواند به عقل بالفعل دست یابد یکی حدس که درجه شدید آن ذكاء نامیده می شود و فعلی است از عقل که حد وسط را بدون احتیاج به حرکت و تدریج و تأمل استنباط می کند که این استنباط گاهی به دنبال طلب و شوق است و گاهی بدون اینکه اشتیاق حاصل شود پدید می آید. اما طریق دیگر فکر است که مستلزم حرکت نفس در معانی است و این حرکت غالباً به استعانت از تخیل و با استفاده از مخزن باطن صورت می گیرد. مقصد این

حرکت همان کشف حد وسط برای وصول به مجهول با توسل به تألیف و ترکیب و با احتیاج به تعلیم و اکتساب است و این حرکت گاه به نتیجه مطلوب نائل می‌گردد و گاه به خطا می‌رود و آنچه را که می‌خواسته به دست نمی‌آورد (داوودی، ص ۳۲۲-۳۲۰). پس با رسیدن به این مرتبه فرد می‌تواند بر حسب نیاز و با توجه به موقعیتی که با آن مواجه می‌شود از طریق فکر یا حدس معقولات را بالفعل نزد خود حاضر کند.

ابن سینا در *الهیات شفا* نیز به حصول این مرتبه از عقل اشاره داشته و فایده علوم نظری را حصول عقل بالفعل می‌داند.

أن النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل
(ابن سینا، *الهیات از کتاب شفاء*، ص ۳).

این مرتبه از عقل را بدین جهت عقل بالفعل می‌نامند که می‌تواند هر وقت که بخواهد بدون تکلف و اکتساب جدید تعقل نماید (همو، *روانشناسی یا علم النفس شفا*، ص ۴۱). یعنی بدون نیاز به تفکر و اندیشه یا رجوع به مقدمات فرد می‌تواند هر آنچه را که کسب کرده به کار گیرد مانند تالیستی که پیش از کسب مهارت در حد تسلط، بدون تفکر این عمل را انجام می‌دهد. به طور کلی خصایص این مرتبه از عقل را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود: حصول کمال استعداد یا دارا بودن تمام شرایط برای تبدیل به فعلیت، عدم نیاز به اکتساب جدید و یادگیری، استفاده از معقولات مخزون بر حسب نیاز و با توجه به موقعیت و پرورش قدرت استدلال و استنباط؛ بدین نحو که فرد بر پایه نظریات و علوم اکتسابی پیشین قادر به بحث و اظهار نظر در زمینه‌های مختلف و استنباط مسائل گوناگون می‌گردد. از آن جایی که قوه تکلم و گفتار اولین قوه‌ای است که برای فرد فعلیت می‌یابد، فعلیت این قوه را می‌توان آغاز این مرتبه از عقل دانست که در سنین بسیار پایین اتفاق می‌افتد و به تدریج با فعلیت دو قوه خواندن و نوشتن در سنین شش و هفت سالگی برای فرد، امکان دستیابی به بسیاری از فعلیت‌ها تسهیل می‌گردد.

عقل مستفاد

چهارمین مرحله از عقل نظری، عقل مستفاد نام دارد و آن زمانی است که نسبت قوه نظریه به صور مدرکه خویش نسبت فعل مطلق است. در این مرتبه صورت معقوله نزد عقل حاضر است و عقل بالفعل آن را تعقل می‌کند و علاوه بر آن بالفعل مشغول تعقل بودن خود را نیز تعقل

می‌کند (همان، ص ۴۲-۴۱). این مرتبه از عقل در واقع همان عقل بالفعل است که معقولات را بالفعل مشاهده و تعقل می‌کند و می‌داند که بالفعل به تعقل آن صور اشتغال دارد. علت نامگذاری این مرتبه به عقل مستفاد بدین جهت است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود همواره بالفعل است یعنی از عقل مفارق یا فعال، بدین صورت که پس از اتصال عقل انسان به عقل فعال صور معقول اقتباس و مورد استفاده قرار می‌گیرد (داوودی، ص ۳۲۳). با وصول به این مرتبه جنسی حیوانی و نوع انسانی از این جنس به آخر می‌رسد و در آنجا قوه انسانی به مبادی نخستین وجود تشبه می‌یابد (ابن سینا، روانشناسی یا علم النفس شفا، ص ۴۲). برای این جوهر دو وجه است یکی سوی عقل فعال و آن عقل نظری است که از آنجا اقتباس علم می‌کند و دیگری سوی بدن که آن عقل عملی است که با این قوه در بدن تصرف می‌نماید و چون نفس انسان بدین غایت دست یافت در علم و اخلاق به فضیلت رسیده و این غایت کمال انسان است (همو، رساله نفس، ص ۲۶). بنابراین در مرتبه عقل مستفاد انسان به منتهای اوج خود می‌رسد زیرا با دستیابی به این مقام که مرتبه مستقیم و بدون واسطه مشاهده معقولات است کمال بیشتری برای عقل حاصل شده و به مراتب بالاتری ارتقا یافته به گونه‌ای که تناسب او با مبادی نخستین وجود بیشتر شده است. همان گونه که ذکر شد ابن سینا صور معقول را مستفاد از یک منبع خارجی دانسته و به رسم حکمای پیشین این منبع و مخزن را که منشأ علم و دانش بشر است عقل فعال می‌نامند. این عقل که عقلی است بالفعل مبدأ افاضه معقولات به نفس انسانی و جوهری از جواهر عقلی مفارق مجرد است که سلسله مراتب آنها تا مبدأ اول ادامه دارد و به معقولات بالقوه فعلیت می‌بخشد. به نظر شیخ نسبت این عقل به عقل هیولانی انسان و به معقولات بالقوه مانند نسبت خورشید به قوه بینایی انسان و به مرئیات است (داوودی، ص ۳۲۶). بنابراین افاضات عقل فعال است که عقل را از مرتبه هیولانی به مرتبه مستفاد ارتقا می‌دهد و انسان را به منتهای اوج و کمال می‌رساند. البته دستیابی به این مرتبه برای هر کسی امکان پذیر نیست زیرا در این مرحله انسان به موقعیت و جایگاهی می‌رسد که به دلیل تشابه و سنخیت با مبادی اولیه وجود تمام صور عالم در او مرتسم می‌گردد.

ابن سینا علاوه بر مراتب چهارگانه عقل معتقد به عقلی است که دارای مرتبه‌ای برتر است و آن را عقل قدسی می‌نامد. به نظر ابن سینا از متعلمان و آن کسانی که در راه تربیت نفس خود کوشش دارند گاه استعدادی قوی مشاهده می‌گردد که به علت این استعداد قوی بر قبول صور

توانا تر می باشد. ابن سینا قوه استعداد چنین افرادی را حدس نامیده و بیان می دارد که این استعداد یا حدس در پاره ای از اشخاص به اندازه ای شدید است که احتیاجی به اتصال به عقل فعال در اکثر امور و تخریج و تعلیم ندارد و چنان است که استعداد ثانی یعنی عقل بالملکه پیش از آنکه او بدان مرحله برسد برایش حاصل گردیده است. این درجه که عالی ترین درجه استعداد است از جنس عقل بالملکه است اما در مرتبه بالاتر از آن قرار دارد و چنین نیست که همه مردم در آن شریک باشند (شاهوردی، ص ۴۸). در واقع شدت صفای نفس در این مرتبه به حدی است که در هر مورد از عقل فعال پذیرش داشته و صور موجود در عقل فعال در آن مرتسم و منقش می گردد. از این رو حقایق برای صاحبان این مرتبه جنبه بدیهی داشته، که از جنس بالملکه بودن این قوه، خود گویای همین بدیهی بودن حقایق برای آنها است. از میان خیل بشر تنها پیامبران و اولیای الهی را می توان دارای چنین استعدادی دانست زیرا قوه حدس در آنان چنان شدید است که بدون کتاب و معلم نسبت به اشیا علم پیدا می کنند و در نفوس آدمیان تصرف کرده و آنها را به سوی غایت هستی هدایت می نمایند.

پیامدهای تربیتی

پیش از بیان پیامدهای تربیتی بر مبنای عقل نظری در قالب اهداف، اصول و روش ها ذکر نکته ای در باره این قسم از عقل ضروری است و آن هم عدم وجود و عدم امکان تعیین زمان شروع و پایان مشخص از لحاظ سنی برای مراحل این عقل است. همان گونه که پیشتر هم اشاره شد ابن سینا قائل به مراحل چهارگانه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد برای عقل نظری است اما از لحاظ سنی زمان معینی را برای آغاز و پایان این مراحل ذکر نمی کند و از بیانات وی در این زمینه نیز تنها می توان استنباط نمود که: عقل هیولانی همان مرتبه استعداد محض است که از آغاز تولد در فرد وجود دارد. دومین مرحله از عقل یعنی عقل بالملکه با حصول اولین بدیهیات و درک هست و نیست توسط کودک آغاز می شود. آغاز عقل بالفعل را می توان فعلیت اولین قوه و پایان آن را شروع عقل مستفاد دانست و شروع عقل مستفاد که چهارمین مرحله از عقل نظری است زمانی اتفاق می افتد که علاوه بر حضور معقولات برای فرد و تعقل این صور معقوله، فرد نسبت به تعقل این صور علم داشته باشد. بنابراین بر مبنای مراحل پیشنهادی ابن سینا برای عقل نظری نمی توان از لحاظ سنی زمان معینی را برای شروع و پایان این مراحل تعیین

نمود تا بر اساس آن بتوان مراحل را برای تعلیم و تربیت به عنوان یک پیامد تربیتی تعریف کرد به گونه‌ای که آغاز و پایان مراحل تعلیم و تربیت همزمان با شروع و خاتمه مراحل کمال عقل باشد دلیل این امر را می‌توان حصول تدریجی بدیهیات و به فعلیت رسیدن استعدادهای نهفته در زمان‌های مختلف دانست به عنوان مثال حصول این امر بدیهی برای کودک که بخاری داغ است یا فروبردن انگشت داخل استکان چایی باعث سوختگی دست می‌شود در ۶، ۷ ماهگی برای او حاصل می‌گردد، اما حصول امر بدیهی دیگر مانند درک هست و نیست بنابر پژوهش‌های انجام شده در نیمه دوم سال زندگی کودک اتفاق می‌افتد یا در مورد فعلیت استعدادهای فعلیت یک قوه ممکن است در سن ۶، ۷ سالگی صورت گیرد مانند نوشتن اما فعلیت قوه دیگر در سن ۱۰ سالگی مانند انجام عملیات ریاضی جذر. به طور کلی افراد از بهره هوشی و رشد ذهنی یکسانی برخوردار نبوده و سن تقویمی ملاک مناسبی برای مشخص ساختن رشد عقلی و ذهنی نمی‌باشد. با این حال توجه به سن فرد هم در زمینه پرورش عقل و هم در تعریف اهداف و اتخاذ روش برای آموزش به عنوان یک فاکتور مهم پیوسته باید مورد عنایت قرار گیرد.

الف. اهداف تعلیم و تربیت

به عقیده ابن‌سینا کمال جوهر عاقله آن است که به قدر توانش «حق اول» را بشناسد (ابن‌سینا، الاشارات و التنسیهات، ج ۲، ص ۳۴۵). بر همین مبنا هدف، پرورش عقل برای کسب معرفت یعنی شناخت حقیقت مطلق یا همان واجب الوجود است لذا در نظام تعلیم و تربیت باید دو گونه هدف تعریف گردد: ۱. اهداف مرحله‌ای یا واسطه‌ای و ۲. هدف غایی. اهداف مرحله‌ای، پرورش عقل به صورت مرحله به مرحله و هدف غایی همان شناخت حقیقت مطلق است که با تحقق اهداف مرحله‌ای میسر می‌گردد و دستیابی فرد به این هدف به معنی وصول به سعادت واقعی است. ابن‌سینا سعادت را مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند (همو، رسائل، ص ۲۶۰). کسانی که با حکمت اسلامی آشنایی دارند این امر برایشان واضح است که غایت از یک جهت به غایت لذاته و غایت لغیره تقسیم می‌شود. منظور آنها از غایت لغیره غایتی است که زمینه دستیابی به غایات دیگر را فراهم می‌کند و مقصود از غایت لذاته غایتی است که خود کمال غایات است و هیچ‌گاه برای رسیدن به غایات دیگر واسطه قرار نمی‌گیرد بنابراین دستیابی به غایت لذاته نیازمند یک عامل واسطه‌ای می‌باشد که در اینجا عقل غایت لغیره و

واسطه‌ای است که زمینه دستیابی به سعادت (شناخت خدا) که مطلوب بالذات و غایت لذاته است را فراهم می‌کند.

ب. اصول تعلیم و تربیت

تدریجی و مرحله‌ای بودن پرورش عقل

بیان ابن‌سینا در زمینه مراتب عقل بدین صورت است که عقل هیولانی را مرتبه استعداد محض و فاقد هر گونه صورت معقول می‌داند و آن را عقل بالقوه می‌خواند و بیان می‌کند که از آن پس دو گونه معقولات برای عقل حاصل می‌گردد یکی اولیات حقیقی و دیگری مشهودات و چون به این مرتبه برسد آن را عقل بالملکه می‌خوانند و هنگامی که معقولات مکتسب را دریابد آن را عقل بالفعل می‌خوانند و چون صورت این معقولات در نفس حاصل گردد آن را عقل مستفاد می‌خوانند (همو، دانشنامه علانی، ص ۱۰۹-۱۰۸). این امر نشان دهنده این است که پرورش عقل امری است تدریجی و مرحله به مرحله به عبارت دیگر پرورش این قوه نیازمند صرف زمان و عبور از مراحل مختلف است به گونه‌ای که تا مراحل اولیه پرورش عقل صورت نگیرد مراحل بعدی اتفاق نمی‌افتد. البته این مهم باید با توجه به محدوده سنی فرد صورت گیرد بدین ترتیب که آموزش و تعلیم باید با تجارب مستقیم و دست اول شروع و به تدریج با افزایش سن از ارائه مفاهیم به صورت عینی کاسته و به آموزش مطالب به صورت انتزاعی توجه گردد وجود این عبارت در کلام شیخ که علت حصول ملکه اتصال برای نفس، استعداد و مهیا بودن نفس برای پذیرش صور معقول است (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶۶). که به عبارت شفاف‌تر مبین اتصال کمتر نفس به عقل فعال در مرتبه عقل هیولانی، استعداد متوسط نفس در مرتبه عقل بالملکه و استعداد بیشتر نفس به عقل فعال در مرتبه عقل بالفعل است، ناظر بر لزوم همین ارائه مطالب آموزشی و درسی از ساده به دشوار است. اهمیت ارائه مطالب از امور عینی به سمت امور ذهنی و از ساده به دشوار این است که با در نظر گرفتن چنین روندی، فراگیر ابتدا در یادگیری مطالب ساده به اندازه کافی توانایی و موفقیت به دست می‌آورد که این کسب توانایی و موفقیت انگیزش او را برای کسب یادگیری‌های بعدی و بیشتر افزایش می‌دهد و بر آمادگی او می‌افزاید.

تلاش برای به فعلیت رساندن هر چه بیشتر استعدادهای بالقوه

ابن سینا عقل هیولانی یا بالقوه را قابلیت و استعداد مطلق می‌داند که چیزی از آن به فعلیت نرسیده است (همو، روانشناسی یا علم‌النفوس شفا، ص ۴۰). این مرتبه از عقل را می‌توان همچون یک شیء مدور مشبک دانست که هرشبکه آن از قابلیت خاصی برخوردار است، لذا هر آنچه را یک انسان بالغ کسب کرده قابلیت و استعداد آن را داشته و چه بسیار علمی را که آدمی می‌تواند بداند اما تلاشی برای کسب آن نمی‌کند لذا قوه یا استعداد مربوطه دست نخورده باقی مانده و به فعلیت نمی‌رسد. بر همین مبنا تدارک شرایط و زمینه‌ها، طراحی دروس و برنامه‌ها و اتخاذ روش‌ها و ابزارها باید به گونه‌ای باشد که به فعلیت هر چه بیشتر استعدادها منجر گردد.

توجه به محیط به عنوان یک عامل مبنایی در رشد عقلانی

مرتبه اول عقل که همان عقل هیولانی است استعدادی است خدادادی که در نهاد انسان قرار داده شده و انسان با چنین استعدادی پا به عرصه هستی می‌گذارد، اما حصول دومین مرتبه از عقل که مترادف با حصول بديهیات برای فرد است مبتنی بر ورود محسوسات به ذهن و رشد آن نیز وابسته به ورود محسوسات بیشتر و زیاد شدن تجارب است. بنابراین در اینجا عامل محیط است که از اهمیت اساسی برخوردار است زیرا در تماس با محیط است که فرد از طریق حواس اطلاعات را دریافت و روانه ذهن کرده و امور مختلف را تجربه می‌نماید. بر همین اساس محیط پیرامون کودک باید به نحوی سازماندهی گردد که ضمن برخورداری از تنوع، فرد بتواند در آن دست به تجربه بزند تا از این طریق بديهیات بیشتر و به دنبال آن اکتساب علوم بیشتر برای فرد حاصل گردد چرا که اکتساب علوم توسط فرد بر پایه بديهیاتی انجام می‌گیرد که برایش حاصل شده است؛ البته در این میان محیط‌هایی که فرد تا قبل از ۱۱ سالگی در آن قرار می‌گیرد مانند خانواده، مهد کودک، محیط بازی و... از اهمیت بیشتری برخوردار است.

جهت‌دهی صحیح و دقیق فرد در فرایند اکتساب

چنانکه پیشتر هم اشاره شد اکتساب علوم از دو طریق فکر و حدس صورت می‌گیرد اما به دلیل وسعت شمول فکر، تمرکز ما بر این نیرو است. انسان به مدد نیروی فکر دست به اکتساب می‌زند و چه بسا در این مسیر به خطا رود لذا چنین فرایندی باید به صورت صحیح و دقیق جهت‌دهی و هدایت گردد که این امر توسط مربیان و معلمان انجام می‌پذیرد. آنها به مثابه راهنمایانی هستند

که ضمن فراهم آوردن شرایط و زمینه هایی برای تسهیل روند اکتساب، با نظارت و راهنمایی های خود جهت دهی افراد در این مسیر را به عهده دارند.

در نظر گرفتن تفاوت های فردی (اختلاف در مرتبه عقلی افراد) در آموزش

از اصول مورد توجه ابن سینا در نظر گرفتن تفاوت های فردی است چنانکه وی اظهار می دارد آدمیان از حیث عقول و آراء متفاوت آفریده شده اند و برابری و تساوی احوال و نزدیکی اندازه های افراد بشر منجر به فسادشان گشته و بالاخره باعث فنا، اضمحلال و انقراضشان می گردد (همو، *ابن سینا و تدبیر منزل*، ص ۶). شیخ همچنین در این زمینه بیان می دارد که شایسته است مربی کودک پیش از شروع تعلیم یا گزینش حرفه ای خاص برای او، ابتدا طبیعت کودک را بیازماید، ذوق و سلیقه او را بسنجد و درجه هوش او را امتحان کند و آنگاه بر اساس این امور حرفه یا دانش مناسب را برای کودک برگزیند و گرنه تعلیم و تربیت نتیجه مطلوب نمی دهد (همان، ص ۴۸ - ۴۷). بنابراین طبق این اصل افراد در مراتب مختلفی از عقل قرار دارند و علت یادگیری کند یا سریع یک موضوع واحد توسط افراد به دلیل وجود اختلاف در مرتبه عقلی آنها است وجود این اختلافات ما را ملزم به لحاظ کردن تفاوت های فردی در زمینه آموزش می کند بنابراین اولین اقدامی که باید صورت گیرد تعیین مرتبه عقلی فرد است. پس از مشخص نمودن این موضوع که فرد از لحاظ عقلی در کدام مرتبه قرار دارد - که این امر می تواند از طریق سنجش سطح تفکر کودک با پرسیدن پرسش و مواجه نمودن فرد با موقعیت ها و ایجاد رقابت سالم صورت گیرد - باید آموزش هایی متناسب با سطح و توان عقلی افراد به آنها ارائه گردد تا باعث خستگی دانش آموزان برخوردار از مرتبه بالای عقلی و سردرگمی دانش آموزانی که از لحاظ عقلی در مراتب پائین تر قرار دارند نگردد و تکالیف و واگذاری مسؤلیت ها نیز بر همین اساس تعیین و تنظیم گردد.

فراهم آوردن زمینه های بروز و رشد خلاقیت

یکی از ویژگی های ممتاز و برجسته آدمی خلاقیت یا آفرینندگی است. اگر چه کودک با عبور از مراحل مختلف رشد خلاقیت هایی از خود نشان می دهد به گونه ای که می توان اکثر کارهای او را خلاقانه دانست، اما منظور از خلاقیت در اینجا هم حل مسائلی است که فرد برای

اولین بار با آن مواجه می‌شود در حالی که این مسائل پیشتر توسط دیگران حل شده یا نتایج تفکر آفریننده است که دیگران پیشتر به آنها دست نیافته‌اند قسم اول خلاقیت با طی کردن فرایند اکتساب و قسم دوم آن به ندرت در جریان اکتساب و به وفور پس از حصول عقل بالفعل بروز می‌یابد. البته در اینجا باید ابتدا سطح و کیفیت تفکر کودک را مورد بررسی قرار داد و پس از حصول درک درستی از اندیشه کودک با ایجاد محیطی غنی، پویا و برانگیزاننده، به کارگیری روش‌هایی چون قصه‌گویی و داستان‌پردازی و تقویت روحیه پرسشگری زمینه‌ظهور و رشد خلاقیت و ابتکار را برای او فراهم نمود. با دستیابی انسان به مراتب بالاتر و عالی‌تر عقل این خصیصه نیز تجلی و ظهور بیشتری می‌یابد به گونه‌ای که منشأ تغییر و تحولات گسترده در زندگی بشر می‌گردد.

ایجاد تنوع در برنامه درسی و محتوای آموزشی به منظور شکوفایی عقل

از امور دیگری که به شکوفایی و پرورش عقل کمک می‌کند ایجاد تنوع در برنامه درسی و محتوای آموزشی است. ابن سینا مواد تعلیمی متنوعی از جمله قرآن، کتابت، معالم دین، لغت، حساب و خط را برای کودک پیشنهاد می‌کند وی همچنین به تعلیم اشعاری که به بیان فضیلت ادب پردازد و دانش را ستایش و نادانی را نکوهش کند و کودک را به نیکی به والدین و انجام کارهای پسندیده ترغیب نماید توجه دارد (همان، ص ۴۷ - ۴۵). در کنار مواد آموزشی فوق تعلیم این گونه اشعار نیز اگر چه کودک را برای آراستن به اخلاق و رفتار نیک تحریک و ترغیب می‌نماید اما با حفظ، تکرار و تلاشی که در جهت فهم مضامین آن از سوی کودک صورت می‌گیرد در رشد عقلی او مؤثر است. بنابراین وجود تنوع در برنامه درسی و محتوای آموزشی علاوه بر از بین بردن وضعیت یکنواخت و خشک و بی روح حاکم بر نظام آموزشی باعث می‌شود که فرد در معرض مسائل و موضوعات جدید قرار گیرد و این مواجهه با مسائل و موضوعات جدید است که حس کنجکاوی فرد را تحریک کرده و او را با چراها و پرسش‌های متعدد مواجه می‌کند این پرسش‌ها و چراها در واقع نقطه عطف حرکت به سمت جویندگی و پژوهش است و این یعنی تلاش برای شکوفایی عقل.

ج. روش‌های تعلیم و تربیت

روش‌هایی که برای تعلیم و تربیت دانش آموزان در نظر گرفته می‌شود باید از دو ویژگی تطابق با اهداف و سازگاری با محدوده سنی برخوردار باشد. از آنجا که در این بحث هدف پرورش عقل است و در این پرورش محدوده سنی دانش آموز باید لحاظ گردد روش‌های ذیل پیشنهاد می‌شود:

استفاده از بازی‌ها و سرگرمی‌ها

ابن‌سینا به این مسئله توجه دارد که کودک به بازی، ارتباط با همسالان، دوستی و سخن گفتن با آنها و نشاط نیاز دارد (همان، ص ۴۵). اگرچه تأکید ابن‌سینا بر بازی به دلیل ارضای نیازهای روحی کودک است، اما بهترین شیوه آموزش کودک در سنین پایین از طریق همین بازی و سرگرمی انجام می‌گیرد زیرا به‌رغم آنکه کودک از بازی و سرگرمی لذت می‌برد و از آن خسته نمی‌شود نگرش کودک به وسایل پیرامون خود که آنها را اسباب بازی تلقی می‌کند باعث می‌شود که در بازی‌های خود آن وسایل و کارهای مختلف آن را مورد بررسی و آزمایش قرار دهد از این رو می‌توان گفت که کار کودک بیش از آن که بازی و سرگرمی باشد تحقیق و آزمایش است.

آموزش گروهی

ابن‌سینا بر آموزش گروهی و دسته‌جمعی تأکید دارد و بیان می‌کند که شایسته است به همراه کودک کودکان دیگری از فرزندان بزرگان با آداب نیک و عادات پسندیده وجود داشته باشند. به نظر شیخ این کار چند فایده دربردارد که از جمله آنها این است که شاگردان مجتمع با یکدیگر سخن می‌گویند و این سخن گفتن باعث روشنایی و فزونی عقل و فهمشان می‌گردد، زیرا کودک از کودک فرا می‌گیرد (همان، ص ۴۶ - ۴۵). اگر چه بیان ابن‌سینا در اینجا ناظر بر تربیت اخلاقی است اما اتخاذ چنین روشی در آموزش به رشد و تربیت عقلانی کودک نیز کمک می‌کند، زیرا در این روش کودک پیوسته در معرض دیدگاه‌ها، بیانات و گفته‌های مربی و سایر کودکان قرار دارد که این توجه به گفته‌های دیگران و به خاطر سپردن آنها خود مقدمه‌ای برای فعالیت‌های ذهنی بعدی است. بیان ابن‌سینا در *تدبیر المنازل* نیز نشان دهنده اهمیت همین موضوع است به گونه‌ای که اظهار می‌دارد بیانات دیگران باعث برانگیختن تعجب

در کودک می‌گردد و موجب می‌شود که او آن گفته‌ها را به خاطر بسپارد و برای دیگران بازگو کند (همان، ص ۴۶).

روش‌های جستجوگرایانه و مبتنی بر تفکر

پس از استفاده از روش بازی و آموزش گروهی به تدریج کاربرد روش‌های جستجوگرایانه و مبتنی بر تفکر ضرورت می‌یابد زیرا اتخاذ چنین روش‌هایی ذهن کودک را به چالش می‌کشد و روحیه‌ جویندگی و پژوهش را در او ایجاد و تقویت می‌نماید. از این رو کاربرد مجزای روش‌هایی همچون روش سخنرانی و توضیحی که عدم امکان دستیابی به سطوح بالاتر یادگیری و منفعل بودن کودک از ویژگی‌های آنهاست به هیچ وجه توصیه نمی‌گردد اما در نقطه مقابل تلاش‌ها باید در راستای به‌کارگیری اصولی و دقیق روش‌هایی از قبیل روش گردش علمی یا فعالیت تجربی، روش اکتشافی در سطوح مختلف آن، روش سقراطی، حل مسئله و مناظره مبتنی بر توجیه دیدگاه مقابل و... برای تعلیم و تربیت باشد.

روش‌های مذکور اگر چه از آراء و عقاید ابن‌سینا قابل استخراج و استنباط نیست، اما به به این دلیل به عنوان روش‌های مؤثر در پرورش قوه عقل ذکر می‌گردد که این روش‌ها - همچنانکه در ذیل مباحث نیز آشکار می‌گردد - بیش از هر روش دیگری قابلیت کاربرد در فرایند گذر از یک مرتبه به مرتبه دیگر را داشته و باعث غنی‌سازی هر چه بیشتر مراتب عقل می‌گردند. همچنین این روش‌ها با تأکید ابن‌سینا مبنی بر لزوم توقف و تمرکز مسئله و حل‌جی و تجزیه و تحلیل بخش‌های مختلف آن به منظور ارائه استدلال‌های قوی بیشتر تناسب و سازگاری دارند؛ توضیح مطلب آنکه ابن‌سینا انکار و تصدیق امور، بدون دلیل و برهان را مذموم دانسته و توقف بر مسئله و قرار دادن آن در حوزه امکان (از طریق موشکافی و تجزیه و تحلیل دقیق) راهی برای پرورش قوه عقل و دستیابی آن استدلال می‌داند. چنانچه معتقد است که آدمی نباید ذکاوت و کیاست خود را در انکار به کار برد که این نشان دهنده سبکی و ناتوانی فرد است و تندروری در تکذیب امری که هنوز مشخص نگردیده کمتر از تندروری در تصدیق امر بی‌دلیل نیست. لذا آدمی باید به رشته توقف چنگ زند، هر چند که استنکار و بعید شمردن آنچه شنیده شده آدمی را تحریک می‌کند. لذا بهتر است که امثال این سخن را در حوزه امکان قرار دهد تا آنکه برهان آن را مردود سازد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۱۸).

روش گردش علمی یا فعالیت تجربی

این روش شامل مطالعه مستقیم و دست اول در باره یک مسئله، جمع آوری اطلاعات از طریق مشاهده، اندازه گیری، نمونه برداری و سایر فنون تحقیقی است (صفوی، ص ۲۶۴). از آنجایی که تماس مستقیم و بدون واسطه محیط، برانگیزندگی و فعال بودن کودک در طول مسیر از ویژگی های اختصاصی این روش است کاربرد این روش برای رشد و شکوفایی عقل به ویژه در سنین پایین بسیار مؤثر می باشد، زیرا علاوه بر اینکه در سنین پایین یادگیری ها بیشتر بر اثر تماس مستقیم با محیط و در برخورد با محسوسات، امور عینی و ملموس صورت می گیرد عامل محرک و برانگیزاننده که عامل اصلی ترغیب کودک برای پیشرفت و فعالیت در مسیر است به طور طبیعی در محیط وجود دارد.

روش اکتشافی

این روش فرایندی است که فرد به صورت مستقل یا با راهنمایی معلم اصل یا قانونی را کشف می کند یا مسئله ای را حل می نماید و می تواند در چهار محدوده قرار گیرد. برخورداری این روش از چهار سطح که هر سطح بر اساس استعداد، دانش، مهارت فرد و درجه دشواری مسأله تنظیم می گردد (همان، ص ۱۲۰) کاربرد این روش را برای رشد تدریجی و مرحله به مرحله عقل مؤثر می سازد.

روش سقراطی

این روش که یادگار سقراط است و با هدف آگاه کردن فرد از جهل خود نسبت به موضوع مورد بحث به کار می رفت به دلیل خصایص و ویژگی هایی که دارد از جمله اثبات سهو و خطا، برطرف کردن شبهه از ذهن دانش آموز، زاینده فکر بودن و جنبه دیالکتیکی، تعاملی و استقرایی داشتن (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳) از روش های مؤثر در رشد و پرورش عقلانیت است. قلمرو استفاده از این روش در طی فرایند اکتساب و مراتب عقلی بعد از این فرایند است.

روش حل مسئله

حل مسئله فرایندی است برای کشف توالی و ترتیب صحیح راهنمایی که به یک هدف یا یک راه حل منتهی می شود (همان، ص ۱۲۳) به طور طبیعی وقتی انسان با مسئله ای مواجه می گردد حس کنجکاوی و برانگیخته و موجب بی قراری او می شود. این بی قراری ذهن را به چالش کشیده و آن را درگیر مسئله می سازد تا ذهن با تلاش و تکاپو راه حل هایی را برای آن مسئله ارائه دهد. دلیل توجه به این روش به عنوان روشی برای پرورش عقل علاوه بر تعدد راه حل های ارائه شده از سوی فرد به منظور حل مسئله، غنی سازی عقل بالفعل است زیرا با حل مسئله که در آخرین مرحله فرایند اکتساب صورت می گیرد فرد به اصول و قواعدی دست می یابد که با ذخیره آنها در عقل بالفعل که مخزنی از اطلاعات است می تواند به غنی سازی و کیفیت بخشی آن کمک نماید.

روش مناظره مبتنی بر توجیه دیدگاه مقابل

در این روش فرد در مقابل دیدگاه خود قرار می گیرد و به اظهار نظر و توجیه آن می پردازد. به عبارت دیگر کار فرد در این روش دفاع از دیدگاه طرف مقابل است. این روش که از روش مناظره ساختارمند الگوبرداری شده بر خلاف آن شیوه با توضیح موضوعات توسط معلم، تشکیل گروه ها، ارائه فرصت به هر گروه به منظور تهیه مطلب و بیان نظرات اعضای گروه توسط سرگروه (لشین و همکاران، ص ۲۷۶) انجام نمی شود، اما نقاط اشتراک این روش با شیوه مناظره ساختارمند تعیین موضوعات توسط معلم، دفاع از موضع مخالف نظر خود و به بحث گذاردن موضوعات بعد از اتمام مناظره است.

بنابراین به هنگام کاربرد این روش باید به این نکته توجه داشت که فرد از لحاظ مسائل نظری و معلومات در سطح بالایی قرار داشته باشد لذا استفاده از این روش که نقش مهمی در پرورش قدرت استدلال فرد دارد بعد از حصول عقل بالفعل امکان پذیر است.

علم آموزی و کسب دانش و آگاهی

رابطه بین عقل و علم رابطه ای دو سویه است. همان گونه که عقل باعث افزایش علم می شود، علم هم عقل افزاست. از این رو یکی دیگر از روش های پرورش عقل، اکتساب دانش و آگاهی است.

فرایند اکتساب علم ابتدا از طریق برخورد حواس انسان با محیط آغاز می‌شود و از آنجا که ذهن صرفاً پذیرنده نیست، بلکه خلاق معانی است از طریق تعقل و اندیشه اکتسابات اولیه می‌بالد و شکوفا می‌گردد. همان‌گونه که نشو و نمای یک گیاه یا تقویت اعضا و جوارح حیوان و سلامتی آن منوط به تغذیه مناسب است، علو مرتبه انسان نیز در گرو تغذیه روح و روان است و اینجاست که نقش علم و آگاهی و دانش و معرفت آشکار می‌گردد. فراگیری علوم سبب رشد جنبه انسانی و حرکت در مسیر تکامل است و گذر از شاهراه تکامل برای نزدیکی به خدا، بدون کسب علم و معرفت امکانپذیر نیست (اعرافی، ص ۹۷). کسب علم نیز مورد توجه ابن سینا بوده و در فلسفه او یادگیری هیچ علمی نفی نشده است. از دیدگاه شیخ همه علوم سودمند بوده و یاری دهنده انسان در رسیدن به مرتبه عقل بالفعل و سعادت است. چنانچه بیان می‌دارد: همه علوم در سود واحدی اشتراک دارند و آن به دست آوردن کمال نفس آدمی با عقل بالفعل شدن است. در همان حالی که این علوم نفس آدمی را برای سعادت اخروی آماده می‌کنند (ابن سینا، *الهیات از کتاب شفاء*، ص ۱۴).

در واقع برخورداری از اطلاعات و دانش گسترده این امکان را برای فرد فراهم می‌آورد که مواد بیشتری برای ترکیب و مقایسه در اختیار داشته باشد و بر پایه این آگاهی‌ها از ارائه استدلال‌های سطحی و نتیجه‌گیری‌های خام اجتناب کند. به عبارت دیگر عقل انسان به منظور استدلال، دستیابی به نتیجه و صدور فرمان به آگاهی و اطلاعات نیاز دارد.

الگوی رشد عقلانی بر اساس مراتب عقل نظری ابن سینا

نفس انسانی نخست در مرتبه عقل هیولانی یا استعداد محض قرار دارد. در این مرتبه که نفس انسانی به صورت بالقوه و نفس حیوانی بالفعل می‌باشد، نفس حیوانی که مشخصه بارز آن حرکت و احساس است نخست از طریق محسوسات و سپس از طریق مخیلات وصول به اولین مرتبه از کمال نفس، یعنی عقل بالملکه - که در بردارنده معقولات اولی یا بدیهیات می‌باشد - را موجب می‌گردد. چنانچه ابن سینا بیان می‌دارد تا نخست محسوسات و خیالات نباشند عقل ما به فعل نیاید (همو، *دانشنامه علائی*، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر آدمی نخستین بار فعالیت‌های ادراکی خود را از راه حواس آغاز کرده و از طریق حواس با خواص اشیا آشنا شده و به روابط آنها پی می‌برد. در واقع حواس، سازنده اولیه معرفت انسان از طریق تماس و برخورد فرد با

محیط هستند و در تعامل با محیط، شبکه‌ها و تورهای پنجگانه زمین و موقعیتی را فراهم می‌آورند که آدمی به تدریج به معقولات اولی یا همان بدیهیات دست یابد و به این ترتیب عقل بالملکه برای وی حاصل می‌گردد. از این رو باید در سنین پایین و تا قبل از ۱۱ سالگی نسبت به تربیت حواس و پرورش قوه تخیل به منظور دستیابی هر چه بیشتر به اولیات دقیق بود و از سنین ۱۱ سالگی به بعد به دلیل شروع مرحله عملیات صوری سعی در جهت‌دهی صحیح قوه تخیل داشت.

با نظر به سیر تدریجی، مرحله به مرحله و همچنین متوالی بودن مراتب عقل، کسب معقولات ثانی به منظور وصول به سومین مرتبه از مراتب عقل - عقل بالفعل - بر پایه همان بدیهیات حاصل در عقل بالملکه صورت می‌پذیرد. ابن‌سینا عمدتاً دو راه فکر و حدس را برای دستیابی به عقل بالفعل بیان می‌دارد اما وی در الهیات شفا اذعان می‌دارد که پذیرش از عقل فعال ممکن است با واسطه باشد مانند معقولات ثانویه که توسط ابزار و مواردی چون حس ظاهر و مشترک، وهم و فکر حاصل می‌شود (همو، الهیات از کتاب شفاء، ص ۳۲۱). بنابراین به منظور به نتیجه رساندن فرایند و کسب معقولات ثانویه می‌توان در کنار حدس و فکر از مواردی چون حواس و وهم نیز کمک گرفت. آنچه طی این فرایند مهم است چگونگی کسب است. زیرا میزان معقولات ثانویه حاصل شده وابسته به نحوه کسب و روشی است که به کار گرفته می‌شود. در واقع علت اینکه فراگیران در بسیاری از یادگیری‌ها به مرتبه بالفعل نمی‌رسند و یادگیری‌ها برایشان بالفعل نمی‌شود به آن دلیل است که به صورت عمقی مطالب را نمی‌آموزند و روش‌هایی که به منظور کسب شناخت به کار می‌برند، روش‌هایی سطحی و پیش‌پا افتاده است نه فعال. از این رو به کارگیری روش‌های فعال، جستجو گرانه و مبتنی بر تفکر در کنار توجه به راهبردهای عمیق یادگیری همچون مرتبط ساختن و به هم ربط دادن اجزای نظری و عملی یک درس، ربط دادن اطلاعات تازه به اطلاعات قبلی، سازماندهی و ... بعد از وصول به مرتبه عقل بالملکه ضرورت دارد.

به موازات توجه به عقل نظری، پرورش بعد دیگر نفس ناطقه یعنی قوه عملی باید مورد توجه قرار گیرد. چرا که بنابر نظر ابن‌سینا دستیابی به بالاترین مرتبه از مراتب عقل نظری و کمال نفس، یعنی عقل بالمستفاد تنها از طریق عقل نظری قابل تحقق نیست بلکه عقل عملی نیز باید به

مرتبۀ اعلائی خود رسیده باشد. چنانچه معتقد است که برترین انسان کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است، و دارای اخلاقی است که فضایل عملی هستند (همان، ص ۳۳۹) و باز در همین زمینه بیان می‌دارد: کمال اختصاصی نفس ناطقه عبارت است از اینکه عالم عقلی باشد که در آن صورت کل عالم و نظام عقلانی در کل عالم و خیری که در کل عالم فیضان می‌یابد، ارتسام یافته است به گونه‌ای که به عالم معقولی تبدیل می‌گردد که موازی با کل عالم هستی است و در این مرتبه به مشاهده چیزی که حسن مطلق، خیر مطلق و جمال حق مطلق است، می‌پردازد و با آن متحد شده و به مثال و هیئت آن در می‌آید (همان، ص ۳۳۱ - ۳۳۰). البته همان‌گونه که پیشتر هم بیان شد افاضات گوهری مفارق به نام عقل فعال است که عقل را از مرتبۀ عقل هیولانی به مرتبه بالمستفاد و یا به عبارتی از مرتبۀ نقص به کمال می‌رساند.

بنابر آنچه گذشت امر تعلیم و تربیت باید با جریان رشد عقلی متربی تناسب و سازگاری داشته باشد؛ چرا که هر مطلبی را نمی‌توان در هر زمانی و پیش از فرا رسیدن موعد خاص آن به کودک آموخت. کودک آنچه را می‌تواند بیاموزد که با توانایی‌های ذهنی و مقتضیات رشدش تناسب داشته باشد. بیان ابن‌سینا در رابطه با عقل نظری و مراتب آن که از مرتبۀ عقل هیولانی به بالملکه، و سپس عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد می‌رسد به صراحت گویای لزوم اعمال تربیت خاص متناسب با ویژگی‌های هر مرحله است.

نتیجه

رشد و پیشرفت در هر جامعه‌ای وابسته به نظام تعلیم و تربیت آن جامعه است و نظام تعلیم و تربیت در صورتی می‌تواند این مهم را محقق سازد که به رشد و پرورش عقلانیت توجه ویژه داشته باشد زیرا در پرتو توجه به این عامل است که از یادگیری‌های سطحی و تبدیل ذهن به انباری از اطلاعات جلوگیری شده و یادگیری عمیق و معنی‌دار برای فرد حاصل می‌گردد و به دنبال آن خلاقیت فرد مجال ظهور و بروز می‌یابد. بنابراین در دنیای کنونی آنچه که در نظام‌های تعلیم و تربیت در اولویت قرار دارد رشد عقلانی افراد است که در این زمینه توجه به دیدگاه فلاسفه در مورد عقل و تبیین تعلیم و تربیت بر مبنای نظرات آنها می‌تواند راهگشا باشد از این رو در پژوهش حاضر دیدگاه ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان علاقه‌مند به تعلیم و تربیت کودک در زمینه عقل و مراتب آن مورد بررسی و مذاقه قرار گرفت تا بر مبنای نظرات

ایشان در این زمینه پیامدهایی برای نظام تعلیم و تربیت استخراج گردد به گونه‌ای که راهنمای عمل مسئولان نظام تعلیم و تربیت برای پرورش هر چه بیشتر این قوه و همچنین محرک آنها برای ارائه راهکارهای متنوع و گسترده‌تر برای شکوفایی عقل باشد. نتایج حاصل از پژوهش را می‌توان در دو دسته کلی طبقه‌بندی نمود. دسته اول نتایجی است که در خصوص مراتب مختلف عقل به دست آمد و دسته دوم نتایجی است که بر مبنای دیدگاه ابن‌سینا در زمینه عقل، راجع به تعلیم و تربیت حاصل شد. نتایج پژوهش در خصوص مراتب عقل گویای آن است که:

۱. استعداد یادگیری هر چیزی به طور بالقوه در فرد وجود دارد؛ ۲. برای دومین مرتبه از عقل نظری یعنی عقل بالملکه که با ورود محسوسات و زیاد شدن تجارب رشد می‌کند از لحاظ سنی نمی‌توان پایانی برای آن تصور نمود؛ ۳. بین عقل بالملکه که تنها در بردارنده معقولات اولی است و عقل بالفعل که مخزنی از معقولات اولی و ثانی است فرایند اکتساب علوم انجام می‌گیرد؛ ۴. شروع خلاقیت پس از عقل بالملکه و بر پایه علوم اکتسابی صورت می‌گیرد و با پیشرفت در مراحل مختلف عقل افزایش می‌یابد؛ ۵. شروع عقل بالفعل با فعلیت اولین قوه در فرد یعنی تکلم و گفتار انجام می‌گیرد و با فعلیت دو قوه خواندن و نوشتن در سنین شش و هفت سالگی برای فرد، امکان دستیابی به بسیاری از فعلیت‌ها تسهیل می‌گردد؛ ۶. خصایص کلی عقل بالفعل عبارت‌اند از: حصول کمال استعداد یا دارا بودن تمام شرایط برای تبدیل به فعلیت، عدم نیاز به اکتساب و یادگیری، استفاده از معقولات مخزون بر حسب نیاز و با توجه به موقعیت و پرورش قدرت استدلال و استنباط؛ ۷. امکان دستیابی به عقل مستفاد برای هر کسی امکان‌پذیر نیست. دسته دوم نتایج پژوهش نیز نشان داد که اولاً به دلیل حصول تدریجی و به فعلیت رسیدن استعدادهای نهفته در زمان‌های مختلف در نظر گرفتن زمان معین از لحاظ سنی برای شروع و پایان مراتب عقل به گونه‌ای که با آغاز و پایان مراتب تعلیم و تربیت همزمان باشد امری غیرممکن است. ثانیاً به دلیل آنکه هدف نهایی وصول به سعادت واقعی یعنی شناخت حقیقت مطلق یا واجب الوجود است که تنها مطلوب بالذات و غایت لذاته می‌باشد و دستیابی به این مرتبه نیازمند غایات لغیره و واسطه‌ای است و همچنین با توجه به کمال قوه عاقله که تمثل حق اول در آن به اندازه توانش می‌باشد بنابراین در مقام هدف گذاری بر مبنای نظر ابن‌سینا راجع به عقل نظری تعریف دو گونه از اهداف، اهداف مرحله‌ای (پرورش مرحله به مرحله عقل) یا واسطه‌ای و هدف غایی (شناخت خدا) الزامی است. ثالثاً به دلیل وجود مراتبی برای این قسم از

عقل پرورش این قوه باید به صورت تدریجی و مرحله به مرحله صورت گیرد که در این زمینه توجه به محدوده سنی فرد اصلی ترین عامل است. علاوه بر آن شرایط و زمینه‌ها، طراحی دروس و برنامه‌ها، اتخاذ روش‌ها و ابزارها و به طور کلی نظام تعلیم و تربیت باید به گونه‌ای سازماندهی گردد که به فعلیت هر چه بیشتر استعدادها کمک نماید و همچنین توجه به محیط به عنوان یک عامل مبنایی در رشد عقلانی، جهت‌دهی صحیح و دقیق فرد در فرایند اکتساب، در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی در امر آموزش، فراهم آوردن زمینه‌های بروز و رشد خلاقیت و ایجاد تنوع در برنامه درسی و محتوای آموزشی به منظور شکوفایی عقل از مشخصه‌های اصلی آن باشد. توجه به محیط به عنوان یک عامل مبنایی در رشد عقلانی به ویژه پیش از ۱۱ سالگی یعنی قبل از شروع تفکر انتزاعی اهمیت دارد زیرا یادگیری‌های کودک پیش از یازده سالگی بیشتر از طریق تعامل با محیط یعنی تجربه که محصول تعامل کودک با محیط است صورت می‌گیرد. جهت‌دهی صحیح و دقیق کودک در فرایند اکتساب به عنوان یک اصل توسط مربیان و معلمان و با هدف جلوگیری از شکل‌گیری تفکر نادرست در کودک و به خطا رفتن او در فرایند اکتساب انجام می‌گیرد. به منظور لحاظ کردن تفاوت‌های فردی در آموزش (اختلاف در مرتبه عقلی افراد) که خود علت یادگیری کند یا سریع یک موضوع واحد توسط آنها است ابتدا باید به تعیین مرتبه عقلی فرد اقدام نمود و پس از تشخیص این موضوع تمام فعالیت‌ها از جمله ارائه آموزش و واگذاری تکالیف و مسئولیت‌ها باید متناسب با سطح و توان عقلی فرد تعیین و تنظیم گردد. منظور از خلاقیت به عنوان یکی از جلوه‌های عالی تفکر انسان هم حل مسائلی است که پیشتر توسط دیگران حل شده و تنها برای کودک تازگی دارد و هم تازگی نتایج تفکر آفریننده است. قسم اول خلاقیت با طی کردن فرایند اکتساب و قسم دوم آن به ندرت در جریان اکتساب و به وفور بعد از حصول عقل بالفعل بروز می‌یابد در این خصوص بررسی سطح و کیفیت تفکر کودک و به دنبال آن ایجاد محیط غنی، پویا و برانگیزاننده و به کارگیری روش‌هایی همچون قصه‌گویی و داستان‌پردازی و همچنین تقویت روحیه پرسشگری از جمله اقداماتی است که باید به منظور ظهور و رشد خلاقیت انجام گیرد. توجه به ایجاد تنوع در برنامه‌درسی و محتوای آموزشی به عنوان یک اصل استخراجی بر مبنای دیدگاه ابن سینا راجع به عقل نیز ضروری است زیرا وجود تنوع در برنامه‌درسی و محتوای آموزشی ضمن از بین بردن وضعیت یکنواخت حاکم بر نظام آموزشی به دلیل مواجه ساختن فرد با مسائل و موضوعات جدید که به واسطه آن

حس کنجکاوی فرد تحریک شده و فرد در معرض سؤالات و پرسش‌های متعددی قرار می‌گیرد که جویندگی و پژوهش او را به همراه دارد از اهمیت برخوردار است. نتایج همچنین حاکی از آن است که روش‌های تعلیم و تربیت باید به گونه‌ای اتخاذ گردد که ضمن تطابق با اهداف و محدوده سنی فرد به شکوفایی هر چه بیشتر عقل کمک کند از این رو کاربرد بازی و سرگرمی، آموزش گروهی و روش‌های جستجوگرایانه و مبتنی بر تفکر به عنوان روش‌های آموزش ضرورت می‌یابد. استفاده از بازی و سرگرمی به عنوان یک روش آموزش هم به دلیل قابلیت کاربرد آن در مدت زمان طولانی است به گونه‌ای که کودک از بازی خسته نمی‌شود و از این طریق می‌توان مطالب زیادی را به او آموخت و هم به دلیل جنبه تحقیقی و آزمایشی داشتن آن می‌باشد که با دستکاری وسایل مختلف از جانب کودک که از دید او اسباب بازی‌هایی برای بازی او هستند انجام می‌گیرد. ارائه آموزش به صورت گروهی نیز با در معرض قرار دادن کودک با دیدگاه‌ها، بیانات و گفته‌های مربی و سایر کودکان باعث جلب توجه کودک، به خاطر سپردن گفته‌ها و برانگیختن تعجب در او می‌گردد و از این رو زمینه‌هایی را برای رشد عقلی کودک فراهم می‌آورد. نوع سوم از روش‌ها، روش‌هایی هستند که ذهن کودک را به چالش می‌کشند و روحیه جویندگی و پژوهش را در او ایجاد و تقویت می‌نمایند. بنابراین کاربرد مجزای روش‌هایی همچون سخنرانی و توضیحی که عدم امکان دستیابی به سطوح بالاتر یادگیری و منفعل بودن کودک از ویژگی‌های آنها است به هیچ وجه توصیه نمی‌گردد. این نوع از روش‌ها را که می‌توان روش‌های جستجوگرایانه و مبتنی بر تفکر نامید در قالب روش‌هایی همچون روش گردش علمی یا فعالیت تجربی، روش اکتشافی، سقراطی، حل مسئله و مناظره مبتنی بر توجیه دیدگاه مقابل مطرح شد. روش گردش علمی یا فعالیت تجربی به دلیل تماس مستقیم و بی‌واسطه کودک با محیط، وجود عامل محرک و برانگیزاننده محیطی و همچنین فعال بودن کودک از روش‌های جستجوگرایانه و مبتنی بر تفکری است که برای شکوفایی عقل به ویژه در سنین پایین مفید می‌باشد. به کارگیری روش اکتشافی به عنوان دومین روش برای رشد تدریجی و مرحله به مرحله عقل اهمیت دارد زیرا این روش متشکل از چهار سطح است که هر سطح بر اساس استعداد، دانش، مهارت فرد و درجه دشواری مسئله تنظیم می‌گردد. کاربرد روش سقراطی به دلیل خصایص و ویژگی‌هایی این شیوه از جمله اثبات سهو و خطا، برطرف کردن شبهه از ذهن دانش آموز، زاینده فکر بودن و جنبه دیالکتیکی، تعاملی و

استقرایی داشتن از روش‌های مؤثر در رشد و پرورش عقلانیت است که قلمرو استفاده از آن طی فرایند اکتساب و مراتب عقلی پس از این فرایند است. توجه به روش حل مسئله به عنوان روشی برای پرورش عقل هم به دلیل تعدد راه‌حل‌هایی است که به منظور حل مسئله از سوی فرد ارائه می‌شود و هم غنی‌سازی و کیفیت بخشی عقل بالفعل است که با ذخیره‌سازی نتایج حاصل از مسئله به شیوه صحیح، در عقل بالفعل انجام می‌گیرد. استفاده از مناظره مبتنی بر توجیه دیدگاه مقابل به عنوان یکی دیگر از این روش‌ها زمانی امکان‌پذیر است که فرد از سطح بالایی از اطلاعات و معلومات برخوردار باشد لذا استفاده از این روش که نقش مهمی در پرورش قدرت استدلال فرد دارد پس از حصول عقل بالفعل می‌باشد. همچنین در این پژوهش الگویی برای رشد عقلانی بر اساس دیدگاه ابن‌سینا در زمینه مراتب عقل، به همراه الزامات لازم در هر مرتبه مطرح گردید.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات (مع الشرح للمحقق نصيرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح للعلامة قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی)*، ج ۲ و ۳، بی‌جا، دفتر نشر الکتتاب، ۱۴۰۳ق.
- _____، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیه الله نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *النجاة*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____، *النفس من کتاب الشفاء (المقالة الخامسة، الفصل الاول)*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، *الهیات از کتاب شفاء*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
- _____، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ترجمه محمد نجمی زنجانی، تهران، مجتمع ناشر کتاب، ۱۳۱۹.
- _____، *دانشنامه علائی (طبیعیات)*، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، همدان، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳.

_____، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱.

_____، روانشناسی یا علم النفس (شفا)، ترجمه آقای صیرفی، بی جا، انتشارات بنگاه افشاری، بی تا.

_____، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.

اعرافی، علیرضا؛ محمد، بهشتی؛ علی نقی، فقیهی؛ مهدی، ابوجعفری، درآمدهای بر تعلیم و تربیت اسلامی (۲)، تهران، سمت، ۱۳۷۶.

داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.

دیباچی، سید محمد علی، « نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هشتم، شماره اول، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۸۸.

شاهوردی، محمد، فلسفه ابن سینا، انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی، ۱۳۳۳.

صفوی، امان الله، روش‌ها، فنون و الگوهای تدریس، تهران، سمت، ۱۳۸۵.

عثمان، عبدالکریم، روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمه محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.

لشین، سینتیا بی؛ جولین، پولاک؛ چارلز ام، رایگلوث، راهبردها و فنون طراحی آموزشی، ترجمه هاشم فردانش، تهران، سمت، ۱۳۸۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی رابطه عدالت و سعادت از دیدگاه ارسطو

دکتر زکریا بهارنژاد*
کمیل شمس‌الدینی مطلق**

چکیده

ارسطو از معدود اندیشمندانی است که تأملاتی ژرف در باره عدالت و سعادت داشته است. وی تأثیر عدالت در تحصیل سعادت را پذیرفته، به گونه‌ای که دستیابی به سعادت را بدون اجرای عدالت امکان‌ناپذیر می‌داند. به تعبیر صحیح‌تر از نظر وی اعتدال از فضایل عمده در تحصیل سعادت است؛ میان عدالت و سعادت رابطه عمیق و ژرفی وجود دارد به گونه‌ای که عدالت شرط لازم برای تحصیل سعادت است و معنای این سخن این است که امور دیگری نظیر داشتن حکمت، عفت، شجاعت، خیرات خارجی و دوستی نیز در تحصیل سعادت نقش دارند و همراه عدالت علت‌تأمه برای نیل به سعادت می‌گردند و این بدین خاطر است که هر پدیده‌ای برای تحقق به صدها عامل نیاز دارد و عدالت تنها یکی از عوامل تحصیل سعادت است، بنابراین عدالت به عنوان شرط لازم، وسیله و مقدمه‌ای برای نیل به سعادت به شمار می‌آید و نسبت منطقی میان آن دو عام و خاص مطلق است. کلید واژه‌ها: ارسطو، عدالت، سعادت، فضیلت، خیرات خارجی.

مقدمه

ارسطو (Aristotale) در شهر استاگیرا (Stageira) متولد شد و در ۱۸ سالگی به آتن رفت و

z -baharnezhad@sbu.ac.ir
shamsoddinkomail@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان قم

تحت تعلیم افلاطون قرار گرفت (امیل بریه، ص ۲۱۹). به نظر می‌رسد که وی اولین و بزرگ‌ترین متفکر جامع‌الاطراف بوده (شهرستانی، ص ۳۷۷)، چنانکه معروف است او در باره همه چیز، از شکل گوش ماهی گرفته تا نازایی، از تأملات نظری در باره ماهیت روح گرفته تا هواشناسی، حتی در باره تعبیر خواب مطالبی نوشته است. گفته شده که وی به هر رشته‌ای از دانش انگشت گذاشت آن را دگرگون کرد و برای اولین بار دانش بشری را در دسته‌هایی جدا از هم طبقه بندی کرد (پل استراترن، ص ۱۶). برخی وی را پیامبر می‌دانند (سبزواری، ص ۳۶۵)، برخی دیگر نه تنها پیامبر بودن ارسطو را انکار می‌کنند، بلکه حتی در موحد دانستن وی نیز تردید کرده‌اند (بهارنژاد، ص ۱۳۵). به هر حال وی در فلسفه، اخلاق و ... صاحب مبنا می‌باشد. مورخان فلسفه وی را «معلم اول» لقب نهاده‌اند. افکار او در طی تاریخ مرجع و منبع اندیشمندان بعدی بوده است، به گونه‌ای که «مک‌این‌تایر» در باره اهمیت و نیاز جامعه بشری برای برون رفت از بحران به اندیشه‌های وی می‌نویسد:

برای سالم ماندن از اشتباه‌های مدرنیسم و لیبرالیسم تنها دو راه وجود دارد: یا باید پوچ‌گرایی نیچه را پذیرفت یا باید به اخلاق ارسطویی بازگشت (مک‌این‌تایر، ص ۴۸۷).

بدیهی است که یکی از عوامل سعادت و خوشبختی جوامع وجود عدالت و برقراری تعادل و توازن است، زیرا هر جامعه‌ای همانند یک ساختمان بزرگ می‌ماند که از اجزای مختلف تشکیل شده است و همان‌گونه که استحکام و استواری یک ساختمان وابسته به تناسب اجزای آن است، جامعه نیز با اعتدال، هماهنگی و توازن میان افراد می‌تواند پایدار بماند و استقرار یابد. امام علی (ع) می‌فرماید:

عدل پایه و اساسی است که استواری جهان به آن بستگی دارد (مجلسی، ص ۸۳).

افلاطون نیز عدالت را شرط سعادت‌مندی می‌داند و در باره نقش عدالت در سعادت می‌گوید: عدالت از چیزهایی است که اگر کسی بخواهد نیکبخت شود باید آن را هم برای خود آن و هم برای آثار و نتایجی که از آن به دست می‌آید، بخواهد (افلاطون، ص ۹۱۳).

عدالت و سعادت از مسائلی هستند که اندیشمندان و متفکران زیادی در باره آنها بحث و گفتگو کرده‌اند لیکن به لحاظ تاریخی به نظر می‌رسد نخستین بار سقراط بود که مناظراتی پیرامون عدالت، سعادت و فضیلت مطرح کرد. بخش‌هایی از مناظرات وی در این باب در آثار افلاطون بیان شده است. لیکن ارسطو نخستین فیلسوفی بود که به صورت منظم و منطقی در باره

عدالت و سعادت و رابطه میان آن دو کتاب تألیف کرده است. وی در سیاست و اخلاق نیکوماخوس به طور گسترده در باره آن دو بحث کرده است، به گونه‌ای که بررسی سعادت کتاب نخست و عدالت، کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس را به خود اختصاص داده است. وی در اخلاق بیشتر به ماهیت آن دو پرداخته و در «سیاست» درصدد کیفیت پیاده کردن عدالت بوده است.

تأثیرپذیری حکمای بعدی از اندیشه‌های ارسطو به نحوی است که مکتب رواقی پس از پدیدآوردن آن فلاسفه‌ای را که از خود خلاقیتی داشته باشند پدید نیاورد و تنها به شرح اندیشه‌های ارسطو اکتفا کرد (فاخوری، ص ۸۱) و آراء طبی رواقیان همان آراء ارسطو و افلاطون بوده است (امیل بریه، ص ۴۲). با ورود آثار ارسطو در عصر ترجمه به جهان اسلام بسیاری از حکمای مسلمان نیز تحت تأثیر اندیشه‌های او قرار گرفتند.

مفهوم عدالت

پیش از پرداختن به دیدگاه ارسطو در باره عدالت و سعادت و رابطه آن دو، اشاره‌ای اجمالی به معنا و مفهوم آن دو ضروری است:

عدالت در اندیشه یونانی بیشتر به معنای تعادل به کار می‌رفت، با این تفاوت که عدالت در فرد به معنای تعادل بین قوای نفس و عدالت در جامعه به مفهوم تعادل بین اجزای جامعه است (بشرویه، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد عدالت در لغت به معنای قرارداد هر چیزی در جای خود با لحاظ کردن وضعیت اعتدال در آن است، اما عدالت در اصطلاح دارای حوزه‌های گوناگونی نظیر فلسفی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، کلامی، اقتصادی، اجتماعی و ... است وضع و قرارداد آن در هر یک از این حوزه‌ها معنا و کارایی ویژه‌ای دارد، ما در اینجا به تناسب بحث مورد نظر خود به سه اصطلاح اخلاقی، سیاسی و حقوقی آن می‌پردازیم:

عدالت اخلاقی

مراد از عدالت در اخلاق، ملکه‌ای است که ماهیت آن اعتدال بوده و رعایت آن آدمی را از افراط و تفریط باز می‌دارد. افلاطون در جمهوری از آن به عنوان یکی از امهات فضایل اخلاقی

نام برده و آن را به معنای عدم دخالت در کار دیگران و عمل به وظیفه خود می‌داند (افلاطون، ص ۱۰۱۸). ارسطو نیز به آن به عنوان مهم‌ترین فضیلت اخلاقی می‌نگرد زیرا تعدیل قوای نفس توسط این فضیلت انجام می‌شود وی در تعریف عدالت اخلاقی می‌نویسد:

عدالت ملکه‌ای است که افراد را قادر به انجام اعمال عادلانه و وادار به رفتار درست می‌کند (ارسطو، الاخلاق، ص ۱۷۳).

به نظر می‌رسد که رفتار درست رفتاری است که بر اساس اعتدال باشد. عدالت در این حوزه که شاخص اصلی آن اعتدال و هماهنگی بین قوای نفس است فضیلتی است که از مجموع حکمت، عفت و شجاعت حاصل می‌شود (ابن سینا، الشفاء و الهیات، ص ۴۵۵). بنابراین عدالت در اخلاق ملکه‌ای است که ماهیت آن اعتدال و میانه‌روی بوده و بیشتر جنبه فردی دارد.

عدالت سیاسی

عدالت در حوزه سیاست، به معنای برابری با افراد برابر و نابرابری با افراد نابرابر است. توزیع قدرت و مناصب بر اساس شایستگی در این حوزه مطرح می‌شود. از نظر ارسطو عدالت سیاسی باید بین اشخاصی که در یک زندگانی دسته جمعی مشارکت دارند حاکم باشد. افراد در قلمرو این عدالت متساوی الحقوق هستند (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ج ۱، ص ۲۰۹). وی عدالت سیاسی را به معنای پیروی کردن از قوانین می‌داند و در این زمینه می‌نویسد:

عادل کسی است که از قانون پیروی و مساوات را رعایت کند، پس چیزی عادلانه است که طبق قانون و از روی مساوات باشد (همو، الاخلاق، ص ۱۷۴).

افلاطون نیز پیرامون عدالت سیاسی می‌گوید:

جامعه وقتی عادل است که هر سه جزء آن در یک صفت مشترک باشند: یعنی هر یک وظیفه خاص خود را انجام دهد (افلاطون، ص ۱۰۲۱).

افلاطون عدالت سیاسی را به معنای اعتدال در قوای جامعه می‌داند و این مهم زمانی برقرار می‌شود که هر یک از اعضای از جامعه وظیفه‌ای را که به عهده او نهاده شده است به خوبی انجام دهد و این کار زمانی عملی می‌شود که وظایف و امور جامعه بر اساس اهلیت تقسیم شده باشد.

عدالت حقوقی

عدالت در حوزه حقوق به معنای «رعایت حقوق افراد و دادن حق هر ذی حقی» است و در مقابل آن ظلم به معنای تجاوز به حقوق دیگران قرار دارد (مطهری، ص ۸۰). ارسطو در معنای این گونه از عدالت که ناظر به حق و برادری است می‌نویسد:

قانون جزء به کیفیت مشخص تقصیری که انجام شده، به چیز دیگری التفات ندارد و نسبت به طرفین رعایت مساوات را می‌کند (ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۱، ص ۱۱۹).

بر همین اساس است که در برابر حکم دادگاه فقیر و غنی هیچ تفاوتی ندارد و عنوان مافوق قانون، یا هر عنوان دیگری امتیازی برای احدی به‌شمار نمی‌آید و افراد از حیث انسانیت و کرامت حقوق انسانی مساوی و در برابر قانون یکسانند و باید در مقام داوری حق کسی مورد تجاوز قرار نگیرد، بدین جهت است که مردم در روایات مانند دانه‌های تسیح برابر شمرده شده‌اند.

تفاوت عدالت سیاسی با عدالت حقوقی در این است، که ملاک در عدالت سیاسی شایستگی افراد است و افتخارات و مناصب بر اساس اهلیت تقسیم می‌شود؛ اما در عدالت حقوقی معیاری به نام شایستگی مطرح نیست و همه افراد در برابر قانون از حقوق یکسانی برخوردارند، بر این اساس تبعیض در عدالت سیاسی به معنای رعایت نکردن شایستگی‌هاست برخلاف عدالت حقوقی که به معنای رعایت آنهاست.

مفهوم سعادت

واژه سعادت که در زبان انگلیسی happiness و در لاتین eudamona نامیده می‌شود به معنای خیر نهایی و غایت فرجامین است. به‌رغم اینکه در معنای لغوی آن اختلاف قابل توجهی وجود ندارد، طی تاریخ درباره معنای اصطلاحی آن تحلیل‌های متفاوتی ارائه شده که برخاسته از جهان‌بینی‌های متفاوت و ناشی از نگرش افراد به نظام هستی و انسان است. آنها که از بینش کمتری برخوردار و طالب لذات مادی‌اند سعادت را نوعی لذت حسی می‌دانند و آنها که دارای بینش عمیق هستند، معنایی فراتر از لذت حسی را مورد نظر دارند (ابن‌سینا، *الاشارات والتشبهات*، ص ۳۳۴، ۳۳۵). سقراط آن را حالت نفسانی حاصل جمع بین فضیلت و لذت

می‌پندارد (ملکیان، ۲۵۵، ۱۹۲)، از نظر افلاطون سعادت آمیزه‌ای از معرفت عقلی، لذت بدنی و حسی است (همانجا). از نظر ارسطو نیز سعادت چیزی جز یک نحو از تأمل نیست (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ج ۲، ص ۲۳۵). ملاصدرا معتقد است که سعادت هر چیزی، عبارت از رسیدن به کمال آن چیز و بالاترین مرتبه آن سعادت عقلی است (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۳۹۷، ۳۰۱) وی سعادت را به دنیوی و اخروی و هر کدام را به دو بخش تقسیم می‌کند. از نظر وی سعادت دنیوی شامل سعادت بدنی مانند، سلامتی و صحت بدن و سعادت خارجی مانند مرتب بودن اسباب زندگی و دستیابی به نیازمندی‌هاست. سعادت اخروی نیز بر دو قسم است علمیه مانند معارف و حقایق و عملیه مانند طاعات. حُسن و زیبایی از عوارض سعادت دنیوی (قسم بدنی) و فضایل و اخلاق از عوارض سعادت اخروی (علمیه) می‌باشند (همو، تفسیر قرآن کریم، ص ۲۶۹).

شایان ذکر است که عدالت و سعادت دو جنبه فردی و اجتماعی دارند و ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به هر دو پرداخته است.

چیستی عدالت از دیدگاه ارسطو

ارسطو در کتاب سیاست بیشتر درصدد تطبیق عدالت و کیفیت پیاده کردن آن بوده است، به همین دلیل کمتر به تعریف آن پرداخته و به جای آنکه مانند افلاطون از عدل تعریف کلی ارائه دهد می‌کوشد تا انواع آن را برشمارد و این ناشی از روش تجربی و جزئی‌نگری وی یا در جهت واقع‌گرایی او، در مقابل روش درون‌گرایی افلاطون است. وی در تعریف عدالت می‌نویسد:

عدالت ملکه‌ای است که افراد را قادر به انجام اعمال عادلانه و وادار به رفتار درست می‌کند (ارسطو، الاخلاق، ص ۱۷۳).

البته گفتنی است که رفتار درست از اعتدال قوای نفس ناشی می‌شود، وقتی که قوای نفس در حالت اعتدال و میانه قرار بگیرند نتیجه آن رفتار درست خواهد بود رفتاری که نه در جانب افراط قرار دارد و نه در جانب تفریط، بلکه حدوسط میان آن دو باشد و این همان عدالت به معنای تعدیل قوای نفس (عدالت اخلاقی) است. البته ارسطو معتقد است که از آنجا که عدالت معانی متعددی دارد ظلم نیز دارای معانی متعددی است، منظور از ظالم کسی است که نقض

قانون می‌کند و بیش از حقش می‌ستاند و بی‌انصاف است، پس عادل کسی است که رعایت قانون می‌کند و با انصاف است (همان، ص ۱۷۴).

اقسام عدالت

عدالت از نظر ارسطو دارای اقسام مختلفی نظیر کلی و جزئی، توزیعی و اصلاحی و طبیعی و قانونی است. اینک به برخی از تقسیمات عدالت می‌پردازیم:

عدالت کلی و جزئی

ارسطو، عدالت را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند: عدالت کلی، فضیلت تمام و کمال است به گونه‌ای که همه فضایل را شامل می‌شود، زیرا کسی که دارای چنین فضیلتی است آن را نه تنها در مورد خود بلکه در مورد دیگران نیز اجرا می‌کند (همان، ص ۱۷۶). در حقیقت ارسطو «عدالت عام» را به معنای احترام و موافقت با قوانین می‌داند در نتیجه کسی که قانون را نقض کند ظالم و کسی که آن را رعایت کند عادل است وی اعمالی را که قانون مجاز بشمرد، عادلانه و اعمالی که قانون آنها را مجاز نداند، غیر عادلانه می‌داند (همان، ص ۱۷۵).

عدالت جزئی در برابر عدالت کلی، بخشی از فضیلت است نه تمام آن و به معنای برابری شهروندان به کار می‌رود و بی‌عدالتی جزئی ناشی از سودجویی است (همان، ص ۱۷۸). نسبت تغایر عدالت کلی با جزئی نسبت تغایر جزء و کل است، زیرا هر مساواتی موافقت با قانون است اما هر موافقت با قانونی، مساوات نیست و همین نسبت در مورد بی‌عدالتی عام و خاص نیز مطرح است. بنابراین نسبت بین آنها به لحاظ منطقی نسبت عام و خاص مطلق است.

عدالت توزیعی و تصحیحی

ارسطو عدالت جزئی را به توزیعی و تصحیحی تقسیم می‌کند: عدالت توزیعی (Distributive Justice) به معنای توزیع مشاغل اجتماعی، مناصب حکومتی، پول و دیگر امتیازات میان افراد جامعه، بر اساس استحقاق و شایستگی آنها می‌باشد. وی در این باره می‌نویسد:

اگر [افراد] برابر نباشند، سهام مساوی نخواهند داشت (همان، ص ۱۸۱).

تشخیص شایستگی در حکومت‌های مختلف متفاوت است برای مثال در دموکراسی آزادی در حکومت ممتازه، ثروت و اصالت خانوادگی و در حکومت اشرافی فضیلت مبنای آن می‌باشد (همو، سیاست، ص ۱۷۶، ۱۷۵).

قسم دوم از عدالت جزئی، «عدالت تصحیحی» (Remedial Justice) به معنای برابری شهروندان در حقوق و کرامت انسانی است و استحقاق و شایستگی در این قسم از عدالت دخیل نیست (همو، الاخلاق، ص ۱۸۳، ۱۸۲). تفاوت این دو، در این است که عدالت توزیعی در مال مشترک ظاهر می‌شود و همواره مطابق تناسب هندسی عمل می‌کند. ولی عدالت تصحیحی بیشتر در روابط و معاملات افراد پدید آمده و مطابق تناسب عددی عمل می‌کند. وی به حسب ظاهر از عدالت تصحیحی دو حوزه را در نظر دارد یکی حوزه روابط و معاملات افراد جامعه و دوم حوزه قضاوت و کیفر. ارسطو این نکته را تذکر می‌دهد که جبران خسارت در جرایم بالضروره به معنای مقابله با مثل نیست و بر این اساس می‌گوید:

اگر کسی که دارای ریاست است، دیگری [زیردست خود] را مجروح کند [بزند] سزاوار نیست که او را عوض کارش تنها بزنند بلکه باید عذاب هم شود [به کیفر سخت‌تر محکوم گردد] (همان، ص ۱۸۶).

ارسطو معتقد است که عدالت یک حد وسط است اما نه به گونه‌ای که سایر فضایل حد وسط می‌باشند بلکه به این معنا که عدالت، درست در حد وسط حقیقی قرار دارد، که این حد وسط در عدالت توزیعی به تناسب هندسی و در عدالت تصحیحی به تناسب حسابی است (کاپلستون، ص ۳۹۰). بنابراین عدالت تصحیحی به معنای تساوی افراد جامعه در حقوق انسانی است.

عدالت قانونی و طبیعی

ارسطو عدالتی را که در جامعه برقرار می‌شود عدالت سیاسی می‌نامد. این گونه از عدالت، باید بین اشخاصی که در یک زندگانی دسته‌جمعی مشارکت دارند حاکم باشد (ارسطو، الاخلاق، ص ۱۹۲). وی عدالت سیاسی را به طبیعی و قانونی تقسیم می‌کند. عدالت طبیعی در همه جا الزامی است و با تغییر حکومت‌ها تغییر نمی‌کند، اما اساس عدالت قانونی بر قرارداد و لازم‌الاجرا بودن استوار است و با تغییر حکومت‌ها تغییر می‌کند. از آنجا که ملاک این تقسیم التزام

به طبیعت است ارسطو تمام قوانین و حکمرانی‌هایی را که خلاف مقتضای طبیعت باشد عدالتی اعتباری و قانونی دانسته و عدالت حقیقی را مبتنی بر طبیعت معرفی می‌کند (همانجا).

یادآوری این نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد که میان تبعیض و تفاوت فرق اساسی وجود دارد. آنچه مخالف و ضد عدالت است تبعیض است نه تفاوت، زیرا تبعیض عبارت از آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های یکسان بین اشیا فرق گذاشته شود ولی تفاوت آن است که در شرایط نامساوی بین اشیا فرق نهاده شود (مطهری، ص ۱۲۵). ارسطو توزیع مناصب را بر پایه تفاوت می‌پذیرد و از نظر وی آنچه موجب انقلاب و خشم مردم می‌شود تبعیض است نه تفاوت (همان، ص ۲۶۶، ۱۸۱). وی در مخالفت با تبعیض می‌نویسد:

مناصب و احترامات حکومت باید بر پایه تفاوت توزیع شود (ارسطو، سیاست، ص ۱۷۱).

آنچه تاکنون در باره عدالت بیان شد بیشتر ناظر به عدالت اجتماعی بود اینک به عدالت اخلاقی که از دیدگاه ارسطو می‌پردازیم:

اعتدال یا عدالت اخلاقی

ارسطو در لابه‌لای مطالب خود در اخلاق نیکوماخوس به گونه‌ای دیگر از عدالت که به معنای تعدیل قوای نفس است اشاره می‌کند، از آنجا که قوای نفس با هم تخالف و کشمکش دارند، هماهنگی و تعادل بین قوا بر عهده فضیلتی نهاده شده که فضایل دیگر بر او مترتب بوده و شاخصه اصلی آن اعتدال و حد وسط باشد و آن چیز جزء عدالت اخلاقی (فضیلت اخلاقی) نیست و از آن تعبیر به اعتدال می‌کنند، همان نظریه اعتدالی که توسط اندیشمندان بعدی به «قاعده زرین اعتدال ارسطو» نام گرفت و مستندی برای آنها گردید.

در تعریف عدالت اخلاقی باید گفت آن همان ملکه‌ای است که حد وسط حالت میان دو حالت افراط و تفریط است و وظیفه اصلی آن تعدیل بین قوای نفس است به عبارت دیگر عدالت اخلاقی همان ملکه‌ای است که نتیجه آن رفتار درست است و رفتار درست، رفتاری است که حد وسط و میانه باشد، لذا ملاک و معیار در عدالت اخلاقی حد وسطی است که تعیین کننده آن عقل می‌باشد. البته ارسطو وظیفه عقل را تعیین حد وسط نسبت به ما می‌داند و این کاری دشوار است، زیرا وی می‌گوید: مثلاً برای حفظ حالت ورزشکاری، روا نیست شخص ورزشکار از مربی بپرسد که چقدر غذا باید مصرف کند، بلکه این خود ورزشکار است که باید

برآورد کند که چه مقدار باید تغذیه کند، حدوسط هم چنین است، شخص بایستی خودش را ملاحظه کند و ضابطه‌ای وجود ندارد. تشخیص افراط و تفریط نیز در اخلاق، کار عقل است و ضابطه‌ای نمی‌توان برای آن تعیین نمود مثلاً چه بسا کسی ده ساعت حرف بزند ولی متهم به پرحرفی نشود، اما کسی دو دقیقه حرف بزند و گفته شود که چقدر پرحرفی و یاوه‌گویی کرد (همو، /اخلاق، ص ۹۶-۹۴). وی عدالت اخلاقی را یکی از فضایل اخلاقی و بلکه مهم‌ترین آنها می‌داند و در تعریف فضیلت اخلاقی می‌نویسد:

فضیلت اخلاقی آن است که در مواجهه با لذات و آلام بهترین رفتار ممکن را به ما عطا می‌کند و رذیلت درست بر عکس آن است (همان، ص ۹۰).

بنابراین عدالت اخلاقی آدمی را از افراط و تفریط باز می‌دارد و باعث سرزدن بهترین رفتار که همان اعتدال است از وی می‌شود و شاخصه اصلی آن اعتدال یا تعدیل قوای نفس است. گفتنی است که نویسندگان در این نوشتار در پی اثبات رابطه این قسم از عدالت (تعدیل قوای نفس) با سعادت (عقل نظریه پرداز) از دیدگاه ارسطو می‌باشند و در این مقاله درصدد پاسخگویی به این پرسش هستیم که آیا بین عدالت اخلاقی (اعتدال) و سعادت (عقل نظریه پرداز) رابطه‌ای وجود دارد و بر فرض وجود رابطه این چه رابطه‌ای می‌باشد؟ آیا اعتدال در سعادت نقش دارد به چه میزان؟ نوع رابطه در حقیقت این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا مقاله اینک که عدالت اخلاقی به معنای تعدیل قوای نفس از دیدگاه ارسطو روشن گردید به بررسی سعادت از دیدگاه وی پرداخته است و در پایان، رابطه این قسم از عدالت با سعادت از دیدگاه ارسطو بررسی خواهد شد:

چیستی سعادت

ارسطو در تبیین ماهیت سعادت از سه نوع حیات نام می‌برد و حیاتی را سعادت‌مندانه می‌داند که قرین با تفکر و تأمل باشد (همو، /اخلاق نیکوماخس، ج ۱، ص ۷۷). از نظر وی سعادت عبارت است از: فعالیت نفس بر وفق فضیلت (همان، ص ۷۴) و منظور از فعالیت نفس فعالیت عقلی است (همان، ص ۶۶). وی می‌گوید: اگر سعادت فعالیت است طبق فضیلت پس باید جمیل و الهی باشد (همان، ج ۲، ص ۲۲۶) و چیزی جمیل است که خیر باشد خیر آن است که همه چیز به سوی آن گرایش دارد، لذا در نظام اخلاقی وی، غایت همه چیز خیر نامیده شده است و در میان

غایت‌ها غایتی که آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم خیر اعلی است (همو، *الاخلاق*، ص ۵۳). از نظر ارسطو علت غایی و خیر یک چیزند و هر چیزی خیر ویژه‌ای دارد (متافیزیک، ص ۱۱). مقصود وی این است که هر عمل و فنی دارای خیر ویژه خود است در نتیجه، خیر در پزشکی غیر از خیر در فن سپاهیگری است. غایت خیر در پزشکی صحت و مراد خیر در فن سپاهیگری فتح است. بنابراین اگر برای همه اعمال یک غایت وجود داشته باشد، آن واحد خیر است و اگر برای اعمال انسان غایت کثیر فرض شود، آن غایات متعدد خیر خواهند بود (همان، ص ۶۵).

ارسطو غایات را به نفسی و غیره تقسیم می‌کند، برخی غایات، مطلوبیت ذاتی و برخی مطلوبیت غیره دارند و به خاطر غایت دیگر، مطلوب واقع شده‌اند و خودشان فی نفسه مطلوب نیستند. غایتی که آن را برای خودش بخواهیم و همه چیز دیگر را برای آن، غایت سعادت است (همان، ص ۶۰).

سعادت حقیقی

از نظر ارسطو هر کاری دارای غایت قصوایی است، غایت قصوا تمام اعمال ما سعادت است. این یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق است که آیا همه اعمال ما یک غایت قصوا دارند یا خیر؟ ارسطو توضیح نداده است که چرا همه اعمال ما یک غایت قصوا دارند و می‌گوید سه نظر در باب مصداق سعادت وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. لذت؛ ۲. مفاخر سیاسی؛ ۳. زندگی با تفکر و تأمل (همو، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۱، ص ۵۳). از نظر ارسطو همه اتفاق دارند که سعادت چیزی بیرون از این سه نیست. وی مصداق اول و دوم را رد می‌کند و استدلال می‌آورد که مصداق سعادت زندگی قرین با تفکر و تأمل است و پیرامون مصداق سعادت می‌نویسد:

بهترین زندگی چه برای افراد و چه برای کشورها آن است که به فضیلت آراسته و به وسایل کافی برای شرکت در کارهای فضیلت‌آمیز مجهز باشد (همو، *سیاست*، ص ۳۷۴، ۳۷۵).

ارسطو معتقد است که گرچه مال و دوستی یا خیرات خارجی برای سعادت لازم است ولی اصل و جوهر سعادت در خود ماست و آن دانش کامل و صفای روح است - لذا لذت حسی راه خوشبختی نیست همچنان که سقراط به کسانی که سعادت را در لذت حسی می‌دانند می‌گوید:

لذت حسی مستلزم دور است، سیاست نیز راه سعادت نیست زیرا در آن در معرض هوا و هوس مردم قرار می‌گیریم. نه سعادت این است و نه آن. بلکه سعادت لذت عقلانی است (دورانت، ص ۷۷). ارسطو معتقد است کسی به حد کمال رسیده که بتواند در باره همه امور بیندیشد (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ج ۱، ص ۵۲).

استدلال ارسطو برای اثبات مصداق سعادت، این است که چیزی که سعادت آدمی وابسته به آن است نباید امر مشترک بین انسان و حیوان باشد بلکه باید امری مختص به انسان باشد. هرگاه فردی را از یک نوع بخواهیم با نوعی دیگر مقایسه کنیم باید جهت مقایسه فقط امر اختصاصی آن نوع باشد وی می‌گوید: جهت مقایسه انسان و سایر حیوانات نمی‌تواند در امر نباتی باشد. باید سعادت انسان در چیزی باشد که مختص انسان است و آن در نزد ارسطو تفکر است (ملکیان، ص ۳۸۵). سعادت نظری برترین سعادت است، زیرا نظریه‌پردازی تنها فعالیتی است که صرفاً برای خود مطلوب است (ارسطو، اخلاق، ص ۳۵۰). این فعالیت (تفکر) برترین فعالیت‌هاست، زیرا تعقل عالی‌ترین جزء نفسانی است و اموری که تعقل معطوف به آنهاست، از تمام اموری که درخور شناسایی هستند، بالاترند (همانجا). یکی از براهین اصلی ارسطو به نفع حیات نظری بر این ادعا استوار است که سعادت باید خیری باشد که بی هیچ قیدی نهایی باشد و این فقط درباره نظریه‌پردازی صحیح است و نه درباره غیر آن (کرسگارد، ص ۱۰۱).

ویژگی‌های سعادت

از نظر ارسطو سعادت دارای دو ویژگی عمده است نخست آنکه باید مطلوب بالذات باشد یعنی سعادت را برای خودش بخواهیم، نه برای چیز دیگر؛ دیگر آنکه باید مستغنی بالذات یا خودبسنده باشد و به هیچ چیزی وابسته نباشد. وی در زمینه ویژگی‌های سعادت می‌نویسد: شایسته است سعادت از اموری قرارداده شود که به خودی خود مطلوب است نه از اموری که به خاطر امور دیگر مطلوبند، چون سعادت نیازمند چیز دیگری نیست بلکه مکتنی به خود است (ارسطو، اخلاق، ص ۳۴۷).

مراد ارسطو از مکتنی به نفس، حالت یک فرد خلوت‌نشین که به تنهایی زندگی می‌کند نیست بلکه مراد آن حالتی است که صرف نظر از همه چیز، حیات را مطلوب می‌نماید و به چیز دیگری نیاز ندارد. به نظر می‌رسد از نظر ارسطو می‌توان نسبی بودن را به عنوان ویژگی دیگر

سعادت ذکر کرد زیرا ممکن است چیزی برای فردی سعادت باشد و همان چیز در نزد دیگری مبعوض باشد. حتی عقیده یک فرد برای تعبیر موضوع سعادت تفاوت می‌کند مثلاً هنگام بیماری سعادت را در صحت و در فقر آن را در غنا می‌پندارد (همانجا) زیرا معتقد است در افعال و اهداف انسان هیچ امری ثابت و لایتغیر نیست (همان، ص ۸۸).

راه وصول به کمال

ارسطو راه وصول به سعادت را رعایت اعتدال و حدوسط می‌داند، زیرا هر حالت روحی یک حد معین دارد که کمتر یا بیشتر از آن رذیلت است و خود آن حد معین فضیلت است؛ مثلاً عفت که مربوط به قوه شهویه است، حدوسط میان خمود و شره است، برای وصول به کمال یک راه است که شخص را از انحراف باز می‌دارد و آن راه وسط و اعتدال است (دورانت، ص ۷۴). ارسطو در این زمینه می‌نویسد:

بهترین زندگی چه برای افراد و چه برای کشورها آن است که به فضیلت آراسته و به وسایل کافی برای شرکت در کارهای فضیلت‌آمیز مجهز باشد (ارسطو، سیاست، ص ۳۷۵، ۳۷۴).

رابطه عدالت اخلاقی با سعادت

اینک که معانی عدالت و سعادت روشن گردید، نویسندگان در پی اثبات رابطه عدالت اخلاقی (تعديل قواى نفس) با سعادت فردى و اجتماعى به معنای عقل نظریه‌پردازی از دیدگاه ارسطو می‌باشند. در این پژوهش سعی بر این است که به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود:

۱. آیا بین اعتدال (عدالت اخلاقی) و سعادت رابطه‌ای وجود دارد؟
۲. بر فرض وجود رابطه این رابطه از چه نوعی می‌باشد؟
۳. عدالت تا چه حد در تحصیل سعادت نقش دارد؟
۴. آیا اعتدال تنها عامل مؤثر در رسیدن به سعادت است یا امور دیگری نیز در دستیابی به آن نقش دارند؟
۵. چه اموری می‌تواند در تحصیل سعادت نقش آفرینی کنند، آیا تأثیر عوامل متفاوت در رسیدن به سعادت منافاتی با هم ندارد؟

از مجموع گفته‌های پیشین درمی‌یابیم که میان عدالت با سعادت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد به گونه‌ای که دستیابی به سعادت بدون اجرای عدالت امکان‌پذیر نیست، افلاطون تحصیل سعادت را در گرو اجرای عدالت می‌داند، از نظر وی عدالت برای نیل به سعادت ضروری و لازم است (افلاطون، ص ۹۱۳). از نگاه ارسطو نیز میان عدالت و سعادت ارتباط ناگسستنی وجود دارد وی دستیابی به سعادت را مرهون اجرای عدالت می‌داند و معتقد است که عدالت نقش بنیادین و اساسی در تحصیل سعادت را ایفا می‌کند (دورانت، ص ۷۴). رابطه‌های احتمالی بین عدالت و سعادت عبارت‌اند از:

رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه (آلی و غائی)

ارسطو عدالت را مقدمه و راه وصول به سعادت می‌داند و معتقد است که نتیجه عدالت و سایر فضایل اخلاقی و عقلانی، رسیدن به سعادت است. از نظر وی عدالت، به مثابه تمام فضایل است و تنها راه وصول به سعادت اکتساب فضایل و تنها راه اکتساب فضایل رعایت حد وسط است. وی در این باره می‌نویسد:

بهترین زندگی چه برای افراد و چه برای کشورها آن است که به فضیلت آراسته و به وسایل کافی برای شرکت در کارهای فضیلت آمیز مجهز باشد (ارسطو، سیاست، ص ۳۷۵، ۳۷۴).
با توجه به اینکه ارسطو عدالت را برابر با همه فضایل می‌داند یعنی هنگامی که حالت اعتدال در حکمت، شجاعت و عفت پدید آمد حالت جامع آنها را عدالت می‌نامد نه اینکه خود سنخی از فضایل باشد، لذا می‌توان به جای فضیلت کلمه عدالت را قرار داد. برای وصول به فضیلت و کمال یک راه است که شخص را از آفات، تأخیر و انحراف باز می‌دارد و آن راه وسط و اعتدال است (دورانت، ص ۷۴). عدالت به عنوان برترین فضیلت در قلمرو اخلاق، در راستای تأمین سعادت انسان است و داشتن فضیلت مقدمه تحصیل سعادت است. از نظر ارسطو عدالت مقدمه‌ای برای تحصیل سعادت می‌باشد همان‌گونه که بدون مقدمه نمی‌توان به ذی‌المقدمه دست یافت بدون عدالت هم نمی‌توان به سعادت رسید.

البته رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه دو گونه است: نخست: این که ارزش مقدمه، صرفاً برای این است که شخص را به ذی‌المقدمه برساند. پس از رسیدن به ذی‌المقدمه وجود و عدم آن یکسان و برابر خواهد بود. مثلاً کسی که می‌خواهد از نهر آبی بگذرد سنگ بزرگی را در وسط

نهر آب وسیلهٔ پریدن قرار می‌دهد و پس از عبور از نهر وجود و عدم آن سنگ برای او مساوی است و همچنین است وجود نردبان و کارنامهٔ کلاس برای ثبت نام در کلاس بالاتر. گونهٔ دیگر این است که مقدمه در عین اینکه وسیلهٔ رسیدن به ذی‌المقدمه است خود نیز دارای ارزش است یعنی پس از تحقق یافتن ذی‌المقدمه وجود و عدم مقدمه یکسان نیست بلکه پس از حصول ذی‌المقدمه نیز وجود آن لازم و ضروری است مانند اینکه معلومات کلاس اول برای یک دانش‌آموز مقدمه‌ای است برای ورود به کلاس‌های بالاتر. اما چنین نیست که با رسیدن به کلاس‌های بالاتر نیازی به آنها نداشته باشد. زیرا گاهی مقدمه، مرتبهٔ ضعیفی از ذی‌المقدمه است و گاهی نیست. نردبان از مراتب پشت‌بام نیست، لیکن معلومات کلاس‌های پایین و معلومات کلاس‌های بالا مراتب یک حقیقتند ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی از قبیل عدالت نسبت به سعادت از نوع دوم است و چنین نیست که اگر انسان به سعادت رسید از عدالت بی‌نیاز باشد. بنابراین عدالت مقدمه یا ابزاری برای نیل به سعادت به شمار می‌آید.

رابطهٔ علی و معلولی

بدون تردید، مفهوم سعادت با فضیلت (عدالت) یکی نیست و میان این دو تفاوت وجود دارد و این تفاوت به صورت رابطهٔ رابطهٔ علی و معلولی یا سببی و مسببی است، میزان سعادت فرد بسته به بسط تأمل است و هر قدر استعداد تأمل کردن بیشتر باشد، به همان نسبت از سعادت بیشتری برخوردار است (ارسطو، اخلاقی نیکوماخس، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ به عبارت دیگر با داشتن فضایل است که آدمی به سعادت نائل می‌شود. یعنی این فضایل هستند که آدمی را به سعادت می‌رسانند، ارسطو سعادت را متفرع بر فضیلت و عدالت می‌داند و معتقد است که سعادت فرد تابع برخورداری وی از فضیلت است، فرد هر چه از فضیلت بیشتری برخوردار باشد دارای سعادت بیشتری خواهد بود و هر چه دارای فضیلت کمتری باشد سعادت کمتری نصیب او خواهد شد وی در این زمینه می‌نویسد:

اندازهٔ سعادت که بهرهٔ هر کس می‌شود برابر است با اندازهٔ بهرهٔ او از فضیلت (ارسطو، سیاست، ص ۳۷۴).

بنابراین عدالت علت و سعادت معلول آن به حساب می‌آید، البته مراد از علت در اینجا علت تامه و شرط کافی نیست بلکه مراد از آن علت ناقصه و شرط لازم است. به تعبیر دیگر، عدالت

علت معدّ برای نیل به سعادت است زیرا مؤلفه‌های دیگری نظیر خیرات خارجی، دوستی و لذت در تحصیل سعادت نقش دارند. ارسطو دربارهٔ نقش خیرات خارجی در سعادت می‌نویسد:

در تکمیل سعادت باید خیرهای خارجی را نیز دخالت دهیم... سعادت به عنوان شرط مکمل به چنین مؤیداتی نیاز دارد (همو، *الاخلاق*، ص ۷۲).

حدوسط تنها عامل و یگانهٔ رمز سعادت نیست، بلکه مال و امور دنیوی نیز تا اندازه‌ای لازم است زیرا فقر شخص را زیون می‌کند و چشم او غالباً به دست دیگران است در حالی که مال و منال شخص را از آز و طمع دور می‌کند و راحت و فراخی می‌آورد که موجب می‌شود شخص استعداد خود را به کار ببرد (دورانت، ص ۷۶). یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که در دستیابی به سعادت نقش دارد لذت است. ارسطو نقش لذت را در سعادت بسیار مهم توصیف می‌کند به گونه‌ای که معتقد است سعادت بدون لذت نمی‌تواند موجود باشد (راسل، ص ۳۴۶). وی در بارهٔ نقش لذت در سعادت می‌نویسد:

لذت و الم در طول حیات ما نافذ است و برای حیات سعادت‌مندانه تکیه‌گاه محکمی است (ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۲، ص ۱۹۷).

ارسطو دسترسی به سعادت را بدون فضیلت اخلاقی غیرممکن می‌داند (کاپلستون، ص ۳۸۹).

رابطه منطقی

به نظر می‌رسد به لحاظ منطقی نسبت میان عدالت و سعادت، عام خاص مطلق است، زیرا هیچ سعادت‌تی خالی از عدالت نیست، اما هر عدالتی مستلزم سعادت یا متضمن آن نیست. ممکن است عدالت بر چیزی صدق کند اما مصداق سعادت نباشد، زیرا تحصیل سعادت علاوه بر عدالت به امور دیگری از قبیل خیرات خارجی نیاز دارد. به گفتهٔ ارسطو حدوسط تنها عامل و یگانه رمز سعادت نیست بدین جهت که ارسطو نقش خیرات خارجی: از جمله دوستی و لذت و... را در سعادت بسیار مهم می‌داند، ممکن است عدالت باشد اما خیرات خارجی نباشد و در نهایت سعادت کامل نگردد. از میان اسباب و معدات خارجی سعادت، دوستی از همه شریفتر و برتر است در واقع دوستی برای دوران خوشبختی لازم‌تر از دوران بدبختی است (دورانت، ص ۷۶). ارسطو ضمن رد ادعای کسانی که معتقدند کسانی که کاملاً خوشبخت و متکی به خود هستند،

هیچ نیازی به دوستان ندارند و چون واجد وسایل زندگی هستند از این رو مکتفی به خویشانند به چیزی احتیاج ندارند. در مورد نقش دوستی در سعادت می نویسد:

[دوستی] به مثابه بزرگ‌ترین خیرهای خارجی است (ارسطو، *الاخلاق*، ص ۳۲۴).

به علاوه اگر خاصیت یک دوست این است که بیشتر از آنچه از خیر دریافت می‌کند خوبی برساند و اگر خاصیت آدم بافضیلت این است که نیکوکار باشد و اگر خدمت به دوستان بهتر از خدمت به بیگانگان است، پس آدم بافضیلت محتاج دوستانی خواهد بود که خیرخواه او باشند. وی در زمینه نیاز آدم بافضیلت به دوستان می نویسد:

مردمان خوشبخت هم نیاز به کسانی دارند که آنها را مورد نیکوکاری قرار دهند (همان، ص ۳۲۴، ۳۲۵).

ارسطو در بیان سبب نیاز انسان سعادت‌مند به دوستان معتقد است که انسان کاملاً سعادت‌مند نیازمند دوستان است، زیرا مرجحات آدم سعادت‌مند به تأمل در اعمال فضیلت‌آمیز منتهی می‌شود و این مرجحات خاصه آدم باسعادت است، علاوه بر این چنین می‌انگارد که آدم سعادت‌مند باید زندگانی مطلوب و دلپذیری داشته باشد، اما برای یک فرد، تحمل بار زندگی در تنهایی سنگین است، چه اعمال و افعال دائمی برای او آسان نیست، درحالی که با مشارکت دیگری و در ارتباط با دیگران تحمل بار زندگی امری بسیار بهتر و ساده است. بدین ترتیب فعالیت انسان سعادت‌مند (که با معیت دیگران عملی می‌گردد)، امری با دوام‌تر خواهد بود و فعالیتی است که بنفسه بسیار مطبوع است و اینها خصالی هستند که هر آدم سعادت‌مند باید به آنها متصف شود (همان، ص ۳۲۷-۳۲۴). دوستی را مطلوب آدم بافضیلت می‌داند و می نویسد:

دوست بافضیلت طبعاً مطلوب آدم بافضیلت است (همان، ص ۳۲۶).

یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که در تحصیل سعادت نقش دارد لذت است ارسطو در باره نقش لذت در تحصیل سعادت می نویسد:

برای ایجاد والاترین خصال، مهم‌ترین عامل عبارت است از لذت بردن از آنچه موجب لذت می‌گردد و تنفر داشتن از آنچه موجب تنفر باشد (همو، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۲، ص ۱۹۷).

سعادت‌مند کسی است که دارای عدالت، دیگر فضایل و خیرات خارجی باشد زیرا امکان ندارد کسی بدون خیرات خارجی سعادت‌مند شود بدین ترتیب نسبت منطقی میان عدالت و سعادت عام و خاص مطلق است، زیرا هر سعادت‌مندی عادل است اما هر عادل سعادت‌مند نیست.

نتیجه

عدالت همچون ستونی است که می‌توان سقف خوشبختی را بر آن بنا نهاد. زیرا عنصر عدالت در اخلاق به گونه‌ای برجسته است که بدون آن نیل به سعادت امکان‌پذیر نیست و جایی که عدالت نباشد سعادت هم وجود نخواهد داشت، توجه به آراء و اندیشه‌های ارسطو در باب عدالت و سعادت نتایج ذیل را به دست می‌دهد:

۱. عدالت در نزد یونانیان به معنای اعتدال به کار می‌رفته و دارای حوزه‌های گوناگونی است. یکی از این حوزه‌ها حوزه اخلاقی است که عدالت در این حوزه به معنای تعدیل قوای نفس و میانه‌روی است که شاخصه اصلی آن همان اعتدال است.
۲. در اینکه سعادت به معنای خیر نهایی و غایت فرجامین است اختلافی نیست، اما در مصداق خارجی آن اختلاف نظر وجود دارد، گروهی ثروت و برخی دیگر لذایذ مادی را سعادت می‌دانند، از نظر ارسطو زندگی عقلانی یا همان عقل نظریه پرداز می‌باشد.
۳. میان عدالت اخلاقی (اعتدال) و سعادت به معنای عقل نظریه‌پرداز ارتباط عمیقی وجود دارد، به گونه‌ای که عدالت به عنوان برترین و کامل‌ترین فضایل می‌تواند نقش اساسی را در تحصیل سعادت ایفا کند، زیرا آن مقدمه و ابزاری برای دستیابی به سعادت است و نیل به سعادت تنها از رهگذر آن امکان‌پذیر خواهد بود.
۴. رابطه بین عدالت و سعادت علی و معلولی است، به این بیان که عدالت علت و سعادت معلول آن است، زیرا بهره هر کس از سعادت بستگی به بهره او از فضایل دارد و هر چه بهره او از فضایل بیشتر باشد سعادتش کامل‌تر خواهد بود و چه علل دیگری در تحصیل سعادت مؤثرند، می‌توان عدالت را معد یا علت ناقصه آن دانست.
۵. نسبت منطقی بین عدالت و سعادت عام و خاص مطلق است، زیرا هر سعادت‌مندی عادل است اما هر عادل سعادت‌مند نیست. امکان دارد فردی عادل باشد، اما از خیرات خارجی و به طور کلی هر چیزی که در تحصیل سعادت نقش دارد محروم باشد.

۶. نقش خیرات خارجی، مانند دوستی، مال، فرزندی، لذت و... در تحصیل به سعادت بسیار برجسته است، به گونه‌ای که ارسطو نیل به سعادت را بدون کمک آنها ناممکن می‌داند بنابراین عدالت شرط لازم برای تحصیل سعادت است نه شرط کافی. لذا منافاتی ندارد امور دیگری از قبیل خیرات خارجی، دوستی و... در تحصیل سعادت دخیل باشند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
- _____، *الشفاء و الهیات*، (۱)، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق ال‌اب قنوتی و سعید زاید، قاهره، بی‌نا، ۱۳۸۰ ق.
- ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ج ۲ و ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- _____، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____، *الاخلاق*، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الکویت و کاله المطبوعات، ۱۹۷۹.
- _____، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
- استراترن، پل، *آشنایی با ارسطو*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- افلاطون، *مجموعه آثار*، ج ۴، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- بشرویه، حسین، «*دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت*»، ناقد، ش ۱، ۱۳۸۲.
- بهارنژاد، زکریا، «*خدا در اندیشه ارسطو*»، آینه معرفت، ش ۱، ۱۳۸۲.
- دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، نشر دانش، بی تا.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۳.

- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه منطق، ج ۴، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده
 آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق علی حسن فاعور، و امیر علی مهنا، بیروت،
 دارالمعرفه، ۱۴۲۱ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۶، تصحیح محمد خواجهوی،
 قم، بیدار، ۱۳۶۴.
- _____، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و
 مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- فاخوری، حنا و دیگران، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران،
 علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- کرسگارد، کریستین، «سرچشمه ارزش از دیدگاه ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی،
 ارغنون، ش ۱۶، تابستان ۷۹.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی
 فرهنگی، ۱۳۸۸.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۷۵، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران-قم، صدرا، ۱۳۸۶.
- مک‌اینتایر، السدیر، «نقد و معرفی کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟» ترجمه محمد لگنهاوزن
 و سید محمود موسوی، نقد و نظر، ش ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا

دکتر علی محمد ساجدی*
یدالله رستمی**

چکیده

مسئله "رابطه خدا با جهان" در اندیشه ارسطو و ابن سینا، محوری‌ترین پرسش مطرح در این مقاله است. در این مقاله اثبات می‌شود که نگرش این دو فیلسوف مشابهی در مورد خدا از جهات متعددی متفاوت است؛ ارسطو، با تکیه بر برهان طبیعی و متوسل شدن به مقوله حرکت به اثبات محرک ثابتی دست می‌یابد که آن را جوهر نام‌گذاری نموده و شارحان وی آن را خدا نامیده‌اند. از نظر وی جوهر علت غایی همه حرکات عالم است. در حالی که در اندیشه ابن سینا، خدا به عنوان واجب الوجود وجود محض، معطی وجود به همه کائنات، می‌باشد. از دیدگاه ارسطو خداوند علت است لیکن، علت او صرفاً تحریکی است. از دیدگاه ابن سینا این علت ایجاد است و نه تحریکی. وی با تقسیم موجود به واجب و ممکن و اثبات نیازمندی ذاتی ممکنات به واجب، تعالی، مدل نوینی از مناسبات خدا و جهان را مطرح ساخت که براساس آن، جهان با ویژگی حدود ذاتی به طور پیوسته از خالق سرمدی فیض هستی دریافت می‌کند (به عبارت دیگر جهان، همواره به وصف وجوب غیرموجود بوده است). از دیدگاه ارسطو، خدانه تنها خالق جهان نیست، بلکه به آن علم و التفاتی نیز ندارد. از دیدگاه ابن سینا خدا به عالم علم عنایی دارد که سبب افعال اوست. در این جستار که بررسی تطبیقی در خداشناسی فلسفی دو

msajedi@rose.shirazu.ac.ir
rostami17@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز
** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور ایلام

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۱۵

فیاسوف مشایی است، برتری و تفوق حکمت بوعلی بر فلسفه ارسطو آشکار می‌گردد.

کلید واژه‌ها: ارسطو، ابن‌سینا، جوهر، علیت تحریکی، علیت ایجاد، برهان صدیقین، حدوث ذاتی.

مقدمه

پرسش در خصوص رابطه خدا با جهان، در آثار کلامی و فلسفی ناظر به دو مرحله از خلقت می‌باشد: الف. آنچه به قبل از آفرینش مربوط می‌شود؛ ب. آنچه به بعد از آفرینش ارتباط پیدا می‌کند.

پرسش‌ها در قسم "الف" عمدتاً در باب هدف خلقت، چرایی و چگونگی خلق و آفرینش از ناحیه باری تعالی است، که بحث پیرامون آن خود موضوع مقاله‌ای مستقل و مبسوط است و از حیطة مقاله حاضر خارج می‌باشد. و در قسم "ب"، اساساً در باره نحوه تعامل خدا با جهان و نیز تداوم شأنیت خالقیت حضرت باری نسبت به خلق مدام و مستمر جهان پر رمز و راز آفرینش است، که مطالب کنونی عمدتاً حول همین محور خواهد بود.

این مقاله به مقایسه اندیشه ارسطو و ابن‌سینا درباره ارتباط خدا و جهان اختصاص یافته و به طور فشرده، به بررسی مفهوم خدا و افعال او از دیدگاه هر دو اندیشمند حکمت مشاء پرداخته است: مبانی فاعلیت و خالقیت در اندیشه فلسفی ارسطو و ابن‌سینا چیست؟ (و گزارش کوتاهی از اثبات توحید با برهان سینوی)، آیا جهان حادث است یا قدیم؟ نحوه علم الهی از منظر آن دو فیلسوف چگونه است؟ و...

سرانجام از رهگذر مطالعه تطبیقی میان آرای این دو فیلسوف حقیقت مسلم "اصالت فلسفه اسلامی" که غالباً از جانب برخی از نویسندگان غربی مورد انکار قرار می‌گیرد، تبیین می‌گردد.

خدا در اندیشه ارسطو

در زمان ارسطو، خدا، یا واژه theos در زبان یونانی، چنین معنا و مفادی را که ما از واژه خدا استفاده می‌کنیم، نداشته است. لذا اگر گاهی گفته می‌شود: "ارسطو به وجود خدا معتقد بوده است"، نباید خشنود شد که او نیز موحد بوده، بلکه باید دید او به چه خدایی یا چند خدا اعتقاد

داشته است. با بررسی اندیشه‌های وی در باره خدا به دست می‌آید که ارسطو با همه بلندی قدر و منزلت و شخصیت علمی وی چگونه کمیت او در زمینه خداشناسی فلسفی لنگ است. برای مثال، او طبق وصیت خود مقرر داشت که تصویر مادر او وقف خدای خاک^۱ شود و در استاگیرا^۲ برای وفای نذری که در قبال خدایان کرده بود. دستور داد که دو مجسمه مرمر به ارتفاع چهار ذراع یکی به نام زئوس^۳ و دیگری به نام آتنا^۴ بر پای دارند (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۶۹). این قضیه و نظایر آن حکایت از اعتقاد او به خدایان متعدد دارد و نه خدای یکتای بی همتا.

در فلسفه او خداشناسی بر طبیعت شناسی و علم نجوم زمان وی وابستگی تام دارد. او به یک امر محسوس قائل بود و توجیه و تبیین آن را جز با وجود خدا ممکن نمی‌دانست؛ لذا فقط یک راه برای اثبات وجود خدا داشته است و آن، امر محسوس «حرکت» بوده است. به علاوه، ازدیدگاه او وجود حرکت جز با اعتقاد به وجود خدا ممکن نیست. به عبارت دیگر او از شناخت طبیعت آغاز می‌کند اما چون مشخصه اصلی طبیعت «حرکت» است، به بررسی حرکت و شرایط آن می‌پردازد و از همین جا به ضرورت خدا می‌رسد، که در فلسفه او به محرک نامتحرک اول مشهور است و شامل یک موجود واحد نمی‌شود، بلکه افراد زیادی را دربرمی‌گیرد. طبیعات و متافیزیک ارسطو شاهد صدقی بر این ادعاست.

چنان که در کتاب هفتم طبیعات ضرورت محرک اول را مطرح می‌کند: «هر شیء که حرکت می‌کند باید توسط عاملی حرکت یابد، زیرا اگر منشأ حرکتش را در خویش ندارد، آشکار است که باید توسط چیزی جز خودش به حرکت درآید و باید عامل دیگری وجود داشته باشد که آن را به حرکت وادارد. همین اصل نیاز محرک به متحرک ما را به ضرورت وجود محرک اول می‌رساند، زیرا از آنجا که هر متحرکی باید توسط عاملی حرکت یابد، موردی را در نظر می‌گیریم که در آن شیء در جنبش است و به وسیله عاملی که خود آن عامل در حرکت است حرکت داده می‌شود و آن عامل نیز حرکتش را از عامل دیگری اخذ می‌کند و آن عامل نیز به وسیله چند چیز دیگر، همین طور تا پایان، البته، این رشته نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. بلکه باید محرک اول وجود داشته باشد (ارسطو، طبیعات، ص ۲۳۹).

وی همچنین، در متافیزیک بر آن است که «مبدأ نخستین از موجودات، نامتحرک است هم بالذات و هم بالعرض (همو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۳ و ۴۰۴). وی همچنین در کتاب دوازدهم از همین اثر پس از اشاره به انواع سه‌گانه جوهر، می‌گوید: "وجود یک اوسیای (جوهر) جاویدان نامتحرک لازمست. آن جوهر سرمدی و جدای از محسوسات است (همان، ص ۳۹۵).

مفهوم اساسی در جهان‌شناسی ارسطو حرکت است که در جهان طبیعت و در سراسر هستی جاری است او در کتاب فیزیک (طبیعت) پس از پی‌گیری مبحث حرکت به این نتیجه می‌رسد که چون حرکت باید همیشگی و ناگسستنی باشد، پس، ناگزیر باید چیزی جاویدان موجود باشد که وجودش متحرک نیست و آن نخستین محرک نامتحرک است (ارسطو، طبیعیات، ص ۲۵۸).

به علاوه، ارسطو، در متافیزیک برای تعیین تعداد حرکت‌ها، از مباحث ستاره‌شناسی بهره گرفته و می‌گوید:

پس عدد مجموع سپرها (افلاک) چه، آنها که به پیش حرکت می‌کنند و چه، آنها که در جهت مخالف حرکت می‌کنند، ۵۷ خواهد بود، اما، اگر به ماه و خورشید آن حرکت‌هایی را که از آنها سخن گفتیم نیفزاییم آنگاه شمار سپرها ۴۷ خواهد بود. پس بگذاریم شمار سپرها این اندازه باشند، چنانکه می‌توان احتمالاً جوهر و مبادی نامتحرک را نیز به این تعداد انگاشت، زیرا ضرورتاً سخن گفتن را باید به اندیشمندان نیرومندتری واگذارم (همان، ص ۴۰۶).

خلاصه استدلال چنین است که هر نوع حرکت مستدیر جاویدان محتاج به یک محرک نامتحرک است، تعداد حرکت‌های جاویدان حداقل ۴۷ مورد است، پس محرک‌های نامتحرک نیز ۴۷ مورد خواهد بود.

معلم اول، محرک اول را جوهر می‌داند، زیرا «جوهرها نخستین از موجوداتند» (همان، ص ۳۹۵) و اعراض به تبع جوهر موجودند و چون محرک اول، نخستین است پس جوهر خواهد بود. از طرف دیگر چون محرک اول جاویدان است، پس باید جوهر باشد «زیرا تنها جوهرها یند که باید جاویدان باشند» (همان، ص ۳۹۶).

شاید، این پرسش پیش آید که آیا ارسطو وصف نامتحرک را وصف طبقه‌ای از موجودات می‌داند؟ به عبارت دیگر آیا از دیدگاه وی محرک‌های نامتحرک متعدد بوده و در عین حال

یکی از آنها را سزاوارتر از دیگران برای عنوان "وجود اول" می‌داند. آن یکی چه تفاوتی با بقیه دارد که سزاوارتر به عنوان "محرک اول" است. در پاسخ می‌توان چنین گفت که ارسطو، توجیهی برای ارتباط محرک‌های نامتحرک نمی‌یابد، فقط، به صورت احتمال نظریه خویش را مطرح می‌سازد و با کمال تواضع و صراحت، یافتن راه حل نهایی را همان طور که گفته شد به اندیشمندان نیرومندتر از خود واگذار می‌کند. اما در جایی از *مابعدالطبیعه* به شیوه مبهمی چنین بازگونموده است که اگر حرکت مکانی مستدیر و جاویدان فرض شود، محرک نسبت به متحرک و حرکت، در صفت اول قرار خواهد داشت. ارسطو، «شرط وجود و استکمال هستی را در حرکت‌های مکانی مستدیر جاویدان که در افلاک وجود دارد، معتبر می‌داند» (همان، ص ۲۷۹) و ترتیب مکانی آنها را ترتیب مکانی ستارگان به حساب می‌آورد (همان، ص ۴۰۴).

بدین سان، با اینکه محرک اول، که نامتحرک است، از جهت محرک اول بودن یکی بیش نیست و لیکن از جهت غیرمتحرک و جاویدان بودن، یکتا نیست و یگانگی خدا برای او مطرح نمی‌باشد. لذا ارسطو در اعماق روح خود فارغ از تأثیر شرک نبوده است.

از آنچه گفته شد، این گونه بر می‌آید که ارسطو به وضوح، دریافت که خداوند بین موجودات تنها وجودی است که موجودی ثابت و نامتغیر است، لکن اعتقاد او به شرک مانع از این بود که صفت الهی (محرک ثابت بودن) را چیزی جز صفت مشترک بین یک طبقه از موجودات بداند و در واقع محرک ثابت را با اینکه الهی‌ترین موجودات می‌شمرد، تنها، یکی از موجودات - از آن حیث که موجود است - می‌داند (ارسطو، *مابعدالطبیعه* را علم به موجودات از آن حیث که "موجودند" می‌دانست). گیسلر بر آن است که علت اولای ارسطو نامتناهی نیست. در نظر یونانیان فقط، هر چه بدون صورت باشد یا اصولاً تعریف نشده باشد، نامتناهی در نظر گرفته می‌شود. علت اولای ارسطو صورت یا فعلیت محض است. بی صورت بودن یا نامتناهی بودن در فلسفه یونانی توهین متافیزیکی به - شمار می‌آید (گیسلر، ص ۲۳۳).

به نظر می‌رسد نمی‌توان کاری کرد که علم الهی ارسطویی (مبتنی بر علم طبیعی) از کثرت موجوداتی که الوهیت دارند، جدا انگاشته شود و گویا، فکر یونانی نتوانست از مرحله شرک درگذرد و در واقع تصور آن را هم به خود راه ندادند. اگر فلاسفه یونان و به تبع آنها ارسطو

نتوانستند به عدد خدایان برسند، بدین سبب بود که خدا را به معنی دقیق کلمه آن گونه که با قبول تعدد منافات داشته باشد، نشناختند.

۲. چگونگی رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو

همان طور که بیان شد ارسطو در تعدد و عدم تعدد مبدأ اول با مشکل مواجه بود، ولی به هر حال به نوعی وجود خدا را تبیین می کرد. حال باید دید که مبدأیی که او اثبات می کرد چه رابطه‌ای با عالم دارد. این رابطه شامل مراحل ذیل می شود:

آیا در اندیشه ارسطو، خداوند در عالم نقش فاعلیت و خالقیت دارد؟

در فلسفه ارسطو مبدأ اصل وجود بررسی نمی شود، بلکه هدف اصلی تبیین طبیعت مشهود و بیان چگونگی و چرایی آن است و همین مسئله او را به بحث حرکتی می کشاند که خداشناسی و جهان‌شناسی وی بر آن تکیه دارد، زیرا حرکت، مشخصه طبیعت است. حال باید دید از دیدگاه ارسطو تکوین و خلقت جهان چگونه است؟

از دیدگاه او وجود "موضوع" و "ماده" هر دو در حرکت و در کون و فساد ضروری اند. در این صورت، کون و فساد به معنای مطلق ممکن نیست. به علاوه، از نظر او ماده به عنوان وجود بالقوه در طبیعت خویش از بین نمی رود، بلکه ضرورتاً در ورای محدوده کون و فساد قرار دارد، لذا اگر ماده به وجود می آمد باید چیزی به عنوان زیربنا وجود می داشت که ماده از آن پدیدار می شد، زیرا تعریف ماده از دیدگاه وی چنین است: زیر بنای اول برای هر چیز که از آن چیز به صورتی نامشروط پدید آمده باشد و وجود آن در ماده‌های ثانوی استمرار یابد (ارسطو، طبیعیات، ص ۷۸)، بنابراین در فرایند تکوین، ماده اولیه صورت اول را می پذیرد. سپس ماده اولیه به اضافه صورت اول، نسبت به صورت بعدی به منزله ماده ثانویه درمی آید که آمادگی پذیرش صورت بعدی را دارد و در فرایند تکوین صورت بعدی را می پذیرد و این سیر ادامه دارد. بدین صورت که آفرینش و تکوین جهان بر اساس تمایز قوه و فعل و ماده و صورت تبیین می شود.

ارسطو جهان فوق قمر و آسمان را نیز فاقد تکوین دانسته وحی گوید: «پذیرفتن اینکه آسمان تکوین یافته و مع الوصف جاویدان است، امکان ندارد، زیرا ما به طور معقول

نمی‌توانیم خصلتی را به چیزی نسبت دهیم مگر اینکه در همه موارد یا موارد زیاد آن را مشاهده و کشف کرده باشیم. واقعیت این است که اشیای تکوین یافته، همیشه نابود می‌شوند (پس چون آسمان و افلاک همیشه بوده اند، تکوین نیافته‌اند) به علاوه، چیزی که وضعیت کنونی آن آغازی ندارد و همیشه یکسان است، نمی‌تواند تغییر و دگرگونی داشته باشد (Ross, p.219).

از مجموع سخنان فوق چنین برمی‌آید که در اندیشه ارسطو جهان طبیعت، افلاک و حرکات آن از ازلت برخوردارند، زیرا وی معتقد است که افلاک و حرکات آن قدیم و در پی آن ماده و فرایند تکوین آن (از قوه به فعل) تحت تأثیر افلاک و حرکت آن ازلی است. در این باره باز هم سخن خواهیم داشت که به فراخور حال، بدان می‌پردازیم.

آیا از منظر ارسطو فعالیت خداوند چیزی جز تأمل و تفکر در باره خویش است؟

اکنون، باید دید فعل خداوند یا به تعبیر او محرک نامتحرک چیست؟ او علت فاعلی و خالقیت را در مورد خداوند نمی‌پذیرد و به اعتقاد او جهان طبیعت نیاز به آفریننده‌ای ندارد. دلیل او این است که اگر محرک نامتحرک به عنوان علت فاعلی، علت حرکت می‌بود، در آن صورت، خود متحمل تغییر می‌شد یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌آمد. بنابراین او باید به عنوان علت غایی به واسطه متعلق میل بودن، فاعل باشد. ارسطو که در کتاب «الامبلا» از ما بعد الطبیعه چنین می‌گوید:

به حرکت در آوردن او چنین است: چیز آرزو شده (معشوق) و چیز اندیشیده شده (معقول) محرک می‌تواند باشد، اما متحرک نه (ما بعد الطبیعه، ص ۳۹۹).

علت غایی، همچون معشوق به حرکت در می‌آورد و در واقع از طریق علت غایی بودن می‌تواند حرکت را در افلاک و سپهرها پدید آورد و از این طریق بر پدیده‌های زمینی اثر گذارد و باعث ایجاد انواع حرکت‌ها و کون و فسادهای موجود در جهان گردد (توماس، ص ۲۸).

اگر محرک اول باعث آن می‌شود که علل دیگر علت باشند از این طریق نیست که فعلی از او به علل ثانویه تعدی نموده و باعث آن گردد که این علل هم موجود شوند و هم علت باشند.

او جز با شوقی که بر می‌انگیزد، تحریک ایجاد نمی‌کند، یعنی شوق آنها به خداست که آنها را به جنبش در می‌آورد.

برهان حرکت ارسطویی مستلزم اثبات وجود خدایی نیست که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد، بلکه تنها وجودی را اثبات می‌کند که غایت موجودات است و آنها را با جذب به سوی خود می‌کشد (ژان وال، ص ۷۶۷). به عقیده او حرکت موجودات از طبیعت خود آنها نشأت می‌گیرد و برای محرک اول عملی واقعی در وجود قائل نیست بلکه عمل او را مقصور بر این می‌داند که مانند غایت و معشوق منشأ حرکت واقع شود. محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به علاوه، محرک اول یک خدای خالق نیست: عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت بخشیده، اما آن را خلق نکرده است.

منشأ حرکت بودن او با کشاندن جهان به سمت خود و به عبارت دیگر با عمل کردن به عنوان علت غایی است (کاپلستون، ص ۳۵۹). خدای ارسطو «حتی خالق خود حرکت نمی‌توانست باشد» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۱۲۰). گیسلر، برهان جهان شناختی ارسطو را چنین بیان می‌کند: ۱. اشیا تغییر می‌یابند؛ ۲. هر تغییری گذر از قوه به فعل است (یعنی وقتی استعدادی به فعلیت می‌رسد، تغییر اتفاق می‌افتد)؛ ۳. هیچ قوه‌ای نمی‌تواند خودش را به فعلیت برساند؛ ۴. بنابراین باید فعلیتی باشد که هر چیزی که گذر از قوه به فعل دارد را به فعلیت برساند (در غیر این صورت چیزی فعلیت نخواهد داشت)؛ ۵. تسلسل قهقرایی بی‌نهایت از فعلیت بخش‌ها ناممکن است (زیرا تمامی زنجیره به فعلیت نخواهد رسید مگر آنکه فعلیت بخش نخستین وجود داشته باشد)؛ ۶. این فعلیت بخش نخستین با علت غایی اشیا را به فعلیت در می‌آورد (با جذب اشیا به جانب خود، همان گونه که عاشق توسط معشوق جذب می‌شود) (گیسلر، ص ۲۳۳). محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی را انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد. به عبارت دیگر فعالیت او فعالیت فکر است (کاپلستون، ص ۱۳۶). اصولاً، از دیدگاه ارسطو، عمل و فعل نشانه نقص است. وی در کتاب در باره

آسمان

می‌گوید: بهترین وضعیت همه اشیا این است که کمال و خیر خود را داشته باشند و هیچ فعلی از آنها صادر نشود.^۵ ارسطو، خود به این مطلب اذعان دارد «ما خدایان را حی و در نتیجه فعال، در نظر مجسم می‌کنیم... باری وقتی که از موجود زنده عمل (فعالیت) و به اقوا دلیل، ایجاد را سلب

می‌کنیم، برای او چه چیزی جز تأمل کردن باقی می‌ماند؟ در نتیجه، فعالیت خدا که سعادت ابدی برتر از همه چیز است، جز تأمل چیز دیگر نمی‌تواند باشد (Ross, p.292).

ارسطو هیچ نظریه‌ای در باره آفرینش الهی یا در باره مشیت و عنایت الهی ندارد. او در واقع لدی الاقتضاء و بالحنی تقریباً متفاوت سخن می‌گوید. چنانکه گاهی از خدا به عنوان فرمانده لشکر که نظم را در لشکر برقرار می‌کند، سخن می‌گوید یا معتقد است که خدا دوام کون را در موجوداتی که برخلاف ستارگان، غیر قابل هستی ثابت و دائمی دارند، تأمین می‌کند. او عمل الهی را که در هر الهیات عقلانی رضایت بخش رکن اساسی است، مسکوت می‌گذارد. خدای او که از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است، هیچ طرح الهی در این عالم انجام نداده است. غایت انگاری طبیعت چیزی بیش از غایت انگاری ناآگاهانه نمی‌تواند باشد (اخلاق نیکو ماخوس، ج ۲، ص ۳۷۶) به هر حال خدا (خدایانی) که ارسطو بر مبنای فلسفه خویش تصور کرده است، محرک و معشوق عالم است که هیچ اراده‌ای نداشته و کاری از او سر نمی‌زند و فقط مشغول تفکر در باره خویش است. و اما، پرسش دیگر در خصوص آراء خداشناسی ارسطو چنین است که وی در باره علم الهی چگونه می‌اندیشیده است؟

آیا در اندیشه ارسطو خدا به جهان علم دارد؟

در فلسفه ارسطو، خداوند تنها به خود علم دارد و علم او به جهانی که خالق آن نیست، تعلق نگرفته است. تنها، عملی که او انجام می‌دهد، تعقل و علم به خود است، یعنی متعلق علم خدا، تنها خود اوست و نسبت به موجودات دیگر آگاهی ندارد.

اندیشه‌ای که به خودی خود (بذاته) است، معطوف به آن چیزی است که در حد اعلا بهترین است، عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد. مشاهده (عقلی) نیز لذت بخش‌ترین و بهترین چیز است (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۱).

استدلال ارسطو چنین است:

اگر به چیزی نیاندیشد عزت آن در چه تواند بود؟... اگر می‌اندیشد، اما چیزی دیگر بر اندیشه او مسلط است، آنگاه از آنجا که جوهر او نه این اندیشیدن بلکه یک قوت (توانمندی) است. پس شریف‌ترین جوهر نتواند بود، زیرا از راه اندیشیدن یا تعقل ارجمندی به او تعلق می‌گیرد. آیا تفکر به برخی چیزها برای او بیهوده نیست.

سپس آشکار است که او به آنچه خدایی‌ترین است می‌اندیشد... اگر عقل اندیشیدن نیست بلکه قوه است، آنگاه اولاً محتمل است که استمرار اندیشیدن برای او خسته کننده باشد، سپس آشکار است که باید چیزی ارجمندتر از عقل یعنی معقول باشد... سپس عقل چون برترین است، پس به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است و اندیشه با اندیشنده یکی بوده،... و بدین سان، در سراسر دهر اندیشه به خویشتن خویش است (همان، ص ۴۰۸ و ۴۰۹).

فکری قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد و انگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد (اخلاق نیکوماس، ص ۳۶).

در واقع، همان‌گونه که اشارت رفت از دیدگاه وی خدا چون جهان را نیافریده است، در نتیجه متعلق علم او نیز نمی‌تواند باشد.

خدا از ازل تا ابد به خود می‌اندیشد ولی، هیچ وقت به ما نمی‌اندیشد و حتی عالم را به عنوان چیزی غیر از خود نمی‌شناسد، لذا نمی‌تواند اشیا بی را که در جهان موجودند محافظت نماید (ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۳). خدا به باور ارسطو علمی دارد که به جهان تعلق نمی‌گیرد و تأثیر او به وسیلهٔ تحرک بخشی است و ناشی از علم او به عالم نیست، او نسبت به آنچه، در جهان می‌گذرد بی‌اعتناست.

او عمرش را به مراقبت از نفس یعنی تفکر در بارهٔ خود می‌گذراند و همیشه در خود فرو رفته است. وی بر این ادعا، دو استدلال اقامه کرده است:

استدلال اول او چنین است که همیشه ملتفت به ملتفت‌الیه نیازمند است، حال اگر خدا بخواهد التفات و توجه به غیر خود داشته باشد، آنگاه مستلزم این خواهد بود که خدا نیازمند باشد و می‌دانیم که نیاز در او راه ندارد، پس هیچ‌گاه خدا التفات به غیر ندارد، بلکه تنها التفات به خود دارد. استدلال دوم: اگر خدا التفات به غیر داشته باشد، چون غیر خدا همه در معرض حرکتند، آنگاه لازم می‌آید که التفات خداوند هم معروض حرکت گردد، مثل شخصی که از پنجره به اشیا بی که در بیرون در حال حرکت‌اند نظر می‌کند؛ آن وقت آیا می‌شود که این اشیا در حال حرکت باشند ولی نظر و رؤیت آن شخص در حال حرکت نباشد؟ خیر، چون غیرها همواره در حال تغییرند، التفات خدا به غیرها نیز مستلزم آن است که حیث التفاتی او در حال تغییر باشد و حیث التفاتی خدا، هرگز در حال تغییر نیست (همانجا).

حدوث و قدم جهان در آرای ارسطو چگونه است؟

جهانی که خدا آن را نیافریده باشد به نظر نمی‌رسد که حادث باشد، بلکه قدیم است و این نکته از نوشته‌های پیشین وی معلوم می‌گردد. در نظام فلسفی ارسطو چنین نیست که عالم وابسته به خدا و اراده الهی باشد. جهان و خدا در نظر او با هم تصور می‌شوند، یعنی در مقام تصور، یکی بر دیگری تقدم ندارد و نمی‌توان یکی از آن دو را متقدم و دیگری را متأخر دانست، هر دو در عرض یکدیگرند. به عبارت دیگر، بین آن دو، حدوث و قدم زمانی متصور نیست و چون یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، پس نمی‌توان برای آن دو حدوث و قدم ذاتی نیز قائل شد.

جهان طبیعت در اندیشه ارسطو، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی داشته و معلوم نیست به خدای متعال منسوب باشد، چون خدای آفریننده آن را به وجود نیاورده است. لذا، مسئله ارسطو این نیست که جهان چگونه و از کجا به وجود آمده، بلکه چنین است که "در آن، چه رخ می‌دهد؟" - در اوج عالم ارسطو فعل ازلی فکر واقع است که بقای ذاتی دارد (به عبارت دیگر "فکر و اندیشه و اندیشه به اندیشه که از اوصاف خداوند است ازلیت دارد)... پایین تر از آن افلاک متحدالمرکز واقعند، که به واسطه عقل مفارقی که خودش خدای مفارقی نیز می‌باشد، حرکت دائمی دارند و به سبب حرکت ازلی همین افراد کون و فساد همه موجودات از ازل ایجاد می‌شود (ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۲).

جهانی را که وی تصور می‌کند، جهانی است فاقد امکان موجود نبودن، جهانی که غیرممکن است در گذشته‌ای بی‌آغاز وجود نداشته باشد (ایزوتسو، ص ۵۳). چنین جهانی بالفعل موجود است، امکان عدم برای آن متصور نیست.

در اندیشه ارسطو، این امر که خداوند به ماده سابقه صورت اعطا می‌کند، مستلزم قدم جهان است، یعنی ماده اولیه مستغنی و بی‌نیاز از خدا بوده است. در واقع عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا، عالم را صورت بخشیده، اما، آن را خلق نکرده است.

ارسطو همچنین نتیجه می‌گیرد که چون قبل از هر حرکت مفروضی، حرکتی در جهان بوده، این جهان متحرک باید قدیم باشد. در واقع این پرسش فلسفی بجاست که چگونه جواهر به وسیله محرک نخستین، با واسطه یا بی‌واسطه پدید می‌آیند، اما محرک نخستین، صور نوعیه و ماده اولیه از ازل موجود بوده‌اند، درست همان‌طور که محرک نخستین از ازل سبب شده تا افراد از طریق فعلیت یافتن بی‌وقفه صور از ماده همیشه پدید آیند (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت،

ص ۲۷۱). از نظر او خدا، جهان و حرکت جهان قدیم بوده و اساساً، مسئله حرکت و چگونگی و چرایی آغاز آن در فلسفه وی مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد. تنها، چیزی که می‌تواند مطرح باشد تراخی حرکت فلک الافلاک از عشق به کمال موجود در محرک نامتحرک است. بنابراین محرک نامتحرک مبدأ فاعلی و علت‌العلل به معنی از نیستی به هستی درآوردن نیست (فلاطوری، ص ۲۰۶). محرک اول موجب حرکتی در افلاک می‌شود که مستقل از او وجود دارند و هیچ رابطه خالق و مخلوقی میان آنها نیست. در این دیدگاه جهان صرفاً قدیم است.

خدا در اندیشه ابن سینا

ابن سینا به شیوه‌ها و براهین مختلفی در صدد اثبات وجود خدا بر آمده است که مهم‌ترین آنها برهانی است که خود وی آن را «صدیقین» نامیده و آن را در چند اثر خود (نظیر الهیات شفا، مقاله دوم و هشتم، المبدأ والمعاد، ص ۱۷-۱۱؛ التعليقات و...) آورده، لیکن، صورت تفصیلی آن را در کتاب مهم خود به نام الاشارات والتنبيهات مطرح نموده است. دلیل نام گذاری وی، استواری و استحکام برهان اوست.

او در این برهان کوشیده است، به استدلال عقلی دریابد که اشیا و مخلوقات واسطه اثبات وجود خدا قرار نگرفته‌اند. از این رو مدعی است که این برهان بر سایر براهین اشرف است. او در این برهان، بر اصل امتناع تناقض، اصل علیت، اصل بدیهی امتناع ترجیح بلامرجح (که مبنای اصل علیت است) و با تکیه بر ابطال دور و تسلسل (که از لوازم و لواحق اصل مذکور شمرده می‌شود)، به اثبات واجب الوجود (خدا) دست یافته است.

او در اشارات و تنبیهات برای ابطال دور نیازی به آوردن دلیل نمی‌بیند و آن را بدیهی تلقی می‌کند لیکن بطلان تسلسل را با چند دلیل و برهان از جمله برهان وسط و طرف اثبات نموده و از این طریق اثبات می‌کند که سرسلسله همه علت و معلول‌ها واجب الوجود بالذات است که منشأ و مصدر جهان هستی است، وجود از او آغاز شده و به او نیز منتهی می‌گردد.

به باور بوعلی اصل «واقعیت» اصلی است مسلم و قطعی که نقطه مقابل آن، انکار واقعیت به طور مطلق است. ابن سینا در نمط چهارم اشارات، پس از بیان اینکه این برهان بر وجود خداوند

دلالت دارد و براهین دیگری که از این برهان نتیجه می‌شود، مشعر بر وحدانیت و بر صفات جلال و جمال الهی می‌باشد چنین اظهار می‌دارد:

تأمل کیف لم يحتج بياننا لبثوث الاول و وحدانيته و برائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود الی اعتبار من خلقه و فعله و... (اشارات و تنبيهات ص ۵۵ و ۵۴).
بیندیش که چگونه در اثبات مبدأ اول و وحدانیت و یکتایی وی و... بیان ما به تأمل چیز دیگر جز خود وجود نیاز نداشت و چگونه بیان ما در این باب، به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد و...

یعنی ملاحظه کردن حال وجود از آن روی که موجود است بر وجود واجب گواهی می‌دهد و بعد از آن می‌گوید: «أولم یکف بر بک انه علی کل شی شہید» أقول هذا الحکم للصدیقین الذین یستشهدون به لاعلیه (همانجا). آیا، برای اثبات وجود خدا کافی نیست که وجود او بر هر چیزی گواه است. می‌گوییم این حکم، از آن راستان و صدیقان است که از او گواهی می‌خواهند، نه، آنکه بر او گواهی بجویند. یعنی وجود واجب الوجود را گواه بر سایر هستی‌ها قرار داده‌اند، نه، آنکه از وجود سایر موجودات بر وجود او استدلال کنند.

چنانکه آشکار است در این برهان، اشیا و مخلوقات واسطه اثبات واجب قرار نگرفته‌اند، این نکته که سلب وجود از خدا غیر قابل تصور است، از خصوصیات فلسفه ابن سیناست که خدا را عین و محض وجود می‌شمرد. در اندیشه اوست که نمی‌توان وجود خدا را تصور کرد و در همان حال عدم او را ممکن انگاشت، بی آنکه تناقضی لازم آید. ابن سینا، با این برهان، فصل جدیدی در باب اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی گشوده و زمینه پیدایش یک نظریه اساسی در مباحث مربوط به خدا را فراهم می‌سازد. نظریه‌ای که بر اساس آن، ما قادر خواهیم بود که با فرض وجود خدا عالم را دریابیم. او در این برهان از طریق ضرورت عقلانی، هم وجود خدا را به عنوان واجب الوجود بالذات اثبات می‌کند و هم علم سابق الهی را بر جمیع موجودات بیان می‌نماید و هم نشان

می‌دهد که عالم، امری ممکن است و با فرض وجود خدا واجب (بالغیر) می‌شود. همچنین در اندیشه فلسفی ابن سینا خدا (واجب الوجود) خیر محض، کمال محض و حق محض است، زیرا وجودی است که به هیچ روی عدم در ذات و صفات او راه نداشته و همواره بالفعل است، برخلاف ممکن که به دلیل لیسیت ذاتیه و عدم وجوب ذاتی، با نظر به ذاتش عدم را با خود

همراه دارد و آنچه این گونه باشد، از جمیع جهات نمی تواند برای از نقص و شر باشد، پس ممکن را نمی توان خیر محض دانست (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۷-۱۳).

شیخ الرئیس اثبات می کند که واجب الوجود علت ندارد و از جمیع جهات واجب الوجود است، چیزی هم سطح او نیست و وجودش متکثر نیست.

إن الواجب الوجود لاعلة له و إن واجب الوجود بذاته و واجب الوجود من جمیع جهاته و لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، فيكون كل واحد منها مساوياً لآخر في وجوب الوجود و يتلازمان و أن واجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة، ألبته. و هو لا يجوز أن تكون حقيقته التي له مشتركاً فيها بوجه من الوجوه... لا يتكثر و لا يشارك في وجوده الذي يخصه (الشفاء الهيات، ص ۳۷، المبدأ و المعاد، ص ۱۷-۱۶).

مفهوم وحدت از جمله مفاهیمی است که در فلسفه ابن سینا به وضوح مطرح شده و بحث از وحدت و کثرت به بحث از مبدأ نخستین وجود منتهی خواهد شد که همان واحد علی الاطلاق است.

فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجود كلها متناهية و أن في كل طبقة منها مبدأ الاول و أن مبدأ جميعها واحد وأنه مبين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده و أن كل موجود فمنه ابتداء وجوده (همان، ص ۳۲۷).

واجب الوجود بر حسب تعیین ذات خود یکی است و به هیچ وجه بر بسیاری حمل نمی شود: أن واجب الوجود واحد بحسب تعیین ذاته و لا يقال على الكثرة أصلاً (اشارات و تنبيهات، ص ۴۴).

خداوند فوق جوهر و عرض است و اصولاً مقسم جوهر و عرض موجودات ماهیت دار می باشند و چون خداوند ماهیت دار نیست نه جوهر است و نه عرض «إن الاول لاماهیه له غیر الانیه» (الشفاء الهيات، ص ۳۴۴).

به هر حال، خدا در اندیشه ابن سینا که با عنوان واجب الوجود شناخته می شود یکی است و تعدد ندارد و هیچ یک از اوصاف ماهیات را نداشته و هیچ موجودی اعم از مجرد و مادی با او برابری نمی کند.

مبانی رابطه خدا با جهان در اندیشه ابن سینا

فاعلیت و خالقیت خداوند در اندیشه ابن سینا از بنیادی‌ترین تقسیم موجود که تقسیم آن به «واجب» و «ممکن» است، آغاز می‌شود. موجود ممکن چیزی است که فی نفسه، هم نسبت به وجود و هم نسبت به لا وجود مساوی است (هم می‌تواند باشد و هم می‌تواند نباشد وجود آن مشروط است) و برای اینکه وجود یابد وجودش را از موجود دیگر می‌گیرد (ابن سینا، اشارات و تنبیها، ص ۳۸). این مسئله به گونه‌ای است که به نوعی نگرش ابن سینا در مورد رابطه آنها با جهان مبتنی بر این تمایز است و به تعبیر نویسنده دائرة المعارف فلسفی (پول دواردز) او با نظریه تمایز میان «واجب و ممکن» معنا و مفاد آموزه اسلامی «خلق» را بهبود بخشید (Edwards, p.221).

اهمیت این تمایز در آنجاست که او بر اساس آن خدا را عین وجود می‌داند با توجه به این سخن لازم می‌آید که نحوه تلقی او از عالم دگرگون شود. تنها خداست که وجودش حقیقی و واجب است. ماسوای او همه ممکن‌اند و مقامی برتر از مقام او ندارند. خداوند تنها فاعل حقیقی است، فاعل کل جهان که مرکب از ماهیت و وجود است «الموجودات کلها وجودها عنه» (ابن سینا، الشفاء الهیات، ص ۴۰۲).

فلاسفه اسلامی و به تبع آنها ابن سینا در پرتو متون دینی با خدا محوری در نظام هستی آشنا شدند. کسی نمی‌تواند غافل از این نکته باشد که ابن سینا در مورد اثبات خدا از طریق استناد به مخلوقات و مصنوعات او از متون دینی بهره برده است. آنجا که خدا می‌فرماید «ما آیات خود را در آفاق و انفس به آنها نشان دادیم تا برایشان روشن شود که خدا حق است (فصلت / ۵۳). اثبات خدا به واسطه مخلوقات او به منزله التزام به تصدیق وجود او به عنوان خالق عالم است و مستلزم این معناست که علت فاعلی عالم جز به معنای خلق آن نمی‌تواند باشد. از این روی ابن سینا در اشارات وقتی که برهان وجوب و امکان را به پایان می‌برد، پس از استناد به آیه فوق، بخش اول آیه شریفه رادال بر برهان انی دانسته و بخش دوم آن را دال بر برهان لمی.

نکته‌ای که باید به عنوان یک فصل کلی در اندیشه ابن سینا پذیرفت، این است که مفهوم خالقیت اساس هرگونه برهانی است که او برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند. او رابطه علت و معلول را که واسطه ارتباط جهان به خداست با توجه به وجود برقرار می‌نماید. به نظر او هر آنچه وجود دارد وجود خود را ناگزیر از خدا می‌گیرد و به طور کلی

آنجا که سلسله‌ای از اشیا باشد، اسبق اجزای این سلسله و اکمل آنها، علت آن جزیی است که در همان سلسله لاحق بر جزء سابق است، زیرا منشأ وجود ناقص همواره وجود دارد:

کل سلسله مترتبه من العلل و المعلولات کانت متناهیة أو غیر متناهیة فقد ظهر انها اذا لم یکن فیها إلامعلول، احتاجت الی عله خارجه عنها تتصل بها لامحالة طرفا و ظهر انه فیها ما لیس بمعلول فهو طرف و نهاییه ، فکل سلسله تنتهی الی واجب الوجود بذاته (ابن سینا، اشارات و تبهیات، ص ۲۷).

خدا در فلسفه ابن سینا در تطابق بیشتر با خدای ادیان بوده و نسبت به خدای ارسطو از درجه وجودی بالاتری برخوردار است چرا که دو ویژگی عمده خدا و مبدأ در اندیشه ارسطو یعنی تحریک و تعقل در اندیشه ابن سینا به عقل (جنبه ادراکی) و نفس (جنبه تحریکی) واگذار شده است (ابن سینا، الشفاء الهیات، ص ۴۰۴-۴۰۵).

خداوند فاعل، موجد، مبدع و مفیض است. مبنای این وصف نشان دهنده ارتباط بین خلق و خالق و واجب و ممکن است. عالم در دیدگاه او امری ممکن الوجود است که خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش به وجود، نیازمند علت است تا پس از کسب وجوب بالغیر موجود شود. بنابراین فاعلیت الهی نه فقط در سطوح زبرین یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم مطرح است بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود اشیا رسوخ و نفوذ دارد. چنان نیست که عالم مشتمل بر ماده قدیم و هیولای ازلی با صوری اضافه شده از واهب الصور بوده یا تنها در حرکت و امدار محرک اول باشد بلکه تمام هویت و وجود خود را از خداوند می‌گیرد. روند تحول عالم فقط حرکت پس از سکون نیست بلکه «آیس» سپس از «لیس» است و حرکت هم تنها به معنای امکان انحاء وجود در موجوداتی که پیوسته پدید می‌آیند و از بین می‌روند نیست بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در خود موجوداتی است که قبول ضرورت می‌کند. ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به وضوح دریافته بود که مفهوم علیت فاعلی با مفهوم خلقت مشارکت دارد. علت فاعلی بودن همان علت وجود بودن است. او همچنین دریافته بود که در مورد علیت فاعلی در واقع ضروری است که علتی نخستین موجود باشد و متضمن نوع شناخت جدیدی از علیت است (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۶۳ و ۱۱۷).

ابن سینا در *شفا* از دو نوع فاعل سخن می‌گوید: یکی فاعل نزد طبیعیون که مبدأ تحریک و جهان بینی ارسطوست و دیگری نزد الهیون که مبدأ وجود است، یعنی فاعل وجود را خلق و ایجاد می‌کند. عبارت *شفا* ناظر به این است:

الفلاسفة الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط كما یعنیه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفید مثل الباری للعالم و اما العلة الفاعلیة الطبیعیة فلاتفید وجوداً غیر التحریک باحد انحاء التحریکات فیکون مفید الوجود فی الطبیعیات مبدأ حركه و نعی بالغایة (ص ۲۵۷).

در *تعلیقات* هم این مطلب را ذکر می‌کند:

الطبیعیون توصلوا الی اثبات المحرک الاول بما بینوا به من وجوب قوه غیر الجسمانیة غیر المتناهیة تحرک الفلک و ارتقوا الیه من الطبیعة و الهیون سلکوا غیر هذا المسلك و توصله الی اثباته من وجوب الوجود و انه يجب أن یکون واحداً لا یتکثر و بینوا أن الموجودات صادرة عنها و انها من لوازم ذاته (ص ۶۲).

طبیعیون برای خدا قوه غیر جسمانی غیر متناهی را که فقط افلاک را حرکت می‌دهد، در نظر گرفتند در حالی که الهیون به واحد بودن واجب الوجود و اینکه موجودات صادر از ذات او هستند، توجه کرده‌اند.

ابن سینا همچنین، در مقام نقد نظر ارسطو که سعی در اثبات وجود خداوند از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد، ضمن نقل کلام یکی از شارحان در نقد ارسطو آن را مورد تأیید قرار می‌دهد:

أنکر (الشارح) علی ارسطا طاليس و المفسرين فقال: قبیح أن یصار الی الحق الاول من طریق الحركه و من طریق انه مبدأ للموجود و اعجزه أن تكون الحركه سبیلا الی اثبات الاحد الحق الذی هو مبدأ کل وجود و یقول إنه لیس یجب من جعلهم المبدأ الاول مبدأ حركه الفلک أن يجعلوا مبدأ جوهر الفلک (همان، ص ۲۴-۲۳).

از دیدگاه ابن سینا اینکه مبدأ اول را محرک فلک قرار دهیم لازم نمی‌آید که آن را مبدأ جوهر فلک نیز قرار دهیم. سپس خود می‌گوید: خدای تعالی را والاتر از آن می‌دانیم که او را فقط سبب حرکت به‌شمار آوریم بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود، افاده می‌کند. پس هم اوست اول حق و مبدأ ذات و

هویت هر جوهر و هر چیزی غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضروری گشته است (همان، ص ۲۶).

در الشفاء الهیات نیز عبارتی وجود دارد که به نوعی ابن سینا در ضمن آن متضمن نفی تصویر ارسطویی از جهان و نحوه ارتباط خدا با آن شده است:

فإذن كل شیء إلا واحد فإنه مستفید الوجود عن غیره و هو أیس به و لیس فی ذاته مطلق لیس انما یتحقق الوجود بصورة دون مادته أو بمادته دون صورة بل بکلیته إذا لم تقترن بإیجاب الموجد له و احتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بالکلیة لیس جزء منه سبق وجوده بالقیاس الی هذا المعنی لامادته و لاصورته أن كان ذا ماده و صورته (ص ۳۴۲).

هر چیزی جز واحد وجودش را از غیر می گیرد و او را می توان موجود به وسیله واحد و معدوم فی ذاته دانست. چنین نیست استحقاق عدم در ماسوی تنها در ناحیه صورت باشد و ماده اش ازلی باشد یا فقط در ناحیه ماده باشد و صورتش ازلی باشد، بلکه به جهت اتصاف هر دو به امکان، به کلیت و تمامیت وجودی همه ارکان شیء با قطع نظر از علت فی حد ذاته مستحق عدم می باشد.

ایجاد جهان از موجد به تمامیت وجود او صورت می پذیرد نه ماده سبق وجودی نسبت به کلیت شیء دارد و نه صورت. هیولی و صورت هر دو توسط خداوند ایجاد شده اند و ابداع او هستند (التعلیقات، ص ۶۷). روشن است که خالقیت الهی مستلزم فرض ماده سابقه ای که این فعل بر آن وارد شود، نیست. در واقع همه چیز مشمول فعل خداست، موجود مرکب تنها به وسیله صورت و ماده به وجود نمی آید، بلکه باید وجود آن با ایجاد فاعل حقیقی واجب گردد، بدین سان، اگر اشیا را در ارتباط با قدرت موجد الهی در نظر بگیریم آن شیء موجود است و وجودش ضروری خواهد بود.

نیاز دائمی و مستمر عالم به خدا

ابن سینا خدا را واجب الوجود می داند و سایر موجودات، اعم از مجرد و مادی را ممکن بالذات به شمار می آورد و وصف وجوب بالغیر را برای تمام معلولات ثابت و پیوسته می داند: "إن مفهوم کونه غیر واجب الوجود بذاته بل لغیره لایمتنع أن یکون علی قسمین احد هما واجب الوجود بغیره دائماً و الثانی واجب الوجود بغیره وقتاً ما فإن هذین یحمل علیهما

واجب الوجود بالغیر و یسلب عنهما واجب الوجود بالذات" (اشارات و تبهات، ص ۶۶)، اما باید دید که این وجوب بالغیر (امکان وجودی) که پیوسته بر معلولات حمل می شود و عین تحقق و خارجیت آنهاست غیر از امکان ماهوی است که طبق آن موجودات نه ضرورت وجود دارند و نه ضرورت عدم. ابن سینا، به مقتضای جهان بینی الهی تنها به امکان ماهوی ممکنات قانع نبوده، بلکه فقر و نیاز را در تمام شئون ممکن الوجود جاری و ساری می دانست.

از نظر او امکان ماهوی که ملاکش لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم است تنها نیاز شیء به حیثیت ماهوی آن را می تواند تحلیل نماید و از عهده تبیین امکان وجودی و در نتیجه، نیازمندی شیء از حیثیت وجود و تحقق خارجی بر نمی آید، زیرا ممکن الوجود به اعتبار وجودش عین تحقق و خارجیت است. او در اوائل تعلیقات امکان ماهوی و امکان وجودی و ملاک هر یک را به نوعی غیر متمایز بیان نموده، هر چند در اواخر این کتاب، امکان وجودی در صراط فکری و سلوک عقلی وی بیشتر آشکار می باشد (التعلیقات، ص ۲۸). ماسوای خدا ممکن الوجودند زیرا اگر آنها را فی حد ذاته لحاظ کنیم غیر موجودند و این همان امکان ماهوی است اما دیگر نمی توان تحلیل فوق را با همین معیار در مورد حیثیت وجودی ماسوای خدا تعمیم داد زیرا که ماسوا از جهت وجود و موجودیت خود نیز با وصف ممکن الوجود موجودند، لذا کاملاً واضح است که از جهت مذکور عین تحقق هستند. وی پس از تصریح نسبت به امکان و جهت امکان بر آن است که امکان تنها از حیث وجودی قابل بررسی است: اذ امکانه فی وجوده فقط (همان، ص ۷۷) و در جای دیگر ملاک و معیار آن را چنین تبیین می کند:

الوجود مستفاد من الغیر کونه متعلقا بالغیر هو مقوم له کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته ومقوم الشئی لایجوز ان یفارقة اذ هو ذاتی له؛ امکان برای کل عالم ذاتی است و از آن سلب نمی گردد و پیوسته برای آنها جاری است. چنانکه در اشارات نیز تأکید می کند: ولان هذه الصفة دائمة الحمل علی المعلولات (همان، ص ۷۰).

نتیجه اینکه جهانی را که ابن سینا تصور می کند، جهانی است که نیاز دائم و مستمر به خداوند دارد یعنی نه تنها در حدوث بلکه در بقا نیز به واجب الوجود نیازمند است، به عبارت دیگر وجود جهان عین فقر و وابستگی به خداوند است و این صفت از آن منفک نمی شود.

فاعلیه بالعنايه و علم خدا به جهان

نظریه بوعلی در خصوص علم الهی - گذشته از علم ذات به ذات که حضوری است - به جهان، نظریه علم عنایی است، وی علم به مخلوقات را صورت های قائم به ذات او از آن حیث که علت وجود آنهاست می داند که این نوع علم در فلسفه او به علم «عنایی» مشهور است: «واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته علی ما تحقق و یعقل ما بعده من حیث هو عله لما بعده و منه وجوده و یعقل سایر الاشیا من حیث وجوبها فی سلسله الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً» (اشارات و تنبیهات، ص ۲۷۸). صور علمی از آنجا پدید می آیند که خدا به ذات خود به عنوان اصل مخلوقات یا منشأ اقسام مختلف فیضی که صدور آنها از او امکان دارد، عالم است.

از این لحاظ با اینکه ذات خدا واحد است و از همان حیث وحدت ذات، معلوم خویش است واجد صور علمی به تعداد تمام مخلوقات است.

خدا علم کامل به ذات خود دارد، پس ذات خویش را به تمام انحایی که می توان شناخت، می شناسد. برای مثال، این ذات را از آن حیث که به نحوی از انحاء منشأ صدور افعال است می شناسد، زیرا پیداست که هر مخلوقی نحوه ای از فیض حق تعالی است که وجودش قائم به اوست. پس خدا ذات خود را درمی یابد و از طریق صور علمی قائم به ذات خود همین مخلوقات را می شناسد. این کثرت صور علمی در وحدت ذات الهی صنع خداست و مانند ذات خدا واحد است، معلول اشیا نیست بلکه علت آنهاست: "العلم فی الاول غیر مستفاد من الموجودات بل من ذاته ، فعلمه سبب لوجود الموجودات... لما كان علمه سبباً لوجود الموجودات عنه من دون آله و اراده متجدده بل كانت الموجودات تابعه لمعلوماته صح معنی قوله کن فیکون" (التعلیقات، ص ۱۱۹). در فلسفه ابن سینا، آنچه جز با خود نسبتی ندارد ذات واجب الوجود است اما صور علمی جز از لحاظ مخلوق ممکن پدید نمی آید و به منزله تعبیری از مناسبات مخلوق ممکن الوجود با ذات واجب خالق است. از اینجا می توان تبیین کرد که هر چه موجود است به هر عنوانی که باشد، صور علمی آن در موجود مطلق است که آن را موجود می سازد: "العلم هو حصول صور معلومات فی النفس و لیس معنی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم و صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری اذ هی معلومات له و علمه بها سبب وجودها" (همان، ص ۸۴).

اعتقاد به صور علمی با اعتقاد به خلقت مرتبط است و می توان گفت که صور علمی همان معرفتی است که خدا به ذات خود - از آن حیث که جهان از آن مستفیض

می‌گردد و از کتم عدم به عرصه وجود می‌آید- دارد و این علم فیضانی از ذات الهی است که ارتباط اشیا ممکن الوجود با خدا در آن مندرج است، لذا در مسئله رابطه خدا با جهان نظریه علم "عنایی" بوعلی نقش مهمی ایفا می‌کند.

مستشرقان نیز این نکته را در فلسفه بوعلی دریافته‌اند: "در فلسفه ابن سینا وجود نخستین موجودات هم به ذات خویش علم دارد و هم به همه ممکنات و همان طور که به آنها علم دارد ممکنات به وجود می‌آیند و همان نظم و ترتیبی را در عالم واقع دنبال می‌کنند که در علم الهی دارند" (زیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۷۴).

ابن سینا برای تأکید شمول علم واجب الوجود به تمام هستی‌ها اعم از مادی و مجرد، زمانی و غیرزمانی می‌گوید: «یجب أن یكون عالماً بكل شیء لأن کل شیء لازم له بوسط أو بغير وسط» (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۲۹۷). واجب است او به همه چیز عالم باشد چه، هر چیزی با واسطه یا بدون واسطه لازم وجود اوست.

خدایی که فی حد ذاته کامل است و به حکم قدرت خویش تفویض وجود به موجودات می‌کند باید بر همه اشیا عالم باشد. هیچ چیز نباید خارج از حیطه علم او باشد. چنانکه هیچ چیز وجود خویش را جز از او نمی‌گیرد.

حدوث و قدم عالم و رابطه آن با فاعلیت خدا (از دیدگاه بوعلی)

چنانکه گذشت خدا در اندیشه ابن سینا محض الوجود و علت فاعلی و هستی بخش عالم است و این وجود بخشی و علت نسبت به جهان ماسوا عین ذات اوست، یعنی همان طور که او ذاتاً واجب الوجود است در علیتش نیز واجب الوجود است «العله الاولى کما کانت واجبه لذاتها واجبه فی علیتها» (همان، ص ۹۷). لذا، چنین فاعلیتی را افاضه، فیض و ابداع نامیده‌اند.

ابن سینا در یک تقسیم بندی کلی، مخلوقات را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. تکوینی: معلول (مخلوق) دارای هستی مادی باشد؛
۲. احداث: معلول دارای وجود زمانی باشد؛
۳. ابداع: هستی آن به چیز دیگری تعلق نداشته باشد؛ بدون احتیاج به ماده و زمان، هیچ چیزی غیر از ذات علت بر او مقدم نباشد.

او رتبه ابداع را از تکوین و احداث بالاتر می‌داند زیرا هستی خود ماده به تکوین و هستی زمان به احداث نیست بلکه آنها ابداعی هستند. ابداع بالاترین مرتبه آفرینش و صفت ذاتی خداوند است (المبدأ و المعاد، ص ۷۷).

او در مورد اصطلاحات مذکور می‌گوید: موجودات ازلی که علت آنها نسبت به آنها تقدم رتبی دارند تنها عدم مجامع دارند (عدمی که با وجود قابل جمع است و وصف تمام ممکنات است در برابر واجب الوجود) نه عدم مقابل (زمانی) و وجودشان ابداعی و قدیم است. بر خلاف موجودات تکوینی که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل در برابرشان وجود دارد. برخی موجودات هم مسبوق به عدم زمانی هستند که در آن موجود نبوده‌اند و سپس به وجود آمده‌اند و هم مسبوق به ماده‌ای که در آن تحقق می‌یابند و آن ماده محل آنها می‌گردد (اعم از موضوع و عرض یا ماده و صورت) برخی دیگر اگر چه وجودشان زمانی است ولی مسبوق به ماده نیستند، مانند اولین صورت در ماده اولیه هیولای اولی (الشفاء الهیات، ص ۲۶۷ و ۲۶۶).

او اضافه می‌کند که اگر کل عالم را نسبت به علت اول ببینیم می‌توان در مجموع آن را ابداعی دانست چرا که همه عالم که شامل هیولای اولی نیز می‌شود دیگر مسبوق به ماده نیست بلکه از کتم عدم به وجود آمده است. همچنانکه اگر معنای احداث را توسعه دهیم. شامل کل عالم نیز می‌شود به معنایی که همه عالم حادث بعد العدم است، نه بعدیت زمانی، بلکه بعدیت رتبی و ذاتی. «فالکل إذن بالقیاس الی عله الاولی مبدع فذلک هو الابداع و التأییس مطلق و کل شیء حادث عن ذلک الواحد محدث هو الذی کان بعد مالم یکن... البعد الذی بالذات» (همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۲). این حدوث یا ابداع را باید بدان نحو ملاحظه کرد که با دوام و ازلیت ذاتی خداوند منافی نباشد، چون "ابداع" و "وجود" بخشی از صفات خداوند است که عین ذات اوست.

وجود کل معلول واجب مع وجود علت و واجب عنه وجود معلول و هما معاً فی زمان اودهرأو غیر ذلک و لکن لیس معاً فی القیاس الی حصول الوجود و ذلک لأن وجود ذلک لم یحصل من وجود هذا، فذلک له حصول وجود لیس من حصول وجود هذا و لهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلک فذلک أقدم بالقیاس الی حصول الوجود و ایضاً

مبدأ الكل ذات واجب الوجود و واجب الوجود واجب ما يوجد عنه و إلافله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته (همان، ص ۱۶۷).

وجود معلول با وجود علت واجب است و واجب است که معلول از علت فایض شود ولی از آن جهت که نیاز عالم و معلولات به مُبدع نیازی وجودی است و این نیاز در متن و بطن آن نهفته است (دارای تأخر ذاتی از علت است) و از فاعلش انفکاک ناپذیر است بنابراین، دارای امکان و حدوث ذاتی است. به عبارت دیگر، عالم حادث است بدون آنکه مسبوق به زمان باشد و قدم زمانی دال بر عدم وابستگی و نیاز نیست. در واقع از لحاظ زمانی قدیم و از لحاظ ذاتی حادث است. «هو آیس به ولیس فی ذاته، هذا معنی کون الشیء مبدعاً أی نائل الوجود عن غیره و له عدم يستحقه فی ذاته مطلق... فکلیتها اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بکلیته» (همان، ص ۳۴۲).

در مورد «لیس فی ذاته» باید گفت که فی ذاته استحقاق وجود ندارد حتی در همان حال که وجود عاریتی و بالغیر دارد، مالک وجود و بالذات مستحق آن نیست و این غیر از آن است که اقتضاء عدم داشته باشد. این نحوه از معدومیت که با وجود همراه است به عدم مجامع تعبیر می شود.

ابن سینا، تعبیری در باره حدوث و تأخر ذاتی و معیت وجودی دارد: «حرکت یدی فتحرك المفتاح و لا تقول تحرك المفتاح فتحرك یدی و إن كان معاً فی زمان فهذه بعدیه بالذات» (اشارات و تبیهات، ص ۸۸-۸۷). یعنی اشیا قبل از اینکه به عرصه هستی درآیند و لباس هستی بپوشند از هستی تهی بوده اند و پس از دریافت فیض هستی از ناحیه خالقشان موجود گشته اند و این لیسیت ذاتیه مبنای نظریه "حدوث ذاتی" از طرف بوعلی است. در واقع، ممکنات دارای دو خصوصیت می باشند هر چند که این ممکنات ازلی و ابداعی و سرمدی باشند، یکی مرحله ذات که هیچ گونه اقتضای وجودی نداشته و وصف ذاتی آنها "نیستی محض" است، خصوصیت دیگر آنها "هستی" است که از غیر به آنها رسیده است، با این توضیح که وصف ذاتی آنها بر صفت غیری تقدم دارد، زیرا اگر علت العلل نبود معلولات و موجودات نیز موجود نبودند.

چنانکه من اگر دستم را تکان ندهم کلید تکان نمی خورد. در واقع وجود جهان توأم با وجود خداوند است (خدا با جهان معیت قیومیه داشته و جهان با خدا معیت وجودی دارند) اما کل عالم، فیضان و صدورش از خداوند ازلی است و خارج از زمان صورت پذیرفته و هیچ گونه

وقفه‌ای نداشته است، زیرا در این صورت باعث تغییر در ذات الهی و حالت منتظره در او می‌شود: «والعالم مخلوق من العدم و لكنه القديم كان الله و خلق لأنه كان ثم خلق، لأن القول بحدوث عالم يؤذن بطرؤ التغير على الله و هذا محال» (الشفاء الهیات، ص ۲۲)، ولی هیچ گاه معلولیت و امکان از آن سلب نمی‌شود. معلول هم پایه و هم شأن علت نیست. وجودش وابسته و متأخر از اوست، هر چند تأخر ذاتی باشد.

در ارتباط با قدم عالم و اینکه به طور ازلی از خداوند صادر شده است، همچنین باید گفت که چون خدا ازلی و ابدی است هر گاه معلولی داشته باشد هم ازلی و ابدی است. «و اذا جاز أن يكون مشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً» (اشارات و تبیهات، ص ۹۳) وقتی چیزی پیوسته به یک حال باشد و هیچ نوع حالت منتظره‌ای نداشته باشد، اگر برای آن معلولی وجود داشته باشد، بعید نیست که آن معلول پیوسته و همیشه به طور جاویدان از علت واجب گردد. در مورد واژه «لم يبعد» منظور ابن سینا از آن، پاسخ به متکلمان است که این نحوه تلقی از عالم را بعید دانسته‌اند. ابن سینا ازلی و همیشگی بودن جهان را تصدیق کرد و نظریه خلق و حدوث زمانی را رد نمود و در پرتو تعالیم اسلام و تکیه بر عقل سخته در فرهنگ قرآن و معارف شیعی، جهان را به طور مطلق و همیشه وابسته به خدا دانست و با این راه حل او بین دین و فلسفه آشتی برقرار کرد (Edwards, p.222).

نتیجه

ماحصل این جستار مختصر در باب مقایسه و تطبیق آراء ارسطو و ابن سینا در باب ارتباط خدا با جهان به قرار زیر است:

۱. در فلسفه ارسطو وجود واحدی به نام خدا که هیئت کل عالم تابع آن باشد وجود ندارد، لذا باید گفت که وی دل مشغولی چندانی به مسئله وحدانیت خدا نداشته، بلکه عکس این ماجرا در تاریخ رخ داده است. در حالی که در فلسفه ابن سینا اثبات توحید حضرت حق در پی اثبات واجب الوجود محقق گشته و در صدر آرای فلسفی او جای گرفته است.
۲. در نظام فکری ارسطو خداوند نقشی به عنوان علت فاعلی (و خالق وجود اشیا) ندارد، او تنها علت غایی اشیا بالفعل موجود- که آنها را به سوی خود تحریک می‌کند- است. از دیدگاه وی عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. لیکن، در اندیشه ابن سینا

خدا فاعل و خالق حقیقی موجودات است، و برغم دیدگاه ارسطو چنین نیست که جهان مشتمل بر ماده سابقه و هیولای ازلی با صوری افاضه شده از علل مفارق باشد، بلکه عالم با همه اجزای پیشین و پسین خود همواره معلول بوده است، هرچند نتوان برای آفرینش آنها توسط مبدئ المبادی و فاعل حقیقی، آغاز زمانی خاصی را تعیین نمود.

۳. در اندیشه ارسطو ارتباط علمی خدا با جهان قطع است. او تنها به خود می‌اندیشد، زیرا علم و آگاهی او به غیر خود به نوعی برای خدا نقص شمرده می‌شود، ولی در اندیشه ابن سینا علاوه بر علم خدا به ذات خویش، علم او به جهان در سه مرحله علم قبل از ایجاد، علم حین ایجاد و علم بعد از ایجاد به جهان آفرینش مطرح است و علم او به مخلوقات از طریق صورت های قائم به ذات اوست و چون ذات، علت وجود آنهاست، این علم که شمول و احاطه خدا بر تمام مخلوقات است، علم عنائی نام دارد. از منظر بوعلی علم عنایی (صرف نظر از مناقشاتی که در باب نحوه و کیفیت علم الهی به مخلوقات در آراء وی وجود دارد) از مهم‌ترین مؤلفه‌های فاعلیت الهی است. چه، سایر مؤلفه‌ها نظیر قدرت و اراده نیز مشتمل بر صفت علم است و از آنجا که علم به نظام احسن مطلق است، پس فاعلیت نیز مطلق است و آفرینندگی پیوسته و جاویدان. برخلاف آراء ارسطو که از این جهت بسیار ناقص است، لذا می‌توان به این نتیجه دست یافت که ارائه تبیین عقلانی از رابطه خدا با جهان در دستگاه فلسفی سینوی نسبت به فلسفه ارسطویی در اوج قرار دارد و البته، بسیاری از این افکار بلند، در پرتو انوار تعالیم اسلام و قرآن برای او حاصل شده است.

۴. جهان از دیدگاه ارسطو ازلی و قدیم است. در نظر او خدا و جهان در وجود مشترکند و وجودشان با هم تصور می‌شود. نمی‌توان یکی از آن دو را متقدم و دیگری متأخر دانست چون یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، لیکن از دیدگاه ابن سینا عالم درعین حال که دارای حدوث و امکان ذاتی است، قدیم زمانی نیز می‌باشد. تصور او در مورد حدوث عالم با تصور او از ممکن الوجود و واجب الوجود پیوند دارد و حدوث عالم به این معناست که اگر به فرض محال انقطاع فیض از فیاض مطلق صورت پذیرد، جهان معدوم گردد. لذا تقدم واجب الوجود بر معلولات تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی. قدیم بودن (زمانی) عالم درعین حادث بودن (ذاتی) آن مستلزم این معناست که خلق موجودات توسط خداوند آغاز زمانی نداشته و آفرینش از ناحیه او پیوسته و مستمر بوده است.

۵. فلسفه ابن سینا قادر است که تبیین معقولی از اصل بنیادین ادیان الهی یعنی "اصل توحید" ارائه کند، در صورتی که در آراء فلسفی ارسطو نه تنها چنین قابلیت وجود ندارد، بلکه آموزه‌هایی بر ضد نگره فوق وجود دارد.

توضیحات

۱. Demeter. در اساطیر یونانی الامه حصول و حاصلخیزی و حامی کشاورزی
۲. Stagira. محل تولد ارسطو
۳. Zeusstar. در دین یونان خدای خدایان
۴. Athena. الهه اولمپی حکمت
۵. ابن سینا، التعلیقات، ص ۲۸.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بی‌نا، بی‌جا، ۱۹۷۲.
- _____، اشارات و تنبیها، شرح خواجه طوسی، بیروت، مؤسسه نعمان، ۱۴۱۳ق.
- _____، الشفاء، الهیات، تصحیح ابراهیم مذکور، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المبدء والمعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- _____، طبیعیات، ترجمه فرشاد بزرگمهر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- _____، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- ایزوتسو، توشیهکو، بنیاد حکمت سیزواری، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه برخی نویسندگان، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- زیلسون، اتین هانری، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

_____ ، خدا و فلسفه، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.

_____ ، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مرد داوودی، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

فلاطوری، عبدالجواد، تحول بنیادین فلسفه یونانی در اسلام (در دومین یادنامه علامه طباطبایی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، ج ۱، چ ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

گیسلر، نورمن. ال، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت الهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

Edwards, P. *Encyclopedia of philosophy*, volume 3, The Macmillian company, macmillian publishers London, 1972.

Ross, W.D, *The Work of Aristotle*. London: Rord a university press, 1970.

هدفمندی حیات بشر از دیدگاه قرآن و عهدین

دکتر اعظم پرچم*

چکیده

هدایت مخلوقات به سوی کمال از سنت های الهی است. دستگاه آفرینش با هدایت تکوینی، انواع موجودات را به سوی کمال مناسب خویش سوق داده است، ولی انسان را از نوع هدایت تشریحی با ارسال پیامبران و انزال کتاب به تکامل می‌رساند. از دیدگاه قرآن و عهدین، انسان شبیه به خدا آفریده شده است، از این رو هدف از خلقتش، تکامل روحی و معنوی به همراه دانش است. شباهت انسان به خدا در گرو رحمت الهی و فراگیری صفات اخلاقی خدا و داشتن حیات معنوی است. آنچه این مقاله بدان اهتمام می‌ورزد، شناخت مفهوم هدفمندی و نوع حیات معنوی در قرآن و عهدین است. از دیدگاه قرآن، انسان با توانمندی‌هایش در خلقت، مظهر تجلی صفات الهی است و قرار است در دنیا شایستگی خلافت الهی را پیدا کند و محل ظهور اسمای الهی شود. تعالیم انبیا در تورات، مبنی بر فداست است که گویای کیفیتی است که نفعاً مستلزم دوری جستن از همه چیزهایی است که مخالف اراده الهی است و اثباتاً خود را وقف عبادت کردن است. در اناجیل، هدفمندی حیات بشر به دنبال انگاره سقوط بشر و گناه نخستین است و به مفهوم فدا و رستاخیز مسیح اتکا دارد. لطف الهی توسط مسیح عامل اصلی نجات بشر است و ایمان آوردن به مسیح به تنهایی و به عبارتی دیگر آموزه فیض یا همراه بودن آن با اعمال

نیک در نجات بشر و آمرزیدگی او، در دو دیدگاه کاتولیک و پروتستان تفسیر متفاوت دارد.

این مقاله درصدد است که چگونگی هدفمندی حیات بشر را از منظر قرآن و عهدین «تورات و انجیل» بررسی نموده تا مشترکات و مفترقات ادیان را تبیین نماید. کلید واژه‌ها: حیات، هدایت، قرآن، عهدین، هدفمندی، لطف الهی، نجات.

مقدمه

امروزه پژوهش به منظور فراهم ساختن زمینه‌های علمی لازم مبنای اعتقادی دقیق از ادیان الهی ضرورت دارد. یافتن مفهوم‌های مشترک و مفترقات میان قرآن و عهدین می‌تواند اساس گفتگوی شرایع الهی باشد. بنابراین به جهت ابهام‌زدایی از پیام‌های اصلی ادیان و تقویت زمینه‌های صلح و همزیستی لازم، تحقیقات همه‌جانبه در متون دینی ادیان الهی دارای اهمیت است.

هدفمندی حیات بشر از مسائل اساسی در قرآن و عهدین است. این امر مهم، در گرو رحمت الهی و شباهت انسان به خدا و دخول در حیات پاک و طاهر است. در قرآن آمده است که انسان مظهر اسمای الهی و خلیفه الله است (بقره/۳۰). انسان از طریق ایمان به خدا و عمل صالح و انجام دستورات شریعت و بندگی مطلق پروردگار، شایستگی خلافت الهی را پیدا کرده و محل ظهور اسمای الهی می‌شود. محوریت خدا در زندگی و تابع محض خدا بودن او را به حیات طیبه داخل می‌کند.

آیین یهود درصدد رساندن انسان به تکامل عملی در دنیاست که چهره واقعی و ملموس آن در مجموعه ضوابط و قوانین اخلاقی تدوین شده در تورات و تلمود است. شباهت انسان به خدا ریشه در تقدس خداوند دارد. از این رو، تقدس الهی الگوی ایده‌آل برای بشر است.

هدفمندی حیات بشر در انجیل بدنبال انگاره سقوط بشر و گناه نخستین است و به مفهوم فدا و واقعه رستاخیز مسیح از مردگان اتکا دارد. خداوند از روی محبت و لطف خویش، پسر یگانه خود را به جهان فرستاد تا برای نجات مردم به صلیب آویخته شود و مرگ را داوطلبانه قبول کند و بشر را نجات دهد و به جای مردم جان دهد و کفاره گناهانشان باشد او مجازات گناهان بشر را متحمل می‌شود تا عدالت الهی اجرا گردد و انسان‌ها بتوانند آزادی یابند.

پولس در مسیحیت، ایمان به مسیح را جایگزین عمل به شریعت کرد. شریعتی بودن یعنی با اجرای برخی از قوانین شریعت می‌توان رضایت خدا را جلب و اجر اخروی دریافت نمود. پولس علیه شریعتی بودن مبارزه کرد، زیرا در تفکر او، این اندیشه، مذهب را به تجارت و دادوستد تبدیل می‌کند. پولس به جای امید نجات از راه شریعتی بودن، نجات از طریق ایمان به فیض و لطف الهی را معرفی کرد (هوردن، ص ۱۱-۱۰). از نظر پولس ایمان واقعی عبارت است از تسلیم شدن، تسلیمی که بر اثر آن، انسان به طرز خاصی عمل می‌نماید نه اینکه فقط قبول کنیم که خدایی هست یا مطالبی در مورد مسیح بپذیریم بلکه به این معنا که خود را به خدا تسلیم نماییم و فرزند او شویم و همان فکر را داشته باشیم که در مسیح بود (فیلیپیان، ج ۲، ص ۱۳ و ۵). کاتولیک‌ها در تفسیر سخن او، مفهوم عادل شدن انسان را در گرو لطف الهی و فعالیت بشر در به‌دست آوردن طهارت الهی معنا کردند. پروتستان‌ها آموزه ایمان به مسیح را اساس و محور نهضت اصلاح دینی خود قرار داده و به ظاهر سخن پولس اکتفا کردند و شریعت را از محوریت نجات بشر خارج کردند در حالی که نزد کاتولیک‌ها کتاب مقدس و سنت در کنار یکدیگر معتبرند و با توجه به سنت موجود در کلیسای کاتولیک، کتب مقدس تفسیر می‌شوند. بنابراین عامل اصلی نجات، لطف الهی است ولی اعمال نیک و آیین‌های نجات بخش به عنوان ابزار مادی آمرزیدگی، دارای جایگاهند (مک گراث، ص ۶۴-۶۳ و ۲۵۱-۲۴۸).

در این سه دین، مسیر حیات معنوی و دخول در حیات طیب دارای مبانی اعتقادی مشترک و مختلف است که از خدا و رحمت الهی او آغاز گشته و به نحوه تجلی صفات الهی در بشر است و در منابع کسب آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد، افزون بر اینکه قرآن، با حذف آیات و دستورات شریعت (همان‌طور که پولس در مسیحیت کرده است) مخالف است «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ». احبار جمع حبر به معنای عالم و به اصطلاح نصاری قسیس، اسقف، کشیش یا دانشمند است. مقصود آیه آن است که از احبار و رهبان بدون قید و شرط اطاعت نمودند و حتی احکامی را که برخلاف حکم خدا می‌گفتند واجب الاجرا می‌شمردند. قرآن از این پیروی کورکورانه و غیر منطقی تعبیر به «اتخاذ رب» کرده است و در پایان آیه تأکید می‌کند که تمام این بشرپرستی‌ها بدعت و از مسائل ساختگی است و آنان دستور داشتند که خداوند یکتا را پرستند (طباطبایی، ص ۳۲۶؛ مکارم، ص ۱۹۶، طیب؛ ص ۲۰۸). از دیدگاه قرآن هیچ

کس بعد از پیامبر حق تصرف در دستورات شریعت یا تبدیل آن به اعتقاد دیگر را ندارد» یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹). این مقاله در صدد است از متون دینی کتب مقدس، مفهوم هدفمندی حیات بشر را دنبال کند تا به تعارف مبنایی تعالیم ادیان در راستای تفاهم پیروان ادیان کمک کرده باشد.

هدفمندی حیات از دیدگاه قرآن

حیات در لغت ضد موت است (ابن منظور، ج ۱۴، ص ۲۱۱) و از آثار آن تحرك و تحسس است (مصطفوی، ج ۲، ص ۳۶۹).

حیات یک نحوه وجودی است که علم و قدرت از آن تراوش می کند، گاه از این واژه در مورد حیات خداوند که مرگ و نیستی در آن راه ندارد استفاده شده است «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...» (بقره/۲۵۵) حی از جمله صفات ذاتی خداوند است که مانند هر صفت مشابه دیگر دلالت بر دوام و ثبوت دارد (طباطبائی، ص ۳۲۸، ج ۲؛ مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۶۲).

حیات خدا، حیات حقیقی است که عین ذات اوست، حیاتی که مرگ بر آن مستولی نشده و فنا و نابودی در آن راه ندارد و او واجد حیات حقیقی و از علم و شعور کامل برخوردار است، به همین دلیل بالاترین مرتبه حیات از آن اوست (مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۶۴؛ طباطبائی، ص ۵۰۴).

در مرتبه دیگر، حیات موجودات یا جهان هستی است که بیهوده آفریده نشده است. تمام موجودات به سوی مقاصد خاصی در حرکت اند «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا...» (ص/۲۷). خلقت جهان حق است «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى...» (احقاف/۳) همه موجودات در نظام هستی و آفرینش رو به سوی هدف معین و مشخصی دارند و به این نوع هدایت، هدایت تکوینی گویند.

قرآن، اصل هدفداری خلقت را لازمه توحید می داند. انسان ها را به تدبیر در خلقت و آفرینش فراخوانده و می فرماید: موجودات با برخورداری از نیروها و جهاز درونی به سوی هدف معینی در حرکت اند که این همان هدایت تکوینی است و این نوع هدایت، کوچک ترین ذره تا بزرگ ترین کهکشان ها را در بر می گیرد. همچنین قرآن می فرماید: «وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى» (اعلی

(۳/). مراد از این هدایت، هدایت عمومی است که دامنه‌اش تمام موجودات را فراگرفته است. انسان نیز از زمره همین موجودات است و خداوند در خصوص هدایت او می‌فرماید: «فَالهِمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيهَا» (الشمس/۸). همچنین می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الانسان/۳). بنابراین، نوع انسان از نظر تکوین دارای قوای ادراکی حسی از قبیل: چشم و گوش و نیروی فکری است که بتواند به وسیله آن با جهان ارتباط داشته باشد و از طرفی دیگر، او قابلیت تسخیر جهان را دارد: «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (الحجّاه/۱۳).

انسان‌ها با این امتیاز و نیروها به سوی کمال و مقصد خویش حرکت می‌کنند، ولی او به حسب طبع به دنبال منافع خویش و بهره‌کشی از دیگران است. این استخدام فطری او را به مدنیت و اجتماع واداشته و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد می‌کشاند (الزخرف/۳۲). انسان، اجتماع تعاونی را از راه اضطرار پذیرفته است و در صورتی که مزاحمی برایش وجود نداشته باشد یا زمانی که قدرتی مافوق دیگران به دست آورد، هرگز خود را تابع هیچ حکمی نمی‌داند، یا حکم برخلاف می‌کند. قرآن می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْفَى أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى» (العلق/۶-۷).

افزون بر آن، شناخت وجود و ماهیت بشر برای آدمیان، به طور کامل غیرممکن است. کسی می‌تواند این اختلافات را برطرف کند که انسان‌شناس باشد و فلسفه آفرینش انسان‌ها را بداند تا اصول تکاملی و قوانین رسیدن به این هدف غایی را بیافریند و رابطه میان فرد و اجتماع را بداند تا تکامل فردی و اجتماعی را بشناسد و از خطا و لغزش به دور باشد.

قرآن این شرایط را فقط به خداوند اختصاص می‌دهد و می‌فرماید: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الملك/۱۴) و «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...» (ق/۱۶). قرآن، قانون‌گذاری را مختص به خدا دانسته است: «...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» (یوسف/۶۷ و ۴۰). قرآن به این اختلافات ناشی از تراحم دو حکم فطری انسان‌ها (سیر فطری انسان به سوی مدنیت و اجتماع و سیر فطری انسان‌ها به سوی اختلاف) اشاره کرده است و پیامبران را به عنوان برطرف‌کنندگان اختلاف معرفی می‌نماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (البقره/۲۱۳).

خداوند انسان‌ها را به صورت امت واحد خلق کرده است، امتی که اعضا و افراد آن با هم در زمینه معاش مرتبطاند و به صورت اجتماعی - تعاونی زندگی می‌کنند، ولی از آنجا که آراء و افکارشان در زندگی دخالت داشته و به طور طبیعی در کارها، منافع و مصالحشان اثر گذاشته است و فاقد یک نیروی الهام شده هستند در نتیجه هر شخصی نمی‌تواند مصلحت و حفظ حقوق افراد را تشخیص دهد، از این رو، اختلاف در میانشان راه می‌یابد و خداوند پیامبران را برای رفع این اختلاف و هدایت کردن آنان می‌فرستد؛ بنابراین، اگر انسان‌ها به کمال عقلانی دست یابند باز، نیاز به وحی و نبوت دارند (رشیدرضا، ص ۲۸۲).

بنا بر نظر قرآن، رفع اختلاف جوامع بشری تنها از طریق نبوت امکان‌پذیر است. پیامبران خود را در برابر وحی، مقهور معرفی می‌کردند و اجازه هیچ‌گونه تصرفی در آن نداشتند، زیرا بعثت آنان به منظور اتمام حجت بر بندگان بود، قرآن می‌فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَاسٍ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (النساء/۱۶۵). پس دستگاه آفرینش، هدایت انسان را در راه وحی آسمانی برای نیل به کمال و پرستش خداوند قرار داده است «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). عبادت به این معنا که اراده و عملش تابع اراده و عمل مولایش باشد و جز آنچه او بخواهد و اراده کند کاری انجام ندهد (طباطبائی، ص ۱۲۱)، ۱۹). در قرآن انسان به عنوان خلیفه الله نامیده شده که در حیات معنویش قرار است به ذات اقدس الهی نزدیک شود و در جوار قرب ربوبی سکنا گزیند.

رسیدن به مقام قرب ربوبی، انسان را شایسته رسیدن به مقام خلیفه الهی می‌کند «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/۳۰). خلیفه به معنای جانشین است و کسی که جانشین دیگری می‌شود باید همه شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیرش حاکی از مستخلف باشد (طباطبائی، ص ۱۱۵، ۱) از این رو، انسانی که شایستگی خلافت خداوند را پیدا می‌کند محل ظهور اسماء الهی گشته و تمامی حرکات و سکناتش نمایش اسماء الله می‌گردد.

خداوند انسان‌ها را فراخوانده که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند تا در حیات طیبیه وارد شوند «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل/۹۷).

از طرفی حیات طیبیه از آثار بازگشت و رجوع به سوی خداوند است. پس از آنکه موسی در آیه ۱۵۶ اعراف «وَ اَكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ...» از خداوند

درخواست حسنه دنیا و آخرت را کرد و از او خواست تا حیات طیبه، در دنیا و آخرت را به او عنایت کند، در ادامه آیه جمله «إِنَّا هَدَيْنَا إِيَّاكَ» را به عنوان تعلیل برای دعای خود بیان فرمود. مقصود از هدنا در آیه مورد نظر، رجوع و بازگشت به سوی خداوند است و رجوع به خدا عبارت است از پیمودن راه او و التزام به فطرتی که انسان را به حیات طیبه و عیش دنیا و آخرت می‌رساند. بنابراین می‌توان حیات طیبه را از آثار رجوع و بازگشت به سوی خدا دانست (طباطبائی، ص ۲۷۳، ۸). از دستاوردهای حیات طیب برای مؤمنان، رسیدن به مقام توحید و حذف هرگونه هواپرستی و شرک است. محوریت زندگی در حیات طیب خداوند است، از این رو، هر آنچه در این مرحله از زندگی، از انسان سر می‌زند با محوریت او و در جهت رضای اوست و هر چقدر انسان به این محور پایدارتر باشد بهره‌مندی او از حیات طیب بیشتر است. در طول محوریت خداوند در حیات طیبه، ایمان به انبیا و فرشتگان و کتاب‌های الهی نیز مطرح است و بعد از ایمان به انبیا، محبت نسبت به آنان است «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ال عمران / ۳۱).

هر بنده‌ای که ادعای دوستی با خدا را دارد باید طبق همین آیه تابع رسول اکرم (ص) باشد. تبعیت پشت سر کسی بودن و در عقب کسی راه رفتن است در جهت مادی یا معنوی و در تعریفی دیگر حرکت یک قوه به سمت فعلیت خویش را تبعیت گویند (مصطفوی، ص ۵۹-۵۸، ۴؛ طباطبائی، ص ۳، ۱۶۱؛ مکارم شیرازی، ص ۲، ۴۶۸). هر کس واقعاً تابع رسول اکرم شود، باطن و قلبش هم‌رنگ باطن و قلب رسول اکرم می‌شود زیرا به دنبال او رفته است. از آنجا که رسول خدا مظهر محبت خداست محبت به خدا از باطن رسول گرامی اسلام بر باطن شخص تابع سرایت می‌کند و او نیز همانند پیامبر خدا را دوست می‌دارد (امین، ص ۹۶). از آثار محبت الهی به بندگان، بخشش گناه و زایل کردن اثر و نتیجه آن است، از دیگر نتایج محبت الهی به بنده رحمت اوست که در ذیل آیه و در سیاق تأکید هم نشین اسم غفور شده است. از این رو، دخول در حیات طیبه با حب انبیا همراه است و از منظر شیعه ادامه این حب و تبعیت از امامان شیعه آدمی را به نجات می‌رساند.

یکی از راه‌های بهره‌مندی از این حیات با محوریت الله، ذکر و یاد خداوند است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (احزاب / ۴۲-۴۱). که فراموشی ذکر و یادش مساوی است با سقوط انسان در دامن حیاتی دیگر با محوریتی غیر از الله که نتیجه آن جز

گمراهی و تحیر چیز دیگری نخواهد بود...» وَا لَّا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوْنَهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا» (کهف/ ۱۲۸) به همین علت خداوند انسان را از فراموشی یادش بر حذر می‌دارد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَ لَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ...» (مناقصون/ ۹) یاد خدا یعنی ورود او به عنوان تنها عامل زیستن، خود را در محضر او دانستن، از معصیت و خود را بر حذر داشتن و توجه قلبی به هدف و پایانی که رو به سوی ماست (همان، ص ۳۹-۴۴).

یکی دیگر از دستاوردهای حیات طیبه، علم و دانایی است «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

مقصود از نور در این آیه، علم و دانش سودمندی است که انسان به واسطه آن به سوی حق هدایت می‌یابد. چنین اشخاصی به واسطه علم و قدرتی که زاینده ایمان است، قدرت می‌یابند که چیزها را همان‌طور که هست ببینند و به این واسطه می‌توانند حق را از باطل تشخیص داده و از مظاهر فریبنده دنیا دست شسته و با تمام وجود رو به سوی خداوند عزیز کرده و در پرتو عزت او خود را در برابر وسوسه‌های شیطان مصونیت می‌بخشند و با تقرب به خدا، جز از خشم و غضب او از چیز دیگری نمی‌هراسند (طباطبایی، ص ۳۴۲، ۱۲).

از دیگر آثار حیات طیبه، دخول در رحمت الهی است «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» (جاثیه/ ۳۰). داخل شدن در رحمت بی‌انتهای الهی از دیگر عنایات خداوند به این دسته است. رحمت الهی دارای مفهوم وسیعی است که دنیا و آخرت را دربرمی‌گیرد. برخورداری از مغفرت پروردگار و آمرزش گناهان از دیگر آثار حیات طیبه است «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ» (سبا/ ۴).

هدفمندی حیات از دیدگاه عهدین

الف: عهد قدیم (تورات)

آیین یهود، دینی است که هدف و جهت‌گیری آن اساساً به سمت رساندن انسان به تکامل عملی در همین دنیاست. چهره واقعی و ملموس این گرایش به عمل، در مجموعه ضوابط و قوانین اخلاقی تدوین شده بر اساس تورات، به نام هلاخا یا شریعت یهود متبلور شده است. تورات،

پیامد مستقیم میثاق طور سیناء است و احکامش برای تربیت حیات قداست آمیز بشر است. اهمیت این حیات از معنای معادل عبری آن، قدش، به دست می‌آید که گویای کیفیتی است که نفیاً دوری جستن از همه آن چیزهایی است که مخالف اراده الهی است و اثباتاً خود را وقف عبادت او کردن است. این تقدس در حوزه اخلاق و دین است، در حوزه دین حیات قدسی نفیاً خواستار براءت از شرک و بت‌پرستی است و اثباتاً پذیرش آیین یهود است که تعالی بخش بشر است. در حوزه اخلاق، قداست نفیاً مخالفت با خودپرستی است و اثباتاً تسلیم در برابر اخلاقی که محورش خدمت به دیگران است (اپستاین، ص ۲۰-۱۹).

قداست و پاکدامنی بطن، هدف اصلی وعده های تورات است. در مقدمه مجموعه قوانین اخلاقی تورات آمده است: «مقدس باشید زیرا من خداوند، خدای شما مقدس هستم» (لاویان ص ۱۹، ۳). صفت قدوسیت دال بر آن است که خداوند از هر پستی و پلیدی به دور است و دارای کمال واقعی است که خارج از فهم انسانی است و مقدس بودن بشر به این معناست که فرد یهودی عالی‌ترین وظیفه خود را این بداند که با احتراز از رفتار ناپسند، قدوسیت خدا را از بی حرمت شدن حفظ نماید (ابراهام کهن، ص ۴۸-۴۷).

از آنجا که انسان شبیه به خدا آفریده شده است (همان، ص ۸۶)، حیات قداست آمیزش ریشه در تقدس خداوند دارد. بنابراین، کسب والاترین درجه ممکن از کمال و حیات برای بشر در این است که خود را تا حد امکان شبیه خداوند گرداند «اینک ای بنی اسرائیل خداوند از شما می‌خواهد که از او بترسید، در مسیر او گام بردارید، به او عشق بورزید و پروردگار خویش را با تمام وجود عبادت کنید» (تثنیه ۱۰: ۱۲) و «پروردگار تو را برای انسان‌هایی مبعوث کرد که در نزدش مقدس هستند به شرط اینکه همان‌گونه که به تو سوگند یاد کرد، فرمان‌های او را اجرا کنند و در مسیر او گام بردارند» (تثنیه ۹: ۲۶). در این آیات دو دستور صریح و روشن وجود دارد: یکی مقدس و پاک شدن انسان به دلیل مقدس بودن خداوند و دیگری ضرورت قدم گذاشتن در راه خدا و پیروی از او. چگونه انسان می‌تواند خویشتن را پاک و منزّه گرداند و خداگونه گردد؟ در سفر لاویان (۲: ۱۹) فهرستی از فرمان‌های مختلف خداوند ارائه شده است. این فرمان‌ها در باره موضوعات اخلاقی (شامل احترام به والدین، کمک کردن به فقرا، رعایت عدل و صداقت

و لطف و عطوفت به محرومان و مانند آن، فقهی (مثل آداب روز شنبه، قربانی و مانند آن) و کلامی (از قبیل به بیهودگی نام پروردگار را بر زبان نیاوردن) است. از این رو، انسان می‌تواند با پیروی از این احکام یا، بنابر آنچه در کتاب تثنیه آمده، با گام نهادن در مسیر خداوند، به تقدس و پاکی مورد نظر دست می‌یابد. تقلید کردن از خدا، در این مذهب، موضوعی ماوراءالطبیعی نیست، بلکه جزء مسائل عملی و اخلاقی آن به شمار می‌آید.

کامل‌ترین انکشاف صفات اخلاقی خدا در تجلی خاص او بر موسی آشکار گردید که خدا خود را به عنوان موجودی رحیم، بخشنده، عفو کننده گناهان، سرچشمه عشق و محبت و حقیقت معرفی می‌نماید (خروج ۳۴: ۶-۷). این صفات به همراه دیگر صفات که معروف به صفات سیزده گانه تقدس الهی است (اپستاین، ص ۲۶) مربوط به صفات فعل اوست که به رفتار او با بشر ارتباط دارد. این صفات که به دو گروه اصلی، عدالت و تقوای اخلاقی تقسیم می‌شوند که عدالت جنبه سلبی قداست است؛ تقوای اخلاقی جنبه اثباتی آن است. در حیات مشترک، عدالت به معنای به رسمیت شناختن حقوق بنیادی، حق حیات، حق مالکیت، حق کار، حق داشتن مسکن و حقوق فردی است و تقوای اخلاقی در قبول تکالیف، در اهتمام به امور مستمندان، ضعفا و درماندگان و استفاده نمودن از خیرهای دنیوی است (اپستاین، ص ۲۴-۲۳) و حیات اقتصادی در تورات اساساً به معنای خدمت به هموعان انسان است (لاویان ۱۹: ۱۸). تقوای دینی در رفتار با حیوانات نیز نمود بارز و آشکار دارد (تثنیه ۲۲: ۲۵؛ ۴: ۴). در حیات مدنی و قضایی هدف نیز، تأثیر عملی بخشیدن به نظریه قداست و پاکی است که عدالت و تقوای اخلاقی را به عنوان اصول نظام بخش همه مناسبات بشری به تصور درمی‌آورد (لاویان ۱۹: ۱۳؛ خروج ۲۱: ۲۶-۲۷؛ تثنیه ۱۶: ۲۳-۱۷). سرانجام قداست در اخلاق شخصی و طهارت خانوادگی، در خودداری از هر نوع رابطه نامشروع نظیر زنا و لواط و در کنترل شهوات و لذایذ مادی و در عفاف در رفتار و گفتار و اندیشه به نمایش درمی‌آید (تورات بخش لاویان و تلمود بخش انسان). در تورات و تلمود، صفت رحمت الهی، تمامی آفرینش را دربر گرفته و چیرگی این صفت بر عدالت محض، سبب ادامه بقای جهان به‌رغم گناه و شرارت آدمیان است (خروج ۲۰: ۵) و خدا به هنگام رحمت تا هزار پست از افرادی که او را دوست

می‌دارند و احکام او را نگاه می‌دارند، رحمت می‌کند (همان: ۶) او حتی هنگام غضبش، رحمتش را به یاد می‌آورد، روی این اصل، نظریه ندامت و توبه در میان دانشمندان یهود جای بسیار مهمی را اشغال کرده است، رحمت الهی در میل فراوان او به رهایی انسان از محکومیت آشکار می‌گردد (ابراهام کهن، ص ۴۵-۴۳). در تورات اصل حضور خدا در همه جا، گویای این حقیقت است که آدمی همواره تحت توجه و نظارت الهی است و قدرت الهی دارای هیچ حدی نیست و همه چیز در اختیار اوست (همان، ص ۳۵).

از این رو، هدفمندی حیات بشر در ارتباط با صفات الهی است که تأثیر بسزایی در تکامل صفات بشری دارد و آن از مسیر وحی است وحی، موجب حکمت، بصیرت، امنیت و آرامش بشر است و چراغ راهنما و روشن‌کننده زندگی اوست (مزمور، باب ۱۰۵؛ Eliada, p.15). وحی عاملی برای پرستش خداوند و شکرگزاری از اوست (مزمور، باب ۱۳۵) و یادآور نعمت‌های خداوند بر بنی‌اسرائیل است که چگونه خداوند فرعونیان را هلاک نمود و در مقابل چشمان فرعون و اهالی مصر، معجزات و علامات عظیم را نشان داد و ممالک بزرگ را مجازات کرد و پادشاهان مقتدر را از بین برد (همان، ص ۱۲-۸) بنابراین، انسان‌ها برای داشتن یک زندگی سالم و خارج از تشویش و اضطراب و ترس و ناامنی به وحی نیازمندند. مزامیر داود دیدگاه عهد قدیم را در هدفمندی حیات بیان می‌کند، سراسر این مزامیر در عبودیت و پرستش خداوند است» (مزمور ۱۴۵: ۲-۱، ۱۳۵: ۲-۱).

عبادت و پرستش خدا زمینه‌ای است که بشر را به او و صفاتش شبیه می‌کند. شباهت به او یعنی شیوه‌های خدایی و رفتارهای خداگونه را تا آنجا که برای بشر امکان دارد، دنبال کنند.

در دیدگاه نجات‌بخشی وحی در عهد قدیم، وحی هم هدفمندی حیات و هم آیین و قوانین زندگی در راستای این هدف را تبیین می‌کند. خداوند به مردم وعده داد که در صورت اطاعت، زندگی دنیوی آنان را پر رونق کند و محصولات زمینی فراوان، باران، صلح و آرامش، امنیت را برای آنان فراهم کند (تثنیه ۷: ۲۰-۹). بنابراین سیمای حیات حقیقی و تکامل عملی بشر در راستای قوانین الهی فقط در راستای آبادانی حیات دنیوی بیان شده است و تجسم حیات حقیقی در حیات آخرت به صورت دقیق تبیین نگردیده است.

در اسفار پنج‌گانه موسی و کتاب یوشع و داوران هیچ نشانه‌ای از مفاهیم مشخص و واقعی اخروی نیست ولی با این حال در اندیشه دینی یهود قبل از رانده شدن به بابل، افکار معادشناسانه

وجود داشته است. از نکات مورد اختلاف فریسیان و صادوقیان، همین ایمان به آخرت بود صادوقیان چنین تعلیم می‌دادند که با مردن جسم، روح معدوم می‌شود و مرگ پایان موجودیت انسان است. انکار وجود جهان آینده با انکار اصل پاداش و مجازات که فریسیان برای آن اهمیت بسیاری قائل بودند، توأم بود. علت ظاهری این امر برای صادوقیان این بود که ذکر از این موضوع در اسفار پنج‌گانه تورات نیامده است (ابراهام کهن، ص ۳۶۳-۳۶۲).

در دیدگاه یهود اصطلاح معاد در بردارنده مسائل و آموزه‌های مربوط به حوادث آخرالزمان، بازگشت ماشیح، مبارزه نهایی میان نیروهای خیر و شر، بازگشت یهودیان تبعیدی به سرزمین موعود روز رستاخیز، جاودانگی روح است. در تلمود همزمان اشاره به رستاخیز و کیفر و جزای اقوام ستمگر نسبت به یهود شده که در آغاز دوران ماشیح است و هم به دادگاهی که روح هر فرد انسانی پس از مرگ در آن حضور می‌یابد و به اعمالش رسیدگی می‌شود و این رستاخیز دوم را از شریعت شفاهی بر تورات نقل می‌کند (همان، ص ۳۸۰-۳۷۶).

اصطلاحات مربوط به آخرت عبارت‌اند: «احریت هیامیم» در اسفار پنج‌گانه به معنای «در آینده» یا «در روزهای آینده» که کاملاً با اصطلاح معاد شناسی مترادف نیست «یوم هدین» به معنای روزی در آخرالزمان است که در آن به حساب تمامی انسان‌ها رسیدگی خواهد کرد. این اصطلاح نقطه مقابل اصطلاح «روز پروردگار» است که در این روز خدا دشمنان بنی‌اسرائیل را به دلیل جنایاتشان درهم می‌شکند و بنی‌اسرائیل را برجهانیان برتری خواهد بخشید و بعد از انتقام از دشمنان، پادشاهی قدرتمند خود را تأسیس خواهد کرد «عولام هبا» به معنای آخرت یا جهان دیگر در مقابل «عولام هازیه» «این جهان» که در بردارنده امور متناقضی است گاهی تنها آینده گاهی به دوره مشیحانی (هزاره) قبل یا بعد از روز حساب و قبل یا بعد از روز قیامت و گاهی به آخرت به عنوان نقطه‌ای در خارج از زمان اشاره دارد «تحت همیتیم» به معنای «رستاخیز» است که دو رویکرد داشته است رویکرد توحیدی اعتقاد به قیامت بازگشت روح به تن در آینده برای پاداش و کیفر و رویکرد حلول گرایانه^۱ که شکل‌های گوناگونی دارد مانند ایمان به تناسخ ارواح، اعتقاد به جاودانگی روح بدون برانگیخته شدن. حتی پس از پیدایش تز جاودانگی روح، این تز با اندیشه قیامت و خیر و شر و ثواب و عقاب ارتباطی نداشت زیرا براساس آن،

روح پس از مرگ به محل تاریکی به نام شاول می‌رود و بدون در نظر گرفتن اعمالش در دنیا در آنجا تا ابد باقی می‌ماند این دیدگاه در سفرایوب مطرح است (۷:۷-۹، ۱۴: ۱۰-۱۲). نشانه‌هایی از اندیشه رستاخیز در سفر اشعیا وجود دارد (۲۶: ۱۹) اما در سفر دانیال تحت تأثیر فرهنگی ایرانی، بدون ابهام و کاملاً روشن مطرح می‌شود: «تمام مردگان زنده خواهند شد بعضی برای زندگی جاودانی و برخی برای شرمساری و خواری جاودانی (دانیال ۱۲: ۲). افراد معتقد به رستاخیز نسبت به این موضوع که چه کسانی برانگیخته می‌شوند، اختلاف نظر داشتند. برخی معتقد بودند که فقط نیکان مبعوث می‌شوند؛ برخی دیگر معتقد بودند که همه قوم اسرائیل مبعوث می‌شوند و برخی دیگر اعتقاد داشتند که تمام انسان‌ها مبعوث خواهند شد. یهودیان اصلاح طلب باور ندارند که قیامت به معنای بازگشت روح به بدن و حساب‌رسی از آن است و فقط برجاودانگی روح تأکید دارند (مسیری، ص ۳۰۶-۲۹۹؛ آشتیانی، ص ۲۵۶-۲۵۴).

ابن میمون هدف از انجام دستورات شریعت موسی را به استناد آیه ۲۴ از فصل ۶ تثنیه رسیدن به دوکمال می‌داند. اصلاح امور دنیوی مردم و دستیابی به اخلاق فاضله و در راستای این دو امر کلی به مواردی دیگر اشاره می‌کند از جمله: نفی بت‌پرستی و انکار اعتقاد پرستش بت‌ها در بهبود و آبادانی زندگی دنیوی، کنار گذاشتن شهوات دنیوی و خوار کردن آن، طهارت و قداست، نرمخویی و مدارا با مردم و دوست داشتن پروردگار، ولی به ثواب و پاداش اخروی و تجسم اعمال در سرای آخرت یا بهشت اشاره نمی‌کند (ابن میمون، ص ۶۰۹-۵۸۰).

ابن کمونه از متکلمان یهودی به ثواب و پاداش اخروی در بهشت و جهنم معتقد است ولی می‌گوید که این موضوع در تورات تبیین نشده و علمای یهود آن را نقل کرده و ویژگی‌های آن را بیان نموده‌اند. او رستاخیز مردگان را در دو زمان مطرح می‌کند یک بار در زمان مسیح موعود که این رستاخیز به صالحان اختصاص دارد و یک بار در قیامت که مربوط به همه مردم است و در مورد نیامدن قیامت در *سفر خمسه* می‌گوید که انبیا همانند طیبیان، درد بیماران را مداوا می‌کنند. مردم زمان موسی از منکرین عقاب و قیامت نبودند بلکه مرضشان پرستش بت‌ها و ستارگان بود و این تصور را داشتند که پرستش غیرخدا، باعث آبادانی زمین و افزایش میوه‌هاست. خداوند قصد داشت این افکار غلط را از ذهن آنان بردارد و به وسیله موسی خبر داد

که پرستش خدا، باعث آبادانی زمین و صحت و سلامت افراد است. یهودیان به قیامت و رستاخیز معتقد بودند و این مسئله نسل در نسل به دیگران منتقل می‌شد و آنان بر مردگانشان ترحم می‌ورزیدند و به توبه قبل از مرگ اعتقاد داشتند و افرادی که به قصاص کشته می‌شدند از خداوند درخواست کاهش عذاب اخروی او را داشتند (ابن کمونه، ص ۱۳۵-۱۳۴، ۱۵۹-۱۵۷).

از این رو در تجسم حیات حقیقی در سرای آخرت در منابع یهودی رویکرد منسجم و واحدی یافت نمی‌شود افزون بر اینکه در *اسفار* خمسه موسی به پاداش اخروی و رسیدن به حیات طیبه یا جاودانی اشارات صریحی وجود ندارد و به عبارتی دیگر این موضوع تبیین و تفصیل نیافته است.

ب. دیدگاه عهد جدید

عهد جدید بیان می‌دارد که انسان همواره در طبیعت و در تاریخ و وجدان مکاشفه‌ای از خدا دیده است آسمان از شکوه و عظمت خدا حکایت می‌کند و روز و شب حکمت خدا را اعلام می‌نماید (مزمور ۱۹: ۱-۴). خدا شخصاً بر اجداد اسرائیل ظاهر شده و خود و اراده‌اش را از طریق خواب و رؤیا و حالت جذب مکشوف فرمود و پیام خود را به آنان رسانید (یوشع، باب ۲۴) در نامه به رومیان آمده است که خداوند شخص گنه‌کار را مجازات می‌کند، زیرا او در عمق وجدانش، خوب و بد را تشخیص می‌دهد (رومیان ۲: ۱۲-۱۵). این مکاشفه در قلمروهای مذکور، مکاشفه عمومی خداست، اما خداوند یک مکاشفه مخصوص دارد که با هدف از خلقت بشر، گره خورده است. این مکاشفه مخصوص در شخصیت عیسی وجود دارد او چهره دیدنی خدای نادیده است. او فرزند خداست و بر تمام موجودات برتری دارد (کولسیان ۱: ۱۵). عیسی، وحی الله متجسد است «کلمه الله» در هیئت انسانی است و خدا بیش از همه در وجود عیسی جلوه‌گر شده است (عبرانیان ۱-۳). راز شخصیت او فراتر از «گوشت و خون» است، زیرا او سر پدر است (متی ۱۶: ۱۷) و فقط پدر آسمانی است که راز شخصیت او را آشکار می‌سازد (همانجا) آن هم برای افرادی که همانند کودکان پاک و ساده‌اند نه برای خردمندان و عاقلان (متی ۱۱: ۲۵).

مطلب قابل بررسی این است که بدانیم تجلی خدا در جسم مسیح به چه منظوری بوده است؟ پولس در نامه به کولسیان آورده که در اثر کار مسیح، راه خدا برای ما مهیا شده تا همه چیز در آسمان و زمین، به سوی او بازگردد، جانبازی مسیح بر روی صلیب و خونی که او در راه ما ریخت، همه را با خدا صلح داده است و در نتیجه این فداکاری، رابطه انسان با خدا ممکن شده است (کولسیان: ۲۰ و ۲۲).

ویلیام بارکلی مفسر/انجیل، هدف از آمدن مسیح را مصالحه بشر با خدا می‌داند تا شکاف بین انسان و خدا از بین رود و در مصالحه، این خدا بود که قدم اول را برداشت خدا می‌خواست که انسان‌ها را دوباره به آغوش پرمهرش بازگرداند. آنچه باعث این مصالحه گردید، همانا خون صلیب بود. صلیب دلیلی بر حاضر بودن محبت الهی است (بارکلی، ص ۵۳-۵۲).

در انجیل یوحنا آمده است که هرچه هست به وسیله کلمه خدا (مسیح) آفریده شده است و چیزی نیست که آن را نیافریده باشد. زندگی جاوید در اوست و این زندگی به تمام مردم نور می‌بخشد (یوحنا ۱: ۴-۵). این عبارت می‌رساند که مسیح عامل خلقت است و چشمه حیات برای تمام موجودات زنده و حیات «کلمه» در انسان به مثابه نوری هویدا می‌گردد. در میان تمام موجودات، تنها انسان است که دارای روشنائی وجدان، نورعقل و شراره محبت است و اینها از کلمه پرتو گرفته است (میلر، تفسیر انجیل یوحنا، ص ۳).

کلمه نور، تأثیر حیات را بر عالم هستی نشان می‌دهد و اشاره به ظهور واضح عدالت خدا می‌کند (یوحنا ۳: ۱۹-۲۱، ۱۲: ۳۵). حیات خدایی به وسیله «لوگوس» است که به این جهان می‌رسد، اما جهان آمادگی دریافت آن را ندارد. درضمن جهان نمی‌تواند آن نور را خاموش کند، فقط می‌تواند آن را تاریک سازد (سی تنی، ص ۴۴-۴۳).

تأکید مسیحیان بر تقدس حیات انسانی یک بینش فوق‌العاده مهم اخلاقی است. بعد از فرمان به اطاعت خدا، مهم‌ترین فرمان این است که انسان باید حیات انسانی را محترم بشمارد. از آنجا که انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌اند، از بین بردن حیات انسان به معنای از بین بردن صورت خداست. هر نوع حیات انسانی، حیاتی است که عیسی برای آن قربانی شد و بنابراین بسیار با ارزش است (کیت وارد، ش ۱۶).

حیات بخشی به تمام موجودات به مفهوم فدا و واقعه رستاخیز مسیح از مردگان اتکا دارد. خداوند از روی محبت و لطف خویش، پسر یگانه خود را به جهان فرستاد تا برای نجات مردم

به صلیب آویخته شود و مرگ را داوطلبانه قبول کند و بشر را نجات دهد و به جای مردم، جان دهد و کفاره گناهانشان باشد. او مجازات گناهان بشر را متحمل می‌شود تا عدالت الهی اجرا گردد و انسان‌ها بتوانند آزادی یابند (اول یوحنا ۴: ۹، رومیان ۵: ۸، اول قرنتیان ۵: ۷؛ میلر، تفسیر رساله اول قرنیان، ص ۲۸). واقعه رستاخیز مسیح نیز نوعی تقارن و توازن با حیات بخشیدن به ایمان داران دارد و اگر مسیح از مردگان برنخاسته بود، برنامه خدا در حیات بخشیدن به کسانی که از نظر روحانی مرده‌اند ولی به عیسی مسیح ایمان می‌آورند، بی‌اعتبار می‌گردد. او به سبب آنچه حقیقتاً هست و آنچه در مرگ و رستاخیزش انجام داده است می‌تواند به انسان‌ها حیات جاودانی ببخشد (والوورد، ص ۱۶۷).

از دیدگاه اناجیل، ایمان به مسیح و موضوع فدا و واقعه رستاخیز او، در زندگی و حیات بشری نقش اساسی دارد. ایان بار بور می‌نویسد:

جان و کلام و جوهر عهد جدید این اعتقاد است که مهر خداوندی و مغفرت او بر جدامانگی و مهجوریت ما از او غلبه می‌کند و سبقت می‌گیرد. مصلحان این رابطه را «آمزش بر اثر ایمان» می‌نامند نه آمزش بر اثر کسب اعمال و عبادات (باربور، ص ۲۴۹).

در عهد جدید، این نکته مکرراً ذکر می‌شود که ایمان به مسیح سبب نجات است، نه رعایت قوانین شریعت. ایمان آورندگان به مسیح با تعمید گرفتن، در واقع به سوی خدا بازمی‌گردند و دل‌هایشان از گناه پاک می‌شود (اول پطرس ۳: ۲۱). مسیح مردم را از لعنت شریعت نجات داد (غلاطیان ۳: ۱۳).

پولس مسیحیان غلاطیه از اشتباه درمی‌آورد که می‌پنداشتند حفظ ظاهری قوانین و تشریفات مذهبی، انسان را رستگار می‌سازد. او نشان داد که رستگاری از گناه، هدیه‌ای است که از خداوند به بشر می‌رسد. راه شریعت زمانی راه نجات است که تمام احکام بدون نقص اجرا شود، حال آنکه بشر خطاکار است و چنین چیزی نمی‌تواند انجام شود (غلاطیان، ۳).

پولس نجات از راه ایمان و به عبارتی هدفمندی حیات بشر از راه ایمان را جایگزین نجات از راه اعمال شریعت کرد. او معتقد بود که انسان در مقام عمل به طور کامل نمی‌تواند حق شریعت را ادا کند، زیرا هرچه بیشتر شریعت را بدانیم، بیشتر پی می‌بریم که آن را زیر پا گذارده‌ایم (رومیان، ۲۰ : ۳) و در نتیجه مشمول خشم و غضب خدا

می شویم، زیرا هیچ گاه موفق نمی شویم آن احکام را کاملاً رعایت کنیم (رومیان ۱۵: ۴)، اما خدا با آمدن عیسی و با مصلوب شدن و رستخیز او، راه دیگری از نجات را به آدمیان نشان داد که در صورت ایمان به مسیح، عادل و بی گناه محسوب می شوند (رومیان ۲۱: ۳-۲۲)، همه گناه کرده اند و از جلال خدا قاصر می باشند و به فیض او مجاناً عادل شمرده می شوند. پولس تأکید می کند حتی خود این ایمان عطیه و لطف خداست (افسیان ۸: ۲) از نظر او، عمل و لطف به یک مقوله تعلق ندارند. مزد کسی که عمل می کند نه از راه لطف بلکه از راه طلب محسوب می شود و اما کسی که عمل نکند ولی ایمان آورد به کسی که بی دینان را عادل می شمرد، ایمان او عدالت محسوب می شود (رومیان ۴: ۴: ۱۶). همچنین می گوید: «اگر از راه فیض است، دیگر از اعمال نیست و گرنه فیض دیگر فیض نیست» (رومیان ۶: ۱۱). اندیشه نجات از راه شریعت از دیدگاه پولس، مذهب را به تجارت و داد و ستد تبدیل می کند. فریسیان با داشتن چنین اعتقاد، به افراد خودپسند و ریاکار تبدیل شده بودند و خود را بالاتر از مردم می دانستند، زیرا شریعت را بهتر از دیگران اجرا می کردند (هوردرن، ص ۱۱-۱۰).

اما رساله عقوب در نقطه مقابل دیدگاه پولس است، زیرا در این رساله بر نجات از راه ایمان و عمل تأکید شده است (یعقوب ۱۴: ۲-۱۶).

مفهوم نجات بشر و هدفمندی حیات به واسطه عیسی مسیح در فرقه های مسیحیت و اندیشه علمای آن به گونه های متفاوت است. برخی از محققان کاتولیک، آمرزیدگی و هدفمندی حیات بشر را به معنای عادل شدن و بیشتر محققان پروتستان آن را به معنای عادل شمردن می دانند یعنی نوعی حالت بیرونی که به نوعی تبری اشاره دارد نه نوعی ویژگی درونی که به مفهوم اخلاقی عدالت اشاره داشته باشد (تونی لین، ص ۲۶۰؛ مفتاح، به نقل از Fauikner. 1169).

از دیدگاه پلاگیوس، منابع رسیدن به نجات و حیات حقیقی در درون بشر قرار دارد و در واقع، هر یک از افراد بشر قابلیت آن را دارد که خود را رستگار سازد. چنین نیست که آنان در دام گناه قرار گرفته باشند بلکه می توانند هر چیزی را که برای رستگاری خود لازم است انجام دهند و تأکید می نمود که انسان در تمام لحظات حیاتش، آزادی کامل دارد که بین نیکی یا بدی، یکی را انتخاب نماید. او معتقد بود که سقوط آدم در خودش تأثیر داشت نه در دیگران (هوردرن، ص ۲۱). او معتقد بود که رستگاری و رسیدن به حیات حقیقی به واسطه اعمال

نیک به دست می آید و همین خواسته خداوند از بشر برای نیل به رستگاری است. اما این عقیده در شورای کارتاژ در سال ۴۱۸ محکوم شد (مک گراث، ص ۶۶-۶۵).

آگوستین با برجسته کردن مفهوم لطف و آمرزیدگی معتقد است که لطف الهی عامل اصلی نجات است که توسط عیسی مسیح می باشد و تنها مسیح است که می آمرزد. بشر در برداشتن گام های اولیه برای رستگاری و رسیدن به حیات حقیقی از اختیار لازم برخوردار نیست. انسان به کمک لطف الهی از سرشت آلوده رهایی می یابد و با توجه به طهارت حاصل شده، اختیار پیدا می کند و از راه اختیار، محبت عادلانه حاصل می شود و بدان وسیله به شریعت عمل می شود و عدالت انسان محقق می گردد. بشر نمی تواند به مدد ابزارها و امکانات خود به دوستی با خدا در آید. باز خرید تنها به مثابه موهبتی الهی امکان پذیر است و چیزی نیست که خود بتوانیم آن را تحصیل کنیم بنابراین رستگاری موهبتی است که اعطا شده اما نه از سرشایستگی (مک گراث، ص ۶۴-۶۳؛ براون، ص ۵-۴). در نظر آگوستین تمایلات انسانی بسیار قوی تر از آن است که پلاگیوس تصور می کرد. هیچ فردی مانند یک لوح سفید نیست، زیرا توارث و اجتماع در او نقش دارند و میراث انسان گناه آلود است و به همین دلیل به گناه تمایل دارد و این تمایل به قدری شدید است که اگر فیض و لطف الهی کمک نکند، انسان نمی تواند برگناه غلبه نماید (هوردرن، ص ۲۲). به نظر او، عدم توانایی ارثی بشر در انجام کارهای نیک، غرور بشر است، زیرا آدم با اینکه در بهشت عدن آزاد بود ولی می خواست که از خدا هم آزاد باشد و نمی خواست به خدا متکی باشد وقتی که انسان بخواهد از حد خود به عنوان مخلوق بودن تجاوز کند و در زندگی جای مناسب به خدا نمی دهد، گرفتار شهوت و طمع به این جهان می گردد. کلمه شهوت مفهوم جنسی نیز دارد. از این رو، گناه دو سرچشمه دارد: یکی منشأ جنسی وجود انسان و دیگری تمایل به انجام گناه که یک ضعف ارثی است (همانجا).

از موضوعات اساسی در تفکر آگوستین سقوط بشر است. انگاره سقوط گویای این اندیشه است که بشر از جایگاه پاک اولیه خود سقوط کرده است. نظام آفرینش به طور کامل با خیر بودن کمال اولیه اش و حیات حقیقی بشر سازگاری ندارد اما باز خریدش، نشدنی نیست ولی بشر به مدد ابزارها و امکانات خود، به حیات حقیقی راه نمی یابد و خدا در حل بن بست که بشر بدان گرفتار آمده، دخالت می کند او از سر عشق به بشر لغزش یافته خود را در شخص عیسی

مسیح در شرایط بشر فروافتاده قرار می‌دهد تا او را رهایی بخشد. بنابراین بازخرید موهبتی الهی است و خدا آغازگر فرایند رستگاری و رسیدن به حیات حقیقی است (مک گراث، ص ۶۴-۶۳). اکویناس از دیگر الهیدانان مسیحی، برای رسیدن به نجات و حیات حقیقی، بر نقش اراده انسان در حرکت به سوی خدا از طریق ایمان و انتقال از حالت گناه به حالت عدالت توجه دارد و از سوی دیگر، اعطای لطف الهی را عامل اصلی آمرزیدگی می‌داند. او همانند آگوستین اراده انسان را برای رسیدن به رستگاری و حیات حقیقی ضعیف نمی‌داند و منکر نیست که انسان بتواند از راه عمل به دستورات اخلاقی عهد عتیق به عدالت دست پیدا کند ولی در مقایسه با آمرزیدگی موهوبی، آن را اطمینان بخش نمی‌داند و بر لطف و آمرزیدگی موهوبی تأکید می‌ورزد (تونی لین، ص ۲۱۴-۲۱۰؛ مفتاح، به نقل از Aquinas. 1977. 2. 1104 11059).

هدفمندی حیات از دیدگاه عهد جدید که در مکاشفه مخصوص خداست از دیدگاه علمای پروتستان نتایجی را برای بشر به ارمغان می‌آورد:

۱. عادل شمرده‌گی: آن عمل فیض آمیز خداست که از طریق آن، کسی که به کلیسای مسیح ایمان آورد، عادل شمرده می‌شود به این معنی که خدا او را عادل اعلام می‌دارد و در این صورت مجازات او که مرگ روحانی و ابدی است، از بین می‌رود و خشنودی خدا فراهم می‌آید (تیسن، ص ۲۶۱).

۲. فرزندخواندگی: آن عمل فیض آمیزی است که خدا توسط آن کسانی که مسیح را قبول کنند، فرزندان خود می‌شمارد و همه حقوق و امتیازات فرزندی را به آنان اعطا می‌نماید (فرلای، ص ۸۲).

به نظر پولس مهم‌ترین مزیت فرزند بودن عبارت است از آزادی از شریعت و دریافت روح القدس (غلاطیان ۴: ۳-۴).

۳. تقدیس: آن عمل فیض آمیزی است که توسط آن، شخص از فساد درونی جدا می‌شود و با پر شدن از روح القدس، برای قدوسیت و خدمت اختصاص پیدا کرده و به مسیح شبیه می‌شود (تیسن، ص ۲۷۳؛ فرلای، ص ۹۲). در نتیجه، بشر در پیشگاه خدا بی گناه محسوب شده و در برکات زندگی جاوید شرکت می‌نماید. همچنین انسان با خودش رابطه‌ای صمیمانه ایجاد کرده و یارای مهر ورزیدن به دیگران را پیدا می‌کند (تیطوس ۳: ۶-۷؛ عبرانیان ۵: ۸-۹؛ افسسیان ۵: ۲۳).

از دیدگاه بنیانگذار مذهب پروتستان، مارتین لوتر نجات و رسیدن به حیات حقیقی از راه ایمان است. این آموزه اساس و محور نهضت اصلاح دینی او بود. او می‌گفت همراه با پولس پاسخ می‌دهیم که به وسیله ایمان عادل شمرده می‌شویم نه به وسیله شریعت یا محبت. البته نه بدین خاطر که منکر اعمال نیک باشیم. بلکه به خاطر آنکه ما نمی‌توانیم خود را از شیطان برحذر داریم. لوتر بین انسانیت درونی و برونی تمایز قائل است او معتقد است که ایمان، انسان را به شخصی عادل تبدیل می‌کند و او را با مسیح متحد می‌گرداند و باعث تحقق شریعت در وجود بشر می‌گردد. عادل شمرده شدن، ثمره اعمال نیکوست یعنی عادل شدن انسانیت درونی، اعمال نیکوی انسانیت برونی است. اعمالی که پس از عادل شمردگی انجام می‌شوند به منزله میوه برای درخت هستند (تونی لین، ص ۲۶۰). مراد او از آموزه ایمان به تعریف او از ایمان مربوط می‌شود. ایمان یعنی اعتقاد به این نکته که مسیح زاده شد و عمل نجات را در حق بشر به انجام رساند و دیگر اینکه ایمان یعنی اعتماد به وعده‌های خداوند که معترفان را می‌بخشاید و ایمان موجب اتحاد مومن با مسیح می‌شود و در نتیجه این اتحاد لطف و حیات و نجات مسیح شامل حال مؤمن نیز می‌شود. سرانجام آموزه نجات به وسیله ایمان فعل یا تلاش بشری و پیش شرط آمرزیدگی نیست بلکه خداوند هرچه برای آمرزیدگی و رسیدن به حیات حقیقی لازم است را فراهم کرده است و انسان تنها باید آن را دریافت کند (براون، ص ۳۷-۳۶؛ مک گراث، ص ۲۳۸-۲۳۴). عادل شمردگی توسط ایمان به این معناست که بر اساس صلیب مسیح می‌توان اطمینان در برابر خدا داشت که به انجام کارهای نیکو توانا شد ولی کارهای نیکو، به منظور کسب تأیید الهی و پذیرفته شدن از سوی او نیست بلکه واکنش داوطلبانه و محبت‌آمیز فرزندان خدا نسبت به او به شمار می‌آید (تونی لین، ص ۲۶۶).

شورای ترنت از طریق کلیسای کاتولیک در واکنش به نهضت اصلاح دینی به ویژه اظهارات لوتر تشکیل شد. طی ۲۵ نشست که مشتمل بر ۱۶ فصل و صدور ۳۳ حکم بود و مهم‌ترین دستاوردش مسئله آمرزیدگی بود. این شورا بر لطف خدا به واسطه عیسی مسیح تأکید می‌ورزید، اما نه بدین معنا که جایگاه اعمال نیک و آیین‌های مقدس نادیده گرفته شود. از این رو، شورا بر ضرورت رعایت احکام و حفظ آیین‌های مقدس تأکید می‌کند و کسانی را که آنها را نادیده می‌گیرند محکوم می‌کند و در فقرات مختلف این مسئله

را تکرار نموده که مورد لعنت‌اند. افرادی که می‌گویند در مسیحیت فقط ایمان وجود دارد و چیزهای دیگر نه امر شده‌اند و نه نهی. کسی نباید به ایمان تنها دل خوش کند و گمان نماید که تنها با ایمان وارث شده است و به میراث خواهد رسید (رومیان ۱۷: ۸) مورد لعنت‌اند. افرادی که معتقدند صرف آمرزیده شدن کافی است و رعایت احکام خدا و کلیسا لازم نیست بلکه تنها باید ایمان آورد. گویی انجیل وعده محض و مطلق زندگی ابدی، بدون شرط رعایت احکام بوده است (تونی لین، ص ۳۷۲-۳۶۸؛ مفتاح، به نقل از Schaff. P.114).

در واقع، تفاوت دیدگاه کاتولیک و نهضت اصلاح دینی در این است که در نهضت اصلاح دینی فقط کتاب مقدس و ظاهر سخن پولس مهم است در حالی که در کلیسای کاتولیک کتاب مقدس و سنت در کنار یکدیگر معتبرند و به ظاهر سخن پولس در کتاب مقدس اکتفا نمی‌شود بلکه با توجه به سنت موجود در کلیسای کاتولیک، کتب مقدس تفسیر می‌شود. بنابراین عامل اصلی نجات، لطف الهی است ولی اعمال نیک و آیین‌های فیض بخش به عنوان ابزار مادی آمرزیدگی دارای جایگاهند. از این رو، شورای ترنت نظریه لوتر مبنی بر اطمینان به نجات را رد و توصیه می‌کند که شخص آمرزیده شده باید ثبات قدم داشته باشد و در حال خوف و رجا اعمال نیک را به جا آورد و در ادامه راه انسان به لطف و امداد الهی نیازمند است (تونی لین، ص ۲۷۲-۲۶۸). حفظ و استمرار آمرزیدگی منوط به ترک گناه است و در صورت ارتکاب گناه، لطف آمرزیدگی از بین می‌رود و گناه در کنار بی‌ایمانی است. نه تنها بی‌دینان از ملکوت خدا طرد می‌شوند بلکه از میان ایمان داران، فاسقان و بت‌پرستان و زانیان و متنعمان و لواط و دزدان و طمعکاران و میگساران و فحاشان و ستمگران و همه کسانی که مرتکب گناهان کبیره می‌شوند، وارث ملکوت خدا نخواهند شد (مفتاح، به نقل از Schaff. P.15).

شلایرماخر از بوجود آوردن گان الهیات معاصر و بنیانگذار مکتب نوین بود. او بر اساس بینش زهد باوری ایمان را به معنای پذیرفتن آموزه‌ها نمی‌دانست بلکه در احساس و تجربه و عواطف خلاصه کرد دین از دیدگاه او، دین بر اساس احساسات و معرفت باطنی یا اشراق و عرفان قرار دارد نه بر اعتقاد نامه‌ها. از نظر او، دین اصولاً اخلاقی است، زیرا انسان هم با ممنوع خود ارتباط دارد و هم با سرچشمه وجود خود و این تجربه در تمام ادیان موجود است و گناه وقتی به وجود می‌آید که انسان تنها خودش، جدا از

هم نوعانش زندگی کند. گناه باعث جدا شدن انسان از خدا و هم نوعانش می شود. خدا مسیح را به عنوان میانجی فرستاد و او شخصی است که احساس حضور خدا در وی به عالی ترین مرحله رسیده است. همه انواری از خدا هستند، ولی عیسی نور کامل است عیسی می تواند احساس حضور خدا را به دیگران انتقال دهد. از طریق عیسی می توان با خدا رابطه حیاتی و زنده داشت (هوردرن، ص ۴۱-۴۰؛ تونی لین، ص ۳۸۹-۳۸۸).

شلایرماخردین بر اساس تجربه شخصی، دارای قلمرو مخصوص خود شد و برای اثبات حقانیت خود احتیاجی به دلایل دیگر نداشت و خود دارای اعتبار گردید. همچنین مرکز و اساس دین از کتاب مقدس به قلب ایمان دار انتقال یافت و حضور ادیان دیگر هم مشکلی نبود، زیرا در آنها هم احساس حضور خدا وجود دارد هر چند اعتقادات ادیان با یکدیگر متفاوت باشد.

بعد از او، ریچلر تعلیم داد که خدا را باید در تمایلات اخلاقی انسان جستجو کرد و عده ای دیگر در تجربیات عرفانی یا از طریق عقل تا زمان کارل بارت که او اعلام کرد تمام راه های انسان به سوی خدا به بن بست خواهد رسید. در کتاب مقدس انسان خدا را جستجو نمی کند بلکه خدا به دنبال انسان می آید. بارت بین ایمان و دین تفاوت قائل است. دین عبارت است از جستجوی انسان برای رسیدن به خدا و همیشه به یافتن خدایی منتهی می شود که مطابق میل انسان است ولی ایمان آن است که خدا همه انسان ها را در عیسی مسیح بخشیده شده می بیند حتی اگر انسان ها خود از پذیرش این امر سرباز زنند. از دید او، نشان دادن گناه اشخاص با موعظه شریعت برای آنان صحیح نیست و آموزه گناه، مستقل از مسیح نمی تواند درک شود. همچنین گناه باید به عنوان واکنش ما نسبت به فیض خدا در نظر گرفته شود و نه برعکس. او معتقد بود که در عیسی مسیح انفکاک بین خدا و انسان یا انسان و خدا نیست. پیام فیض خدا متقدم تر از شریعت، غضب، اتهام و داوری خداست. بارت کلام خدا را با هیچ شکل و سازمان انسانی یکسان نمی دانست حتی کتاب مقدس را با کلام خدا برابر نمی دانست. به عقیده او کتاب مقدس و کلام عیسی در موقعی که در جهان بود، نشانه هایی از کلام خداست به این معنا که بر تکلم خدا در گذشته شهادت می دهد. بنابراین کتاب مقدس یعنی ثبت مکاشفه گذشته و وعده مکاشفه آینده (تونی لین، ص ۴۳۶-۴۳۱؛ هوردرن، ص ۱۱۴-۱۱۰).

بارت معتقد است که انسان جدا از خدا، حتماً در گناه می‌افتد ولی خدا در مسیح این حقیقت را بر ما مکشوف می‌فرماید که مایل نیست انسان در گناه باقی بماند بنابراین ذکر گناه صحیح نیست به‌جز اینکه بگوییم که در مسیح گناه مغلوب شد و مورد عفو قرار گرفت و شکست خورد. این عظمت لطف الهی در حیات جدید برای انسان است که خدا بر گناه پیروز شد و حیات جدید را به ما بخشید (هوردرن، ص ۱۱۵).

از طرفی دیگر، ملکوت در *اناجیل* و متفکران مسیحی مرتباً تکرار می‌شود که با هدفمندی حیات بشر ارتباط دارد. در *اناجیل* مرتب مسیح وعده می‌دهد که روزی ملکوت خدا واقع خواهد شد. این ملکوت معانی مختلفی دارد گاه به معنای رضوان الهی است (متی ۵: ۳) و گاه به معنای ارتباط و اتصال با عرش و ملائعالی است (متی ۵: ۱۷-۱۹) و گاهی رجعت ثانوی مسیح است (متی ۱۶: ۲۸) و گاهی به معنای معاد است (لوقا ۱۷: ۲۰-۲۱) و گاه به معنای بهشت است (مرقس ۱۰: ۲۴) و گاه اجتماع مؤمنان به مسیح است هرچند اجتماعی کوچک باشد، اما به سرعت رشد می‌کند و دیگر اجتماعات نیز به این اجتماع روی می‌آورند (لوقا، ۱۳: ۱۸-۲۱؛ متی، ۱۳: ۳۱-۳۲؛ بولتمان، ص ۴۰). پیروان مکتب *انجیل* اجتماعی که از دسته آزاداندیشان مسیحی بودند مقصود از ملکوت خدا را در کلام عیسی نه جهان آینده و نه جامعه در زمان رجعت مسیح می‌دانستند بلکه آن را اجتماعی می‌دانستند که در آن همه در برادری و همکاری و عدالت با یکدیگر زیست می‌کنند. این جامعه ایده آل، جامعه‌ای است که خود انسان می‌تواند با کمک خدا بنا کند. متفکران *انجیل* اجتماعی به مسئله صلح و روابط نژادها علاقه مخصوصی نشان

می‌دادند (هوردرن، ص ۷۴-۷۳). این اجتماع دینی، حیات و نیروی خویش را بر انجام کارهای خارق العاده از مسیح می‌گیرند، زیرا مسیح حواریون را بر اخراج ارواح پلید و شفا دادن هر رنج و مرضی قوت بخشید (متی ۱۰: ۲۰) و به پطرس گفت: که کلیدهای ملکوت خدا را در اختیار او قرار می‌دهد تا هر دری بر روی زمین می‌بندد در آسمان بسته شود و هر دری را بگشاید در آسمان گشوده شود (متی ۱۶: ۱۹) و در جای دیگر این اختیار شمول بیشتری یافته و این اقتدار به عموم مؤمنان تفویض شده است (متی ۱۸: ۱۵-۲۰).

صعود مسیح به آسمان، ارتباط عمیقی با دومین بازگشت او دارد زیرا او در عالی‌ترین جایگاه افتخار در کنار خدا نشسته است و روح القدس موعود را از پدر دریافت کرده و او را به پیروان

خویش عطا می‌فرماید (عبرانیان ۱۰: ۱۲) و پادشاه ملکوت خویش گشته (کولسیان ۱: ۱۳) و در همه جا حاضر است و در نهایت برای نجات جهان خواهد آمد (کولسیان ۱: ۳-۴) و دوباره جهان را از آلودگی گناه پاک خواهد کرد (اعمال رسولان ۲۱: ۳) او از آسمان خواهد آمد بر پوششی از ابرها (رویا ۱: ۷) و دستدانش نیز در ابرها با او ملاقات خواهند کرد (اول تسالونیکان ۴: ۱۷) آنان در خلقتی تازه با مسیح همراه خواهند شد.

نتیجه

پس از بررسی سه دیدگاه ادیان الهی، این نتیجه حاصل می‌شود که هدفمندی حیات بشر، از طریق وحی میسر است و آن هم در رسیدن انسان به خدا و غرق شدن در عبودیت و پرستش اوست. در حقیقت، هدفمندی حیات بشر با رحمت الهی و تجلی صفات او در بشر و دخول در حیات طیبه و تبعیت محض پروردگار ارتباط دارد ولی هر کدام از این ادیان، راه و روشی مخصوص برای نجات بشر دارند.

در دیدگاه قرآن، وحی و دین برای نجات بشر آمده تا تکامل روحی و سعادت مادی و معنوی بشر را تضمین کند این نجات توسط ایمان و عمل صالح و پیروی از دستورات خدا و رسول است که موجب دخول در حیات طیبه است حیاتی که اراده و عمل انسان را تابع اراده و خواست خدا می‌کند در نتیجه محل ظهور اسمای الهی گشته و در جوار قرب ربوبی سکنا می‌گزیند.

از دیدگاه قرآن، مؤمنان در دنیا، در صدد یافتن چیزهایی هستند که آنها را به خداوند نزدیک کند؛ یکی از راه‌های بهره‌مندی از حیات طیبه با محوریت الله، ذکر و یاد خداوند است. یکی دیگر از دستاوردهای حیات طیبه، علم و دانایی است. علم و دانش سودمندی است که انسان به واسطه آن به سوی حق هدایت و توسط آن به حق و عمل صالح اعتقاد می‌یابد و به این واسطه می‌تواند حق را از باطل تشخیص داده و از صمیم قلب از مظاهر فریبده دنیا دست شسته و با تمام وجود رو به سوی خداوند عزیز کرده و در پرتو عزت او خود را در برابر وسوسه‌های شیطان مصونیت می‌بخشد و با تقرب به ذات اقدس الله، جز از خشم و غضب خدا از چیز دیگری نمی‌هراسند. برخورداری از مغفرت پروردگار و آمرزش گناهان و دخول در رحمت الهی، از دیگر آثار حیات طیبه است.

هدفمندی حیات و مفهوم نجات بخش بودن وحی در عهد قدیم، ابتدا در پیروی از دستورهای شریعت است که موجب داشتن زندگی آباد، امنیت، عمر طولانی و محصولات فراوان است، وحی راه شناخت خدا و راه پرستش او و راه گشای زندگی عملی انسانهاست. شباهت انسان به خدا در عهد قدیم در صفات الهی و تقدس او ریشه دارد. عالی‌ترین وظیفه یهود این است که از رفتار ناپسند دوری نمایند و تقوای اخلاقی که جنبه اثباتی صفات خداست را در پیش گیرند.

قرآن و عهد قدیم مشترکاً حیات معنوی بشر را در گرو ایمان به خدا و انجام دستورات شریعت و اطاعت محض از نبی خدا و تجلی صفات خدا در بشر می‌دانند با این تفاوت که قرآن از حیات اخروی بسیار سخن گفته که انسان نتیجه اعمال خویش را می‌بیند و مؤمنان از سعادت اخروی برخوردار می‌شوند ولی در اسفارخمسه ذکر از قیامت نیست و در دیگر منابع یهودی رویکرد واحدی یافت نمی‌شود.

از دیدگاه عهد جدید، هدفمندی حیات بشر بدنبال انگاره سقوط بشر و مفهوم فدا و رستخیز مسیح است و مفهوم نجات بخشی وحی این است که خداوند از روی محبت و لطف خویش، پسر یگانه خود را به جهان فرستاده تا برای نجات مردم بر صلیب آویخته شود و به جای مردم جان خود را فدا کند و کفاره گناهانشان باشد. او مجازات گناهان بشر را متحمل شده تا عدالت الهی اجرا گردد و انسان‌ها بتوانند آزادی یابند و در نتیجه این عمل مسیح، مؤمنان به او عادل شده‌اند شمرده شوند و همه از حقوق و امتیازات فرزندی برخوردار شده و از هرگونه فساد درونی مبرا می‌گردند و با بهره‌گرفتن از روح القدس، از شایستگی خدمت مسیح، برخوردار می‌شوند و در نتیجه با این خدمت و شایستگی، به مسیح شباهت دارند و در نهایت در برکات زندگی جاوید شرکت می‌نمایند.

مسیح عامل خلقت و چشمه حیات برای تمام موجودات است و حیات کلمه خدا به مثابه نوری است که در وجود انسان مایه روشنی وجدان و عقل و شراره محبت است و حیات ایمانداران به مسیح به واسطه واقعه رستخیز اوست.

پولس به جای امید نجات از راه شریعتی بودن، نجات از طریق ایمان به فیض و لطف الهی را معرفی کرد. اندیشه پولس در مفهوم نجات از راه ایمان به جای اعمال شریعت، تفاسیر و دیدگاه‌های مختلفی در مسیحیت بدنبال داشت. پروتستان به ظاهر سخن پولس اکتفا کرد و فقط به

ایمان، نقش محوری داد. عادل شمردگی و مقدس شمرده شدن از عقاید آنان، به نوعی حالت بیرونی است نه ویژگی درونی که به مفهوم اخلاقی عدالت اشاره داشته باشد در حالی که در کلیسای کاتولیک، کتاب مقدس و سنت در کنار یکدیگر معتبرند و عامل اصلی نجات، لطف الهی است و اعمال نیک و آیین‌های فیض بخش به عنوان ابزارهای مادی آمرزیدگی دارای جایگاهند. شلایرماخر ایمان را حضور خدا و احساس او در قلب معنا کرد. او دین را در تجربه شخصی و معرفت باطنی و عواطف خلاصه کرد. از این رو در فرقه‌های مسیحیت، حیات معنوی بشر که او را شبیه خدا کند، دارای تفاوت دیدگاهی است.

به هر حال در مسیحیت، عیسی نقش محوری در نجات بشر دارد و این آموزه در کنار اعمال نیک دیدگاه‌های متفاوت دارد در حالی که در قرآن در کنار ایمان و عمل صالح و انجام دستورات شریعت، ایمان به تمام انبیا و تبعیت محض از پیامبر اکرم حضرت محمد(ص) و داشتن ولایت او و محبت نسبت به او، راه نجات است، زیرا پیامبر اکرم، انسان کامل و مظهر تجلی صفات الهی و شایسته مقام خلیفه اللهی است و در دیدگاه شیعه این ولایت و محبت، با حب و ولایت امامان شیعه ادامه می‌یابد.

توضیحات

۱. یهودیت به عنوان یک نظام دینی چندلایه است که مهم‌ترین لایه این ترکیب، لایه حلول گراست که معتقدان به آن بر این باورند که خداوند در جهان (انسان و طبیعت) حلول کرده و در آن نهفته است و خدا، جهان و تمام وجود به یگانی تبدیل می‌شود که هیچ وجودی در آن مستقل از وجود دیگر نخواهد بود. در این دین حلول گرایی از طریق مثلث مقدس حلولی پدیدار می‌گردد: ۱. خداوند خدای واحد بلند مرتبه پنهان شده و به جای آن خدای اسرائیل به وحدت می‌رسد؛ ۲. قوم مقدس. قوم یهود به قومی برگزیده و امتی از کاهنان و ماشیح‌های مخلص تبدیل می‌شود که به این قوم شخینا گفته می‌شود بدین ترتیب خدا و قومش از یک گوهرمی‌شوند؛ ۳. زمان و مکان مقدس: این سرزمین صهیون نام دارند همان سرزمین موعودی است که وعده الهی به این قوم برگزیده در آن تحقق خواهد یافت آن گاه که ماشیح بیاید و قومش را به آن سرزمین رهنمون گردد(مسیری، ص ۲۳، ۶، ۲۰).

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ج ۴، لسان العرب، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابن میمون، موسی، دلاله الحائرین، تحقیق حسین آتای، آنکارا، دانشگاه آنکارا، ۱۹۷۴.
- ابراهام کهن، گنجینه‌ای از تلمود، مترجم امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- اپستاین، ایزیدور، یهودیت بررسی تاریخی، مترجم بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- ابن کمونه، سعدبن منصور، تنقیح الابحاث للملثالث، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیق در دین یهود، ج ۲، تهران، نشر دانش، ۱۳۶۸.
- امین، سید نصرت، مخزن العرفان، تهران، ج ۳، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- باربور، ایان، علم و دین، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- بارکلی، ویلیام، تفسیر رساله به کولسیان، ترجمه میشل آقامالیان، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، طایفه و س میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- بولتمان، رودلف، مسیح و اساطیر، ترجمه مسعودعلیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- ترجمه تفسیری کتاب مقدس شامل عهد عتیق و عهد جدید، انگلستان، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس، ۱۹۹۵.
- تیسن، هنری، الهیات مسیحی، مترجم ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی، بی‌تا.
- تونی‌لین، تاریخ تفکر مسیحی، مترجم روبرت آسریان، ج ۳، تهران، نشر و پژوهش فرزاد، ۱۳۸۶.
- رشیدرضا، محمد، تفسیرالقرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۳۵۴ق.
- صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم، سفار اربعه، مترجم محمدخواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۰.

سی تنی. مریل، معرفی عهد جدید، مترجم طه میکائیلیان عبی تا، تهران، حیات ابدی، بی تا.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم ناصر مکارم شیرازی، چ ۴، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷.

طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر قرآن، چ ۳، ج ۶، انتشارات اسلام، ۱۳۶۶.
فرلای، هارولد، خلقت تازه، مترجم مهرداد فاتحی، تهران، آفتاب عدالت، ۱۳۶۱.
کیت وارد، «مسیحیت و اخلاق»، مترجم حسن قنبری، مجله هفت آسمان، ش ۱۶، ۱۳۸۱.

مسیری، عبدالوهاب، دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه، ج ۵، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ۱۳۸۳.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

مفتاح، احمد رضا، «مفهوم آمرزیدگی از راه ایمان»، مجله هفت آسمان، ش ۳۰، ۱۳۸۵.
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
مک گراث، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، مترجم بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۴.

میلر، ویلیام، تفسیر انجیل یوحنا، تهران، چاپخانه بروخیم، ۱۳۱۹.
_____، تفسیر رساله اول قرن تیان، مترجم ایرج امینی، بی جا، بی تا، ۱۹۵۳.
والوورد، جان، خداوند ما عیسی مسیح، مترجم مهرداد فاتحی، تهران، آموزشگاه کتاب مقدس، بی تا.
هوردرن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، مترجم طاطه وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

کارکرد باورها و مناسک اسلامی در کاهش بستر خودکشی

دکتر قربان علمی*
مسعود شاورانی**

چکیده

خودکشی به عنوان معضلی پیچیده و چند بعدی، امروزه به همراه تغییرات سریع جوامع رو به افزایش است. در این مقاله، نقش و جایگاه باورها و مناسک اسلامی، با در نظر گرفتن چند تباری بودن پدیده خودکشی، برای تعیین تأثیر آنها در پیشگیری از خودکشی و در نتیجه، کمک به کاهش آن بررسی می‌شود. به دلیل چند تباری بودن مسئله خودکشی، روش تحقیق به صورت اسنادی، تحلیلی و فراتحلیلی است. مروری بر برخی مطالعات، تحقیقات و مستندات آماری و تجربی موجود و در دسترس بیانگر ارتباط برخی عوامل همچون افسردگی، روابط جنسی نامشروع، ضعف خانواده و مشروبات الکلی با خودکشی است. حرمت خودکشی و وسوسه و فکر آن در قرآن و روایات، نقش باورهای اسلامی در معنادار ساختن زندگی (همچون موهبت زندگی، توبه، امید و خوش بینی، آزمایش و ابتلا، صبر، توکل، یاد مرگ و آخرت، ارتباط با خدا و قضا و قدر) و مناسک جمعی و گروهی در اسلام و شبکه‌های مذهبی حمایت اجتماعی در پیشگیری از خودکشی بسیار مؤثر است. در مجموع متغیر دینداری در دو بعد فردی و اجتماعی و مستقیم و غیر مستقیم در این امر تأثیر زیادی دارد.

کلید واژه‌ها، ص خودکشی، باور، مناسک، پیشگیری، اسلام.

مقدمه

خودکشی مسئله‌ای پیچیده است، که از گذشته تاکنون در جوامع بشری اتفاق افتاده است. ادوین اشنایدمن از بنیان روان‌شناسی خودکشی این پدیده را چنین تعریف می‌کند، خودکشی عمل آگاهانه نابودسازی به دست خود را گویند (آذر، ص ۱۲). توماس براون در سال ۱۶۴۲ اولین بار کلمه «خودکشی» suicide را که متشکل از دو کلمه sui (خود) و caedere (کشتن) است، به کار برد (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۲۳). اما برخی معتقدند که کلمه «خودکشی» نخستین بار از سوی کشیش «دسفونتن» در سال ۱۷۷۳ به کار برده شده است. در قرن نوزدهم، از بُعد روانکاوی و جامعه‌شناسی تحقیقات علمی در باره آن به عمل آمد (مورون، ص ۱۷، ۱۸). اولین تحقیق را «اسکیرول» در سال ۱۸۳۸ از بُعد روانکاوی انجام داد. تحقیق دیگری توسط «مازارینخ» در سال ۱۸۷۸ در یک تک‌نگاری به نام «خودکشی به عنوان یک پدیده اجتماعی دسته جمعی ناشی از تمدن جدید» ارائه شد، اما «دورکیم» در سال ۱۸۹۷ یکی از مهم‌ترین آثار حوزه خودکشی را به نام خودکشی منتشر نمود. در سال‌های بعد افراد دیگری به نظریه‌پردازی در باره خودکشی پرداختند. علل مختلفی در خودکشی نقش دارند. پورتا محقق ایتالیایی علل خودکشی را سه دسته می‌داند: الف. علل آسیب‌شناختی روانی-تنی، شامل بیماری‌های جسمی و بیماری‌های روانی (افسردگی، الکلیسم و ...); ب. علل اقتصادی شامل بیکاری و مشکلات مالی، اخراج از کار، از دست دادن پایگاه اجتماعی، ترس از فقر، شکست اقتصادی و ...؛ ج. علل عاطفی شامل علل احساسی، عشق نافرجام، حسادت فقدان شخص مورد علاقه و ... (محسنی، ص ۴۱). امروزه شواهد حکایت از رشد سریع این پدیده در کشورهای مختلف دارد. آمارهای سازمان بهداشت جهانی (WHO) حاکی از آن است ۸۱۵ هزار نفر در سال ۲۰۰۰ (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۲۳) خودکشی کردند و تا سال ۲۰۲۰ تعداد ۱/۵ میلیون نفر خودکشی می‌کنند (سپهرمنش، ص ۹). رشد سریع خودکشی، که جوامع مسلمان را نیز کم و بیش ممکن است شامل شود، بررسی عوامل و علل خودکشی به خصوص بررسی نقش دینداری، که شامل باورها و مناسک است، در جلوگیری از خودکشی بسیار ضروری است.

نکته مهمی که باید روشن شود، این است که منظور از دینداری، دینداری خالصانه و واقعی است. آلپورت در ۱۹۵۹ برای تفکیک دینداری راستین از غیر آن، اصطلاحات درونی و برونی را برگزید؛ در جهت گیری درونی فرد برترین انگیزه خود را در مذهب می‌یابد. نیازهای دیگر

هر قدر هم نیرومند باشند، از اهمیت کمتری برخوردارند و تا حد امکان با عقاید و توصیه‌های مذهبی تطبیق داده می‌شوند. فرد وقتی عقیده‌ای را می‌پذیرد تلاش می‌کند آن را درونی سازد و از آن پیروی کامل کند. از این لحاظ است که او با دین خود زندگی می‌کند (وولف، ص ۳۳۶). افرادی که دارای مذهب بیرونی هستند از مذهب به نفع خود بهره می‌برند. گرایش کم عمق فرد توسط خود فرد و به طور انتخابی شکل می‌گیرد تا نیازهای بدوی او ارضا شود (وست، ص ۳۵). در این مقاله نقش و کارکرد باورها و مناسک اسلامی در کاهش خودکشی در میان مسلمانان بررسی می‌شود.

خودکشی مسئله‌ای چندتباری است. در نتیجه این تحقیق، تحقیقی میان رشته‌ای است، مطالعه میان رشته‌ای، تحلیل مسئله‌ای واحد در پرتو رشته‌ها و دانش‌های گوناگون است (فرامرزی قراملکی، ص ۳۹۴ - ۳۸۸). روش تحقیق به صورت اسنادی، تحلیلی و فراتحلیلی است. در فراتحلیل واحد تحلیل مطالعات انفرادی پژوهشگرانی است که در ارتباط با موضوع یا فرضیه، مطالعه علمی انجام داده‌اند؛ بنابراین، هدف فراتحلیل گر، مقایسه مطالعات به لحاظ نتایج کسب شده و ترکیب نتایج آنها به منظور کسب یک شناخت کلی، سازگار و مقرون به واقعیت (قاضی طباطبایی و دادهیر، ص ۳۹) و استفاده از براین یافته‌های پژوهش‌های مختلف است (یزدخواستی و سادات، ص ۲۶۸).

آمار خودکشی در جوامع مسلمان

نتایج حاصل از تحقیقات گوناگون در کشور ایران نشان داده است که، ایمان مذهبی (رفیعی و مصفا، ص ۳۰ و ۶۲)، اعتقادات مذهبی (اختری فسندوز، ص ۱۰۷؛ علیپور، ص ۴۸؛ تقوی، ص ۹۰؛ روح الامینی، ص ۶۶؛ دیگه‌سرای، ص ۱۸۶-۱۶۵؛ شفقت اردبیلی، ص ۱۸۷؛ موسوی، ص ۱۸۳)، آئین و مناسک دینی (دل‌آذر و فرهی، ص ۲۲۴) و انجام واجبات دینی (ایلخانی، ص ۷۴) همچون نماز (ایلخانی، ص ۵۸؛ یوسفی و همکاران، ص ۱۸-۱۵) و روزه ماه رمضان (بهریزی فرد، ص ۱۶) در کاهش و پیشگیری از اقدام به خودکشی افراد دیندار نقش مهمی ایفا می‌کنند.

همچنین بر اساس تحقیقات بین‌المللی، نتیجه آخرین بررسی‌های آماری میان کشورها بر اساس «رشد اجتماعی- اقتصادی، خودکشی و دین: آزمون نظریه دورکیم درباره دین و

خودکشی» این بوده است که درصد مسلمانان در میان جمعیت با نرخ خودکشی در کشورهای فوق، همبستگی منفی معناداری دارد (کلارک، ص ۵۶۱-۵۶۰). علاوه بر این تحقیقات سازمان بهداشت جهانی (WHO) و دیگر بررسی‌ها نشان می‌دهد که رتبه‌بندی کشورها با در نظر گرفتن گرایش‌های مذهبی آنها، از نظر میزان خودکشی، به ترتیب از زیاد به کم عبارت‌اند از: ۱. کشورهای مذهب‌هایی که در آنها از مراسم مذهبی جلوگیری شده و با شدت با آن مخالفت می‌شود (مانند کشورهای کمونیست اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی سابق)؛ ۲. کشورهایی که در آنها آیین بودایی و هندویی یا سایر مذاهب آسیایی غالب‌تر است؛ ۳. کشورهایی که اکثریت آنها پروتستان هستند؛ ۴. کشورهایی که اکثریت آنها کاتولیک هستند؛ ۵. کشورهایی که بیشتر مسلمان هستند (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۵۲). از سوی دیگر بررسی‌های کوک (Dervic et al., p.2303)؛ کمال و لونتال در ۲۰۰۲ (Lizardi and Gearing, p.335)؛ وانگ در ۱۹۹۷ در مغولستان داخلی؛ لوو و آیزنبرگ در اسرائیل در سال ۱۹۸۹ و در سنگاپور در سال ۱۹۸۴؛ در آفریقای جنوبی گانگات نایدو و وسل در ۱۹۸۷؛ در فیجی، بر اساس گزارش هاینس بین سال‌های ۱۹۸۲-۱۹۷۹ و در غرب نیجریه بین سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۷ (Lester, p.82-85) بیانگر نرخ خودکشی کمتر مسلمانان نسبت به پیروان ادیان دیگر می‌باشد.

عوامل مؤثر بر خودکشی

۱. افسردگی

بیماران افسرده همواره احساس مرگ می‌کنند و بسیاری از آنها، نه همه، مرتکب خودکشی می‌شوند یا قصد خودکشی می‌کنند. تازه‌ترین پیش‌بینی کارشناسان در غرب حاکی از آن است که تا سال ۲۰۲۰ افسردگی به دومین عامل ناتوان‌کننده بشر تبدیل خواهد شد (سالمانز، ص ۱۹-۱۰). اضطراب، یک محرک قوی در فرایند خودکشی است و ارتباط تنگاتنگی با افسردگی دارد و این دو اغلب از هم تشخیص داده نمی‌شوند. با درمان این دو می‌توان تمایل به خودکشی را کم کرد (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۳۹ و ۳۴۰). ویلیام جیمز ایمان را مؤثرترین درمان اضطراب دانسته و فقدان آن را در زندگی، زنگ خطر برای شکست انسان در برابر سختی‌های زندگی می‌داند (طاهری، ص ۷).

نقش برخی باورها و مناسک اسلامی در کاهش افسردگی و اضطراب

- در تحقیقی با عنوان «بررسی تأثیر تلاوت قرآن کریم بر کاهش اضطراب و افسردگی» مشخص شده که میزان اضطراب و گرایش به افسردگی در آزمودنی‌هایی که به طور مرتب به قرائت قرآن می‌پردازند، در حد چشمگیری کمتر است (تقی‌لو، ص ۷۴ و ۷۷).

- در تحقیق کادری مشخص شده که روزه مسلمانان باعث کاهش اضطراب است (کازمی و همکاران، ص ۱۲۱).

- در بررسی «تأثیر آوای قرآن کریم بر افسردگی بیماران بستری در بخش اعصاب و روان بیمارستان مرادی رفسنجان» مشخص شد که میانگین میزان افسردگی در گروه مورد و شاهد قبل از مداخله با هم اختلاف معنی‌داری نداشتند ولی بعد از مداخله آوای قرآن کریم میانگین افسردگی با هم اختلاف معنی‌داری داشته‌اند. افراد این تحقیق از گروه‌های مختلف شغلی، سنی و تحصیلاتی بوده‌اند (انصاری جابری و همکاران، ص ۴۶).

- ۶۲ بیمار مسلمان که دچار اختلالات اضطرابی بودند به طور تصادفی به گروه‌های معالجه یا نظارت تقسیم شدند. هر دو گروه، معالجه و روان‌درمانی حمایتی را برای اضطراب دریافت کردند. به علاوه یکی از گروه‌ها یک واسطه دینی نیز دریافت داشت که مشتمل بر دعا و قرائت آیاتی از قرآن بود. پس از گذشت سه ماه، گروهی که از واسطه دینی برخوردار شده بودند در آزمون‌های اضطراب، نگرانی بسیار کمتری را نشان دادند تا گروهی که از معالجه دینی بهره‌مند نشده بودند (کوینگ، ص ۸۶).

- در بررسی عطاری و همکاران مشخص شد که آوای قرآن باعث کاهش اضطراب بیماران و ثبوت قلبی آنهاست (عطاری و همکاران، ص ۹۱).

- مطالعه صالحی در مورد دانشجویان علوم پزشکی هرمزگان نشان داد که میزان افسردگی افراد مرتب نماز خوان کمتر از افرادی است که به طور مرتب نماز نمی‌خوانند (قربانی، ص ۱۱).

- در مطالعه «میزان اضطراب در روزه‌داران» در مورد ۱۱۰ دانشجوی دانشگاه علوم پزشکی گیلان با استفاده از معیار هامیلتون مشخص شد که میزان اضطراب اکثریت آنها در سطح اضطراب خفیف بوده است (مقدم نیا و مقصودی، ص ۵۴ و ۵۷).

- در پژوهشی در مورد ارتباط افسردگی و سطح توکل بر خداوند میان ۴۰۰ نفر از دانشجویان شهر بیرجند ارتباط معنی‌داری بین میزان و شدت افسردگی دانشجویان با نگرش مذهبی آنها مشاهده گردید (میری و همکاران، ص ۵۶-۵۴).
- در مقایسه « میزان اعتقاد به معاد در بین بیماران مبتلا به اختلال افسرده‌خویی » مشخص شد که ۹۸/۷٪ بیماران افسرده‌خو اعتقاد بسیار ضعیف یا ضعیف به معاد داشته‌اند، ولی در گروه سالم، درصد افسردگی صفر بوده است (بیانی و همکاران، ص ۲۱۱ و ۲۱۲).
- در تحقیق در مورد ۱۰۵ مرد و زن زائر، مشخص شد که اضطراب و افسردگی بعد از انجام مناسک حج، از قبل از آن کمتر بوده است (احمدی، ص ۴۷).

۲. روابط جنسی نامشروع

- یکی از عوامل مؤثر بر خودکشی، آزار دیدگی (شامل، جنسی، جسمی و هیجانی) است (رود، ص ۴۴). احتمال اقدام به خودکشی در زنانی که در کودکی یا سنین بلوغ قربانی حمله‌های جنسی می‌شوند، نسبت به سایر زنان بیشتر است (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۲۹۸). همچنین، جوانان مرد و زن همجنس‌گرا دو تا سه برابر بیشتر از بقیه اقدام به خودکشی دارند (Wexler, p.62) و به طور بی‌تناسبی تعداد زیادی از جوانان زن و مرد همجنس‌گرا اقدام به خودکشی می‌کنند (Fullagar, p.283). اولیمم و برکلین در تحقیق سال ۲۰۰۲ دریافتند که تجاوز جنسی یکی از مهم‌ترین علل خودکشی در زنان می‌باشد (حسینی فر و همکاران، ص ۳۵۵).
- تحقیق مرکز مطالعات سلامت اطفال و بزرگسالان دانشگاه پکن در بین دانشجویان پزشکی دختر در مورد « سوءاستفاده جنسی در دوران کودکی و نتایج بعدی آن»، نشان داد که افراد مورد سوءاستفاده جنسی با میزان بالاتری از افکار و برنامه‌ریزی برای خودکشی نسبت به گروه کنترل همراه بودند (علیرضایی، ص ۲۹).
- یک مطالعه گروهی در کلیسای مسیحی نیوزیلند نشان داده که ارتباط چشمگیری بین سوء استفاده جنسی در دوران کودکی و مشکلات روانی متعاقب آن مثل افکار و رفتارهای مستعد خودکشی وجود دارد (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۲۹۸، ۱۴۰).
- فریدمن و ریچارد در تحقیق خود گزارش دادند که میزان خودکشی در افراد همجنس‌گرای مرد و زن نسبت به سایر افراد بیشتر است (کیبری نسب، ص ۱۳).

- بررسی لبسون از دانشگاه مریلند در ۲۰۰۳ نشان داد که خطر خودکشی در افراد همجنسگرای جوان نسبت به دگر جنس گراها بیشتر است (آذر و همکاران، ص ۹۴).
زنا، روابط همجنس‌گرایانه و سابقه مورد تجاوز جنسی قرار گرفتن در افراد خودکشی، شایع است. در اسلام بر اساس آیات قرآنی این اعمال، نامشروع و حرام قلمداد می‌شوند و این ممنوعیت شدید باعث کم شدن خطر این مسئله در میان افراد دیندار می‌شود و در نتیجه از احتمال قرار گرفتن در موقعیت خودکشی می‌کاهد:

أَتُنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ (نمل/۵۵)؛ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً
وَسَاءَ سَبِيلًا (سراء/۳۲).

برخی دستورهای اسلامی مانند حجاب و پوشش، در باره زنان و دختران، یعنی گروهی که بیشتر قربانی تجاوز جنسی می‌شوند، در راستای حفظ امنیت اجتماعی و روانی آنها و پیشگیری از تعدی و تجاوز به آنها و عواقب بعدی آن است (نک. نور/۳۱).

۳. ضعف خانواده

برخورداری از رابطه ازدواج پایدار، یک عامل (محافظ) در برابر خودکشی است. مسئولیت بزرگ کردن فرزندان نیز می‌تواند عامل محافظتی دیگری باشد (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۴۷). تأهل و تعداد زیاد فرزندان از عواملی هستند که به طور معکوس در خودکشی دخالت دارند (استنگل، ص ۲۷). دورکیم مصونیت مردان متأهل را بیشتر از مردان بیوه و مردان بیوه را بیشتر از اشخاص مجرد می‌داند (همان، ص ۲۰۱). وی مصونیت متأهلین را مربوط به زندگی خانوادگی آنها می‌داند نه تأثیر زندگی زن و شوهری (همان، ص ۲۱۴). هرچه خانواده متشکل از پدر و مادر و فرزندان منسجم‌تر باشد، این کارکرد مثبت بیشتر است. در دین اسلام بر تشکیل خانواده و ازدواج بسیار تأکید شده است:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَقَدَةً (نحل/۷۲).

از سوی دیگر فروپاشی خانواده یعنی طلاق، امری مذموم محسوب می‌شود.

پیامبر اسلام علیه السلام فرمود:

أَبْغَضَ الْحَلالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقِ (دهلوی، ج ۲، ص ۳۶۹).

معلوم شده است که احتمال یک عمل خودکشنده در میان بیماران افسرده‌ای که سابقه یک خانواده از هم‌پاشیده در زمان کودکی دارند بیش از کسانی است که در یک خانواده بهنجار بزرگ شده‌اند (استنگل، ص ۷۰-۶۹). اهمیتی که اسلام به تشکیل خانواده و روابط زناشویی و فرزند داری داده است، نقش مهمی در انسجام خانواده و پیشگیری از خودکشی ایفا می‌کند. شواهد نشان می‌دهد زندگی خانوادگی در میان افراد مذهبی معمولاً از قوام و پایداری بیشتری برخوردار است و خشونت و طلاق کمتری در بین آنها وجود دارد. زندگی خانوادگی رضایت-بخش، مستحکم و منسجم مانعی در مقابل خودکشی اعضای خانواده است.

۴. مشروبات الکلی

یکی از باثبات‌ترین همبسته‌های گزارش شده در مورد خودکشی مصرف الکل است. افراد الکلی عموماً راه‌حل‌ها را به صورت همه یا هیچ (زندگی یا مرگ) درمی‌یابند و بیشتر مستعد تفکر دو بخشی (سیاه و سفید) می‌باشند. الکل ممکن است بازداری‌های مربوط به ترس از مرگ را کم کرده و انجام این عمل کشنده را ساده‌تر نماید (سو، ص ۳۳).

اسلام مصرف الکل را به شدت تحریم کرده است (نک. مائده/۹۰). این تحریم شدید یک عامل کاهش‌دهنده خطر خودکشی در میان مسلمانان است (آذین و همکاران، ص ۸).

- نتایج تحقیق پراید مور در سال ۲۰۰۶ با عنوان «افراط در نوشیدن الکل و خودکشی در روسیه»، حاکی از رابطه مثبت و معنادار بین این دو متغیر است (پیرو، ص ۳۹ و ۹۸).
- در ایالات متحده گزارش شده است که حداقل یک چهارم تمام خودکشی‌ها با سوءاستفاده از الکل ارتباط داشته‌اند (گزارش جهانی خشونت و سلامت، ص ۳۴۲).
- در بررسی دانشگاه آنکارا در سال ۲۰۰۲ در بخش مسمومین تعداد ۷۰ فرد الکلی مورد معاینه قرار گرفتند که ۱۲ نفر آنان خودکشی موفق داشته‌اند (آذر و همکاران، ص ۸۹).
- جورج مورفی و الی رابینز گزارش کرده‌اند که در بررسی آنها ۷۵٪ خودکشی‌ها مبتلا به الکلیسم یا افسردگی بوده‌اند (محسنی، ص ۱۴۶).

- دونوگ در ۱۹۹۶ در پژوهشی ۱۲ ساله، نشان داد که ۱۵ نفر از ۸۹ مورد که خودسوزی کرده بودند دچار الکلیسم مزمن بوده‌اند (شمس خرم آبادی، ص ۱۱۴).

خودکشی از دیدگاه قرآن و حدیث

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (سَاء/۲۹).

در مورد این آیه هر چند برخی معتقدند که «أنفسکم» به وسیله مفسران برجسته به عنوان اشاره به قتل دوجانبه به معنی «یکدیگر» تفسیر شده است (Rosental, p.1246). آرای برخی از مفسران در باره عبارت «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» به شرح زیر است. طبرسی چهار قول برای عبارت «لا تقتلوا أنفسکم» ذکر کرده است: ۱. یکدیگر را نکشید؛ ۲. نهی انسان از قتل خودش در حال غضب؛ ۳. به خاطر ارتکاب گناهان در خوردن مال حرام هلاک و مستحق عذاب می‌شوند؛ ۴. خودتان را در جنگ به خطر نیندازید (طبرسی، ص ۶۰). طباطبایی ظاهر این جمله را نهی از خودکشی می‌داند ولی در کنار جمله «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ» همه مؤمنین را واحد فرض کرده که آن واحد دارای مالی است. مراد از «أنفس» تمامی افراد جامعه دینی است، جان هر فردی جان سایر افراد است، در چنین جامعه‌ای جان یک فرد هم جان خود اوست و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته پس این جمله مطلق است هم شامل انتحار و خودکشی و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر است (طباطبایی، ص ۵۰۶). از نظر سید قطب عبارت فوق بعد از نهی از خوردن بناحق اموال ذکر گشته و گویای آثار مخرب خوردن بناحق اموال در زندگی مردم است. در حقیقت خوردن بناحق اموال، اقدام به خودکشی است (قطب، ص ۴۲). فخررازی مراد را کشتن یکدیگر می‌داند و «أنفسکم» بر اساس قول نبی (ص) که مؤمنان را مانند نفس واحده فرموده است (فخررازی، ص ۵۹). آندلسی ظاهر آن را، نهی از قتل خود انسان می‌داند. به نظر او اجماع اکثر مفسرین بر این است که قصد نهی از قتل یکدیگر است. وی قول زمخشری را نیز نقل می‌کند: برادر کشی مکنید نفس شما مانند یکی است، قتل به أنفسهم اضافه شده است مثل اینکه انسان ها نفس واحده هستند یا جنس واحد یا جوهر واحد زیرا هر کس دیگری را بکشد به علت قصاص او نیز کشته می‌شود و مثل این است که شخص خودکشی کرده باشد. خلاصه قول ابن عطیه نیز این است: شاید منظور حقیقت قتل

است و احتمال دارد معنی آیه این باشد: عده‌ای از شما دیگری را نکشند، معنی دیگر: هیچ کس خودش را نکشد به خاطر اینکه زبانی یا ظلمی به او رسیده یا از نظر جسمی بیمار شده و توانایی ادامه حیات ندارد و احتمال مجاز از قتل نیز است؛ مانند: خوردن مال حرام یا طلب مال حرام یا انسان نفس خود را در مسیری بگذارد که به هلاکت منجر شود و انجام دادن این گناهان و استمرار بر آنها مجازاً قتل است (آندلسی، ص ۲۴۲). پس می‌توان به گفته طباطبایی نتیجه گرفت که معنای قتل نفس نهی شده در این آیه شامل کشتن غیر، انتحار و به خطر انداختن خویش، هر سه است.

از سوی دیگر آیه **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ حُبُّ الْمُحْسِنِينَ** (بقره/۱۹۵) بر صیانت از جان تأکید دارد و صریحاً از به خطر انداختن جان نهی می‌نماید، کلمه «ایدیکم» به معنای اختیار است، یعنی با اختیار خود جان خود را هدر ندهید. در چند آیه دیگر قرآن، خداوند به گناه قتل اشاره کرده و مسلمانان را از انجام قتل نهی فرموده است. در آیه فوق کشتن کسی را بدون حق همچون کشتن همه انسان‌ها می‌داند و زنده نگه داشتن کسی را همچون زنده نگه داشتن همه انسان‌ها می‌داند:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (مائده/۳۲).

در آیات دیگری بر منع قتل تأکید دارد و حتی کشتن مؤمنی را از روی عمد مستوجب ابدیت در جهنم و غضب و لعنت الهی می‌داند:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (نساء/۹۳)؛ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ (انعام/۱۵۱؛ اسراء/۳۳).

در آیه ۶۸ سوره فرقان بعد از اشاره به اصل توحید، عمل قتل منع می‌شود. در چند آیه دیگر به گناه قتل فرزندان اشاره می‌شود:

لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ (انعام/۱۵۱؛ اسراء/۳۱)؛ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُمْ (ممتحنه/۱۲)؛ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ (انعام/۴۰).

همان‌طور که گذشت، اصل گناه قتل در قرآن بسیار گناه بزرگی است، خودکشی هم می‌تواند به این دلیل که قتل خویشتن است، شامل همان شدت نهی و تحریم شود و آنچه به نظر می‌رسد این است که آیاتی که در باره گرفتن زندگی انسان است به طور کلی، به اندازه کافی

واضح هستند در مقصودشان به شامل کردن هر نوع قتل عمدی در زندگی شخصی (Patton, p.38).

در احادیث متنوع و فراوانی که از پیامبر اسلام روایت شده، خودکشی به صراحت حرام گردیده است:

مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ تَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ جَابَهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا (بن بدوی، ص ۶۰۹).

در حدیث دیگری آمده است:

ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ يُقَالُ لَهُ: قِرْمَانٌ بِحَسَنِ مَعُونَتِهِ لِأَخْوَانِهِ وَذَكَرَهُ فَقَالَ: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَقِيلَ: إِنَّ قِرْمَانَ اسْتَشْهَدَ، فَقَالَ: يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ، ثُمَّ أَتَى فَقِيلَ: إِنَّهُ قَتَلَ نَفْسَهُ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ ... «؛ امام باقر(ع) فرمود: نزد رسول خدا (ص) از یکی از اصحابش به نام قِرْمَان سخن به میان آمد و اینکه او به برادرانش کمک می‌کند و از خوبی‌های او یاد شد. پیامبر فرمود: او از اهل آتش خواهد بود. پس از آن، فردی نزد پیامبر آمد و گفت: قِرْمَان به شهادت رسید، پیامبر فرمود: خداوند هر کاری بخواهد انجام می‌دهد. سپس دیگری نزد آن حضرت آمد و گفت: او خودکشی کرد، پیامبر فرمود: شهادت می‌دهم که من رسول خدایم... (استادی، ص ۸۷).

قال النبي، ص « أن رجلاً قتل نفسه بمشاقص فقال رسول الله عليه السلام أما أنا فلاأصلى عليه» (نسایی، ج ۲، ص ۶۸). «مردی با نیزه خودکشی کرد، پس رسول خدا علیه السلام فرمود من بر او نماز نمی‌خوانم.» علاوه بر نهی صریح پیامبر اسلام در مورد خودکشی، حتی آرزوی مرگ نیز از سوی ایشان منع شده است: « لا یتمنن أحدکم الموت من ضر أصابه، فإن کان لا بد فاعلاً فلیقل: اللهم أحنینی ما کانت الحیاة خیراً لی و توفنی إذا کانت الوفاة خیراً لی» (بخاری، ج ۶، ص ۳۶۰). هیچ کدام از شما به خاطر ضرری که به وی رسیده آرزوی مردن نکنند و اگر چنین کرد در این حالت بگویند خداوند اگر در زندگی من خیری هست مرا حیات ده و اگر در مردنم خیری هست مرا مرگ ده. از آیات اضطرار هم وجوب حفظ نفس دریافت می‌شود. مثلاً در هنگام اضطرار گوشت خوگ و مردار و ذبیحه به نام غیر خدا حلال است (استادی، ص ۹۱). از حضرت علی(ع) روایت شده است که از پیامبر پرسید، اگر در جایی که هوا سرد باشد و او

بر جانش می‌ترسد که آب بر بدنش بریزد [جهت وضو یا غسل]؟ پیامبر در پاسخ وَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا را خواند (همان، ص ۸۱). واضح است وقتی حفظ جان چنین مهم است، خودکشی به هیچ عنوان قابل قبول نمی‌باشد.

وسوسه و فکر خودکشی

فکر خودکشی مقدمه ذهنی شروع اقدام به خودکشی است. در تعلیمات اسلامی موجودی به نام شیطان عامل تحریک انسان به سوی انجام گناه شناخته می‌شود، که در اصطلاح به این امر وسوسه گفته می‌شود: الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (ناس/۵). با توجه به اینکه خودکشی از سوی قرآن و روایات گناه کبیره محسوب شده است، در نتیجه فکر خودکشی که مقدمه خودکشی است، همان وسوسه شیطانی قلمداد می‌شود، زیرا دعوت به انجام گناه است. در هنگام وسوسه دستور به پناه بردن به خدا داده می‌شود (اعراف/۴۰). یعنی بر اساس دستورات اسلامی با کمک گرفتن از یاد خدا و افکار دینی وسوسه یا فکر خودکشی خنثی می‌شود.

باورهای اسلامی معنابخش زندگی

زندگی بی معنا و پوچ و بی‌هدف بستر مناسبی برای خودکشی است. برخی روان‌شناسان بزرگ در مورد نقش دین در ایجاد معنای زندگی سخن گفته‌اند (نک. ویلیامز، ص ۱۷). ویلیام جیمز ایمان مذهبی را نیرومندترین وسیله حمایت علیه خودکشی می‌داند (استنگل، ص ۸۳). او معتقد بود که خودکشی یک «بیماری مذهبی» است (Lester, 2000, p.130) و یکی از آثار دینداری را احساس معنای جدید برای همه امور می‌داند (آذربایجانی، ص ۲۵۹). یونگ دینداری را موجب شفای دردها و اختلال‌های روحی و روانی انسان می‌داند و معتقد است خلأ آن سبب بیماری می‌گردد. (نک. همان، ص ۲۴۳). ویکتور فرانکل، دامنه و محتوای ناخودآگاه جمعی یونگ را عمیق‌تر و وسیع‌تر می‌بیند و آن را ناخودآگاه وجودی، روحی تعریف می‌کند که در عمق، در محور یا محتوای اصلی آن یک نیروی متعالی، خدا قرار دارد: خدای ناخودآگاه (فرانکل، ص ۳۰۵).

باورهای اسلامی نقش مهمی در ایجاد معنای زندگی دارند؛ زیرا دین منبع مهمی برای معنابخشی به زندگی بشر است و می‌تواند مانع از پوچی و بدبینی شود. برخی از باورهای معنی‌ساز اسلامی در زندگی انسان دیندار به شرح زیر است.

۱. موهبت زندگی

از دیدگاه اسلام زندگی، موهبتی الهی و زمینه ساز تقرب انسان به سوی خداوند است. پس همچون دیگر نعمات نیاز به سپاسگزاری و قدرشناسی دارد. خداوند امکانات بسیاری را در زندگی در اختیار انسان قرار داده و وظیفه انسان را عبادت ذکر کرده است که راه تقرب به سوی خداوند است. خودکشی می‌تواند هدر دادن موهبت حیات باشد. بر اساس نظر قرآن چگونگی استفاده از نعمات مورد سؤال قرار می‌گیرد: *ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (تکواثر/۸)*؛ هدر دادن نعمت زندگی ممنوع است: *وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (انعام/۱۴۱)*؛ پس خودکشی از دیدگاه اسلام سبب خسران نعمت زندگی و طی نکردن مسیر کمال، در نتیجه خسران اخروی خواهد شد و مصداق این آیه قرار می‌گیرد: *خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (حج/۱۱)*.

۲. توبه

اعتقاد به بخشش خداوند در افراد مذهبی باعث کاهش احساس گناه اخلاقی می‌شود. انسان هنگام ارتکاب لغزش و گناه، از درون خود دچار تشویش و اضطراب می‌شود و درون او ملتهب می‌گردد، با توبه و استغفار آرامش مجدداً به او بازمی‌گردد. توبه یا پشیمانی از لغزش، دارای تأثیر مهمی در آرامش روح انسان است. احساس گناه، سبب احساس کمبود و اضطراب در انسان می‌شود و این احساس به بروز عوارض بیماری‌های روانی منجر می‌گردد (نجاتی، ص ۴۱۱). یکی از صفات خداوند در قرآن تواب است (بقره/۳۷) و قرآن به توبه بسیار سفارش کرده است (فرقان/۷۰ و ۷۱). بر اساس آیات قرآنی نفس لوامه یا سرزنش‌گر انسان بعد از گناه بیدار می‌شود و دعوت به توبه می‌کند. توبه یک عامل بازدارنده از افسردگی و یأس در افراد دیندار است، زیرا باعث تخلیه ناراحتی درونی فرد می‌شود و احتمال اقدام به خودکشی به خاطر افسردگی تدریجی در او کاهش می‌یابد.

۳. امید و خوش بینی

در اسلام این باور وجود دارد که ذات مطلق بخشاینده و نسبت به نوع انسان رؤوف و مهربان است و اینکه خواست و اراده نیک خداوند برای همه کسانی که از او اطاعت می کنند در حیات آینده در بهشت تحقق خواهد یافت. هر سوره با «به نام خدای بخشاینده مهربان» آغاز می شود و نام های نود و نه گانه خداوند شامل: ولی، غفار و هاب، رزاق، صبور و ... است. اینکه خداوند هنگامی که ما به بیراهه می رویم بخشنده است ترجیح بند همیشگی قرآن است (هیک، ص ۱۲۵ و ۱۲۶). یأس عبارت است از قطع امید و آرزو و کسی را که بیش از حد، گرفتار یأس و نومییدی است از او در زبان عربی به «یئوس» تعبیر می شود. قنوط عبارت از قطع امید نسبت به خیر و رحمت (شرفاوی، و رحمت) است.

ص ۲۰۱). مؤمنین همواره باید امیدوار به رحمت خدا باشند: إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (أعراف/۵۶)؛ نومییدی از رحمت و بخشش خداوند گناه کبیره است (نک. زمر/۵۳)؛ امید به رحمت خدا و دچار نشدن به یأس هنگام مشکلات نقطه اتکای مهمی است. انسان دیندار هنگام گرفتاری ها امیدوار و خوش بین به فیض الهی است. این باعث سوق نیافتن به افکار ناامیدانه و خودکشانه خواهد شد.

۴. آزمایش و ابتلا

در سنت اسلامی، مسلمانان تعلیم داده می شوند که هر لحظه و در هر شرایطی ممکن است در آزمایش الهی قرار گرفته شوند (نک. عنکبوت/۳)؛ آزمایش الهی ممکن است در امور مختلفی باشد ولی موفقیت با اهل صبر است (نک. بقره/۱۵۵)؛ سختی ها، ناراحتی ها و مصائب از نظر فرد دیندار شاید یک امتحان الهی باشد که باید در مقابل آنها صبر و تحمل پیشه کند. این بینش عامل مقاوم کننده در برابر ناامیدی است.

۵. صبر

واژه صبر بیش از صدبار در قرآن آمده است. صبر در حقیقت در زمان مواجهه با مشکلات از نشانه های فرد مسلمان است. در موقعیت و شرایط مصیبت آمیز صبر به معنای اصلاح شرایط است و به عنوان نیرومندترین ابزار برای نزدیکی به خداوند و نیز رشد و تزکیه روح است. سختی هایی که انسان در طول عمر با آنها مواجه می شود و قرآن به آنها اشاره می کند از

این دیدگاه به معنی نزدیک شدن به خدا تلقی می‌شوند (احمد و همکاران، ص ۴۱-۳۶). آموزش صبر به افراد دیندار نقش مؤثری در سختی‌ها و مشکلات ایفا می‌کند.

۶. توکل

توکل تفویض امر به کسی است که بدان اعتماد باشد؛ نیز به معنای واگذاری امور شخص است به مالک خود و اعتماد بر و کالت او (سجادی، ص ۲۷۲). توکل و ایمان به خداوند مردان و زنان را از مصائب زندگی نجات می‌بخشد و به عنوان خواست و مشیت اسرارآمیز الهی پذیرفته می‌شود. از این رو، در مرگ محبوب، مؤمن این آیه قرآن را تلاوت می‌کند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (هیگ، ص ۱۲۸). در باور اسلامی توکل به خدا راهگشای سختی‌ها است: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (طلاق/۳)». این باور اسلامی در هنگام مصائب مانع از نومیدی است و نقش بازدارنده در ایجاد افکار خودکشانه دارد.

۷. یاد مرگ و آخرت

بر اساس دیدگاه اسلام زندگی در این دنیا موقتی و گذراست: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ (انعام / ۳۲)؛ مرگ پایان زندگی در این دنیا است و هر انسانی این راه را در پیش دارد. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (عنکبوت/۵۷)». اعتقاد به زندگی پس از مرگ و نظام جزا و پاداش باعث معناداری زندگی می‌شود و مانع احساس پوچی و بی نتیجه بودن زندگی می‌شود. مرگ یادآور موقتی بودن دنیا و اشیای موجود در آن است. انسان وقتی این امر را پذیرفت به امور دنیوی کمتر وابسته می‌شود. اعتقاد قلبی به موقت بودن زندگی از وابستگی به آن می‌کاهد و در فراق نعمتی که از دست می‌دهد مأیوس و نومید نمی‌شود. گاهی خودکشی به علت ناراحتی شدید ناشی از فقدان امر دنیایی است که بسیار به آن وابستگی وجود دارد.

۸. ارتباط با خدا

نیایش و ذکر که راه ارتباط با وجود برتر است، جزء جدایی‌ناپذیر ادیان است. به نظر هایلر نیایش مهم‌ترین و واضح‌ترین جلوه ایمان دینی است (وولف، ص ۷۳۴-۷۲۴). یاد خدا در حالات و اوقات و اشکال مختلف وقتی تداوم داشته باشد و قلب انسان دیندار با آن مأنوس شود مانع ترس و اضطراب، بلکه سبب آرامش و اطمینان می‌شود، همان طور که در قرآن هم به آن

اشاره شده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد/۲۸)؛
نیایش و دعا کارکرد روانی دارد (مان، ص ۳۳ و ۶۱۶). روانپزشکان بر این مطلب اتفاق نظر دارند
که بیرون ریختن انگیزه پریشانی‌ها و بحران‌های روانی نزد دوستی صمیمی بخش عمده درمان
بیماری‌های اعصاب است (قرضاوی، ص ۱۹۱). در عبادت خدا می‌توان، چنین کارکردی را هم
دید، یعنی نوعی تداعی آزاد در مقابل خداوند. همان عملی که یعقوب علیه السلام در غم فراق
فرزندش کرد: قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ (یوسف/۸۶). ذکر خدا سبب آرامش و قوت
قلب دیندار در هنگام سختی‌ها می‌شود و مانع از سوق یافتن او به ناامیدی و افسردگی می‌شود،
در نتیجه راه افکار خودکشانه را سد می‌کند.

۹. قضا و قدر

ایمان به قضا و قدر یکی از عقاید مهم اسلامی است. وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان/۲)؛
حوادث تحت اراده خداوند هستند: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ هُدًى قَلْبُهُ
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (تغابن/۱۱)؛ ایمان به قضا و قدر که شامل حوادث و مسائل زیادی در
زندگی انسان می‌شود، در هنگام ابتلا به ناراحتی‌ها و گرفتاری‌ها و مصائب باعث آرامش انسان
می‌شود و از سوق یافتن او به پوچی و افسردگی و یأس جلوگیری می‌کند زیرا حکمت و اراده
الهی را بر امور حاکم می‌داند نه اتفاقات و تصادفات را و در نتیجه به رضایت باطنی می‌رسد.
دورکیم در مورد جوامع مسلمان تحقیق آماری و تجربی انجام نداد. ولی معتقد است که ایمان
به قضا و قدر در کاهش خودکشی مسلمین مهم است و برخی عبارات اسلامی مرتبط با قضا و
قدر را نقل می‌کند: «بشر به خواست خداوند مطابق کتابی که پایان زندگیش را تعیین می‌کند،
می‌میرد»؛ «ما مقرر داشتیم که مرگ پی در پی به سراغ شما بیاید، هیچ کس نمی‌تواند بر ما
سبقت جوید» هیچ چیزی بیشتر از خودکشی با روحیه تمدن اسلام منافات ندارد؛ زیرا فضیلتی
که بالاتر از هر چیز برای انسان در نظر گرفته شد، اطاعت محض از اراده باری تعالی و تسلیم در
برابر خواست اوست که موجب می‌شود تحمل هر نوع مشکلی را داشته باشد. از این رو
خودکشی که نوعی رفتار سرکش کننده است تنها می‌توانست به عنوان گناه کبیره در کوتاهی
از وظایف اساسی فرد تلقی شود (دورکیم، ص ۴۰۲).

مناسک جمعی در اسلام

مناسک جمعی در تحقیقات جامعه‌شناسان مورد توجه فراوان هستند. یکی از آن صاحب‌نظران امیل دورکیم است. یافته‌های وی در پژوهشی در سال ۱۸۹۷ به نام «خودکشی» نشان داد که آمادگی کاتولیک‌ها برای خودکشی کمتر از یهودیان و آمادگی یهودیان کمتر از پروتستان‌هاست (همان، ص ۱۶۸). او نقش مذهب را در پیشگیری از خودکشی مهم می‌داند؛ زیرا به نظر او مذهب یک جامعه (نهاد) است، آنچه این جامعه را تشکیل می‌دهد مجموعه‌ای از اعمال و اعتقادات مشترک نزد هواخواهان است که سنتی و در نتیجه، الزامی است هر اندازه این حالت جمعی متعدد و قوی باشد به همان اندازه، جمع مذهبی یکپارچه‌تر خواهد بود و قدرت مصون‌سازی بیشتری خواهد داشت (همان، ص ۱۸۸). آیین پروتستان آزادی اراده را به نسبت بیشتری از آیین کاتولیک می‌پذیرد و بر حالت فردگرایانه دینی تأکید دارد پس گرایش پروتستان‌ها به خودکشی مربوط به روحیه آزادی و اختیاری است که دارند (همان، ص ۱۷۳). جامعه دینی زمانی می‌تواند فرد را از دست زدن به خودکشی حفظ کند که با قدرت تشکیل یافته و فرد را کاملاً احاطه کرده باشد. مذهب کاتولیک به مؤمنانش نظام گسترده‌ای از اصول عقیدتی و شعائر دینی را تحمیل می‌کند و بدینسان در تمامی عناصر زندگی آنها حتی در مسائل دنیوی آنها مداخله می‌کند. آیین کاتولیک پیروان خود را با نیروی بیشتری نسبت به آیین پروتستان با عقاید و رفتارهایش پیوند می‌دهد (همان، ص ۴۶۱). همان طور که مشخص است، جامعه‌شناسان به خصوص دورکیم بر نقش مناسک گروهی در ایجاد همبستگی بین افراد جامعه و در نتیجه کاهش زمینه خودکشی تأکید دارند. در این قسمت به اهمیت امور اجتماعی و مناسک جمعی در اسلام اشاره می‌گردد. در قرآن ۴۹ بار کلمه «امه» تکرار شده است، از سوی دیگر مؤمنین را برادران و افراد نزدیک به یکدیگر می‌خواند: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* (حجرات/۱۰). همکاری گروهی اهمیت زیادی دارد: *وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ* (مائده/۲). برخی مناسک و عبادات جنبه اجتماعی و گروهی بسیار برجسته‌ای دارند. نمازهای اعیاد فطر و قربان باید به صورت جماعت و دسته جمعی برگزار شود. یکی دیگر از مناسک، عبادت حج است که در طول ایام سال با حضور تعداد زیادی از مسلمانان برگزار می‌شود: *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* (آل عمران/۹۷)؛ مسلمانان در هر روز جمعه‌ای به انجام نماز جمعه فرا خوانده می‌شوند که قدرت همبستگی فراوانی دارد (جمعه/۹). پیامبر اسلام

بسیار بر برگزاری نمازهای واجب روزانه به صورت جماعت سفارش فرموده است. در مورد نماز جماعت، فرمود: «نماز جماعت بر نماز تنها بیست و هفت درجه برتری دارد» (دهلوی، ج ۱، ص ۵۹). یکی از موارد دیگر امر به معروف و نهی از منکر است، که از اخلاقیات گروهی است نه فردی، در قرآن بسیار مورد تأکید است: *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران/۱۱۰)*. در مورد توجه به همسایه، پیامبر فرمود: «جبرئیل آن قدر نسبت به همسایه مرا توصیه کرد که فکر می کردم او را وارث قرار می دهد» (دهلوی، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ *وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء/۳۶)*. در مورد تسلیت و تعزیت به صاحب عزاء، سلام و مصافحه با دیگران و عیادت از بیمار پیامبر اسلام بسیار سفارش نموده است. از سوی دیگر برخی از اعمال که سبب تفرقه و از بین رفتن همبستگی و انسجام در جامعه می شود، همچون قمار و ربا و شراب خواری، به شدت ممنوع گردیده است. قمار و ربا در میان مردم عرب رواج داشت و در اثر آنها درگیری های بزرگ و جنگ های لامتناهی پدید می آمد (دهلوی، ج ۲، ص ۲۸۳). کارکرد اجتماعی قرض الحسنه برخلاف ربا ایجاد همبستگی اجتماعی است: *مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (بقره/۲۴۵)*. در قرآن کفاره برخی امور، در راستای توجه خاص به جامعه و برطرف کردن نارسایی های اعضای جامعه، کمک به فقرا و نیازمندان جامعه و رفع نیازهای اقتصادی آنها مقرر شده است، که دارای کارکرد اجتماعی-انسجامی است (نک. *مجادله/۴؛ بقره/۱۸۴؛ المائدة/۹۵ و مائده/۱۹*). زکات و انفاق و صدقه که در مورد افراد ضعیف جامعه بسیار تأکید شده اند (نک. *ذاریات/۱۹؛ توبه/۶۰؛ بقره/۲۱۵ و انسان/۸*)، چنین کارکردی دارند؛ توجه به پدر و مادر و صلۀ رحم و حقوق خویشاوندان، امور اجتماعی هستند (نک. *بقره/۸۳*). مناسک و آئین های عبادی اگر به صورت فردی انجام شوند تأثیر مثبت روانی بر فرد دیندار خواهند داشت و قدرت معنوی وی را به خصوص در هنگام دشواری ها و سختی ها افزایش می دهد، حال اگر این مناسک به صورت گروهی و دسته جمعی به جا آورده شوند، علاوه بر تأثیر روانی و شخصی فوق با ایجاد حس همبستگی و وحدت اجتماعی قدرت مقاومت و ایستادگی بیشتری را به افراد دیندار می دهد؛ زیرا شخص در هنگام ناملایمات احساس تنهایی نمی کند و خود را دارای قدرت بیشتر می بیند و امیدوارتر به مصاف مشکلات می رود. همان طور که دیدیم، اسلام بر امور کوچک و بزرگ مربوط به اجتماع رنگ

عبادی داده است، بسیاری از دستورات اسلامی رویکرد اجتماعی دارند و یکی از کارکردهای آنها در ایجاد پیوستگی و همبستگی اجتماعی است. می‌توان گفت پرداختن به بعد اجتماعی در اسلام از ادیان دیگر برجسته‌تر است.

شبکه‌های مذهبی حمایت اجتماعی

ادیان برای پیشگیری از خودکشی در سه مکانیزم عمل می‌کنند: ۱. یکپارچگی مذهبی یا تعدادی از اعتقادات و مناسک اصیل مشترک دینی؛ ۲. سرسپردگی و تبعیت از چند عقیده خاص مذهبی مانند عقیده به آخرت و زندگی پس از مرگ و ۳. شبکه‌های مذهبی یا حمایت اجتماعی، که از ارتباط متقابل همکیشان با هم ناشی می‌شود، این دیدگاه توسط پسکوسولیدو و جرجیانا در سال ۱۹۸۹ تدوین گردید. این شبکه‌ها به طور مثال شامل مدارس، بیمارستان‌ها و انجمن‌های اجتماعی مذهبی می‌شود، که از طریق تسهیل شبکه‌های دوستی بین همکیشان سبب کاهش خودکشی می‌شود. این حمایت اجتماعی شبکه‌ها حایلی است در مقابل بحران‌های زندگی (Lester, 2000, p.25). ما در قسمت‌های قبل به مورد اول و دوم پرداختیم. در این بخش مورد سوم را بررسی می‌کنیم. یکی از مراکزی که در اسلام می‌تواند برای ایجاد شبکه‌های حمایت اجتماعی نقش ایفا کند، مساجد هستند. مسجد در اسلام دارای اهمیت بسیاری است. مسجد و کارهای عبادی و ملاقات‌های مردمی در آن، اثرات روانی و اجتماعی دارد. ارج نهادن بر جمع‌گرایی در مسجد اخلاقیات گروهی است نه فردی و این باعث کاهش اضطراب می‌شود. ملاقات‌های گروهی و دسته‌جمعی در مسجد و نیز همکاری‌های متقابل مسلمانان با یکدیگر به اجتناب از انزواطلبی و تنهایی که حاصل آن رهایی از افسردگی است، منجر می‌گردد و زمینه‌های رشد آن را از بین می‌برد (ابوالعزایم، ص ۱۰۱). همچنین سبب انسجام گروهی می‌شوند. علاوه بر نقش مساجد در ایجاد شبکه‌های حمایت اجتماعی، هیئت‌ها، انجمن‌ها، مؤسسات مذهبی و مجالس و اماکن مذهبی یا حتی روابط خویشاوندی و ... نیز چنین کارکردی دارند.

نتیجه

خودکشی تصمیمی است که تحت تأثیر علل روانی، اجتماعی، جسمی، عاطفی و اقتصادی و ... تحقق می‌یابد. آمارهای موجود داخلی و خارجی گویای کم بودن نرخ اقدام به خودکشی در جوامع مسلمان نسبت به جوامع غیر مسلمان است. باورها و مناسک اسلامی به دو روش تأثیرگذاری مستقیم و غیر مستقیم در کاهش اقدام به خودکشی افراد دیندار نقش ایفا می‌کنند. تأثیر مستقیم همان تحریم دینی عمل خودکشی است که در آیات قرآن و روایات به آن تأکید شده است، این تحریم حتی شامل فکر اقدام به خودکشی نیز است؛ و تأثیر غیر مستقیم از طریق عملکرد باورها و مناسک اسلامی در دو حوزه فردی و اجتماعی بر شخص دیندار است. اعتقادات و مناسک اسلامی نقش قوی، در نامساعد کردن بستر عوامل مؤثر بر خودکشی، همچون: از طریق کاهش و پیشگیری از افسردگی، ممنوعیت مصرف الکل، ایجاد زندگی سالم جنسی و خصوصی و قوام بنیان خانواده دارند از سوی دیگر باورهایی همچون: توبه، نعمت زندگی، امیدواری و

خوش بینی، صبر، توکل، یاد مرگ و آخرت، آزمایش و ابتلا، نیایش و ارتباط با خدا و قضا و قدر دارای کارکرد معنابخشی به زندگی هستند و انسان دیندار را از پوچگرایی و بی‌معنایی باز می‌دارند. در حوزه اجتماعی و جمعی، مناسک گروهی اسلامی مانند: روزه ماه رمضان، نمازهای جمعه، جماعت، حج و ... از طریق ایجاد انسجام و همبستگی گروهی، پیوند فرد با جامعه و محیط اطراف را محکم و نزدیک گردانید و به او قدرت می‌بخشد و زمینه اقدام به خودکشی را در او کاهش می‌دهد. همچنین شبکه‌های مذهبی حمایت اجتماعی با ایجاد حمایت اجتماعی شدید در هنگام سختی‌ها و مشکلات نقش حمایتی از فرد، را ایفا می‌کنند. بنابراین دینداری موجب مصونیت قوی فرد مسلمان در برابر اقدام به خودکشی است.

منابع

قرآن کریم

آذر، ماهیار؛ سیما نوحی؛ علیرضا شفیعی، خودکشی، تهران، ارجمند، ۱۳۸۵.
آذربایجانی، مسعود، روان شناسی دین از دیدگاه جیمز، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

- آذین و همکاران، «عامل مسمومیت در مسمومیت‌های عمدی و مقایسه آن با مسمومیت‌های غیر عمدی و متغیرهای آن»، *اپیدمیولوژی/ایران*، دوم، ۱۳۸۷.
- آندلسی، ابی‌حیان، *البحر المحيط*، بیروت، دارالکتب العلمیة، جزء الثالث، ۱۴۱۳ق.
- ابوالعزایم، احمد، *نقش مسجد در بهداشت روانی*، علوم اجتماعی و انسانی، دانشگاه شیراز، شماره دوم، ۱۳۶۵.
- احمد، بشیر؛ پاتریک لود، *روان‌درمانی در روان‌شناسی اسلامی*، ترجمه وحیدی، تهران، پیوند نو، ۱۳۸۴.
- احمدی، محمدرضا، «اثر بخشی مناسک حج بر سلامت روانی حجاج»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دو فصلنامه علمی-تخصصی، شماره ۳، ۱۳۸۷.
- اختری فسندوز، عبدالله، *بررسی عوامل مؤثر بر خودکشی در شهرستان نقده (۱۳۷۰-۱۳۷۴)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶.
- استادی، رضا، «حرمت خودکشی و وجوب حفظ جان خود و دیگری»، *فقه اهل بیت*، سال ۱۵، شماره ۵۷، ۱۳۸۸.
- استنگل، اروین، *خودکشی*، ترجمه حمید صاحب‌جمع، تهران، نشر اشرفی، ۱۳۴۷.
- اشنایدمن، ادوین، *روان‌شناسی خودکشی: ذهن خودکشی‌گرا*، ترجمه مهرداد فیروز بخت، تهران، رسا، ۱۳۷۸.
- انصاری جابری و همکاران، *تأثیر آوای قرآن کریم بر افسردگی بیماران بستری در بخش اعصاب و روان بیمارستان مرادی رفسنجان*، دانشگاه علوم پزشکی کردستان، ۱۳۸۴.
- ایلخانی، رضا، *بررسی رابطه اقدام به خودکشی و پایبندی به نماز در افراد ذکور ۱۶-۳۰ ساله مرکز پزشکی لقمان در سال ۱۳۷۷*، پایان‌نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، ۱۳۷۸.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *تفسیر صحیح البخاری*، موسی شاهین، قاهره، ۲۰۰۴.
- _____، *صحیح بخاری*، ترجمه عبدالعلی نور احراری، ج ۶، تربت جام، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۸.

بن بدوی، عبدالعظیم، مختصر فقه از قرآن و سنت، تهران، احسان، ۱۳۸۳.
بهروزی فرد، فاطمه، بررسی رابطه اقدام به خودکشی و زمان اقدام کنندگان به خودکشی بستری شده در بیمارستان سینای شهر همدان از شهریور ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۱، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی همدان، ۱۳۸۲.

بیانی، علی اصغر؛ حسینه گودرزی؛ عاشور محمد کوچکی، «بررسی رابطه جهت گیری مذهبی با اضطراب و افسردگی در دانشجویان»، اصول بهداشت روانی، شماره ۳، ۱۳۸۷.

پیرو، فریبرز، تحلیل جامعه شناختی گرایش دانشجویان دانشگاه رازی کرمانشاه نسبت به خودکشی: آزمون تجربی نظریه خودکشی دورکیم در سطح خرد، پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه شناسی، دانشگاه مازندران، ۱۳۸۷.

تقوی، نعمت الله، «بررسی عوامل مؤثر در خودکشی، در استان آذربایجان شرقی»، مقالات اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران خرداد ۱۳۸۱، جلد چهارم (خودکشی)، انجمن جامعه شناسی ایران، ۱۳۸۳.

تقی‌لو، صادق، «تأثیر آموزش روخوانی قرآن بر کاهش استرس در بین جوانان و نوجوانان»، دانشگاه علوم پزشکی گیلان، دوره هجدهم، شماره ۷۱.

حسینی‌فر، جعفر، رسول، حشمتی، میرنادر، میری، «بررسی علل اقدام به خودکشی و ارتباط آن با متغیرهای دموگرافیک در بین مراجعین به اورژانس بیمارستان امام خمینی اردبیل»، مجموعه مقالات همایش ملی خودکشی، تهران، انتشارات جامعه شناسان، ۱۳۸۹.

دل آذر، ربابه و حسن، فرهی، «اندیشه پردازای خودکشی و عمل به مناسک دینی در بیماران مبتلا به افسردگی»، دانشگاه علوم پزشکی اردبیل، دوره نهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۸.

دورکیم، امیل، خودکشی، ترجمه نادر سالار زاده امیری، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۸.
دهلوی، شاه ولی الله، حجة الله البالغة، ترجمه محمد یوسف حسین پور، ج ۱ و ۲، تربت جام، انتشارات احمد جام، ۱۳۸۴.

الرازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، المجلد الخامس، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.

رفیعی، حسن؛ فرامرز مصفا، بررسی ۱۰۰ مورد اقدام به خودکشی به وسیله مواد دارویی و شیمیایی در بخش مسمومین بیمارستان لقمان حکیم، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی و درمانی شهید بهشتی، ۱۳۷۰.

روح الامینی، راحله، تعیین تمایلات خودکشی در بازماندگان زلزله بم در آذر ماه ۱۳۸۳ و ارتباط آن با تغییرات الگوی زندگی، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی و درمانی کرمان، ۱۳۸۳.

رود، دیوید؛ توماس جوینر، مقابله با گرایش به خودکشی، ترجمه فروغان، تهران، رشد، ۱۳۸۶.

سالمانز، سانرا، افسردگی، ترجمه میر مجید خلخالی زاویه، تهران، جوانه رشد، ۱۳۸۲.

سپهرمنش، زهرا، پیشگیری از خودکشی، تهران، قطره، ۱۳۸۸.

سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۰.

سو، دیوید - سو، درالد - سو، استانی، خودکشی روان شناسی نابهنجاری، ترجمه حسن صبوری مقدم و حسن یعقوبی، تبریز، اختر، ۱۳۸۱.

شرقاوی، حسن محمد، گامی فراسوی روانشناسی اسلامی یا اخلاق بهداشت روانی در اسلام، ترجمه محمد باقر حجتی، چ ۴، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

شفقت اردبیلی، کریم، بررسی عوامل مؤثر بر خودکشی در استان اردبیل، پایان نامه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد رودهن، ۱۳۷۹.

شمس خرم آبادی، منوچهر، «بررسی انگیزه های خود سوزی در میان مراجعان بیمارستان شهدای عشایر شهر خرم آباد»، مقالات اولین همایش ملی آسیب های اجتماعی در ایران خرداد ۱۳۸۱، جلد چهارم (خودکشی)، انجمن جامعه شناسی ایران، ۱۳۸۳.

طاهری، حبیب الله، «نقش دین در بهداشت روان»، پژوهش های دینی، شماره ۳، ۱۳۸۴.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.

طبرسی، فضل بن الحسن، دارالمعرفة، بیروت، لبنان، ۱۹۸۶، ۱۴۰۶.

عطاری، محمد علی؛ پروین، ساجدی، و ... «بررسی تأثیر آوای قرآن بر کاهش اضطراب و ثبوت علایم حیاتی بیماران قبل از القا بیهوشی»، طب و ترکیه، شماره ۳۷، ۱۳۷۹.

علی‌پور، محمد امین، بررسی میزان شیوع قصد خودکشی در بیماران همودیالیزی مراجعه کننده به مراکز دیالیز بیمارستان های امام حسین و آیت الله طالقانی، پایان نامه دکترای تخصصی روانپزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، ۱۳۷۹.

علیرضایی، پگاه، بررسی فراوانی افکار خودکشی و سابقه اقدام به خودکشی در انترن‌های بیمارستان حضرت رسول (ص) و علی اصغر (ع) در اسفند ۱۳۸۲، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و بهداشتی درمانی ایران، ۱۳۸۴.

فرامرزی قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۷.

فرانکل، ویکتور، خدا در ناخود آگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه رسا، ۱۳۷۵.

قاضی طباطبایی، محمود؛ ابوعلی دادهیر، فراتحلیل، در پژوهش‌های اجتماعی و رفتاری، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.

قربانی، حجت، بررسی میزان اقدام به خودکشی در ماه رمضان (دی ماه) ۱۳۷۷ و مقایسه آن با اسفند ماه ۱۳۷۷ و تیر ماه ۱۳۷۸ در شهرستان کرمان، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی کرمان، ۱۳۷۹.

قرضاوی، یوسف، نقش ایمان در زندگی، ترجمه غفاری و ناصری، تهران، احسان، ۱۳۸۸.

قطب، سید، فی الضلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، ج ۲، تهران، احسان، ۱۳۸۷.

کاظمی، مجید و همکاران؛ «تأثیر روزه رمضان بر بهداشت روان و افسردگی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی سیرجان در سال ۱۳۸۳»، ج ۵، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۵.

کبیری نسب، مطهره، بررسی خودکشی و عوامل مرتبط با آن در کودکان مراجعه کننده به بیمارستان لقمان حکیم از سال ۱۳۸۱ تا ۱۳۸۳، پایان نامه دکترای پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی و درمانی شهید بهشتی، ۱۳۸۵.

کوینگ، هارولد جی، آیا دین بر سلامتی شما سودمند است؟ آثار دین بر بهداشت جسم و روان، ترجمه بتول نجفی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

مان، نرمان ل، اصول روانشناسی، ج ۱، ترجمه ساعتچی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸.

محسنی، منوچهر، انحرافات اجتماعی انگیزه‌ها و علل خودکشی، تهران، مروی، ۱۳۶۶.

محمدپرست دیگه سرایی، حسین، بررسی خودکشی و عوامل مؤثر بر آن در شهرستان‌های تالش، رضوانشهر و ماسال، پایان نامه کارشناسی ارشد، علامه طباطبایی، ۱۳۷۹.

مرکز تحقیقات سلامت زنان فردا - سازمان جهانی بهداشت- ژنو، گزارش جهانی خشونت و سلامت، ترجمه مامک افتخاری، شهرام رفیعی فر، جمشید کرمانچی، تهران، تندیس، ۱۳۸۶.

مقدم‌نیا، محمدتقی؛ شاهرخ مقصودی، «بررسی تأثیر روزه‌داری در ماه رمضان بر اضطراب»، دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی گیلان، سال سیزدهم، شماره ۴۹، ۱۳۸۳.

مورون، پیر، خودکشی، ترجمه مازیار سهند، تهران، نشر رسام، ۱۳۶۰.

موسوی، فریبا، بررسی عوامل خانوادگی مؤثر در اقدام به خودکشی در مراجعین به مرکز آموزش درمانی شهر اراک در نیمه دوم سال ۱۳۸۲، پایان نامه کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، ۱۳۸۲.

میری، محمدرضا و همکاران، «بررسی رابطه افسردگی و سطح توکل بر خداوند در دانشجویان شهر بیرجند»، دانشگاه علوم پزشکی بیرجند، دوره ۱۴، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۶.

نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روانشناسی، ترجمه عرب، پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸.

نسایی، سنن، بشرح جلال‌الدین السیوطی و حاشیه‌السندی، المجلد الثانی، بیروت، ۱۴۱۵.

وست ویلیام، روان‌درمانی و معنویت، ترجمه شهیدی و شیرافکن، تهران، رشد، ۱۳۸۷.

وولف، دیوید ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد، ۱۳۸۶.

ویلیامز، کارل، دین و روان‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، چ ۲، تهران، رسش، ۱۳۸۵.

هیگ، جان، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲.

یزدخواستی، بهجت؛ زهرا سادات، «فرا تحلیل مطالعات انجام شده در باره خودکشی در ایران»، مجموعه مقالات همایش ملی خودکشی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.

یوسفی، هادی؛ قاسم سبحانی؛ فریبا اسدی نوقایی؛ « تعیین عوامل مؤثر احتمالی اقدام به خودکشی در مراجعه کنندگان به اورژانس بیمارستان شهید محمدی بندر عباس»،
مجله پزشکی هرمزگان، سال ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۱.

- Dervic, Kanita.Oquendo, Maria. Grunebaum, Michael. Ellis, Steve. Bruke, Ainsley K.Mann, John,"Religious Affiliation and Suicide Attempt", *Am JPsychiatry*,December 2004.
- Fullagar,Simone,"Lesbian Bodies", *Encyclopaedia Of Death and Dying*,ed by: Howarth and Oliver Leaman, New York, 2001.
- Lester David, *Suicide Prevention: Resources for the Millennium*, Philadelphia,Brunner-Routledge,2000.
- Lester,David,"Suicide and Islam", *Archives of Suicide Research*, Routledge, 10:77 97, 2006.
- Lizardi. D.and Gearing. R.E, *Religion and Suicide:Buddhism, Native American and African Religion, Atheism and Agnosticism*,Published online: Springer,2009.
- Patton, W.M, "Suicide(Muhammadan)", *Encyclopaedia Of Religion and Ethics*, ed. By James Hastings, New York, 1958.
- Rosental,F, "Intihar", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden,E.J,Brill, London,Luzaco & Co.Netherlands,1967.
- Wexler,Barbara, *Death and Dying,Who Decides?*,Detroit: Thomson – Gale,2002.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.32/ Autumn 2012

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Hassan Ahmadi, PhD; Reza Akbari, PhD; Jamileh Alamolhoda, PhD; Hossein Atrak, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Saeed Hanaei Kashani, PhD; Einollah Khademi, PhD; Mansureh Sadat Sadegh, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Abdollah Shakiba, PhD; Seyyed Hamid Talebzadeh, PhD; Hosein Valeh, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1391

ABSTRACTS

- The Functions of the Rationalistic Approach in the Discussion of Scientific Explanation*, Reza Sadeghi, PhD 189
- Reflections on the Theory of Ghost and the Mental Mode of Existence from Allameh Tabataba'i's Viewpoint*, Seyyed Mohammad Esmail Sayyed Hashemi, PhD - Mehdi Sajadifar 190
- An Analysis of Avicenna's View of Theoretical Intellect and Its Educational Consequences*, Reza Ali Nowroozi, PhD -Shahnaz Shariyari 192
- Investigating Aristotle's View on the Relationship between Justice and Happiness*, Zakariya Baharnezhad, PhD - Komail Shamsoddini Motlagh 194
- The Relationship of God with the Universe in the System of Thought of Aristotle and Avicenna*, Ali Mohammad Sajedi, PhD -Yadollah Rostami 195
- The Purposefulness of Human Life from the Point of view of the Quran, the Torah and the Bible*, Azam Parcham, PhD 197
- The Function of Religious Beliefs and Rituals in Reducing the Possibility of Committing Suicide*, Ghorban Elmi, PhD -Mas'ud Sharvani 199

- ۸ کارکردهای رهیافت عقلی در بحث از تبیین علمی، دکتر رضا صادقی
- ۳۵ تأملی بر نظریه شبح و وجود ذهنی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی (ره)،
دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی - مهدی سجادی فر
- ۵۷ تحلیلی بر پیامدهای تربیتی عقل نظری از دیدگاه ابن سینا،
دکتر رضا علی نوروزی - شهناز شهریار
- ۸۵ بررسی رابطه عدالت و سعادت از دیدگاه ارسطو،
دکتر زکریا بهارنژاد - کمیل شمس‌الدینی مطلق
- ۱۰۵ رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا، دکتر علی محمد ساجدی - یدالله رستمی
- ۱۳۲ هدفمندی حیات بشر از دیدگاه قرآن و عهدین، دکتر اعظم پرچم
- ۱۶۰ کارکرد باورها و مناسک اسلامی در کاهش بستر خودکشی،
دکتر قربان علمی - مسعود شاورانی

The Functions of the Rationalistic Approach in the Discussion of Scientific Explanation

Reza Sadeghi, PhD*

Abstract

Over the last few decades, several important questions have been raised in the philosophy of science about the concept of explanation. The present article is an attempt to investigate the answers provided by the rationalistic approach to these questions. The rationalistic approach, which is the focus of the present article, makes the explanation of a phenomenon dependent on the uncovering of its causes. The main argument is that the problems in finding an explanation are originated from the predominance of an empiricist view in this field and the success of the rationalistic approach in solving these problems, even from a pragmatist standpoint, provides sufficient reasons for examining and revitalizing this approach as a real challenge to the empiricist view which has dominated the field of philosophy of science and has been more successful in creating problems than solving them.

Key Terms: *empiricism, causation, explanation, function, mechanism.*

* Isfahan University

rezasadegi@gmail.com

Reflections on the Theory of Ghost and the Mental Mode of Existence from Allameh Tabataba'i's Viewpoint

Seyyed Mohammad Esmail Sayyed Hashemi, PhD*
Mehdi Sajadifar*

Abstract

The issue of matching mind with reality has been not only a concern for Islamic philosophers but it has also been the center of controversies among western philosophers. Among the theories related to this issue, one can refer to the theory of the mental mode of existence among the latest philosophers and the ghost theory among theologians. The rise of this theory has been due to the questions raised by theologians about the nature of objects in the mind. Theologian's curiosity in this context led to the emergence of new theories one of which was the ghost theory. Among the Islamic philosophers, Allameh Tabataba'i was the first who proposed this theory and provided an independent critique of it. In the present article, subsequent to a brief introduction, the compliance of mind and reality is examined. The explanation of the ghost theory from Allameh Tabataba'i's point of view comes next. The inevitability of adopting sophistry and the creation of a vicious circle are the objections made by Allameh against this theory. The article provides a critique of these

objections as the basis for strengthening the ghost theory and by citing some of the objections raised by the Islamic philosophers adds to the significance of the defense provided for the ghost theory.

Key Terms: *ghost theory, mental image, external existence, sophistry, innate knowledge, acquired knowledge, imagination faculty.*

* Shahid Beheshti University

m.hashemy@sbu.Ac.ir

An Analysis of Avicenna's View of Theoretical Intellect and Its Educational Consequences

Reza Ali Nowroozi, PhD*
Shahnaz Shariyari**

Abstract

The present article is concerned with the study and precise investigation of Avicenna's view of theoretical intellect and its ranks and the explanation of its educational consequences. The results of the research which was conducted adopting an analytical-deductive method, while explaining the characteristics of each intellectual rank, revealed that, in addition to the necessity to define two sets of objectives as gradual/intermediate and ultimate for education, the development of intellect should be a gradual process consistent with the age range of the individuals. The system of education should also be organized in such a way that it would assist the actualization of potential talents, would have the characteristics of recognizing the environment as a basic factor in intellectual growth, considering the individual differences, providing the right conditions for creativity to flourish and creating diversity in the curriculum and educational content. With regard to teaching methodology, the results show that the adopted methods, in addition to being consistent with objectives and age range, should be capable of facilitating the transition process from one rank of intellect to the other and enriching the ranks. The article concludes with a model of

intellectual development based on Avicenna's view of intellect and its ranks.

Key Terms: *theoretical intellect, Avicenna, educational consequences.*

* Isfahan University

** Isfahan University

nowrozi@gmail.com

shahriari54@gmail.com

Investigating Aristotle's View on the Relationship between Justice and Happiness

Zakariya Baharnezhad, PhD*
Komail Shamsoddini Motlagh**

Abstract

Aristotle is among the very few thinkers who have had profound thoughts on happiness and justice. He has acknowledged the influence of justice on the accomplishment of happiness to the extent that he considers access to justice impossible without the exercise of justice. In more specific terms, moderation is one of the basic virtues in the way of accomplishing happiness. There is a strong relationship between happiness and justice so that justice is considered as a necessary covenant for obtaining justice. This means that other issues such as having philosophy, chastity, bravery, external charities and friendship are, along with justice, the absolute cause of accomplishing happiness. This is due to the fact that each phenomenon has hundred of causes and happiness is not an exception. Therefore, justice, as the necessary covenant, is the medium and the first step for accomplishing happiness and the relationship between the two is absolute common and special.

Key Terms: *Aristotle, justice, happiness, virtue, external charities.*

* Shahid Beheshti University

** Qom University

z -baharnezhad@sbu.ac.ir

shamsoddinkomail@yahoo.com

The Relationship of God with the Universe in the System of Thought of Aristotle and Avicenna

Ali Mohammad Sajedi ,PhD*
Yadollah Rostami*

Abstract

The issue of the “relationship of God with the universe” in the system of thought of Aristotle and Avicenna is the question dealt with in the present study. The article tries to support the idea that the views of these two peripatetic philosophers with regard to this issue are different. Relying on the natural cause and the concept of movement, Aristotle accomplishes to prove the existence of an ultimate stimulus which he calls essence and his commentators God. From his perspective, essence is the ultimate cause of all possible movements in the universe. On the other hand, from Avicenna’s perspective, God is considered the necessary being from whom the existence of the universe is derived. Aristotle views God as the ultimate cause but his causality is instigatory while Avicenna views the causality as existential rather than instigatory. Dividing the existents into the necessary and the possible and proving the contingency of the existent possibilities to the necessary being, Aristotle provided an innovative model for the relationship of God and the universe with the feature that contingent existence is continually in need of the grace of the creator. According to Aristotle, God is not the creator of the universe and is unaware of its existence. While according to

Avicenna, God possesses the ultimate knowledge of the universe. The present article presents a comparative study of the philosophical theology of these two peripatetic philosophers to show the supremacy of Avicenna's theology.

Key Terms: *Aristotle, Avicenna, essence, instigatory causality, existential causality, argument of truthful ones, essential coming-into-being.*

* Shiraz University

** Payam Noor University of Ilam

msajedi@rose.shirazu.ac.ir

rostami17@yahoo.com

The Purposefulness of Human Life from the Point of view of the Quran, the Torah and the Bible

Azam Parcham, PhD *

Abstract

The guidance of creatures is one of God's traditions toward perfection. The system of creation has led the species to their proper perfection through evolution guidance, but with regard to man the perfection is brought about through guidance in the form of sending books and the messengers. From the viewpoint of the Quran, the Torah and the Bible man has been created on the image of God. Therefore, the purpose of his creation is movement toward spiritual perfection along with knowledge. Human resemblance to God is conditioned to divine mercy, the acquisition of God's moral attributes and living a spiritual life. The present paper attempts to provide a recognition of the concept of purposefulness of human life and the type of spiritual life intended in the Quran, the Torah and the Bible.

According to the Quran, man with the capabilities bestowed upon him through creation, is the epitome of manifestation of divine attributes and is supposed to acquire the qualification of being the Divine Caliphate on the Earth and to be the locus of manifestation of God's names. The teaching of prophets in the Torah are based on sanctity which requires man to keep distance from what is contrary to God's will and to be devoted to His worship. In the bibles, the purpose of human life is to

follow the idea of Fall of Man and the original sin and to rely on the concept of the Christ sacrifice and resurrection. God's grace through Christ is the main cause of human salvation. Whether the rescue of man and his being forgiven is the result of only faith in Christ or what is called the doctrine of grace or the need to its being accompanied with good deeds is controversial among the Catholics and the protestants. The paper intends to study the purposefulness of human life in the Quran, the Torah and the bible with a focus on the commonalities and differences.

Key Terms: *life, guidance, the Quran, the Bible, the Torah, purposefulness, God's grace, human rescue.*

* Isfahan University

azamparcham@gmail.com

The Function of Religious Beliefs and Rituals in Reducing the Possibility of Committing Suicide

Ghorban Elmi, PhD *

Mas'ud Sharvani**

Abstract

Committing suicide, as a complex multidimensional problem, is on increase parallel with the rapid change of human societies. The present study is an attempt to study the impact of Islamic beliefs and rituals on the prevention of committing suicide and as a result its reduction. Due to the interdisciplinary nature of this problem, the research method includes document analysis and meta-analysis. A review of related studies and available statistical documents and empirical evidence shows that there is a relationship between variables such as depression, illicit sex, alcohol and poor family morals on the one hand and committing suicide on the other. The impermissibility of committing suicide and its temptation in the Quran and Hadith, the role of Islamic beliefs (such as the blessing of life, repentance, hope and optimism, divine tribute, patience, trust, remembrance of death and the hereafter, relation with God and destiny) and the role of collective rituals and religious group social support networking in making life meaningful are very effective in preventing committing suicide. Altogether, the variable of religiosity with its individual and social aspects has an impact on this phenomenon directly or indirectly.

Key Terms: *committing suicide, belief, ritual, prevention, Islam.*

* University of Tehran

** University of Tehran