

بررسی نظریه‌های فلسفی قدیم اسلامی  
و مقایسه آنها با نظریات تازه فلاسفه  
غرب از جمله مباحث مورد نظر این  
نشریه است، چه این گونه بحث‌ها، باروشن  
ساختن ارزش آراء گذشتگان، هم برای  
دانشجویان این دانشکده مفید تواند بود  
و هم برای سایر دانش‌پژوهان. از جمله  
این مباحث فلسفی- روانی مسأله فطرت  
و نقش پذیری یا نقش آفرینی ضمیر آدمی  
است که از جهات مختلف مورد بحث  
فلاسفه اسلامی قرار گرفته و از سوی  
دیگرمیانی روانشناسی جدید بر آن تکیه  
دارد. نویسنده مقاله ناصر الدین صاحب-  
الزمانی علوم قدیمه اسلامی را در رشته  
معقول دانشکده الهیات فرا گرفته، از  
دانشگاه گئورگ اگوست آلمان در رشته  
فلسفه و روانشناسی به‌اخذ درجه دکتری  
ناائل آمده‌اند.

این مقاله نموداری از احاطه ایشان  
به‌روش‌های علمی قدیم و جدید است و از  
مطالعه آن روشن میشود که نویسنده  
برای چنین جمع و مقایسه‌ای ذوق و دقت  
علمی لازم را دارا هستند و توانسته‌اند  
اصول این نظریه را از زمانهای پیش  
از اسلام تا عصر حاضر بررسی کنند. آقای  
دکتر صاحب‌الزمانی در حال حاضر با  
داشتن سمت مدیر کل بهداشت روانی  
در وزارت بهداشت به تدریس مواد اصول  
روانشناسی، و «اسلام شناسی در غرب»  
در رشته‌های مختلف این دانشکده اشتغال  
دارند.

(مقالات و بررسیها)

## لوح سفید

و کالبد شکافی ذهن انسانی

اصطلاح «لوح سفید»، «لوح پاک»، «لوح نانوخته»، «لوح خالی»، «تختهٔ تعلیم»، یا به تعبیری نزدیک به زبان مدارس امروزی، «تخته سیاه نانوخته» در سراسر این گفتار، در برابر اصطلاح مشهور لاتینی «تابولا-رازا Tabula rasa»، انتخاب شده است.

«تابولا-رازا» که در بیشتر از زبانهای اروپائی، بصورت یک ضرب‌المثل، متداول است، در تعبیرهای فلسفی و روانشناسی، منشاء یونانی دارد. معادل اصلی یونانی آن که کمتر بکار می‌رود، «پیناکس آگرافوس Pinax agraphos»، دقیقاً همان «لوح نانوخته» یعنی، لوحی که روی آن، نوشته‌ای نیست، معنی می‌دهد. رومی‌ها، به لوحه‌های مومی و شمعی، یا شمع آگین که برای نوشتن بکار می‌برده‌اند، «تابولا-رازا» می‌گفته‌اند.

در فلسفه و روانشناسی، «تابولا-رازا» یا لوح پاک و خالی و سفید تعبیری مجازی و تشبیهی برای «ذهن مجرد»، ذهن خالی از هرگونه تصور، اندیشه و نقش حسی است که تنها در آغاز تولد کودک ممکن است وجود داشته باشد.

مقایسه ذهن، فکر، حافظه، و سایر قوای ذهنی با «لوح»، منشاء یاستانی دارد. واژه لوح، بمعنی مجازی آن، در یونان باستان، نخست نزد «تئشیلوس» (۵۵۵-۴۲۵ ق م)، درام‌نویس نامی یونان، در درام «پرومته» یا به یونانی، «پرومه ته‌ئوس»، پیش آمده است. وی، در آنجا، عبارت «نقش و فرو کردن آگاهی و اخطار» را بر «لوح ضمیر»، بکار برده است.<sup>۱</sup>

۱- (الف) اشیلا (تئشیلوس)، پرومته در زنجیر، ترجمه شاهرخ مسکوب، انتشارات اندیشه (متوسط، ۹۲ ص)، تهران، چاپ ۱، ۱۳۴۲، ص ۴۸، ۳.

تراژدی پرومته ئوس، در ۱۰۹۴ مصرع، تدوین شده است. تعبیر «لوح ضمیر» یا «لوح ذهن»، در اصل یونانی. و در ترجمه‌های استاندارد اروپایی، در مصرع ۷۸۹ قرار دارد. مترجم فارسی، متأسفانه در این چاپ، شماره مصرع‌ها را قید نکرده و در نتیجه از دقت علمی ترجمه بسیار زیبایی خود کاسته است. همچنین بجای اصطلاح «لوح ضمیر»، یا «لوح ذهن»، «صحیفه خاطر» را بکار برده است. هر چند که این تعبیر، مفهوم شعر را بی‌فارسی می‌رساند، لیکن نقش ثبات و استمرار زبان-شناسان را که واژه‌ها، در تحول اندیشه بشری، بر عهده دارند، قطع و تیره می‌دارد. یونانی‌شناسان بحق، اصرار داشته‌اند که حتماً واژه یونانی «پیناکس» (Pinax) (لوح) را به لاتینی، «تابولا» (Tabula)، به آلمانی «تافل» (Tafel)، به فرانسه «تابل»، تا بلت Table, Tablette، و به انگلیسی نیز «Table و Tablet»، همه بمعنی لوح، لوحه و تخته، ترجمه نمایند.

برای اطلاع بر افسانه بسیار زیبای پرومته - ایزد دوستار بشر - که بر اثر حمایت از انسان، مورد خشم و کیفر زئوس، خدای خدایان، قرار گرفته است، افزون بر همین تراژدی تئشیلوس (پرومته در زنجیر) و تفسیر مترجم بر آن (ص ۹۱-۷۳)، رک:

ب- پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه دکتر احمد بهمنش، انتشارات دانشگاه تهران (۲ جلد، ش ۱/۶۸۵ و ۷۲۷، در ۱۱۶۰ ص)، ج ۱، چاپ ۱، تهران ۱۳۳۹، چاپ ۲، ۱۳۴۷، ج ۱، ۱۳۴۱، واژه‌ی پرومته، ←

پس از «تئشیلوس»، «افلاطون» (۴۲۸-۳۲۸ ق م)، حافظه را،  
به «لوح مومی» - نظیر همانچه را که رومی‌ها، در اصطلاح روزمره

← ص ۷۸۲-۷۷۹. این فرهنگ، صورت‌های متنوع این افسانه‌را - علاوه بر شکلی  
را که تئشیلوس پرداخته است - نیز بدست می‌دهد.

پرومته از جمله دستاویزهای محبوب بسیاری از شاعران و نویسندگان بشمار  
می‌رود. آنان، آنرا موضوع داستانها، اشعار، کنایه‌ها، استعاره‌ها، و تشبیهات  
فراوان کرده‌اند، برای نمونه در داستان طنز آمیز.

ج - آندره ژید (۱۹۵۱-۱۸۶۹)، پرومته (بیرون از زنجیر)، ترجمه  
عباس شوقی، انتشارات شرکت سهامی چهر (متوسط، ۶۴ ص)، تهران، بدون تاریخ  
(بین ۱۳۳۰-۱۳۲۷). و در مقایسه رومن رولان (۱۹۴۴-۱۸۶۶) در شاهکار  
جاودان خود، از هذیان انقلابی مجاهدان بزرگ پیکار علیه نادانی و بیماری و فقر  
انسانی، با پرومته.

د - رومن رولان، جان کریستف، ترجمه م. ا. به آذین، چاپ ۲  
(جیبی در ۸ جلد) ج ۵، انتشارات نیل تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۱۳ - ۲۱۲  
پرومته، در شعر معاصر فارسی نیز الهام بخشی بوده است، برای نمونه  
در:

ه - نادر نادرپور، شعرانگور (مجموعه ۳۲ شعر)، انتشارات نیل، چاپ ۱  
تهران، ۱۳۳۶، قطعه ۱۸ (دزد آتش)، ص ۹۱-۸۹  
و - داود رمزی، جلد اول (۲۷ قطعه)، چاپ خصوصی (قطع متوسط، ۱۲۶ ص)،  
تهران ۱۳۴۳، قطعه ۲۷، ص ۱۲۶-۱۲۱

از آنجا که پرومته، خدائی کوچک، یا کهن خدا و نیمه خدائی افسانه‌ای بوده  
است که علیه خدای بزرگ، خدای خدایان، ابرمهین خدا و رب الارباب، بخاطر  
بشر عسیان ورزیده است، ازینرو کهن خدا پرستی، یا کهن خدائی و نیمه خدا گری  
را، «پرومته‌آنیزم Prometheanism» اصطلاح کرده‌اند. در این باره در:

ز - آن فرماتل، عصر اعتقاد - فلاسفه قرون وسطی، ترجمه احمد  
کریمی، انتشارات امیر کبیر (متوسط، ۲۵۰ ص)، تهران، ۱۳۴۵ (فصل ۴)  
ص ۹۶

و درباره نقدی اسلامی از افسانه پرومته در:

ح - محمد قطب، جاهلیت قرن بیستم، ترجمه صدرالدین بلاغی، انتشارات  
امیر کبیر (وزیری، ۴۰۰ ص) تهران، ۱۳۴۶، ص ۳۵-۳۴

نوشت افزارهای خود، «تابولا-راز» گفته‌اند- تشبیه می‌کند<sup>۱</sup> و «ارسطو» (۳۸۴-۳۲۲ ق م) در کتاب «در باره نفس»، برای نشان دادن رابطه و تفاوت حالت «بالتوه» - استعدادی که بطور نهانی و کارنا برده و تحقق نیافته وجود دارد- با «بالفعل» - استعدادی که شکوفان می‌شود، و عملاً تحقق می‌یابد و آشکار می‌گردد- از مقایسه با «لوح نانگاشته» مدد می‌جوید. ارسطو قوه تفکر را، پیش از زایائی و خلاقیت و ثمربخشی، به لوحی که «بالتوه» می‌توان روی آن چیزی نگاشت، لیکن هنوز عملاً و «بالفعل»، چیزی بر آن نگاشته‌اند، همانند می‌نماید<sup>۲</sup>.

اصطلاح یونانی «پیناکس آگرافوس»، بمعنی «لوح نانگاشته» نخستین بار، در آثار «اسکندر آفرودیسیاسی»، مشهور به «مفسر بزرگ» ارسطو، در حدود سده دوم پیش از میلاد، در تفسیر همان بخش از کتاب نفس ارسطو (دفتر ۳، بخش ۴، بند ۴۳۰) که در آن، قوه تفکر بالقوه را به لوحی که هنوز بر آن چیزی نگاشته‌اند، همانند کرده است، آمده است. و اصطلاح لاتینی «تابولا-راز»، توسط «آلبرتوس ماگنوس» (۱۲۸۰-۱۱۹۳ م)، فیلسوف مسیحی آلمانی، و استاد «تماس آکوین» (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م)، در ترجمه آثار یونانی، بکار رفته است.

در سده‌های جدید، اگرچه «جان لاک» (۱۷۰۸-۱۶۳۲)، فیلسوف انگلیسی، پدر «نظریه تابولا رازا»، یا «ذهن - لوح سفیدپنداری»، در

۱- افلاطون، رساله ته تتوس، ترجمه دکتر محمود صناعی (پیوست سه رساله دیگر، در ۴۲۰ ص)، بنگاه ترجمه و نشر (ص ۳۶۱-۱۹۸)، تهران، ۱۳۳۶، بند ۱۹۱، ص ۳۱۴

۲- ارسطو، در باره نفس، ترجمه دکتر علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۱۳۰۱، تهران ۱۳۴۹ (وزیری، ۲۹۶ ص)، دفتر ۳، بخش ۴، بند ۴۳، ص ۲۱۱

فلسفه روانشناسی، شمرده شده است، لیکن وی هرگز اصطلاح «تابولارازا» را خود بکار نبرده است. و تنها ذهن را به قطعه‌ای کاغذ سفید، همانند کرده است. و نیز از «نقش احساس بر ذهن Imprinting»، سخن گفته است.<sup>۱</sup>

«دسارت» (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نیز، اصطلاح «تابولارازا» را، تنها به طنز و اتفاق، بکار برده است. در حقیقت، اصطلاح «تابولارازا»، بعنوان يك اصطلاح فنی، از طریق آثار «لایب‌نیتس» (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶)، به عنوان برجسب، و خلاصه و عصاره فلسفه «جان لاک»، شهرت یافته است. مقایسه «لوح» و «ذهن»، «بالوح و «نفس» در اسلام نیز بی سابقه نیست. «ناصر خسرو» (۴۸۱-۳۹۴/۱۰۸۸-۱۰۰۳) حکیم و سخن پرداز بزرگ ایران، در سده پنجم هجری، یازدهم میلادی، تصریح می کند که:

۱- فروغی (سیر حکمت، ج ۲، ج ۲، ص ۱۲۶) در تفسیر نظریه معرفت لاک شاید برای نخستین بار در زبان فارسی - در ۱۳۱۷، اصطلاح «لوح سفید» را بکار برده است: «ذهن انسان، در آغاز، مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد. ولی کم کم، تجربه، معلومات را، در آن «نقش» می کند». لیکن برتراند راسل (تاریخ فلسفه غرب، ترجمه دریابندری، ج ۳، ص ۲۱۱) تنها همان تشبیه ذهن و کاغذ سفید لاک را، عیناً از گفتار خود او نقل می کند: «... ذهن با اصطلاح خودمان، مانند کاغذ سفید است؛ و هیچ رقمی بر آن، دیده نمی شود، فاقد هر گونه اندیشه است. در صورت، ذهن چگونه پرمی شود؟ این منبع عظیم که خیال مشغول و نامحدود آدمی، با تنوع بی انتها بر آن «نقش» می کند، از کجا می آید؟...». در ترجمه تفسیر هنری توماس بر نظریه معرفت «لاک» (بزرگان فلسفه: ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۳۵۰) نیز اصطلاح «لوح سفید» بکار رفته است: «هنگام تولد، ذهن آدمی، چون لوح سفیدی است، و تجارب حسی، چون دیدن، شنیدن، چشیدن، بوئیدن؛ و بسودن، بسان متن کتابی... بر لوح ذهن نوشته می شود». بدیهی است، در تمام این موارد، منظور از «سفید» رنگ لوح نیست، بلکه خالی بودن آن از نوشته، مقصود است. بطوریکه ممکن است، لوحی سیاه باشد و بر آن نتوشته باشند، مانند تخته‌های سیاه مدارس.

«نفس» را منزلت «لوح» است، و عقل را منزلت قلم...<sup>۱</sup>.  
 همچنین تعبیر مشهور عربی و فارسی آن بدین مضمون که:  
 هر آن علمی که کسب اندر صغر شد،

چنان نقشی بود کاندرا حجر شد،

مدلول عبارت «ئه شیلوس» - «فرو کردن، و نقش آگاهی و اخطار،  
 برالواح حواس» - را بخاطر فرامی خواند. همچنین مضمون «حدیث  
 فطرت» که سنی و شیعه، هر دو آنرا از پیامبر اسلام می دانند، اندیشه  
 مقایسه «ذهن» و «لوح ناگذاشته» را، در جهان اسلام، منعکس می دارد.  
 منظور از «حدیث فطرت» این حدیث است که می گوید:

«هر نوزادی بر مبنای فطرت تولد می یابد، پس پدر و مادر او،  
 وی را یهودی، نصرانی و مجوسی اش، می گردانند»<sup>۲</sup>.

این حدیث، با ذکرش مسلسل، یا شخصیت پیاپی از راویان،  
 در نیمه اول سده سوم هجری / نهم میلادی، بوسیله «مسلم» بن حجاج  
 نیشابوری (۲۰۶-۱۶۱ هـ / ۸۲۱-۸۷۴ م) در «حدیث نامه» مشهور او  
 «صحیح مسلم» ذکر شده است<sup>۳</sup>

«حدیث فطرت»، عموماً در کلیه تفسیرهای معتبر قرآن، راه یافته  
 و در تفسیر «آیه فطرت» (قرآن، سوره ۳۰، آیه ۳۰) مورد

۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه دکتر معین، و باهتنام  
 هانری کریبن، گنجینه نوشته های ایرانی، ش ۲ (وزیری، ۳۴۸ ص فارسی + ۱۴۴  
 ص فرانسه) تهران، ۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۳ میلادی، ص ۲۳۱  
 ۲- کل مولود، یولد علی الفطرة . فابواه یهودانه و  
 ینصرانه و یمجسانه.

۳- مسلم بن حجاج نیشابوری، الجامع الصحیح، طبع دارالطباعة  
 البامره، مصر، جزء ۸، ۱۳۳۳ هـ / ۱۹۱۴ میلادی (کتاب القدر) ص ۵۲.

استفاده قرار گرفته است. از جمله تفسیرهای کهن و معتبر اوایل سده ششم هجری (دوازدهم میلادی) شیعه که در ذیل «آیه فطرت» به نقل «حدیث فطرت» پرداخته است، می توان از «مجمع البیان»، تألیف ابوعلی، فضل بن حسن «طبرسی» (۵۶۸-۴۶۸ ه / ۱۱۵۳-۱۰۷۵ م) مشهور به شیخ الطایفه، نام برد<sup>۱</sup>.

از ایرانیان بزرگ که به هر دو زبان فارسی و تازی چیز نوشته اند، امام محمد «غزالی» (۵۹۵-۴۵۰ ه / ۱۱۱۱-۱۰۵۸) «حدیث فطرت» را نخست در اثر نام آور خود، بزبان تازی- «احیاء علوم الدین»<sup>۲</sup> و سپس در «کیمیای سعادت»، ترجمه و فشرده احیاء، بزبان فارسی، آورده است<sup>۳</sup>.

۱- طبرسی: مجمع البیان، انتشارات اسلامیة (چاپ افست از روی طبع صیدا) جلد ۴ (شامل جزء ۸-۷)، تهران، ۱۳۳۹، ص ۳۰۳ این تفسیر قرار است در ۲۰ جلد تا پایان ۱۳۵۱، بیاری مترجمان مختلف، بفارسی ترجمه و بوسیله موسسه انتشارات قراغانی، تهران، منتشر شود. از سال ۱۳۴۹ تاکنون نیز ۵ جلد آن انتشار یافته است. دارالتقریب، کانون نهضت آشتی و همزیستی میان مذاهب اسلامی (در این باره ر.ک: دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی: دیباچه ای بر رهبری، انتشارات عطائی، چاپ ۲، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۶۸-۱۶۲). مجمع البیان را بعنوان يك اثر بزرگ شیعه که مظهر همزیستی میان سنی و شیعه است، برگزیده است و جلد نخستین آن نیز بامتدء محمود شلتوت (مرگ ۱۹۶۳-م) شیخ فقید از هر در مصر، انتشار یافته است، ماهمان متن عربی را در پاپیوس بدست داده ایم.

۲- غزالی: احیاء علوم الدین، طبع مصر، جزء ۳، ۱۳۳۹ هـ- ۱۹۲۰ م،

۳- غزالی: کیمیای سعادت، باهتمام احمد آرام، کتابخانه مرکزی، چاپ



پس از غزالی، از نوشته‌های مهم فارسی که ضمناً از منابع مهم شیعه نیز بشمار می‌رود، تفسیر «ابوالفتوح رازی» (زندگی سده ششم هجری / دوازدهم میلادی) است که دو صورت کامل حدیث فطرت را، نقل کرده است.<sup>۱</sup> اندکی بعد، در سده هفتم هجری / سیزدهم میلادی، حدیث فطرت، در مشهورترین اثر ادب فارسی، در «گلستان» سعدی (۶۹۱-۶۱۰ ه / ۱۲۹۲-۱۲۱۳ م) یاد می‌شود. و از آنجا، در میان ادب-دوستان فارسی شهرت می‌یابد.<sup>۲</sup>

از حدیث نامه‌های کهن و بسیار معتبر و مشهور شیعه که «حدیث فطرت» را نقل کرده‌اند، می‌توان از «اصول کافی»، نوشته «محمد کلینی» (۳۲۹ ه / مرگ ۹۴۰ م) یاد کرد.<sup>۳</sup>

در ادبیات معاصر نیز می‌توان انعکاس نظریه لوح سفید را، باز یافت. ادیب فقید، «نظام وفا» (۱۳۴۳-۱۲۶۷ ش / ۱۸۸۸-۱۹۶۴ م) در قطعه شعری بنام «یادگار کودکی»، از معلمی سخن میرانده که

۱- ابوالفتوح رازی: تفسیر قرآن، به تصحیح مهدی الهی قمشه‌ای، کتاب-فروشی محمد حسن علمی، ج ۸، چاپ ۲، تهران ۱۳۲۵، (جزء ۲۱ قرآن، سوره ۳۰ یا الروم، ذیل آیه ۳۰: فطره الله ...)، ص ۸-۷۹

۲- سعدی: گلستان، باب ۱، حکایت ۴

۳- محمد بن یعقوب کلینی: اصول کافی، ترجمه با اصل و شرح، بقلم دکتر سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیة اسلامیة، ج ۳، تهران ۱۳۴۸ (حدیث ش ۲۱-۲۰)

ازش منبع ذکر شده، کلینی، طبرسی، غزالی و سعدی هر چهار تن، حدیث را با کلمه «کل مولود...» آغاز کرده‌اند. لیکن مسلم که ضمناً از هر چهار منبع قدیمی تر است، آنرا با کلمه «و مامن مولود الا...» نقل کرده است. ابوالفتوح رازی هر دو صورت حدیث - هم کل مولود، و هم مامن مولود - را بدست داده است، همچنین کلینی، تنها بخش اول حدیث - کل مولود بولد علی الفطره - را آورده است. در صورتیکه پنج منبع دیگر هر دو قسمت آنرا ذکر کرده‌اند.

دفتری سفید را به شاگرد اول کلاس خود هدیه می کند ، و دلیل انتخاب دفتر سفید را ، همانندی آن ، با قلب نقش پذیر و لوح آسای کودک ، برمی شمارد که :

... هست این دفتر، چو قلب تو سفید،

می توان هر نقشی اندر وی کشید! <sup>۱</sup>.

\*\*\*

آیا براستی «ذهن» ، همانند لوحی سپید و نانگاشته است؟! مهمترین پاسخ هائی را که در تاریخ اندیشه بشری ، بدین پرسش داده شده است، می توان در چهار شکل اساسی زیر، دسته بندی کرد:

- ۱- نظریه لوح نگاشته، یا لوح مکتوب منفعل محض
- ۲- نظریه لوح نانگاشته یا لوح سپید منفعل (پذیرا) محض
- ۳- نظریه لوح سپید پذیرای صورتگر (منفعل و فعال یا اخلاق)
- ۴- نظریه لوح نگاشته یا لوح مکتوب پذیرای صورتگر (مکتوب منفعل و اخلاق).

اینک شرح مختصری درباره هر یک از این چهار نظریه درباره ذهن:

بنابر نخستین نظریه درباره ذهن - لوح مکتوب

ذهن:

- ۱- لوح مکتوب منفعل کورک ، همانگونه که جسمش مملو از خون

۱- لوح، هنوز در تصوف و عرفات و فلسفه اشراق ایران و اسلام، تعبیرها، ترکیبها و معانی مختلف دارد، مانند لوح اعظم، لوح قضا و قدر، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، لوح هیولی، لوح نفس، و جز آن، برای اطلاع بر معانی این اصطلاحات و منابع آنها رک:

الف- دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، انتشارات ابن سینا (وزیری، ۶۴۱ص)، تهران ۱۳۴۱، ص ۵۰۷-۵۰۶

ب- دکتر سید جعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، انتشارات دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه تهران (وزیری، ۲۶۱ص)،

تهران ۱۳۴۰، ص ۲۰۳-۲۰۲

است، آکنده از مفهوم‌ها، الگوها، و اندیشه‌های فطری و مادرزاد است. در این مورد، «افلاطون» (۴۴۸-۳۲۸ ق م)، حتی پا را از این فراتر نهاده معتقد است که بشر هیچ چیز را، در این زندگی، نمی‌آموزد. بلکه همه چیز را دو باره از نو باز بیاد می‌آورد. یادگیری از نظر افلاطون، یادآوری خاطرات فراموش شده‌ای است که بشر پیشاپیش، آنها را در «جهان مثل»، در جهان «تصویرهای استوار» آموخته است. عبارت دیگر، طبق این نظریه، علم‌تذکار است. از اینرو، افلاطون روش مشهور «سقراط» (۴۸۰-۳۹۹ ق م) را نیز به یونانی «مایه ثوتیکه Maieutika»، یعنی «مامائی» یا «فن زادن معرفت» نامیده است. عبارت دیگر، «مایه ثوتیکه» عبارت از گفتگو به شیوه‌ای است که خود بخود، شخص مخاطب، به کشف حقیقت از درون خود برسد، نه آنکه از خارج به وی تحمیل و تلقین شود.

۱- درباره نظریه معرفت افلاطون و اینکه یادگیری در نظر او یادآوری است، رك:

الف - افلاطون، رساله منون (۷۴ ص، رساله اول از چهار رساله اثر افلاطون) ترجمه دکتر محمود صنایعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب (۴۲۰ ص)، ۱۳۳۵، بند ۸۶-۸۲، ص ۴۷-۳۵.

ب - افلاطون: ته‌توس، ترجمه دکتر محمود صنایعی (ضمن چهار رساله یاد شده در شماره ۱، ص ۱۸۳)، تهران، ۱۳۳۶. در این رساله، شیوه مامائی سقراطی و منشاء معرفت و دانش، بویژه مورد بررسی است.

ج - برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، چاپ خصوصی مترجم، ج ۱ (۵۵۰ ص)، چاپ ۲، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۷۶-۲۷۳.

د - محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، مطبوعاتی صفی‌علیشاه، چاپ ۳، تهران، ص ۳۱-۳۰، و درباره روش مامائی علمی سقراط رك همین جلد از سیر حکمت، ص ۲۲-۲۱.

کسم و بیش، « مسیحیت » نیز، اصول مذهب را، اصولی « فطری » می‌داند که خداوند آنرا، بر لوح دل‌ها، نگاشته است. و در نتیجه، ابلاغ رسالت پیامبران نیز، چیزی جز یادآوری و تذکر نیست. در هر حال، « شائول نبی »، و بعنوان مانوس نرش، « سفت-پول » یا « پولوس رسول » ( ۶۷-۶۵ م ) که نامه‌های مشهورش به اقلیت‌های مسیحی صدر مسیحیت، اساس لاهوت و تفکر دینی مسیحی را، بنانهاده است، تأکید می‌کند که شریعت و قانون الهی، بردل‌های همگان - اعم از مؤمن و کافر - نوشته شده است. پولوس می‌گوید:

... شئونندگان شریعت... عادل نیستند. بلکه عمل کنندگان به شریعت، عادل شمرده خواهند شد. زیرا، هرگاه امت‌هایی که شریعت ندارند، کارهای شریعت‌دار، بنا بر فطرت بجا آرند، هر چند (ظاهراً) شریعت ندارند، لیکن برای خود (مظهر) شریعت‌اند. چون از اینان آشکار می‌شود که اصول شریعت، بر دل‌های ایشان « مکتوب » است، و وجدان ایشان نیز گواهی می‌دهد... ۱۰

هنگامیکه « گانت » ( ۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ )، فیلسوف بزرگ آلمانی

۱- پولوس رسول، رساله به رومیان، باب ۲، ش ۱۵-۱۳. این نامه‌ها یا رساله‌ها، عموماً در پایان انجیل‌ها یافت می‌شوند.

برای شرح حال، آثار و نفوذ پولوس در استقرار مسیحیت رک:

الف - هاکس، قاموس کتاب مقدس، مطبعه امریکائی (وزیری بزرگ،

۹۸۸ ص)، بیروت، ۱۹۲۸/۱۳۰۷، ص ۲۳۳-۲۲۸

ب- میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی

نخستین و عباس آردین پور، چاپ لایبزیگ (وزیری، ۳۴۰ ص) ۱۹۳۱/۱۳۱۰

(انتشارات کلیسای انجیلی ایران)، ص ۶۱-۵۴

ج- جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز

(وزیری، ۵۶۸ ص) تهران، ۱۳۴۴، ص ۴۱۴-۴۱۰

که به مسحیت سخت عشق می‌ورزید، باتکیه بر لوح مکتوب، و فطری اخلاقی در نهاد انسانها، می‌گوید:

«دو چیز روح را به اعجاب می‌آورد، و هر چه اندیشه و تأمل بیش کنی، اعجاب و احترام نسبت به آن دو چیز، همواره تازه، و افزون می‌شود. یکی آسمان پرستاره که بر بالای سرماجای دارد، و دیگر قانون اخلاقی که در دل مانهاده شده است»<sup>۱</sup>

در حقیقت سخن «سنت پول» را، ۱۸ قرن بعد، تکرار می‌کند.

از اندیشمندان جدید کسی که بیش از هر کس، به فطری بودن مفاهیم ذهنی، اصرار ورزیده است، علاوه بر «دکارت» و «کانت»، «لایب نیتس» است. «لایب نیتس»، در پاسخ به کتاب «لاک»، مقاله‌ای درباره فهم بشری - اثری نگاشته است، بنام «پژوهشهای تازه درباره فهم انسانی» این کتاب، بصورت گفتگو میان دو فرد - «فیالات» (Philalète) و کیل مدافع جان لاک، و «تئوفیل» (Théophile) نماینده لایب نیتس تدوین یافته است. «فیالات»، نماینده لاک، فصل به فصل، کم و بیش تمام بخش‌های نوشته لاک را نقل می‌نماید، و «تئوفیل»، از طرف لایب نیتس، آنها را رد می‌کند. تئوفیل، سرانجام مدعی می‌شود که: مفاهیم و حقایق درما، «فطری» اند. و لایب نیتس برای مقبول جلوه دادن «لوح مکتوب» خود، بیاری مفهوم تفکیکی «بالفعل» و «بالقوه» «ارسطو»، راه فراری می‌جوید که:

- مفاهیم و حقایق درما فطری‌اند، و لسی البته مانند تمایلات، استعدادها، عادات، یا موجودیت‌های بالقوه طبیعی، نه مثل افعال -

۱- کانت، به نقل و ترجمه محمدعلی فروغی در: سیر حکمت در اروپا

ج ۲، چاپ ۲، انتشارات صفی‌علیشاه، تهران، ص ۲۱۲

هرچند که این می‌جویدت‌های بالقوه، همیشه همراه افعالی هستند که غالباً نامحسوس اند<sup>۱</sup>.

با این وصف، «لایب نیتس» تأکید می‌کند که «از رطو»، خود، همانند «جون لاک»، ذهن را، چون لوحی سفید، مجرد و خالی می‌پنداشته است<sup>۲</sup>.

با طرح مفهوم «بالتقوه» و «بائفعل»، برای چگونگی ذهن و محتویات آن، در فلسفه جدید، از زمان «لایب نیتس»، نظریه نخستین ما در باره ذهن انسانی - لوح مکتوب منفعل - شکل تازه‌ای بخود می‌گیرد، یعنی:

- لوح مکتوب بالقوه، لوح سفید بائفعل!

در اینجا مقام آن نیست که ما به بررسی تفصیلی و سیما نگاری تنوع و تفاوت فرضیه‌ها و نظریه‌های مربوط به ذهن و نفس، نزد یکایک

۱- لایب نیتس: پژوهشهای تازه درباره فهم انسانی به نقل در کتاب:

الف- آندره کرسون: لیب نیتس، ترجمه‌ی کاظم عمادی، مطبوعاتی صفی‌علیشاه (قطع متوسط، ۹۳ص) بدون تاریخ (احیاناً ۱۳۲۹) تهران، ص ۷۳. در بخش گلچینی از آثار لایب نیتس، در این کتاب بخش مهمی از مبحث مفاهیم قطری (۷۹-۷۰ص) از کتاب پژوهشهای تازه درباره فهم انسانی نقل و ترجمه شده است. همچنین رك به ص ۳۵-۳۴ و ص ۴۸، تفسیر آندره کرسون درباره مفاهیم قطری.

ب- استوارت همپشیر: عصر خرد - فلاسفه قرن هفدهم، ترجمه احمد سعادت نژاد، انتشارات امیرکبیر (متوسط ۱۹۹ص)، تهران، ۱۳۴۵ (فصل ۷) ص ۱۸۱-۱۸۰، ۱۹۳-۱۸۸. قسمت مهمی از رساله‌ی لایب نیتس درباره‌ی معرفت و نقد جان لاک در این فصل (ص ۱۹۹-۱۵۲) نقل و ترجمه شده است.

۲- لایب نیتس: پژوهشهای تازه درباره فهم انسانی، به نقل در استوارت همپشیر: عصر خرد (کتاب پیشین) ص ۱۸۸.

اندیشمندان اسلامی پردازیم. لیکن بطور خلاصه، بنظر می‌رسد که در مباحث فلسفی مربوط به «ذهن» و «نفس»، کم‌وبیش، تفکیک دو جنبه «بالقوه» و «بالفعل»، از هنگام آشنائی با آثار ارسطو، در «اسلام»، مورد قبول عام قرار گرفته باشد. شاهدی که بویژه در اینجا از نظر ارتباط آن با «لایب نیتس»، مورد نظر است، داستان فلسفی «حی بن یقظان»، یا «زنده بیدار»، نوشته ابوبکر، محمد بن عبدالمک، مشهور به «ابن طفیل» (۵۸۱-۵۴۹۹؟-۱۱۸۵-۱۱۰۵) و «الاندلسی» است. لایب نیتس، تصریح می‌کند (آثار لایب نیتس بزبان لاتین، ج ۸، ص ۳۰، ش ۳۹) که ترجمه «زنده بیدار» را، با لذت خوانده‌است، و توصیف استادانه و شیوای «ابن طفیل» را، از طی مراحل کمال عقلانی و فلسفی «حی بن یقظان» در آن، به تمامی ستوده است.<sup>۱</sup>

حی بن یقظان، بنا بر گزارش ابن طفیل، در جزیره‌ای تنها پرورش می‌یابد. آهوائی وی را شیر می‌دهد. آنگاه، اندک اندک، با شیوه «آزمایش و خطا» با محیط طبیعی پیرامون خویش، آشنا می‌شود.

۱- در این باره رک به مقدمه‌ی آیش هورن، مترجم آلمانی زنده‌ی بیدار، در سال ۱۷۸۲ م، بردومین ترجمه زنده بیدار بزبان آلمانی:

Ibu Tufeil: Der Naturmensch, oder die Geschichte des Hajj ibn Jaqzan, uebs. V. J: G. Eichhorn, Berlin, 1782, S. 15.

بد- کارادقو، ابن طفیل، در دائرة المعارف اسلامی، ج ۱۶، ترجمه محمد علی خلیلی (وزیری، ۶۰۰ ص) شرکت مطبوعات، تهران، ۱۳۱۸، ص ۳۲۹ (از دائرة المعارف اسلامی «چاپ ۱۹۲۶-۱۹۱۳ م»، بیش از همین یک جلد بفارسی ترجمه نشده است. بنگاه ترجمه و نشر کتاب در نظر دارد از روی چاپ دوم آن آنرا بفارسی ترجمه نماید). کارادقو، تنها تأثیر پذیری لایب نیتس را از ابن طفیل یادآور شده است. لیکن منبع اطلاع خود را بدست نداده است.

شخصیتش شکوفامی گردد. ولوح مکتوب بالقوه و سفید بالفعل ذهنش، آهسته از مستوری و کمون و قوه، به فعل در می آید. در نتیجه «حی» پیش خود، به حقایق اشیاء، پی می برد. «حی»، فیلسوفی خودآموخته است. مظهر عقل فعال، و خردشکوفای مجسم، و هوش جستجوگرزایاست. هم درمی یابد، هم می بردازد، و هم از خود بریافته ها، چیزی می افزاید. آیا همه انسانها، همانند حی اند؟ یا آنکی حی، ابر مردی نخبه و استثنائی است؟!

ابن طفیل، در برخورد حی با توده مردم، آنان را فاقد درک و استعداد فطری او، معرفی می دارد. آنچه را که در کتاب روح، ولوح ضمیر حی، بطور بالقوه نوشته اند، و در وی به ودیعت نهاده اند، در لوح خاطر آنان، هرگز ننگاشته اند. از اینرو، کوشش حی، برای خوانا ساختن لوح بالقوه نانوشته آنان، بی نتیجه می ماند. وحی به جزیره تنهائی خویش، باز می گردد، و در عزلت، زندگی را سپری می سازد.<sup>۱</sup>

#### ۱- درباره حی بن یقظان رک :

- الف- ابن طفیل: زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر (۱۳۴۹-  
 ۱۲۷۹ش/۱۹۷۰-۱۹۰۰م)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب (متوسط، ۱۵۵ص +  
 رساله حی بن یقظان نوشته ابن سینا)، تهران، ۱۳۳۴.  
 ب- کارادقو: ابن طفیل، در دائرة المعارف اسلامی، ج ۱، ترجمه محمد  
 علی خلیلی، شرکت مطبوعات، تهران ۱۳۱۸، ص ۳۲۳-۳۲۲.  
 ج- دیود: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، ج ۲، مطبوعاتی  
 عطائی (وزیری، ۲۳۹ص) تهران، ۱۳۴۳، ص ۲۰۰-۱۹۴.  
 د- دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی: آنسوی چهره ها، مطبوعاتی عطائی  
 (قطع وزیری و جیبی، ۳۴۸ص)، چاپ ۱، تهران ۱۳۴۴، (و چاپهای دیگر)  
 گفتار ۱۵، ص ۹۸-۹۲.  
 ه- مهرداد مهرین: فلسفه شرق، چاپ ۳، مطبوعاتی عطائی (متوسط  
 ۴۰۸ص) تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۰۷-۴۰۶.



حسین صدیقی، پژوهشگر پاکستانی، در بیان نظریه‌ی معرفت ابن طفیل، اظهار می‌دارد که :

«روح - طبق نظر ابن طفیل - در نخستین مرحله‌ی خویش يك «تابولا- رازا» یا يك لوح سفید و خالی نیست. بلکه تصور خداوند، از همان آغاز، در آن مندرج است. ۱۴۰»

باتوجه به سنت تفکیک «روانشناسی خواص»، و «روانشناسی عوام» در تمدن اسلامی که ابن طفیل، شدیداً بدان اعتقاد می‌ورزد، و از اینرو «عوام» را، در برابر «خواص» نیازمند به «وحی» و تعالیم دینی، و دستورهای صریح نقلی، و تلقین‌های مذهبی می‌شمارد، می‌توان گفت که آنچه را که صدیقی پاکستانی، نظریه‌ی معرفت ابن طفیلش می‌پندارد، چیزی جز يك روی سکه نیست. گویا ابن طفیل، دارای دو گونه نظر، درباره‌ی ذهن انسانی است :

الف - لوح مکتوب بالقوه پذیرای خلاق، در آغاز تولد برای خواص، یا برگزیدگان و ابر مردان که دارای فطرتی کامل‌اند، و بکمال خلقت انسانی نائل‌اند.

ب - لوح سفید پذیرای مقلد از آغاز تولد، برای عوام، و توده‌ی مردم - مردمی که ممکن است خیرخواه و حق‌جو باشند، لیکن به خاطر «نقص فطریشان» (نقص فطرتهم)، عاجز از رهجویی و تحقیق اصیل و عمیق لازم‌اند.<sup>۲</sup>

شایسته است یکبار دیگر، به قسمت‌هایی از زندگی حی بن یقظان، باز پس نگریم!

1-A History of Muslim Philosophy, Edited by M.M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiessbaden, Germany, Vol. 1, 1963, P. 534

۲- ابن طفیل : زنده بیدار (متبع پیشین) ص ۱۴۹.

حی، پس از چهل و نه سالگی خویش، هنگامیکه به هشتمین مرحله زندگانی خود گام می‌نهد. هر مرحله شامل هفت سال - و تصور می‌رود که دیگر به حد کمال وجودی خویش نائل آمده باشد، ناگهان حادثه‌ای رخ می‌دهد که تحولی شگرف، در وی پدید می‌آورد. جوانی «ابسال» نام که از همه و شتاب پر حرص و آرز مردمان، برای زندگی به ستوه آمده است، به عزم جستجوی گوشه‌ای خلوت و آرام، از جزیره‌ای نزدیک، به بهشت گمشده حی بن یقظان، پناهنده می‌شود. برخورد «ابسال» با «حی»، برخوردی شورانگیز است. در این برخورد، یک «نقص اجتماعی» حی، بصورتی هولناک آشکار می‌گردد: «حی»، «زبان» نمی‌داند! و قادر نیست با «ابسال»، «مفتگو» کند. مدتی می‌گذرد، تا با رنج تمام تفاهیم میان آن دو، امکان پذیر می‌شود، و حی به «زبان ابسال» آشنائی می‌یابد.

این هنگام، ابسال، علت پناهندگی خود را به جزیره «حی»، بیان می‌دارد. حی، همین که درمی‌یابد در جزیره روبرو، قومی بسرمی‌برند که در تیرگی خطا، فرو رفته‌اند، مصمم می‌شود، تا به همراهی ابسال. به زادگاه وی برود، و آن قوم لغزشکار را، براسرار حقیقت، آگاه گرداند. اجرای تصمیم حی، با آزمایشی دردناک، روبرومی‌شود. احساس می‌کند که از «تفاهیم بامردم» عاجز است. انبوه خلق، از درد مقصود و حقیقت مجردی که او با سانی آنرا می‌بیند، ناتوانند، و پافشاری وی، در تبلیغ و اشعه عقاید خویش، حتی ممکن است، نتایج سهمگین، و واکنش‌های تعصب‌آمیز پریزانی در برداشته باشد. از این روی، حی بی‌یقظان دست از امید تفاهم با آنان می‌شوید، و همچنان که دیدیم، گوشه‌گیری را، بر زندگی میان مردم، ترجیح می‌دهد، و رخت سفر از میان آنان برمی‌بندد، و دوباره به جزیره تنهای خویش، پناهنده می‌شود.

ماجرای حی بن یقظان، از جمله، اگر چه می‌خواهد استوار سازد که چگونه به تنهایی ممکن است يك فرد، «مراحل کمال عقلائی» را به پیماید، ولی همچنان نیز بخوبی نشان می‌دهد که کسی که در «جزیره ای تنها» پرورش یابد، ناگزیر باید تمام عمر را نیز دور از مردم، در همان جزیره، یا محلی نظیر آن بسر آرد. چنین شخصی فاقد «بلوغ اجتماعی» و رشد لازم برای «همزیستی با مردم» است. زنده بیدار، پیش خود نمی‌تواند، «زبان» بیاموزد. لوح مکتوب ذهن او، در هر مورد «درون‌زا» و خود شکوفا نیست. فاقد قالب‌ها، الگوها و کلیشه‌های مربوط به جامعه‌شناسی و روانشناسی توده است. در بند قیاس به نفس است. می‌پندارد همه مانند اویند. زمانی هم که به «نیاز مردم به رهبر و رهبری» پی می‌برد، با اندوه در می‌یابد که توان رهبری، حتی بصورت «بالقوه» نیز در ضمیر وی مکنون نیست. از آنانی نمی‌تواند بود که خلقی را رهبری کنند، و با مردم، درخور فهم ایشان، سخنی دلپذیر گویند<sup>۱</sup>. او خود نیازمند به معلم است که به وی

۱- درباره رهبری در سطح مدیریت‌های اداری و فنی، نوشته‌های فراوانی در زبان فارسی می‌توان یافت که از آن جمله به انتشارات دانشکده علوم اداری و سازمان امور استخدامی کشور و مجله «مدیریت امروز» (آغاز انتشار، ش ۱، تابستان ۱۳۴۹) باید مراجعه نمود. لیکن برای اطلاع بر مفهوم رهبری، در وسیع‌ترین معنی روانی، تاریخی و اجتماعی آن رک :

الف - به نت: مقدمه‌ای بر مفهوم تکوین تحول اجتماعی، ترجمه محسن قندی، مطبوعاتی عطائی (وزیری، ۷۶ ص)، تهران، ۱۳۴۶.

ب- انجمن تعلم و تربیت بزرگسالان آمریکا: تربیت رهبران گروه، ترجمه مهدی دستمالچی، کتابفروشی امید یزدانی (متوسط، ۸۶ ص) تبریز، ۱۳۴۲.

ج- دکتر ناصرالدین الزمانی: دیباچه‌ای بر رهبری، مطبوعاتی عطائی (قطع وزیری و جیبی، ۵۴۲ ص) چاپهای مکرر، تهران، ۱۳۴۹-۱۳۴۵، با ذکر منابع مفصل در موارد مختلف مربوط.

شیوه سخن گفتن، روش همزیستی بامرمان، و بلوغ اجتماعی آموزد. با توجه به جنبه‌های مختلف توان آموزشی حی، می‌بینیم، ذهن او دارای سه جنبه مشخص است:

الف- لوح مکتوب بالقوه که خود بخود، با بالا رفتن سن، و خود آموزی و کشف و مشاهده، شکوفا می‌شود<sup>۱</sup>.

ب- لوح مکتوب بالقوه خلاق که خود بخود، به سازندگی کار ابزارها، پختن و ترتیب لباس و کشت گیاهان سودمند، می‌پردازد<sup>۲</sup>.

ج- لوح سفید پذیرا که نه خود بخود، بلکه بیاری دیگری، می‌تواند بیاموزد، مانند زبان آموختن حی از ابا سال.

بعبارتی دیگر، محتویات ذهن حی بن یقظان، بخشی فطری، خود را

۱- درباره معانی مختلف «قوه» و «فعل» و «بالتقوه» و «بالفعل»، و موارد استعمال آنها، در فلسفه اسلامی رك:

الف - مهدی حائری یزدی: علم کلی- فلسفه ما بعدالطبیعه، انتشارات دانشکده معقول و منقول (وزیری، ۱۰۹ص)، تهران، ۱۳۳۴، ص ۸۲-۸۱.

ب - دکتر سیدجعفر سجادی: مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، دانشکده معقول و منقول (وزیری، ۲۶۱ص)، تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۹۱-۱۹۰ (واژه قوت تعریف ب)

۲- درباره مفهوم آفرینندگی و خلاقیت، و تفکر خلاق، در روانشناسی و مدیریت جدید: رك

الف - دکتر سیدعلی اکبر حسینی: تفکر خلاق- هدف‌گائی، تعلیم و تربیت انتشارات دانشگاه پهلوی شیراز (وزیری، ۲۳۴ص)، ۱۳۴۸.

ب - گاستون ویو: هوش (از سلسله‌ی چه میدانم) ترجمه اسحق لاله‌زاری (جیبی، ۱۳۹ص)، مطبوعاتی فریدون علمی، تهران، بدون تاریخ (بعد از ۱۳۴۵)  
ج - مارگارت مید: آفرینندگی در زندگی کودکان، ترجمه‌ی مینا بهنام کتابهای جیبی (۱۶۱ص)، تهران ۱۳۴۶.

د - جان گاردنر: نوسازی خویشتن، ترجمه‌ی فریبرز سعادت، انتشارات مرکز آموزش مدیریت (وزیری، ۱۵۰ص) تهران ۱۳۴۹، ص ۴۸-۴۰.

و خودیاب است. بخشی فراگیرنده و دگر آموز است، و بخشی نیز خود ساز و خلاق و خود پرداز است. و با این توجیه، دست کم در نظریه معرفت مربوط به ابرمردان، ابن طفیل، به گروه دارندگان نظریه چهارم لوح مکتوب پذیرا و زایا می پیوندد.

ذهن: بنا بر نظریه دوم در باره ذهن انسانی -  
 ۲- لوح سفید پذیرا لوح سفید پذیرای محض - معرفت، یکسره اکتسابی و تجربی است، و از خارج ذهن، از آغاز تولد، اندک اندک به داخل ذهن راه می یابد، ذهن که همانند لوحی پاک، پذیرای هر نقش است، آنهارا، در خود ذخیره می کند.

کم و بیش، «جان لاک» (۱۷۰۸-۱۶۳۲)، فیلسوف انگلیسی، پیرو این نظریه، شمرده شده است. لاک می گوید: کودک، خیلی بیشتر از آنکه يك حکم منطقی را بشناسد - برخلاف آنکه می پندارند، احکام منطقی، فطری و مادرزادی است - دقیقاً میان مره شیرین و تلخ، تفاوت می نهد. و این دانائی برای کودک، تنها از راه تجربه مسیر است، و بهیچوجه فطری او نیست. لیکن بطوریکه بزودی خواهیم دید، در تحلیلی دقیق تر جان لاک، برخلاف مشهور و برجسب کاذبی که «لایب نیتس» بر فلسفه او زده است، به نظریه سوم درباره ذهن انسانی - لوح سفید پذیرای خلاق - نزدیکتر است، تا به نظریه دوم.

روبهم رفته بنظر می رسد که نظریه دوم، بصورت خام، ابتدائی و محض آن، در میان آشنایان به دقایق روح بشری، کمتر طرفداری جدی داشته باشد. و ارزش آن نیز، بیشتر از نظر تفکیک ورده بندی دقیق منطقی نظریه های مربوط به کیفیت دانش پذیری، روشنگری و زبائی ذهن انسانی باشد.

بنابر نظریه سوم - لوح سفید پذیرای خلاق -  
 ذهن، در آغاز تولد، همانند لوحی سفید و نقش  
 پذیر است، لیکن تنها نقش پذیری ساده و منفعل  
 (پاسیو) نیست. بلکه در نقش های پذیرفته، دخل

ذهن:  
 ۳- لوح سفید  
 پذیرای خلاق

تصرف می کند، آنها را تغییر می دهد و می پردازد. گاه از آنها می کاهد،  
 گاه بر آنها می افزاید، و نقش هائی تازه و بی سابقه می آفریند.  
 «جان لاک»، چنانکه یادآور شدیم، در حقیقت، به گروه پیروان  
 نظریه سوم، درباره ذهن انسانی، تعلق دارد.

۱- درباره زندگی شگرف لاک، و نفوذ سیاسی او در انگلستان و بویژه  
 در تنظیم اعلامیه استقلال و قانون اساسی آمریکا، و همچنین درباره نظریه معرفت  
 و فلسفه سیاسی او رک :

الف - هنری توماس، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای، بنگاه  
 ترجمه و نشر کتاب (وزیری، ۴۴۰ ص) تهران، ۱۳۴۸. ص ۳۵۴-۳۴۸، شامل  
 شرح فشرده ولی جامعی درباره زندگی لاک.

ب - محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲ (چاپهای متعدد بزرگ  
 و جیبی)، ج ۲، مطبوعات صفا علی شاه، بدون تاریخ، بخش ۲، فصل ۴، ص ۱۴۲-  
 ۱۱۹. فروغی ورود به زندگی لاک را غیر لازم می شمارد، لیکن خلاصه جامعی  
 از کتاب « مقاله ای درباره فهم بشری » را بدست می دهد.

ج - برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری،  
 ج ۳ (متوسط، ۳۲۰ ص)، تهران ۱۳۴۸، فصل ۱۵-۱۲، ص ۲۷۳-۱۸۸،  
 شامل سیمانگاری محیط سیاسی و اجتماعی، نظریه معرفت، نظریه سیاسی،  
 و تأثیر لاک در جهان بعد از خود.

د - ایزابا برلین، عصر روشنگری - فلاسفه قرن هجدهم، ترجمه  
 پرویز داریوش، انتشارات امیر کبیر (متوسط ۳۰۱ ص)، تهران، ۱۳۴۵، فصل  
 ۱، ص ۱۱۹-۲۳. کم و بیش مهمترین نکات رساله ای ارزنده لاک، در این اثر  
 به تفصیل نقل و ترجمه شده است.

بنابر کالبد شکافی «لاک» از محتویات ذهن انسانی، بویژه در فصل سوم از «مقاله‌ای درباره فهم بشری» - کتابی که پس از ۱۷ سال تحقیق و کوشش، سرانجام در ۱۶۹۰ انتشار یافت - تصورات، از چهار طریق زیر ممکن است، در ذهن راه یابند، و یا در آن، پدید آیند:

الف- پاره‌ای از تصورات، بوسیله «یکی از حواس»، وارد ذهن می‌شوند، مانند تصور نور، رنگ و صدا.

ب- پاره‌ای از تصورات، بوسیله «چند حس» مختلف، وارد ذهن می‌شوند، مانند تصور مکان، شکل و حرکت.

ج- پاره‌ای از تصورات، در نتیجه «اندیشه زایا»، حاصل می‌شوند. یعنی در این مورد، ذهن، تصورات گوناگونی را که توسط «یک» یا «چند حس»، بدست آورده است، مورد مطالعه قرار می‌دهد، و از مقایسه، تحلیل و یا ترکیب آنها با یکدیگر، صورت‌های ذهنی تازه‌ای را پدید می‌آورد. برای نمونه اینگونه فعالیت‌های ذهنی و پی‌آمد آنها، می‌توان از استدلال، داوری، ایمان و حصول معرفت‌های تازه، نام برد.

د- پاره‌ای دیگر از تصورات، هم ناشی از «احساس ساده» وهم محصول «اندیشه زایا» هستند. احساس رنج، یسا شادمانی و دیگر انگیزه‌های روانی که ما را بانجام کاری برمی‌گمارند، عموماً از این «نوع آمیخته»ی چهارم‌اند

بدین ترتیب، در دو مورد - (مورد سوم)، تصورات ناشی از فکر خلاق، و (مورد چهارم)، انگیزه‌های ناشی از احساس و تفکر توأم - «جان لاک»، برخلاف مشهور و برجسب «لایب‌نیتس» بر فلسفه‌اش، آشکارا پیرو نظریه سوم - لوح سفید پذیرای صورتگر - درباره ذهن انسانی است.

ذهن: بنا بر نظریه چهارم - لوح مکتوب پذیرای  
 ۴- لوح نوشته‌ی پذیرا - خلاق - درباره‌ی ذهن انسانی، محتویات ذهن،  
 وزایا  
 دارای سه جنبه‌ی اساسی است:

الف- فطری و مادرزادی

ب- اکتسابی و فراگرفته

ج- خودساخته و خود پرداخته

در این نظریه، ذهن هم‌دارای جنبه‌ی انفعالی و پذیراست (شماره‌های الف و ب) و هم‌دارای جنبه‌ی فعال و خلاق و زایا (شماره‌ی ج).

کم‌وبیش ابن‌طفیل، فیلسوف اسلامی، دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) فیلسوف فرانسوی و کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی را با اندکی اختلاف با یکدیگر، می‌توان از پیروان این نظریه برشمرد. اینان معتقداند که ذهن بشر از همان آغاز، مکتوب و دارای قالب‌ها و الگوهای فطری بالقوه (کانت) یا بالفعل (دکارت) است و در عین حال نیز، نقش‌پذیر و نقش‌آفرین، هردو است.

برای روشن شدن بیشتر این مورد، بدنیست به بینیم، سیر تکوین معرفت يك چیز، مثلا يك سیب، از نظر «کانت»، در ذهن چگونه روی می‌دهد!

هنگامیکه به سببی روی می‌آوریم، «بینائی»، ما را به رنگ، شکل و زیبایی آن، رهبری می‌کند. «بویائی»، ما را با رایحه‌ی آن، آشنا می‌دارد. «پسائی» و لامسه، سردی، و سفتی دلارام آن را، در اختیار ما می‌گذارد، و سرانجام حس «ذائقه» و چشائی، مزه‌ی مطبوع آنرا، بما

← الف - دکتر علی شریعتمداری: فلسفه، با مقدمه‌ی دکتر محسن هشترودی (ص ۵-هفت)، کتابفروشی تأیید (متوسط، ۵۰۷ ص) اصفهان، ۱۳۴۷، فصل چهارم (معرفت) ص ۴۰۵-۴۶۸.



خاطر نشان می‌سازد. بعبارت دیگر، حواس ما، مادهٔ خام سیب را، جدا جدا، و به تفصیل تفکیکی برای ما فراهم می‌آورد. ولی چگونه این اجزاء مختلف؟ در مفهوم واحد سیب، متحد می‌شوند؟!

«کانت» معتقد است که «عقل» یا «ذهن»، وظیفهٔ این پیوند و هماهنگی را به عهده دارد. بدین ترتیب، در جریان کسب هر معرفت، هم «حس»، هم «تجربه»، و هم «خلاقیت ذهنی»، دست در کار است. «کانت» می‌گوید: «احساس بدون تصور، کور، و تصور بدون احساس، تهی است!».

«نظریهٔ تکوینی ذهن» را که «هربرت اسپنسر» (۱۹۰۳-۱۸۲۰)، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی اظهار داشته است، نیز می‌توان با وجود تفاوت ویژهٔ آن در معنی فطری بودن تصورات و معارف، در زیر همین «نظریهٔ لوح مکتوب پذیرا و خلاق»، دسته‌بندی نمود.

البته لازم است که نخست، معنی «تکوین»، یا «تکامل» و شکوفائی را از نظر «اسپنسر» روشن سازیم. بنظر اسپنسر، تکوین عبارتست از: الف- حرکت از یکنواخت، بسوی چند نواخت، یا از یکسان بسوی ناهمسان.

ب- حرکت از ساده بسوی پیچیده.

ج- حرکت از نابسامان و بی‌نظم، بسوی بسامان و منظم.

د- حرکت از نامعلوم، به معلوم و مشخص.

«اسپنسر» معتقد است که همهٔ موجودات، از جمله مظاهر «جامعه‌شناسی» و «روانشناسی» همه تابع این سیر و معنی شکوفائی و تکوین‌اند، به‌پندار اسپنسر:

«هوش دارای درجات... وقوای واقماً منفصل نیست. بلکه

عالی‌ترین مراحل آن، نتیجهٔ ترکیب و تقلیدی است که از تحول بسیط

ترین عناصر در طی مراحل نامرئی، حاصل شده است. میان «غریزه» و «عقل» خلأی وجود ندارد، و اختلاف، در درجات است. یعنی روابط غریزه، ساده و کهنه است و روابط موجود در عقل، نو و پیچیده می باشد. عمل عقلانی فقط، پاسخ غریزی است که پس از مبارزه با پاسخ های غریزی دیگر، زنده مانده، و پیشرفت کرده است. مشاوره و اخذ تصمیم فقط مبارزه محرکات مخالف است. عقل و غریزه، و ذهن و زندگی، در اصل، یکی است.

«اراده»، يك اصطلاح انتزاعی است که ما به حاصل قوای فعال خود می دهیم. و «تصمیم»، عبارت است از تبدیل تصور انجام گسیخته ای به «عمل». «تصور»، نخستین مرحله «عمل»، و «عمل»، آخرین مرحله تصور است. همچنین «عاطفه»، و «انفعال»، نخستین مرحله يك عمل غریزی است، و توضیح و شرح يك انفعال، مقدمه سودمندی بر پاسخ تام و تمام آن، می باشد. نشان دادن دندان، هنگام غضب، کاملاً اشاره ای است به پاره کردن دشمن که پایان طبیعی چنین آغازی است. صور فکر یا مقولات، از قبیل زمان و مکان و علت و کم که «کانت» فطری می داند، فقط طرق غریزی تفکر می باشند. همچنانکه غرائز، عادات اکتسابی نوع و نژاد، ولی امور فطری فردی هستند. مقولات نیز عادات ذهنی هستند که به تدریج در جریان تحول و تطور، کسب شده اند، و اکنون جزو موارث عقلی محسوب می گردند، تمام این معماهای کهن روانشناسی را با «تغییرات مستمر متراکم موروث»، می توان توضیح داد».

بدین ترتیب «اسپنسر» ذهن فرد را هم دارای «مفاهیم فطری موروثی» می داند که در ضمن «تکوین نوع»، اندک اندک، به تجربه فرا گرفته شده اند، و هم آنها «پذیرای تجربه های تازه» می-شمارد که در مراحل بعدی تکوین، بر اساس شبوه «آزمایش و خطا» بصورت عادات، مفاهیم و معارف نوعی، بطور ارثی به آیندگان انتقال

۱- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی،

کتابهای جیبی، چاپ ۱۳۰۳، تهران ۱۳۴۸، ص ۵۱۱-۵۱۰

خواهد یافت. بدیهی است که «اسپنسر» بنابر ضرورت تکوین و «اصل جبری انتخاب احسن»، جای روشنی برای «خلافت فردی» باقی نمی‌گذارد. لیکن آنرا صریحاً نیز انکار نمی‌کند.

«یونگ» (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) روانشناس نامی سوئسی، با ابراز نظریه «ناخودآگاه قومی» یا «وجدان ناآگاه نوعی»<sup>۱</sup>، به «اسپنسر» نزدیک میشود. وی در برابر معارف اکتسابی فردی، به یک نوع «معارف نوعی»، در بشر قائل می‌گردد که به احتمال قوی، منشاء آنها را باید در ساختمان موروثی مغز نوع بشر جستجو نمود، نه در تجارب شخصی و فردی افراد<sup>۲</sup>.

«غزالی» نیز بنظر می‌رسد که در مورد نظریه ذهن بشری، به گروه کانت دکارت اسپنسر و یونگ به پیوند. وی با تکیه بر «حدیث فطرت» می‌نگارد:

... فرزندانماتی است اندر دست مادر و پدر، و دل وی پاک است، چون جوهر نفیس، و نقش‌پذیر، چون موم، و از همه نقش‌ها، خالی است؛ و چون زمین پاک است که هر تخم که اندروی افکنی بروید؛ اگر تخم خیر افکنی به سعادت دین و دنیا رسد... و اگر به‌خلاف این بود، بدبخت باشد.<sup>۲</sup>

#### 1 - Collective Unconscious

۲- درباره عقاید یونگ رگ:

الف - فریدافوردهام، مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه دکتر مسعود میربها، انتشارات اشرقی (قطع متوسط، ۲۲۶ ص) تهران، ۱۳۴۷ (درباره ناخودآگاه قومی ص ۱۲۳-۸۷)

ب - کارل گوستاو یونگ، روانشناسی و تعلیم و تربیت، ترجمه دکتر برادران رفیعی، کتابفروشی باستان (وزیری، ۲۵۲ ص) مشهد، ۱۳۵۰

۳- غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۴۴.

این عبارت، ظاهراً صراحت بر این دارد که ذهن کودک بر اساس فطرت است، از همه نقش‌ها، هم از «نقش‌های مثبت» و هم از «نقش‌های منفی» خالی است. با این وصف، تفسیر و تحلیل «فطرت» در اسلام، طبیعتی بی‌تفاوت، عاری از هر نقش و ماورای خیر و شر را بدست نمی‌دهد. بلکه آنرا سرشتی مثبت، و حاوی معرفت خداوند و توحید او، معرفی می‌نماید. «غزالی» در این باره می‌نگارد:

«... هر عاقل که باوی گوئی:

- نه دو از یکی بیشتر است؟!

گوید که:

- بلی راست بود!

اگرچه هر عاقلی، این بگوش سر نشنیده باشد، و بزبان ننگزانه باشد، ولیکن همه درون‌وی، بدین تصدیق، آکنده باشد. همچنانکه این «فطرت» آدمیان است، معرفت ربوبیت نیز، «فطرت همه» است<sup>۱</sup>. بدین ترتیب «درك عقلي» و «معرفت الاهی»، در بشر، بعقیده غزالی، «فطرت» است.

از اینرو، ذهن و فطرت، نیز تنها می‌تواند عاری از «نقش‌های تجربی» باشد، نه نقش‌های معرفت عقلي و معرفت الاهی یا متافیزیکی. غزالی، هنگام یادکرد تفاوت درك عرفانی، و درك علمی، و درك مذهبی، به سه شیوه معرفت، تصریح می‌کند:

۱- معرفت ذوقی

۲- معرفت تجربی

۳- معرفت اکتسابی:

د و درستی این راه، هم به تجربت معلوم شده است، خلق بسیار

۱- غزالی: کیمیای سعادت، ص ۲۵.

را، و هم به برهان عقلی معلوم؛ اگر ترابه «ذوق» این حاصل نشده است،  
 وبه «تعلیم» نیز حاصل نشده است، وبه «برهان عقلی» معلوم نگشته است؛<sup>۱</sup>  
 بنابراین، بنظر می‌رسد که «غزالی» ذهن را همانند «لوح  
 مکتوب پذیرای خلاق»، می‌پندارد. یعنی از نظر غزالی، ذهن دارای  
 جنبه‌های زیرین است:

الف- معرفت برهانی فطری خلاق و معرفت الهی فطری.

ب- درك ذوقی اشراقی فطری که با ریاضت می‌توان آنرا پرورش  
 داد، چنانکه صوفیان می‌کنند.

ج- معارف اکتسابی و تحصیلی.

خوی پذیرایی فطرت انسانی از نظر «غزالی»، ظاهرآبدوگونه است:

۱- آشکار، سریع و کوتاه مدت

۲- پنهان، آرام و دراز مدت

در مورد خوی پذیرایی پنهانی و طولانی، غزالی به وجود يك  
 دوره مستوری و «کمون»، همانند «روانکاوی»، تصریح می‌کند  
 که نقش پذیرایی آن از کودکی آغاز می‌شود، و تا هنگام «بلوغ»، در  
 پرده استتار فرو می‌ماند، و آنگاه، پس از بلوغ، آشکار می‌گردد.  
 البته غزالی، بیان این نظریه را با ذکر مقدمه‌ای در لزوم پرهیز از  
 خوردن مال حرام، و اثر زیانمند آن برای رشد شخصیت، همراه آورده  
 است. وی می‌گوید:

«...خوی بد از دایه سرایت کند. و شیر که از حرام حاصل آید،

پلید بود. و چون گوشت و پوست کودک از آن بروید، طبع وی را با

آن مناسبی پدید آید که «پس از بلوغ» ظاهر شود...»<sup>۲</sup>.

۱- غزالی، کیمیای سعادت، ص ۲۴

۲- کیمیای سعادت، ص ۴۴۵.

سیمانگاری جامع روانشناسی در اسلام ، فرضیه‌های مربوط به ذهن انسانی ، به فرصتی بیشتر و بررسی و استقرائی پرماتنه‌تر، نیازمند است . تنوع و تضاد فرضیه‌ها و نظریه‌های روانی دربارهٔ ذهن ، در سیر اندیشهٔ اسلامی ، فراوان تر از آنست که بتوان آنرا درانگارهٔ محدود مقاله‌ای ، محکوم ساخت . کوتاه‌نگری و ساده دلی خواهد بود اگر مثلاً به پنداریم که « حدیث فطرت » - کم و بیش نمایندهٔ نظریهٔ « لوح سفید » یا « تابولا - رازا » ی اسلامی - تنها مظهر بینش روانی در طومار پربار حدیث اسلامی است .

« حدیث » ، دهها و صدها، چهره دارد. گونه‌گون و پرتضاد است. هزاران نکتهٔ باریک، دیده‌های روانشناسانه ، نگرش‌های جامعه‌شناسانه ، طنین افسانه‌ها ، داورها، پیش‌داری‌ها، معرفت‌های سطحی و عمقی ، تیزبینی‌ها ، و آزاد منشی‌ها ، کوتاه بینی‌ها و تعصب ورزی‌ها ، حکمت قرن‌ها ، فشردهٔ میراث فرهنگ‌ها ، و واکنش وجدان عام خلق‌ها ، همه در آن منعکس است . از اینرو ، شناخت ، بررسی و ارزیابی آن ، خود دانش، مهارتی فنی، و شگرف و آموزنده را ، در تمدن اسلامی دامن زده است .

کاوش در حدیث - هم در درست ، و هم در نا درستش، هم در راست ، و هم در دروغش - برای « جامعه‌شناسی معرفت » در اسلام ، برای بازسازی گذشته‌ای پرتفوذ و پرابهام، و برای بازیابی انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی سده‌های پیشین خاور نزدیک و میانه، بی‌نظیر، و جبران ناپذیر است. کوتاه سخن، حدیث، نه تنها گنجی شایگان، برای کاوشهای لاهوتی، فقهی، و اخلاقی، و مذهبی بشمار می‌رود، بلکه برای پژوهشهای مردم‌شناسانه، بررسی‌های روانشناسانه ، تحلیل‌های جامعه‌شناسانه ، و

شناخت ادبیات توده یا فولکلوریک، منابعی سرشار و پدیدریغ را، در اختیار ما می‌نهد.

برای نمونه، در برابر «حدیث فطرت»، در طومار احادیث

۱- برای اطلاع درباره حدیث، تعریف، تقسیم بندی، تاریخ تدوین اهمیت و نفوذ آن، در زبان فارسی، رك:

الف- احمد امین، پرتو اسلام، ترجمه عباسی خلیلی، ج ۱، انتشارات اقبال (وزیری، ۳۵۰ ص)، تهران، چاپ ۲، ۱۳۳۷، باب ۶، فصل ۳-۱ ص ۲۹۴-۲۳۸  
ب- میرزا خلیل کمره‌ای (آیه‌الله): تاریخ تدوین حدیث، در نشریه سالیانه مکتب تشیع، قم، ۱۳۳۸، ص ۸۵-۵۱.

ج- محمد عبده بروجردی، مبانی حقوق اسلامی، انتشارات دانشکده علوم معقول و منقول، دانشگاه تهران (وزیری، ۲۴۸ ص)، ۱۳۴۱، اقسام حدیث واسامی آن ص ۱۱۹-۱۱۴

د- کاظم مدیرشانه‌چی، علم الحدیث، انتشارات دانشگاه مشهد، ش ۱۰ (وزیری، ۲۱۰ ص)، مشهد ۱۳۴۴.

ه- سید محمد حسین طباطبائی (آیه‌الله)، شیعه در اسلام، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی (وزیری، ۱۶۰ ص)، قم، ۱۳۴۸، ص ۴۷-۴۶، ۵۴-۵۲.  
و- سید محمد کاظم عصار، علم الحدیث، مجله معارف اسلامی، ش ۱۱ انتشارات اوقاف، خرداد ۱۳۴۹، ص ۷-۵

برای اطلاع برمایه گیری ادبیات فارسی از حدیث، رك:

ز- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران ش ۲۸۳ (متوسط، ۲۷۴ ص)، ۱۳۳۴، بویژه مقدمه آن (ص الف - ید) شادروان فروزانفر ۷۴۵ مورد از مثنوی را نشان می‌دهد که چگونه بطور مستقیم ترجمه احادیث، و یا باندک تغییری، صورتی دیگر گونه از آنهاست.

ح- سعدی، گلستان، باهتمام دکتر محمدجواد مشکور، انتشارات اقبال تهران، ۱۳۴۲، فهرست آیات واحادیث، ص ۲۷۱-۲۷۰، حواشی و تعلیقات، ص ۲۴۸-۲۱۲. همچنین گلستان، بکوشش نورالله ایرانپورست، کتابخانه دانش تهران، ۱۳۴۸، فهرست آیات واحادیث، ص ۱۸۶-۱۸۱.

مختلف اسلامی، می‌توان از «احادیث قدر»، یا «احادیث سرنوشت» و نیز «احادیث طینت» - احادیثی که حاکی از آنند که سرنوشت بشر را، دست تقدیر، پیش از تولد وی، تعیین کرده و در لوح سرنوشت او نگاشته است - یاد کرد. «احادیث سرنوشت»، کم و بیش، برابر نظریه «لوح مکتوب محض» - نخستین نظریه درباره‌ی ذهن انسانی - بشمار می‌روند. برای مثال، یکی از احادیث مشهور سرنوشت، می‌گوید:

- «(الف) بهروز (خوشبخت) کسی است که در شکم مادر خود خوشبخت شده است، (ب) و تیره‌روز (یا پلید) کسی است که در شکم مادر خود، تیره‌روز (یا پلید) گشته است».

صورت فشرده‌تر حدیث طینت یا سرنوشت که امروزه بیشتر در گفتار

۱- (الف) السَّعِيدُ ، مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ (ب) وَالشَّقِيُّ ، مَنْ

شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ . مولانا جلال‌الدین (۶۷۲-۸۰۴ / ۱۲۷۴-۱۲۰۷ م)، در مثنوی نیز، بخش دوم (ب) این حدیث را در دفتر اول خود یاد کرده است (مثنوی، چاپ علامه‌الدوله، تهران ۱۲۹۹ / ۱۸۸۸ م، ص ۹۲، سطر ۱). برای منابع این حدیث، و صورت دیگر آن، رک :

الف - بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران

ش ۲۸۳ (متوسط، ۲۷۴ ص) تهران، ۱۳۳۴، ش ۸۴، ص ۳۵.

صاحب مجمع‌البحرین، در معنی این حدیث، باتکیه بر روی اصل تقدیر -

لوح مکتوب - تصریح می‌کند که: «تیره‌روز (یا پلید)، کسی است که... خداوند مقدر ساخته است تا از اصل در خلقتش، تیره‌روز (یا پلید) باشد (... من قدر الله علیه فی اصل خلقه أن یکون شقیاً...)، در این باره رک :

ب - صفی‌الدین الطریح‌النجفی، مجمع‌البحرین (تألیف در ۱۰۹۸ /

۱۶۸۶ م)، چاپ سنگی محمدعلی (قطع بزرگ، ۵۸۰ ص) تبریز، ۱۲۹۴ /

۱۸۷۷ م، واژه «شقا»، ص ۵۰.



گویندگان، و نویسندگان اسلامی متداول است عبارت از این وجه است:  
 - خوشبخت، از شکم مادر خود خوشبخت است، و بدبخت از شکم مادر خود، بدبخت است»<sup>۱</sup>.

یکی از «احادیث طینت»، یا سرشت آدمی که مورد قبول شیعه است، و به تفاوت‌های نهادی آدمی، در خوبی و بدی، و «سرنوشت مقدر» او از پیش، تصریح می‌کند این حدیث است که «کلینی» (۳۲۹ - مرگ ۵ ر ۹۴۰-م) آنرا، از «امام سجاد»، علی بن الحسین زین‌العابدین (۹۵ یا ۹۲-۵۳۸/۷۱۳ یا ۷۱۰-۶۵۸-م)، نقل می‌کند:

«خداوند... دل‌ها و پیکرهای پندمیران را از «طینت علیین» (برترین گوهر) آفرید، و دل‌های مؤمنان را هم از آن طینت آفرید؛ لیکن پیکرهای مؤمنان را، از پائین‌تر از آن، آفرید؛ و کافران را از «طینت سجین» (پست‌ترین مایه آفرید- هم دل‌ها، و هم پیکرهایشان را. پس «دل‌های مؤمنان»، بدانچه از آن آفریده‌گرایند، و «دل‌های کافران»، بدانچه از آن آفریده شده، تمایل کنند»<sup>۲</sup>.

در حدیثی دیگر از احادیث سرنوشت که مفصل است، و «کلینی»

۱- السعید سعید فی بطن امه، والشقی شقی فی بطن امه. در مورد استعمال این وجه حدیث و بهره‌جویی از آن در مورد بیان چگونگی سرشت انسانی و جبر یا اختیار او، رک:

الف - دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، انتشارات ابن‌سینا تهران، ۱۳۴۱، ذیل واژه «سعادت»، ص ۲۹۷

ب- سید احمد صفائی، علم کلام، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۵۷۷، چاپ ۲، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۳۶.

۲- محمد کلینی، اصول کافی، اصل با ترجمه و شرح دکتر سید جواد مصطفوی، ج ۳، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، ۱۳۴۸، حدیث ش ۱۴۴۱، ص ۲.

آنها از «امام محمد باقر» (۱۲۶ تا ۱۱۷-۵۷ هـ / ۷۴۳ تا ۷۳۵-۶۷۶ م) نقل می‌کند ، گفتگویی بین « خداوند » ، و « آدم ابوالبشر » - پدر نوع انسان - جریان دارد . حدیث ، رنگ اسطوره بخود می‌گیرد ، مارا به‌عرش ، به‌پیشگاه خداوند ، رهنمون می‌شود . زمان ، پیش از آفرینش دودمان بشر است . سرنوشت نسل‌های آینده‌را ، در «لوح تقدیر» از نظر «آدم» درمی‌گذرانند . «آدم» از رنج‌های بیشمار ، از آزارها ، از ستم‌ها ، و از تبعیض‌هایی که در انتظار مرگبار فرزندان اوست ، نگران می‌شود . «آدم» پیشاپیش می‌بیند که در آینده :

- انسان‌ها ، با هم ، ناسازگاری می‌کنند . با هم پیوسته ، کینه می‌ورزند . با هم ، نه‌در آرامش و صفا ، بلکه در توطئه و ستیز مدام ، بسر می‌برند . گوئی همه ، گرگ یکدیگرند ، نه‌هم ریشه‌های غمگسار و هم تیمار خویش !

- انسان‌ها ، همه برادرند . لیکن چگونه برادری ؟!

- همه ، همانند «هابیل» و «قابیل» !

«آدم» ، با اندوهی تمام ، در پیش نمای لوح تقدیر ، در نخستین سان پیش آزمای سرنوشت دهشتناک بشر ، می‌بیند که کینه‌توزی‌ها ، رشک و رزی‌ها ، ستیزه جوئی‌ها و ستم‌ها ، همه ناشی از يك اصل‌اند :  
- اصل نابرابری انسان‌ها ! اصل دگر دیسی و اختلاف نهادی فرزندان آدمی !

انسان‌ها - بنظر آدم می‌رسد - چون نابرابر آفریده شده‌اند ، چون تبعیض ، از نهاد ایشان‌مایه می‌گیرد ، از این‌روی احساس ناخشنودی و عصبیان نسبت به‌سرنوشت ، و حسادت نسبت به‌امتيازات دیگران ، در سرشت آنان نهفته است !

بر اثر پیش‌دید این فرجام سیاه ، در پد رنگران بشریت، يك آرزوی  
جانسوز، يك دریغ بزرگ ، برای پیشگیری از این همه رنج‌سرسشت‌زای  
آدمی ، جان می‌گیرد :

— آیا نمی‌شود ، بنیاد آفرینش‌را، از بن‌وقالب دگرگون‌ساخت؟!  
آیا نمی‌شود ، انسان‌ها را ، درهمه‌چیز ، بایکدیگر برابر نهاد، تا موجهی  
برای اختلاف ، و برای کینه‌توزی و رشک‌ورزی در میان آنان ، به  
پیش نیاید؟!

پاسخ ، سوکمندانه ، سخت یأس‌آمیز و محکوم‌کننده است :  
— اندیشهٔ تو ، ای پدر انسان ، نارساتر از آنست که راز این  
نابرابری‌های نهادی را دریابی ! کلید این راز ، تنها در دست خداوند  
است. اوست که بر همه چیز آگاه است ، و هموست که بهتر می‌داند که  
چرا انسانها باید ، این چنین نابرابر بایکدیگر ، آفریده شوند !

«حدیث طینت» ، همان معمای دیرین سرنوشت ، همان تلاش  
بیهودهٔ انسان را در حل تقدیر خویش ، و همان بن‌بست نهائی را ، در  
برابر خرد جستجوگر وی ، منعکس می‌سازد . آری ، همان زبونی  
و ناتوانی دیرین بشر را در تغییر سرنوشت خویشتن که مابرسائی تمام ،  
بارها و بارها ، در شاهکارهای ادبیات درخشان یونان باستان، در افسانه‌ها  
و نمایشنامه‌های آن ، هماره ، فرامی‌بینیم ، همان را ، یادآور می‌شود .

در ایسن «حدیث طینت» ، «آدم» ، مظهر تجلی آرزوی بزرگ  
بشر، برای زندگی دريك «ناکجا آباد خیال» ، دريك «پدرام شهر»  
دريك «مدینهٔ فاضله» ، برای بهزیستن دريك ابرشهر نمونهٔ اشتراکی  
در يك «نیست آباد» خرم رؤیائی ، برای سپری ساختن پرآسایش عمر  
در يك «شهر کام» ، در میان همزیستان مهر آئین ، برای رامش جوئی

پایدار ، دريك نظام بی طبقه ، دريك «شهر پر» بی تبعیض است :

بی تبعیض ، در زشتی و زیبایی ،

بی تبعیض ، در رسائی و نارسائی طول زندگی ،

بی تبعیض ، در توانگری و تنگدستی ،

بی تبعیض ، در توانائی و ناتوانی ،

بی تبعیض در تیزیابی و کند ذهنی ،

بی تبعیض در تندرستی و بیماری !

و «خداوند» - در حدیث سرنوشت - مظهر تذکار واقعیت جاوید

واقعیت تلخ عدم امکان تغییر سرنوشت ، بنا بدلخواه بشر است !

« حدیث سرنوشت » ، یادآور لزوم سازش اضطراری انسان ، با

سرنوشت گرانبار خویشتن است !

« آدم » ، با هزاران دریغ و آرزو ، با « هزاران - کاش ! » ، در

پیشگاه خداوند ، بخاطر « نابرابری نهادی انسانها » ، بنا بر متن حدیث

اظهار می دارد که :

«... ای کاش همه آنها را ، یکسان و یک اندازه می آفریدی که دارای

یک طبیعت ، و یک خلقت می بودند؟! و رنگها ، و عمرهایشان ، یکنواخت

می بود؟ و از لحاظ ارزاق ، برابر می بودند ، تا برخی بر برخی دیگر ،

ستم نمیکردند و این همه اختلاف در میانشان پیدا نمی شد؟!

خداوند ... فرمود :

«... من خالق دانا هستم؛ از روی دانائیم ، خلقت آنها را مخالف

یکدیگر ساختم... میان صورتها و پیکرها ، رنگها و عمرها و روزیها

و اطاعت و معصیتشان ، تفاوت و اختلاف انداختم ، آنها را ، به شقی و

سعید ، بینا و کور ، کوتاه و بلند ، زیبا و زشت ، دانا و نادان ، توانگر و

مستمند ، فرمانبر و نافرمان ، سالم و بیمار ، زمین گیر و بی آفت ، تقسیم

نمودم ...

من حق دارم، همه آنچه را که مقدر کرده ام، طبق تدبیرم مجری سازم  
و حق دارم آنچه را خواهم، به نحویکه خواهم، تغییر دهم... منم خدائی  
که هر چه اراده کنم، انجام دهم، و از آنچه کنم، بازخواست نشوم...»

این حدیث، آشکارا، سرشت آدمی، و کتاب ذهن و روح او را  
بسان لوح مکتوبی معرفی می نماید که جزئیات سرنوشت، کردار گفتار  
و پندار وی، پیشاپیش در آن نگاشته شده است، با حق محفوظ برای  
نویسنده آن - خداوند - که هر گاه بخواهد، در آن جرح و تعدیل،  
و دگربردگی ها و تغییراتی را روا دارد. لیکن آدمی را، سوگمندانه،  
هیچگونه دخالتی خلاق، در سرنوشت خویشتن نیست.

در طومار احادیث اسلامی، هنوز از اینگونه «احادیث سرنوشت»  
بسیار است. از اینرو، بررسی و تحلیل آنها، به فرصت و کتابی مفصل تر  
و جداگانه نیازمند است. بطور اختصار، بررسی این احادیث سرنوشت  
پای تمام گفتگوهای کلامی جبر و اختیار را در تار و پود اندیشه، لاهوت  
و روانشناسی اسلامی، به میان فرود می کشد. برای ثمربخشی بیشتر،

۱- کلینی، همان کتاب پیشین، حدیث ش ۱۴۵۲، ص ۱۵-۱۴.

۲- درباره گفتگوهای مربوط به مسائل آزادی، تفویض، اختیار، جبر و  
قدر، افزون بر منابع داده شده در:

الف - شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی  
گیلانی، ج ۱، چاپ خصوصی (وزیری، ۱۷۹ ص) تهران ۱۳۲۸، ص ۹-۱۰،  
۱۴-۱۵، ۱۶-۱۷، ۴۸-۴۷، ۷۱.

ب - سید احمد طبیبی شبستری، فرهنگ عقاید و قوانین اسلامی، ج ۱،  
مطبوعاتی حکمت (وزیری، ۵۰۴ ص)، قم، ۱۳۳۸، مبحث قضا و قدر، ص  
۳۲۸-۳۴۶.

ج - اراسموس (۱۵۳۶-۱۴۶۶)، اراده آزاد، (قسمت های برگزیده) ←

ناچار باید این گفتگوها، همگام با نظریه‌های جدید روانشناسی یادگیری، و تحلیل حافظه و ذهن انسانی، مورد پژوهش، و سنجش و مقایسه قرار گیرند.



### منابع اضافی برای مطالعه در ذهن انسانی

برای اطلاع بیشتر بر مباحث مربوط به ذهن، رشد قوای عقلی، یادگیری، حافظه، و اندیشه، علاوه بر منابع داده شده در این گفتار در زبان فارسی رك :

- ۱- ژان فیلو، حافظه، ترجمه اسحق لاله زاری، از سلسله چه می دانم، امیر کبیر (جیبی، ۱۳۴ ص)، تهران ۱۳۲۸.
- ۲- ادوارد امسترچر، که نت و جان آبل، روانشناسی برای همه،

— به نقل جورجی دوسانتیلانا، در کتاب فلاسفه عصر بلند گرائی، ترجمه پرویز داریوش، انتشارات امیر کبیر (متوسط، ۳۰۵ ص)، تهران ۱۳۴۵، ص ۱۵۷-۱۴۷  
 د - مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳)، در اراده گرفتار، به نقل و تفسیر جورجی دوسانتیلانا، در فلاسفه عصر بلند گرائی (مدرك پيشين)، ص ۱۶۳-۱۵۷  
 ه - سيد محمد كاظم عصار، شذراتی در جبر و اختیار، در مجله معارف اسلامی، ش ۸، نشریه سازمان اوقاف، تهران، فروردین ۱۳۴۸، ص ۱۰-۵.  
 و - سيد محمد حسين طباطبائي، شيعه در اسلام، انتشارات دارالتبليغ الاسلامی

(وزیری، ۱۶۰ ص) قم، ۱۳۴۸، ص ۷۹-۷۶

ز - پلاتونف، روانشناسی در شوروی، ترجمه رضا همراه، مطبوعات عطائی (وزیری، ۲۸۲ ص) تهران، ۱۳۴۵، فصل ۹ (اراده) ص ۲۳۳-۲۲۰.  
 همین کتاب بنام «روانشناسی»، ترجمه رزم آزما، کتابخانه گوتمبرگ (متوسط، ۳۳۵ ص)، تهران، ۱۳۴۵، همان فصل، ص ۲۷۹-۲۶۲.

ح - سيد محمد كاظم امام، مكتب معتزله، چاپ خصوصی مؤلف، (وزیری، ۱۱۶ ص) بدون تاریخ (احیاناً بعد از ۱۳۴۲) تهران.

ترجمه مشفق همدانی ، مطبوعاتی صفی‌علیشاه (متوسط ، ۲۹۹ ص) ،  
فصل ۲ (ارتباط بدن و ذهن) ص ۲۳-۱۳ . فصل ۴ ، ص ۴۸-۳۲ .

۳- دکتر مهدی جلالی، روانشناسی پرورشی، شرکت سهامی چهر،  
ج ۲ (وزیری، ۴۶۹ ص)، تهران، ۱۳۳۷، فصل ۱۲-۶، ص ۴۰۹-۱۵۹  
۴- مان، اصول روانشناسی، ترجمه دکتر محمود صناعی از  
روی چاپ ۲ اصل)، انتشارات نشر اندیشه (وزیری، ۴۳۰ ص) تهران،  
۱۳۴۲، فصل ۳، ۱۲-۸. همین کتاب ترجمه محمود ساعتچی (ازروی  
چاپهای تازه تر، با تغییرات)، انتشارات مدرسه عالی ادبیات و زبانهای  
خارجی، ج ۱ (وزیری، ۵۶۸ ص) تهران، ۱۳۴۹، فصل ۷-۶، ص  
۳۰۱-۲۱۹ .

۵- دکتر علی شریعتمداری، روانشناسی تربیتی، کتابفروشی تأیید  
وزیری، ۵۵۲ ص)، اصفهان، ۱۳۴۴، فصل ۱۳-۱۰، ص ۴۴۶-۳۱۶  
۶- دکتر جهانگیر فرخ، روانشناسی، انتشارات دانشگاه مشهد،  
ش ۱۲ (وزیری، ۲۶۹)، مشهد، ۱۳۴۵، فصل ۱۲-۸، ص ۲۶۳-۱۵۰  
۷- پلاتونف، روانشناسی در شوروی، ترجمه رضا همراه،  
مطبوعاتی عطائی، تهران ۱۳۴۵، فصل ۹-۱ ص ۲۳۲-۱. همین کتاب  
ترجمه رزم آزما، کتابخانه گوتنبرگ، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۷۸-۱ .

۸- گرانباخ، روانشناسی تربیتی، ترجمه مسعود رضوی،  
انتشارات دانشسرای عالی، ج ۱ (وزیری، ۳۹۷ ص) تهران ۱۳۴۶، فصل  
۳، ص ۱۱۴-۹۲ .

۹- هاری لورین، حافظه در روانشناسی، ترجمه مشفق همدانی،  
صفی‌علیشاه (متوسط ۳۰۱ ص) تهران ۱۳۴۷ .

۱۰- دکتر مهدی جلالی، روانشناسی برای زیستن، انتشارات

- امیر کبیر (وزیری، ۶۶۲ ص) چاپ ۲، تهران ۱۳۴۸، فصل ۱۹-۱۷ ص ۶۲۰-۵۴۷.
- ۱۱- لیونور- در ویل، کار برد روانشناسی در تدریس ترجمه دکتر محمدپارسا، دانشسرای عالی (وزیری ۲۴۶ ص)، تهران ۱۳۴۹، فصل ۸ (ایجاد مفاهیم) ص ۹۶-۱۰۶
- ۱۲- علی اکبر شعاری نژاد، روانشناسی رشد، چاپ ۴، - کتابفروشی تهران (وزیری ۵۰۲ ص)، تبریز- تهران ۱۳۴۹، فصل ۶ (رشد عقلی) ص ۲۴۳-۳۰۰
- ۱۳- برتراند راسل، تحلیل ذهن؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی (متوسط ۳۵۴ ص) تهران ۱۳۴۸
- ۱۴- برتراند راسل، زمینه‌های فلسفه، ج ۱، ترجمه‌ی محسن امیر، چاپ خصوصی مترجم (وزیری، ۱۷۳ ص) تهران ۱۳۴۹، بخش ۱ ص ۵۱-۱۵۹
- ۱۵- برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه تجف دریا بندری (مجموعه مقالات، متوسط، ۲۱۹ ص)، انتشارات کتابهای جیبی، تهران ۱۳۴۹، گفتار ۷ (ذهن و ماده) ص ۱۶۰-۱۲۹.