

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی - دانشجویی دانش پژوهان
سال هشتم / شماره ۱۶ / بهار ۱۳۸۸ / ویژه نامه فلسفه / دانشگاه مفید

مهدی فیروزی
امید نیک داد

مدیر مسئول
سر دبیر

وهاب مشهدیان
دکتر سید محمد انتظام، دکتر امیر دیوانی،
حسینعلی رحمتی، دکتر محمد صادق کاملان،
دکتر سید ابراهیم موسوی، دکتر سید محمد تقی چاوشی
سید فروغ حسینی
لیلا کشاورزیان
بهر روز سراقی
رحیم دهقان
روح اله شمشیری

دبیر بخش فلسفه
مشاوران علمی نشریه

مدیر روابط عمومی
مدیر داخلی
ویراستار
مترجم چکیده های انگلیسی
حروف چینی و صفحه آرایی

قم، انتهای ۴۵ متری شهید صدوقی، دانشگاه مفید.

Daneshpj@yahoo.com

۲۹۲۷۳۹۵

۴۵۹ (خط ۸) داخلی

آدرس

ایمیل

نمابر

تلفن

فهرست مطالب شماره ۱۶ ویژه نامه فلسفه

- ۶ سر پژوه
- ۸ تعلیم و تربیت افلاطون در دو محاوره قوانین و جمهوری / سحر حاجی اسداللهی
- ۲۵ جایگاه نظام اخلاقی افلاطون در مکاتب اخلاقی / علیرضا حسینی
- ۴۰ معرفت در فلسفه و عرفان / رحیم دهقان سیمکانی
- ۵۷ حقیقت انسان در تفکر فلسفی یاسپرس / رهام شرف
- ۷۶ نسبت دین و اخلاق: بررسی انتقادی کانت و نیچه / سعیده مرادی
- ۱۰۲ نظریه مثل از منظر ملاصدرا / مرضیه میرزاحسینی
- ۱۲۲ عالم در نظر فیلسوفان طبیعت / وهاب مشهدیان
- ۱۳۶ گفتگو با دکتر سید محمد انتظام، مدیر گروه فلسفه دانشگاه مفید
- ۱۵۰ چکیده به زبان انگلیسی

راهنمای تدوین مقالات و شرایط پذیرش در نشریه علمی دانشجویی دانش پژوهان

نشریه دانش پژوهان به منظور رشد و گسترش معارف بویژه در علوم انسانی، تازه های پژوهشگران را منتشر مینماید.

مقالات ارسالی باید از شرایط زیر برخوردار باشد:

الف: شرایط علمی

۱. مقاله باید دارای اصالت و نوآوری، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده شده باشد.
۲. در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر، اصیل استفاده شود.

ب: شرایط نگارش:

۱. مقاله باید از نظر نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
۲. عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
۳. نام مولف یا مولفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و نشانی اینترنتی ذکر شود.
۴. مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر در حدود ۱۵۰ کلمه باشد.
۵. کلید واژه های فارسی و انگلیسی هر کدام حداکثر ۵ کلمه باشد.
۶. مقاله باید دارای مقدمه دقیق و روشن باشد به گونه ای که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.
۷. در بحث اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
۸. مقاله باید دارای نتیجه گیری دقیق باشد.
۹. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم لازم است در پاورقی ذکر شود.
۱۰. آدرس دهی به صورت درون متنی است، به این صورت که درون پرانتز فامیل نویسنده، سال نشر کتاب و شماره جلد و صفحه می آید. مانند: (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵/۲ - ۴۷)

۱۱. منابع و پی نوشت ها باید به ترتیب ذیل ذکر شود:

الف: کتاب

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ.

ب: نشریه

نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله.

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، نام گرد آورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

د: سایتهای اینترنتی:

نام خانوادگی، نام، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۲. مقاله باید حداکثر ۲۰ صفحه و هر صفحه در ۳۰۰ کلمه تنظیم شود.

۱۳. مقاله باید با برنامه word 2003 یا قلم B Zar فونت ۱۱ تایپ شود و در یک

نسخه همراه با لوح فشرده آن به دفتر نشریه ارسال شود، ضمناً ارجاعات به صورت پی نوشت بر اساس word بیاید.

۱۴. مقالات ارسالی به هیچ وجه برگردانده نمیشود.

۱۵. مقاله نباید همزمان به هیچ همایش یا مجله دیگری ارسال شده باشد.

یاد آوری ۱: نشریه در پذیرش مقالات و همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یاد آوری ۲: استفاده از مطالب نشریه با ذکر منبع مجاز است.

سرریشه

اندیشه و تفکر

اهمیت تفکر و اندیشه در زندگی بشر از جمله مسائلی است که متضمن سعادت بشر در طول تاریخ بوده است، میتوان به تعبیری ساده در تعریف فلسفه به عنوان یک منبع فکری گفت اندیشه‌هایی است که مربوط به شناخت هستی، آغاز و انجام آن می باشد. در میان انواع اندیشه‌های بشری آنچه مربوط به این گونه امور بوده، در آغاز توام با اعتقادات مذهبی بوده است، لذا قدیمی‌ترین افکار فلسفی را باید در میان افکار مذهبی مشرق زمین جستجو کرد.

آنگاه که سقراط برای نخستین بار نام فیلسوف را بر خود گذاشت فلسفه به تمام علمی که در آن زمان رایج بود اطلاق می گردید و اسم عامی بود که علمی هم چون فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات و الهیات را شامل می شد. بر اساس این معنا علوم قراردادی هم چون لغت، صرف و نحو و مانند آن از حوزه علوم فلسفی خارج بودند و فلسفه به دو حوزه اصلی یعنی فلسفه نظری و عملی تقسیم می شد. فلسفه نظری شامل ریاضیات، طبیعیات و الهیات و فلسفه عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می گردید. در قرون وسطی قلمرو فلسفه وسعت یافت و برخی از علوم قراردادی هم چون ادبیات، معانی و بیان را نیز شامل گردید.

طبق این دو معنا، همه علوم تجربی به عنوان بخش‌های مختلف طبیعیات، جزئی از فلسفه بودند، اما پس از ظهور فلسفه پوزیتیویستی که مدعی بود تنها شناخت ارزشمند و واقعی شناخت تجربی است طبیعیات از حوزه علوم فلسفی جدا شده و نام «علم» را بر خود گرفتند و در مقابل، علوم متافیزیکی از حوزه معارف علمی خارج شده و نام فلسفه را هم‌چنان حفظ کردند.

همچنین گاهی فلسفه فقط به معنی متافیزیک یا فلسفه اولی (هستی‌شناسی) به کار می‌رود. لازم به ذکر است که واژه فلسفه کاربردهای دیگری نیز دارد که این کاربردها اغلب به

صورت مضاف به کار رفته و معنای متناسب با مضاف‌الیه خود را به خود می‌گیرد که به عنوان مثال می‌توان به فلسفه اخلاق و فلسفه دین اشاره نمود.

امروزه در جوامع علمی نادیده گرفتن اندیشه و تفکر نادیده گرفتن انسان تلقی خواهد شد. پس از رنسانس با حاکم شدن فضای اومانیستی، انسان به عنوان فاعل شناسا در جهان محوریت نیست که به تمام امور قوام خواهد بخشید. این انسان ابعاد مختلف شخصیتی دارد، مثلاً می‌توان او را از آن جهت که دارای بدنی حیوانی است مورد بررسی قرار داد و عوامل سلامت یا بیماری او را برشمرد، که چنین علمی «طب» نام خواهد داشت. گاهی نیز میتوان رفتارهای خاص روانی او را مورد بررسی قرار داد که روان‌شناسی عهده دار آن است، همچنین جهات دیگری را نیز می‌توان برشمرد که هر کدام مربوط به علم خاصی هستند.

اما گاهی بحث درباره انسان از جهت حقیقت و «وجود» او است، بحث از جایگاه انسان به عنوان یک اندیشمند و فاعل شناساست، علمی که عهده‌دار بحث از این‌گونه مسائل است و حقیقت انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد فلسفه نام دارد.

این نکته نیز که فیلسوف با تکیه بر روش خود موضوعاتی را به اثبات می‌رساند که از دسترس حس و تجربه خارج‌اند بر اهمیت فلسفه و تفکر می‌افزاید، از این رو در نظر فیلسوف دایره هستی از آنچه حس مشاهده می‌کند فراتر بوده و افق‌های بیشتری فراروی آدمی قرار دارد. از نظر فیلسوف هستی فراتر از آن چیزی است که حس مشاهده می‌کند و اتفاقاً از نظر او هستی ورای حس، از واقعیت و عینیت بیشتری برخوردار است.

پایان سخن این که آن چه در این شماره از نشریه، تقدیم مخاطبان گرامی می‌شود مجموعه تأملات و تحقیقات فلسفی است که توسط دانشجویان گرامی فلسفه به رشته تحریر درآمده و به امید شاداب‌تر کردن عرصه تحقیقات فلسفی دانشجویی، به محضر علاقه‌مندان تقدیم می‌شود.

سر دبیر

تعلیم و تربیت افلاطون در دو محاوره توانین و مجبوری^۱ سحر حاجی اسداللهی

چکیده

تعلیم و تربیت در جوامع ابتدایی نیز که فاقد ابزارهای تحلیلی و اهداف بلند مدت بودند، وجود داشته است. در این دوران مهارت‌های لازم برای زندگی را به کودکان آموزش می‌دادند. ایده آلیسم قدیمی‌ترین فلسفه نظام‌دار در فرهنگ غرب است و از نظر تاریخی به افلاطون در یونان باستان باز می‌گردد. در اندیشه ایده‌آلیستی، آنچه واقعیت دارد تنها اندیشه است و جهان مادی به سبب عدم ثبات، گویای حقیقت نیست و برای یافتن حقیقت باید از جهان مادی عبور کرد. در این مقاله کوشش شده است که چگونگی ورود افلاطون به مسئله تعلیم و تربیت - با توجه به مبانی و ارزش‌های اخلاقی که مواد تربیت هستند - بررسی شود.

واژگان کلیدی: تعلیم، تربیت، افلاطون، اخلاق، فضیلت، سعادت.

مقدمه

در عصر افلاطون، کوشش‌های فلسفی در جهت مقاصد سیاسی و همچنین تعلیم و تربیت^۱ جوانان بوده است. این کار در آتن توسط سوفسطائیان انجام می‌شده است. سوفسطائیان بر این عقیده بودند که هیچ معرفت کلی، که بتوان آن را به عنوان مرجع شناخت، وجود ندارد و انسان تعیین‌کننده همه چیز است.^۲ افلاطون با تأثیری که از تربیت سقراطی گرفته بود، متوجه نوعی ارتباط بین تربیت و سیاست شد. تا آنجایی که آن دو را تقریباً برابر شمرد. وی

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه مفید.

معتقد بود برای بنیان جامعه‌ای نو، باید کار را با تربیت فلسفی آغاز کرد و هدف از تربیت باید پدید آوردن دولتی کاملاً عادل در درون هر یک از انسان‌ها باشد، همچنین او در پی دانستن این دو نکته بود که:

۱- چگونه یاد می‌گیریم؟؛ ۲- چگونه تدریس می‌کنند؟



اداره حکومت به دست فیلسوف پادشاه تنها بر پایه تربیت مبتنی است. او در جمهوری^۳ تصریح می‌کند که دولت آرمانی محقق نمی‌شود مگر آنکه قدرت و دانش که همواره از یکدیگر جدا بودند، با هم متحد شوند که تحقق چنین امری تنها در پرتو لطف الهی میسر می‌شود.^۴

افلاطون برای دستیابی به این دولت، راهی جز تربیت زمامدار حکومت نمی‌شناسد، از این رو بهترین دولت خود را تحقق آرمانی نامیده است. از نظر او تنها فیلسوف است که می‌تواند به تربیت زمامدار و تعیین خطوط اصلی تربیتی موفق شود.

اما آموزشی که قرار است فیلسوف به شاه بدهد، آموزش فنی درباره حکمرانی نیست، بلکه افلاطون می‌خواهد انسان و زندگی‌اش را دگرگون کند و پایه این تربیت، شناخت «نیک»^۵ است. راه وصول به این شناخت از طریق ریاضیات^۶ و دیالکتیک^۷ ممکن می‌شود. افلاطون می‌پندارد حقیقتی را که زمامداران باید به شناخت آن نائل آیند دانش ارزش‌هاست، یعنی آنچه که ارزش دارد آدمی برای تحقق بخشیدن به آن کوشش نماید، شناخت خداست، زیرا خدا^۸ مقیاس همه چیز است.^۹

همچنین در نظر او همه دانش‌های حقیقی تربیتی، منشأ، جهت و هدفشان شناخت خدا می‌باشد. افلاطون در قوانین تصریح می‌کند که ایمان انسان به وجود خداوند از دو چیز ناشی می‌شود؛ یکی شناخت مدارهای مستدیر ریاضی همیشه یکسان آسمانی و دیگر سرچشمه ابدی وجود در خودمان.^{۱۰}

وی در قوانین^{۱۱} از مقام آدمی در سطح بسیار پایینی سخن می‌گوید. او در مقایسه مقام خدایان و انسان‌ها، انسان را بس ناچیز می‌بیند و آدمی را به مثابه عروسکی در دست خدایان می‌پندارد، لذا تنها موضوع جدی را خدا می‌داند و پرداختن به او را مایه نیک بختی می‌شمارد.^{۱۲}

بدین طریق افلاطون در پی یک عمر تلاش برای کشف چگونگی تربیت انسانی به چیزی می‌رسد که والاتر از آدمی است و در عین حال «خود حقیقی» آدمی است.

گفتار اول: کلیات

۱. تعریف و هدف تربیت از منظر افلاطون

در نظر یونانیان فرد سعادت‌مند کسی است که از انجام وظایف اجتماعی پرهیز نکند. فرد تربیت شده شهروند خوبی است و نیز فروتن نیست؛ به طور مثال به نظر ارسطو، فرد تربیت شده از کمال خود، آگاه است و فروتنی نشانه ضعف است. در تفکر یونانی، طبیعت^{۱۳} و اخلاق یکی دانسته می‌شد و یک آدم خوب کسی است که طبق قوانین رفتار می‌کند.^{۱۴}

هدف از تربیت در آتن روشنگری عقلی و نیز آمادگی برای شهروندی بود، اما در این مسیر هیچ کتاب مقدسی ارج نداشت و مذهب پیرو فلسفه بود.

تربیت در اصطلاح افلاطون به این بیان است: «تربیت خوب آن است که روح و بدن را از همه زیبایی‌ها و کمالاتی که قابلیت پذیرش آن‌ها را دارند، برخوردار سازد.»^{۱۵}

۲. نحوه ورود افلاطون به مسئله تعلیم و تربیت

افلاطون در طبیعت متوجه حرکت و تغییر^{۱۶} است. از نظر او آنچه متعلق شناخت است و حقیقت دارد، این اشیاء متغیر نمی‌تواند باشد، چون شناخت به امری ثابت تعلق می‌گیرد، پس آنچه حقیقت دارد صورت‌های کلی یا «مثل»^{۱۷} هستند. از آنجایی که حواس، خطاپذیر است، نمی‌تواند در مسیر شناخت قابل اعتماد باشد.

«روح»^{۱۸} در نظر افلاطون لایتغیر است و بر بدن حکومت می‌کند. روح به معنی حیات است و در مقابل مرگ قرار دارد، پس روح باقی می‌ماند و حیات بعدی ما مبتنی بر چگونگی زیستن در زندگی دنیایی است. در واقع خلق و خوی ما در زندگی، حیات ما را رقم می‌زند. همچنین در نظر وی تربیت، اخلاق، سیاست و اقتصاد واحد تفکیک‌ناپذیری را تشکیل می‌دهند، چرا که تشکیل مدینه فاضله تنها بدین طریق ممکن می‌شود.^{۱۹}

برای رسیدن به سعادت^{۲۰} و صلح تنها هوش، دلیل لازم و کافی نیست، بلکه رعایت اصول اخلاق^{۲۱} و فداکاری عوامل مهمتری هستند.

تعلیم و تربیت در نظر افلاطون دو جنبه - الف) پروردن جسم، ب) پرورش روح - دارد که اهمیت هر دو به یک اندازه می‌باشد. از آنجایی که تفاوت‌های فردی وجود دارد، لذا تربیت یکسان برای همه امکان‌پذیر نیست.

در بسیاری از محاورات، افلاطون با طرح این پرسش که «آیا فضیلت^{۲۲} قابل تعلیم است» وارد بحث تعلیم و تربیت جوانان می‌شود و در این مسیر به بیان نظریه تربیتی خود می‌پردازد و چگونگی نظر به عالم بالا را شرح می‌دهد.

گفتار دوم: مبانی تعلیم و تربیت

۱. چگونگی تحقق تربیت صحیح و مراحل آن

افلاطون دو مؤلفه را در تربیت در نظر دارد: یکی تربیت روح و دیگر پرورش تن. ورزش^{۲۳} روشی برای پرورش تن می‌باشد و تربیت معنوی، روش پرورش روح است. تربیت روح زودتر از پرورش تن آغاز می‌شود. چرا که به هنگام کودکی، برای او قصه می‌گوییم.

در واقع ابتدا تربیت روح را آغاز می‌کنیم. از آنجایی که نقشی که در آغاز زندگی در روح بسته شود، همواره ثابت می‌ماند، می‌توان گفت آغاز هر کار مهمترین جزء آن است، از این رو حق نداریم که شنیدن هر قصه‌ای را توسط کودکان مجاز بدانیم.^{۲۴}

از نظر افلاطون بهترین راه تربیت این است که افراد از اوان کودکی با صفات نیک و فضایل انسانی آشنا شوند. برای دستیابی به این امر می‌بایست همواره از شاعران و سایر پیشه‌وران و هنرمندان بخواهیم که در اشعار، نقاشی، پیکرسازی، معماری و هر اثر دیگری صفات ناپسند از قبیل لگام گسیختگی، پستی و زشتی را نمایان نسازند. این بدان جهت است که جوانان در محیط سالم پرورش یابند. بدین روش، افراد هرچه می‌بینند و می‌شنوند، برایشان سودمند^{۲۵} خواهد بود. در این صورت افراد از کودکی با زیبایی و هماهنگی‌اش انس خواهند گرفت.^{۲۶}

بدین ترتیب، پرورش روح به یاری شعر و موسیقی است. این مطلب در بیان افلاطون بدین طریق آشکار می‌شود: پرورش روحی به یاری شعر و موسیقی مهمترین جزء تربیت است؛ زیرا وزن و آهنگ آسان‌تر و سریع‌تر از هر چیز در اعماق روح آدمی راه می‌یابد و بدین جهت روحی که به نحوی شایسته پرورش یابد از زیبایی و هماهنگی بهره‌مند می‌گردد و شریف و نیک سیرت می‌شود، حال آنکه اگر در معرض تربیت نادرست قرار گیرد، فرومایه و ناهنجار بار می‌آید، از این رو کسی که از تربیت نیک برخوردار است هر زشتی و نقصی را، چه در طبیعت و چه در آثار هنری، با یک نگاه در می‌یابد و از آن دوری می‌گزیند در حالی که از دیدن آثار زیبا شادمان می‌شود و زیبایی و هماهنگی آن‌ها را در روح خود جای می‌دهد و روحش از آن‌ها تغذیه می‌کند و بر اثر این تغذیه بهتر و زیباتر از پیش می‌گردد... علت اشتیاق او به زیبایی، پیوندی است که میان زیبایی و روح تربیت یافته او وجود دارد.^{۲۷}

اما این تربیت چنانچه گفته شد، همواره باید هماهنگ صورت گیرد، زیرا اگر کسی تنها به ورزش بدنی پردازد بیش از اندازه خشن می‌گردد و یا آن کسی که تنها به تربیت روحی قناعت کند، بیش از اندازه نرم و ملایم می‌شود بدین سبب اگر خشونت که منشأ قدرت اراده

است، به صورت صحیح تربیت شود تبدیل به شجاعت می‌شود ولی اگر به حد افراط برسد، غیر قابل تحمل می‌شود و همچنین نرمی اگر با تربیت درست همراه باشد تبدیل به مهربانی و اعتدال می‌گردد و اگر به افراط برسد منجر به ضعف نفس می‌شود، لذا باید میان این دو صفت همواره سازش و هماهنگی^{۲۸} برقرار باشد.

خداوند نیز به همین جهت دو هنر تربیت روحی و تربیت بدنی را به آدمیان عطا کرده است تا بدین وسیله از طرفی استعداد پرداختن به دانش و تفکر در آنان بیدار شود و از سوی دیگر اراده آنان قوی شود. منظور این نیست که یکی وسیله تربیت روح باشد و دیگری برای پرورش بدن به کار رود، بلکه مقصود اصلی این است که اشتیاق به دانش و نیروی اراده با هم سازگار و هماهنگ شوند.^{۲۹}

بنابراین همان طور که مشاهده شد تربیت در نظر افلاطون دارای مراحل مختلفی است، یکی از این مراحل، دوران کودکی است. وی دوران کودکی را مهمترین دوره تربیت اخلاقی بر می‌شمارد. تربیت کودک از زمان بارداری مادر آغاز می‌شود. او به زنان باردار توصیه می‌کند که گردش کنند و کودک نوزاد را مشتمال بدهند. کودکان باید دائم در حال حرکت باشند و نباید آنان را به سکوت مجبور کرد، زیرا سکون خلاف طبیعت کودک است. برای خواباندن کودک نیز نباید از سکوت استفاده کرد، بلکه باید با جنباندن و لالایی خواندن، آنان را خواباند.^{۳۰}

بر طرف ساختن ناراحتی کودک به وسیله حرکت و آسایش بخشیدن به او، نخستین گام شکل دهی به روح است. در نظر افلاطون، تربیت انسان‌ها، شکل بخشیدن به روح اوست. از آنجایی که بی‌نشاطی سبب پیدایش ترس می‌گردد، اهمیت ورزش دادن کودکان محرز می‌شود. هدف سلامت و شادابی کودک است. این به مثابه تمرین دلاوری در کودکان است. ورزش دادن نوزادان وسیله‌ای است برای ایجاد یکی از فضایل انسانی در آنان، برای وصول به این هدف باید راه میانه را برگزید. عادت به اعتدال باید در سه سال نخستین زندگی کودک آغاز شود. کودکان از سه تا شش سالگی به بازی احتیاج دارند. هنگامی که کودکان در این سن کنار هم جمع می‌شوند، بزرگسالان نباید آنان را به

بازی‌های معین و ادار سازند. افلاطون توصیه می‌کند که کودکان هر مرحله را در پرستشگاه جمع آورند و عده ای از زنان که مامور پرستاری کودکان هستند، بر رفتار ایشان نظارت کنند. اما باید چنان رفتار شود که کودکان در انتخاب بازی‌ها آزادی عمل داشته باشند، ولی از شش سالگی به بعد بازی‌های خاصی برای آنان پیش‌بینی می‌کند.^{۳۱}

همچنین افلاطون معتقد است دختران و پسران تا زمان شش سالگی باید تحت تربیت آموزگاران زن باشند. پس از آن دختران و پسران باید از یکدیگر جدا شوند. به پسران باید اسب سواری، تیراندازی و نیزه پرانی و به کار بردن فلاخن آموخت و به دختران راه به کار بردن افزار جنگی را آموزش داد، پس از این، او ورزش را توصیه می‌کند که به پرورش رفتاری آراسته و آزاد منبانه منجر می‌شود.^{۳۲}

افراد به هنگام جوانی باید وظیفه عمومی خدمت سربازی را انجام دهند. این عمل در آتن مخالف با دموکراسی نبود بلکه عملی برخاسته از حقوق زندگی اجتماعی به شمار می‌آمد.

اما مرحله دوم تربیت از بیست الی سی سالگی است که در آن آدمی باید به تحصیل علوم پردازد. این تعمق در مطالعه علوم، راهی است به سوی فلسفه. سپس در مرحله بعد که از سی سالگی تا سی و پنج سالگی می‌باشد، فرد می‌کوشد تا به رموز دیالکتیک دست یابد و پس از آن به مقامات دولتی به مدت پانزده سال می‌رسد. در نهایت در سن پنجاه سالگی هنگامی که تعلیم و تربیت خود را به پایان رساند، به حکومت^{۳۳} می‌رسد و در این هنگام به فلسفه نیز می‌پردازد.^{۳۴}

۲. بیان یک تمثیل

سوفسطائیان تعلیم و تربیتی را رواج می‌دادند که در نتیجه آن سخنور قابلی تربیت می‌شد. افلاطون در نوشته‌هایش استاد خود سقراط را که مخالف سوفسطائیان بود، چنین می‌نمایاند که وی بین تربیت عقلانی و اخلاقی رابطه‌ای عمیق می‌دید و مبنای فضایل، در نظر او دانش بود. بنابراین هر کس خوبی را بشناسد غیر از کار خوب انجام نخواهد داد. افلاطون در محاورات خود نشان می‌دهد که روش رسیدن به تعلیم و تربیت صحیح کدام است و

همچنین در رسیدن به این مطلب از چه علومی باید استفاده کرد. روش دستیابی به تربیت صحیح، در نظر افلاطون همانا دانش دیالکتیک است، یعنی علم به مفاهیم و ایده‌های واقعی که دسترسی به این مفاهیم را در تمثیل غار به خوبی نشان می‌دهد.^{۳۵}

افلاطون در کتاب هفتم جمهوری برای طرح مسئله تربیت، ابتدا تمثیل غار را بیان می‌دارد و از آن برای دست یافتن به تربیت صحیح استفاده می‌کند. بدین شکل که، آدمیانی در غار تاریک تصور شوند که چنان با زنجیر بسته شده‌اند که توانایی چرخاندن سر را به هیچ سویی ندارند و تنها رو به روی خود را می‌بینند. زندانیان تا دهانه غار فاصله پر پیچ و خمی دارند. آن سوی غار، آتشی روشن است، باز آن سوتر دهانه ورودی غار است که نور آفتاب بر آن می‌تابد. میان آتش و زندانیان دیوار کوتاهی است. آن سوی دیوار آدمیان و اشیاء گوناگون بسیاری است. زندانیان از این اشیاء و آدمیان تنها سایه‌ای^{۳۶} را می‌تواند ببیند و گمان می‌برند که سایه‌ها حقیقت^{۳۷} هستند. در چنین وضعیتی اگر یکی از زندانیان آزاد شود و راه سخت را بپیماید و بالاخره به بیرون غار راه یابد، ابتدا چشم‌های او خیره خواهد شد اما پس از مدتی که چشم‌های او به روشنایی خو گرفت، ابتدا سایه‌ها و سپس تصاویر اشخاص و اشیاء را - که در آب می‌افتند - و بعد از آن خود آدمیان و اشیاء را تمییز خواهد داد. سرانجام در مرحله چهارم، خورشید را می‌تواند مشاهده کند. او خود خورشید را در عین پاکی مشاهده خواهد کرد نه انعکاس آن را در چیزهای دیگر. لذا در می‌یابد که پدید آورنده همه چیزها فقط خورشید است و حتی آن چه که سبب شده است که او به تدریج در مراحل مختلف چیزهای گوناگون را ببیند، نیز خورشید است. حال اگر او به فکر زندانیان بیفتد، حال خود را نسبت به آنان، حالت ترحم در می‌یابد.^{۳۸}

مفهوم این افسانه کنایی چیست؟ سایه‌ها نماد اشیاء محسوس^{۳۹} هستند که بر حسب عادت ما آن‌ها را به عنوان واقعیت^{۴۰} می‌شناسیم، چون چیز دیگری را غیر از این‌ها نمی‌شناسیم. آتش نمایانگر قدرت تفکر عقلانی است که به ما یاری می‌دهند تا دنیای محسوس را بفهمیم. آن اشیاء و آدم‌هایی که در حرکت هستند، با مفاهیم مدرک مخصوصا مفاهیم ریاضی تطبیق می‌کنند که به کمک آن‌ها، ما تجربه خود را از جهان محسوس بیان می‌کنیم. جهان بیرون از

غار همانا جهان مثل است. خورشید در تمثیل غار، همان فرمانروای نیکی و مثال خیر^{۴۱} افلاطونی است. ارزش^{۴۲} و هستی^{۴۳} عالم مثال از نور افشانی مثال نیک است.^{۴۴}

در ادامه افلاطون توضیح می‌دهد که انسان به دو سبب چشمش خیره خواهد شد. یکی به سبب این که از روشنایی به تاریکی بیاید و دیگر این که از تاریکی به روشنایی بیاید. بازگشت آن زندانی - که به مشاهده خورشید دست یافته - به درون غار مصداق از روشنایی به تاریکی رفتن است.

براساس این تمثیل، عمل آن آموزگاران که جوانان را تربیت می‌کنند، کاری بس بیهوده است، زیرا ادعای آنان چنین است که در روح آدمی، دانشی از آغاز، نهفته نیست و آنان دانش را در روح شاگردان جای می‌دهند. این بدان معناست که در چشمی نابینا نیروی بینایی می‌نشانند.

اما افلاطون می‌پندارد که نیروی شناسایی از آغاز در روح هراسانی وجود دارد و هنر تربیت، هنری است که به وسیله آن می‌توان به سرعت و آسانی آلت شناسایی روح جوانان را به سوی دیگر گرداند. این آلت در آغاز در روح تمامی آدمیان هست، فقط به سمتی که باید، متوجه نیست. کار مربی این است که او را متوجه آنچه که باید به آن بنگرد، نماید.^{۴۵}

گفتار سوم: مواد تعلیم و تربیت

۱. کدام دانش‌ها برای تربیت سودمند هستند؟

در دوران کودکی، ورزش، موسیقی و ادبیات آموزش داده می‌شود، اما آیا تنها همین دانش‌ها برای تربیت آدمی کفایت می‌کند؟ شایسته است پرسیم که کدام دانش است که انسان را از زندان تاریک به دنیای روشنایی رهنمون می‌شود؟

در کتاب جمهوری این سؤال به این شکل مطرح می‌شود که:

«کدام دانش است که می‌تواند روح را از عالم کون و فساد به عالم هستی راستین

رهبری کند؟»^{۴۶}

مواد آموزشی به طور عمده به دو نوع تقسیم می‌شود؛ یک نوع موضوعاتی است که

مربوط به تن است و همه آن موضوعات با هم ورزش خوانده می‌شود. نوع دیگر مواردی است که به جهت تربیت روحی آموزش داده می‌شود.

ورزش خود ازدو بخش تشکیل می‌شود: رقص و کشتی گیری. رقصی مورد نظر است که در آن اولاً وقار آزاد مردانه حفظ شود و در ثانی به منظور زیبایی و چالاکی همه اعضای تن صورت گیرد. در کشتی هم آن نوع مد نظر است که در حال ایستاده انجام شود و فرد در آن می‌آموزد که چگونه دست و گردن و کمر را می‌توان از دسترس حریف دور نگاه داشت.^{۴۷}



اما موضوعاتی را که در تربیت روحی مورد استفاده قرار می‌گیرد، باید به شکل قوانینی درآورد و اجازه نداد که این موارد دست خوش تغییر قرار گیرند، زیرا در نظر جوانان آنچه تازه و بدیع است خوش تر می‌نماید و در نتیجه، تغییر از هر آنچه کهنه است رویگردان می‌شوند. چون هر تغییری جز آنچه سبب شود چیزی به چیز بهتری تبدیل شود، ناپسند است و خطر بزرگی را به دنبال دارد فقط باید سعی کرد تا از هر گونه تغییر مصون ماند.^{۴۸}

به منظور ایجاد چنین قوانین ثابتی در رقص‌ها و سرودها، باید هیاتی انتخاب شوند که تمامی اعضای آن حداقل پنجاه سال داشته باشند و از بین سرودها و رقص‌ها آنچه ناپسند است را کنار گذارند. همچنین

هر یک از این سرودها باید مختص به جشن عمومی در نظر گرفته شوند تا مورد استفاده عموم مردم قرار گیرند. بدین شکل سرودها و قطعه‌های موسیقی اصلاح خواهد شد. کسانی که از آغاز جوانی با روحیه معتدل و منظم زیسته‌اند، این قطعات را می‌پسندند. یعنی با توجه به طبیعت هر کدام موسیقی که برای تربیت آن‌ها در نظر گرفته می‌شود، متفاوت است.^{۴۹، ۵۰}

تحمل سختی‌ها برای پرورش تن مناسب است و کسب دانش و اخلاق نیکو برای تربیت روح ضرورت دارد. باید در آموزش رقص و ورزش برای دختران آموزگار زن و برای پسران آموزگار مرد در نظر گرفت، بدین وسیله آموزش از روی اصول درست صورت می‌گیرد.

از این بین انواع رقص‌ها باید دونوع رقص را برتری داد و به تعلیم آن پرداخت رقص‌های جنگی^{۵۱} و رقص‌های صلح^{۵۲} که در آن، رقص با به دست داشتن انواع سلاح‌ها و به صورت حرکات سرشار از اعتدال صورت می‌گیرد.^{۵۳}

الف) علم حساب

باید در نظر داشت که ورزش با چیزی سر و کار دارد که در معرض کون و فساد است، زیرا همان طور که قبلاً گفته شده است، وظیفه‌اش نظارت بر فربه شدن و لاغر شدن تن است. همچنین موسیقی و ادبیات، قرینه‌ای برای ورزش هستند و وظیفه‌شان هماهنگی روح آدمی است. فنون^{۵۴} و دانش‌های دیگر نیز چون ورزش، موسیقی و ادبیات است و دانش حقیقی به آدمی نمی‌آموزد. آنچه همه فنون و هنرها و دانش به آن نیازمند هستند و صاحبان فن باید آن را بیاموزند، علم حساب است. این دانش انسان را به تفکر و شناسایی رهنمون می‌کند.^{۵۵} بنابراین فراگیری علم حساب برای جوانان امری است الزامی و یادگیری آن برای این‌ها به حدی است که بتوانند با دیده تفکر محض، ذات و ماهیت اعداد را رویت کنند.

ب) علم هندسه

دانش دیگر که روح آدمی را متوجه هستی سرمدی می‌نماید و به شناسایی موجود جاوید لایتغیر منجر می‌شود علم هندسه است. این علم خاصیتی دیگر نیز دارد که درخور توجه است، این دانش در جنگ هم به کار می‌آید و نیز کسانی که هندسه می‌دانند، در یادگیری علوم دیگر سریع‌تر از دیگران هستند. لذا علم هندسه روح را مجبور می‌کند که نگاه خود را به قرارگاه نیکبخت‌ترین موجودات متوجه گرداند. این علم در تربیت جوانان، جایگاه مهمی دارد.^{۵۶}

ج) علم ستاره‌شناسی

علم ستاره‌شناسی از آنجایی که به بررسی تصاویر و اشکال زیبا و کامل می‌پردازد در

خور توجه است، اما باید توجه داشت که زیبایی این تصاویر به زیبایی چیزهای حقیقی نیست. منظور اصلی از آموزش این علم، تمرین فکر است تا آدمی از حالت خود بیرون آید و نیرومند گردد، لذا دانش ستاره شناسی سومین دانشی است که جوانان در فراگرفتن آن، شایسته است که تلاش نمایند.^{۵۷، ۵۸}

۲. دیالکتیک

دقت کامل در همه این دانش‌ها تنها برای عده کمی از مردم ضرورت دارد. همه این علوم مقدماتی هستند برای گام برداشتن در هنر دیالکتیک. تنها روش علمی که مفروضات ثابت نشده مقدماتی را کنار می‌گذارد و در هر مورد به عمق فرو می‌رود تا به آغاز و نخستین پایه اصلی برسد، دانش دیالکتیک است. بدین طریق چشم روح که در نادانی فرو رفته است را از آلودگی‌ها پاک می‌سازد و به سوی بالا می‌کند و در راه رسیدن به این مطلب از دانش‌های مقدماتی که ذکر شد، استفاده می‌شود.

اهل دیالکتیک و سیر و سلوک دیالکتیکی قابل انطباق با تمثیل غار می‌باشد. چنان که افلاطون خود تصریح می‌کند:

«اثر آن دانش‌های مقدماتی در روح آدمی، شبیه است به برداشتن زنجیر از پای زندانی غار که در تمثیل پیشین بیان کردم و به روی گرداندن از سایه‌ها و توجه به خود اشیاء و به روشنایی آتش، به بر آمدن از آغاز زیر زمینی به سوی آفتاب و ناتوانی نخستین به دیدن خود جانوران و گیاه‌ها و روشنایی خورشید، به مشاهده تصویر خورشید در آب و به دیدن سایه‌ها دیگر اشیاء که سایه‌ها و تصاویر اشیاء واقعی هستند نه سایه‌هایی از تصاویر و پیکره‌ها که در اثر تابش آتش پدیدار شده باشد.»^{۵۹}

در حقیقت افلاطون می‌پندارد که دانش‌های مقدماتی در روح آدمی سبب راهنمایی شریف‌ترین جزء روح به عالم بالا می‌شود تا بدین وسیله بتواند شریف‌ترین چیز را در عالم هستی راستین مشاهده کند و از این رو به مشاهده وحدت^{۶۰} در کثرت^{۶۱} برسد.

فرد تربیت شده نباید تنها توانایی دیدن چیزهای بسیار را دارا باشد، بلکه علاوه بر آن باید همه توجهش معطوف به یک چیز باشد تا ابتدا آن را بشناسد و این شناخت او به نحوی

باشد که همه چیزهای دیگر موافق آن باشند و به سوی آن پیش بروند.^{۶۲} در اینجا نیز منظور از دیدن، مشاهده مفهوم واحد در چیزهای کثیر است. در فضایل چهارگانه که عبارتند از: شجاعت^{۶۳} خویشتن داری^{۶۴}، دانایی^{۶۵} و عدالت^{۶۶}، یک مفهوم مشترک است و فهم این نکته که حقیقت فضیلت چیست، در همین دیدن وحدت در کثرت نهفته است.

گفتار چهارم: نگاه تربیتی به فضیلت

۱. زندگی اخلاقی چیست؟

در نظر افلاطون زندگی اخلاقی همانا جست و جوی فضیلت است. وی فضیلت را به عنوان خیر مطلق، بیان می‌دارد که می‌تواند در مراحل حیات انسانی که با عمل عقلانی، روانی و اشتهای آور همراه است، بدست آید. در نظر او فضیلت دارای دو جنبه تفکیک‌ناپذیر است؛ یکی به معنای کمال^{۶۷} و دیگری به معنای دلپذیری^{۶۸} است. تحصیل فضیلت از طریق معرفت حقیقت ممکن می‌شود. هر انسانی در جست و جوی سعادت خویش است: اگر انسان در مسیر خود از خیر منحرف گردد، تنها به سبب نادانی اوست، زیرا به نظر او «هیچ کس به طور عمد و دانسته شر را اختیار نمی‌کند.» همچنین لذتی^{۶۹} در نظر وی مقبول است که موافق حکمت است.

اما فضیلت اگر به عنوان موضوع علمی در نظر گرفته شود، دیگر قابل آموزش نیست؛ چنانچه در متون تصریح می‌کند که از آنجایی که مردان با فضیلت به آموزش فضیلت به فرزندان خود نپرداخته‌اند، یعنی آنچه خود به عنوان فضیلت دارا بودند را به فرزندانشان آموزش ندادند، در حالی که فرزندان ایشان تربیت‌پذیر بودند، بنابراین فضیلت آموختنی نیست. فضیلت تنها به عنایت خداوند در انسان بدست می‌آید، زیرا اگر غیر از این بود، شایسته می‌نمود که حداقل یک نفر توانسته باشد کسی را مانند خود تربیت کند.^{۷۰}

سقراط صورتی از دانش بودن فضیلت را پذیرفته است، لذا اگر فضیلت دانش است، گناه و رذیلت تنها ناشی از جهل است، زیرا اگر به حق بودن عملی، علم داشته باشیم، خود به خود، آن را انجام نخواهیم داد. دیدگاه افلاطون مخالف سقراط است و به نظر او دانستن

شرط لازم و کافی برای عمل کردن نیست. چه بسیارند کسانی که بهترین راه را تشخیص می‌دهند اما در عمل راه دیگری را برمی‌گزینند.^{۷۱}

بنابراین فضیلت با تربیت ارتباط مستقیم دارد؛ بدین شکل که در تربیت فکر باید به نوعی تزکیه نفس داشت، بدین وسیله که نفس باید خود را از قید حواس رها کند. در این جا ضرورت فاصله گرفتن از عالم محسوس مشخص می‌شود، لذا فیلسوف باید از بند و زنجیرهایی که به دور او کشیده شده است رهایی یابد و مسیر غار را بیماید، از عالم حواس بگریزد و به مشاهده مُثُل بنشیند. این گریز از عالم حواس برای افلاطون شرط لازم اخلاق است. سپس بعد از مشاهده مثل باید به عالم گمان بازگردد.^{۷۲}

چنانچه گفته شد در نظر افلاطون، فضیلت وحدت بین لذت و علم است، این دو باید هماهنگ با یکدیگر عمل کنند. بدین ترتیب لذتی مقبول است که موافق حکمت باشد.^{۷۳}

جمع بندی

افلاطون متعلقات معرفت را به دو مقوله اصلی و هر یک از این دو را به دو مقوله فرعی که به واسطه بخش‌های نامساوی خط به طرز نمادین نشان داده است، تقسیم می‌کند. در راس این خط بالا رونده «صورت خیر» واقع است. به این شکل اخلاق والاترین و قاطع‌ترین نوع معرفت است و از ریاضیات هم برتر است، پس تحصیل آن نیز دشوارتر از همه است. وی می‌کوشد تا در فلسفه اخلاقی‌اش، راه دستیابی به بصیرت درباره «خیر» را نشان دهد.^{۷۴}

در این مسیر فرد دشواری‌های فراوانی را تحمل می‌نماید و همچنین باید به یادگیری برخی علوم مجهز شود تا در نهایت سیر دیالکتیکی خود به تربیتی والا دست یابد. نکته قابل تأمل در این پژوهش این است که افلاطون تربیت را برای همگان در جامعه ضروری می‌داند تا جایی که معتقد است اگر تنها به تربیت مردان پردازیم، نیمی از سعادت جامعه تأمین خواهد شد، لذا تربیت مشمول تمامی افراد جامعه می‌شود.

^۱. انگلیسی instruction یونانی Paideia.

^۲. گستون مر، افلاطون، ترجمه: فاطمه خوانساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۳۹-.

3. republic

4. برای مطالعه بیشتر ر.ک: یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه: محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶، چاپ اول، ج ۳، ص ۱۲۳۱-۱۲۲۹.

5. Agathon انگلیسی good یونانی

6. Mathematike یونانی mathematical انگلیسی

7. dialectic

8. Hotheos انگلیسی god یونانی

9. خدا در قوانین همان مقام را داراست که ایده نیک در جمهوری دارد.

10. کانت، در کتاب نقد عقل عملی می گوید: «دو چیز مرا به اعجاب و خداترسی وادار می کند، آسمان پر ستاره بالای سرم و قانون اخلاقی درونم.»

11. Lows

12. افلاطون، قوانین، دوره آثار افلاطون، ج ۴، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، چاپ سوم، VII ۸۰۴-۸۰۳.

13. Physis انگلیسی nature یونانی

14. فردریک مایر، تاریخ اندیشه های تربیتی، ترجمه: علی اصغر فیاض، تهران، سمت، ۱۳۷۴، چاپ اول، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۲۹.

15. همان، ص ۱۲.

16. Becoming

17. Ideas

18. Psychē انگلیسی soul یونانی

19. مایر، فردریک، پیشین، ص ۱۴۱-۱۳۹.

20. Eudaimonia انگلیسی happiness یونانی

21. Moral اصول

22. Aretē انگلیسی virtue یونانی

23. Gumnazomenōi انگلیسی practicing یونانی

24. افلاطون، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، چاپ سوم، II، ۳۷۷-

۳۷۶.

25. Synpheron انگلیسی advantageous یونانی

26. افلاطون، جمهوری، همان، III، ۴۰۱.

27. همان، III، ۴۰۲-۴۰۱.

28. Harmonia انگلیسی harmony یونانی

29. افلاطون، جمهوری، پیشین، III، ۴۱۲.

30. افلاطون، قوانین، پیشین، VII، ۷۹۰.

31. همان، VII، ۷۹۷.

32. همان، VII، ۷۹۴.

33. انگلیسی state یونانی Politeia.

34. گستون مر، پیشین، ص ۱۲۶-۱۲۵.

35. جان الیاس، فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه: عبدالرضا ضرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۳۱-۳۲.

36. Shadow

37. انگلیسی truth یونانی Aletheia

38. افلاطون، جمهوری، پیشین، VII، ۵۱۵-۵۱۴.

39. انگلیسی perceptible یونانی Aistheta

40. Reality

41. Idea tou agathon theidea of the good

42. Value

43. انگلیسی being یونانی On

44. ژان هرش، شگفتی فلسفه، ترجمه: عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۴۷-۴۶.

45. افلاطون، جمهوری، پیشین، VII، ۵۱۸، ۵۱۷-۵۱۶.

46. همان، VII، ۵۲۱.

47. افلاطون، قوانین، پیشین، VII، ۷۹۶.

48. همان، VII، ۷۹۷.

49. همان، VII، ۸۰۳-۸۰۲.

50. افلاطون معتقد است که زنان نیز همچون مردان باید تربیت شوند و حتی باید به آنان چگونگی به کار بردن افزار جنگی را نیز تعلیم داد. اسب سواری و تیراندازی را باید آموزش ببینند. اگر به غیر این صورت باشد و تعلیم و تربیت تنها برای مردان انجام شود، سبب می‌شود تا نیمی از سعادت جامعه تأمین شود.

51. Ryrhiche

52. Emmeleia

53. افلاطون، قوانین، پیشین، VII، ۸۱۷-۸۱۶.

54. انگلیسی art – knowledge یونانی Technē

55. افلاطون، جمهوری، پیشین، VII، ۵۲۱.

56. همان، VII، ۵۲۶.

57. همان، VII، ۵۲۹.

58. البته افلاطون به آموزش یک علم بین هندسه و ستاره شناسی معتقد است، زیرا بعد از هندسه علمی است راجع به سطح‌ها. در نظر او، باید به علمی پرداخت که راجع به عمق و ارتفاع سخن می‌گوید ولی چون هنوز چنین علمی کشف نشده بود، ستاره شناسی را ذکر می‌کند. پس سومین علمی که باید به جوانان آموزش داد، هندسه فضایی است و ستاره شناسی چهارمین دانش مقدماتی است.

59. افلاطون، جمهوری، پیشین، VII، ۵۳۲.

60. Unity

61. انگلیسی multiplicity یونانی Pollaplasiou

۶۲. افلاطون، قوانین، پیشین، VII، ۹۶۵.

63. انگلیسی courage یونانی Anderia

64. انگلیسی temperance یونانی Sōphrosynē

65. انگلیسی wisdom یونانی Sophia

66. انگلیسی justice یونانی Dikaiosynē

67. Perfection

68. Ceqiplait

69. انگلیسی pleasure یونانی Hēdone

۷۰. افلاطون، فنون در دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، چاپ سوم، ج ۱، ص ۹۳-۱۰۰.

۷۱. دبلیو کی سی گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه: حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵، چاپ اول، ج ۱۱، ص ۱۸۱.

۷۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مر، گستون، پیشین، ص ۱۱۵-۱۱۲.

۷۳. همان، ص ۱۱۶.

۷۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ادواردز، پل، فلسفه اخلاق، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، تیبان، ۱۳۷۸، چاپ اول، ص ۷۷-۷۹.

جایگاه و نظم اخلاقی افلاطون در مکاتب اخلاقی

علیرضا حسینی^۱

چکیده

بدون شک یکی از تأثیر گذارترین متفکرین و فلاسفه تاریخ تفکر و فلسفه، افلاطون^۱ است. تأثیر او در عرصه های مختلفی همچون فلسفه اولی، سیاست و هنر غیر قابل انکار می باشد. یکی از عرصه هایی که در آن جای پای افلاطون به وضوح دیده می شود اخلاق و فلسفه اخلاق و پژوهش های مربوط به این حوزه از دانش و تفکر بشری می باشد. در این مقاله برآنیم تا به صورت مختصر به آراء اخلاقی این اندیشمند تاریخ فلسفه و تفکر پردازیم.

کلید واژه ها: فلسفه اخلاق؛ واقع گرایی؛ فراطبیعت گرایی؛ شناخت گرایی؛ غایت گرایی؛ مطلق گرایی؛ افلاطون.

مقدمه

یکی از فلسفه های مضاف که دارای اهمیت بسیاری است، فلسفه اخلاق^۲ می باشد. قبل از ورود به موضوع لازم است نکاتی پیرامون این شاخه از فلسفه های مضاف بیان شود تا در بررسی آرای اخلاقی افلاطون و تعیین جایگاه نظرات او در بحث های اخلاقی و در نهایت قرار گرفتن نظریه او در تقسیمات و مکاتب اخلاقی به ما کمک کند.

گفتار اول: تعریف فلسفه اخلاق

منظور از فلسفه اخلاق، علمی است که به تبیین اصول و مبادی علم اخلاق می پردازد و

۱. دانشجوی کارشناسی فلسفه دانشگاه مفید

گاهی نیز مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیان گذار، هدف، روش تحقیق و سیر تحول آن را نیز متذکر می شود. گاهی هم کلمه "علم" را اضافه کرده و می گویند "فلسفه علم اخلاق"؛ یعنی شاخه ای از فلسفه که به بررسی مبادی و مبانی علم اخلاق می پردازد.^۳

گفتار دوم: قلمرو و فلسفه اخلاق

در این شاخه از فلسفه های مضاف بحث های متعدد و متنوع زیادی صورت می گیرد که همه آنها را می توان در چند بخش قرار داد:

۱- اخلاق توصیفی^۴؛ مطالعه و پژوهش در باب توصیف و تبیین اخلاق افراد یا جوامع گوناگون اعم از دینی و غیردینی را به عهده دارد.^۵

۲- اخلاق هنجاری^۶؛ به مطالعات و بررسی های هنجاری درباره تعیین اصول، معیارها و روش هایی برای تبیین «حسن و قبح»؛ «درست و نادرست»، «باید و نباید» و امثال آن گفته می شود. این بخش از پژوهش های اخلاقی به بررسی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی و بایستگی، نایستگی و امثال آن می پردازد. صرف نظر از اینکه فرد، قوم یا دین خاصی چه نوع دیدگاهی درباره آنها دارد.^۷

۳- فرا اخلاق^۸؛ به بررسی تحلیلی و فلسفی درباره مفاهیم و احکام اخلاقی می پردازد. موضوع این پژوهش نه رفتارهای اخلاقی مورد قبول افراد و جوامع است و نه افعال اختیاری انسان بلکه مفاهیم و جملاتی است که در اخلاق هنجاری مورد بحث قرار می گیرند. در فرا اخلاق، مفاهیم و احکام اخلاقی از سه جهت عمده: معنا شناختی^۹؛ معرفت شناختی^{۱۰} و وجود شناختی^{۱۱} مورد بحث و بررسی قرار می گیرند.

۴- اخلاق کاربردی^{۱۲}؛ در حقیقت زیرمجموعه اخلاق هنجاری است، به تعبیر دیگر اخلاق کاربردی همان اخلاق هنجاری است البته درحوزه های خاصی از زندگی فردی و اجتماعی. اخلاق کاربردی در حقیقت درصدد آن است که کاربرد و اعمال منظم و منطقی

نظریه اخلاقی را در حوزه مسائل اخلاقی خاصی نشان دهد. مباحثی مانند اخلاق پژوهش؛ اخلاق همسرداری؛ اخلاق سیاست و...^{۱۳}

نظریات و مکاتب اخلاقی با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده‌اند در دو تقسیم‌بندی به چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند:

الف- دسته بندی براساس غایت گرایی و وظیفه گرایی که برخی از دسته های غایت گرا عبارتند از: سود گراها، قدرت گراها، لذت گراها، سعادت گراها و... .

نظریات وظیفه گرا نیز به دو دسته وظیفه گرایی عمل‌نگر و وظیفه گرایی قاعده‌نگر تقسیم می‌شوند.

ب- دسته‌بندی بر مبنای واقع گرایی^{۱۴} و غیر واقع گرایی^{۱۵}.

۱- واقع گرایان قائلند که جملات اخلاقی از قبیل جملات خبری بوده و از عالم واقع حکایت می‌کنند و در نتیجه قابل صدق و کذب می‌باشند.

۲- غیر واقع گرایان در مقابل، بر این باورند که احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشائی بوده و از هیچ واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند، در نتیجه قابل صدق و کذب نمی‌باشند. احساس گرایی؛ توصیه گرایی، جایگرایی، قرارداد گرایی، نظریه امر الهی یا حسن و قبح شرعی از مکاتب غیر واقع گرا می‌باشند. واقع گرایان را در یک تقسیم بندی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- مکاتبی که واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را واقعیت‌های طبیعی می‌دانند^{۱۶} به این صورت که اوصاف اخلاقی یا قابل تحویل به امور و اوصاف طبیعی مثل شادی و لذت و... می‌باشند و یا اگر هم واقعیتی برای اوصاف اخلاقی در طبیعت وجود نداشته باشد، لا اقل اوصاف اخلاقی دارای منشأ انتزاع در طبیعت می‌باشند.

۲- مکاتبی که واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را در امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کنند^{۱۷} که مکاتب کلبی، رواقی، سعادت‌گرا و مکتب اخلاقی اسلام در این گروه قرار می‌گیرند.

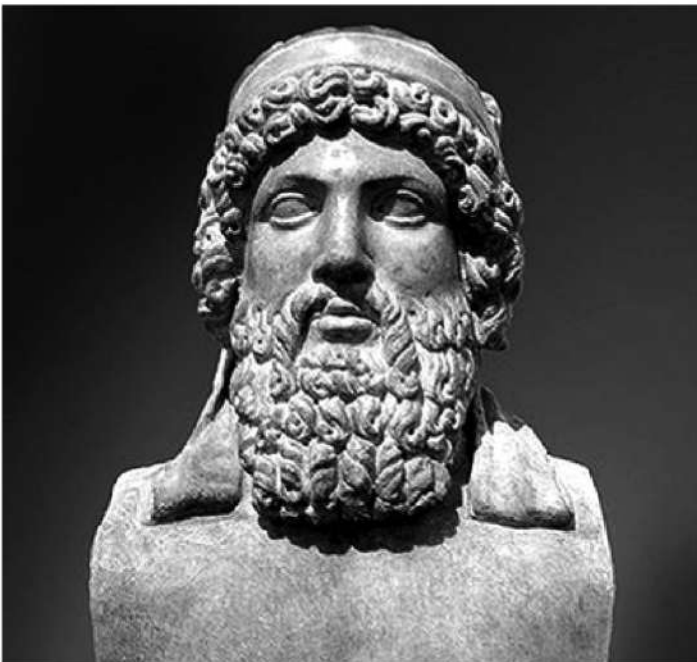
از پیامدهای نظریه غیر واقع گرایی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:
(الف) صدق و کذب ناپذیری؛ (ب) نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی؛ (ج)
کثرت گرایی اخلاقی
(چ) نسبت گرایی اخلاقی.^{۱۸}

گفتار سوم: مبانی نظریه اخلاقی افلاطون

افلاطون (۴۲۷/۴۲۸ – ۳۴۷/۳۴۸ ق.م) که نام اصلی او آرستیوکلس^{۱۹} بوده است^{۲۰} یکی از بزرگترین فلاسفه جهان می‌باشد که به پدر فلسفه معروف است. او شاگرد سقراط حکیم و استاد ارسطو می‌باشد که نظریات اخلاقی وی مبتنی بر پایه‌ها و اصول فکری و فلسفی خاصی می‌باشد که بدون توجه به آن مبادی و مبانی نمی‌توان به فهم عقیده اخلاقی او نائل شد، از این رو ابتدا لازم است که به مبانی و اصول فکری او اشاره شود که عبارتند از:

۱- نظریه مثل

این نظریه، نه تنها از مبانی تفکر اخلاقی افلاطون می‌باشد، بلکه از ارکان و حتی اساسی‌ترین رکن نظام فلسفی او می‌باشد. بر اساس این مبنا افلاطون عقیده دارد که مفاهیم کلی، صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه دارای واقعیت عینی هستند که ما آنها را از راه فکر کشف



می‌کنیم نه این که آنها را جعل کنیم. افلاطون این ذوات عینی و کلیات واقعی را «صور» یا «مثل» می‌نامد. اشیاء محسوس کپی یا رو گرفت واقعیات کلی اند. واقعیت‌های کلی در جایگاه ثابت آسمانی خود جای دارند، حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی اند.

۲- ازلی و ابدی دانستن روح

او در مورد نفس و روح انسان سه عقیده دارد که در مجموع عقیده او در مورد نفس راتشکیل می دهد:

الف) نفس غیر از بدن است، یعنی او قائل است که انسان در جسم و بدن خلاصه نمی شود بلکه در کنار آن دارای نفس و روح هم می باشد که این همان ثنویت و دوآلیزم او می باشد که در دوران جدید توسط دکارت (پدر فلسفه جدید) به اوج خود رسید.

ب) علاوه بر اینکه نفس غیر از روح است نه این که یکی باشند ویژگی ها و خصوصیات آن هم غیر از بدن و جسم است، پس این طور نیست که نفس و بدن دو چیز باشند، اما دارای ویژگی های یکسان و یک جور بلکه آن دو کاملاً از یکدیگر متمایز و جدا هستند و صفات و خواص آنها با یکدیگر متفاوت و مختلف می باشند و این نکته بدیهی مبنای دو آلیزم می باشد.

ج) نفس دارای ویژگی فناپذیر و دوام و استمرار می باشد. این خصوصیت همان است که گفته می شود نفس ازلی و ابدی است به طوری که هم قبل از بدن بوده است و هم بعد از بدن باقی خواهد ماند. بر اساس این ویژگی نفس، افلاطون قائل است که روح انسانی قبل از این که به بدن تعلق گیرد با عالم مجردات و مثل ارتباط داشته و آنها را می شناخته است، اما پس از نزول به این عالم و تعلق به ابدان، آن دانسته ها و علوم خود را فراموش کرده است. درعین حال، در این عالم در اثر ارتباطی که با سایه های مثل برقرار می کند و با کمک استدلال و برهان می تواند آن علوم فراموش شده را دوباره به خاطر آورد. اگر انسان این تلاش را انجام دهد و به درک فلسفی درستی برسد و تعلقات خود به امور مادی و ناپایدار را کم کند، به این درجه از کمال نائل می شود که پس از مفارقت از بدن مجدداً به همان عالم مثل ملحق می شود و به آن مشاهداتی که پیش از خلقت داشت نائل می شود.^{۲۱}

گفتار چهارم: نظریه اخلاقی افلاطون

نظریه اخلاقی افلاطون را باید در پاسخ به چند پرسش جستجو کرد که پاسخ به هر کدام از این پرسش ها از جانب افلاطون، بخش و پاره ای از تفکر و نظریه اخلاقی او را تأمین و

تضمین می کند، چرا که نظرات اخلاقی او بخش های مختلفی دارد که هر کدام از آنها او را از جنبه خاصی در یکی از مکاتب اخلاقی قرار می دهد، بدون این که تعارض و تهافتی در آراء و نظرات او به وجود آید. آن پرسش ها عبارتند از:

۱- آیا مفاهیمی به نام مفاهیم اخلاقی داریم؟ (بخش معنا شناختی از فرا اخلاق)؛ ۲- منشأ مفاهیم اخلاقی چیست؟ و یا کجاست؟ (بخش وجود شناختی از فرا اخلاق)؛ ۳ منشأ احکام و دستورات اخلاقی چیست؟ (اخلاق هنجاری)؛ ۴- سعادت و خیر اخلاقی چیست؟ (اخلاق توصیفی)؛ ۵- راه رسیدن به اخلاق شایسته و نیکو چیست؟ (اخلاق کاربردی)؛ ۶- آیا گزاره ها و قضایای اخلاقی، اخباری هستند و یا انشایی؟ مطلق اند و یا نسبی؟ (بخش معرفت شناختی از فرا اخلاق).

اما در مورد پرسش اول باید گفت که طبق آنچه که حکمای مسلمان بیان کرده اند مفاهیم به سه دسته کلی تقسیم می شوند:

الف) مفاهیم ماهوی

مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی مفاهیمی هستند که به دنبال ادراکات جزئی در دستگاه مفهوم گیری ذهن حاصل می شوند، یعنی توسط ذهن به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می شوند. این مفهوم کلی از طرفی در بردارنده همه مشترکات جزئیات است و از طرفی نیز فاقد مشخصات فردی آنهاست و به همین دلیل قابل صدق بر افراد بی شمار است، مانند مفهوم انسان، حیوان، گیاه و... .

ب) مفاهیم منطقی

معقولات یا مفاهیم منطقی مفاهیمی هستند که هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است، یعنی قابل حمل بر امور عینی نیستند. ویژگی این نوع مفاهیم این است که تنها بر مفاهیم و صورت های ذهنی حمل می گردند مثل مفاهیمی که در علم منطوق به کار می روند همچون: تصور، تصدیق، کلی جزئی، نوع، جنس و... .

ج) مفاهیم فلسفی

مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر است و

غالباً بیان‌گر روابط و احوال اشیای خارجی و نحوه وجود آنها هستند.^{۲۲}

حال سوال این است که مفاهیم اخلاقی همچون خوبی، بدی، باید، نباید، حسن، قبح و... چگونه مفاهیمی اند؟

در جواب این پرسش نظرات و عقاید مختلفی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱- نظریه تعریف‌گرایانه^{۲۳} :

بر اساس این دیدگاه مفاهیم اخلاقی قابل تعریف و تحلیل‌اند. بر طبق این دیدگاه می‌توان «باید» را بر اساس «هست» و «ارزش» را بر اساس «واقعیت» تعریف کرد.

این نظریه نیز در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) طبیعت‌گرایی اخلاقی^{۲۴} :

طبیعت‌گرایان، احکام اخلاقی را بیان‌های تغییر شکل یافته‌ای از واقعیت تجربی می‌دانند که به سه دسته زیست‌شناختی^{۲۵}، جامعه‌شناختی^{۲۶} و روان‌شناختی^{۲۷} تقسیم می‌شوند.

ب) نظریه متافیزیکی^{۲۸} :

قائلین به این نظریه می‌گویند تا در تحلیل و تعریف‌های مفاهیم اخلاقی از مفاهیم فلسفی، کلامی و الهیاتی بهره‌گیرند. در نظر اینان «باید» به معنای «متعلق امر خدا» است.

۲- نظریه شهر گرایانه یا طبیعت‌ناگرویی^{۲۹} :

اینان به این نکته اتفاق نظر دارند که پاره‌ای از اوصاف اخلاقی، بدیهی، شهودی و تعریف‌نشده یا بسط‌هستند.

۳- نظریه غیرشناختی یا توصیف‌ناگروانه :

طرفداران این نظریه مفاهیم اخلاقی را مفاهیمی بی‌معنی و غیرقابل تعریف می‌دانند و معتقدند مفاهیم اخلاقی صرفاً مفاهیمی احساسی، عاطفی یا توصیه‌ای می‌باشند نه توصیف‌گر

بنابر آنچه در مقدمات و مبانی نظریه اخلاقی افلاطون گفته شد به راحتی به دست می آید که افلاطون در مورد مفاهیم اخلاقی و اینکه آیا چنین مفاهیمی داریم یا نه و این که این مفاهیم از چه نوع مفاهیمی هستند در زمره کسانی قرار دارد که مفاهیم اخلاقی را قابل تعریف و تحلیل دانسته و علاوه بر این، مفاهیم اخلاقی را در زمره مفاهیم ماوراء طبیعت^{۳۱} قرار می دهند، حتی بر اساس نظریه مثل نیز، مفاهیم اخلاقی در دسته مفاهیم ماهوی قرار می گیرند، چرا که مطابق نظریه مثل، مفاهیم اخلاقی در عالم مثال دارای ما به ازاء می باشند و نفس انسان قبل از تعلق به بدن در آن عالم آنها را مشاهده کرده است و آنها را فهمیده است گرچه با آمدن به این عالم و قرار گرفتن در کنار بدن، آنها را فراموش کرده است. پس به نظر می آید که تعریف مفاهیم ماهوی که در بالا بیان گردید کاملاً بر مفاهیم اخلاقی صدق می کند.

کاپلستون در مورد نظر افلاطون در مورد مفاهیم کلی اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی (مفاهیمی که از نسخ مفاهیم اخلاق نیستند) می نویسد:

«در نظر افلاطون متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می کنیم، متعلقاتی که علم با آنها سروکار دارد؛ متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند، مثل عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند.^{۳۲}

پس با قطع و یقین می توان گفت که در مفاهیم اخلاقی، افلاطون تعریف گرا و شناخت گرا است، البته از نوع فوق طبیعت گرای آن. درباره منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی (پرسش دوم) نیز سه نظریه مشهور وجود دارد که عبارتند از:

الف) واقعیت خارجی

مطابق این رأی، مفاهیم اخلاقی، واقعیاتی خارجی هستند که به وسیله عقل یا شهود درک می شوند، یعنی ما به ازای مفاهیم اخلاقی، بخشی از جهان خارجی و عینی است. به

هرحال اگر کسی در باب حسن و قبح و خیر و شر اخلاقی چنین تصویری داشته باشد، یعنی آنها را اموری واقعی و خارجی بداند که با کمک نیروی عقل، کشف می شوند، در مساله اخباری یا انشائی بودن گزاره های اخلاقی به راحتی می تواند جانب اخباری بودن را بگیرد، زیرا در آن صورت جملات اخلاقی قابلیت صدق (مطابقت با واقع) و کذب (عدم مطابقت با واقع) را دارند.^{۳۳}

جانان هریسون در این باره می نویسد:

«ما یک نظریه اخلاقی را در صورتی عینی می نامیم که معتقد باشد صدق معنایی که به واسطه یک جمله اخلاقی بیان می شود، مستقل است از شخصی که این جمله را استعمال می کند، و نیز مستقل از زمان و مکانی که در آن، این جمله را استعمال کرده است.»^{۳۴}



(ب) انشاء و اعتبار

بر اساس این نظریه، منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی، انشاء و اعتبار است، یعنی مفاهیم اخلاقی هیچ ریشه و اساسی در واقعیات عینی و خارجی نداشته و صرفاً انشائات و جعلیاتی هستند که از خواست گوینده نشأت می گیرند، مانند جملات استفهامی و امری که هیچ خبری درباره عالم واقع نمی دهند. پیروان مکتب جامعه گرایی و طرفداران نظریه امر الهی - از جمله اشاعره در عالم اسلام - از حامیان مشهور و معروف این نظریه هستند با این تفاوت

که جامعه‌گرایان معتقدند منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی، عقل و آگاهی جمعی است، اما اشاعره و قائلان به نظریه امر الهی بر این باورند که امر و نهی خداوند است که موجب پیدایش مفاهیم اخلاقی می‌شود.^{۳۵}

ج) فطرت

بر اساس این نظریه، مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی فطری هستند که در سرشت و ذات آدمیان نهاده شده است. درک مفاهیم اخلاقی، از ویژگی‌های وجودی انسان است. انسان‌ها بر صورت اخلاقی خداوند آفریده شده‌اند، یعنی شهودات اخلاقی پایه ما، خود به خود، تصویری از دیدگاه‌های اخلاقی پایه خداوند هستند. به عبارت دیگر برخی از اصول اخلاقی مورد پذیرش انسان‌ها، قابل تعلیم و آموزش نیستند. ما به عنوان مخلوقات خداوند با این اصول به دنیا می‌آییم. براساس این نظریه، اگر خداوند ما را طور دیگری آفریده بود، به نحو دیگری درک می‌کردیم. سؤال این است که عقیده افلاطون در این زمینه، در کدام قسم از این مکاتب و نظریات قرار می‌گیرد.

بعضی می‌گویند که نظریه افلاطون در این مورد در مکتب و نظریه «فطرت» قرار می‌گیرد، چرا که بر اساس نظریه مثل، انسان در ابتدای تولد، همه چیز را می‌داند، زیرا نفس آدمی قبل از آمدن به این جهان در آن عالم بوده است و در آنجا با همه حقایق موجودات آشنا شده است، اما با آمدن به این جهان همه آنها را فراموش کرده است، به گونه‌ای که برای یادآوری آن علوم که در نهاد و ذات او وجود دارند، نیازمند تذکر است و نه تعلیم.^{۳۶}

به نظر می‌آید که حتی اگر این مطلب را قبول کنیم، نظریه افلاطون به صورت خیلی روشن در زمره نظریه "واقع‌گرایان" قرار می‌گیرد، چرا که خیلی واضح است که بنا بر نظریه مثل، مفاهیم اخلاق نه تنها دارای ما به ازاء واقعی و خارجی می‌باشند بلکه عین واقعیات و اعیان خارجی (یعنی همان مثل در عالم مثل) می‌باشند. پس باید گفت افلاطون پیش از هر چیز در زمره واقع‌گرایان قرار می‌گیرد، البته همان طور که اشاره شد او در جرگه واقع‌گرایان فراطبیعی قرار دارد.

اما درباره اینکه منشأ احکام و دستورات اخلاقی چیست (پرسش سوم) باید گفت:
باز هم براساس نظریه عالم مثل در افلاطون، علم به احکام و دستورات اخلاقی به صورت فطری، پیش از آمدن انسان به این جهان در نهاد انسان قرار داده شده است ولی با آمدن انسان به این جهان، انسان آنها را فراموش کرده است و برای به یاد آوردن آنها نیاز به یادآوری و تذکر دارد. در این بخش می توان گفت که افلاطون "فطرت گرا" می باشد و به همین خاطر است که کلمات "پرورش"، "کشف" و... در عبارات افلاطون زیاد به چشم می خورد که نشان می دهد از نظر او امور و احکام و قضایای اخلاقی در نهاد انسان قرار دارد، اما برای به فعلیت رسیدن آنها نیاز به تربیت و پرورش و کشف است.

جواب به پرسش چهارم مبنی بر چیستی خیر و سعادت اخلاقی با استفاده از محاورات و مبانی اخلاقی افلاطون این است که او در زمره غایت گرایان قرار می گیرد - نه وظیفه گرایان - سعادت^{۳۷} و خیر اعلی را معرفت عقلی در کنار لذایت بدنی می داند، مشروط به این که این لذایت همراه آلام و خسارت روحی نباشند و در آنها افراط نشده باشد. پس کسب معرفت عقلی در کنار لذت بدنی مذکور موجب کسب خیر و سعادت می شود.^{۳۸}

او در محاوره فیلبس «Philebos = لذت» با نظریه فیلبس و پروتارخوس مبنی بر این که خیر و یا نیک به عبارت دیگر غایت نهایی انسان لذت است،^{۳۹} مخالفت می کند. او در مقابل این نظریه که "نیک" را برای همه جانداران، شادی و لذت و خوشی و هرچه از این نوع باشد می داند، غایت نهایی انسان و خیر اعلی و غایی او را حکمت و لازمه حکمت را فضایل اخلاقی و تندرستی و لذت می داند.

سقراط سه نقد بر نظریه فیلبس مطرح می کند: اول این که لذت ها متضادند و برای ترجیح یکی از آنها بر دیگری نیازمند حکمت هستیم؛ دوم این که زندگی صرفاً با لذت بدون هرگونه علم، زندگی یک حیوان است نه انسان، سوم این که لذت، شدن است نه بودن و شدن همیشه مقدمه و ابزار است برای بودن.

او در ادامه، لذت ها را به دو قسم لذت های ناب و معتدل که به حکمت و علم مرتبطند

و لذت‌های مخلوط به درد و افراطی که مرتبط با حکمت نیستند، تقسیم می‌کند و دو دلیل بر تقدم قسم اول بر قسم دوم اقامه می‌کند؛ اول آن که همه مردم لذت‌های ناب را بر لذت‌های مخلوط به درد ترجیح می‌دهند،^{۴۰} دوم آن که لذت‌های نوع اول حقیقی‌تر از لذت‌های نوع دومند.^{۴۱}

خلاصه آن‌که از نظر افلاطون، سعادت انسان در گرو حکمت توأم و همراه با لذت معتدل و بدون درد می‌باشد، اگر چه او تصریح دارد که در بین این دو مؤلفه سعادت، حکمت و معرفت، اصل و اساس است و لذت و شادی، فرع می‌باشد. اینک نوبت پرسش پنجم است که: راه رسیدن به اخلاق شایسته و نیکو و نیز سعادت چیست؟ از نظر افلاطون اگر انسان بداند که زندگانی خوب چیست طبیعتاً چنان رفتار خواهد کرد که گویی برای نیل به آن می‌کوشد.^{۴۲} همچنین از نظر وی قدم‌های سه‌گانه در راه کسب اخلاق شایسته عبارتند از:

(۱) معرفت به خیر و سعادت

اگر کسی بتواند کسب دانش و معرفت کند و به خصوص آنچه را خیر است بشناسد، در آن حال هرگز شریرانه رفتار نخواهد کرد.^{۴۳}

(۲) کسب فضایل

برای رسیدن به سعادت، کسب فضایل نیز لازم است. فضایل کلیدی نزد افلاطون عبارتند از معرفت یا حکمت عقلی؛ شجاعت؛ خویشتنداری و عدالت. فضیلت حکمت مرتبط به جزء عقلانی اوست و فضیلت شجاعت مرتبط به جزء اراده و همت. خویشتنداری یا عفت از هماهنگی بین دو جزء شهوانی و جزء اراده و همت حاصل می‌آید. عدالت نیز به هماهنگی بین هر سه جزء نفس مربوط می‌شود.

لازم به ذکر است که افلاطون برای نفس انسان سه جزء قائل است: عقل اراده و شهوت.

۳) تعلیم و تربیت

خیر هنگامی مکشوف می‌گردد که مردم تعلیم و تربیت ویژه و شایسته‌ای یافته باشند.^{۴۴}

افلاطون در برنامه پیشنهاد خود برای تعلیم و تربیت اشخاص جهت زندگی سعادت‌مندانه داشتن، معتقد بود که آنان باید از دو راه مختلف تعلیم داده شوند. از یک سو باید عادات فاضله و خصال پسندیده رفتار و کردار را بسط دهند و از سوی دیگر قوای ذهنی و عقلی را به وسیله تحصیل و مطالعه رشته‌هایی مانند ریاضیات و فلسفه پروراند. او احساس می‌کرد که لازم است جوانان را، برای این که عادات فاضله را در خود پرورش دهند و بدین گونه زندگی خوب و سعادت‌مندانه داشته باشند، از این که در معرض بعضی از اقسام تجربه‌ها و حوادث قرار گیرند باز داشت. ثانیاً برای بعضی از اشخاص که از موهبت استعداد ویژه‌ای برخوردارند ضروری است که نیروهای عقلی و ذهنی خود را پرورش دهند و در نتیجه، تعلیم و تربیت عقلانی سخت و دقیقی را که برای آنان پیش از پرورش عادات فاضله و پرهیزکارانه اهمیت دارد تحمل کنند.^{۴۵} و در پاسخ به اینکه آیا افلاطون گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌داند یا انشائی و مطلق می‌بیند یا نسبی باید گفت که افلاطون احکام اخلاقی را هم اخباری می‌داند و هم مطلق، چرا که کسی که در مورد منشأ مفاهیم اخلاقی، واقع‌گرا باشد، لاجرم می‌پذیرد که قضایا و گزاره‌های اخلاقی از نوع اخباری و نیز مطلق می‌باشند.

افلاطون معتقد است که: کردار معینی وجود دارد که به طور مطلق و مستقل از عقیده هر کس، درست و یا نادرست است، یعنی معیارها و مقیاس‌های اخلاقی عینی^{۴۶} هستند.^{۴۷}

خلاصه

در این مقاله بعد از توضیح مختصری پیرامون فلسفه اخلاق و مکاتب مشهور و معروف اخلاقی و نیز تقسیماتی که در این زمینه وجود دارد به نظریه اخلاقی افلاطون پرداختیم و با استفاده از مبانی و مبادی فلسفی و اخلاقی او منشور اخلاقی او را در شش مسأله و موضوع مهم در حوزه اخلاق و اخلاقیات به دست آوردیم که به صورت اجمال و بلکه اشاره عبارتند از:

شناخت‌گرایی، در حوزه معنا‌شناختی

واقع گرایی ، در حوزه وجود شناختی ،
فطرت گرایی، در حوزه اخلاق هنجاری ،
غایت گرایی و سعادت گرایی، در حوزه اخلاق توصیفی ،
توجه کردن به کسب معرفت و سایر فضایل و نیز تعلیم و تربیت صحیح، در حوزه اخلاق
کاربردی ،
مطلق گرایی، در حوزه معرفت شناختی.

1 - Plato

2 - Moral Philosophy

۳- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، انتشارات چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۹.

4- Descriptive ethics

۵- محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، انتشارات چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۸ و ۱۹.

6- Normative ethics

۷- همان

8- Meta ethics

9- Semantic question

10- Epistemological question

11- Ontological question

12- Applied ethics

۱۳- امیرحسین شریفی آیین زندگی اخلاق کاربردی، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۲، ص ۲۸.

14- Realism

15- Un realism

16- Naturalism

17- Super Natoralism

۱۸- برگرفته از؛ محمد تقی مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴، بخش کلیات .

19 - Aristocles

۲۰- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم، سال ۱۳۸۰، ج. ۱، ص ۱۵۵ .

۲۱- محمد تقی مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، همان.

۲۲- فلسفه اخلاق، همان، ص ۳۶-۳۴.

23 - Definit theory

24 - Ethical naturalism

- 25- Biological theory
26- Sociological theory
27- Psychological theory
28- Metaphysical theory
29- Intuitionism theory/ non-naturalistic

۳۰- همان، ص ۳۶-۳۴.

- 31- Super naturalism

۳۲ تاریخ فلسفه فردریک کاپستون، ج ۱ ص ۱۹۶

۳۳ محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، همان، ص ۴۵ و ۴۴.

۳۴ پل ادواردز، فلسفه اخلاق، ترجمه: انشا الله رحمتی، تهران، تبیان، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷.

۳۵ محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، همان، ص ۴۵.

۳۶- همان ص ۴۷.

- 37 - Happiness

۳۷- حمید شهریاری، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، سمت، ۱۳۸۵، ص ۶۳ و ۶۲.

۳۹ افلاطون، مجموع آثار، ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، خوارزمی، چاپ ۳، ۱۳۸۰، محاوره فیلیس، ص ۱.

۴۰. همان، ص ۵۳

همان.۴۱

۴۲ ریچارد پایکین و آورم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، چاپ هیجدهم، سال

۱۳۸۱، ص ۱۰.

۴۳. همان، ص ۱۱

۴۴. ریچارد پایکین و آوروم استرول، همان، ص ۱۱.

همان.۴۵

- 46 - Objectivie

همان.۴۷، ص ۱۲

معرفت در فلسفه و عرفان

رحیم دهقان سیمکانی^۱

چکیده

این مقاله به بررسی عوامل عمده در جدا پنداشته شدن معرفت عرفانی و فلسفی از یکدیگر پرداخته و با بیان مختصری از آراء و دیدگاه‌های فیلسوفان و عارفان صاحب‌نظر در این زمینه، سعی در اثبات این نکته دارد که معرفت عرفانی و برهانی کاملاً به هم وابسته و مکمل یکدیگرند برخلاف دیدگاه کسانی که این دو نوع معرفت را از یکدیگر جدا می‌پندارند.

واژگان کلیدی: معرفت، برهان، عقل، قلب، عشق، سعادت

مقدمه

گوهری که در طول تاریخ، عاقلان و عاشقان زیادی را گرفتار خود نموده و رهپویان دلسوخته‌ای در پی آن جان و جمال تقدیم کرده‌اند، در گرانبهای معرفت است. همان‌که انسان‌های دقیق و با تامل را در طول تاریخ گرفتار خود کرده و شاید بتوان گفت در نهایت آنها را مدهوش و بی‌قرار نموده، آنگونه که آثار این بی‌قراری هم در زندگی عاشقان و هم در عاقلان روشن و عیان است.

معرفت به‌راستی آرزوی هر انسان خردمندی است، انسان فطرتاً حقیقت‌جو است و می‌خواهد همه چیز را بفهمد و البته چقدر سعادت‌مند است آنکه معرفت یابد و آنچه را که باید

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

بفهمد و چقدر بیچاره است آن کس که عمر کوتاه او به پایان رسد و هنوز خام و ناپخته است.

مباحث معرفت‌شناسی در طول تاریخ هم در جهان غرب و هم در دنیای شرق تمدن و دنباله‌ای بس طولانی دارد، شاید بتوان گفت از حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح این مباحث با شکاکیتی که نسبت به امکان معرفت در بین سوفیست‌ها مطرح شد، رسماً آغاز گردیده است، قبل از آنان هراکلیتوس فایده حواس را مورد تأکید قرار داده در حالی که پارمنیدس عملاً نقش عقل را برجسته کرده بود، اما هیچ‌کدام از آنان در امکان علم به واقعیت شک نمی‌کردند، چنین شکی با سوفسطائیان مطرح شد و پس از آن در طول تاریخ، فیلسوفان و عالمان زیادی از جمله سقراط، افلاطون، ارسطو در یونان، اگوستین و اکوئیناس در قرون وسطی، دکارت و دکارتیون تا کانت در دوره مدرن و فیلسوفان جدید در قالب‌های متفاوت پوزیتیویستی، اگزیستنسیالیستی و دیگر مکاتب مشابه در این باب نظریه پردازی کرده‌اند، در جهان شرق و در فلسفه اسلامی نیز بحث معرفت گرچه به صورت مجزاً و مستقل مطرح نشده اما همیشه در میان مباحثی چون معرفه‌الذات، عقل و معقول؛ وجود ذهنی؛ اعتبارات ماهیت؛ کیفیات نفسانی در بحث مقولات و همچنین بحث ملاک صدق و کذب در قضایا مطرح گردیده است. بنابر این بر اساس شواهد تاریخی روشن می‌شود که دستیابی به معرفت از اصلی‌ترین دغدغه‌های بشر و خصوصاً فیلسوفان بوده است و هر کس با عقل محدود خود و با توجه به تاثیرات و اقتضانات زمان خویش، تبیین خاصی از معرفت‌شناسی ارائه داده است.

البته مباحث اساسی معرفت‌شناسی از عمق خاصی برخوردار است به این معنی که بر اساس شواهد موجود در تاریخ فلسفه علم، ملاک واحد و مورد اجماعی در باب حصول معرفت در طول تاریخ، وضع نشده تا بتوانیم به راحتی قضاوت کنیم.

و قضاوت و داوری در باره این که کدام‌یک از این دو روش - برهان و کشف و شهود - درست است، بس سخت و دشوار است، چرا که در بین مباحث جدی معرفت

شناختی مواردی یافت می‌شود که به نظر می‌رسد عشق و عقل کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند.

نگارنده پس از تأمل و تدبّر در این دو روش و بررسی جایگاه برهان و شهود در طول تاریخ اندیشه که به نظر می‌رسد شکافی نسبتاً عمیق بین آنها ایجاد شده، بر آن است تا پس از ارائه تبیینی مختصر از معرفت فلسفی و عرفانی، نشان دهد که معرفت عقلانی و عرفانی بر خلاف آنچه در ذهن ماست، دو نوع روش متقابل یا متباین نیستند، بلکه آن‌گونه که در تاریخ اندیشه اسلامی و خصوصاً تفکر صدرایی ظاهر است، کاملاً به هم وابسته و پا به پای هم حرکت می‌کنند.



گفتار اول:

الف- معرفت عرفانی

در معرفت عرفانی، نیل به حقایق اشیاء به وسیله کشف و شهود قلبی است، راه رسیدن به معرفت، دل و صفای باطن است نه تفکر و اندیشه، یعنی در پرتو تزکیه نفس است که نور

حقیقت بر وجود انسان می‌تابد. غزالی این نوع معرفت را علم مکاشفات و علم باطن دانسته و می‌گوید:

معرفت عرفانی نوری است که چون دل از صفات ناپسند تطهیر یافت در آن تجلی کند و از این تجلی، امور بسیار کشف شود.^۲

البته توجه به این نکته ضروری است که علی‌رغم وجود فرقه‌های مختلف عرفانی که در طول تاریخ شکل گرفته و به جهت آداب و رسوم خاص از دیگر نحله‌ها جدا شده‌اند، مثلاً بعضی اهل زهد و عبادت و ریاضت گردیده‌اند، اما بعضی دیگر اهل حال و سماء گشته‌اند ولی در عین حال همه آنها در این نکته متفقند که راه کشف حقایق، شهود قلبی است که در اثر تزکیه و ریاضت حاصل می‌شود. مولوی در این زمینه می‌گوید:

هر کس به گنجینه گرانبار علم کشفی که معدن و منبعش باطن پاک و نفس مهذب خود انسان است راه یافت، دیگر به مخزن کتابخانه و رنج تحصیل دانش‌های درسی و مکتبی نیازمند نباشد و این علوم را مایه مباهات و افتخار خود نداند.^۳

امام خمینی (ره) که از باطنی پاک و روحی مهذب برخوردار بود نیز به این حقیقت این‌گونه اشاره داشته است:

در میخانه گشائید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم^۴

ب- تفسیر عارفان از معرفت شهودی

- حضرت آیت الله حسن زاده آملی با توجه به آیه شریفه (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)^۵ می‌فرماید: اعراض کلی از شواغل و اعداد مخل از برای قبول فیض به تصفیه نفس و تطهیرش از رذائل، شرط استحصال کمال انسانی است.^۶

- حضرت آیت الله جوادی آملی نیز در توصیف معرفت عرفانی و شهودی می‌نویسد: کسی که دارای معرفت شهودی است حقایقی را می‌بیند و کلماتی را می‌شنود که دیگران از دیدن و شنیدن آن محرومند، آنگونه که دیگران گرمای آتش را دریافت می‌کنند و یا صداهای گوناگون را تشخیص می‌دهند، کسانی که دارای شناخت شهودی هستند نیز

مناظر یا اصوات گوناگونی را می بینند و می شنوند که در آنها شک و تردیدی ندارند. هر کس بتواند به دل خود سر زده و زنگار از آن باز گیرد، سرمایه این شناخت را مشاهده خواهد کرد. نزد این شخص هر شیئی از اشیاء طبیعی همانند آینه، آیه و نشانه ای است که حقیقتی برتر از حقایق ملکوتی و جبروتی را ارائه میدهد.^۷

اگر به تاریخ معرفت شناسی رجوع کنیم، اولین تعریف رسمی که تا مدت‌های زیادی مورد اتفاق همه معرفت شناسان بود، در حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد توسط افلاطون ارائه شد. او سه ویژگی اصلی برای معرفت شناسی بیان نمود و آنها را تحت تعریف معرفت به «باور صادق موجّه» ارائه داد.^۸ البته این تعریف که تقریباً حدود دوهزار سال حاکم بر فضای معرفت‌شناسی بود در سال ۱۹۶۳ با انتشار مقاله ای چند صفحه ای تحت عنوان «آیا معرفت باور صادق موجّه است؟» توسط ادموند گتیه، استاد فلسفه در دانشگاه ماساچوست، مورد نقد قرار گرفت^۹ و موارد نقضی برای این تعریف بیان شد.^{۱۰}

پس از مطرح شدن چنین اشکالاتی تعریف‌های دیگری از معرفت ارائه شد و واکنش‌های متفاوتی در مقابل مثال نقض گتیه اتخاذ شد، که البته این سه قید -باور، صادق و موجّه بودن- در اکثر آنان به عنوان پایه و اساس، قرار دارد. حال در مقایسه معرفت عرفانی و تطبیق آن با تعریف رسمی از معرفت باید گفت، این نوع معرفت برای عارف هم شرط (باور) را دارد چرا که عارف یک نحوه ارتباطی را با حقیقت برقرار کرده و حالت او قبل از دانستن و مطلع شدن او متفاوت است با حالتی که پس از علم پیدا کردن برای او حاصل میشود. همچنین شرط (صدق) را هم در نظر خود شخص عارف دارد چرا که او باور به یک گزاره صادق پیدا کرده و آن را مطابق با واقع می داند چرا که در غیر این صورت معرفت نخواهد بود. همچنین شرط (توجیه) نیز وجود دارد از آن جهت او شخصاً حقیقت را شهود کرده، گرچه ممکن است این توجیه را شخص فیلسوف و یا هر فرد دیگری که از تجربیات عرفانی برخوردار نباشد، مورد نقد قرار دهد ولی به هر حال عارف برای خود دلایلی قانع کننده نسبت به این معرفت دارد.

به هر حال پایه و اساس در معرفت عرفانی شهود است و شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنائی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار نیست^{۱۱}.

گفتار دوم: معرفت فلسفی

اساس و ریشه معرفت فلسفی عقل و استدلال است و به تعبیری می‌توان از آن به معرفت برهانی یاد کرد. این نوع معرفت در طول تاریخ از پستی و بلندی‌های زیادی گذر کرده است و به جهت محدودیت قوه تعقل و تفکر در نوع بشر، اندیشمندان و متفکران زیادی در طول تاریخ، متناسب با فضای فکری خاص خود شیوه‌ای از معرفت مبتنی بر عقل را ارائه داده‌اند. زمانی استدلال عقلانی خالص حاکم بوده و زمانی دیگر این نوع معرفت آمیزه‌ای از اوهام و اسطوره‌ها داشته است و در برخی دیگر از زمان‌ها عقل مستقلاً نتوانسته است حقیقت را دریابد و لذا متوسل به وحی و همچنین راه کشف و شهود گردیده است. به عنوان نمونه در یونان قدیم که فیلسوفان در پی کشف طبیعت بودند، به جهت فضای حاکم بر آن زمان که در حقیقت ابتدای تفکر بوده و انواع نیازمندی‌های بشر در مقابله با مشکلات و سختی‌های زندگی او را نگران کرده بود، خدایان اسطوره‌ای و به طور کلی حقایق اسطوره‌ای که البته از نظر خودشان واقعیت‌های عقلانی بود تصور می‌کردند. پس از آن با آمدن ارسطو در حدود قرن چهارم پیش از میلاد، استدلال‌ات عقلانی در چارچوب منطقی خاصی قرار داده شد (ضمن این که در آناگساگوراس و همچنین سقراط نیز تا حدودی پایه‌های این معرفت عقلانی شکل گرفته بود) او از جزئیات، مفاهیم کلی را انتزاع کرد و اساس معرفت را بر قیاس و همین مفاهیم بنا نهاد. پس از آن آکسفوردیهائی چون راجریکن و اکام که از تفکر ارسطویی حاکم بر قرون وسطی ناراضی بودند کاملاً به نقد ارسطو پرداخته و معرفت‌شناسی حسی و تجربی را ارائه دادند که در نهایت توسط هیوم به اوج خود رسید. در این میان عقل‌گرایانی چون دکارتی‌ها پیدا شدند که شیوه دیگری از معرفت ارائه دادند که بر اساس

تفکر محاسبه ای و ریاضی وار بنا شده بود. مدتی بعد کانت با ترکیب عقل گرایی و تجربه گرایی به نقد معرفت‌های قبل از خود پرداخت و شیوه دیگر از معرفت‌شناسی مطرح کرد. او شناخت ماوراء طبیعت را خارج از محدوده عقل بشری دانست و معرفت بشر به مسائلی چون جهان، نفس و جهان را معرفتی تناقض آمیز خواند.^{۱۲}

معرفت عقلانی از آن جهت که کاملاً مستقل از هر گونه پیش‌فرض وحیانی و تجربی است در طول تاریخ مورد حمله‌ها و انتقادات زیادی واقع شده، اما در عین حال روشی کاملاً معتبر و ارزشمند برای فلاسفه محسوب می‌شده است، و جایگاه رفیعی از دیدگاه عقل حتی در نزد عارفان برخوردار بوده است، چنانچه شارح غزلیات امام خمینی (ره) می‌نویسد:

انسان بالفطره پایبند استدلال و برهان است و مخالفت با منطق و برهان، ابطال حکم فطرت بوده و از عهده انسان خارج است.^{۱۳}

به نظر می‌رسد دستیابی به حقیقت از راه برهانی و عقلانی بسیار سخت‌تر از دیگر راه‌ها باشد، چرا که انسان باید به گونه‌ای خود را اقناع کرده باشد که با ذهن خالی از هر گونه پیش‌فرض اقدام به تحقیق در باب حقیقت نموده است و البته شروع تفکر در حالتی که انسان به هیچ‌گونه پیش‌فرضی متکی نباشد بس دشوار خواهد بود، اما در عین حال چنین معرفتی متقن‌تر و خدشه‌ناپذیرتر خواهد بود به این معنا که مثلاً در عرفان، عارف پس از ریاضت‌ها و مشقت‌های طولانی و پاک ساختن خود از رذائل و محقق کردن فضائل در درون خود، به جایی می‌رسد که (العلم نور یقذفه الله فی قلبه) شده و به حقایق آگاه می‌گردد. این شخص با مشقت‌های زیادی که متحمل شده معرفتی را به دست آورده که مختص خود اوست، چرا که این تنها تجربه شخصی خود او بوده است و برای شخص دیگری حجت نیست، اما فیلسوف که فقط از راه عقل و استدلال می‌خواهد به حقیقت دست یابد، کارش مشکل‌تر به نظر می‌رسد چرا که هیچ پشتوانه‌ای در ابتدای کار ندارد. او امید به منبع فیضی ندارد تا علم به حقایق را به او عرضه کند، از اینرو افراد سرگردان و شکاک در میان فیلسوفان بیشتر از کسانی که راه ریاضت و تزکیه را پیشه خود ساخته‌اند دیده می‌شود، البته معرفت فیلسوف فراگیرتر بوده و شمول بیشتری خواهد داشت. او پس از سال‌ها تأمل و تعمق چیزهایی را

می‌یابد که برای هر شخص متفکر نیز حجت و معتبر است، گرچه این به معنای اتفاق داشتن فلاسفه در همه مسائل نیست چرا که انسان از آن جهت که مخلوق است طبعاً محدودیت‌هایی در شناخت دارد و لذا اختلافات زیادی در بین فیلسوفان مشاهده می‌شود.

گفتار سوم:

الف - تضاد ظاهری بین معرفت عقلانی و عرفانی

با نظر به گفته‌های عارفان و همچنین فیلسوفان در طول تاریخ در می‌یابیم که اهل عرفان گاه در باب عقل تعابیری به کار برده‌اند که تا حدی کنایه از تحقیر عقل و استدلال است، از طرفی دیگر در آثار فلاسفه نیز بیاناتی هست که ظاهراً در جهت توهین به کشف و شهود و ضعیف نشان دادن معرفت عرفانی بوده است. سؤال این است که آیا واقعا این دو نوع معرفت با هم در تضادند یا این که مکمل همدیگرند و پا به پای هم حرکت میکنند؟ قبل از پاسخ به این سؤال دیدگاه برخی فیلسوفان و عرفا را پیرامون کشف و مشهود و استدلال بیان می‌گردد:



- محی الدین ابن عربی، شناخت حقایق عالم را از عهده عقل خارج میدانند و عقل را از مداخله در الهیات و شناخت احدیت و همچنین هویت نفس و دیگر اسرار عالم منع کرده است او می گوید: عقل از حیث قبول معلومات هیچ حد یقینی ندارد، فکر تنها محسوسات را درک می کند و علم به حقایق عالم از طریق عقل حاصل نشود.^{۱۴}

- ملا صدرا که خود از تاثیرگذارترین فیلسوفان مسلمان بوده است و سالهای زیادی از عمر خود را به تامل و تفکر پرداخته است در نهایت جملاتی را بیان می کند که گویا راه عقل، انسان را به جایی نمی رساند. ایشان در مقدمه کتاب شریف اسفار می نویسد:

التهبت قلبی لكثرة الرياضات التهابا قويا... فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الالهيه.^{۱۵}

ایشان در ادامه می افزاید: ائی لاستغفرالله كثيرا مما ضيقت شطرا من عمرى فى تتبع آراء المتفلسفه و المجادلين من اهل الكرام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم فى القول و تفننهم فى البحث حتى تبين لي فى آخر الامر بنور الايمان و تايد المنان ان قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم و...^{۱۶}

- در اشعار زیادی از مولوی و حافظ نیز به طور ظاهری عقل مورد مذمت واقع شده و به تعبیری پای استدلالیان چوبین دانسته شده به گونه ای که راه به جایی نمی برند، مثلا در اشعار مولوی آمده است که:

اهل دنیا عقل ناقص داشتند تا که صبا دقش پنداشتند

تکیه بر عقل خود و فرهنگ خویش بودمان تا این بلا آمد به پیش^{۱۷}

همچنین هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) میگوید: حس و عقل هیچ یک وسیله کشف حقیقت نیست بلکه وسیله کشف حقیقت قوه دیگری است که می توان به آن درون بینی و شهود مطلق گفت^{۱۸}. افرادی چون پاسکال؛ آلبرت انیشتین؛ ویلیام جیمز در کتاب دین و روان و آلکسیس کارل در کتاب انسان موجود ناشناخته، نیز تاکید بسیاری بر الهام و شهود کرده اند.

از سوئی دیگر بعضی فلاسفه، عارفان را افرادی عزلت‌گزین و گوشه‌گیر می‌دانند که پیروی بی‌چون و چرا از قطب و پیر طریق را پیشه خود ساخته‌اند و مدّعی معرفتی هستند که تنها خود از آن با خبرند و از نظر آنان هر فرد دیگری که از تجربیات عرفانی محروم باشد نمی‌تواند آن را بفهمد، چرا که آنان را با عقل و استدلال کاری نیست.

ب- اتحاد معرفت عرفانی و عقلانی

با تأمل در اندیشه‌های فیلسوفان و بررسی سیره عارفان در طول تاریخ معرفت، به وضوح می‌توان یافت که قطعا در هر دو طریق کسانی یافت می‌شوند که مراحل زیادی از کمال را دریافته‌اند و به سادگی نمی‌توان ادّعا کرد که یکی از آنها در سیر معرفتی خود به خطا رفته‌اند، از این رو سخنانی که به اهداف مختلف از هر دو گروه شنیده شده نیاز به دقت بیشتری دارد تا معلوم شود که واقعا منظور آنان از بیان چنین عباراتی چه بوده است؟ همچنین در گفته‌های مَلّاصدرا که اظهار می‌دارد که مدتی از عمرش را در تتبع آراء فلاسفه گذرانده و از آن استغفار می‌طلبد، آیا یک پشیمانی واقعی است یا چیز دیگری در سخنان او نهفته است؟

برای روشن شدن بحث لازم است علل و عواملی را بررسی کنیم که باعث شده این دو راه از هم جدا و حتّی متباین پنداشته شوند و سپس قضاوت کنیم که آیا واقعا چنین جدایی وجود دارد؟ یکی از مهم‌ترین عوامل تفرقه بین عرفان و برهان ابزار و وسیله رسیدن به شناخت است. معرفت عرفانی نتیجه بصیرت باطنی است که به وسیله مراقبه و ریاضت‌های بسیار جدّی برای شخص حاصل می‌شود، اما معرفت عقلانی، محصول عقل و کاوش‌های اندیشه است. معرفت عرفانی از تقوی حاصل می‌گردد، آن‌گونه که فرمود: (ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)؛^{۱۹} (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ)؛^{۲۰} (يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهَا)؛^{۲۱} یعنی اگر تقوی پیشه کنید خداوند قدرت تمایز حقیقت از غیر حقیقت را به شما اعطاء خواهد کرد، اما معرفت فلسفی این‌گونه جنبه منفعلانه ندارد و این‌گونه نیست که خود را کاملاً متأثر در پرتو یک منبع الهی قرار دهی تا از اشعه‌های حیات‌بخش آن حقیقت دریابی بلکه باید بدون هیچ

پیش‌فرضی شروع به تأمل و اندیشه کرده و در راه یافتن حقیقت تلاش کنی. اینجا دیگر خدایی وجود ندارد تا پس از تزکیه نفس، معرفت را به ما تفضل کند بلکه اثبات بودن خود خدا نیز، نیاز به برهان و استدلال عقلانی دارد.

از این رو که ابزار شناخت در فلسفه و عرفان با هم کاملاً فرق می‌کند شکافی عمیق بین این دو نوع معرفت به ذهن متبادر می‌شود، چرا که در عرفان معرفت نوری است که خداوند در قلب آن کس که می‌خواهد او را هدایت کند قرار می‌دهد^{۲۲}، اما فیلسوف در ابتدای راه هیچ کمک فکری از خداوند طلب نمی‌کند بلکه تنها به عنوان یک موجود متفکر فارغ از همه چیز به حقیقت می‌اندیشد. امام کاظم (ع) نیز فرمودند: کسی که از خداوند کمک فکری نگیرد قلبش به معرفت ثابتی که آن را ببیند و حقیقتش را در دل بیابد معتقد نمی‌شود^{۲۳}.

از دیگر عوامل عمده در جدائی این دو نوع معرفت، محدودیت‌های عقل نظری است که او را از ادراک حاق حقایق عینی، مسائل الهی و عالم ملکوت عاجز کرده است چرا که عقل بشر مخلوق است و طبعاً هر مخلوقی دچار محدودیت خواهد بود در حالی که بصیرت عرفانی به ادعای عارفان در دریافت حقایق عوالم ملک و ملکوت محدودیتی نداشته و انسان را به جایی می‌رساند که مظهر اسم جلاله الهی گردیده و حقایق را رؤیت می‌کند.

این نکته در اندیشه کانت که حقیقتاً انقلابی را در معرفت‌شناسی ایجاد کرده است به خوبی مشخص می‌شود. او عقل را از ورود به حوزه خدا، نفس و جهان عاجز دانست و ایمانی که پس از قرون وسطی با مطرح شدن دین طبیعی از بین رفته بود را دوباره زنده کرد. از نظر او معرفت به ماوراء طبیعت با ابزار عقل حاصلی جز تناقض ندارد و البته عقل توانایی ورود به این گونه موضوعات را ندارد، چرا که حوزه عقل و اندیشه در زمان و مکان است، و هر چه را که ما بخواهیم با ابزار ذهن درک کنیم باید آن را در زمان و مکان درک کنیم، اما بصیرت عرفانی فراتر از زمان و مکان است و از این رو محدودیت عقل را ندارد.

از دیگر عوامل موهم در جدایی برهان و عرفان، اختلاف در هدف است، به این معنا که هدف عقل درک حقایق است، اما هدف و نتیجه بصیرت وصول به حقایق است. علامه حسن زاده آملی در این باره می‌نویسد: از عقل می‌توان خدا جوی شد و از عرفان

خداخوی، آن یکی انسان را به خدا می کشاند و این یکی انسان را به خدا می رساند، آن راه است و این مقصد، آن یکی نور است و این نار، آن شجر هست و این ثمر، آن کجا و این کجا...؟^{۲۴}

همچنین از بزرگان اهل علم نیز عباراتی نقل شده که گویا با توجه به اینکه، خود از فلاسفه و اندیشمندان بوده اند در پیروی از استدلال محض مشکلاتی را مشاهده کرده اند، مثلاً علامه جعفری معتقد است: هر اندازه که انسان موفق به تزکیه نفس شده و به مقام تقوی برسد، به همان مقدار شناخت او درباره حیات معقول افزوده میشود^{۲۵}، به این معنا که تزکیه نفس گام اول است و قبل از آن حرکت عقلانی محض، بدون نیروی ایمان راهی را پیش نخواهد برد.

عواملی که ذکر گردید که تا حدودی بین معرفت عرفانی و عقلانی اختلاف ایجاد کرده و آنها را از هم جدا کرده، حال سوال اصلی اینجاست که آیا واقعا اینها دو نوع معرفت جدا از هم و بی نیاز از یکدیگرند یا این که این عوامل تنها موهم جدایی این دو معرفت بوده و اختلاف حقیقی وجود ندارد؟

لازم است جهت تبیین رابطه دقیق برهان و عرفان دو نکته روشن شود: اول اینکه دغدغه فیلسوفان و همچنین عرفا از بیان چنین عباراتی در طول تاریخ چه بوده است؛ دوم اینکه رابطه عقل و قلب چگونه است؟

ج - دغدغه فیلسوفان و عارفان

به نظر می رسد بیشتر عرفا دنبال این بوده اند تا حدود معرفت عقلانی را مشخص کنند نه اینکه معرفت عقلانی را پست و بیهوده شمارند؛ به همین جهت شیخ بهایی معتقد است که:

علم نبود غیر علم عاشقی
مابقی تلبیس ابلیس شقی

آنها خوب به این نکته توجه دارند که اگر عقل نباشد در بین الازدهانی کردن مکاشفات خود با مشکل مواجه خواهند شد. از دیدگاه عرفا عقل به عنوان یکی از مهم ترین ملاک های، صحت و سقم مکاشفات عرفانی است و در حقیقت همین عقل است که توانایی

تبدیل علم حضوری به علم حصولی را به عارف می دهد و می تواند عارف را از حوزه فردیت خارج نموده و او را در جامعه موثر و مفید جلوه دهد.

از سوی دیگر پدیده عجب و خودبینی که در اثر اندیشه بدون تزکیه ایجاد می گردد تا حدودی عرفا را نگران کرده است. البته منظور این نیست که هر کس که توسط عقل به معرفت دست یابد دچار غرور و خودبینی می گردد بلکه منظور این است که افرادی به هر حال از ظرفیت کافی برخوردار نیستند و به محض دریافت گوشه‌ای از دریای بی‌کران حقیقت احساس می کنند که به تمام حقایق دست یافته‌اند، از این رو آنها که خود را در مراحل عالی عرفان فانی فی الحق می یابند و می فهمند که (چو او نازی کند در هم فرو ریزند قالبها) در مواجهه با انانیت و خودبینی آنان که با عقل محض در پی یافتن حقیقتند، حکم به محکومیت چنین عقلانیتی میکنند. شیخ بهایی که تنها علم عاشقی را علم می داند به همین جهت است. نه این که او بخواهد عقل و معرفت استدلالی را مذموم شمرده و رد کند. ملاً صدرا نیز از این که عمرش را در تتبع آراء فلاسفه گذرانده است و از آن استغفار می کند، نمی خواهد عقل را مذمت کند بلکه او خود عقل را از عطایای الهی دانسته و با آن مراحل از کمال را طی کرده است، اما از آن جهت که او در موقعیتی واقع شده که مدعیان علم و فضیلت، ظاهری آراسته از معرفت را به خود گرفته اند که تنها ناشی از غرور کاذبشان بوده و حقیقتی را در درون ندارند، ضمن این که بیان کند عقل نظری محدودیت‌هایی دارد، او در سفر چهارم از کتاب اسفار آنچنان مست و مسرور گردیده که دیگر عقل را نمی بیند، یعنی دیگر خود را نمی بیند تا بخواهد عقلی داشته باشد. اگر ملاً صدرا مخالف عقل بود چرا او با آن همه هوش و ذکاوت سالها تلاش نمود تا فلسفه ای را بنا نماید که ابتدایش هیچگونه خدایی نیست و حتی خدا داشتن در ابتدای فلسفه او شرک محسوب می شود اما انتهایش غیر از خدا چیزی نیست؟ پس بنابر این هدف صدرا از این بیان، بیهوده بودن عقل نیست بلکه سیر فلسفی او نشان از آن دارد که او بین معرفت عرفانی و عقلانی پیوند و اتحاد برقرار کرده است.

مولوی و حافظ نیز از جمله کسانی هستند که در اشعار آنها تعارض ظاهری بین عقل و عشق به چشم می خورد، اما با تأمل در ابیات آنها در می یابیم که حقیقتاً اینگونه نیست.

مولوی برای عقل مراتبی قائل است و بالاترین مرتبه آن را همان موهبت الهی می‌داند که قرآن از آن تعبیر به (لب) نموده است. از طرفی دیگر او تعبیری در مورد عقل جزئی دارد آن‌جا که می‌گوید:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زان که در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود^{۲۶}
اما در جایی دیگر می‌گوید:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی^{۲۷}
بنابراین این‌گونه نیست که مولوی و افرادی چون او عقل را مذموم و پست شمرده و برای آن ارزشی قائل نباشند بلکه عقل و دل را در کنار هم وسیله‌ای برای دریافت حقیقت و رسیدن به آرامش در جوار حق معرفی می‌نمایند.

د - ارتباط عقل و قلب

بررسی و تبیین رابطه و تاثیر و تاثرات عقل و قلب نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد این دو نه تنها با هم تضادی ندارند بلکه مکمل یکدیگر نیز محسوب می‌شوند.

قلب در حقیقت همان روح و جان است که در اثر پاکی و لطافت، ظرفیت لازم برای درک حقیقت را به دست آورده و خداوند نور معرفت را به او اعطاء میکند. این‌گونه نیست که تزکیه و تقوی فقط مختص قلب و نفس باشد عقل هم در صورتی که تزکیه نشود توانایی درک حقیقت را نخواهد داشت. اینکه انسان باید با از بین بردن رذائل و تحقق فضائل زمینه را برای درخشش نور الهی آماده کند به این معنا نیست که انسان باید عقل را کنار گذاشته و دائماً دست به دعا و نیایش بردارد تا شاید به او عنایتی شود بلکه به این معنی است که انسان باید با رعایت تقوی و تزکیه نفس، دشمن عقل خود، یعنی هوی و هوس، شهوت و غضب، کینه و حسد و دیگر رذائل را نابود کند تا راه را برای تفکر باز کند و عقل را از این اسارت نجات دهد. تزکیه و تقوی با کنار زدن موانع، فضا را برای تفکر و تعقل آماده می‌کنند تا انسان با تأمل، معرفتی واقع بینانه از جهان به دست آورده و سیر کمالی خود را به

راحتی دریابد، و خداوند این حقیقت را این گونه وعده داده است که: «ان تتقوالله يجعل لكم فرقانا»^{۲۸}

به عبارت دیگر عقل و قلب به گونه ای هستند که حیات هر یک وابسته به دیگری است، خداوند می فرماید: «فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون»^{۲۹}، آنان که مهر به دلشان خورده راه فهم و تعقل بر آنها بسته شده. همچنین می فرماید: «فطبع الله علی قلوبهم فهم لا یعلمون»^{۳۰}؛ خداوند بر قلب هایشان مهر زده پس آنها نمی دانند» این آیات حاکی از رابطه تنگاتنگ معرفت قلبی و عقلانی است، با این حال چگونه می توان عقل و قلب را ضد یکدیگر محسوب کرد؟ حتی در روایات اسلامی مواردی یافت می شود که عقل و قلب به یک معنی به کار رفته است. امام کاظم (ع) فرمود: «یا هشام ان الله تعالی یقول فی کتابه ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب ای عقل»^{۳۱}.

همچنین در روایت هست که «بیداری قلب به واسطه تفکر هست»^{۳۲}. و این حاکی از آن است که همان گونه که قلب بر عقل تاثیر می گذارد، عقل هم بر قلب تاثیر گذار بوده و با معرفتی که نسبت به حقایق پیدا می کند به قلب طراوت و تازگی بخشیده و او را به خاطر درک حقیقت هستی، خاضع و خاشع می گرداند.

جمع بندی

به طور کلی از مباحث مطرح شده چنین به دست می آید که عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند و انسان کامل کسی است که از هر دو، در جهات مورد نیاز بهره مندی جوید. سیره عارفان و عاقلان نیز اتحاد و پیوستگی این دو راه را به خوبی نشان می دهد چرا که فیلسوفانی چون صدرالمتألهین و ابن سینا راه کشف و شهود را به عنوان راه رسمی برای رسیدن به حقیقت پذیرفته اند، از طرفی دیگر عارفان نیز عقل را به عنوان یکی از ملاکات اصلی در تعیین صحّت و سقم مکاشفات عرفانی می پذیرند و اگر مواردی دیده می شود که اهل عرفان عقل را مورد مذمت قرار داده اند منظور همان عقل جزئی و کسب معارف و استنتاج علوم از شکل های صرف منطقی است نه این که مراد آنان نکوهش عقل به نحو اطلاق باشد که هیچ عاقلی به آن تفوه نمی کند.^{۳۳}

پی نوشت ها:

۱. دیوید و هالمن، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱.
۲. محمد غزالی، احیاء العلوم، به نقل از حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۹۷.
۳. جلال الدین همایی، مولوی نامه، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵، ص ۵۳۷ و ۵۳۸.
۴. به نقل از: ابراهیمیان، معرفت شناسی در عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۳.
۵. انفال / ۲۹
۶. حسن حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، حوزه علمیه قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳، نکته ۲۲۹.
۷. عبدالله جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۵، ص ۴۰۹.
۸. دیوید هالمن، تاریخ معرفت شناسی، پیشین، ص ۹.
۹. *Edmund L. Gettie. (is justified true belief knowledge?) vol.23{Blackwell .1963 .121 – 3}*
۱۰. منصور شمس، آشنایی با معرفت شناسی، تهران، آیت عشق، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۰۲.
۱۱. محمد تقی، جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۸۲.
۱۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۱.
۱۳. عبدالله فاطمی نیا، فرجام عشق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۶۸، ص ۷۳ و ۷۵.
۱۴. محی الدین عربی، مقدمه فتوحات مکیه، القاهرة: الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۳۵۰.
۱۵. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء للتراث العربی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸.
۱۶. همان، ص ۱۲.
۱۷. جلال الدین همائی، مولوی نامه، پیشین، ص ۴۷۲.
۱۸. جعفر، سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات برهان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۸.
۱۹. انفال / ۲۹.
۲۰. بقره / ۲۸.
۲۱. حدید / ۲۸.
۲۲. محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، تهران، نشر جاویدان، ۱۳۶۲، حدیث ۱۳۶۱۲ (نقل از بحار، ج ۲، ص ۵).
۲۳. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۸.
۲۴. حسن حسن زاده آملی، همان، نکته ۱۹۶.
۲۵. محمد تقی جعفری، پیشین، ج ۷، ص ۲۱۹.
۲۶. جلال الدین همایی، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۷.
۲۷. همان، ص ۴۷۲.
۲۸. انفال / ۲۹.
۲۹. منافقون / ۳۰ و توبه / ۸۷.
۳۰. توبه / ۹۳.

۳۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۵۵، ج ۱۶، ص ۵۵.
۳۲. محمدبن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۳، باب تفکر.
۳۳. حسن حسن زاده آملی، قرآن، عرفان و برهان، انتشارات قیام، ۱۳۷۴، ص ۸۲، ۸۳.

حقیقت انسان در تفکر فلسفی یاسپرس

دهام شرف^۱

چکیده:

در این پژوهش در نظر داریم تا ماهیت انسان را از منظر تفکر فلسفی کارل یاسپرس مورد بررسی قرار دهیم. بدین منظور در ابتدا شرح حال یاسپرس به طور مختصر ذکر شده و اهمیت انسان شناسی در اندیشه او شرح داده شده است. سپس چهار سطح از هستی انسانی را که معادل با چهار لایه وجودی انسان می باشد را بر مبنای تفکرات یاسپرس بیان خواهیم کرد و عالی ترین مرتبه انسانیت را نیز بر خواهیم شمرد. در بخش بعدی این نوشتار عوامل موثر بر تعالی انسان و ارتباط او با متعال (خدا) آورده شده است. در نهایت در قسمت نتیجه گیری ضمن بیان نقاط قوت نظریه یاسپرس در ارتباط با ماهیت انسان، نقدهای وارد بر آن را بیان خواهیم کرد.

کلید واژگان: یاسپرس، انسان، تعالی، هستی

مقدمه

یکی از موضوعات و مسائل اساسی که می توان آن را از منظری فلسفی مورد بررسی و پژوهش قرار داد، انسان شناسی است. از آنجا که تمامی علوم و دانش های عالم بشری و جهان آفرینش معطوف به انسان و قابل کشف و دسترسی توسط او می باشد، شناخت خود این انسان نیز از اهمیت ویژه و قابل توجهی برخوردار است.

شناخت انسان می تواند از جهات گوناگون مد نظر باشد، از جمله: روان شناسی، جامعه شناسی، سیاست و... اما موضع گیری فلسفی و پژوهشی استعلایی و انتقادی در

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

خصوص حقیقت آدمی، می‌تواند بنیادی عمیق و مستحکم فراهم سازد، تا به واسطه آن انسان را از جهت اجتماعی یا سیاسی مورد بررسی قرار دهیم از این رو قطعاً شناسایی حقیقت آدمی از زاویه نگاه تیزبین فلسفی، واقعیت‌هایی اساسی‌تر و حقایقی بنیادی‌تر نسبت به سایر علوم را منکشف می‌سازد.

نوشتار بر آن است تا حقیقت انسان و ارتباط عمیق او با خدا و جهان را به نحوی دقیق و هوشیارانه، از منظر تفکر فلسفی «کارل یاسپرس» فیلسوف آلمانی مورد پژوهش قرار دهد. به اعتقاد بسیاری از منتقدان یاسپرس فیلسوفی درجه سه می‌باشد که نمی‌توان او را نظریه‌پرداز و متفکر اصیل به شمار آورد چرا که بیش از آنکه یک جهان‌بینی مختص به خود ارائه کرده باشد، شارح اندیشه‌های سایر فلاسفه است، اما تعمق و تدبر در آثار و نوشته‌های او این واقعیت را به اثبات می‌رساند که او یک متفکر به معنای واقعی کلمه بوده و تفکرات او می‌تواند راهگشای امکانات فراوانی برای آدمیان باشد. مسئله بسیار مهم در ارتباط با نوع اندیشه‌ها و تفکرات یاسپرس این است که او در خصوص انسان و شناخت ماهیت پیچیده او نظریات قابل تأمل و با اهمیت دارد که ضروری می‌نماید تا بدان‌ها پرداخته شود.

بخصوص که یاسپرس در دوره‌ای از تاریخ می‌زیسته که بحران معنا و فقدان معنویت از مشخصه‌های بارز آن زمان است بنابراین او در سرتاسر آثار فلسفی خود در تلاش است تا راه نجات و رهایی را برای آدمی به ارمغان بیاورد.

از این رو شناخت انسان و حقیقت وجودی او بر مبنای اندیشه‌های کارل یاسپرس می‌تواند افق‌های دید ما را باز کرده و راه‌های فراوانی را در ارتباط با انسان‌شناسی پیش پای ما بگذارد.

گفتار اول: شرح حال یاسپرس

کارل یاسپرس در ۲۳ فوریه ۱۸۸۳ میلادی در شهر «فرسیان شرقی» از ایالت «اولدنبورگ» آلمان به دنیا آمد. پدرش فردی ملحد و مادرش انسانی دین‌دار بود. یاسپرس بعد از تحصیلات مقدماتی، در ابتدای قرن بیستم در سال ۱۹۰۱ وارد دانشگاه «هایدلبرگ» شد و دو سال در رشته حقوق به تحصیل و علم‌آموزی پرداخت در حالی که هنوز تحصیلات

خود در رشته حقوق را تکمیل نکرده بود به سمت رشته پزشکی کشیده شد. یاسپرس در سال ۱۹۰۹، با ارائه رساله‌ای تحت عنوان «حس غربت و گناه» مدرک دکترای روان پزشکی خود را دریافت کرد. اولین اثربزرگ و با اهمیت یاسپرس «آسیب‌شناسی روانی عمومی» نام دارد که در سال ۱۹۱۳ منتشر شد. یاسپرس در سال ۱۹۱۰ با «گرتروود» خواهر یکی از دوستان نزدیک و صمیمی خود ازدواج کرد. همسر یاسپرس نقش بسیار مهم و اساسی در شکل‌گیری زندگی فلسفی یاسپرس داشت به طوری که براساس اظهارات خود یاسپرس گرتروود از یک سو مانع از غفلت او در تفکرات علمی می‌شد و از طرف دیگر، از غوطه‌ور شدن بیش از حد او در این تفکرات ممانعت به عمل می‌آورد.^۱

یاسپرس در سال ۱۹۱۳ به توصیه ماکس وبر، توانست علی‌رغم مخالفت‌هایی که به دلیل نداشتن مدرک دکترای فلسفه با او می‌شد، به سمت استادی فلسفه دانشگاه هایدلبرگ برسد. در سال‌های بعد دانشگاه‌هایی نظیر دانشگاه «گریسفوالد» و دانشگاه «کیل» از او برای تدریس دعوت به عمل آوردند. در سال ۱۹۳۱ یاسپرس کتاب «انسان در عصر جدید» را نوشت و در سال ۱۹۳۲ بزرگ‌ترین اثر فلسفی خود یعنی کتاب سه جلدی «فلسفه» را به رشته نگارش درآورد. در همین سال به علت مخالفت شدیدی که با حکومت نازی داشت و همچنین به خاطر یهودی بودن همسرش از سمت خود برکنار شد و در سال ۱۹۳۷ از تدریس او در دانشگاه و همچنین از نشر آثار او ممانعت به عمل آمد.

بعد از پیروزی متفقین و تصرف دانشگاه هایدلبرگ به دست آمریکا، یاسپرس دوباره به سمت قبلی خود منسوب شد و به تدریس و تألیف و انتشار آثاری که در دوران اختناق نوشته بود مبادرت ورزید. یاسپرس از سال ۱۹۴۸ در دانشگاه بازل سوئیس شروع به تدریس کرد و در سال ۱۹۵۸ برنده جایزه صلح آلمان شد. در نهایت در ۲۶ فوریه ۱۹۶۹، در سن ۸۶ سالگی در شهر بازل سوئیس درگذشت.^۲

گفتار دوم: رسالت فلسفی یاسپرس

عمده‌ترین و شاخص‌ترین ویژگی فلسفه یاسپرس، گرایش اگزیستانسیالیستی (اصالت وجودی) آن می‌باشد. در مکتب اگزیستانسیالیسم با روش‌های پوزیتیویستی و علمی صرف به

طور جدی مخالفت می‌شود و آنچه که در این نظام فکری حائز اهمیت فراوان می‌باشد، هستی خاص انسان است، بنابراین فلاسفه اگزیستانسیالیسم مسائل و موضوعاتی را مورد بررسی و تفکر قرار می‌دادند، که مختص به نحوه هستی خاص انسان باشد از قبیل: امید، یأس، پوچی یا معناداری عالم، درد جاودانگی و... . کارل یاسپرس نیز مانند سایر فیلسوفانی که دارای گرایش اگزیستانسیالیستی می‌باشند، مخالف با سیستم‌سازی و نظام‌سازی در فلسفه بود. از نظر فیلسوفانی مثل سورن کی‌یر که گور و کارل یاسپرس سیستم‌های با شکوه مابعدالطبیعی مانند سیستم هگلی نمی‌تواند نظامی عام و جامع ایجاد کنند که در آن معنای حقیقت به تمامی آشکار گردد، چرا که از نظر این فلاسفه وجود و حقیقت نامحدود بوده و پیوسته در حال تغییر، و شدن است. از آنجایی که فیلسوفان اگزیستانسیالیسم توجه و عنایت خاصی به فردیت انسان داشتند همواره بر آزادی عمل او برای انتخاب نحوه هستی‌اش تأکید می‌کردند و با هر عامل و مانعی که فردیت و تشخیص آدمی را از بین می‌برد مخالفت می‌کردند، از این رو چون در یک نظام و سیستم فلسفی مشخص هر چیزی سر جای خودش قرار دارد و یک ضرورت منطقی و عقلی به نحو پیشینی هستی انسانی را تعیین می‌بخشد، مرگ آزادی انسان رقم می‌خورد. از دست رفتن آزادی به معنای از دست رفتن فردیت انسان و مسئولیت او برای ساختن حقیقت وجودی‌اش می‌باشد. به طور کلی در اندیشه فلاسفه اگزیستانسیالیسم و به تبع آنها کارل یاسپرس، انسان همان موجودی است که بعد از آنکه پا به عرصه‌های وجود گذاشت از خودش می‌سازد، بنابراین آدمی هیچ چیز نیست مگر همان چیزی که خودش در موقعیت‌های وجودی گوناگون محقق می‌کند^۳ اما آنچه که ذکر شد ویژگی‌هایی بود که تقریباً در تفکر همه فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مشترک می‌باشد، اینک به بیان مشخصات کلی تفکر یاسپرس و جهت‌گیری فلسفی او خواهیم پرداخت.

چنانچه گذشت یاسپرس علاوه بر مطالعات و پژوهش‌های فلسفی عمیق خود در رشته روان‌پزشکی نیز تحصیل کرده و شاید همین امر موجب شده تا او منزلت و شأن بالایی برای علم قائل باشد. یاسپرس فلسفه را ضروری و با اهمیت می‌داند چرا که معتقد است علم ذاتاً محدود است. هر علمی وجهی از وجوه عالم را مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهد از این

رو معرفت علمی نمی‌تواند یک آگاهی و معرفت از کل عالم به انسان بدهد، اما از آنجا که در علم ما نیازمند تسلط کافی و وافی بر متعلق شناسایی (عین) هستیم، بنابراین نمی‌توانیم با حقیقت نیز به مثابه متعلق علوم تجربی مواجه شویم، چرا که وجود و حقیقت از جنس متعلقات علوم تجربی نبوده بلکه خود بنیاد همه علوم است که شناسایی آنها را ممکن می‌سازد.

از دیگر محدودیت‌های علم این است که توانایی شناسایی حقیقت آدمی را ندارد، در واقع علوم نمی‌توانند نحوه هستی انسانی را مورد مطالعه قرار دهند. اگرچه علوم بخصوص علوم جدید در شناخت انسان پیشرفت می‌کنند و به دست آوردهای جدیدی می‌رسند ولی همین اندازه که علم جدید در شناخت حقیقت آدمی به پیش می‌رود، نمایان‌گر این مسئله است که انسان همواره فراتر از آن چیزی است که از خودش می‌داند. از این رو جایی برای مطرح شدن فلسفه به عنوان روشی متفاوت با علم که می‌خواهد به عمق و حقیقت وجودی آدمی راه یابد مطرح می‌شود. یاسپرس بر این باور است که تنها زمانی معنا و مفهوم حقیقی فلسفه را در می‌یابیم که از محدودیت‌ها و ناتوانی‌های ذاتی علوم مطلع شویم از این نظر برای فلاسفه بسیار مفید و کارآمد است که آگاهی نسبی از علوم تجربی داشته باشند تا بتوانند علت اصلی نیاز انسان به فلسفه را با همه وجود دریابند.^۴

نیچه و کی‌یرکه‌گور برای یاسپرس دو چهره بسیار مهم و برجسته بودند، چرا که نیچه با اعلام این که خدا مرده است در واقع مرگ حقیقت و امکان تعالی انسان را به جهانی ماورایی نفی کرد در حالی که کی‌یرکه‌گور در سراسر تفکر فلسفی خود بر ایمانی مبتنی بر انتخاب خود انسان تأکید می‌کرد. یاسپرس بر این باور است که اگر بخواهیم بین نیچه و کی‌یرکه‌گور یکی را انتخاب کنیم نمی‌توانیم به هیچ راه حل علمی و نظری متوسل شویم. در واقع هیچ معیار دقیق و قطعی و مشخص خارج از این دو امکان برای ما وجود ندارد تا بتوانیم بر مبنای آن یکی از این دو امکان را برگزینیم. از نظر یاسپرس فقط باید یکی از این دو امکان را انتخاب کنیم و هیچ فلسفه‌ای نیز نمی‌تواند مسئله انتخاب را حل کند.^۵

از اینجا اهمیت و جایگاه بسیار مهم انسان در تفکر یاسپرس آشکار می‌شود چرا که این

انسان است که باید بین پوچی و بیهودگی و تعالی و معناداری دست به انتخاب بزند، انتخابی که بدون شک و تردید اصیل‌ترین و سرنوشت‌سازترین انتخاب او در طول حیاتش می‌باشد.

گفتار سوم: اهمیت انسان در تفکر فلسفی یاسپرس

از نظر یاسپرس در عالم هیچ چیز وجود ندارد که با سرشت آدمی قابل مقایسه باشد. اینکه تعریف انسان چیست و ذات او بر مبنای چه مقولاتی معرفی و تبیین می‌شود امری است که در ابتدا بسیار واضح و آشکار می‌نماید اما در واقع هیچ تعریف جامع و مانعی از انسان وجود ندارد، چرا که یکی از مرموزترین و پیچیده‌ترین واقعیت‌ها در عالم انسان می‌باشد. انسان در اندیشه یاسپرس موجودی نیست که بتوان به نحوی از پیش تعیین شده ذات و ماهیت او را تعریف کرد، بلکه او در هر موقعیتی از حیاتش با انتخابی که می‌کند ماهیت خود را می‌سازد و آشکار می‌کند.^۶

برای درک صحیح اهمیت و منزلت انسان در فلسفه یاسپرس ضروری است که بدانیم وجودشناسی و پرسش از حقیقت هستی در اندیشه او بر چه مبنا و معیاری بنا نهاده شده است. با آن که یاسپرس پرسش اصلی خود را با «وجود چیست؟» آغاز می‌کند اما یک دستگاه و سیستم منظم وجودشناسی بنا نمی‌کند. به زبان ساده‌تر وجود در فلسفه یاسپرس عنصر اصلی و اساسی نمی‌باشد چرا که او بر این باور است که وجود کل و تام نمی‌تواند در دسترس انسان باشد. از نظر یاسپرس تمام فلسفه‌هایی که سعی در تعریف وجود داشتند دچار خطاهای زیر شده‌اند:

۱. وجود را در یک وجود عینی و مفهومی خلاصه می‌کنند.
۲. وجود خود که قسمتی از کل وجود است را مورد غفلت قرار می‌دهند.
۳. سعی می‌کنند با تور عقل و اندیشه که محدودیت‌های ذاتی دارد بر دامنه نامحدود و نامتناهی وجود کل و فراگیر احاطه یابند.

با همه این تفاسیر یاسپرس معتقد است آدمی ناگزیر از اندیشیدن و تفکر در باب معنای وجود است. یاسپرس نیز با کانت هم‌نوایی می‌کند در این که امکان اثبات وجود به وسیله براهین فلسفی میسر نمی‌باشد و سعی و تلاش متفکران در اثبات وجود به وسیله براهین منطقی

و فلسفی کاری عبث و بیهوده است، اما برای یاسپرس همین شکست در وجود شناسی خود نوعی از وجودشناسی است از این رو او معتقد است اگر شناخت وجود تام امکان‌پذیر نیست، باید سؤال «بودن چیست؟» را به سؤالی شخصی‌تر، یعنی «من چیستم؟» مبدل کنیم.

بر اساس ملاحظات فوق بدیهی است که انسان در فلسفه یاسپرس هسته مرکزی و اصلی قرار بگیرد. از آنجا که آدمی پیوسته در اندیشه دست‌یابی به متعال و مرتبط شدن با آن می‌باشد بنابراین شناخت آدمی نیز باید بر مبنای حرکت او به سمت متعال پایه‌ریزی شود. بنابراین در تفکر فلسفی یاسپرس نوعی از وجودشناسی شکل می‌گیرد که بر مبنای فعالیت درونی و شناخت انسان به پژوهش و مطالعه در خصوص وجود و معنای آن می‌پردازد.

گفتار چهارم: لایه‌های وجودی انسان از دیدگاه یاسپرس

یاسپرس در یک تقسیم‌بندی لایه‌های وجودی انسان را به چهار سطح تقسیم می‌کند:

الف) وجود تجربی: این لایه از وجود در واقع پایین‌ترین و نازل‌ترین سطح وجودی ما می‌باشد. این سطح همان وجود وابسته به شرایط زمانی و مکانی ماست و وجودی عینی و جزئی می‌باشد. متعلقات علوم تجربی و استقرایی همین وجود تجربی می‌باشد. این سطح از وجود، وجود حاضر و بالفعل ماست که فاقد ارزش‌های اخلاقی و دینی و گرایش‌های متعالی می‌باشد ولی از طرف دیگر شرط اساسی وجود سطوح وجودی دیگر ما می‌باشد. البته بایستی در نظر داشت که وجود تجربی تنها جسم نیست، بلکه مجموعه جسم و روان که در طبیعت به صورت جزئی از جهان تحقق دارد را شامل می‌شود.^۷

ب) آگاهی کلی: این سطح از وجود مختص به تفکر منطقی و عقلانی بوده و فعالیت‌های ذهنی را در بر می‌گیرد که در آنها به تعمق و تدبر در مسائل و موضوعات جهان پرداخته می‌شود. این سطح از وجود تفکرات متافیزیکی و مسائل و موضوعات زیبایی‌شناختی را شامل نمی‌شود و بیشتر مسائل و موضوعات محاسبه‌پذیر را در بر می‌گیرد. آگاهی کلی، مفاهیم و مقولات را خلق می‌کند و وظیفه اصلی آن منطبق کردن قضایا و فرضیه‌ها با متعلقات خارجی می‌باشد، اما این سطح از وجود برای یاسپرس همانند پلی است که گذشتن از آن ضروری می‌باشد.^۸

ج) **جان یا روان**^۹: این سطح از وجود معادل روح کلی هگلی می‌باشد و کل تجربیات و فرهنگ بشری را در بر می‌گیرد. تفاوت اساسی این سطح از وجود با آگاهی کلی در این است که در آگاهی کلی، انسان، هر جزء از جهان را به صورت منفرد و مجزا از دیگر اجزاء در نظر می‌گیرد، ولی در این سطح از وجود پیوسته در تلاش است تا میان یافته‌های مختلف و امور متفاوت اتحاد و یکپارچگی ایجاد کرده و به ایده جامعی دست یابد. در واقع این سطح وجودی، به آفرینش و خلق ایده‌ها پرداخته و از طریق این ایده‌ها، رفتار آدمی را تحت



کنترل در می‌آورد. این سطح از وجود اندیشه‌ها و تفکرات متافیزیکی و معارف زیبایی‌شناختی را در بر می‌گیرد و زیربنای افکار و بنیاد زندگی اجتماعی ما انسان‌هاست. چرا که هر انسانی که به این سطح از وجود برسد خود را به مثابه جزئی از یک کل درک می‌کند و همه افکار و چارچوب‌های اندیشه‌ای خود را از اجتماع می‌گیرد.^{۱۰}

د) **هستی**: در نظر یاسپرس هستی، بالاترین و با ارزش‌ترین سطح وجودی آدمی می‌باشد که از شأن و منزلت بخصوصی برخوردار است. هستی همان بخش منحصر به فرد هر انسان است که او را از سایر آدمیان متمایز می‌کند و فردیت او را محقق می‌سازد. از این رو کاملاً بدیهی است که با اهمیت‌ترین لایه وجودی آدمی باشد. آنچه مسلم است این مسئله می‌باشد که بنیاد آدمی و آن حقیقت اصیل و پایدار او نهفته در هستی است که البته آن چیزی است که آدمی

می‌خواهد باشد نه آن چیزی که در حال و اکنون هست. هرگونه کوشش و تلاشی در جهت تعریف و مفهوم‌پذیر کردن هستی محکوم به شکست است چرا که هستی عینیت‌پذیر نبوده و نمی‌تواند متعلق شناسایی واقع شود، زیرا خودش بنیاد هر عینیت است. از این رو هستی، تنها بر مبنای نوعی از تفکر غیر قابل انتقال، تنها بر خود انسان و به وسیله خود او آشکار می‌شود. تفاوت عمده و اساسی هستی با جان در همین است که جان قابل ادراک حسی نبوده ولی قابل تعقل و مطالعه به صورت منطقی است، در صورتی که هستی نه قابل ادراک حسی و نه قابل تعقل می‌باشد.^{۱۱}

مهمترین ویژگی‌های هستی عبارتند از:

۱. غیر قابل تعریف و شناخت نظری و علمی است؛

۲. یک وجود امکانی است. امکانی بودن هستی به این معناست که هستی یک وجود بالقوه بوده نه یک وجود بالفعل و تمام شده که ماهیت مشخصی داشته باشد. به همین دلیل است که آدمی هیچ‌گاه به بنیاد نرسیده و پیوسته در حال پرسش باقی می‌ماند. از این رو آدمی خودش ماهیت خود را می‌سازد و هستی همان چیزی است که می‌تواند باشد نه آنچه که اکنون هست.

از اینجا به یکی از مهمترین ویژگی‌های هستی و شاید بتوان گفت مهمترین ویژگی آن رهنمون می‌شویم.

۳. آزادی و انتخاب: اگر هستی یک وجود بالقوه و امکانی است پس همواره در حال انتخاب و تصمیم است تا از این طریق از میان امکان‌های فراوانی که پیش روی او قرار دارند یکی را انتخاب کند. آزادی تنها در حیطه هستی مطرح بوده و نمی‌توان آن را در سطوح دیگر یافت. در واقع زمانی که انسان به مرتبه هستی رسید و به وجود اصیل و با ارزش خود پی برد از موهبت و ارزش آزادی و اختیار آگاه می‌گردد، چنانچه خود یاسپرس معتقد است که: «فهم من از بودن خود، با آگاهی من از آزادی‌ام همراه است».^{۱۲}

این جمله یاسپرس بدان معناست که آزادی امری اصیل و منفک از فعالیت‌های غریزی و طبیعی انسان می‌باشد، زیرا تا زمانی که آدمی مشغول شهوات نفسانی و تمایلات غریزی و

طبیعی خود می‌باشد در واقع اسیر و گرفتار نوعی از جبر است در صورتی که آزادی هیچ نسبتی با تمایلات غریزی انسان نداشته و مبنا و معیار آن تصمیم و انتخاب فرد می‌باشد، اما مسئله مهم و اساسی دیگری که در ارتباط با ویژگی آزادی و انتخاب مطرح است این می‌باشد که آزاد بودن انسان در قلمرو هستی و توانمندی که او برای گزینش امکان‌هایی که در برابرش قرار دارند دارد، ذهن ما را به مسئله آینده و نحوه ساختن آن معطوف می‌کند. آینده هم در گذشته و هم در اکنون و حال پنهان و مستتر است و پژوهشی عینی و نظری نیز درباره آن امکان‌پذیر نیست. اما نباید آینده را به حال خویش رها سازیم تا گرفتار اوهام و خیالات ناشی از آرزوها و یا ترس‌ها شود، بلکه بایستی آن را بر پایه در نظر گرفتن نقش اساسی و مهم گذشته در انتخاب‌ها و عطف توجه به حال و اکنون مورد پژوهش قرار دهیم باید بتوانیم بر مبنای گذشته و زندگی کنونی خود طرحی مناسب و کارآمد برای آینده نامعلوم خود برگزینیم.^{۱۳}

اما نتیجه مهم دیگری که یاسپرس از ویژگی انتخاب و آزادی می‌گیرد در حوزه اثبات وجود خداست. به اعتقاد یاسپرس من به روشنی درک می‌کنم که خودم را به وجود نیآورده‌ام، بلکه هستی من یک هستی ممکن می‌باشد، اما خود آزادی من بر انتخاب نشان از این مسئله دارد که خدایی وجود دارد و مرا آزاد گذاشته است زیرا فقط و فقط در صورت آزاد بودن من است که او ظهور می‌کند. از نظر یاسپرس دقیقاً به همین علت که قصد و اراده‌ای مرا به وجود می‌آورد، اطمینان می‌یابم که خدایی هست چرا که هرگاه به نیازهای خودم توجه می‌کنم به آزادی و اختیارم آگاه می‌شوم، از این رو هم متوجه خودم می‌شوم و هم ایمان می‌آورم که خود را نیافریده‌ام. از طرفی چون امور خارج از اختیارمان را تجربه می‌کنیم که به مثابه حد و حدودی بر اختیار ما مشرف می‌شوند و آن را محدود می‌کنند در می‌یابیم که خود به خود مختار نشدیم بلکه آزادی و اختیار ما موهبتی از جانب متعال (خدا) می‌باشد.

نکته مهم دیگری که در ارتباط با آزادی مطرح است این مسئله می‌باشد که اگرچه در اندیشه یاسپرس ایمان به خدا ریشه در آزادی و اختیار آدمی دارد و آزادی فراهم آورنده

ارتباطی عمیق با متعال است ولی خود این اتصال و ارتباط با خدا می‌تواند مثبت و همراه با تسلیم و یا منفی و توأم با انکار خداوند باشد. بر این مبنا برای یاسپرس اینکه ما بدون آگاهی از اختیار و آزادی خود و از محدودیت این انتخاب و آزادی وجود خداوند را تصدیق کنیم بسیار کم ارزش‌تر است از انکار آزادانه و مبتنی بر اختیار الوهیت، زیرا در نهایت هر انکاری خود تسلیم در برابر حق بوده و اعطا شدن اختیار و آزادی از جانب خداوند به بشر حاکی از همین امر است که انتخاب مبتنی بر آزادی مورد پسند و توجه متعال می‌باشد. در واقع خداوند نمی‌خواهد که بشر کورکورانه و بدون آگاهی تسلیم شود، بلکه خواستار آن است که حتی در انکار خدا هم آزاد باشد و از طریق انکار به تسلیمی حقیقی در برابر متعال برسد.

۱۴

علوم عینی قدرت و توانایی توضیح دادن انتخاب را ندارند، چرا که سرشت روش علمی و تجربی مبتنی بر اثبات علیت است در حالی که انتخاب فرآیندی است که تنها از طریق ریسک کردن و خطر کردن امکان‌پذیر است. از این رو تنها به عنوان هستی دارای قدرت انتخاب می‌توان آزادی را تجربه نمود آدمی در هنگامی که عمل می‌کند و تصمیم می‌گیرد و از میان امکان‌های مختلف یکی را بر می‌گزیند در واقع خودش را انتخاب می‌کند بدین معنا که در آزادی بین خود من و انتخاب من تمایزی وجود ندارد. من با انتخاب خود هستی‌ام را محقق می‌کنم و اگر من نباشم انتخاب من هم نیست و در مقابل اگر انتخابم نیز نباشد من نیستم. از این جهت آزادی تجربه‌ای درونی و شهودی است که در هنگام تصمیم‌گیری به نحوی بی‌واسطه، توسط خود فرد دریافت می‌شود پس تعریف ناپذیر است.

گفتار پنجم: عالی‌ترین مرتبه انسانیت در نظام فکری یاسپرس

حال که با سطوح و مراتب وجودی انسان آشنا شدیم، ضروری است تا به بررسی عالی‌ترین و متعال‌ترین جایگاه انسان در نظام فکری یاسپرس بپردازیم.

از نظر یاسپرس بالاترین مرتبه انسانیت، در سطح و مرتبه وجودی هستی قابل دست‌یابی می‌باشد. انسان همواره تمایل و شور و هیجانی برای اتصال به متعال (خدا) دارد، اگرچه گاه تحت تأثیر برخی عوامل این شور و هیجان موقتاً فروکش می‌کند ولی آنگاه که آدمی به

لحاظ روحی به رشد و بالندگی کافی و وافی برسد و به سطح هستی جهش کند، حضور خداوند را بی‌واسطه درک می‌کند و با او مواجه می‌شود. آنچه که حائز اهمیت فراوان می‌باشد این است که هستی ذاتاً وابسته به متعال بوده و یک سیورورت و تغییر و تحولی است که رو به سوی متعال دارد. او همواره میان وجود تجربی و آگاهی کلی از یک طرف و تعالی از طرف دیگر قرار دارد. آدمی در هنگام تلاش و تکاپو برای تحقق کامل خود، آهنگ تعالی داشته و متعال (خدا) را تمامیت و آن کمال وجودی که در خودش نیست می‌داند. بر اساس این مبانی یاسپرس معتقد است که برای ایمان به خدا نیازی به استدلال و برهان نبوده و «خداوند در دسته‌بندی‌ها نمی‌گنجد».^{۱۵}

در واقع ایمان به خداوند فرآیندی است که در هر انسانی به نحوی بی‌واسطه صورت می‌گیرد و رابطه فرد با خدا در کمال استقلال و منحصر به فرد بودن شکل می‌گیرد. البته ایمان بی‌واسطه به خداوند مستلزم درکی کامل از آزادی می‌باشد چون از آن حیث که موجودی مختارم، پس به دست خود وجود نیافته‌ام، یقیناً خدایی هست که به من وجود بخشیده است. من به عنوان موجودی آزاد مبدئی بیرون از خودم دارم که همان متعال است، اما آنچه مسلم است این است که مواجهه با متعال و حرکت به سمت او به هیچ عنوان در سطح وجود تجربی و یا آگاهی کلی و جان میسر نمی‌باشد زیرا ماندن در سطح وجود تجربی منجر به خطای ماتریالیسم شده و امکان هرگونه تعالی و استعلا را از بین می‌برد.^{۱۶}

بر مبنای تفکر یاسپرس آزادی انسان اگر همراه با موجودی متعالی و فراتر از او نباشد منجر به الوهیت آدمی می‌شود، اما حقیقت این است که انسان به عنوان (هستی) وجود ندارد مگر به واسطه رابطه‌اش با متعال (خدا). این واقعیت بنیادی که من خودم را پدید نیآورده‌ام مرا وادار می‌سازد که آگاه شوم توسط موجودی برتر وجود یافته‌ام. به همین ترتیب آگاهی من از اینکه حد و حدودی مرا محصور کرده و امکان کمال مطلق را از من سلب کرده است و همچنین اینکه نمی‌توانم به حقیقت مطلق دست یابم و تنها با پرتوهای کوچکی از آن مرتبط می‌شوم سبب می‌شود تا آگاه شوم که هستی من و جهان به خودی خود کافی نیستند، بلکه چیزی در ورای آنها وجود دارد.

با توجه به ملاحظات فوق به نحوی آشکارا مشخص می‌شود که عالی‌ترین مرتبه انسانی برای یاسپرس حرکت به سمت متعال و اتصال و مواجهه با او می‌باشد که در شرایطی خاص و ویژه امکان‌پذیر است.

گفتار ششم: عوامل مؤثر بر تعالی و استعلای آدمی در تفکر یاسپرس

یاسپرس در آثار خود به نحوی واضح و آشکارا به بیان عوامل مؤثر در تعالی انسان نپرداخته اما با بررسی و تعمق در نوشته‌های او می‌توان مجموعه‌ای از عوامل را معین کرد که نقش محوری در تعالی آدمی به سمت خداوند بازی می‌کنند. برخی از این عوامل^{۱۷} عبارتند از:

الف) عوامل اصلی تعالی انسان

تعالی انسانی از مجموعه عوامل اصلی و فرعی تأثیر می‌پذیرد، عوامل اصلی همان عواملی می‌باشند که در حرکت آدمی به سوی متعال و مواجهه انسان با متعال نقش اصلی و بنیادی را بازی می‌کنند مهمترین این عوامل عبارتند از:

۱. هدایت الهی: این هدایت همان هدایت ملکوتی است که در فلسفه یاسپرس بسیار بر آن تأکید می‌شود، همانند امدادی غیبی و دستی روحانی است که از عالم معنویت به سوی آدمی دراز شده و هر کس آن را بفشارد عروج می‌کند و تعالی می‌یابد.

از نظر یاسپرس این هدایت از طریق ولی و رهبر و راهنما امکان‌پذیر نیست بلکه تنها به واسطه اختیار و آزادی آدمی است که میسر می‌شود. این ندای الهی در خود آگاهی و آزادی هر فرد انسانی مستتر است، چه بسیار بودند انسان‌هایی که در آزادی کامل بعد از دوره‌ای طولانی از شک و تردید، ناگهان به ایمان و یقینی وصف‌ناپذیر رسیدند و به واسطه این ایمان و یقین به ماهیت اصلی آزادی و اختیار خود پی بردند. از نظر یاسپرس، سون کی یو که گور فیلسوف دانمارکی نیز در میان شک و تردید زجرآور خود، به ایمانی درونی رسید که او را با آزادی‌اش مواجه ساخت و به سمت متعال راهنمایی‌اش کرد. پس هرچه آدمی آزادی را در سایه ایمان بیشتر احساس کند، با خدا بیشتر آشنا می‌شود و زبان او را واضح‌تر می‌شود چرا که زبان خداوند مختص به وجود آزاد است.^{۱۸}

مسئله مهم دیگری که باید بدان توجه نمود این است که هدایت الهی از جانب خداوند و شنیدن صدای حامی و نجات بخش او به شکلی واضح و آشکارا صورت نمی‌پذیرد بلکه امری است که پیوسته باشک و ابهام همراه است.

از این رو نباید در مواجهه با هدایت الهی انتظار یقین مطلق و بی‌قید و شرط داشته باشیم.

۲. فلسفیدن یا مراقبه فلسفی: چنانچه در ابتدای این نوشتار بیان گردید فلسفه برای یاسپرس معنایی خاص و متفاوت دارد. فلسفه نه به معنای تفکر منطقی و متافیزیکی که به دنبال رسیدن به حقیقت مطلق است، بلکه راهی است که امکان طرح پرسش‌های نوین در



ارتباط با حقیقت را باز می‌کند. یاسپرس بر این باور است که اندیشه فلسفی با حیرت آغاز می‌شود و فیلسوف کسی است که همواره در برابر پاسخ‌های ارائه شده به سؤالات اساسی عالم انسانی علامت سؤال می‌گذارد. فلسفه حقیقی هرگز با روش علوم نظری سروکار ندارد و به هیچ عنوان به دنبال

پاسخ‌های قطعی، ضروری و یقینی نمی‌باشد، از این رو فلسفه بایستی با متن زندگی مرتبط و درگیر باشد و با تجربیات شخصی هر فرد پیوندی ناگسستنی داشته باشد، اما مسئله بسیار مهم در ارتباط با مراقبه فلسفی یا فلسفیدن این است که سؤالات فلسفی بسی ضروری‌تر و با اهمیت‌تر از پاسخ‌ها می‌باشند چرا که وجود انسان وجودی است بالذات پرسش‌گر و تعالی‌جو بنابراین تنها به واسطه تجربه‌ای شخصی و غیرقابل انتقال به دیگری می‌توان به مراقبه

فلسفی پرداخت. این مراقبه فلسفی از طریق یک فعالیت درونی و شخصی حاصل می‌شود و از این نظر تجربه فلسفی هر شخصی با اشخاص دیگر تفاوت ماهوی دارد، چرا که هر انسانی با توجه به محدودیت ذاتی خود تنها می‌تواند با بخشی از حقیقت مواجهه پیدا کند و امکان ایجاد فلسفه به مثابه یک علم کلی و دانشی یقینی و همگانی میسر نمی‌باشد. نکته مهم دیگر این است که تفکر فلسفی با مراقبه دینی تمایزی ماهوی دارد و ایمان حاصل از آن نیز با ایمان دینی تفاوت دارد. تفکر فلسفی برخلاف اندیشه دینی موضوع خاص، جایگاه مقدس و آداب و شعائر مخصوصی ندارد و همه اقسام اندیشه‌های عالم انسانی را در بر گرفته و پیوسته متضمن شک و تردید است. چرا که تنها به واسطه شک و تردید در پاسخ‌های ارائه شده است که آدمی همیشه مشتاق یافتن پاسخ‌های نوین می‌شود.

(ب) عوامل فرعی تعالی انسان

(ارتباط) و (موقعیت‌های مرزی) از جمله موجبات فرعی تعالی انسان می‌باشند. اگرچه عوامل فرعی تعالی آدمی به میزان عوامل اصلی، تأثیر و نقش اساسی در استعلای آدمی و مواجهه او با حقیقت ندارند ولی می‌توانند نقش زمینه‌سازی و ایجاد مقدمات را برای عوامل اصلی بازی کنند، بنابراین پرداختن به آنها امری قابل توجه و اساسی می‌باشد که عبارتند از:

۱. ارتباط: در خصوص (ارتباط) باید به این مسئله توجه داشته باشیم که از نظر یاسپرس ارتباط اصیل و واقعی تنها در ساحت وجودی (هستی) میسر می‌شود و ارتباط در سایر سطوح وجودی آدمی نمی‌تواند انسان را به تعالی برساند. همچنین یاسپرس با فلسفه‌های ایده‌آلیستی و دیدگاه‌های پوزیتیویستی که اخلاق و ارتباط بین افراد را بر بنیاد کل و زندگی اجتماعی استوار می‌سازند، سرناسازگاری دارد و با نظریاتی که در ارتباط‌های جمعی فردیت انسان را نادیده می‌گیرند مخالف است.^{۱۹}

از نظر یاسپرس ماهیت ارتباط، ربط مستقیم و عمیقی با آزادی و مسئولیت فردی دارد و به همین دلیل است که ارتباط حقیقی و اصیل را باید در ساحت هستی جستجو کرد. تنها به واسطه این ارتباط وجودی است که آدمی توانایی آن را می‌یابد تا امکانات و استعداد‌های خویش را تشخیص داده و آنها را محقق کند. ارتباط در هر سطح وجودی انسان متناسب با

نیازهای همان سطح شکل می‌گیرد، اما تنها در ساحت هستی است که آدمی به اختیار خود، آگاه شده و نیاز مبرم خود به تعالی را با همه وجود احساس می‌کند.

در سطح هستی، هدف اصلی از ارتباط، تحقق یک هستی دیگر می‌باشد. این ارتباط میان دو خود اصیل برقرار شده و کاملاً منحصر به فرد و غیر قابل تقلید است.

در اثر این ارتباط با دیگری، خویشی نو در ما متولد می‌شود بی‌آنکه وجود ما در وجود دیگری منحل شود. این ارتباط به دور از نیرنگ و ریا و چاپلوسی بوده و مستلزم یک کشمکش درونی و دو جانبه می‌باشد.

به واسطه این ارتباط دوسویه آدمی نه تنها در قبال خود بلکه در برابر دیگری نیز مسئول می‌باشد، بدین معنا که انسان در جهت تحقق بخشیدن به دیگری همان قدر تلاش می‌کند که در جهت تحقق خویشی از این رو گویا او من می‌شود و من او.

بنابراین مهمترین شرط ارتباط در ساحت هستی، همدلی بوده و لازمه آن آمادگی کامل برای دریافت تفکرات طرف مقابل و ستیز با جزم‌گرایی می‌باشد.

۲. موقعیت‌های مرزی: در اندیشه یاسپرس معنای خاص و منحصر به فردی از موقعیت‌های مرزی لحاظ می‌شود. رویکرد یاسپرس به موقعیت‌های مرزی ارتباط نزدیکی با گرایش اگزیستانسیالیسی و اصالت وجودی فلسفه اودارد. موقعیت‌های مرزی همان شرایط و چارچوب‌هایی می‌باشند که به مثابه حدودی، برای هستی انسانی محدودیت ایجاد می‌کنند. مهمترین این محدودیت‌ها عبارتند از:

مرگ، شکست، یأس، گناه و... که آزادی و اختیار هستی انسان را مورد تهدید قرارداده و به منزله حد و حدودی بر او عارض می‌شوند.

اما آنچه که در هنگام مواجهه با موقعیت‌های مرزی اهمیت اساسی دارد نه خود این موقعیت‌ها، بلکه نحوی رویارویی هر فرد انسانی با این شرایط و اوضاع و احوال است. مسئله اساسی اینجاست که بسیاری از انسان‌ها فراون در شرایط و اوضاع و احوالاتی قرار می‌گیرند که تناهی و محدودیت خود و اختیارشان را به وضوح درک می‌کنند اما نمی‌خواهند این واقعیت را بپذیرند، از این رو به سرعت آن را به دست فراموشی می‌سپارند و از آن غفلت

می‌کنند. کاملاً آشکاراست که چنین مواجهه‌ای با موقعیت‌های مرزی نمی‌تواند کوچک‌ترین نقشی در تعالی آدمی بازی کند و پیوسته او را در جهل و نادانی رها می‌سازد. اما نحوه برخورد درست و مواجهه صحیح با موقعیت‌ها و شرایط محدودکننده همان رویکرد اصالت وجودی است، بدین معنا که بایستی آدمی واقعیت این موقعیت‌های رنج‌آور و محدودکننده را بپذیرد و تلاش کند تا از طریق تأملات باطنی و درونی به گونه‌ای ژرف و عمیق حقیقت آن را دریابد. بنابراین انسان باید در سراسر زندگی خود واقعیت‌هایی مثل شکست، مرگ، یأس و... را پیش رو و مدنظر داشته باشد، تا از طریق تعمق در شرایط محدودکننده تمهیدات و مقدمات لازم برای تعالی خود را فراهم سازد.

جمع‌بندی

بررسی و کندوکاو اندیشه‌ها و تفکرات کارل یاسپرس خاصه در زمینه انسان‌شناسی، این حقیقت مهم و اساسی را به اثبات می‌رساند که او متفکری دردمند بوده و با رویکردی دغدغه‌مدار و متفکرانه به نگارش آثار فلسفی خود پرداخته است. چنانچه گذشت، یاسپرس در شرایط و اوضاع و احوالی زندگی می‌کرده که کمبودها و کاستی‌های مدرنیته به وضوح در آن رخ‌نمایی کرده است. جهانی که دیگر نمی‌توان با اتکاء به عقل بشری و ارزش‌های روشنگری در آن زندگی توأم با آرامش داشت. او بشر را به سوی معنویت و بازگشت به خدا و عالم ماورایی دعوت می‌کند و پیوسته در تلاش است تا مقدمات لازم برای طی چنین مسیری را برای آدمیان آشکار سازد. از این رو می‌توان او را در کنار متفکرانی چون سورن کی‌یرکه گور و مارتین هایدگر در زمره اندیشمندانی به شمار آورد که به شدت از اوضاع و احوال جهان مدرن گله‌مند بوده و با همه وجود در تلاش‌اند تا راه حلی نجات‌بخش برای این معضل بیابند.

نقطه قوت تفکر یاسپرس و پژوهش‌های فلسفی و انسان‌شناختی او توسل به معنویت و کناره‌گیری از زندگی روزمره برای مواجهه با حقیقت و رهایی از پوچی و فقدان معنا می‌باشد. او به خوبی این مسئله را درک کرده که عصر روشنگری و پیامدهایی که به دنبال آن می‌آیند توانایی لازم برای رساندن آدمی به سعادت و یک زندگی همراه با آرامش و

آزادی را ندارند چرا که ادعای اولیه روشنگری این بود که می‌خواهد بشر را به آزادی و رهایی از خرافه‌پرستی و موهومات برساند، اما گویا در قرن بیستم این زمزمه شنیده می‌شد که ارزش‌های روشنگری نتیجه‌ای معکوس دادند و زندگی ماشینی و مدرن آدمیان را در حصارگری‌گریزناپذیر محدود و محصور کرده است.

یاسپرس در انسان‌شناسی فلسفی خود تلاش می‌کند تا نشان دهد که آزادی حقیقی و اصیل تنها زمانی به دست می‌آید که آدمی توانایی رسیدن به سطح وجودی هستی را داشته باشد و آنچه که به این آزادی و اختیار آدمی مهر تأیید می‌زند تلاش و کوشش او در جهت رسیدن به فردیت و آزادی فی حد ذاته نیست، بلکه تلاش باطنی و درونی او در راستای رسیدن به تعالی و مواجهه با حقیقتی ازلی و ابدی می‌باشد.

چنانچه هر متفکری برای ساختن نظام فکری و اندیشه‌های فلسفی خود نیازمند است تا از تفکرات سایر فلاسفه بهره‌مند شود یاسپرس نیز در به وجود آوردن عناصر مهم تفکر فلسفی خود مدیون متفکرانی چون کی‌یرکه‌گور، هایدگر، نیچه و... است. یاسپرس با هایدگر مراوداتی نزدیک و دوستانه داشته و از تأملات فلسفی او برای تدوین سیستم فلسفی خود استفاده کرده است. اما یکی از نقدهای بسیار مهم و اساسی که به تعالی‌شناسی و امکان درک حقیقت در اندیشه یاسپرس وارد است، بر مبنای مبادی فکری مارتین هایدگر قابل طرح است. چنانچه گذشت یاسپرس بر این باور است که مواجهه آدمی با خدا و تعالی او تنها در موقعیت‌هایی خاص امکان‌پذیر بوده و در همان موقعیت‌ها هم این امکان وجود دارد که اتصالی بین انسان و خداوند ایجاد نشود. در واقع ماهیت ایمان مبهم، پیچیده و مشکوک است. اما بر اساس تفکرات هایدگر خداوند موجودی در کنار سایر موجودات نیست که ما بخواهیم به جانب او متمایل شویم یا به او برسیم. از نظر هایدگر موجود نامیدن خدا نشأت گرفته از تفکر سوبجکتیو دکارتی است که نمی‌تواند به نحوی دقیق و کارآمد هستی را درک کند چرا که وجود امری است تعلیق‌ناپذیر و انسان پیوسته با آن مواجه بوده و عین ربط و تعلق به آن است. در واقع از نظر هایدگر هستی حقیقت امری انکارناپذیر بوده که نمی‌توان در آن شک کرد و شک و تردید و پرسش فلسفی در ارتباط با چیستی و حقیقت هستی است

در حالی که یاسپرس بر این باور است که خود وجود خدا، امری مشکوک و توأم با تردید است. در واقع تمام فلسفه یاسپرس و تلاش او برای رساندن آدمی به تعالی و مواجهه او با الوهیت امری است مبتنی بر شک که پیوسته در میان دو حد احتمالی باقی می ماند.

پی نوشت ها:

۱. کارل یاسپرس، *زندگی نامه فلسفی من*، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، نشر و پژوهش فروزان، صص ۱۵-۲۸.
۲. جمیله علم الهدی، *تعالی انسان از دیدگاه مولانا و یاسپرس*، تهران، انتشارات عابد، ۱۳۸۶، ص ۲۱.
۳. ژان پل سارتر، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، مترجم: مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۳۱.
۴. ه. ج. بلاکهام، *شش متفکر اگزیستانسیالیسم*، مترجم: مصطفی رحیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، صص ۶۸-۷۴.
۵. همان، صص ۶۳-۶۷.
۶. کارل یاسپرس، *عالم در آئینه تفکر فلسفی*، مترجم: محمود عبادیان، تهران، نشر پرستش، چاپ اول، صص ۵۱-۵۲.
۷. جمیله علم الهدی، *پیشین*، ص ۴۴.
۸. همان، ص ۴۵.
۹. Spirit.
۱۰. همان، ص ۴۶.
۱۱. همان، صص ۴۶-۴۷.
۱۲. Jean Wahl, *Philosophies of Existence (jaspers,section) p.10.*
۱۳. کارل، یاسپرس، *آغاز و انجام تاریخ*، مترجم: محمدحسین لطفی تبریزی، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۸.
۱۴. Jean Wahl, *OP.Cit, p.10.*
۱۵. Jean Wahl, *OP.Cit, P.7.*
۱۶. Paul Edward, *Encyclopedia of philosophy, volume(4), P.256.*
۱۷. جمیله علم الهدی، *پیشین*، ص ۹۳.
۱۸. همان، ص ۸۷.
۱۹. همان، ص ۹۶.

نسبت دین و اخلاق: بررسی انتقادی کانت و نیچه

سعیده مرادی^۱

چکیده

دین با اخلاق چه نسبتی دارد؟ اندیشه‌های کانت و نیچه ما را به بصیرت‌ها و نگرش‌های تازه‌ای در خصوص این موضوع سوق می‌دهد. کانت برخلاف پیشینیان، نه اخلاق را مبتنی بر الهیات، بلکه الهیات را مبتنی بر اخلاق می‌سازد. این انقلاب ما را به سوی پرسش‌های بنیادینی در خصوص نسبت دین و اخلاق سوق می‌دهد. نیچه نیز با اعلام حزن آلود «مرگ خدا» و طرد خدای مسیحیت، در جستجوی بنیانی استوار برای اخلاق راستین یا اخلاق «ابر-مرد» است. یکی از اشکالات دیدگاه وی آن است که مرگ خدا برخلاف تصور نیچه، نه به ظهور اخلاقی تازه، بلکه به مرگ ارزش‌های اخلاقی منجر می‌شود. مقاله حاضر خواهان ارائه تأملاتی انتقادی پیرامون نسبت میان اخلاق و دین با تأکید بر اندیشه کانت و نیچه است بی-آنکه مدعی پاسخ‌گویی برای حل مسأله باشد. پاسخ موقت و اجمالی این مقاله به مسأله نسبت دین و اخلاق این است که دین بنیاد ارزش‌های اخلاقی نیست، اما عالی‌ترین ظهور اراده اخلاقی و ضمانت‌بخش ارزش‌ها و عمل اخلاقی است.

کلید واژگان: دین و اخلاق، اخلاق سکولار، اخلاق دینی، کانت، نیچه.

مقدمه

پرسش از «چگونه زیستن» یا «کدامین نحوه زندگی» را برگزیدن، از بنیادی‌ترین پرسش‌هایی است که هر فرد انسانی با آن روبروست. بر خلاف روزگاران پیشین، پاسخ دادن

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد شمال تهران

به این پرسش به نحو فلسفی، در دوران ما بسیار دشوار و شاید هم غیرممکن گشته است. در طی چند هزار سال، اخلاق، یعنی پاسخ به پرسش از «چگونه زیستن»، بر دین و اعتقاد به خدا و ابدیت استوار بود اما در دوران جدید، با غلبه عقلانیت مدرن و متزلزل شدن مرجعیت دین، کتب مقدس و اساساً تفسیر دینی و معنوی از جهان، اخلاق نیز متزلزل شده است. حال سؤال این است که آیا بدون دین، اخلاق امکان پذیر است؟ اندیشیدن در باب نسبت دین و اخلاق ما را با پرسش‌های متعددی مواجه می‌سازد:

آیا دین همان اخلاق است؟ آیا می‌توان گفت کسی که متعلق به اخلاق باشد، ضرورتاً انسان دین‌داری است؟ یا برعکس، آیا ممکن است کسی دیندار بوده، ولی شخصی اخلاقی نباشد؟ آیا باید دو مقوله دین و اخلاق را کاملاً از یکدیگر مجزا دانست؟ این پرسش‌ها و بسیاری سؤالات دیگر، به خوبی حکایتگر اهمیت و ضرورت بررسی رابطه دین و اخلاق است.



شاید بتوان گفت نقطه آغازین بحث از رابطه دین و اخلاق، در گزارش افلاطون از گفت‌وگوی سقراط با اوثوفرون نمایان است. سقراط از اوثوفرون می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است، آن چیز خیر است یا چون آن چیز خیر است، خدا به آن امر کرده است؟»^۱.

این گفت‌وگو، حکیمان و متکلمان را برانگیخت تا در زمینه اخلاق دینی یا استقلال اخلاق از دین حکم‌های گوناگون رانند.

در قرن هجدهم، با تحولات فکری و فرهنگی پس از رنسانس، سکولاریسم بر همه شؤون زندگی انسان غربی سیطره یافت و انسان‌مداری جایگزین خدامحوری شد. همین امر، سبب پیدایش اخلاق سکولار و استقلال اخلاق از دین مسیحیت گشت و این مسئله منجر به جدا شدن دین و اخلاق به طور کلی شد، به گونه‌ای که انسان مدرن مدعی شد که بدون دین‌داری می‌تواند موجودی اخلاقی و فضیلت‌مند باشد. در واقع با حذف الوهیت، هم دیانت و هم اخلاق رنگ بشری به خود گرفت و نوعی دین انسانی به جای دین قدسی و الوهی مرکز ثقل اندیشه غربی واقع گشت.

جانشینی دین انسانی به جای دین الوهی در کانت به اوج خود رسید. تا قبل از کانت، اخلاق بر تئولوژی و بر اثبات عناصر کلی مابعدالطبیعی، یعنی خدا، آزادی و خلود نفس تکیه داشت ولی کانت معتقد شد اثبات این عناصر مابعدالطبیعی و قائل شدن حقیقتی برای آنها منوط به این است که ما قانون اخلاقی را بدیهی دانسته، از طریق آن به اثبات وجود خداوند پردازیم. به بیان دیگر، می‌توان گفت که کانت طوق اطاعت و بندگی خدا را از گردن بشر باز کرده، حیات اخلاقی را بر خواست و اراده و استقلال عقل عملی خود انسان مبتنی ساخته است و حتی خدا را مکلف به تبعیت از این خواست و اراده اخلاقی بشر نموده است.

به دنبال کانت، نیچه نیز معتقد است دین مبنایی برای اخلاق نیست و باید هرگونه باور دینی و الوهی را از اخلاق بزدایم. نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق*، که مهم‌ترین کتاب نیچه در زمینه اخلاق است، اخلاق و دین را از هم جدا می‌کند و مدعی است که در همان اوان جوانی آموخته که «پیشداوری یزدان‌شناسیک را از پیش‌داوری اخلاقی جدا کنم...»^۲.

با توجه به پرسش‌هایی که در باب رابطه اخلاق و دین مطرح شد و به خاطر اهمیت کانت در بحث از نسبت میان اخلاق و دین، به خصوص با توجه به مفهوم انقلاب کپرنیکی در حوزه اخلاق، بی‌تردید، توجه به مباحث کانت، یکی از بخش‌های اصلی و مهم این پژوهش در باب نسبت میان دین و اخلاق خواهد بود. همچنین، به دلیل این که در دوران ما

هیچ کس به خوبی نیچه به طرح بازنگری در باب ارزش‌ها و ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها سخن نگفته و چون وی منادی «مرگ خدا» و «مرگ الهیات» و مدعی نیل به ارزش‌های اخلاقی برتر و ظهور آبرانسان، در پرتو مرگ خدا و مرگ دین و انکار عالم فرا محسوس است، بررسی آراء و نقد او نیز در پژوهش حاضر ضروری به نظر می‌رسد.

گفتار اول: انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق

انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق را به دو معنا می‌توان در نظر گرفت: یکی این‌که قبل از کانت مکاتب غایت‌مدار کلامی، ابتدا دست به اثبات خدا می‌زدند و قرب انسان به خدای خود را غایت تمام فرامین اخلاقی می‌دانستند، اما کانت اصول اخلاقی را کاملاً بشری دانسته، واضح این اصول را بشر و غایت آنها را نیز بشری می‌داند و برای وضع قوانین اخلاقی هیچ‌گونه نیازی به وجود خدا احساس نمی‌کند و فقط برای این‌که قوانین اخلاقی را به وحدت برساند، خدا را فرض می‌گیرد. کانت، برخلاف پیشینیان، از راه اخلاق به خدا می‌رسد و این همان معنای انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق است. انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق را می‌توان به نحو دیگری نیز بیان کرد؛ در مکاتب اخلاقی پیش از کانت، انسان طوق بندگی را برگردن داشت و همیشه باید تابع فرامین دیگران یا امور دیگری غیر از خودش می‌بود. این فرامین اخلاقی یا برخاسته از لذات مادی بود که نتیجه آن اسارت بندگی انسان به اطاعت از لذات بود، یا برخاسته از فرامین الهی بود که به بندگی و اطاعت بشر از خدا ختم می‌شد، یا نشأت گرفته از اراده حاکمان سیاسی و ... در هر حال، بشر موجودی دیگرآیین محسوب می‌شد ولی فلسفه کانت برای بشر آزادی از هرگونه بندگی را به ارمغان آورد. در تفکر او، بشر، خود وضع قانون می‌کند و او دیگر در حوزه اخلاق، تابع امر دیگری غیر از عقل عملی خودش نیست.

الف) آزادی و خودآیینی

اصل «خودآیینی»^۲ در اخلاق کانت، در بردارنده این مفهوم است که عقل ما را قادر می‌سازد تا خود، قانون‌گذا اخلاقی خود بوده، از قانون خویشتن پیروی کنیم.

کانت در کتاب *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، از اصل خودآیینی محض سه صورت‌بندی

ارائه می‌دهد کانت در صورت‌بندی سوم یعنی صورت‌بندی خودمختاری اراده می‌نویسد: «اراده هر ذات خردمند، اراده قانون‌گذار عام است».^۴ این صورت‌بندی مبتنی بر این اصل است که اراده عقلانی، قوانینی را که از آنها اطاعت می‌کند، خودش وضع می‌کند. این اصل خودمختاری اراده، در مقابل دگرآیینی^۵ است که به معنای قانونی است که از بیرون یا به وسیله غیر، وضع می‌شود. هر دستوری که متعارض با خودمختاری اراده باشد، غیراخلاقی است.

برای فهم بهتر مفهوم خودمختاری اراده، مفهوم مقابل آن، یعنی مفهوم دگرآیینی را به طور مختصر مورد بحث قرار می‌دهیم.

دگرآیینی در مقابل خودآیینی یا خودمختاری است و بر هر اصل اخلاقی‌ای اطلاق می‌شود که مبتنی بر خودمختاری اراده نیست. هرگاه اراده خود، قانون خود را وضع نکند، در آن صورت اراده، اعمالش را بر اساس اصل دگرآیینی متعین می‌کند. کانت معتقد است دیگرآیینی شایستگی این را ندارد که اصول‌اعلای اخلاق را فراهم آورد. دلیل تأکید کانت بر «خودآیینی» و به بیانی دیگر اتکای قوانین اخلاقی بر مبنای خصلت اخلاقی اراده آزاد این است که چنانچه اصول اخلاقی بر امور خارجی و بیرونی [همچون اراده خداوند] تکیه داشته باشد، اخلاق در معرض خطر نسبیّت قرار می‌گیرد و استقلالش را از دست می‌دهد. قوانین اخلاقی را نمی‌توان به عنوان آن چیزی که از اراده خداوند ناشی شده است تلقی نمود، زیرا در این صورت دیگر این قوانین اخلاقی نخواهد بود و تکلیف منطبق بر آنها نوعی تکلیف آزادانه فضیلت نیست بلکه نوعی تکلیف حقوقی یا شرعی اجباری است.

مقوله مهم در ارتباط با «خودآیینی»، آزادی است.^۶ آزادی و خودآیینی به نحوی تنگاتنگ در هم تنیده‌اند به نحوی که تصور یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. هر انسانی برای عمل کردن به آنچه توسط قانون عام اخلاقی برای خود معین کرده است، بایستی از آزادی اراده برخوردار باشد، اما مسأله مهم این است که اثبات آزادی به طریق نظری امکان‌پذیر نیست، بلکه ما باید آزادی را فرض بگیریم، زیرا بدون تصویری از آزادی اراده، هیچ فرد انسانی نمی‌تواند بر مبنای اصول اخلاقی عمل نماید و آزادی اراده و قانون اخلاقی

به نحو ضروری به هم وابسته‌اند؛ در نتیجه، آزادی و اختیار، فرد را به خودآیینی، و خودآیینی وی را به قانونگذاری اخلاقی رهنمون می‌کند.

از آنجایی که کانت بر مفهوم خودآیینی تأکید ورزیده، تمام عواملی را که به خودآیینی اخلاق و بنیاد اخلاق خدشه وارد می‌کند از جمله مفهوم اراده الهی را مردود اعلام می‌کند، بنابراین، اخلاق کانت را می‌توان اخلاق سکولار تلقی کرد. ملاحظه کردیم که اخلاق سکولار کانتی، آزادی را برای بنیان نهادن اخلاق بر طبق مفهوم خودآیینی پیش‌فرض می‌گیرد. حال سؤال این است که آیا اخلاق دینی، آزادی را انکار کرده یا آن را به خطر می‌اندازد؟ اگر اخلاق دینی منافی آزادی انسان در قانون‌گذاری اخلاقی باشد، بنابراین، اخلاق دینی مطابق رأی کانت از اساس بی‌مبنا و بی‌بنیاد است.

می‌توان گفت، طبق تفسیرهای رایج از دین، انسان‌ها باید در همه حال پیرو امر و نهی خداوند باشند، این مطلب مطابق با مبانی اخلاق کانتی، بدین معناست که انسان‌ها نباید آزادی و استعدادهای ذاتی خودشان را در تشخیص حق و باطل ملاک عمل اخلاقی قرار دهند بلکه باید قواعد اخلاقی‌ای که خداوند بدان دستور داده است بی‌چون و چرا بپذیرند. به هر تقدیر، مطابق فهم رایج از دین و اخلاق دینی، «چنانچه خداوند قانون‌گذار اخلاق باشد، احکام اخلاقی تابع میل و اراده خداوند خواهد بود و در نتیجه انسان در امر قانون‌گذاری اخلاقی صاحب هیچ‌گونه اختیاری نیست».^۷

یکی از عمده‌ترین تفاوت‌های اخلاق دینی با اخلاق سکولار در این است که در اخلاق سکولار مرجعیت و وثاقت هیچ منبعی جز خود انسان پذیرفته نیست، عقل خودبنیاد بشر مرجع نهایی در ارزشگذاری اخلاقی است. اخلاق سکولار، بنیاد اخلاق را عقل بشری می‌داند، لیکن اخلاق دینی، مطابق با تفسیرهای رایج، اراده خداوندی را بنیانگذار اخلاق می‌داند.

اما آیا با چنین قاطعیت و صراحتی می‌توان استقلال و آزادی را از اخلاق دینی سلب کرد؟ شاید بتوان به این نکته اذعان کرد که آزادی و اختیار انسان هیچ‌گونه منافاتی با اخلاق دینی ندارد، به این معنی که آنچه را فاعل اخلاقی بر اساس اختیار و آزادی خود برمی‌گزیند

مطابق است با اراده خداوندی. اگر دین به اخلاقیاتی خلاف ندای فطرت انسانی و به تعبیر کانت، خلاف عقل عملی محض، دعوت می‌کرد و اصول اخلاق آن بر خلاف شهودهای انسانی می‌بود، هیچ‌گونه توفیقی نمی‌یافت، در حالی که می‌توان به این نکته توجه کرد که آنچه انسان اختیار می‌کند مطابق است با آن چیزی که خداوند برای وی انتخاب کرده است. به تعبیر دیگر، اگر ما فرامین الهی را منطبق با احکام خود عقل محض آدمی بدانیم، در آن صورت انتقاد کانت به اخلاق دینی بر اساس اصل خودآیینی، منتفی خواهد بود، اما نتیجه دیگر این رأی این است که تعارض مطلق اخلاق دینی و اخلاق سکولار کانتی تا حدود زیادی زدوده خواهد شد.



لاک می‌گوید: «خیر و شر اخلاقی عبارت از سازگاری یا ناسازگاری افعال ارادی ما با قانونی است که به موجب آن خیر یا شر، بنا بر اراده و قدرت قانونگذار که همان خداست نصیب ما می‌شود».^۸

برای ادامه بحث از دیدگاه‌های کانت درباره نسبت الهیات و اخلاق،

صرفاً یادآوری کنیم که از الهیات دو معنا استنباط می‌شود: الف) نظام‌های کلامی و سنتی (تئولوژی)، ب) دین حقیقی. تفکر تئولوژیک یا کلامی، نحوه تفکری است که بیش از آن که دغدغه فهم حقیقت را داشته باشد خود را متعهد به دفاع و توجیه پاره‌ای از باورهای تاریخی می‌داند. در واقع چنین تفکری به دنبال ظواهر دین است نه آنچه باطن و حقیقت دین را شامل می‌شود، ظواهری چون انجام مراسم و عبادات و قربانی کردن و اموری از این قبیل

که می‌توان گفت ارتباطی با حقیقت دین ندارد. به تعبیر کیر که گور اسطوره عینیت‌گرایی در این حوزه کاملاً تسلط دارد. به تعبیر وی پذیرش عینی دین، کفر یا بی‌فکری است،^۹ اما دین معنایی دیگر نیز دارد. به کمک تعابیر کیر که گور، می‌توان گفت حقیقت دین در سوپژکتیویته فرد نهفته است؛ به این اعتبار، دین نوعی شوریدگی و آتش درون است. شوریدگی عبارت است از سوپژکتیویته و به گونه عینی وجود ندارد.^{۱۰} به بیان ساده‌تر، دین نوعی نسبت با حقیقت استعلایی است. صرف نظر از پذیرش اصول و دگم‌های پذیرفته شده تاریخی، حقیقت دین فارغ از تاریخ، و امری فراتاریخی است.

برای این که بتوانیم تصویر درست و نسبتاً جامعی از نسبت دین و اخلاق در نظام اخلاقی کانت داشته باشیم، توضیحی در خصوص نسبت میان دین حقیقی و دین غیرحقیقی از نظر کانت لازم می‌نماید:

ب) دین حقیقی و دین غیرحقیقی

کانت نه تنها در حوزه عقل نظری بلکه در حوزه عقل عملی نیز از هیوم متأثر بود. در خصوص تقسیم دین به حقیقی و غیرحقیقی، هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، باورهای دینی را به دو بخش توحیدی و شرک‌آلود تقسیم کرده است. به تعبیری، از نظر هیوم دین کتابی (اندیشه توحیدی) به نوعی نظام الهیاتی و پذیرش دگم‌های نهادینه شده در آن منتهی می‌شود، اما دین کهن (شرک) همراه با نوعی عدم پذیرش آداب و اصول و دگم‌های تاریخی است. مقصود وی از شرک، شرک در معنای متداول آن نیست بلکه در تقابل با جزمیت نظام‌های تنولوژیک، این واژه را به کار می‌برد. کانت متأثر از هیوم، دین را به دین سنتی (کلیسایی) و دین عقلانی تقسیم می‌کند. از نظر وی، دین حقیقی نه دین سنتی بلکه دین عقلانی است که همان اطاعت از قانون اخلاقی است.

حال سؤال این است: آیا دین صرفاً اخلاق و مجموعه‌ای از تعالیم اخلاقی است؟ اگر نه،

پس دین چه چیز دیگری افزون بر تعالیم اخلاقی دارد؟

از نظر کانت «دین معقول» به این دلیل که می‌تواند در زندگی انسان عملاً به اجرا درآید

و برنامه رفتار او را تنظیم کند عین اخلاق است و از این جهت فرقی بین دین و اخلاق نیست،

اما برخلاف نظر کانت، دین را بیشتر باید در نحوه‌ای از تحقق آدمی و در شیوه‌ای از تفسیر معنوی از جهان جست‌وجو کرد که اخلاق نتیجه و پیامد آن، و نه عین آن، است.

به هر حال، باید به این مطلب توجه داشت که کانت از دین به نحو مطلق صرف نظر نکرده، بلکه صرفاً دین کلیسایی را که بر مبنای باورهای جزمی است، مردود اعلام می‌کند، اما آیا با صرف نظر کردن از خداپرستی، از اخلاق چیزی باقی می‌ماند؟

در کانت مطابق با انقلاب کپرنیکی وی در حوزه اخلاق به نحوی، گویی تئولوژی، که خود نوعی اوتتولوژی است، بر اخلاق مبتنی می‌گردد. تبعیت تئولوژی / اوتتولوژی از اخلاق، در کانت از قول به اصل «اراده نیک (خوب)» ناشی می‌شود.

ج) اصل اراده نیک (خوب)

به نظر کانت، در تأسیس اخلاق باید از امری شروع کرد که بدون در نظر گرفتن هر گونه عامل دیگری خیر باشد، به گونه‌ای که این امر خود شرط و سبب هرگونه ارزش اخلاقی باشد. از نظر کانت این امر چیزی نیست جز آنچه او آن را «اراده نیک»^{۱۱} نامیده است و نیک بودن آن، نه از آثار و فواید آن و به طریق اولی، نه از مرادها و متعلقات آن، - اشیاء خارج از آن - بلکه صرفاً از خود آن امر می‌باشد. به تعبیر ساده‌تر، از نظر کانت اراده نیک، فی‌نفسه غایت است نه وسیله‌ای برای غایتی دیگر.^{۱۲} یگانه چیزی که اراده نیک را به ادای تکلیف و انجام وظیفه وامی‌دارد، صرفاً احترام به قانون اخلاقی است، بدین ترتیب با توسل به اصل «اراده نیک» بنای کاخ اخلاق از پایه‌های ایمان به خدا یا اراده الهی بی‌نیاز می‌شود و به تعبیر کانت، اخلاق به اندیشه موجودی والاتر از انسان نیازی ندارد تا این انسان با توسل به او تکلیف و وظیفه خود را بشناسد. بنابراین، می‌توان گفت که از نظر کانت اخلاق به هیچ عنوان نیازی به دین ندارد، بلکه با آنکا به عقل ناب عملی، کاملاً خودبنیاد است، این در حالی است که در ادیان انجام عمل اخلاقی نه به جهت انجام وظیفه بلکه با امید به نائل شدن به بهشت یا ترس از دوزخ صورت می‌گیرد.

از نظر کانت اخلاق متکی بر دین نیست، یعنی انسان برای شناختن تکلیف خود محتاج مفهوم خدا نیست و محرک عمل اخلاقی، خود احساس تکلیف فی حد ذاته است نه اطاعت

از اوامر خداوند. کانت این طور استنباط می‌کند که اگر علم اخلاق متکی بر دین باشد، هر فردی قبل از این که تکلیف اخلاقی خود را بشناسد، باید شناختی از خداوند داشته باشد و چنانچه فردی شناختی از خداوند نداشته باشد، از تکلیف هم نباید هیچ معرفتی داشته باشد در حالی که این مسئله بدیهی است که افراد مستقل از عوامل بیگانه (همچون اراده خداوند)، زشتی دروغ را درمی‌یابند، یعنی شناخت تکالیف برای انسان‌ها بدیهی‌تر از شناخت خداوند است. اگر اخلاق متکی بر دین باشد شناخت قواعد اخلاق به عده اندکی محدود می‌شود یعنی صرفاً به آنهایی که از درون‌مایه و محتویات وحی آگاه هستند، بنابراین فقط این عده قلیل از قواعد اخلاقی برخوردار خواهند بود.^{۱۳}

پس بر اساس انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق، نه تنها اخلاق متکی بر دین نیست بلکه برعکس، می‌توانیم مفهوم خداوند را از اخلاق استنتاج کنیم. کانت در این رابطه می‌گوید:

«ما مفهوم خدا را به عنوان خیر برین از کجا آورده‌ایم؟ صرفاً از مفهوم کمال اخلاقی که عقل آن را به نحو [مقدم بر تجربه و] پیشین وضع می‌کند و به شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر به مفهوم [اختیار یا] اراده آزاد پیوند می‌دهد».^{۱۴}

اما آیا نمی‌توان ادعا کرد که شناخت خداوند مبتنی بر دل است نه عقل و هر انسانی در نهاد خود، تصویری پیشینی از خداوند دارد؟ یعنی آیا نمی‌توان گفت هر انسانی با تکیه بر شهود باطنی خود در اعماق قلبش به چنین بنیاد مابعدالطبیعی قایل است؟ اما به نظر می‌رسد کانت به هیچ وجه، چنین اعتقادی ندارد، زیرا می‌گوید: «هیچ کس اراده خداوند را در دل خود احساس نمی‌کند و نیز ما نمی‌توانیم از طریق وحی قانون اخلاق را بشناسیم و گرنه کسانی که از وحی بی‌اطلاع‌اند نباید هیچ‌گونه شناختی از قانون اخلاقی داشته باشند [در حالی که دارند] ... ، پس ما اراده خدا را به واسطه عقل خود می‌شناسیم. ما می‌پنداریم که خدا دارای مقدس‌ترین و کامل‌ترین اراده است. حال از خود سؤال می‌کنیم: کامل‌ترین اراده کدام است؟ قانون اخلاقی این اراده را به ما نشان می‌دهد».^{۱۵}

در واقع باید متذکر شد اخلاق وسیله‌ای است برای این که احکام دینی‌ای را که به نظر

غیرقابل فهم و بی‌معنی می‌آید برای ما فهم پذیر کند. «همان گونه که حکومت علاوه بر زور، باید منطق داشته باشد، احکام دینی یعنی فرامین الهی هم باید پشتوانه اخلاقی داشته باشد»^{۱۶} اما آیا استقلال اخلاق از دین همچنان پابرجا می‌ماند و دیگر نیازی به دین احساس نمی‌شود؟

باید به این مطلب توجه داشت که از نظر کانت هدف و غایت انسان رسیدن به خیر اعلی است و خیر اعلی از حاصل جمع فضیلت یعنی عمل کردن به وظایف اخلاقی و سعادت متحقق می‌شود. برای تحقق خیر اعلی و رسیدن به آن، اخلاق به نحو ناگزیری به دین منتهی می‌شود.^{۱۷} در واقع، از نظر کانت، فضیلت باید موجد سعادت باشد و تجربه به ما نشان می‌دهد که در این جهان، فضیلت موجد سعادت نیست، لذا نایل شدن به سعادت فقط توسط عمل الهی قابل حصول است.^{۱۸} تجربه نشان داده است افراد فضیلت‌مند، سعادت‌مند نیستند، پس باید ابدیت و خدایی باشد تا فضیلت و سعادت در جهان دیگر با یکدیگر جمع شوند.

بنابراین، کانت قلمرو دین را در باور و اعتقاد به خداوندی خلاصه می‌کند که ضمانت اجرایی اخلاق را فراهم می‌آورد. بدین جهت، انتظار کانت از دین تنها در تبیین گستره اخلاق و ضمانت اجرایی آن معنا می‌یابد و به همین دلیل، وی متون دینی و به تعبیری دین سنتی و کلیسایی را بیهوده دانسته، تنها برای دین عقلی و طبیعی، جایگاه و شأنی قائل می‌شود.

اما گاه به نظر می‌رسد کانت در خصوص استقلال اخلاق از دین دچار تناقض‌گویی می‌شود. پیشتر ملاحظه کردیم که بنا به اعتقاد کانت احکام اخلاقی مبتنی بر اصل «اراده نیک» است و اراده نیک به معنی انجام تکلیف است بدون در نظر گرفتن هرگونه غایت و هدف. بنابراین، برای انجام عمل اخلاقی بر طبق اراده نیک، نیازی به اعتقاد به خدا نیست، اما کانت در کتاب *درس‌های فلسفه اخلاق* متذکر می‌شود که هرگاه اخلاق ناب مورد نظر باشد، مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خداست. این اعتقاد از حس اخلاقی نشأت می‌گیرد. چنانچه خدایی خارج از وجود انسان نباشد که احساس اخلاقی او را دریابد دیگر چرا باید انسان احساس ناب اخلاقی خود را حفظ کند. در صورت فقدان خدا، انسان می‌توانست اعما

خود را انجام دهد اما نه با نیت خالص بلکه با نیت آمیخته به اغراض و اهداف. همین طور اگر انسان به خدا معتقد نباشد نمی‌تواند پایبند اخلاق باشد. اگر خدایی نبود که احکام اخلاقی را ملاحظه کند این احکام بی‌معنا می‌بود.^{۱۹} همچنین، کانت می‌افزاید: «عالی‌ترین درجه کمال اخلاقی قطعاً نصیب انسان نمی‌شود. ما عالی‌ترین کمال را به عالی‌ترین موجود نسبت می‌دهیم، پس عالی‌ترین کمال اخلاقی متعلق به عالی‌ترین موجود است. حال اگر ما با چنین موجودی مستقیماً در ارتباط باشیم، این بالاترین درجه کمال اخلاقی است که می‌توانیم بدان نایل شویم».^{۲۰}

اما صرف نظر از تناقض‌گویی کانت در خصوص استقلال اخلاق از دین، باید توجه داشت که منظور وی از دین به هیچ وجه نظام‌های تئولوژیک یا ادیان تاریخی نیست بلکه مراد او از دین، اعتقاد به وجود یک حقیقت و بنیاد مابعدالطبیعی به منزله حقیقتی استعلایی است.

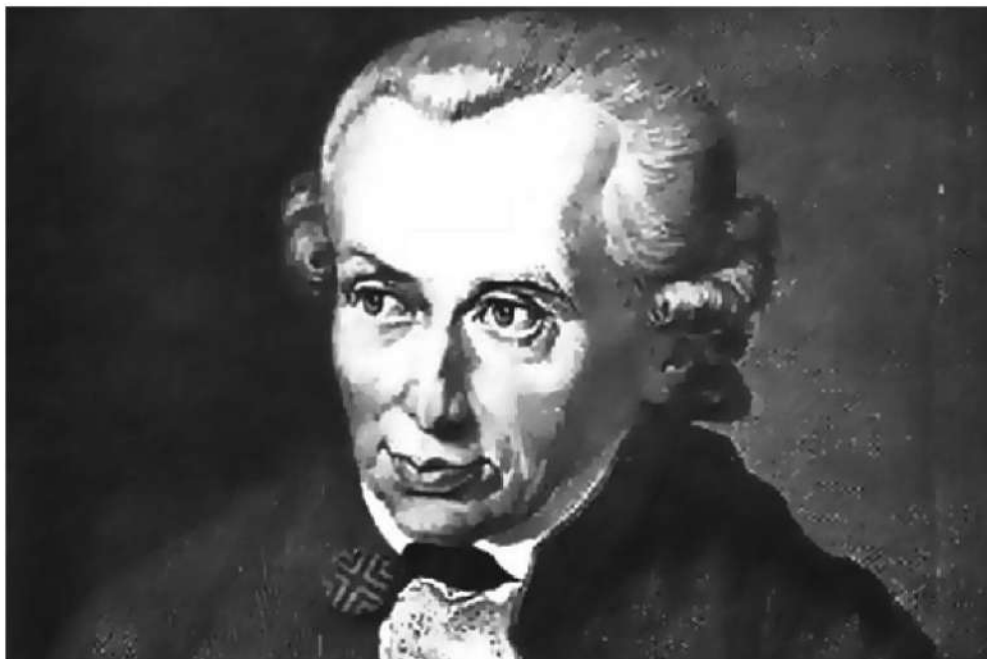
د) بازگشت اخلاق سکولار کانت به آغوش اخلاق دینی

کانت به نحوی به دین کلیسایی بازگشته، دین اخلاقی را توسط آن قابل تحقق می‌داند، یعنی گویی وی ناگزیر می‌گردد نهایتاً در حوزه اخلاق، دیدگاهی تئولوژیک اتخاذ کند. کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها متذکر می‌شود با وجود این که دین کلیسایی از حجیت و اقتدار عقلی برخوردار نیست، اما اعتبار دین حقیقی (اخلاق) مستلزم این است که در قالب دین کلیسایی تحقق پیدا کند، چرا که در غیر این صورت، دین حقیقی در حد یک مفهوم صرفاً عقلانی باقی خواهد ماند. معنای این سخن این است که باید به نوعی رابطه‌ای ضروری میان حقایق باطنی، درونی و اخلاقی با نمادها و شعائر برقرار شود.

«اگر به قوانین دین طبیعی [اخلاق] که توسط صرف عقل قابل شناخت است، قوانین موضوعه معینی که در عین حال توسط (مرجع) قانون‌گذاری تعیین شده باشد ضمیمه نگردد، قوانین طبیعی همواره ناقص خواهند بود ... اعتبار چنین مرجعی مستلزم تحقق آن در [قالب دین کلیسایی] است و نه [باقی ماندن در حد] یک مفهوم صرفاً عقلانی».^{۲۱}

این عبارت نشان می‌دهد که کانت، گویی احساس کرد، اخلاقش خیلی مستحکم

نیست و ناچار است به شعائر دینی و کلیسا باز گردد، اما آیا با قطعیت می‌توان گفت که کانت نهایتاً به اخلاق کلیسایی بازگشت؟ در خصوص این مسئله نمی‌توان با صراحت، پاسخی قطعی داد. شاید بتوان گفت تمسک کانت به اعتقاد کلیسایی به دلیل شرایط خاص اجتماعی آن عصر و ترس وی از کلیسا و نه به صرف اعتقاد قلبی خود کانت صورت گرفته است، اما اگر با این استدلال، موافق نبوده، نخواهیم با تحلیلی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، عبارت



مذکور کانت را تفسیر کنیم، باید اذعان کنیم که در گفتمانی فلسفی، به هیچ وجه نمی‌توان رابطه تئولوژی و اخلاق را نادیده گرفت و به لحاظ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از وجود شعائر و نمادهای دینی در حیات اخلاقی یک جامعه صرف نظر کرد.

گفتار دوم: نیهیلیسم اخلاقی نیچه

انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق، به معنای جانشین کردن اخلاق بشری، یعنی اخلاق مبتنی بر عقل محض به جای اخلاق مبتنی بر باور به دین است و این انقلاب سرآمد یک تحول بزرگ در زندگی انسان غربی، و به تبع تمدن غرب، سراسر جهانیان، و نقطه عطفی در انسانی شدن کل پیکره فرهنگ در عصر جدید است. به تعبیر دیگر، خودبنیادی عقل بشری در کانت نقطه عطف تازه‌ای پیدا می‌کند. لیکن جانشینی بشر به جای خداوند در

نیچه به اوج خود می‌رسد. با طرح مسأله «مرگ خدا» در نیچه، ما شاهد این واقعیت تاریخی هستیم که در دوران ما دین از صحنه زندگی به طور کامل کنار رفته، انسان خود، جای خداوند را می‌گیرد.

طرح مسأله «مرگ خدا» از سوی نیچه، به معنای اعلام مرگ خدای محتضری بود که از قرن‌ها پیش، با آغاز سنت متافیزیک، رو به احتضار گذاشته بود. ریشه‌های مفهوم «مرگ خدا» در اندیشه نیچه، از یک سو در سوپزکتیویسم متافیزیکی که در تفکر سقراط، افلاطون و ارسطو، مستتر بوده و در سنت دکارتی به اوج خود رسیده و در نیچه کاملاً به تمامیت خود می‌رسد و همچنین در انکار هر گونه تفکر حضوری و معنوی و از سوی دیگر، به تعبیر هایدگر، در روی برگرداندن از وجود و توجه به موجود در سنت نظری و تاریخی متافیزیک باید جستجو و پی‌گیری شود.^{۲۲}

نیچه معتقد بود با مرگ خدا افقی به روی بشر گشوده می‌شود. دیگر ایمان به خدای مسیحی همچون گذشته وجود ندارد و همه ادله برای اثبات خدای مسیحی قدرتش را از دست داده است. سوپزکتیویسم متافیزیکی در نیچه نه تنها به مرگ خدا بلکه همچنین به مرگ حقیقت نیز منتهی می‌شود. «حقایق مسلم، درست همان چیزی است که وجود ندارد، ما تنها با تعابیر روبرویم».^{۲۳} آنچه به عنوان حقیقت تلقی می‌کنیم صرفاً چشم اندازهای ماست و هیچ بنیاد مطلق برای حقیقت وجود ندارد. بدین جهت، می‌توانیم بگوئیم بسط سوپزکتیویسم نه تنها به مرگ خدا بلکه همچنین به مرگ حقیقت و ارزش‌های اخلاقی منجر شد. مرگ اخلاق، به تبع بی‌بنیاد شدن اخلاق، راه را بر روی نیهیلیسم اخلاقی هموار کرد. مرگ خدا به مرگ مطلق و مرگ مطلق به مرگ حقیقت، و مرگ حقیقت به مرگ ارزش‌های اخلاقی منجر شد. مرگ ارزش‌های اخلاقی راه را به روی نیهیلیسم هموار کرد و نیچه با طرح مسأله ابرانسان خواهان گذر از نیهیلیسم است.

نیچه می‌گوید ابرانسانی باید بیاید تا ارزش‌های جدید را جانشین ارزش‌های کهن کند. جانشینی ابرانسان برای آفرینش ارزش‌ها به جای خداوند رویه دیگر انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق است. اما آیا مرگ خدا افقی برای ما گشود یا افق فراسوی انسان بسته شد؟

آیا با نقد تفکر تتولوژیک ارزش‌های جدیدی خلق شد یا تا به حال نتوانسته‌ایم ارزش‌های جدیدی خلق کنیم؟ نیچه امیدوار بود با مرگ خدا افق‌های تازه‌ای در برابر انسان گشوده شود. وی همچنین امید داشت که فروپاشی همه باورها و ارزش‌های پیشین به ظهور ارزش‌های تازه و تحقق ابر انسان بینجامد، اما چنین نشد. در دوران ما، مرگ خدا به مرگ انسان انجامیده است.^{۲۴}

نیچه در کتاب *انسانی، بس انسانی*، با نگاهی ناتورالیستی می‌خواهد بگوید اخلاق و ارزش‌های آن محصول امور طبیعی و متعارف زندگی است. اخلاق خود فرا آورده طبیعت است. اخلاق دینی می‌خواهد بگوید انسان گوهری ازلی، ابدی و الهی دارد، اما نیچه معتقد است که اخلاق و ارزش‌های آن اموری کاملاً انسانی و تاریخی است. اخلاق گویای عقاید انسان‌هایی از گونه‌های مختلف است. نیچه معتقد است ما به دلیل شیوه هستی و سبک زندگی مان، اندیشه‌ها، باورها و احساسات و اعتقاداتی پیدا کرده‌ایم، ژیل دُلوز،^{۲۵} فیلسوف پست‌مدرن فرانسوی و یکی از مفسران نیچه، مدعی است که در واقع انسان‌ها به منظور تداوم حیات، ناگزیر از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی هستند. این ارزش‌ها نیستند که وجود ما را تعیین می‌بخشند بلکه این هستی ماست که قوام‌بخش ارزش‌های ما می‌گردد.^{۲۶}

نیچه در راستای ارزیابی مجدد ارزش‌ها به نقد اخلاق و ارزش‌های اخلاقی و به بحث از خاستگاه خیر و شر می‌پردازد. ما نیز گام به گام نیچه، پژوهش‌های اخلاقی وی را دنبال می‌کنیم.

الف) نقد ارزش‌های اخلاقی / خاستگاه خیر و شر

اهمیت اساسی رویکرد انتقادی نیچه، در تابوشکنی و نقد ارزش‌های اخلاقی حاکم است. نگرش انتقادی نیچه متأثر از آموزه هراکلیتوس مبنی بر انکار دوگانگی جهان و عرصه‌های تقابلی (خیر و شر) و انکار تغییرناپذیری، پایداری و ثبات جهان است و اعلام صریح این که همه چیز در حال شدن و تغییر است، یکی از ستون‌های مستحکم و سنتی فلسفه و تفکر غربی را که مبتنی بر قول به وجود دین و ارزش‌های جاویدان مسیحیت و نگاه به جامعه و انسان بر اساس «اخلاق دینی» و قائل شدن به وجود سلسله مراتب در ارزش‌ها بود،

مورد چالش جدی قرار داد. نیچه نشان می‌دهد که ارزش‌های جاودان اخلاقی وجود ندارند.

اما منشأ آنچه امروزه آن را به نام اخلاق می‌شناسیم چه بوده است؟

از نظر نیچه، همواره گرایش زیادی وجود داشته است که خاستگاه اخلاق را چیزی الهی معرفی کنند، در حالی که منشأ اخلاق، نه الهام الهی بر روح بشر بلکه کینه‌توزی برده است. هدف نیچه این است که اخلاق و دین را از هم جدا کند و مدعی می‌شود که در همان اوان جوانی آموخته است که «پیشداوری یزدان - شناسیک [تئولوژیک] را از پیش‌داوری اخلاقی جدا کنم و در پس‌پشت جهان از پی خاستگاه شر نگردم».^{۲۷}

محور اخلاق سروران، خوب و بد بود اما محور اخلاق بردگان، خیر و شر است. بر اساس این ارزش‌گذاری که متعلق به بردگان است، انسان‌ها برای داوری در خصوص ارزش‌ها نه بر عقل خویش بلکه به امری چون اراده خداوندی محتاج‌اند، اما در اخلاق سروران که اخلاقی غیردینی است، خوب و بد مستقل از اراده خداوند، به تعبیری فارغ از ارزش‌های دینی مسیحیت وجود دارند. به عبارت دیگر، انسان والا تبار مستقل از هر امر دیگری ارزش‌هایش را خود خلق می‌کند.

نیچه اخلاق بردگان را به خاطر تکیه‌اش بر دین و مسیحیت مردود می‌داند و معتقد است باید از این اخلاق گذر کنیم. وی از وقایع تاریخ ادیان بهره می‌برد و به آنها استناد می‌کند تا خدا را متجاوز به حقوق انسان معرفی کند. بنا بر اسناد تاریخی، انسان روزگاری فرزندان خود را برای خدا قربانی می‌کرده است و این شیوه قربانی به تدریج تبدیل به قربانی کردن حیوانات اهلی که اموال انسانند، شده است و نیچه مدعی است که بزرگترین چیزی که انسان برای خدایان قربانی کرده است طبیعت انسانی خود اوست. انسان، انسانیت خود را برای خدا قربانی کرده است و این بدان معناست که خدا انسانیت انسان را از او ستانده است. «ایمان مسیحی از همان ابتدا، قربانی کردن بود، یعنی قربانی کردن تمام آزادی‌ها، تمام افتخارها، تمام اعتماد به نفس و در عین حال به بردگی کشاندن، مسخره کردن و مثله کردن خویش».^{۲۸} نقد ایمان مسیحی منجر به همان مسئله‌ای می‌شود که نیچه با تعبیر «مرگ خدا» از آن یاد می‌کند.

ب) مرگ خدا

نیچه از «مرگ خدا» که محصول دوران مدرن است، به عنوان بزرگ‌ترین رخداد تاریخ بشر سخن می‌گوید. از نظر نیچه مرگ خدا اتفاقی است که در فرهنگ مدرن رخ داده و به نفع بشر هم بوده است. به اعتقاد نیچه فرو ریختن ایمان به خدا، راه را برای پرورش نیروهای انسان باز می‌کند، چون دیگر خدای مسیحی در میان نیست تا انسان‌ها را با امر و نهی‌هایش به دنیای دیگری نوید دهد و از این دنیا باز دارد. انسان به جای نه‌گویی به این زندگی، به این جهان آری می‌گوید.

نیچه تمثیل «خدا مرده است» یا «مرگ خدا» را در کتاب *حکمت شادان*، با این عبارات آغاز می‌کند: «آیا داستان آن دیوانه را شنیده‌اید که با چراغ در روز روشن و در ملاء عام به دنبال خدا بود و مدام فریاد می‌زد «خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم» اما فریاد او موجب خنده بسیار شد، چون در میان جمع عده بسیاری به خدا ایمان نداشتند. از آن جمع یکی گفت: آیا او گم شده است؟ و دیگری گفت آیا او کودکی گم کرده راه است؟ آیا او مسافر است، یا مهاجرت کرده است؟ دیوانه در میان جمع پرید و به آنها خیره، نگاه کرد، سپس، فریاد زد: «من هم اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم ... کارد ما خون مقدس‌ترین و مقتدرترین چیزی را که دنیا تا همین امروز داشت، ریخت»^{۲۹}.

اما منظور نیچه از مرگ خدا چیست؟ آیا نیچه مرگ مطلق خدا یا صرفاً مرگ خدای مسیحیت را اعلام می‌کند؟ به اعتقاد هایدگر، نیچه مرگ خدا را به جهت مخالفت با جهان متافیزیکی و در تقابل با افلاطون‌باوری مطرح می‌کند. برخی از این تفسیر، نتیجه گرفته‌اند که منظور نیچه انکار جهان فراحسی و اعلام مرگ مطلق خداست،^{۳۰} اما باید به این مطلب توجه داشت که نیچه با تأسف و اندوه مرگ خدا را اعلام می‌کند و در سوگ خداوند مرثیه‌سرایی می‌کند، لذا وی خواستار مرگ مطلق خداوند نیست بلکه مرگ خدا بر اثر نفوذ و تسلط آرمان‌های زاهدانه مسیحی و پذیرش دگم‌های آن به وجود آمده است. سخن نیچه را می‌توان چنین فهمید که در دوران ما، دیگر خداوند همچون گذشته در دل‌های آدمیان

حضور ندارد بلکه در تاریک‌ترین مغاک باید وی را جست. نیچه از ما می‌پرسد: «آیا کلیسا چیزی جز مقبره و آرامگه خدایان است؟»^{۳۱} نیچه مرگ مطلق خداوند را به مثابه امری ناگوار هشدار می‌دهد، اما خود، در آرزوی مرگ خدای مسیحی و نه مرگ مطلق خداوند است. همان‌گونه که گفته شد، مفهوم مرگ خدا کلیدی‌ترین و مهم‌ترین مفهوم در تفکر نیچه و لذا تفسیر آن، چالش‌برانگیزترین موضوع در فهم و تفسیر این تفکر است. بسته به این‌که ما خدای مرده نیچه را صرفاً خدای مسیحی یا مطلق خداوند تلقی کنیم، سرنوشت فلسفه نیچه، به شیوه‌های گوناگونی رقم خواهد خورد. در اینجا ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: اولاً، چنانچه اگر خدای مرده نیچه را «خدای مسیحی» بدانیم، انتقادات نیچه به مفهوم خدا، صرفاً به خدای مسیحیت محدود نگشته، بلکه دامن‌گیر مفهوم خدا در همه ادیان خواهد بود که در سنت عبری شکل گرفته‌اند. ثانیاً، نیچه، خداواری را به دلیل انکار هستی مورد نقد قرار می‌دهد. لذا می‌توان تحت تأثیر اندیشه هایدگر، نقد نیچه به خداواری را نقد خدای موجود (ونتیک) دانست و چنانچه اگر ما در جهت غلبه بر شکاف مابعدالطبیعه بالمعنی‌الاعم (وجودشناسی یا اونتولوژی) با مابعدالطبیعه بالمعنی‌الاخص (الهیات یا تتولوژی) و تلاش به منظور وحدت آن دو گام برداریم، یعنی بکشیم امر قدسی و هستی (وجود) را در وحدت و این همانی‌شان مورد تفکر قرار دهیم، آنگاه شاید بتوان به این نتیجه رسید که نقد نیچه از الهیات و خداواری ما را به ضرورت فهم جدیدی از الوهیت سوق می‌دهد.

اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است. با نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی که به تبع مرگ خدا به وجود می‌آید، دیگر هیچ ارزش اخلاقی نسبت به ارزش دیگر رجحان و برتری ندارد. دیگر میان ارزش‌ها سلسله مراتبی وجود نداشته، ارزش‌ها هم‌سطح می‌شوند و هیچ‌گونه ارزش مطلق نمی‌توان یافت که همگان به آن باور داشته باشند، لذا باید همواره به خاطر داشت که هیچ نظریه و نظام اخلاقی نمی‌تواند نسبت به وجود خداوند و یک بنیاد مابعدالطبیعی، بی‌تفاوت باشد.

ج) نگاهی به انتقادات نیچه به دین و اخلاق دینی

از نظر نیچه دین منکر اختیار و آزادی، زائیده ضعف و ترس انسان، مخالف زیبایی و

شادی و نافی غرایز و امیال طبیعی انسان و ابزاری در دست مردان قدرت است. دین محصول کینه‌توزی بردگان و به عنوان مسکن و آرام‌بخش در برابر رنج‌های دنیوی پیشنهاد می‌شود. آیا می‌توان همه انتقادات نیچه به اخلاق دینی را بدون هیچ‌گونه چالش و تأمل بیشتری پذیرفت؟ آیا نمی‌توان این نحوه تلقی از دین یا دینی با این مشخصات را یگانه نحوه ممکن در تفسیر دین یا یگانه دین ممکن ندانست؟ آیا نمی‌توان از دینی سخن گفت که در آن آزادی آدمی به رسمیت شناخته شود؟ آیا میان انکار آزادی و اعتقاد به وجود الوهیت ربطی وثیق و پیوندی ناگسستنی وجود دارد؟ آیا اعتقاد به مسئول بودن آدمی در برابر خداوند، خود دلیل و نشانه‌ای بر به رسمیت شناخته شدن آزادی از سوی ادیان گوناگون نیست؟ آیا نمی‌توان از دینی سخن گفت که در آن نه تنها ضعف و ترس موجب تسلیم به موجودی بیگانه نشود، بلکه در آن انسان دیندار از روی عشق و کاملاً به نحو خودخواسته تسلیم اراده خداوندی شود؟ همچنین بسیاری از دین‌باوران خود معتقدند هنگامی که ادیان به خدمت قدرت‌های سیاسی و اجتماعی در می‌آیند، معنای حقیقی خود را از دست داده وسیله‌ای در دست سردمداران قدرت می‌شود. در میان دینداران و مؤمنان، همواره جنبش‌های بسیاری علیه استفاده ابزارانگارانه از دین شکل گرفته است. دیگر انتقادات نیچه به دین نیز، کاملاً می‌توانند با فهم و تفسیر دیگری از دین و حیات دینی طرد شوند هر چند که برای بسیاری از انتقادات نیچه به دین و اخلاق دینی، در صور گوناگون فرهنگ‌های منحط‌شده دینی، مصادیق بسیاری می‌توان یافت.

به هر تقدیر، باید به این مطلب توجه داشت که در خصوص نقد ارزش‌های اخلاقی، در بیانات نیچه نوعی تعارض و عدم سازگاری دیده می‌شود. معنای ساختارشکنی اخلاق و نقد ارزش‌های اخلاقی در تفکر نیچه چیست؟ آیا نیچه با اخلاق به طور کلی مخالف است یا صرفاً اخلاق موجود دینی و اخلاق کلیسایی را مورد نقد قرار می‌دهد یا آنکه اخلاق دینی به طور کلی مورد چالش اوست؟ در فراسوی نیک و بد، نیچه اخلاق را خواست نفی زندگی دانسته، اخلاق را به نحو کلی مورد نقد قرار می‌دهد. «تمام اخلاق، فریب و جعلی طولانی و دلنشین است که به برکت آن اصولاً روان می‌تواند کامیاب شود. از این دیدگاه شاید «هنر»

مفهومی بسیار بیشتر از آن داشته باشد که تاکنون باور داشته‌اند.^{۳۲} در تبارشناسی اخلاق، نیچه اخلاق را با آرمان زاهدانه پیوند داده، در چارچوب نقد اخلاق زاهدانه است که اخلاق را نافی حیات تلقی می‌کند. نیچه از اخلاق سروران در برابر اخلاق بردگان دفاع می‌کند. این سخن بدان معناست که او صرفاً اخلاق دینی را مورد نقد قرار داده، از اخلاق به نحو کلی صرف نظر نمی‌کند. وی یهودیت را سرچشمه اخلاق و ارزش‌های بردگان دانسته، به آن می‌تازد، لذا به نظر می‌آید نیچه نه تنها با ارزش‌های اخلاقی مسیحیت کلیسایی سر ناسازگاری دارد بلکه وی ارزش‌های اخلاقی دینی را به طور کلی، که بر مفاهیمی چون نوع دوستی، محبت و فروتنی استوار است به نقد می‌کشد. مسیحیت بر آموزه‌هایی دست می‌گذارد که در همه ادیان مشترک است و از این جهت اخلاق دینی، از نظر نیچه، بیانگر نوعی اخلاق ضعیف است. بنابراین، می‌توان به نحو قطعی متذکر شد که دعوی نیچه نه با مطلق اخلاق بلکه صرفاً با اخلاق دینی است. به بیان دیگر، می‌توان گفت هرگاه نیچه از اخلاق به طور کلی به عنوان فریب و تسکین‌دهنده روان یاد کرده، آن را مورد نقد قرار می‌دهد، مرادش نه مطلق اخلاق، بلکه صرفاً اخلاق دینی است، چرا که در اخلاق غیردینی، فرد آزاده با اعراض از منفعت‌طلبی و بی‌توجه به خاصیت تسکین‌دهنده ارزش‌های اخلاقی به آفرینش‌گری ارزش‌ها می‌پردازد.

برای اجتناب از تناقضات موجود در اندیشه نیچه در خصوص اخلاق، می‌توان بین دو گونه اخلاق، قائل به تمایز شد: اخلاق بر طبق عقل و اخلاق بر طبق شورمندی. نیچه معتقد است در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، شورمندی از عقل مهمتر است. وی اخلاق بردگان را به دلیل اتکایش بر عقل و جستجوی سودمندی و مصلحت مورد نقد قرار می‌دهد.^{۳۳} به بیانی دیگر، غلبه نگرش دیونیسیوسی بر نگرش آپولونی در همه عرصه‌های تفکر نیچه حضور دارد. اخلاق بر طبق عقل، بر مبنای اعتقاد به ارزش‌های مطلق اخلاقی و برابری انسان‌ها، با سقراط و افلاطون آغاز شد و در فلسفه اخلاق کانت به اوج خود رسید. اخلاق بر طبق شورمندی، اخلاق گونه برتر انسان است. بر اساس اخلاق بر مبنای شورمندی، هر فرد انسانی، خود آفرینش‌گر ارزش‌هاست و حقیقت اخلاقی از چشم‌اندازهای مختلف، دچار تکثر و

گوناگونی می‌شود. بنا بر ملاحظات فوق، اخلاق دینی به دلیل تکیه بر ارزش‌های اخلاقی مطلق اخلاقی عقل‌گراست. اما آیا می‌توان با این رأی نیچه موافق بود؟ آیا اخلاق دینی که مشتمل بر اصول اخلاقی مطلق است صرفاً بر عقل مبتنی است و از شورمندی و شیدایی میراست؟ آیا در خود دین و شخصیتی همچون مسیح، نوعی شورمندی و سرمستی، هر چند که این شورمندی با نوع یونانی و دیونیسوسی آن بسیار فاصله دارد و مقابله با نگرش آپولونی دیده نمی‌شود؟ با توجه به تأکید نیچه بر تفوق شورمندی و سرمستی بر عقل، منظور وی از دین چیست؟ نیچه اخلاق دینی را به چالش می‌کشد اما آیا دین در تفکر نیچه به نحو مطلق طرد می‌شود یا انتقادات وی بیشتر متوجه اخلاق کلیسایی است؟

از نظر نیچه، در آغاز در مسیحیت انگیزش‌های نابی برای پرورش قدیس وجود داشت، اما به تدریج قدرت مسیحیت رو به اتمام می‌رود، زیرا مسیحیت به خدمت دولت و قدرت در می‌آید. از آن زمان، از پرورش «پاک‌دلی» در مسیحیت رسمی خبری نیست، بلکه هر چه هست مراعات تشریفات و آداب است که توسط روحانیان، کشیشان و ... انجام می‌شود. از نظر نیچه، ارزش‌های دینی باید امری باطنی باشد نه صرف انجام مراسم ظاهری. «سلطنت آسمان‌ها یک حالت قلبی است نه چیزی بر فراز زمین. «تغییری درونی» در فرد است، چیزی که در لحظه فرا می‌رسد و هر لحظه هنوز از راه نرسیده». ^{۳۴} از نظر نیچه، خود مسیح نیز کاملاً مخالف کلیسای مسیحی و به جا آوردن آداب تصنعی آن است. خود نیچه در این باره می‌گوید: «مسیحیت به منزله یک واقعیت تاریخی را نباید با آن ریشه‌ای که نامش در ذهن زنده می‌کند، اشتباه گرفت ... مسیح چه چیزی را انکار کرد؟ هر آنچه را که امروز مسیحیت نامیده می‌شود ... درست آنچه به مفهوم کلیساگرایانه، مسیحی است، در اصل مسیحی ستیز است: تاریخ به جای حقایق مسلم ابدی [نشسته است]؛ تشریفات، آیین‌ها و اصول اعتقادی به جای شیوه زندگی. بی تفاوتی محض نسبت به اصول اعتقادی، مناسک، کشیش‌ها، کلیساها و الهیات، [امری] مسیحی است». ^{۳۵}

اما تعارضات در تفکر نیچه به همین آسانی رفع نمی‌شود، زیرا گاهی به نظر می‌آید نه تنها مناسک ظاهری و قراردادی کلیسایی بلکه حتی خود مسیح نیز مورد چون و چرا قرار

می‌گیرد. نیچه می‌گوید در تاریخ بشر نخست اخلاق والاتباران مرسوم بود اما عیسی ناصری ارمغان‌آور آمرزش و پیروزی برای ضعیفان و ناتوانان بود و به یاری او ارزش‌گذاری‌های والاتبارانه واژگون شد و ضعف و فروتنی بردگان جای قدرت را گرفت و اخلاق بردگان در برابر اخلاق سروران به وجود آمد.^{۳۶} به هر حال، باید به این مطلب توجه داشت که اساس دین (هم مطلق دین و هم دین کلیسایی) و همچنین آموزه اصلی خود عیسی مسیح بر فضیلت‌های اخلاقی‌ایی چون محبت، فروتنی، مهربانی و ... استوار است و نیچه چنین فضایی را که تمهیدی بر اخلاق بردگان است نقد کرده، اخلاق مشتمل بر چنین فضایی را منفور می‌داند. با در نظر گرفتن این مسئله می‌توان مدعی شد که تعارضات در تفکر نیچه در خصوص نقد دین لاینحل باقی می‌ماند.

جمع‌بندی

برای اندیشیدن در سپهر روشنی در خصوص نسبت میان دین و اخلاق، وابستگی و استقلال آن دو از یکدیگر، به دو پرسش اساسی در خصوص نسبت دین و اخلاق رجوع می‌کنیم: آیا دین بنیاد اخلاق است؟ یا دین ضامن حیات اخلاقی است؟

اخلاق سکولار امکان بنیاد گرفتن اخلاق را بر دین منتفی می‌داند، اما آیا می‌توان گفت اخلاق سکولار از سنت دینی کاملاً جدا و مبراست؟

شاید مدافع اخلاق سکولار متذکر شود که افراد ملحد و بی‌دین بسیاری وجود دارند که کاملاً بر اساس هنجارها و ارزش‌های اخلاقی عمل می‌کنند، پس چرا باید دین را بنیادی برای اخلاق قلمداد کرد؟ باید بدین نکته توجه داشت که حتی افراد بی‌ایمان نیز بر اساس هنجارهای اخلاقی پذیرفته شده در سنت اخلاق دینی دست به عمل اخلاقی می‌زنند. سنت اخلاق دینی به مرور زمان در اکثر جوامع و فرهنگ‌ها نهادینه شده است و از تأثیر آن نباید غافل بود، اما استدلال‌های کانت در خصوص تأسیس اخلاق بر عقل محض، ما را در بنیان نهادن اخلاق بر دین به تردید می‌افکند.

اما در خصوص پرسش دوم می‌توان با اچ. جی. پیتون^{۳۷} همراهی شد و با صراحت و قاطعیت گفت، دین عالی‌ترین ظهور اراده اخلاقی است، بدین معنا که دین ضمانت‌بخش

ارزش‌های اخلاقی است.

مدافعان اخلاق دینی به هر دو پرسش مذکور جواب مثبت می‌دهند. از نظر اینان دین هم بنیاد و مبنای اخلاق و هم ضمانت‌بخش ارزش‌های اخلاقی است، اما اخلاق سکولار کانت، دین را به منزله بنیاد اخلاق نمی‌پذیرد، اما در نهایت ناچار می‌شود دین را به منزله ضمانت‌بخش ارزش‌های اخلاقی بپذیرد.

ما اخلاق دینی را معمولاً به منزله اخلاق شرعی می‌فهمیم. «چرا باید راست گفت؟» «چرا باید فداکاری کرد؟» چون خدا گفته است. این همان دیگرآیینی است که مورد نقد کانت و نیچه است، اما می‌توان به قول دیگری نیز قائل شد. «چرا باید ایثار کرد؟» «چرا باید راست گفت؟»، چون خودم امر مطلق، یعنی خداوند را و نه خویشتن را، برگزیده‌ام. عیسی مسیح، دیگرآیین نیست، خودآیین است. او خودش، خودش را فدا و قربانی می‌کند، لذا می‌توان نتیجه گرفت که سکولاریسم، صرفاً یکی از امکاناتی است که در دل اصل خودآیینی در اخلاق کانتی و نیچه‌ای وجود دارد. اما امکان دیگر این است که می‌توان خودآیین و در همان حال دینی بود. به تعبیر دیگر، مسیح برده نیست، مسیح به اعتباری همان انسان آزاده و خودآیین کانتی و به اعتباری ابرمرد نیچه‌ای است.

نکته دیگر اینست که عقل عملی یا وجدان اخلاقی کانتی را می‌توان به منزله همان ندای خدا تلقی کرد، لذا گفتن این که من قانون‌گذار خودم هستم «خودآیینی» و این که وظایف من توسط خدا به من فرمان داده می‌شود «ندای خداوند به من دستور می‌دهد»، در واقع یک چیز است.^{۳۸}

این امر در خصوص اخلاق سکولار نیچه نیز صدق می‌کند. به اعتقاد یاسپرس، تردیدهای بی‌پایان نیچه و امتناع او از راضی شدن به چیزی را باید مظه‌ری از یک انگیزه پنهانی به سوی حقیقت دانست، انگیزه‌ای به سوی مطلق یعنی خدا. نیچه آرزومند مرگ خدا نبود، وی فقط اعلام‌کننده مرگ خداوند بود. وی نه تنها در صدد نفی خدا نبود برعکس، چنانچه با یاسپرس هم‌رای باشیم می‌توانیم بگوئیم وی جستجوگری در طلب خداست.^{۳۹} نیچه در صدد جستجوی امری متعالی است و ابرمرد وی تجسم این جستجوگری برای امر

متعالی است. ابرمرد نیچه در صدد گذر از خدای مسیحیت و نیل به خدای مطلق است. ابرمرد نیچه تجسم طلب خدایی مطلق است که در برابر مسیحیت تاریخی و رسمی قد علم می کند. به این نکته مهم نیز باید توجه داشت که درست است اخلاق سکولار کانتی، اراده خداوندی را نه به عنوان مبنای اخلاق بلکه به مثابه تحریک کننده و انگیزاننده و ضمانت بخش افعال و ارزش های اخلاقی برمی شمارد، اما مبنای اخلاق سکولار وی، یعنی دیدگاه وظیفه گرایانه و تأکید بر اصل نیت و قانونی مطلق و عام برای همگان، همگام و همراستا با دین و آموزه های دینی پیش می رود و از این جهت، یعنی به اعتبار وظیفه گرایی، تأکید بر اصل نیت و دفاع از وجود قانون مطلق و عام اخلاقی، تناقضی میان اخلاق سکولار کانت و اخلاق دینی وجود ندارد، و اگر میان اخلاق دینی و اخلاق کانتی تعارضاتی وجود دارد، این تعارضات را باید در جنبه های دیگری، به خصوص در نوع معرفتی دانست که هر یک از آن دو بر آن تأکید می ورزند. به تعبیر دیگر، اخلاق دینی مبتنی بر معرفت قلبی و حضوری از خداوند است، یعنی همان چیزی که فلسفه کانتی از درک آن عاجز بوده، وجود چنین معرفتی را انکار می نماید.

اخلاق سکولار کانت گویی بازگشتی دوباره به جانب اخلاق دینی است. آیا عقل عملی (وجدان) همان ندای خداوندی نیست که اکنون در ژرف ترین مغاک قلب انسان ها خفته است؟ می توان کانت را چنین تفسیر کرد که عقل عملی وی خواستار بیداری ندای خداوند و ظهور و بروز مجدد آنست، اما آیا می توان با قطعیت این قول را پذیرا شد؟ پذیرش و فهم این مطلب در صورتی امکان پذیر است که بتوانیم دین را جدای از تاریخ و شریعت بفهمیم یعنی به عنوان حقیقتی درونی که در دل همه آدمیان حضور دارد و نمی توان آنرا نادیده گرفت.

پی نوشت ها:

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۴۶-.

۲. فردریک نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۵، ص ۱۶.
۳. Autonomy
۴. ایمانوئل کانت، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۷۸.
۵. Heteronomy
۶. freedom
۷. Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, second edition, 1999, Great Britain, Mac Millan Press LTD, p. 129.
۸. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۸۸.
۹. مری وارنوک، *گزیستان‌سیالیسم و اخلاق*، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۵، صص ۲۱-۲۰.
۱۰. همان، ص ۲۳.
۱۱. Good Will
۱۲. ایمانوئل کانت، پیشین، صص ۱۳-۱۲.
۱۳. Cf: Peter Byrne, p.147.
۱۴. همان، ص ۳۹.
۱۵. کانت، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴، صص ۶۴-۶۳.
۱۶. Peter Byrne, p.148.
۱۷. کانت، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران، انتشارات نورالثقلین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳.
۱۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ج ۶، ص ۳۴۹. و همچنین نک: مک اینتایر، ا.، ترجمه انشاء... رحمتی، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹، صص ۳۹۲-۳۹۱.
۱۹. ایمانوئل کانت، *درس‌های فلسفه اخلاق*، پیشین، صص ۱۱۵-۱۱۴.
۲۰. همان، ص ۱۱۱.
۲۱. ایمانوئل کانت، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰.
۲۲. بیژن، عبدالکریمی، *ما و جهان نیچه‌ای*، تهران، نشر علمی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹.
۲۳. فردریک نیچه، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر مس، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷.
۲۴. م، س، تیلور، برگرفته‌ای از *سرگردانی: یک نا/الهیات پست‌مدرن*، ترجمه محمد شکری، به نقل از لارنس کهن، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، صص ۵۲۹، ۵۳۷-۵۳۶، ۵۴۶.
۲۵. G. Deleuze
۲۶. م، ضمیران، *نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰.
۲۷. فردریک نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، پیشین، ص ۱۶.
۲۸. فردریک نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۷، ص ۶۶.

۲۹. فردریک نیچه، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۵، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۳۰. م. ضمیران، پیشین، ص ۲۷۷.

۳۱. فردریک نیچه، حکمت شادان، پیشین، ص ۱۹۴.

۳۲. فردریک نیچه، فراسوی نیک و بد، پیشین، ص ۲۳۸.

۳۳. همان، ص ۱۱۲.

۳۴. فردریک نیچه، خواست و اراده معطوف به قدرت، پیشین، ص ۱۴۶.

۳۵. همان، ص ۱۴۴.

۳۶. فردریک نیچه، تبارشناسی اخلاق، پیشین، صص ۴۰-۴۱.

۳۷. پروفیسور جی. اچ. پیتون، یکی از مفسرین کانت.

³⁸. Cf: Mac Lagan, W. G., *The Theological Frontier of Ethics*, 2002, London, Routledge, p.190.

۳۹. فردریک کاپلستون، نیچه، فیلسوف فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی، علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۰.

نظریه مثل از منظر ملاصدرا

مرضیه میرزا حسینی^۱

چکیده

نظریه مثل از جمله نظریات فلسفی‌ای است که به علت ماهیتش، منحصر در محدوده خاصی از زمان نشد و قابلیت آن را داشت که فیلسوفان در هر عصری با پشتوانه‌های فکری خاص خود این نظریه را مورد بررسی قرار دهند.

فیلسوفان مسلمان از جمله کسانی‌اند که با دقت بسیار و البته با توجه به چهارچوب‌ها و مبانی فکری خویش این نظریه را مورد مذاقه و بررسی قرار داده و تأویل‌های مختلفی را در این زمینه بیان داشته، ملاصدرا است که اهمیت و اعتبار این نظریه را گوشزد نموده و برای اثبات آن دلایلی را بیان می‌دارد. بررسی مختصر تأویل‌های فلاسفه اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه و به خصوص دیدگاه صدرالمتألهین به طور خاص، پیرامون نظریه مثل افلاطونی، مد نظر این مقاله است.

واژگان کلیدی: نظریه مثل، ملاصدرا، حکمت متعالیه، افلاطون، نظریه شناخت

مقدمه

نظریه مثل از جمله نظریه‌هایی است که ریشه عمیقی در تاریخ تفکر بشر دارد. نظریه مثل در معنای کلی، توجه به حقایقی است عقلی که در ورای این عالم مادی‌اند و اصل و حقیقت آن به حساب می‌آیند. این توجه در طول تاریخ تفکر بشر به صورت زنده و مداوم مطرح بوده و در هر سیری از حرکت تاریخی خویش و بسته به بستری که در آن پرورش یافته، نتایج خاص خویش را به منصفه ظهور گذاشته است.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

توجه به مثال یا کلیات، طبق تاریخ در تمدن‌های مطرح قرون گذشته چون مصر، ایران و یونان به ثبت رسیده است. مثلاً در مصر باستان توجه به خلود نفس و مغایرت آن با جسم مطرح بوده است. مصریان دو جوهر را در جهان قائل بوده‌اند؛ جوهر مادی و جوهر روحانی. آنان تعیین کنندگان رابطه خدایان با جهان مادون و با بشریت بودند و میان خدایان قائل به نوعی ترتیب و سلسله علی و طولی شدند.^۱ این مقاله به بررسی نظریه مثل افلاطون و واکنش‌های متفاوت فلاسفه اسلامی که در چهارچوب حکمت متعالیه می‌گنجد می‌پردازد، گرچه در این میان بیش از همه به نظریات ملاصدرا در این رابطه استناد و اشاره شده است.

گفتار اول: نظریه مثل در یونان باستان

الف) تاریخچه بحث

قرن پنجم و چهارم ق.م دوران شکوفایی فلسفه یونان به شمار می‌آید؛ دورانی که بحث‌های طبیعی و روانی همراه با اندیشه‌های ماوراء طبیعی^۲ نتایج بسیار مهم و سرنوشت سازی را برای کل تاریخ تفکر بشری به ارمغان آورد.

سقراط کلیات را شرط صحت معرفت می‌داند. از نظر او نسبیت و جزئیت، معرفت را فاقد اعتبار می‌کند. آموزه‌های اخلاقی سقراط و صحت تمام معیارهای اخلاقی وی بستگی به نظریه مثل و توجه به کلیات دارد. در واقع او برای اثبات حقانیت فضایل اخلاقی به نحوی به واقعیت مثالی کلیات، قائل شده است.^۳

افلاطون شاگرد سقراط بسیار دقیق این نظریه را به طور مستدل مطرح کرد و به آن صبغه فلسفی بخشید و شالوده فلسفه عظیم خویش را بر آن بنا نهاد. او قائل به حقایق ثابت و قائم به ذات شد، حقایقی که ازلی و ابدی‌اند و منشاء عالم مادی قلمداد می‌شوند. این حقایق، اصل این عالم و غایت آن نیز به شمار می‌آیند.^۴ افلاطون دم از حقیقتی می‌زند که هم آثار وجودشناسی بر آن مترتب است و هم معرفت‌شناسی. حقیقتی که توسط برخی فلاسفه کشف شده و افلاطون کمر همت برای معرفی و شناساندن آن به تمام انسان‌ها بسته است، هرچند که در این کار به اقتضای زمان، ضیق بیان و محدودیت کلام و یا شاید به خاطر دست نیافتن به

کل حقیقتی که در صدد بیان آن است، نقدها و اشکالاتی بر آن وارد است.

(ب) اهمیت بحث مثل



نظریه مثل و بحث از کلیات قائم به ذات در بسیاری از مسائل فلسفی مؤثر و تعیین کننده است. مسئله کلیات، ارتباط تنگاتنگ و غیرقابل انکاری با مسئله علم و شناخت دارد و باید به آن قائل شد. اعم از این که مخالف نظریه مثل باشیم و مانند حکمای مشاء ادراک صور کلی را ادراک صور حسی، تخیل و سپس عمل تجرید بدانیم و یا این که با قبول نظریه مثل و اعتقاد به وجود موجودات مجرد عقلی در نشئه خاص خود مسئله ادراک

کلیات و نحوه شناخت را مربوط به تکامل نفس و تعاطی آن با حقایق مجرد عقلی بدانیم. هر دو دیدگاه وجود کلیات و رسیدن به آنها را در علم و نحوه تبیین آگاهی انسان لازم و غیر قابل انکار می دانند گرچه مشائیان برای کلیات وجود مستقل و قائم بذاتی قائل نیستند که به عقیده قائلان به مثل، قائل نشدن وجود مستقل برای کلیات و حقایق قائم به ذات بحث شناخت و علم را دچار مشکل می کند. قائلین به مثل مخصوصاً ملاصدرا، معتقدند نفس که موجودی برتر از جسم و ماده است در هیچ مسئله‌ای از جمله مسئله شناخت و نحوه درک کلیات متأثر از مادون خویش نیست و در مقابل ماده و جسم به طور منفعلانه عمل نمی کند، لذا می توان گفت طریقه مشائیان در تحلیل عمل ادراک با حقیقت نفس مطابق نیست. به عقیده صدرالمتألهین کلیاتی که انسان‌های عاقل به علم حصولی درک می کنند وجود دارند

چرا که ادراک عقلی با اشاره عقل به مدرک قرین است. واضح است که اشاره به معدوم محال است پس چون ادراک عقلی انسان به معدوم تعلق نمی‌گیرد باید برای کلیات وجودی خارجی و حقیقی لحاظ نمود.

- عالم مثال در جهت حفظ پیوستگی فیض واجب از عالم عقل تا عالم طبیعت نیز نقش بسزایی ایفا می‌کند هرچند که در فلسفه اسلامی فصل ممتاز و ویژه‌ای به این مهم پرداخته و در آثار ملاصدرا و برخی دیگر از فلاسفه فقط در حد چند تنبیه و اشاره به آن پرداخته شده است.^۵

- مباحث مربوط به مثل بهره‌های اخلاقی و روحی فراوانی را برای سیر و سلوک آدمی فراهم می‌آورد. شیخ اشراق در جای جای آثار خود از دیار و وطن حقیقی انسان سخن به میان می‌آورد، وطنی که محبت آن از سر ایمان است و نظر به آن موجب ارتقا و بازگشت به اصل خویش می‌باشد. شیخ بهایی از عارفان و فیلسوفان بنام ایران زمین نیز به این نکته توجه داده و می‌سراید:

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است که او را نام نیست

صدرالمتألهین نیز در اسفار تحت عنوان‌های *تلویح استناری، ایقاز عقلی و تنویر رحمانی* به این کارکرد مهم عالم مثال اشاره نموده و آثار تربیتی و عملی مثل را یادآور می‌شود و همگان را به توجه به حقایق الهی و غیر مادی و انصراف از نظر استقلال به دنیای طبیعی و غیر معنوی تشویق می‌نماید.^۶

- بر طبق طریقه برخی حکما که مثل افلاطونی را معیار علم تفصیلی واجب تعالی به موجودات می‌دانند بحث مثل را می‌توان در تبیین و توجیه علم تفصیلی خداوند به ماسوی نیز مؤثر دانست.

ج) معرفت شناسی و وجود شناسی افلاطون

افلاطون برخلاف فیلسوفانی نظیر کانت - که یک فیلسوف انتقادی است - وصول به معرفت حقیقی و شناخت حقایق اشیاء را برای آدمی مقدور و ممکن قلمداد می‌کند. از نظر وی معرفت نه تنها حاصل شدنی است بلکه دارای متعلق و درباره چیزی است. افلاطون معتقد

است که معرفت در خلاء وجود ندارد و در واقع، حقیقت نسبی و فاقد معیار ثابت و عینی نیست، معرفت در صورتی معرفت است که دارای متعلق باشد و لذا ضرورتاً به نوع خاصی از شیء وابسته است.^۷

اینکه معرفت چگونه است و درباره چیست؟ این سؤالی است که افلاطون در جهت بررسی عمیق مسائل معرفت به آن پرداخته است. آنچه که هست و معرفت درباره آن است واقعاً چیست و اشیایی که واقعاً هستند یعنی وجود حقیقی دارند چیستند؟ اینها موارد و سؤالاتی است که افلاطون با مطرح کردن آنها به مسائل مربوط به نظریه مثل می‌پردازد و در صدد اثبات و معرفی آن است، چرا که برای پی بردن به ماهیت معرفت باید هویت حقیقی متعلق آن را شناخت، چون از نظر افلاطون معرفتی صحیح و اصیل است که درباره امر حقیقی و اصیل باشد. متعلق حقیقی و اصیل چیست؟ آیا متعلقات حسی و تصورات حاصله از ادراک حسی را می‌توان متعلق معرفت دانست؟ برای پاسخ به این سؤال و بررسی بهتر عقیده افلاطون در باب معرفت، لازم است توصیفات و ویژگی‌هایی را که افلاطون برای معرفت واقعی و حقیقی قائل شده است ذکر شود:

«دانستن به حکم طبیعتش مخصوص است به آنچه هست و خاصیتش این است که آن را بشناسد و بداند و نیز بداند که آنچه هست چگونه است.»^۸ و «دانستن مربوط به وجود است.»^۹

«معرفت به دست آمدنی است و باید خطاناپذیر و درباره امر واقعی باشد. معرفت، عینی و کلی است و متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و قابل آن باشد که با تعریف واضح و علمی که از نظر سقراط درباره کلی است، درک شود.»^{۱۰}

د) افلاطون و ادراک حسی و معرفت

از توضیحات فوق تا حدودی می‌توان فهمید که ادراک حسی نمی‌تواند معرفت حقیقی و خطاناپذیر باشد. «متعلق معرفت باید ثابت و پایدار باشد، یعنی متعلق عقل، نه حس.»^{۱۱} افلاطون به جد معتقد است که متعلقات حسی، متعلقات معرفت حقیقی نیستند و نمی‌توانند باشند، زیرا معرفت درباره چیزی است که هست، یعنی درباره امر ثابت و پایدار در حالی که

متعلقات حس بیشتر از آنکه باشند در حال شدن و صیوروت و تغییرند، آنها هرگز نمی‌باشند و همیشه در حال شدن هستند.^{۱۲}

در جریان گفتگوی سقراط با تتوس در باب حقیقت معرفت، سه فرض از جانب تتوس به عنوان شناخت حقیقی مطرح می‌شود. وی ابتدا احساس را عبارت از شناخت و معرفت می‌داند، اما سقراط معتقد است که اگر معرفت، ادراک حسی باشد در میان انسان‌ها کسی را که از لحاظ عقل برتر از دیگری باشد نمی‌توان یافت، زیرا که آنها بهترین داوران ادراکات حسی خویش هستند.^{۱۳}

تته تتوس پندار درست را جایگزین احساس می‌کند ولی سقراط اظهار می‌دارد که معرفت نمی‌تواند صرفاً پندار درست باشد، چرا که امکان احکام غلط را نمی‌توان فراموش کرد. فرض سوم تته تتوس، پندار صحیح به اضافه لوگوس است وی اظهار می‌دارد که با افزودن یک بیان یا تبیین به عقیده درست می‌توان آن را به معرفت صحیح تبدیل کرد،^{۱۴} اما سقراط این نظریه را هم مناسب و کافی نمی‌داند چرا که فهم آن بیانی که به پندار صحیح اضافه می‌شود خود از دشواری‌های این نظریه است و لذا معرفت حقیقی نمی‌تواند پندار صحیح به اضافه لوگوس باشد.

ه) معرفت و عالم مثال

در رساله تتوس ثابت شد که هیچ یک از سه فرض مذکور نشانه‌های معرفت صحیح را ندارد ولی افلاطون این نتیجه را نمی‌گیرد که متعلقات معرفت حقیقی، وجود ندارند. به نظر وی نه تنها معرفت حقیقی وجود دارد بلکه از آنجایی که معرفت لزوماً دارای متعلق است، متعلقات حقیقی نیز وجود دارند، از همین جاست که بحث در مورد معرفت و چگونگی آن در فلسفه افلاطون به وجودشناسی و لزوم وجود عالمی به نام عالم مثال گره می‌خورد و با بیان خصوصیات و شرایط معرفت صحیح از نظر افلاطون تا حدودی مشخص می‌شود که چرا به عقیده وی برای تحقق معرفت واقعی محتاج به داشتن عالم مثل هستیم. این حقیقت که عالم محسوس به دلیل سیلان و خطاپذیری نمی‌تواند ابزار مناسبی برای وصول به معرفت حقیقی و جایگاهی برای آن باشد، منجر به پیدایش این سؤال می‌شود که پس معرفت

حقیقی در کجاست و به چه وسیله‌ای قابل وصول خواهد بود؟ افلاطون وجود عالمی فراتر از عالم محسوسات را به نام عالم مثال ضروری می‌داند. عالمی که ورای مکان و بی‌زمان است، عالمی که عین حقیقت و سرچشمه آن محسوب می‌شود و به عالم ذوات و کلیات قائم به ذات مشهور شده است. در واقع مُثل، کلیاتی هستند که از لحاظ هستی‌شناسی حقایق ثابت و پایداری‌اند که همان ذوات عینی محسوب می‌شوند و به مثابه متعلق حقیقی معرفت به شمار می‌آیند.^{۱۵}

گفتار دوم: حکمت متعالیه و نظریه مُثل

الف) فیلسوفان اسلامی و نظریه مثل

روند بررسی و تحلیل صدرالمُتألهین در مورد مسئله مُثل افلاطونی به این ترتیب است که ابتدا با نقل
تأویل‌ها و تحلیل‌های سایر فیلسوفان مسلمان و نقد و بررسی آنها، نظر و دلایل خویش را در این زمینه ارائه می‌دهد.

۱. معلم ثانی، ابونصر فارابی از جمله کسانی است که نظریه مثل را مورد بررسی و تحلیل قرار داده و منظور افلاطون از آن را صور موجودات در علم باری تعالی قلمداد می‌کند.^{۱۶} وی معتقد است که موجودات در عالم الهی دارای صورت‌هایی هستند که آن صورت‌ها «قائم به ذات پروردگارند و منظور افلاطون از این که این صور را قائم به ذات می‌داند، این است که این صور به ذات باری تعالی - عز اسمه - قائم‌اند...»^{۱۷}.

۲. شیخ الرئیس ابوعلی سینا از جمله کسانی است که ضمن تحقیر نظریه مثل، دلایلی را در رد و ابطال آن اقامه کرده است. وی به جد مخالف نظریه‌ای است که طبق آن برخی افراد طبیعت واحده، معقول‌الوجود و غیر مادی و برخی دیگر واقع در ماده و محسوس‌الوجود باشند،^{۱۸} او نهایتاً نظر افلاطون در مورد مثل الهی را به کلی طبیعی تأویل می‌کند.^{۱۹}

۳. شیخ اشراق سهروردی نیز از جمله فیلسوفانی است که نظریه مثل افلاطون را پذیرفته و در جهت اثبات آن دلایلی را اقامه می‌کند. وی مُثل را موجوداتی مجرد، مستقل و قائم به ذات می‌داند و معتقد است که «باید هر نوعی از انواع بسیط فلکی و عنصری یا مرکب نباتی

و حیوانی، دارای یک عقل واحد مجرد از ماده باشند که نوع را تحت عنایت و توجه خویش داشته باشد و آن عقل، صاحب و رب آن نوع محسوب می‌شود.^{۲۰} وی این صور را عقول عرضیه می‌نامد که به حسب تعدد انواع جسمانی، متعددند و لذا هر کدام از انواع مادیات، دارای یک عقل مناسب خود و یک مثال قائم به ذات می‌باشند که مدبر انواع است و انواع از آن مثالها صادر می‌شوند.^{۲۱}

۴. از نظر میرداماد مثل افلاطونی جنبه بی‌زمانی و لامکانی موجودات به هنگامی که فارق از هر قیدی در محضر پروردگارانند می‌باشد، لحاظی از موجودات که در آن، همگی در یک مرتبه واحدند و هیچ سبقتی بر یکدیگر ندارند.^{۲۲}

۵. محقق دوانی نیز از جمله کسانی است که نظریه مثل را تأویل نموده و منظور افلاطون را همان اشباح مجرد یا صور برزخیه مثالی می‌داند. در واقع از نظرگاه او نظریه مثل افلاطون همان «مثل معلقه»^{۲۳} هستند.^{۲۴}

ب) نقد و بررسی اقوال یاد شده

صدرالمتألهین نسبت به تأویل فارابی، در اسفار فقط به بیان نظر فارابی بسنده می‌کند. او در *اسفار*، ابتدا وجوهات و اشکالاتی را که ابن سینا با تأویل نظریه مثل به آن نسبت داده است را اینگونه بیان می‌کند: ۱- خلط وصف ماهیت لابشرط و ماهیت به شرط لا و قائل نشدن تمایز بین این دو توسط افلاطون؛ ۲- آمیختن معانی واحد بالعدد و واحد بالمعنی یا وحدت مفهومی؛ ۳- توجه نکردن به این امر که کلی طبیعی در حد ذات خود به هیچ صفتی از قبیل وحدت و کثرت و متصف نیست؛ ۴- غفلت از فرق بین بقاء فردی و بقاء نوعی. ملاصدرا معتقد است که افلاطون به دلیل بزرگی و نبوغ عقلی‌ای که دارد برتر از آن است که خود را گرفتار این مغالطات کند، لذا اگر از فردی واحد و دائم و باقی و ... در خارج صحبت می‌کند منظورش ماهیت لابشرط نیست که به تناقض بیانجامد بلکه ماهیت فرد مجردی است که به حسب واقع عاری از قیود مادی و طبیعی است و دارای اطلاق سعه‌ای می‌باشد.^{۲۵} یکی از دلایلی که ابن سینا در رد مفارقات بیان می‌دارد - دلایلی که عیناً در ابطال صور مفارق یا مثل افلاطونی نیز جاری می‌باشد^{۲۶} - این است که طبیعی که دارای فرد مجرد

و مادی است اگر دارای ماهیت واحدی باشد و فرد مجرد و مادی طبیعتاً یکی باشد، در تجرد و تجسم یا مادی و معقول بودن نمی‌توانند مختلف باشند. در واقع حقیقتی که دارای یک حد و یک ماهیت است چگونه افراد آن در بی‌نیازی و نیازمندی به ماده باهم اختلاف دارند و یکی مجرد معقول و قائم به ذات است در حالی که فرد دیگر مادی، محسوس و متغیر می‌باشد. صدرالمألهین اشکال بوعلی را در ماهیت متواطی تمام می‌داند ولی معتقد است که در ماهیت مشکک چنین نیست.^{۲۷} در حقیقت اقتضای تجرد و عدم آن نسبت به یک حقیقت واحد در مرتبه واحد غیر ممکن است ولی اگر حقیقت واحد مشکک باشد برخی از مراتب آن می‌تواند اقتضای تجرد و برخی دیگر اقتضای مادیت داشته باشد، پس پاسخ ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود و اصالت وجود می‌باشد.

از جمله اشکالاتی که بر سخنان شیخ اشراق که «در نهایت خوبی و لطافت است»^{۲۸} وارد است و باعث شده است که این دلایل ناتمام بماند و به مرحله بهره‌وری نرسد این است که از «سخنان وی فهمیده نمی‌شود که این انوار عقلی آیا از حقیقت اصنام حسی خویش‌اند تا آنکه یک فرد از افراد هر نوع جسمانی، مجرد و مابقی مادی باشند یا این که هر یک از آن انوار مجرد فقط مثالی برای نوع مادی می‌باشند نه مثل برای افراد آن.»^{۲۹} اشکال دیگری که از نظر ملاصدرا بر بیانات و استدلالات سهروردی وارد است بر مبنای فکری سهروردی برمی‌گردد، یعنی اصالت ماهیت. ملاصدرا معتقد است که چگونه ارباب انواع که در نزد شیخ اشراق حقایق نوری‌اند با اصنام خویش که از جمله برازخ یا مادیات‌اند مرتبط‌اند و چه مناسبتی بین آنها وجود دارد و یا مثلاً فرد انسانی که سر و پا و سایر اعضا است چگونه بر مبنای اصالت ماهیت با فرد عقلانی خویش مرتبط می‌باشد.^{۳۰}

میرداماد در تأویل خویش، مثل را عبارت از افراد مادی‌ای می‌داند که در قیاس با واجب تعالی از تجرد یا ثبات نسبی برخوردارند و این برخلاف مراد افلاطون از نظریه مثل است، چرا که مثل افلاطونی علاوه بر وحدت از تجرد و ثبات نفسی و ذاتی برخوردارند نه ثبات و تجرد نسبی و دوم این که بر اساس نظریه مثل، برای هر نوع جسمانی یک مثال وجود دارد در حالی که بر طبق تأویل میرداماد برای تمام افراد یک نوع، مثال وجود دارد یعنی هر

نوعی به تعداد افرادش مثال‌های کثیر خواهد داشت.^{۳۱}

در پاسخ محقق دوانی باید گفت: ۱- مثل افلاطونی حقایق ثابت در عالم معقول‌اند در حالی که صور برزخیه، مجرد تام نبوده و علی‌رغم خالی بودن از ماده از مقدار منزه نیستند؛ ۲- مثل افلاطونی حقایق نورانی محض هستند در حالی که صور برزخیه هم نورانی‌اند و وسیله بهجت و سرور مؤمنان و سعادت می‌باشند و هم ظلمانی و دردناک‌اند که سبب عذاب اشقیاء می‌باشند؛ ۳- اعتقاد به مثل معلقه توسط کسانی که قائل به مثل افلاطونی هستند دلیلی برای وجه تمایز این دو حقیقت می‌باشد.^{۳۲}

ج) تأویل ملاصدرا از نظریه مثل

از نظر صدرالمآلهین مثل افلاطونی موجوداتی عقلی بوده و صور علم باری تعالی می‌باشند: «آن صورت‌های عقلی همانا صفات الهی و علوم الهی‌اند که تابع اویند».^{۳۳} صور مفارقه اصلاً جزء عالم نیستند و چیزی از ماسوی الله نمی‌باشند بلکه صور علمی الهی و کلمات تامه‌ای هستند که پایان‌پذیرفته و خشک نمی‌شوند،^{۳۴} پس در نزد ملاصدرا صور مفارقه افلاطونی علوم الهی‌اند، علمی که از ازل بوده و تا ابد نیز خواهند بود و باقی به بقای ذات احدیت‌اند. موجودات این عالم نیز اشباح آنها هستند و ماهیتی همچون ماهیت صور مفارقه دارند به طوری که این صور مفارقه مثال آنها نامیده می‌شوند. این صور مفارقه از صفات الهیه و صور علم باری تعالی هستند علاوه بر این که حقیقت و اصل موجودات حسّی‌اند، علل و مدبر آنها نیز به شمار می‌آیند.

ملاصدرا از جمله کسانی است که نظریه مثل را نه تنها قابل قبول می‌داند بلکه لازم و در بسیاری موارد حلال مشکلات به حساب می‌آورد وی در جای جای آثار مهم خویش همچون اسفار اربعه، شواهد الربوبیه و ... از این نظریه سخن گفته و دلایلی را در جهت اثبات آن مطرح نموده است. مطالب زیر حاوی نکات مهمی در بحث مثل افلاطونی از منظر حکمت متعالیه است:

الف) از نظر ملاصدرا مثل افلاطونی، موجودات عقلی و صور مفارقه نورانی‌اند که در عالمی فوق عالم مثال وجود دارند. صدرالمآلهین معتقد است که صور طبیعی به نحو مجرد و

خالی از ماده و عوارض آن در خارج به وجود عقلی موجودند و این را همان مثل افلاطونی می‌داند؛^{۳۵}

ب) یکی دیگر از نکات بسیار مهم، نحوه ارتباط مثل یا صور مفارق عقلی با واجب تعالی می‌باشد. واژه *ابداع* یکی از بیانات ملاصدرا برای تحلیل این رابطه است، یعنی مثل افلاطونی به ابداع حق تعالی خلق شده‌اند، اما این یکی از تعبیر و یا شاید ساده‌ترین آنها باشد. ملاصدرا قائل است که «ذات خداوندی دارای اشعه و نورانیت و ضوء و آثار می‌باشد و چگونه چنین نباشد در حالی که تمام وجود، اشراق نور او و درخشش ظهور اوست، افلاطون و پیروان ایشان آن انوار و اضواء را مثل نوریه و صوری الهی خوانده‌اند».^{۳۶} از نظر صدرالمتألهین صورت‌های مفارق الهی هیچ التفاتی به ذات نورانی خویش ندارند و به واسطه عبودیت تامشان فانی در ذات خداوند و باقی به بقای او هستند. آنها عالم به ذات خویش نبوده و جز خداوند کسی به ایشان علم ندارد.^{۳۷}

ج) نکته مهم دیگر، رابطه انواع یا اصنام با مثل می‌باشد. بر مبنای حکمت متعالیه مثل افلاطونی علت و باطن موجودات مادی‌اند و رابطه آنها رابطه سایه و صاحب سایه و یا اصل و فرع می‌باشد. تعبیرات مختلفی که در بیان رابطه انواع مادی با مثال خویش از سوی ملاصدرا مطرح می‌شود، مؤید اختلاف در معانی گوناگون نیست بلکه این تعبیرات مختلف همه حکایت از یک معنا دارند. به نظر ملاصدرا هر یک از انواع جسمانی دارای فرد کاملی در عالم ابداع است که اصل و مبداء سایر افراد نوع می‌باشد و افراد نوع، فرد، معلول و آثار او به حساب می‌آیند.^{۳۸} مثل افلاطونی جواهر



عقلی هستند که در عین این که در نزد خداوند موجودند، متعلق به انواع جسمانی می‌باشند و پرورنده اسرار درونی و مقوم حیات جسمانی و واسطه خلق و حافظ بقا و تکرار افرادند.^{۳۹}

(د) دلایل ملاصدرا

۱. حرکت جوهری

ملاصدرا جوهر موجودات طبیعی را عین حرکت دانسته و در واقع معتقد به حرکت جوهری است. در واقع تجدد و تبدل ذاتی جوهر مادی است و از آنجایی که ذاتی، علت نمی‌خواهد این حرکت از سوی علت یا علل خارجی بر او تحمیل نشده است و عارض بر جوهر نمی‌باشد، لذا این نتیجه حاصل می‌شود که علت وجود جواهر مادی امر سیال و متجدد نیست بلکه امری ثابت و عقلی است که علاوه بر این که مقوم وجود افراد آن نوع است محصل نوع و مقوم ماده و مکمل جنس آن نیز می‌باشد. از نظر ملاصدرا امر ثابتی که در امر حرکت باعث حفظ اتصال و وحدت می‌شود یک امر غیر مادی و عقلی است چرا که هیولا به جهت وحدت جنسی‌ای که دارد با تغییرات صورت، متبدل می‌شود. طبیعت نیز که طبق نظریه حرکت جوهری در حال تبدل و تجدد است نمی‌تواند موضوع ثابت حافظ وحدت در امر حرکت باشد، لذا جوهر قدسی‌ای که نسبتش به همه افراد ماده یکسان است به عنوان امر ثابتی که حافظ وحدت و اتصال در حرکت است اثبات می‌شود. این امر در جهت اثبات مدعای ملاصدرا در نظریه مثل مبنی بر وحدت نوعی فرد مجرد عقلانی با فرد مادی از همان نوع می‌باشد. به عقیده صدرالمتألهین ذات طبیعت از جوهر متجدد هیولانی و جوهر ثابت عقلی تشکیل شده است که این ذات طبیعت با آن جوهر عقلانی به اتحاد معنوی متحدند و فقط از لحاظ تجسم و تجرد متفاوت‌اند.^{۴۰}

۲. دلیل ادراک

دلیل دوم ملاصدرا از راه ادراک است. وی معتقد است که موجودات، برخی طبیعی‌اند و در عالم محسوسات به همراه ماده و عوارض خود وجود دارند و برخی دیگر کلی طبیعی هستند که به نحو بالعرض و به همراه افراد خویش در خارج تحقق دارند. علاوه بر این دو گونه، ملاصدرا معتقد به وجود معقولاتی است که مستقل از ماده و عوارض آن هستند و مشخص به تشخص عقلی می‌باشند. وجود این معقولات مفارق از ماده یا به طور مستقل و

قائم به ذات است یا قائم به نفس که در صورت دوم لازم می‌آید که به هنگام ادراک آن توسط نفس در نفس تحقق یافته و عارض بر آن شود که در این صورت گرفتار ایراد مهمی می‌شویم که در بحث وجود ذهنی مطرح است و ماهیت جوهر که توسط نفس تصور شده است به عرض و کیفیت عارض بر نفس مبدل می‌شود. ملاصدرا بدون این که این اشکال را نفی کند بر اساس آن نتیجه می‌گیرد که آنچه در نفس محقق می‌شود یک کیفیت نفسانی است که نفس را آماده می‌کند تا یک مشاهده عقلانی داشته باشد که این مشاهده حکایت از حقیقت کلیه آن موضوع محقق شده در ذهن می‌کند، بنابراین حقیقت کلیه هر ماهیتی، موجودی مستقل و قائم به ذات است که نفس به هنگام ادراک، آن را مشاهده می‌کند.^{۴۱}

از آنجایی که انسان دارای ادراکات عقلی کلی است وجود صورت‌های معقول بدیهی است. مدعای برهان این است که این صورت‌های معقول قائم به ذات‌اند، چرا که در غیر این صورت سه حالت برای آنها متصور است: الف) قائم به یک جزء مادی از اجزای ما باشند که در این صورت باید پذیرفت که یک صورت معقول مجرد، قائم به یک جزء مادی شده است که این محال می‌باشد؛ ب) اگر نفس ناطقه آن غیری باشد که صورت‌های معقول قائم به آن‌اند لازم می‌آید که این صور معقول هیچ گاه از نزد نفس غایب نباشند و همواره در محضر نفس حاضر باشند که در این صورت غفلت دیگر معنایی ندارد و نفس همان طور که به خویش عالم است باید عالم به عوارض خویش نیز باشد و صور عقلی را هرگز فراموش نکند، بدیهی است که این امر نیز پذیرفتنی نیست؛ ج) صور معقول قائم به یک جوهر مجرد عقلی باشند که خزانه معقولات است، جوهری که مستقل و خارج از نفس ماست و نفس با اتصال به آن، صور معقوله را درک می‌کند و فراموشی هنگامی برای نفس رخ می‌دهد که در حالت عدم اتصال به سر می‌برد. بر فرض سوم نیز اشکالاتی مترتب است که آن را محال و غیر ممکن می‌سازد، از جمله این‌که: ۱- اگر جوهر عقلی مذکور این ارتسامات را از مادیات بگیرد لازمه اش تأثیر سافل در عالی است که محال می‌باشد و اگر این ارتسامات از عالم فوق عقول افاضه شود لازمه اش صدور کثیر از واحد است که باز هم محال و غیر ممکن است؛ ۲- نفس در هنگام تعقل این صور باید محل آنها را و کیفیت حلول آنها را نیز

تعقل کند در حالی که چنین ادراکی برای نفس وجود ندارد، بنابراین صور معقوله یا مثل افلاطونی، قائم به ذات خویش و مجرد از ماده و عوارض آن می‌باشند.^{۴۲}

صدرالمتألهین در این دلیل به خواص وجود محسوس اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که چنانچه ذات یک نوع محسوس متکثر الافراد را مورد توجه قرار دهیم مشاهده می‌کنیم که اصل حقیقت و ذات، اقتضای عوارض و لواحق مشخصی را ندارد، مثلاً حقیقت کوه اقتضای اندازه خاص و معین یا وقوع در مکان و وضعیت خاصی را ندارد، چرا که در غیر این صورت کوه باید همیشه فقط یک فرد مشخص داشته باشد. از آنجایی که ذات و حقیقت موجودات حسی اقتضای عوارض محسوس را ندارد بنابراین معقول بوده و اقدم از وجود محسوس آن است چرا که حقیقت هر چیز اقدم از لواحق و عوارض است و لذا وجود معقول هر ماهیت، اقدم از وجود محسوس آن ماهیت است.^{۴۳} این برهان از جمله مواردی است که تنها در جهت اثبات مفارقات و موجودات عقلی بیان شده ولی از آنجایی که مفاد آن به اثبات صور مفارقه یا مثل افلاطونی نزدیک است توجه به آن در این قسمت بی فایده نیست.

گفتار سوم: ملاصدرا و نظریه مثل

الف) بررسی دلایل ملاصدرا درباره نظریه مثل

الف) اشکال و ایراد مشترکی که در تمام این براهین به چشم می‌خورد عدم اثبات مدعا یعنی وجود مثل افلاطونی است. تمام این براهین بر فرض تمامیت، تنها امری را که اثبات می‌کنند وجود مبدء مفارق و مجرد، اعم از طولی یا عرضی است و در صورت عرضی بودن نیز اثبات نمی‌کنند که این عقول عرضی در ماهیت با افراد مادی متحد یا مختلف‌اند؛

ب) ایرادی که به طور خاص بر استدلال سوم موجود در این نوشتار وارد است این است که صدرالمتألهین در این برهان از جمله دلایل نفی قیام مدرکات عقلی به یک مخزن یا خزینه مجرد عقلی را، عدم تأثیر دانی در عالی می‌داند و علت نفی صدور افاضه این مدرکات را از عالم فوق عقلی، استحاله صدور کثیر از واحد است اما باید گفت که اشکال اخیر با شدت بیشتری بر کثرت صور عقلی مستقل وارد می‌آید، زیرا کثرت آنها نیز نه می‌تواند ناشی از مادون آنها باشد و نه می‌تواند به مبادی عالی استناد داده شود.^{۴۴} برای رهایی از کثرت در

عقول می‌توان کثرت صور علمی قائم به عقل مجرد را در قالب هیئت‌های نوری آن مجرد عقلی و یا «بر مبنای حکمت متعالیه در بساطت یک وحدت فراگیر، حقیقت بسیطی مندمج باشد و آنگاه نفس انسانی به تناسب استعداد و حرکت علمی خود به بخشی از آن حقایق نایل شده و صورتی از آن را دریافت کند.»^{۴۵}

- صدرالمتألهین دلایل نقلی‌ای را در *مفاتیح الغیب* از قرآن و روایات در جهت اثبات مثل افلاطونی بیان می‌دارد و لیکن ایراد نخستی که بر تمام براهین اثبات مثل وارد است بر این دلیل نقلی نیز وارد می‌باشد، چرا که این دلایل تنها چیزی را که متذکر می‌شوند وجود موجود مجرد عقلی است که به اذن خداوند، مدیر موجودات مادون خویش است ولی وحدت ماهوی موجود مجرد عقلی را با افرادی که تحت تدبیر او هستند اثبات نمی‌کند.^{۴۶}

- یکی از نحوه بیاناتی که ملاصدرا از مثل افلاطونی دارد این است که وی وجود ذهنی مفاهیم کلی را مرحله تنزل یافته مثل افلاطونی در ذهن می‌داند و معتقد است که مفاهیم کلی ذهنی ادراکات ضعیف و مبهمی از مثل افلاطونی هستند که به علت فاصله معنوی‌ای که بین ادراک کننده و موجود مجرد عقلی وجود دارد، ادراک موجود مجرد عقلی به صورت مفهومی کلی که قابل صدق بر کثیرین است ظهور می‌کند. اشکالی که به این بیان وارد است این است که نوعی خلط بین علم حصولی و علم حضوری است، مستشکل معتقد است علم حصولی - که همان ادراکات کلی و مفهومی ذهن است - را هرگز نمی‌توان علم حضوری ضعیف قلمداد نمود. درک موجود مجرد عقلی یا مثل افلاطونی از دور یا نزدیک، علم حضوری است منتها با درجات و مراتب مختلف، یعنی ادراک مثل از دور یا نزدیک هر دو ادراک شهودی و حضوری است منتها می‌توان مفهوم کلی را از آن انتزاع کرده و به علم حصولی و وجود ذهنی تعبیر نمود.^{۴۷}

ب) برخی معضلات حل شده با مثل

نظریه مثل در هر چهارچوبی از تفکر، شکل خاصی به خود گرفته و به صورت‌های گوناگون بازخوانی و تأویل شده است. روشن است که یک نظریه از هنگام تولد تا پایان مراحل رشد و تکامل خویش فراز و نشیب‌های گوناگونی را پشت سر می‌گذارد و خود را از

مشکلات و پیچیدگی‌هایی که مانع از بهینه‌سازی است، رها می‌کند. یکی از این مشکلات که در مواجهه با این نظریه رخ داده است و بیش از همه به چهارچوب تفکر فیلسوفان مسلمان لطمه وارد می‌کند، خلل در وحدت واجب یا مسئله تعدد قدماست.

فلاسفه سعی کرده‌اند با تأویلی که از مثل افلاطون ارائه می‌دهند در حل این معضل و رشد و تکامل نظریه مثل سهیم باشند. ملاصدرا مثل یا صور مفارق را از صفات الهی و صورت‌های علم ذات حق قلمداد می‌کند و معتقد است که: «صورت‌های عقلی، صفات الهی و علوم الهی‌اند. مجد و علو مرتبه الهی به واسطه ذات خویش است نه به خاطر این صورت‌های عقلی، از این که این صورت‌های عقلی صفات الهی هستند نه تعدد قدمای لازم می‌آید و نه این که ذات احدی و بی‌نیاز حق با غیر خود استکمال یافته باشد زیرا این صور عقلی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند و حقیقت و وجود ایشان غیر از حقیقت و وجود خداوند نمی‌باشد.»^{۴۸} وی همچنین در رساله الحدوث العالم نیز فصل مشخصی را به این مسئله اختصاص داده و مؤکداً تأکید می‌نماید که این صور عقلی و مثل نوری که صور مفارق و صورت‌های علم الهی‌اند و اصل و ریشه صورت‌های حسی می‌باشند «پیوسته به فاعل و غایت خود ملحق شده و جاویدان جمال آفریننده و خالق خود را مشاهده نموده و حتی به اندازه یک چشم بر هم زدن از او بازگشت به ذات خود نمی‌نمایند. آنان ذاتشان برای همیشه در ذات معشوق ازل فانی و مستهلک است و فرقی بین آنها و بین معشوقشان چنانکه در حدیث قدسی وارد شده نمی‌باشد و مجال و جولانگاهی در ابراز خود بودن و غیر بودن برایشان نیست.»^{۴۹}

تأویل و بررسی نظریه مثل، ابهام مسئله کلیت در عین شخصیت را نیز مرتفع می‌سازد. به طور کلی کلیت یک امر نسبی است در حالی که وجود و تشخیص امری نفسی و غیر نسبی می‌باشد و لذا یک شیء واحد با وجودی که به نفس خویش مشخص است می‌تواند در قیاس و نسبت به غیر خویش نیز متصف به کلیت و شمول گردد. در مورد مثل عقلی که دارای کلیت سعه‌ای هستند و وجودشان در خارج عین تشخیص است، ادراک ناقص و بعید انسان است که مفهوم کلی و جامعی را از مثل، نصیب او می‌کند که در واقع همان مفهوم و

معنای صدق بر کثیرین بر آن مترتب است و موجود به وجود ذهنی است که این مشکل جمع بین کلیت و شخصیت با تعدد حیثیت نفسی و نسبی که در بالا ذکر شد قابل حل و فصل است.^{۵۰}

صدرالمآلهین همچنان در مورد عشق و محبت الهی موجود در صورت‌های مفارق به وفور سخن به میان آورده و تأکید می‌نماید که دوستی و محبت عالی در نهاد و فطرت سافل و دانی نهفته است. این محبت موجب رسیدن و اتصال به مطلوب می‌شود. تمام موجودات مانند این صور مفارق در هر رتبه و درجه‌ای که باشند شوق رسیدن به مافوق و اصل و علت خویش را در نهاد دارند و این به خاطر این است که همه موجودات از فروعات و اشعات ذات حقاند و «تمام وجود از تابش نور او و درخشش ظهور اوست که این تابش‌ها و انوار را تمامی فیلسوفان، عقول فعاله و مشائیان که پیروان معلم اولاند صورت‌های علمی که قائم به ذات او تعالی هستند و افلاطون و پیروانش به مثل نوری و تمامی متکلمان صفات الهی و معتزلیان، احوال و صوفیان گاهی به نام اسماء و دیگرگاه، اعیان ثابت‌ه نامیده‌اند ... و این اشعات چگونه ممکن است از اصل و کانون خود جدا شود؟ اگر از جهت وجودی جدا شده بود، اشعه و تابش نبود».^{۵۱}

این سخنان را غیر از مسئله نفی تعدد قدما در مورد جایگاه مثل و صور مفارق نوری در جهت رساندن موجودات به کمال الهیه و مسئله رابطه حادث و قدیم به طور مجمل و طریق نزول فیض الهی یا اشعه‌های وجود مطلق به وسیله این عقول نوریه نیز می‌توان استفاده کرد.

ج) جمع‌بندی

از آنجا که نظریه مثل مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نظریه فلسفی افلاطون است و به طور کلی از مباحث مهم دنیای تفکر محسوب می‌شود، فیلسوفان از جمله فیلسوفان اسلامی با توجه به اهمیت آن و تبعات و لوازمی که در دنیای تفکر به جای می‌گذارد بر اساس مبانی فکری و فلسفی خویش به تأویل و تفسیر آن پرداخته‌اند. کلیت نظریه مثل نزد فیلسوفان اسلامی قابل قبول است و تقریباً همگی به عقلی بودن حقیقت دنیای مادی اذعان و اعتراف دارند منتها سازگاری این نظریه با مبانی فکری فیلسوفان مسلمان نیاز به تأویل‌ها، اضافات و کاستی‌هایی

دارد که توسط هر یک از آنها به نحوی متفاوت از دیگری صورت پذیرفته است. فلاسفه اسلامی عمدتاً برای توجیه و تأویل نظریه مثل در ساختار فلسفی خویش به دو قلمرو مادی و معنوی فلسفه افلاطون طبقه میانه‌ای افزوده‌اند که نه کاملاً مجرد است و نه کاملاً مادی. این قلمرو که عالم برزخ نام دارد علاوه بر این که بخشی از خواص مادی را دارد از برخی خواص مجردات نیز بی‌بهره نیست. تقسیم عالم به سه قلمرو مجردات، برازخ و مادیات در تأویل فلاسفه اسلامی از مثل نقش ویژه و مهمی را ایفا می‌کند.

نظریه مثل، مخصوصاً در فلسفه ملاصدرا، ماهیتی عرفانی به خود گرفته است به گونه‌ای که برخی آن را با نظریه اعیان ثابته یا اسمای حسناى الهی در عرفان یکی می‌گیرند و معتقدند که سیر تکاملی نظریه مثل، مرحله‌ای است که قلم عرفا به تأویل و تفسیر این نظریه پرداخته و «سلسله مثل و ارباب انواع را نه تنها به اسمای حسناى الهی تبدیل نموده‌اند بلکه بر اسمای حسناى فعلی، مثال و رب برتر قائل شده‌اند که همان اسماء حسناى ذاتی باشد تا رشته ربوبیت و تدبیر و عنایت به ذات خداوندی منتهی گردد که منزله از ماهیت و بری از مثل است. در نظر اهل عرفان مثل نوریه مراتب نفس رحمانی جامع و فیض گسترده و فراگیر الهی است که این واحد ظللی تحت تدبیر آن واحد حقیقی یعنی ذات اقدس خداوند می‌باشد.»^{۵۲}

پی‌نوشت‌ها:

۱. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، زمان فرانکلین، ۱۳۵۸، ص ۱۵.
۲. همان، ص ۲۶.
۳. کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹.
۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، تهران، سروش، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۲.
۵. همان، ص ۴۴۳.
۶. صدرالدین محمد شیرازی، حکمة المتعالیة فی الاسفار عقلیة الاربعه، پیشین، ج ۱، ص ۷۷.
۷. همان، ص ۱۷۳.
۸. افلاطون، پیشین، ص ۴۷۷.
۹. همان، بند ۴۷۸.
۱۰. فردریک کاپلستون، پیشین، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۱۱. همان، ص ۱۹۲.

۱۲. همان، ص ۱۷۲.
۱۳. همان، ص ۱۷۳.
۱۴. همان، ص ۱۷۵.
۱۵. همان، ص ۱۷۴.
۱۶. صدرالدین محمد شیرازی، *حکمه المتعالیه فی الاسفار عقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۶ق، ص ۷۶.
۱۷. ابونصر فارابی، *الجمع بین الرایینی الحکیمین*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵.
۱۸. ابن سینا، *الهیات شفا*، تهران، بیدار، ۱۳۰۳ق، ص ۳۲۸.
۱۹. صدرالدین محمد شیرازی، *پیشین*، ص ۷۶.
۲۰. همان، ص ۵۳.
۲۱. شهاب الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات، حکمه الاشراف*، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۹۲.
۲۲. میرمحمدباقر داماد، *تبسّات*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۵۹.
۲۳. عالم مثل معلقه با عالم مثل نوریه متفاوت است: مثل معلقه عبارت از اموری هستند که در عالم مثال، قائم به ذات‌اند و در محل یا مکان مخصوصی منطبق نمی‌باشند. این امور مربوط به عالم اشباح‌اند و از وسعت عالم عقل برخوردار نیستند.
۲۴. صدرالدین محمد شیرازی، *پیشین*، ص ۵۳.
۲۵. همان، ص ۴۷.
۲۶. همان، ص ۱۷۵.
۲۷. همان، ص ۷۴.
۲۸. همان، ص ۷۵.
۲۹. همان، ص ۵۷.
۳۰. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶، ص ۳۸۹.
۳۱. همان، ص ۲۹۷.
۳۲. همان، ص ۲۹۹.
۳۳. صدرالدین محمد شیرازی، *پیشین*، ج ۵، ص ۲۱۶.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۸.
۳۵. صدرالدین محمد شیرازی، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳، ص ۴۱۸.
۳۶. همان، ص ۲۰۴.
۳۷. همان، ص ۴۳۶.
۳۸. صدرالدین محمد شیرازی، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳.
۳۹. صدرالدین محمد شیرازی، *مفاتیح الغیب*، *پیشین*، ص ۴۴۷.
۴۰. صدرالدین محمد شیرازی، *شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، *پیشین*، ص ۲۶۰.
۴۱. همان، ص ۲۶۱.

۴۲. صدرالدین محمد شیرازی، حکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار عقلیۃ الاربعۃ، پیشین، ج ۲، ص ۷۰.
۴۳. صدرالدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ص ۴۴۴.
۴۴. عبدالله جوادی آملی، پیشین، ص ۴۵۰.
۴۵. همان، ص ۴۵۱.
۴۶. همان، ص ۴۵۵.
۴۷. همان، ص ۴۵۷.
۴۸. همان، ص ۲۱۶.
۴۹. صدرالدین محمد شیرازی، رسالۃ حدوث العالم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۶.
۵۰. عبدالله جوادی آملی، پیشین، ص ۳۷۱.
۵۱. همان، ص ۱۰۹.
۵۲. ر.ک: همان، ص ۴۶۸.

عالم در نظر فیلسوفان طبیعت

وهاب مشهدیان (عطاش)*

چکیده

علم فلسفه از آغاز خود تاکنون دارای یک سیر رو به رشد بوده و در تشبیه به پازلی می‌ماند که با نبود هر قطعه از اجزای آن، محال است فلسفه به سیر تکاملی خود ادامه دهد. تفکر فلسفی از یونان آغاز شد؛ طالس، آناکسیمندر و آناکسیمینس، سرآمد فیلسوفان قبل از سقراط می‌باشند که با زحمات ایشان، افلاطون و ارسطو توانستند نام خویش را در عالم فلسفه به ثبت برسانند. طالس، آرخبه یا مبدأ عالم را آب می‌داند و آناکسیمندر، آپایرون و آناکسیمینس هوا را، به همین خاطر این سه فیلسوف را فیلسوفان طبیعت می‌نامند، چون عالم در نظر ایشان جز طبیعت چیزی نیست، در این مقاله سعی شده به بررسی سیر تفکر فیلسوفان طبیعت در مورد عالم پرداخته شود.

واژگان کلیدی: فلسفه طالس، آناکسیمیندر، آناکسیمینس، یونان باستان، فیلسوفان

طبیعت، ماده‌المواد (آرخبه).

مقدمه

همیشه بحث درباره زمان آغازین شکل‌گیری تفکر فلسفی و زادگاهش ما را به سیر در تاریخ فلسفه می‌کشاند. فلسفه از کی و کجا پا به عرصه‌ی هستی نهاد؟ بعضی اولین تفکرات فلسفی را مربوط به ایران باستان می‌دانند و بعضی زادگاهش را مربوط به یونان و گروهی دیگر پا را فراتر گذاشته و تولد فلسفه را با تولد اولین انسان یکی دانسته و معتقدند تفکر

فلسفی با وجود اولین انسان پا به عرصه هستی نهاد، اما بر اساس قرائن و شواهد، اولین تفکرات فلسفی به معنای واقع آن به یونان قبل از میلاد می رسد. این مقاله سعی در معرفی پاره ای از مشهورترین فیلسوفان قبل از میلاد و ذکر عقاید و نظریات آنان دارد. شاید هیچ گاه به درستی روشن نشود که تمدن، دانش و حکمت در کدام نقطه زمین آغاز شده ولیکن تمدنی که امروزه به دستیاری اروپائیان در جهان برتری یافته بی گمان دنباله تمدنی است که یونانی های قدیم بنیان نموده و آنها خود مبانی و اصول آن را از ملل باستانی مشرق زمین، یعنی مصر، سوریه، کلد، ایران و هندوستان دریافت نموده اند.^۱ جنبش یونانیان در امور علمی، عقلی و ذوقی به درستی از دو هزار و پانصد سال پیش از این آغاز شده است.^۲ تاریخ فلسفه نشان دهنده بروز و ظهور فکر آدمی در دوره خویش است. بی گمان سقراط، ارسطو و افلاطون از فیلسوفان به نام و بزرگ تاریخ می باشند ولی با مطالعه در تاریخ حدود پانصد سال قبل از میلاد به بزرگ فیلسوفانی بر می خوریم که گرچه به معروفی این سه فیلسوف بزرگ نبوده اند ولی زمینه ساز تفکرات این سه بوده اند.

گفتار اول: زادگاه فلسفه

بر اساس مدارک و مستندات، یونان را اید زادگاه فلسفه بدانیم. زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم ایونا بودند. بلاد ساحلی ایونا از مراکز تجارت و ثروت به شمار رفته و افکار فلسفی در آنجا پدید آمد.^۳ نهضت فکری که در قرن هشتم قبل از میلاد در میلطوس پدید آمد زمینه ظهور سه فیلسوف بنام در این مدینه که قوی ترین و مدرن ترین مُدُن آن روزگار آسیای صغیر بود، ظهور کردند.^۴

۱- ایونیا

مهد موفقیت درخشان فکر یونانی در ایونیا بود و اگر ایونیا مهد تفکر یونانی باشد میلطوس مهد فلسفه ایونی بود. فلاسفه ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، فساد و مرگ بودند. بهار و خزان در عالم خارجی طبیعت، کودکی و کهولت در حیات انسان، پدید آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد)، امور آشکار و گریزناپذیر جهان بودند.^۵ البته تفکر فلسفی ابتدایی و یونانی را به عنوان محصول نهایی تمدن باستانی ایونی معرفی می کنند لکن

باید به خاطر داشت که ایونا محل تلاقی شرق و غرب بوده و از هر سو تأثیرات شگرفی پذیرفته است؛ از یک سو یونان فلسفه را از مصر گرفته از سوی دیگر تحت تأثیر بابل قرار گرفته و علم نجوم خود را از آنان گرفته البته این امر به هیچ وجه به اصالت نبوغ یونان (ایونیا) خدشه ای وارد نمی آورد.

علم و تفکر که از محاسبه صرفاً عملی و معلومات اختربینی متمایز است، حاصل نبوغ یونان بوده و مربوط به مصریان و بابلیان نبوده است.^۶

۱- فیلسوفان ایونیا

سه فیلسوف، پیاپی در این مدینه که از قوی‌ترین و معمورترین مدن آن روزگار بود ظهور کردند، نخستین، طالس ملطی (۶۴۰ - ۵۶۲ ق.م.) بود که خود چیزی ننوشته است و روایاتی که معرف اوست پیش‌تر از زمان ارسطو نیست. دو تن دیگر، آناکسمیندر (متولد حدود سال ۶۱۰ که در سال ۵۴۶ ق.م حیات داشته است) و آناکسمینس (اواخر قرن هشتم ق.م) بودند که هر یک از آنان نوشته ای به نثر داشته که بعدها درباره طبیعت نام گرفته است. با این حال این دو را نیز جز از طریق آثار ارسطو و مصنفاتی که از نحله اویند نمی شناسیم. ارسطو قائل بود ایشان در تعالیم خود در پی یافتن ماده‌ای که اشیاء از آن ساخته شده است



بود این مسأله را ارسطو با زبان مخصوص خود طرح کرد و هیچ گونه دلیلی در دست نیست که ملطیان خود نیز به این مسأله پرداخته باشند.

آنچه در نظر آنان اهمیت داشته مسائل مربوط به طبیعت و علل کائنات، جو یا عوارض نجومی، زلزله، باد، باران، صاعقه، خسوف و همچنین مسائل کلی جغرافیایی راجع به شکل زمین و مبادی حیات بر روی زمین بوده است.^۷

گفتار دوم: طبیعت و ماده المواد

در پرتو شخصیت فلاسفه ایونی به سرآغاز فلسفه رهنمون می شویم، زیرا آنان مشاهده کردند که علی‌رغم هر تغیر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد. چرا تغیر از چیزی به چیز دیگر است پس باید چیزی که اولی و اساسی و باقی است و صور گوناگون می گیرد و حامل این جریان تغیر است وجود داشته باشد. تغیر نمی تواند صرفاً کشمکش اضداد باشد. مردان اندیشمند بر آن شدند که باید چیزی ورای این اضداد وجود داشته باشد، چیزی که اولی و اساسی است، بنابراین فلسفه یا جهان شناسی ایونی اصولاً کوشش است برای تعیین اینکه این عنصر اولی یا ماده المواد و خمیر مایه همه اشیاء چیست؟ گرچه آنان در ماده المواد، اختلاف داشتند لیکن همگی در مادی بودن آن هم داستان بودند، هنوز اختلاف و تمایز بین روح و ماده درک نشده بود از این بابت نوعی ماده را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیر مایه اصلی همه اشیاء می پنداشتند. به سختی می توان ایشان را مادی مذهب به معنی اصطلاحی این لفظ نامید.^۸ آرخه یا ماده المواد موضوع اصلی تفکر فلاسفه ایونیا بود.

گفتار سوم: اولین فیلسوف

۱- طالس ملطی

در میلطوس بود که طالس (۶۴۰ - ۵۶۲ ق. م.) نخستین فیلسوف مشهور ایونی درخشید.^۹ ترکیبی از فیلسوف و دانشمند اهل عمل را به وضوح تمام می توان در مورد طالس ملطی مشاهده کرد. گفته اند که طالس کسوفی را که بنا به روایت هردوت^{۱۰} در پایان جنگ بین لیدیایی ها و ماده اتفاق افتاد پیشگویی کرد، اما بنا بر محاسبات اخترشناسان، کسوفی که احتمالاً در آسیای صغیر مرئی بود در بیست و هشتم مه ۵۸۵ ق. م. واقع شد. بنا بر این اگر

داستان مربوط به طالس درست باشد و اگر کسوفی که وی پیشگویی کرده همان کسوف سال ۵۸۵ باشد پس حتماً در نخستین بخش قرن ۵ ق. م. مشهور بوده است. گفته شده است که وی کمی پیش از سقراط ساردیس در ۵۴۶ / ۵۴۵ ق. م. در گذشته است.^{۱۱} این مرد خارق العاده حاصل اختلاط نژادهای مختلف بود و در رگ هایش خون یونانی و کاریائی و فنیقی جریان داشت و در نتیجه از استعدادهای ایونایی به حد کافی بهره‌مند بود. تصویری که از طریق سنت از او به ما رسیده به الوان گوناگون نمایان است، گاه حکیمی بی‌خبر از دنیاست که همه هوش و حواسش وقف تحقیقات علمی است و در حال مطالعه ستارگان در چاه می‌افتد و گاه علمش را در راه تحصیل سود و ثروت به کار می‌اندازد و گاه به هموطنان خود رهنمودهایی می‌دهد که تنها از یک سیاستمدار بسیار دوراندیش ساخته است و پیشنهاد می‌کند که از طریق اتحاد شهرهای متعدد کشوری واحد متشکل از ایالات متحد بوجود آورند در حالی که تا آن زمان یونانیان از چنین تصویری به کلی بیگانه بودند.^{۱۲} بدون تردید طالس مردی تاجر، سیاسی، مهندس، ریاضیدان و ستاره‌شناس بود و در طی سفرهای طولانی معلوماتی فوق العاده غنی اندوخت؛ او به مصر رفت و در آنجا به بررسی مسائل مختلف از جمله طغیان رود نیل پرداخت. از این گذشته نخستین کسی که روش خام مساحی مصریان را که بر مسائل جزئی مبتنی بود به مقام علم جغرافی متکی بر قواعد کلی ترقی داد به طوری که هنوز هم بعضی از نظریات اصلی این علم به نام او معروف است. این خبر نیز که روشی را که مصریان برای اندازه‌گیری ارتفاع آثار حیرت‌انگیز کشورشان یعنی اهرام می‌جستند طالس به آنان یاد داده باور کردنی می‌نماید. پیشگویی وی درباره شرایط جوی که او را قادر ساخت فراوانی فوق العاده محصول زیتون را پیش بینی کند و تعداد زیادی از دستگاه‌های روغن‌گیری را به اجاره بگیرد و از این راه سود کلانی ببرد و همچنین معلوماتش در ستاره‌شناسی برای وطنش که دریانوردی و تجارت در آن جا بیشتر و وسیعتر از همه جای یونان رواج داشت سودمند واقع شد. توجه هموطنانش را به دب اصغر جلب کرد که جهت شمال را دقیق‌تر از هر ستاره دیگر نشان دهد.^{۱۳}

۲- ماده‌المواد آرخه

ارسطو قایل بوده است طالس در تعالیم خود در تفحص جواب این سؤال بوده که ماده ای که اشیاء از آن ساخته شده چیست؟^{۱۴} ایشان در ما بعد الطبیعه (متافیزیک) اظهار می کند که بنا بر نظر طالس زمین بر روی آب قرار گرفته است. (ظاهراً آن را هم چون قرصی شناور در نظر می گرفت)، اما مهم ترین مطلب این است که طالس اعلام کرد که ماده‌المواد همه اشیاء آب است. در واقع او مسأله "یکی در همه چیز" را مطرح کرد. ارسطو حدس می زد ممکن است مشاهده طالس به این نتیجه رهنمون باشد. این نظر را شاید از مشاهده این که غذای همه چیزها دارای رطوبت است و این که خود گرما از رطوبت به وجود آمده است و به وسیله آن زنده نگه داشته می شود و آن چه که همه اشیاء از آن پدید می آیند اصل همه آن ها است حاصل کرده است. وی این نظر را از این حقیقت به دست آورده و علاوه بر آن از این حقیقت که بذره‌های همه اشیاء طبیعت رطوبتی دارد و آب مبدأ چیزهای مرطوب است.^{۱۵}

۳- وجود خدایان در عالم

اهمیت دیگر این نخستین متفکر در طرح این سؤال است که طبیعت نهایی عالم چیست نه در پاسخی که به این سؤال می دهد و یا در دلائلی که برای این پاسخ اراده می کند. نظریه دیگری که ارسطو به طالس نسبت داده عبارت است از این که تمام چیزها پر از خدایان است و آهن ربا دارای روح است، زیرا آهن را حرکت می دهد.^{۱۶} طالس اولین فیلسوفی است که پی به وحدت در اختلاف برده است ایشان عالم و موجودات عالم را حالت های متغیر همان ماده‌المواد یا ارخه و اصل که همان آب است می داند نه آن که صانع، عالم را از آب ساخته بلکه اصل تمام موجودات عالم، آب است.

۴- اهمیت فلسفه طالس

چرا باید بر اساس چنین ایده خام و ناپروده ای به او عنوان پدر فلسفه داد؟ چرا باید گفت که از همین تعالیم او به طور خاص فلسفه آغاز می شود؟ اهمیت طالس به این نیست که فلسفه آب او دارای ارزش فی نفسه است بلکه به این جهت است که این فلسفه نخستین تلاش مضبوط برای تبیین جهان بر مبنای اصول علمی و بدون کمک اسطوره ها و خدایان انسان وار است. به علاوه طالس مسأله را طرح کرد و با این کار مسیر و ویژگی کل فلسفه

پیش سقراطی را تعیین نمود. اندیشه آن دوره این بود که در بن کثرت‌های جهان باید اصل نهایی یگانه ای وجود داشته باشد. مسأله همه فیلسوفان از طالس تا اناکساگوراس این بود که ماهیت آن اصل نخستین که همه اشیاء از آن پدید آمده اند چیست؟ نظام های فلسفی آن ها تلاش هایی است در راستای پاسخ به این پرسش و می توان آن ها را بر اساس پاسخ های



مختلف‌شان دسته بندی کرد. به این ترتیب طالس واقعیت نهایی و مادهٔ المواد را آب می داند که این ویژگی را تعیین بخشید. اهمیت او در این است که وی نخستین کسی بود که به این پرسش پاسخ داد، نه پاسخی که داد معقول بود یا نه.^{۱۷}

گفتار چهارم: دومین فیلسوف

۱- آناکسمیندر

فیلسوف دیگر میلطوس آناکسمیندر بود که در بعضی نسخ از او به آناکسمیندرس نیز یاد می‌شود. وی ظاهراً مردی جوان تر از طالس بوده، زیرا تئوفراتس وی را به عنوان دستیار طالس وصف کرده است.^{۱۸} او از همشهریان طالس است. وی مانند بسیاری دیگر از فلاسفه یونانی در حیات سیاسی شرکت داشت و رهبر یک مستعمره در اپولینا بود.

۲- آرخبه و ماده المواد

ایشان معتقد بوده که اصل موجودات چیزی است غیر متعین و غیر متشکل، بی پایان و آغاز و بی انجام و جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی. هرگاه اضداد از یکدیگر جدا می شوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی می دهد و چون باز با هم مجتمع می گردند مرگ و کمون [رخ می دهد]. در واقع رجوع به اصل می شود و از آن ماده غیر متشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته می شود. خاک سرد، آتش گرم آب متمایل به سردی و هوا متمایل به گرمی است و هیأت عالم از این چهار عنصر ساخته شده که به ترتیب روی هم قرار گرفته اند.^{۱۹} هم چنین آناکسمیندر به این اندیشه رسید که عنصر اولی ماده المود نامعین است. این عنصر اولی تر از اضداد است که اضداد از آن به وجود می آیند و به آن منحل می گردند. این عنصر اولی را آناکسمیندر علت مادی نامید و بنا بر رأی تئوفراتس وی نخستین کسی بود که آن را چنین نامید. این عنصر نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر بلکه طبیعتی است که مغایر با آن ها و نامتناهی که تمام آسمان ها و عوالم درون آن ها از آن ناشی می شوند. آن بیکردان (اپایرون) است، یعنی جوهری بی حد است ازلی و بی زمان است و تمام جهان ها را فرا گرفته است.^{۲۰}

۳- عالم نزد آناکسمیندر

او بی نهایت راه بر خلاف این جهان که محصور به حدود آسمان است محیط و مشتمل بر همه عوالم شمرده است^{۲۱} و قائل به این بوده که چندین جهان با هم و در یک زمان وجود دارد و این عوالم در آغوش بی نهایت بر اثر تکوینی که پیوسته حاصل می شود و نتیجه آن جدا شدن اضدادی مانند گرم و سرد از یکدیگر است عوالم حدوث می یابد. این اضداد با تأثیری که بر روی هم می بخشند چنان که دیدیم هر آن چه را که در جهان پدیدار است به وجود می آورند.^{۲۲} رأی سنتی درباره نظریه آناکسمیندر در باب جهان های بی شمار این است که وی معتقد بود این جهان ها یکی پس از دیگری همین فرآیند را طی کرده و این تحول دوره های جهان همیشه جریان دارد، اما پرفسور برنت بر این باور است که جهان های بی شمار آناکسمیندر بالضروره در پی یکدیگر نمی آیند بلکه هم زمان وجود دارند. بر

اساس این دیدگاه ممکن است تعدادی از جهان‌ها هم‌زمان وجود داشته باشند، اما حتی اگر این‌گونه هم باشد باز این نظر درست است که این جهان‌ها دائمی نبوده بلکه آغاز و رشد و فساد داشته و در وقت مناسب جای خود را به جهان‌های دیگر می‌دهند، اما اینکه چگونه این جهان‌های گوناگون از ماده بی‌شکل نامتناهی و نامتعیین شکل گرفته است مسأله‌ای است که آناکسمیندر درباره آن موضعی روشن و مطلبی معین برای عرضه ندارد.^{۲۳}

۴- تکامل در نظریه آناکسمیندر

آناکسمیندر هم‌چنین نظریه‌ای جالب درباره منشأ و تحول موجودات زنده این‌گونه ارائه داد: در آغاز، زمین سیال بود و در فرآیند خشک شدن تدریجی به وسیله بخار شدن این مایع سیال موجودات زنده از گرمی و رطوبت پدید آمدند. در ابتدا این موجودات از درجات یا رسته‌های پست‌تر بودند و به تدریج به واسطه سازگاری با محیط به ارگانسیم‌های برتر تکامل یافتند. بشر در بدو امر ماهی بود که در آب زندگی می‌کرد با خشک شدن تدریجی بخش‌هایی از زمین از سطح آب بالا آمد و خشک شد و حیوانات آبی به سطح زمین کوچ کردند و باله‌های آن‌ها به واسطه اصل سازگاری با محیط به اعضای مناسب برای حرکت بر روی زمین تبدیل شد. شباهت میان نظریه قدیمی و نظریه‌های جدید تکامل قابل ملاحظه است. مبالغه درباره اهمیت این نظر آسان است اما به هر حال با حسن ظن روشن است که آناکسمیندر به اندیشه اساسی سازگاری انواع با محیط دست یافته است.^{۲۴}

۵- قدمی فراتر

در پی غور در تفکر دو فیلسوف به این نتیجه می‌رسیم که آناکسمیندر قدمی فراتر از طالس برداشته و در پی یافتن اصل و مبدأ از امور محدود و محسوس پا را فراتر گذاشته و در عین حال که ارخه را مادی می‌داند ولی به امری فراتر از محدود نگریسته و آن را نامتعیین می‌نامد. از بین این سه فیلسوف (طالس، آناکسمیندر و آناکسمینس) تنها آناکسمیندر پا را از عرضه عنصر متعین فراتر نهاد و به نظریه بیکران (آپایرون) معتقد گشت، زیرا فیلسوف سوم آناکسمینس نظریه آناکسمیندر را ترک گفت و همانند طالس به عنصر متعین برگشت ولی این بار به جای آب، هوا را برگزید.^{۲۵}

های پشت باغ نادر، مسجدی بود که مرحوم آشتیانی ابتدا در آن مسجد تدریس می کردند و پس از آن در مدرسه امام صادق علیه السلام که از مدارس مربوط به مرحوم آیت الله العظمی میلانی بود شروع به تدریس کردند.

حدود شش تا هفت سال در همان مدرسه از محضر استاد بهره بردم و کتابهایی چون شرح فصوص قیصری، شرح دعای سحر از امام راحل، قسمتی از مصباح الانس و برخی از مجلدات اسفار را در محضر ایشان فرا گرفتم. استفاده از نوارهای درسی اساتید بزرگ قم در عرفان و فلسفه همچنان ادامه یافت و برخی دیگر از مجلدات اسفار و نیز قسمتی از شرح فصوص قیصری را از نوارهای درسی استاد جوادی آملی و برهان شفا و الهیات شفا را از درسهای استاد مصباح یزدی و اشارات را از درس های استاد حسن زاده آملی استفاده نمودم. انقلاب اسلامی و باز شدن افق های جدید در مقابل دید حوزویان و جنب و جوش اوائل انقلاب در زمینه مسائل فکری، مناظرات خیابانی و تلویزیونی و پس از آن بازگشایی دانشگاه و تدریس دروس معارف اسلامی در دانشگاه ها و ... که تأکیدی بود بر ضرورت آموختن فلسفه و جدی گرفتن آن در حوزه های علمیه، باعث تشدید اشتیاق من به ادامه راهی که انتخاب کرده بودم می شد.

۳- با توجه به این که در حوزه های علمیه اساتید برجسته فلسفه اسلامی فراوانی وجود دارند، خواندن این رشته از طریق دانشگاه چه کمکی به طلاب حوزه می کند؟

برای پاسخ دادن به این پرسش لازم است تفاوت آموزش فلسفه در حوزه و دانشگاه را اجمالاً و البته بنا به تجربه شخصی خود بیان کنم. مهم ترین تفاوت های این دو نظام آموزشی در خصوص پرسش شما این است که:

۱- در حوزه، افرادی فلسفه می آموزند که به این دانش علاقه داشته باشند. سنت چنین بوده است که استادی درس فلسفه را شروع می کند و ابتدا ممکن است تعداد زیادی جذب درس او شوند، اما به تدریج افرادی که به فلسفه علاقه ندارند و یا علاقه دارند ولی احساس

می کنند در رشته دیگری موفق ترند، درس را رها کرده و سراغ علایق شخصی خود می روند.

۲- در انتخاب استاد نیز طلاب آزادند و مجبور نیستند از فرد خاصی فلسفه بیاموزند.

۳- طالبان فلسفه در حوزه ، آن مقدار از منابع فلسفی را که لازم است فراگیرند تا از خواندن متون فلسفی بی نیاز شوند، نزد استاد فرا می گیرند و نگران واحد و ترم و امثال آن نیستند و صرفاً استاد درس و متنی که تدریس می کند برایشان موضوعیت دارد. به طور طبیعی کسی که بخواهد آشنائی قابل قبولی از فلسفه اسلامی پیدا کند لازم است کتاب هایی مثل نهایه الحکمه یا شرح منظومه سبزواری و پس از آن ها، اشارات ابن سینا، حکمه الاشراق سهروردی و حداقل جلد اول، دوم، سوم و ششم اسفار و شواهد الربویه را نزد استاد فرا بگیرد. طبعاً آشنایی با عرفان در حد تمهید القواعد ابن ترکه یا شرح فصوص قیصری به ویژه برای فراگرفتن حکمت صدرایی لازم است. فراگرفتن این منابع با ترم و واحد و امثال آن تناسبی ندارد و محصلین باید فارغ از دغدغه ها و محدودیت های آموزشی و با عشق و علاقه با این منابع نزد اساتید کار بلد آشنا شوند.

۴- طلاب به دلیل علاقه به رشته خود و نیز سنتی که از قدیم در حوزه ما رایج بوده از مباحثه درسی و گاه پیش مطالعه آن غافل نیستند.

۵- دو ساعت یا یک ساعت و نیم در یک کلاس درس نشستن نیز که باعث خستگی محصلین می شود. در حوزه اصلاً مرسوم نیست. و درس ها چهل و پنج دقیقه و حداکثر یک ساعت بیشتر ادامه نمی یابد. اما در دانشگاه غالباً افراد بدون آگاهی از رشته ای که انتخاب کرده اند و غالباً به دلیل این که بالاخره باید در دانشگاه در یک رشته ای تحصیل کنند، تا پایان تحصیل بدون انگیزه و بدون شور و شوق و علاقه نسبت به رشته ای که انتخاب کرده اند باقی می مانند. افزون بر این از نظر انتخاب استاد و نیز به لحاظ آموزشی محدودیت هایی دارند که باعث می شود مطالبی بریده بریده از این کتاب و آن کتاب و یا این استاد و آن استاد در اختیارشان قرار گیرد که سامان دادن به آنها برای دانشجو بسیار دشوار باشد.

مزیت دانشگاه این است که در دانشجویان را تا حدودی با فلسفه غرب و برخی دیگر از واحدهای مرتبط با فلسفه آشنا می کنند و از آن جا که آموزش به ویژه در مقطع ارشد و دکتری همراه با پژوهش است و پژوهش حداقل در حد پایان نامه الزامی است، توان ارائه آموخته ها و تحقیق و پژوهش را در دانشجویان بالا می برد.

بنابراین، کسی که فلسفه اسلامی را در حوزه آموخته باشد یا بتواند بیاموزد چیز زیادی از این رشته در دانشگاه نصیب او نمی شود. اما نسبت به رشته هایی که در حوزه معمول و مرسوم نیست و یا برای کسانی که جز دانشگاه راه دیگری برای آموختن فلسفه اسلامی ندارند، موضوع متفاوت خواهد بود. همچنین حضور حوزویان در دانشگاه چه به عنوان دانشجو و چه استاد، فوائد و آثاری دارد که فعلاً مورد بحث ما نیست. لازم به تذکر است که در حوزه نیز نسبت به گذشته، تحولاتی رخ داده است که برخی از مزیت هایی آن کم رنگ تر شده است.

۴. استاد؛ خوشحال می شویم اگر درباره ی پایان نامه های خود نیز برای ما مطالبی را بیان فرمایید.

عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد من «پیش فرض های فلسفی در علم اصول» است که توسط پژوهشکده فقه و حقوق دفتر تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است. از همان زمان که در درس کفایه شرکت می کردم متوجه شدم که مرحوم آخوند خراسانی برای اثبات برخی از مدعیات اصولی خود به برخی از اصول فلسفی استناد می کنند. در درس خارج اصول نیز استادمان مرحوم آیت الله علم الهدی، از شاگردان مرحوم آیت الله العظمی میلانی که او نیز از شاگردان مرحوم محمد حسین غروی اصفهانی بود، به توضیح اندیشه های اصولی مرحوم اصفهانی توجه تام و تمامی داشت و با عشق و علاقه ای خاص و با استادی و تسلط بی نظیری نظرات آن فیلسوف و اصولی بزرگ را تقریر می کرد. نظراتی که در غالب موارد حضور مبانی فلسفی در کنار آن ها ملموس بود. از همان زمان این پرسش برای من مطرح بود که علم اصول تا چه اندازه وامدار فلسفه است و چه میزان از قواعد و اصول فلسفی در این علم بکار گرفته شده است. از آن جا که کتاب کفایه در مرحله سطح و خارج اصول، محوری ترین

کتاب اصولی است، پرسش من بیشتر متوجه همین کتاب گردید و این پرسش بعدها سوال اصلی پایان نامه کارشناسی ارشد شد.

حاصل کار جمع آوری حدود هفتاد و چهار قاعده فلسفی است که به نوعی پیش فرض مدعیات اصولی مرحوم آخوند یا دیگران در کتاب کفایه الاصول بوده که در غالب موارد به این پیش فرض ها تصریح نیز شده است. این پیش فرض ها با استفاده از منابع اصلی در فلسفه اسلامی توضیح داده شد و سپس موارد استناد آن ها در کتاب کفایه به اختصار بیان شده است.

عنوان پایان نامه دکتری بنده «اثولوجیا و حکمت متعالیه صدرالمتالهین» است. در این پایان نامه ابتدا کتاب اثولوجیا معرفی و سپس تلقی فیلسوفانی چون کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا نسبت به این کتاب بیان شده و پس از آن آموزه های مهم این کتاب زیر عنوان «وجود، صفات و فعل خداوند» آمده است. این آموزه ها در حکمت صدرا پی گیری شده و به این ترتیب چگونگی حضور آموزه های کتاب اثولوجیا را در حکمت صدرا نشان داده ایم.

اثولوجیا معرب تئولوژی است که در فلسفه اسلامی به «فن الربوبیه» یا «المبدأ و المعاد» و امثال آن تعبیر شده است، نام کتابی است برگرفته شده از انشادهای فلوطین که فیلسوفان مسلمان به جز سهروردی آن را اثر ارسطو دانسته اند. این کتاب بسیار مورد توجه و اقبال فیلسوفان مسلمان بودم است. به طوری که با نظارت کندی ترجمه و توسط خود او ویرایش شده البته در این مورد تردیدی وجود دارد که در پایان نامه توضیح داده ایم. فارابی آن را مبنای جمع آرای افلاطون و ارسطو قرار داده، ابن سینا آن را شرح کرده و سهروردی بدون ذکر نام، از آن متأثر بوده و ملاصدرا با شیفتگی از این کتاب و مؤلف آن، که به گمان او ارسطو بوده است، یاد می کند. آنچه توجه ام را به این کتاب معطوف داشت، تعبیرات صدرا در مورد آن و استفاده های مکرر و نقل بخش مهمی از این کتاب در آثار صدرا بود.

این پایان نامه در واقع پاسخ به این پرسش است که چرا کتاب اثولوجیا در اندیشه صدرا این همه قدر و منزلت یافته است؛ به طوری که قدر و منزلت ارسطو نیز از نگاه صدرا، مرهون

نسبت نادرست این کتاب به ارسطو بوده است. فکر می‌کنم این مقدار توضیح در مورد پایان نامه، برای پاسخ به پرسش شما کافی باشد.

نکته دیگر آن که در مورد فیلسوفانی همانند صدرا دو نگاه افراط گرایانه و تفریط گرایانه وجود دارد. یک نگاه، بیان هیچ پیشینه تاریخی را برای آن چه به عنوان نوآوری های صدرا مطرح است بر نمی‌تابد و نگاه دیگر با استناد به پیشینه های تاریخی، به کلی منکر ابتکار صدرا در تأسیس یک دستگاه و سیستم فلسفی بزرگ و عظیم با عنوان حکمت متعالیه می‌شود.

بزرگ ترین ابتکار صدرا ایجاد یک دستگاه عظیم فلسفی مبتنی بر دو اصل، اصالت وجود و وحدت وجود است که همه اجزای اصلی فلسفه از معرفت شناسی، هستی شناسی، خداشناسی و انسان شناسی را در خود جای داده است. او با ایجاد پیوند منطقی بین آنها، در هر یک از حوزه های یاد شده، اندیشه هایی عمیق و بی بدیل را بنیان نهاده است.

استفاده از اندیشه های دیگران و بهره گیری از آن ها در حد مواد خام و شکل نیافته، به هیچ وجه از منزلت علمی و قدر و قیمت ابتکار بزرگ او نمی‌کاهد. اما در این مطلب دلیل نمی‌شود که از پیشینه عظیم فلسفی و عرفانی که صدرا به آن تکیه نموده و خود نیز بارها به این مطلب اعتراف نموده است غافل باشیم. اگر اندیشه های فلسفی فیلسوفان بزرگی چون ابن سینا و سهروردی و عارف بزرگی چون محی الدین عربی و آثاری چون اثولوجیا و دیگر منابع مورد استفاده صدرا نبود، از حکمت متعالیه صدرایی نیز خبری نبود. هر چند وجود این سرمایه نیز برای ایجاد یک دستگاه عظیم فلسفی کافی نیست. افراد زیادی این سرمایه را در اختیار داشتند ولی کاری از پیش نبردند.

این نبوغ و خلاقیت و سعه وجودی صدرا بود که توانست از این سرمایه عظیم به نحو احسن استفاده کند و نظام فلسفی متفاوتی را ارائه نماید.

۵- آیا فیلسوفان مسلمان به تفکیک فلسفه غرب و اسلامی قائل هستند؟

تا آنجا که بنده اطلاع دارم، فیلسوفان مسلمان هیچ گاه فلسفه را آئینی و یا جغرافیایی تقسیم نکرده اند. آن ها با توجه به روشها و ابزارهای کسب معرفت، فلسفه را به استدلالی و

اشراقی و یا به تعبیر سهروردی، بحثی و تألمی تقسیم کرده اند. از نگاه سهروردی فلسفه که از آن به حکمت تعبیر می کند یا بحثی «استدلالی» است یا تألهی «ذوقی، شهودی» و «یا بحثی - تألهی». بر اساس این تقسیم بندی همه عرفا نیز حکیم تألهی هستند. زیرا حکمت به معنای شناخت حقیقت است. چه از طریق استدلالی باشد و چه از طریق شهود یا هر دو. صدرا نیز تقسیم فلسفه را به استدلالی و استدلالی - شهودی می پذیرد و شهود محض را حوزه عرفان می داند. منظور هر دو حکیم از استدلال همان برهان است.

بنابراین فلسفه تا آنجا که فیلسوف مسلمان با آن سرو کار دارد یا بحثی و استدلالی است و یا بحثی - شهودی. و به دلیل تقدم شهود بر استدلال و برهان بهتر است از دومی به شهودی - بحثی تعبیر کنیم. از دیدگاه این فیلسوفان، دو سنت فلسفی بیشتر وجود ندارد. و این دو سنت نقطه آغازی دارند و از آن نقطه آغاز تا کنون پیوسته استمرار داشته است.

هر یک از این دو جریان فراز و فرودهایی داشته اند و از میان فرهنگ ها، آیین ها، موقعیت های جغرافیایی عبور کرده اند و گاه صبغه ای از آن فرهنگ و آیین و موقعیت جغرافیایی را به خود گرفته اند اما با این حال وحدت ذاتی و گوهر اصلی آنها همچنان واحد مانده است و گسستی در آن ایجاد نشده است. به همین دلیل است که سهروردی مبدأ آغازین حکمت خود را هرمس، که از نظر او ادریس پیامبر است، می داند و بر این باور است که این سنت فلسفی در دو مسیر شرقی و غربی جریان یافته و نمایندگان شرقی آن حکیمان ایران باستان و زرتشت پیامبر و حتی برخی از پادشاهان ایران زمین همانند کیخسرو و فریدون هستند که همگی بر خوردار از نور طامس اند و نمایندگان غربی آن، افرادی چون فیثاغورث و افلاطون می باشند و این دو جریان در حکمت اشراق به هم می پیوندند.

در واقع، نگاه فیلسوفان اسلامی به سنت فلسفی خود همانند نگاهی است که در اسلام نسبت به دین وجود دارد. دین حقیقتی واحد و برخوردار از گوهری واحد است که در شرایع مختلف و به اقتضای رسالت هر پیامبر و شرائط اجتماعی که دین در آن ظهور می کند، نمودی متفاوت دارد.

یک سنت فلسفی نیز از گوهر واحدی برخوردار است که فراز و فرودها، نمودهای مختلف آن می باشند و طبعاً به لحاظ ظرفیت و عمق و گستره، این نمودها می توانند تفاوت جدی داشته باشند.

۶- برخی بین کلام و فلسفه اسلامی فرقی قائل نیستند، آیا واقعا چنین است؟

ابتدا باید روشن شود که برای این که بحثی فلسفی باشد چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟ آیا فیلسوف باید متدین به هیچ دینی نباشد و یا لاقفل آن چه از آن بحث می کند جزو باورهای دینی او نباشد؟ آیا از مسائلی که به هستی، انسان، خدا مربوط می شود و از مسائل بنیادین دین است نباید سخن بگوید؟ آیا از روش خاصی باید استفاده کند هر چند دیندار باشد و حتی از باورهای دینی خود سخن بگوید؟

به عقیده من، فلسفی بودن یک بحث منوط به دو چیز است.

۱- آن بحث به لحاظ موضوعی در قلمرو فلسفه قرار داشته باشد.

۲- فیلسوف، با روش فلسفی با آن مواجه شود.

اکنون پرسش این است که آیا سخن گفتن از خداوند، صفات و فعل او و یا سخن گفتن از انسان و آغاز و انجام او، سخن از اموری است که از قلمرو فلسفه خارج است؟ ظاهراً نه سنت های فلسفی این امر را تایید می کند و نه آنان که بر کلام بودن فلسفه اصرار می ورزند به آن معتقدند. این نوع مباحث جزو بنیادی ترین مسائل فلسفی است که از همان آغاز مورد اهتمام فیلسوفان بوده و خواهد بود و از این جهت بین فیلسوف مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی وجود ندارد.

فلسفه که هر روز دامنه اش وسیع تر از گذشته می شود و در همه جا حضور ملموس دارد چگونه می تواند نسبت به آغاز و انجام هستی، آغاز و انجام انسان و تطورات انسان از آغاز تا انجام سخن نگوید. بنابراین به جای بحث های کلی و این که فلسفه کلام است یا نیست باید دید فیلسوفان اسلامی و دیگر فیلسوفان دیندار تا چه اندازه ای به روش فلسفی خود به ویژه در الهیات بمعنی الاخص وفادار مانده اند و تا چه اندازه به آن التزام داشته

اند. با این نگاه به صورت کلی نمی توان گفت فلسفه اسلامی کلام است بلکه باید به صورت مصداقی نشان داد که کجا فیلسوفان مسلمان، متکلمان رفتار کرده اند.

برای کشف این مطلب که فیلسوف ملتزم به روش برهانی بوده است یا خیر باید با این روش آشنا بود و میزان و معیار برهان و غیر برهان را دانست و نیازی نیست از عقیده و باور فیلسوف سراغ بگیریم و ببینیم به آن چه می گوید، باور دینی دارد یا ندارد. از این نگاه می توان گفت فیلسوفی چون ابن سینا به روش فلسفی خود وفادار مانده است. ما سهروردی و ملاصدرا گاه به آیات و روایات و تجربه عرفانی خود استناد کرده اند که در غالب موارد این استنادها به عنوان مؤید مدعایی است که بر آن برهان آورده اند و اگر مواردی یافت شود که مدعایی صرفاً به استناد ادله نقلی و یا تجربه عرفانی و یا روشهای جدلی و خطابی اثبات شود، آن موارد را باید خارج از بحث فلسفی دانست.

۷- اهمیت پژوهش در رشته فلسفه چیست؟

فلسفه با پژوهش و تحقیق سامان می گیرد؛ زیرا فلسفه با پرسش آغاز می شود. پرسشی که به تدریج برای فیلسوف یا طالب فلسفه تبدیل به مسأله می شود. پرسش وقتی تبدیل به مسأله می شود که دغدغه ذهنی فیلسوف یا طالب فلسفه شود و ذهن او را با خود درگیر کند. حل مسئله بدون تحقیق و پژوهش امکان پذیر نیست.

آموزش نیز در صورتی موفق است که راه را برای پژوهش هموار سازد و در آموزش فلسفه وقتی اتفاق خواهد افتاد که دانشجو با خواندن تاریخ فلسفه یا متون فلسفی دریابد که برای هر یک از فیلسوفان چه پرسش های مهمی مطرح بوده است و چگونه این پرسش ها برای آنها تبدیل به مسأله شده است و چگونه به حل این مسائل پرداخته اند.

۸- در پایان برای دانشجویان رشته فلسفه چه توصیه ای دارید؟

فرصت جوانی که بهترین فرصت برای تحقیق و پژوهش و مطالعه و آموختن است به سرعت می گذرد. اگر برای آینده خود برنامه منظمی نداشته باشیم، بخش زیادی از عمرمان ناخواسته تلف خواهد شد. باید برای هر درسی برنامه مشخصی وجود داشته باشد و ساعاتی از هفته به آن اختصاص یابد. مطالعه منابع مرتبط با واحد درسی با هدایت استاد و تقویت

اطلاعات عمومی و تخصصی در مورد هر یک از دروس و جدیت و پشتکار در اجرای برنامه تنظیم شده می تواند در پیشرفت علمی دانشجو بسیار مؤثر باشد.

استاد و کلاس و واحد آموزشی صرفاً راه را برای مطالعه و تحقیق باز می کند و در واقع همه آنها در آغاز راه مؤثرند و دانشجو با همت و برنامه ریزی و تلاش مستمر باید پایان خوبی را برای خود رقم بزند.

امیدوارم همه دانشجویان عزیز با برخورداری از امدادهای الهی و توفیقات ربانی بتوانند در کسب علم و معرفت و کمالات انسانی آینده خوبی را برای خود رقم بزنند.

از این که وقت گرانمایه تان را با وجود مشغله های بسیار در اختیار دانش پژوهان قرار دادید متشکرم.

من هم مجدداً از شما تشکر میکنم و برایتان آرزوی موفقیت دارم.

Universe and standpoint of natural philosophers.

Vahhab Mashhadian¹

Philosophy is a developmental process , as a puzzle which we can not continue our playing if we don't have a especial part, also philosophy can not be continued without any attention to former thinkers.

Philosophy began from ancient Greek, Thales, Anaximander and anaximenes who are the early philosophers before Socratics, and through their attempts Plato and Aristotle could confirm their name in the history of philosophy.

According to Thales the stuff of universe is water, but it is Apairon from Anaximander's point of view, and air as the anaximenes claimed, these three philosophers believe that there is nothing but nature and because of this they are natural philosophers, this article want to survey the standpoint, of these natural philosophers.

Key words: the philosophy of Thales, Anaximander, Ananimenes, ancient Greek, natural philosophers, stuff.

¹. An undergraduate in western philosophy at Mofid University.

Theory of Ideas according to Molla-Sadra

Marzieh Mirza Hosseini¹

Ideas theory is one of the philosophical theories which are not limited in a restricted period of time rather it is capable to be alive and discussed about, all times.

Muslim philosophers dealt with also critically and so carefully this theory and they had some different explanations of this theory. Molla Sadra is so optimistic to this theory and had presented some arguments to prove his point of view.

Islamic interpretation of ideas theory is the special goal that we are followed in this article.

Keyword: the theory of knowledge, the theory of ideas, Molla-Sadra, transcendental philosophy, Plato.

¹. The M.A. graduate in western philosophy an Isfahan university .

The relation between religion and morality” the critical survey of Kant and Nietzsche”

Saeideh Moradi¹

Abstract:

What is the relation between religion and morality? Kant and Nietzsche’s thought lead us to have some new points of view about this subject.

Quite on the contrary of some previous thinkers which based morality on theology, Kant undertakes that theology is based on morality and this revolution leads as to some fundamental questions about the relationship between religion and morality.

Nietzsche also by exclaiming “Gods death” and refusing Christian God searched a tenacious foundation for superman morality. One objection to Nietzsche’s view is that “Gods death” not only didn’t make a new notion of morality but also culminates in destroying moral values.

This article aims to present some critical deliberations about the relation between religion and morality by focusing on Kant and Nietzsche’s view. It is not claimed that the writer has offered a perfect solution for this problem.

¹. An undergraduate in western philosophy at free Islamic University

The brief answer to the main question in this article is that the religion is not the foundation of moral values but the most excellent appearance of moral will and the guarantor of moral values.

Keywords: religion and morality – secular morality – religion morality – Kant, Nietzsche.

Human nature in Jaspers philosophical thought.

Raham Sharaf¹

In this research we want to survey human nature according to Jaspers. so in this respect at the beginning of this article you will read a summery about Jaspers and the significance of anthropology in his view.

After that summary, it will be presented four levels of human existence according Jaspers.

In the last part I want to say some effective reasons which are important for transending human beings and his relation with God.

Eventually, respecting to jaspers, the author will talk about some objections related with human nature.

Keywords: Jaspers – human nature – transcendent – existence.

¹. The M.A graduate in moral philosophy at Qom University.

Knowledge in philosophy and theosophy

Rahim Dehghan Simakani¹

This article surveys the most significant reasons which demonstrate an special relationship between philosophical knowledge and theosophical knowledge. Why we think that these two kinds of knowledge are separate?

We have a tendency to prove that philosophical knowledge and theosophical knowledge are unique, in opposing to some thinkers who think that they are separate.

Keywords: knowledge, proof, wisdom, heart, love, paradise,

¹. The A.M graduate in western moral philosophy at Qom University.

The place of plato's theory of ethics in morality schools.

Alireza Hosseini¹

There is no doubt that Plato is one of the most effective thinkers in the history of philosophy, his influence on some different realms such as first philosophy, politics and art is also undoubted.

One of the most famous platos works is his research on ethics, and here we want to discuss about some of his views on moral philosophy.

Keywords :moral philosophy , realism , metaphysics , epistemology , absoulut , Platos.

¹. An undergraduate in western philosophy at Mofid University.

training in Plato's law and Republic dialogues

Sahar Haji asadollahi.¹

Training and education were existed even in primary societies which had shortage of analytical methods and long term goals. In that societies they were training necessary skills to their children. Idealism is the oldest systematic philosophy in west culture and has a root in Plato's thought.

In idealistic thought what is real is only the idea, material world isn't real because it is changeable, so to finding out the truth we must pass the material world.

by considering principles and moral values and training materials, This article is trying to show how Plato faced whit training topic.

Keywords: training – education – Plato – morality – virtue – hapiness.

¹. B.A. graduate in western philosophy at Mofid University .

راهنمای اشتراک دانش پژوهان

به نکات زیر توجه داشته باشید :

۱. فرم اشتراک یا کپی آن را به صورت کامل تکمیل نموده و حتما کد پستی خود را ذکر فرمایید.
۲. حق اشتراک را در یکی از شعب بانک تجارت به حساب زیر واریز نمایید:
حساب شماره « ۴۹۷۴۰ » بانک تجارت شعبه صندوق (کد شعبه ۱۵۰۴۰) به نام دانشگاه مفید.
۳. اصل فیش بانکی را به همراه این فرم به نشانی نشریه ارسال دارید و از فرستادن وجه نقد خودداری کنید.
۴. هر گونه تغییر در نشانی را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهید.
۵. حق اشتراک برای یک سال (چهار شماره) مبلغ ۴۸۰۰۰ ریال است.

فرم اشتراک

نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد: شغل:

نام شرکت یا موسسه: آخرین مدرک تحصیلی:

سابقه و شماره اشتراک قبلی:

در خواست شماره های پیشین:

نشانی دقیق:

تلفن: کد پستی: صندوق پستی:

پست الکترونیکی: تاریخ:

امضاء