

فصلنامه علمی فرهنگی

سازماندیش



نشریه دانشجویی SAV ANDISHEH سال اول - شماره دوم - پاییز ۱۳۹۷ - دانشگاه محقق اردبیلی



اعترافات قدیس آگوستین

در این شماره می‌خوانید...

- فلسفه و عرفای آذربایجان
- جایگاه انسان در جهان
- کوتاه در باب فیزیک و فلسفه
- اخلاق حرفه‌ای
- نمود انسان شناسی اشراقی سهروردی
- مردان اندیشه



فصلنامه علمی فرهنگی دانشجویی
سازماندیش

سازمان نشریه

●● نشریه دانشجویی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



عنوان: ساو اندیشه
زمینه انتشار: علمی - فرهنگی
صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی
مدیر مسئول: رضا آزر
سر دبیر: سماء اسفندیاری
ناظر علمی: دکتر علی بابایی
همکاران این شماره: ژیلا آقاغفاری، فرشید اختیاری، زینب ارشادی،
مریم حکیمی اصل، ساناز طاعتی، پوریا فرزانه، زینب کرامتی، میترا ملکی،
یگانه ملکی، مهرداد صحرایی
ویراستار: محسن خانی رازلیقی
طراح جلد: فرهاد ماجد
صفحه آرایی: بهارک مهدی پور (b.meh1988@gmail.com)
ارتباط با ما:
پست الکترونیکی: Philosophyuma1396@Gmail.com
تلگرام: https://Telegram.me/philosophy_Uma
اینستاگرام: instagram.com/philosophy_Uma
آدرس: دانشگاه محقق اردبیلی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دفتر
انجمن های علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هفته فلسفه، هفته عقلانیت گرامی باد

فهرست مطالب

فلسفه تعلیم و تربیت.....	۷۳	اخلاق حرفه‌ای.....	۵
کوتاه در باب فیزیک و فلسفه.....	۸۳	اعترافات قدیس آگوستین.....	۱۱
مردان اندیشه.....	۸۵	تجربه دینی.....	۱۷
مغالطات.....	۱۰۳	جاودانگی.....	۲۵
نمود انسان شناسی اشراقی سهروردی.....	۱۰۹	جایگاه انسان در جهان.....	۳۹
هگل.....	۱۲۹	فلاسفه و عرفای آذربایجان.....	۶۱

ساو اندیشه

ساو اندیشه عنوانی است ترکیبی متشکل از دو زبان ترکی آذربایجانی و فارسی، واژه ساو از نام محلی کوه سبلان در استان اردبیل (ساوآلان) گرفته شده که در معنای لغوی به معنای صدا و وحی می‌باشد که با ترکیب واژه اندیشه به معنای کلی صدای اندیشه می‌باشد. (ساوآلان: گیرنده‌ی صدا و وحی)



سخن مدیر مسئول:

با سپاس و ثنای حضرت حق که اول و آخر مجرد است و با استعانت از درگاه ربوبیت‌اش و با تلاش و یاری جمعی از دانشجویان، دومین شماره فصلنامه علمی دانشجویی ساو اندیشه در آبان ماه ۱۳۹۷ انتشار یافت. چنان که گفته می‌شود هویت دانشجویی پژوهنده و پرسشگر است و سرشار از دغدغه‌ها و مساله‌ها؛ و صد البته برای چنین هویتی که نیاز به فضا و زمینه‌ای مناسب برای گفتن، پرسیدن و شنیدن دارد، نشریات دانشجویی، فضایی مناسب را به ارمغان آورده است. نشریات دانشجویی آینه تمام‌نمای اندیشه‌ها و اضطراب و تشوش‌های طالبان علم می‌باشد که در نبود آن، دانشجویان محروم از نقد و تحلیل لایه‌ای رؤف، راستین و مسئولیت‌پذیر از جنس خودشان خواهد شد.

علاوه بر این همانگونه که در شماره یک فصلنامه ساو اندیشه نیز به آن اشاره شده است؛ نشریات دانشجویی اولین مجال ابزار وجود علمی و پژوهشی دانشجویان نیز می‌باشند که ما در ساو اندیشه نیز بر آن شدیم تا به این هدف جامه عمل بپوشانیم؛ امری که اگر درست به آن پرداخته شود، می‌تواند تاثیراتی مثبت و شگرف بر آینده پژوهشگران جوان و پرانرژی که اولین تمرین جدی و مبرهن نوشتن را در نشریات دانشجویی برای شکل‌پذیرتر شدن آهن اندیشه‌هایشان آغاز می‌کنند، بگذارد.

در اینجا جای بسی اعتذار عوامل نشریه ساو اندیشه از مخاطبان خویش می‌باشد که دومین شماره آن بعد از وقفه‌ای چندین ماهه اکنون در آخرین فصل اولین سال فعالیت خود به دلایلی چون مشقت و مشغله‌های تحصیلی و دانشجویی و فعالیتی منتشر می‌شود.

هنگامی که برای نخستین بار فصلنامه علمی دانشجویی ساو اندیشه منتشر شد؛ فرصت کافی در اختیار نبود تا از جمع عزیزانی که در تهیه و چاپ این نشریه ما را همراهی نمودند، سپاسگزاری شود. اما حال که در سرآغاز فصل جدیدی از فعالیت‌های این نشریه قرار داریم بر خود وظیفه می‌دانم تا از تمامی دست‌اندرکاران نشریه به ویژه ناظر علمی سابق، سرکار خانم دکتر اکرم عسکرزاده مزرعه و سردبیر سابق، سرکار خانم شیرین محرمی و اعضای هیئت تحریریه سابق و سایر عوامل همکار تشکر نمایم.

با امید به اینکه در شماره‌های آتی، شاهد اعتلای هر چه بیشتر ساو اندیشه و بیان و افزایش سطح قدرت نقد و تحلیل و پژوهش دانشجویان و مخاطبان خویش باشیم.

خدایا به لطف خود نیتم را کامل و خالص ساز، و یقینم را ثابت و پا برجای دار و به قدرت خود آنچه را که از من تباه شده اصلاح فرمای (دعای مکارم الاخلاق).

رضا آزر

اَفْتَاهُ

فَالسَّفَاهُ

اَفْتَاهُ

عَلَّمَ نَيْتَهُ

حِكْمَةُ بَابِ

اخلاق حرفه‌ای

یگانه ملکی

چیستی اخلاق حرفه‌ای:

اخلاق حرفه‌ای به معنای اخلاق در حرفه است. پیش از این، به جای اخلاق حرفه‌ای واژه‌هایی چون اخلاق کار و اخلاق شغل به کار می‌رفت. اخلاق حرفه‌ای از دو مفهوم اخلاق و حرفه مرکب شده است.

خلق و اخلاق اعم از ناپسند و نیکو است و به همین سبب اخلاق را به نیکو (حسن) و زشت (قبیح) تقسیم می‌کنند. واژه آداب جمع ادب است و به معنای فراوان از جمله به معنای خلق نیکو به کار می‌رود. واژه اخلاق را در مفهوم اخلاق حرفه‌ای در دو معنا به کار می‌بریم. خلق نیکو و دانش اخلاق.

تحلیل مفهومی اخلاق:

رفتار ارتباطی: نخستین مفهومی که در تحلیل اخلاق به دست می‌آید، رفتار است. گویی رفتار موضوع اخلاق است.

سبک رفتاری (ملکه نفسانی): رفتار ارتباطی را می‌توان از جهت دیگران به سه قسم نادر، غالب (پایدار) و دائم تقسیم کرد.

رعایت حقوق طرف ارتباط: پس اخلاق سبک رفتار ارتباطی نیکو (خوب) است. بر حسب مفهوم حقوق می‌توان ملاک متمایز و خلق نیکو و خلق ناپسند را بیان کرد.

تعریف اخلاق: سبک رفتار ارتباطی استوار بر رعایت حقوق طرف ارتباط

تعریف الگوی رفتار اخلاقی: حقوق طرف ارتباط وظیفه اخلاق کنشگر

زیست اخلاقی: مسئولیت‌پذیری به حقوق طرف ارتباط در محیط ۳۶۰ درجه
تمایز مسئولیت اخلاقی با مسئولیت حرفه‌ای و حقوقی: تعریف اخلاق به مسئولیت‌پذیری
در قبال حقوق افراد ممکن است، مرز آن را از مسئولیت حرفه‌ای و قانونی (حقوقی)
پنهان کند. مسئولیت حرفه‌ای شرح وظایف مورد توافق شخصی با کارفرماست. چنین
مسئولیتی غالباً مدون و مسئولیت قانونی در برابر حقوق موضوعه است.

تنوع زیست اخلاقی:

تعریف زیست اخلاقی به مسئولیت‌پذیری در قبال حقوق طرف ارتباط نسبتی را بین
کنشگر یک رفتار ارتباطی با طرف ارتباط بیان می‌کند.
آداب بندگی: انسان‌ها با خدا مواجهه‌های گوناگون دارند.
اخلاق شخصی: هرکسی تعاملی با خود دارد.
اخلاق خانواده: کنشگر در محیط ۳۶۰ درجه زندگی خانوادگی هم مسئولیت دارد.
اخلاق شغلی: کنشگر در محیط ۳۶۰ درجه زندگی شغلی نیز دارای مسئولیت است.
اخلاق شهروندی: مسئولیت اخلاقی فرد را در زندگی شهری اخلاق شهروندی می‌نامیم.
اخلاق ورزش: بر مسئولیت اخلاقی افراد در محیط ۳۶۰ درجه ورزش تاکید می‌کند.
اخلاق پژوهش: به مسئولیت‌های اخلاقی پژوهشگران و موسسه‌های پژوهش در محیط
۳۶۰ درجه ناظر است.

اخلاق حرفه‌ای: از پیشه وران تا سازمان

حرفه گرایی:

توسعه اقتصادی با حرفه گرایی نسبت معناداری دارد. بسیاری از کشورهای توسعه یافته،
حرفه گرایی را به منزله بستر توسعه و پیشرفت اخذ کرده‌اند.
ارتقای مشاغل به حرفه: مقایسه وضعیت کار در جوامع مختلف، وضعیت آنها را از
جهت توسعه نشان می‌دهد. کارکردن گونه‌های مختلف دارد: کار کاذب، کار زیانبار برای
جامعه و کار مفید که یا به صورت پاره وقت است یا به صورت تمام وقت.
رشد متوازن هر حرفه: هر حرفه‌ای جمعیت حرفه‌ای خود را فرا می‌گیرد. توزیع
جمعیتی حرفه‌ای‌ها در هرم از قبیل فیلسوفان، دانشمندان (تولید علم)، فناوران (تولید
فناوری نرم یا سخت)، کاروران (تکنسینها: تولید خدمات یا کالا) را شامل می‌شود.

کاروران هر حرفه با کاربران در تماس‌اند. فناوران هر حرفه ابزارهای نرم و سخت فناوری حرفه را تولید می‌کنند و آنها را در اختیار کاروران قرار می‌دهند. رشد متوازن هر حرفه در واقع تربیت متناسب با چهار صنف یاد شده در هرم حرفه است.

چیستی اخلاق حرفه‌ای:

شغل را می‌توان اخلاقی یا غیر اخلاقی دانست اما بنا به تعریف با تعهد و مرام اخلاقی همراه است. اخلاق حرفه‌ای را می‌توان مسئولیت‌پذیری در فعالیت حرفه‌ای دانست در قبال همه کسانی که در محیط حرفه‌ای قرار می‌گیرند.

دو رهیافت متمایز اخلاق حرفه‌ای عبارتند از:

اخلاق پیشه‌وران: رهیافت فردگرایانه به اخلاق حرفه‌ای آن را به مسئولیت‌پذیری صاحبان مشاغل محدود می‌کند.

اخلاق سازمان: رهیافت سازمانی به اخلاق، توجه رهبران و مدیران راهبردی سازمان‌ها را به خود جلب کرده است.

تعریف اخلاق به مسئولیت‌های اخلاقی سازمان فراگیرتر از تعریف سنتی است. زیرا مسئولیت‌های اخلاقی بنگاه شامل همه اضلاع و ابعاد سازمان می‌شود و اخلاقیات شغلی را نیز در بر می‌گیرد.

انقلاب کپرنیکی در اخلاق:

تعریف اخلاق حرفه‌ای بر حسب مسئولیت‌های اخلاقی صاحبان حرفه (اعم از افراد و سازمان‌ها) علاوه بر فراگیری، از حیث نظری بر بینش خاصی در اخلاق استوار است که آن را انقلاب کپرنیکی در اخلاق می‌نامیم. فضایل اخلاقی و ارزش‌ها حاصل مسئولیت‌های اخلاقی است و مسئولیت‌های اخلاقی در قبال حقوق دیگران تعریف می‌شوند.

توجه به اخلاق سازمانی در فرهنگ و تمدن اسلامی در سده‌های سوم و پس از آن دیده می‌شود.

گستره معرفتی فراخ دامن:

یکی از روش‌های مفهوم‌سازی از دانش‌ها بیان هدف آنهاست (تعریف غایی)

گستره معرفتی اخلاق و شاخه‌های آن:

امروزه علم اخلاق توسعه فراوان و شاخه‌های گوناگون یافته است. توجه به تمایز سه شاخه عمده لازم است.

فرا اخلاق: به بحث از مبانی علم اخلاق و تحلیل مفاهیم بنیادی و گزاره‌های پایه دانش اخلاق می‌پردازد.

اخلاق هنجاری نظری: به نحو روشمند و موجه قواعد کلی اخلاقی را بیان می‌کند.

اخلاق کاربردی: معطوف به زمینه‌های عینی رفتار است و تکالیف و تصمیم‌گیری اخلاقی را در یک زمینه عینی بر اساس قواعد کلی اخلاق (برگرفته از علم اخلاق) بیان می‌کند.

انتظار از علم اخلاق:

از علم اخلاق به طور کلی سه توقع عمده وجود دارد.

ارائه ملاک‌نهایی ارزش‌ها: داوری‌های اخلاقی محتاج شاخص و ملاک است.

برای مثال: استخدام با فراخوان عمومی اخلاقاً خوب است (داوری اخلاق). زیرا عادلانه است و عدالت اخلاقاً خوب است. (استدلال مبتنی بر شاخص اخلاقی).

هر نظام اخلاقی، چه اینکه نظام لائیک باشد یا نظام الهی و دینی، دارای ملاک‌نهایی است.

ترسیم جدول فضایل و رذایل: رفتار اخلاقی در سازمان منوط به شناخت فضیلت‌ها و رذیلت‌هاست.

دانش اخلاق جدول فضایل و رذایل را براساس ملاک‌نهایی ارزش‌ها به صورت فراگیر، نظام‌مند و سازگار ارائه می‌کند.

توقع از دانش اخلاق حرفه‌ای: از اخلاق حرفه‌ای انتظار می‌رود مسائل اخلاقی در

حرفه را بر حسب تنوع حرفه‌ها و با توجه به سلطه سازمانی پاسخ دهد. این مسائل عبارتند از:

بیان نظام‌مند مسئولیت‌های اخلاقی، فضیلت‌ها و رذیلت‌های حرفه‌ای به صورت تفصیلی، مستدل و ناظر به موقعیت‌های عینی ارائه شیوه‌های پیشگیری و بهبود آسیب‌های اخلاقی در حرفه.

سنجش اخلاقی در حوزه‌های مختلف منابع انسانی، فرآیندها، مقررات و نظام‌های شغلی نیازمند رهاورد دانش اخلاق حرفه‌ای است.

شیوه‌های آموزش اثر بخش ارزش‌ها، ترویج نهادینه سازی رفتار اخلاقی در حرفه یکی از اضلاع مهم نیاز سازمان به دانش اخلاق حرفه‌ای است.

ویژگی‌های معرفتی اخلاق حرفه‌ای:

اخلاق حرفه‌ای به منزله یک رشته علمی در برآوردن توقعات یاد شده چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد.

اخلاق حرفه‌ای به منزله دانش: اخلاق حرفه‌ای در درجه اول یک دانش است. مجموعه اطلاعات و آگاهی‌های پراکنده، موردی، جزئی و غیر قابل تحقیق نمی‌تواند توقعات یاد شده را برآورد. هر دانشی هویت جمعی و تاریخی دارد که به تدریج با به میان آمدن مسائل آن دانش و در پرتو همکاری‌های دانشمندان در طول تاریخ بالنده می‌شود. نقش کاربردی: تاکید بر دانش بودن اخلاق حرفه‌ای این گمان را تقویت می‌کند که آن را علم کاملاً نظری و آکنده از تجزیه و تحلیل‌های مفهومی و نظری تلقی کنیم درحالی که چنین نیست. کاربردی بودن دانش اخلاق در گرو ارائه قواعد عملیاتی و اصول راهبردی است که در شرایط عینی سازمان کارآیی داشته باشد.

صبغه حرفه‌ای: هویت کاربردی علم اخلاق آن را از عرض تحلیل‌های نظری به فرش زندگی روزمره می‌نشانند و حرفه‌ای بودن، جهت گیری کاربردی آن را در کسب و کار و نشان می‌دهد. مفهوم امروزی حرفه مسبوق به سه تحول بنیادی است: انقلاب صنعتی، سلطه سازمانی و انقلاب در فناوری اطلاعات.

دانش بومی (فرهنگ وابسته): مسائل عینی و حرفه‌ای اخلاق به مسائل فرهنگ وابسته‌اند. در زمینه‌های معین فرهنگی و اجتماعی به وجود می‌آیند و شکل می‌یابند.

دانش انسانی: اخلاق دانش بشری است. هیچ نظام اخلاقی نباید هویت انسانی و حرمت او را از میان بردارد. اخلاق برای بشر است و در هر نظام اخلاقی محور اخلاق، انسانیت است. تاکید فراوان آموزه‌های دینی بر حق الناس و صعوبت عفو جرایم مربوط به تعدی به حق الناس ریشه در همین نکته مهم دارد.

ویژگی‌های زبانی: کارآیی اخلاق حرفه‌ای تا حدود زیادی مرهون زبان آن است. دانش اخلاق به دلیل هویت تربیتی و آموزشی نمی‌تواند زبان ریاضی و فلسفی داشته باشد. انگیزشی بودن زبان نیز شرط انکار ناپذیر موفقیت برنامه آموزشی در اخلاق است.

دانش میان رشته‌ای: توقعات از اخلاق حرفه‌ای و ویژگی‌های معرفتی آن نشان می‌دهد که دانش اخلاق حرفه‌ای به عنوان یک علم مصرف کننده از دانش‌های مختلفی بهره

می‌گیرد. روانشناسی نزدیکترین این دانش‌هاست.

منابع معرفتی اخلاق حرفه‌ای:

یکی از ویژگی‌های دانش اخلاق حرفه‌ای، گوناگونی در منابع آن است. دیدگاه تلفیق‌گرایانه، تعامل دو منبع درونی و بیرونی را ضامن اثر بخش و کارایی پژوهش‌های دانش اخلاق حرفه‌ای می‌داند.

منابع عمده مطالعات اخلاق حرفه‌ای عبارتند از:

یک. آموزه‌های اسلامی آنگونه که در قرآن و سنت آمده است.

دو. میراث تمدن ایران باستان و سایر تمدن‌های اخلاق‌گرا.

سه. تمدن ایران اسلامی

چهار. میراث معرفتی اخلاق در تمدن اسلامی.

پنج. تجارب سازمان‌های کسب و کار و سازمان‌های مردم‌نهاد در محیط جهانی کسب و کار.

شش. گستره معرفتی اخلاق حرفه‌ای با شاخه‌های گوناگون.

منبع: اخلاق حرفه‌ای، احد فرامرز قراملکی، قم، مجنون، ۱۳۹۳



اعترافات قدیس آگوستین

زینب ارشادی

اگر چه از خاک و خاکستر سرشته شده‌ام، بگذار تا به رافت تو توسل جویم، زیرا به لطف رافت تو با تو سخن می‌گویم و به غیر از تو به کس دیگری نمی‌توانم بگویم اگر من بغیر عهد معصیت کرده‌ام تو مرا ببخشای و مرا همواره بنده خود و به دور از تکبر بدار. من ایمان دارم و چون ایمان دارم سخنی برای گفتن می‌ابم. خداوندا می‌دانی که حقیقت می‌گویم و به گناهان خویش معترف شده‌ام.

آنگاه که کودکی بیش نبودم ناگهان دچار درد شکم شدم و تا آستانه مرگ پیش رفتم و آن موقع تو نگهبانم بودی و شور و قوت ایمانم را مشاهده کردی و در آن زمان غسل تعمید من به تأخیر افتاد، در آن زمان به تو ایمان داشتم و همچنین مادر و جملگی اهل خانه به جز پدرم. خدایا به همه اینها نزد تو اقرار می‌کنم و معترفم. آن زمان در چشم تو هیچ چیز به قدر من خار نبود. زیرا برای کسانی که قصد خوشایندشان را داشتم مشکل آفرین بودم دفعات بسیاری به استادان و والدین خود دروغ گفتم و ایشان را فریب دادم. در بازی‌هایم غالبا برای پیروزی به تقلب متوسل می‌شدم اما تقلب دیگران برای من غیر قابل تحمل بود اگر در می‌افتم دیگری نیز همچون من تقلب می‌کند نزاع سختی به راه می‌انداختم و اگر قلب من از پرده برون می‌افتاد و به خاطر آن ملامت می‌شدم به جای تسلیم شدن از کوره به در می‌رفتم. در ایام جوانی لطیف و حساس من عشق و شهوت یکجا در من غلیان داشتند و مرا به پرتگاه هوس‌های جسمانی راندند و در گرداب گناه درافکندند.

همان سال وقف‌های در تحصیلاتم حاصل شد برای تحصیل در ادبیات و فن سخنوری

به شهر مجاور مدوره می‌رفتم اما پدرم می‌خواست مقدار پولی را که پس انداز کرده بود به شهر دور دستتر کارناژ بفرستد در آن مدت یعنی طی شانزدهمین سال زندگی‌ام به دلیل مضیقه مالی خانواده ناچار از ترک مدرسه شدم. اوقات را به بطالت در کنار والدین در خانه سپری می‌کردم و خارهای شهوت مرا در خود می‌پوشاند. خداوندا چه گستاخ بودم که تو را خاموش می‌خواندم در حالی که خود از تو دورتر شده بودم. خواسته‌های مادر را نیک به یاد دارم اما سخنان مادر را اندرزهای زنانه می‌دانستم و آگاه نبودم که آن کلمات از جانب تو بود. گمان می‌کردم که تو خاموشی گزیده‌ای و تنها مادرم سخن می‌گوید. به حقیقت نابینا بودم که در هرزگی کمتر خویش در مقایسه با رفقایم سرافکنده می‌شدم. به گناهای تظاهر می‌کردم که به واقع مرتکب آنها نشده بودم. گناهان بزرگتر مباهات بیشتر را به همراه داشت. با همین رفقا بود که در کوچه‌های شهر عشرت پرسه می‌زدیم. مادرم که از قلب شهر عشرت گریخته بود هنوز در حومه آن پرسه می‌زد و شوهرش راجع به من شنیده بود ولی با همان جدیتی که مرا به پاکدامنی توصیه می‌کرد اقدام مهمی صورت نداد. پدر که خدا را تقریباً هیچ در نظر داشت. از نفس عمل دزدی و از گناه لذت می‌برد. در مجاورت تاکستان ما یک درخت گلابی بود. چه میوه‌های خوش آب و رنگ و خوشمزه ای بودند. یک نیمه شب به همراه جماعتی میوه‌های آن درخت را ربودیم. مقدار فراوانی از گلابی را که ربوده بودیم خود نخوردیم بلکه در مقابل خودمان ریختیم. فقط علاقه به شیطنت مرا به آن کار برانگیخت. خدایا اکنون که از لذت آن دزدی می‌پرسم هیچ زیبایی در آن نمی‌یابم و خداوندا اعتراف می‌کنم که رحمت و لطف تو گناهان مرا همچون یخ ذوب کرد و تو مرا از ارتکاب گناهی که به آنها دست نیالودم مصون داشتی. به کار تئاتر رفتم. احساس می‌کردم گمشده‌ای دارم. به جستجوی چیزی برآمدم که بتوانم عاشقش باشم، عشق بروزم و به ازای آن عشق دریافت کنم. خود را بیمار روح و شهوت یافتم. به واقع محتاج خدا بودم اما این گرسنگی را نمی‌شناختم. امور بیروح مادی نمی‌توانستند متعلق حقیقی عشق من باشند. این چنین دوستی را با پلیدی و هرزگی به گل الودم. عشق من به چیزهای هوس نام از این جا نشأت می‌گرفت. از حکایت افسانه‌ها که پوست را می‌خراشیدند لذت. از همچنین سوزش رنج لذت می‌بردم. همواره چیزهایی را می‌جستم که فقط بتوانند قلبم را بفشارند. خدای من تو را ترک گفته بودم و در پست‌ترین اعمال شکاکیت و بایز مسخره شیطان پرستی فرو رفته بودم. در کنار این اعمال خود را برای رشته حقوق آماده می‌کردم. شاگرد ممتاز مدرسه خطابت بودم. بنا

به اقتضای دوره درسی مقرر با اثری از نویسنده‌ای بنام چیچرو آشنا شدم. نام کتاب او هورتنسیوس بود که در آن مطالعه فلسفه توصیه می‌شود. این کتاب آرزوها و امیدهای تازه‌ای در من پدید آورد و این محتوای کتاب بود که مرا مجذوب کرد نه سبک متن. در آن زمان ۱۹ سالم بود و دو سال از مرگ پدرم می‌گذشت و مادرم تکفل مرا به عهده گرفته بود با جماعتی از شهوت پرستان ملاقات کردم. شعاری که همواره در گوش من به تکرار می‌گفتند حقیقت و تنها حقیقت بود هرچند در دل ایشان ذره‌ای از حقیقت یافت نمی‌شد. من از این حقیقت‌ها غافل بودم و بندگان مخلص و پیامبران تو را به سخره می‌گرفتم اما تنها چیزی که از استهزا ایشان به دست آوردم این بود که مورد تمسخر تو قرار گیرم علاوه بر این واقعیت دیگری وجود داشت اما من از آن بیخبر بودم. برای استدلال غلطاننداز خود تسلیم براهین موزیانه و ابلهانه شده بودم که از من درباره خاستگاه شر می‌پرسیدند و از اینکه آیا خداوند محدودیت‌های جسمانی دارد؟ مو و ناخن دارد؟ آیا مردی که همزمان بیش از یک همسر اختیار می‌کند و یا مرتکب قتل نفس می‌شود و یا حیوانات زنده را قربانی می‌کنند انسانی عادل و صالح است؟ آنقدر نادان بودم که این پرسش‌ها ذهنم را مغشوش می‌کرد و هرگاه گمان می‌کردم به حقیقت نزدیک می‌شوم در واقع از آن دورتر می‌گشتم. نمی‌دانستم که خداوند روح و فاقد جثه و جوارحی است. محبت به میوه‌های روی زمین را از مهر ورزی به انسان که میوه‌ها در واقع بهر او آفریده شده‌اند واجب‌تر می‌دانستم. مادرم در تمام آن سالها هرگز از مناجات باز نایستاد و همواره سرشکی را از برای من می‌بارید و نثار تو می‌کرد. رویایی که دیده بود به او امید تازه می‌بخشید اما با این حال از اشک و آه هرگز نیاسود. در خواب دیده بود که روی شاخه یک درخت ایستاده و مردی جوان که هاله‌ای از نور او را در خود گرفته است لبخند زنان به سوی او می‌آید. حال آنکه خود را در اندوه بوده است. مرد جوان از او پرسید که چرا اندوهگین است و هر روز اشک می‌ریزد. البته این را از روی نادانی نپرسید بلکه قصه داشت چیزی را به او نشان دهد. مادر پاسخ می‌دهد که روح فرزندش از کف رفته است. مرد می‌گوید: نگران نباش و به اطراف خود بنگر تا دریابی پسرت کجا است پسرش نیز همان جا بود ولو دید که من روی همان شاخه در کنارش ایستاده‌ام. مرد جوان گفت آنجا که او هست تو هستی بلکه گفت آنجا که تو هستی او هست. تقریباً ۹ سال بعد نیز خودم را در منجلاب و سیاهی او هام گوتته‌ور ساختم و هرگاه می‌خواستم از آن بیرون شوم در عمق بیشتری فرو می‌رفتم. مادرم از کشیش درخواست کرد با من چند کلامی سخن بگوید.

پلیدی را از ذهن من بیرون کند و خیر را به جای آن بنشانند اما از قبول من سرباز زد و به مادرم گفت که من برای تعلیم هنوز ناپخته‌ام و من را به حال خود وا گذاشت و گفت فقط برایم دعا می‌کند.

در خلال آن ۹ سال یعنی ۱۹ تا ۲۸ سالگی از راه راست بیرون شده بودم و به نوبه خود دیگران را نیز گمراه می‌ساختم. در جماعت اهل یقین بودیم و در خلوت اهل خرافه و همه جا پوچ و میان تهی. وقت گذرانی‌های روی صحنه را دوست می‌داشتیم و در افراط و زیاده‌روی افسار گسیخته بودیم. در آن سالها معلم فن خطابت بودم. عشق به مال‌اندوزی بر من چیره شده بود. آن روزها با زنی زندگی می‌کردم که نه همسر قانونی بلکه معشوقه من بود. در زندگی با او به تجربه شخصی دریافتم که قید و بند پیمان زناشویی که هدف از انعقاد به دست آوردن فرزندان است بسیار متفاوت است. در همان سالها دوست صمیمی خود را که در سالهای آغازین تدریس در زادگاهم تاگاست یافته بودم از دست دادم. روزگرم به تیرگی سپری می‌شد و با این حال حیات رقت بار خود را بیش از آن دوست سفر کرده عزیز می‌داشتم. در آن ایام من ذهنی فاسد داشتم. قصد من از تحصیل علم فقط آن بود که از آنچه سابقاً بودم بهتر شوم به همین دلیل کتاب معقولات از ارسطو را خواندم. به تنهایی موفق به خواندن و درک آن کتاب شدم که دیگران به دشواری موفق به فهم آن شده بودند. دریافتم که راجع به آن بیش از من نمی‌دانند. همچنین بدون دشواری و بدون مدد معلم قادر به درک همه کتاب‌های مربوط به فن خطابه، منطق، هندسه و ریاضیات بودم. خدایا اما ذره‌ای از آن استعداد را در طریق تو به کار نبستم. مرا بیش از آنکه فایده‌ای رساند متضرر ساخت. چه نعمت‌هایی را در راه معشوقه‌های که خود را به پول می‌فروشنند به هدر دادم. تصمیم گرفتم به رم عزیمت کنم اما سعادتی که در رم به آن چشم امید دوخته بودم نیز خوشبختی واقعی نبود. در بدو ورود به رم الیپوس را در آنجا دیدم او به فن دلبستگی فراوان داشت و در سفر به میلان نیز مرا همراهی کرد و در وادی پرشور طلب حقیقت و حکمت شانه به شانه یکدیگر گام برمی‌داشتیم و در فضایی سعادت‌مندانه حرکت می‌کردیم. الیپوس بود که مرا از ازدواج باز میداشت. می‌گفت که اگر چنین کنم ما دیگر قادر نخواهیم بود که در کنار یکدیگر باشیم و با آسودگی در راه طلب حکمت حرکت کنیم. در همین اثنا از کسی که به او پیشنهاد ازدواج داده بودم پاسخ مثبت شنیدم.

تقریباً دو سال کوچکتر از سن ازدواج بود و چون او را بسیار پسندیده بودم می‌توانستم صبر کنم تا با آن زن در کنار هم زندگی کنیم. اما همراهی با الیپوس مانعی برای

ازدواج من بود به همین دلیل زن را از خود دور کردم و این ضربه دلم را به خون نشانند زیرا او را بسیار دوست می‌داشتم. او نیز در حالی که عهد بسته بود هرگز دوباره مردی را در زندگی خود نپذیرد به آفریقا بازگشت و پسری را که به دنیا آورده بود برای من باقی گذاشت و آن دو سال که برای دختر مورد نظرم انتظار می‌کشیدم طاقت از کف ربنده بودم چون من بیشتر بنده شهوت بودم تا دوستدار حقیقی ازدواج. معشوقه دیگری اختیار کردم که البته در مقام همسر نبود و مادرم که از ازدواج من با خبر شده بود تمام توانش را به کار گرفت که به محض ازدواج با آب نجات‌بخش تعمیر خود را از گناهانم طاهر گردانم. اکنون من جوانی با همه گناهان شرم‌آور در گذشته بعد از آشنایی با فلسفه بود که خدا را دیگر دارای پیکر انسانی نمی‌دانستم ولی هنوز قادر نبودم که خداوند را به شکل یک موجود روحانی متصور شوم و از تبیین مسئله شر عاجز بودم اما کتاب‌های نوافلاطونیان بود که به من مدد رساند. مطلع شدم که ویکتور یانوس مترجم آثار افلاطون به مسیحیت گرویده است. پیرمرد و دانشمندی بود که کتاب‌های فلسفی بسیار مطالعه کرده بود و برای آنها نقدهایی نوشته بود. راغب شدم که او را از گوی خود قرار دهم اما بلندپروازی‌های دنیوی و دشواری پاکدامنی مانع من بودند. ولی زمانی که ماجرای مسیحی شدن دو تن از سرداران دربار امپراطور را که به واسطه خواندن داستان آنتونی راهب مصری دچار تحول روحی شده بودند خواندم بیشتر ترغیب شدم وقتی که شنیدم آن دو مرد چگونه تصمیم گرفته بودند و چگونه به رستگاری رسیده بودند هرچه بیشتر به آن دو دل می‌بستم و نفرت از خودم تلخ و گزنده تر می‌شد. در مجاورت اقامتگاه ما باغ کوچکی بود به باغ رفته‌م الیبیوس نیز به همراه آمد حضور او مزاحم خلوت من نبود. از این که تسلیم اراده تو نمی‌شدم و با تو عهد نمی‌بستم از خود خشمگین می‌شدم موهای خود را می‌کندم و با مشت بر پیشانی می‌کوفتم. آنگاه برای کمر بستن به خدمت پروردگار که مدت‌ها در فکرش بودم عزم خویش را جزم کردم. همواره در دل می‌گفتم اینک هنگام رهایی اینک هنگام رهایی تنها با این کلمات تا مرز تصمیم نهایی پیش می‌رفتم. بسیار نزدیک می‌شدم هرچند توفیقی حاصل نمی‌شد. چشمانم را به جای دیگر دوختم. در آن سو جمال پاک را با همه متانت و بی‌آلایشی رویت کردم و اسرار رقت بار را بیرون کشیدم. آنگاه طوفانی عظیم در اندرونم به پا شد و سیل اشک بر گونه‌هایم روان گشت. به پا خاستم و الیبیوس را ترک کردم چراکه در خلوت بهتر می‌توان گریست. بیامان اشک می‌ریختم در همین اثناء از خانه مجاور نغمه کودکی به گوشم رسید به تکرار چنین

می‌سرود برگیر و بخوان برگیر و بخوان
 از گریستن دست برداشتم و با خود گفتم این باید فرمان الهی باشد که مرا امر
 می‌کند تا کتاب مقدس را بکشایم و نخستین عباراتی را که در برابر دیدگانم ظاهر
 می‌شود بخوانم. نخستین عبارات این بود: نه با عیش و نوش و نه با شهوت و اسراف
 نه با مشاجرات و حسادات بلکه خود را با عیسی مسیح مسلح کن بیش از این به
 جسم شهوانی و جسمانی نیاندیش. وقتی به پایان رسیدم گویی قلبم از نور اطمینان
 لبریز شد و تاریکی به یک باره محو و نابودگشت سپس به خانه رفتم. مادرم از فرط
 شادی در پوست خود نمی‌گنجید و سرمست بود و تو را تسبیح می‌گفت. من دیگر نه
 در آرزوی ازدواج بودم و نه به این دنیا امید داشتم بلکه استوار بر شاخه ایمان ایستاده
 بودم همان شاخه‌ای که سالها پیش در رویا به مادرم نشان داده بودی. ای پروردگار ما
 بگذار تا سایه بالهایت ما را محافظت کند و حامی ما باشد از هنگام کودکی تا آن
 هنگام که موهایمان به سپیدی می‌گراید.

**منبع: اعترافات آگوستین قدیس، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش
 و نشر سهروردی، ۱۳۷۹**

تجربه دینی (مواجهه امر الوهی چه معنایی دارد؟)

زینب کرامتی

مردم در سنت‌های دینی متعدد، مدعی تجربه خداوند، نیروانا یا برهمن هستند و احساس می‌کنند که این تجربه‌ها به زندگی‌شان معنا و جهت می‌بخشد. بعضی تجربه‌ها کمتر ناظر به داده‌های حسی‌اند. و به جای آن معطوف به زندگی انسان می‌باشند. توصیف زیر در خصوص آگاهی از نفس کیهانی نشان دهنده این امر است: نه به واسطه نشانه فراچنگ می‌آید، نه به واسطه کلام، نه از راه حواس و نه از طریق ریاضت و کوشش. بلکه از طریق آرامش ناشی از معرفت، و به مدد فطرت پاک باری، از طریق مراقبه است که شخص تورا شهود می‌کند؛ او را که بسیط و بدون اجزاء است. تجربه‌ای واقعی است که شخص آن را از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و از آن آگاه است. برای مثال، تجربه مسابقات جهانی بیسبال، شخص هم می‌تواند در آن شرکت کند، و هم با حضور در محل، مسابقات را از نزدیک ببیند، یا به واسطه تلویزیون یا رادیو بشنود. تجربه‌های متنوعی داریم، که تجربه دینی را غیر از تجربه‌های متعارف می‌دانند، یعنی شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند (خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل)، یا تجربه موجودی که گویا با خدا در ارتباط است، یا آن را حقیقتی غایی می‌پندارد، حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است. «تجربه دینی داشتن» غیر از «کسب بصیرت دینی» است. تجربه دینی مقتضی مواجهه خدا یا حقیقت غایی است، اما دومی چنین اقتضایی ندارد. البته تجربه دینی می‌تواند منبع و منشاء بصیرت دینی باشد. اشعیاء و آگوستینوس از طریق تجربه خدا، هم تصویری از ماهیت خدا پیدا کردند و هم تصویری از گناه‌کاری خودشان.

بصیرت دینی در گرو تجربه دینی نیست. شرط تجربه دینی آن است که خداوند یا حقیقت غایی موضوع آن تجربه تلقی شود.

ریچارد سویینبرن پنج نوع تجربه دینی را مطرح می‌کند که عبارتند از: یک. تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیئی محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است. برای مثال ممکن است شخص خداوند را در تمثال شخصیتی مقدس، غروب خورشید یا اقیانوس ببیند. تمثال یک شخص یا غروب خورشید خدا نیستند، اما شخص در قالب این امور یا از طریق آنها با خداوند مواجهه می‌شود. دو. تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیئی محسوس، نامتعارف و مشاع. برای مثال، ممکن است شخص امر مافوق طبیعی را از طریق بوته‌ایی که شعله‌ور است اما نمی‌سوزاند، تجربه کند. اما این پدیده‌ها نامعلول‌اند، و فقط افراد نادری مدعی‌اند که آنها را دیده‌اند. سه. تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است. برای مثال، ممکن است شخصی خداوند را در رویا یا مکاشفه تجربه کند؛ مثلاً پطروس در رویا چادری را دید که از آسمان آویخته شده و در آن حیوانات حرام گوشت هستند. رویاها و مکاشفه‌ها ندهای غیبی و نظایر آنها، اگر چه در قالب زبان حسی بیان می‌شوند، اما فقط برای شخص واحد قابل حصول هستند. چهار. تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست. اینجا شخصی چیزی را احساس می‌کند یا می‌بیند، اما آن چیز به مثابه امری توصیف‌ناپذیر به تجربه او درمی‌آید. پنج. تجربه خداوند یا حقیقت غایی بدون واسطه هر گونه امر حسی. در این حالت شخص به نحو شهودی و بی‌واسطه از خداوند آگاه می‌شود. تجربه‌های دینی متنوع‌اند و کسانی که درباره آنها پژوهش می‌کنند باید دقت کنند تا از تنوع‌شان غافل نمانند. این موضوع ما را به این سوال که تجربه دینی چه نوع تجربه‌ای است می‌رساند و سه نوع پاسخ دارد. اولین دیدگاه تجربه دینی نوعی احساس است. فردریک شلایر ادعا می‌کند که تجربه‌های دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه «احساس اتکا به قدرتی متمایز از جهان است». تجربه‌ای شهودی است که قائم به خود است، و مستقل از مفاهیم، تصورات، می‌باشد. و قابل توصیف نیست چون این تجربه، حسی و عاطفی است نه معرفتی. افرادی نظیر اوتو تحت تاثیر او می‌گوید: جوهری نظیر غایت‌مندی، اراده خیر، قدرت را به خدا نسبت می‌دهیم. چون این اوصاف از مفاهیمی واضح و مشخص تشکیل شده‌اند؛ عقل می‌تواند این مفاهیم را دریابد ولی ذات خداوند یعنی

قدسیّتِ وی را نمی‌توان از طریق عقل شناخت و باید آن را با چیزی فراتر از عقل (مثلاً احساس) دریابیم. اوتو می‌گوید احساس خداوند در سه نوع احساس تجلی می‌یابد: احساس وابستگی و تعلق به خداوند. احساس خوف دینی (یا خشیت) و مغلوبیت در برابر «راز هیبتانگیز». ما در هنگام «رویت» خداوند به لرزه می‌افتیم. و سوم احساس شوق ما نسبت به خداوند. این ادعا که «احساس، سرچشمه عمیق‌تر دین است» مستلزم آن است که تأملات فلسفی و کلامی را از نتایج و تبعات ثانوی تجربه بدانیم. اگر تجربه دینی نباشد، علوم الهی یا فلسفه‌های دینی هم نخواهند بود. این تحلیل از تجربه دینی یک مشکل دارد: اینکه شخص چگونه از دل احساسات غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب برداری که در الهیات یا فلسفه یافت می‌شود را بدست می‌آورد امر مجرب و تجربه، هر دو بیان‌ناپذیرند، امر بیان‌ناپذیر چگونه به معرفت منجر می‌شود. انتقاد دوم اینکه مدافعان این دیدگاه درباره ماهیت عواطف و احساسات دچار سوء فهم شده‌اند. عواطف از اعتقادات یا رفتارها بنیادی‌تر نیستند و مانند اعتقادات قائم به مفاهیم‌اند. دومین دیدگاه از نظر ویلیام آلستون تجربه دینی نوعی تجربه مبتنی بر ادراک حسی است. وی معتقد است تجربه دینی همان اجزاء تجربه حسی را دارد، در ادراکات حسی معمولی (مانند وقتی که گربه‌ای می‌بینیم) سه جزء دارد: فردی که گربه را می‌بیند (مُدرک)، گربه‌ای که مشاهده می‌شود (شیء مُدرک) و جلوه و ظاهر گربه (پدیدار) بر این اساس می‌گوید تجربه دینی هم سه جزء دارد: شخص تجربه‌گر، خداوند امر مورد تجربه، و ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر. ظاهراً تفاوت‌های مهمی میان «تجربه حسی» و «تجربه دینی» وجود دارد: ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است، ولی تجربه دینی نادر است. ادراک حسی، درباره جهان اطلاعات زیادی می‌دهد ولی تجربه دینی اطلاعات اندکی درباره خدا می‌دهد. همه انسانها توانایی ادراک حسی دارند ولی همه آنها توانایی ادراک دینی ندارند. اما این تفاوت‌ها نشان نمی‌دهد که تجربه دینی با ساخت ادراک حسی تفاوت دارد. چرا که کثرت وقوع یک تجربه و نیز میزان اطلاعاتی که از آن حاصل می‌شود، ربطی به ساخت آن تجربه ندارد مثلاً بسیاری از افراد نابینا و ناشنوا هستند که قایبیت ادراک حسی‌شان محدود است، اما باعث نمی‌شود که دیدن یا شنیدن را ادراک حسی ندانیم. البته تفاوت‌هایی نیز هست که به اعتبار آن کسانی معتقدند تجربه دینی، نوعی ادراک حسی نیست. متعلق تجربه در ادراک حسی، دارای کیفیات حسی است ولی متعلق تجربه در تجربه دینی مثلاً خداوند کیفیات حسی ندارد (بلکه کیفیاتی نظیر نیروبخشی، قیمومیت، عشق، خیر پدیدار می‌شود) چرا که

متعلق تجربه از طریق کیفیاتش برای ما ظهور و نمود پیدا می‌کند. آلستون قبول دارد که تجربه دینیِ ناظر به خداوند کیفیات حسی نیستند، اما به این معنا نیست که این قبیل امور نتوانند محتوای ادراک حسی باشند. او میان کیفیات پدیداری (یعنی نحوه‌ای که امری در یک لحظه خاص جلوه می‌کند) و کیفیات عینی (یعنی قابلیت شیء در اینکه در شرایط معین به نحوی معین جلوه کند) تمایز می‌دهد. و می‌گوید وقتی شیء تجربه شده‌ای را توصیف می‌کنیم، توصیف خود از آن شیء را به اوصاف عینی آن ارجاع می‌دهیم نه اوصاف پدیداری برای مثال از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌کنیم. یعنی در توصیف شیء می‌گوییم این شیء به نحوی به نظر می‌آید که انتظار داریم در شرایط متعارف به نظر آید. مثلاً برای توصیف خانه، نحوه ظهور آن را در لحظه مشاهده تصویر نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم خانه من عیناً همانطور که به نظر می‌رسد در شرایط متعارف. بر همین قیاس ما تجربه خدا و کیفیاتش نظیر خیر و قدرت را با مفاهیم تطبیقی بیان کنیم، در این صورت میان نحوه‌ی بیان ما از اشیایی که به ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت کاملاً آشکاری وجود خواهد داشت. صاحبان تجربه دینی نمی‌توانند توصیفی پدیداری از خدا به دست دهند، آلستون مدعی است ما انسانها کم و بیش خوب را تجربه می‌کنیم و از این تجربه ایده می‌گیریم تا دریابیم تجربه خدای خیری را که خیریت خود را نشان می‌دهد، چگونه چیزی است. در اینجا نیز مبداء مقایسه امری است که از آن آگاهی حسی داریم یعنی نحوه عملکرد انسانهای خوب، و طرف دیگر امری که از آن آگاهی حسی نداریم یعنی نحوه عملکرد خداوند. خلاصه آنکه فقدان تجربه‌های پدیداری در تجربه‌های ناظر به خداوند ما را دچار شک و تردید می‌کند که آیا تجربه دینی نوعی تجربه حسی است یا خیر. این سوال که نحوه ظهور خداوند چگونه است، مسأله دیگری را پدید می‌آورد. ادراکات حسی انسان با یکدیگر سازگارند، بنابراین می‌توانیم دقت و صحت هر ادراک را با سایر تجربه‌های حسی ارزیابی کنیم. اما تجربه دینی تنوع زیادی دارند و لذا صحت آنها را نمی‌توان به راحتی تایید کرد. تجربه‌های دینی به دیدگاه‌های دینی و فرهنگی کاملاً متفاوتی مقیداند. به همین دلیل متعلق ادراک در پیروان ادیان مثلاً آن حقیقت غایی که یک فرد هندو تجربه می‌کند با خدای یک فرد مسیحی با هم متفاوت است. دیدگاه سوم از نظر پراود فوت تجربه دینی ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است. مدافعان این دیدگاه تجربه دینی را از سنخ تجربه‌های حسی نمی‌دانند زیرا: برای آنکه تجربه حسی باشد، باید شیء مُدرک وجود داشته باشد و همان شیء مُدرک علت تجربه باشد. اگر تجربه

دینی از سنخ تجربه حسی باشد باید همین شروط را نیز برای آن صادق بدانیم. صاحبان تجربه معتقدند که خداوند یا فعل او یا موجوداتی وابسته به او را درک کرده‌اند. و مواجهه با خداوند یا حقیقت غایی را جزء لاینفک تجربه دینی است. اگر صاحبان تجارب دینی ادیان را صاحب تجربه دینی بدانیم باید متعلق مافوق طبیعی آن تجارب را تصدیق کنیم یعنی اگر کسی صاحب تجربه دینی باشد از لوازم آن این است که وجود خدا یا حقیقت غایی را قبول داشته باشد. بنابراین تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه آن را دینی فرض می‌کند. یعنی شخص تجربه‌گر معتقد است، تجربه را فقط از طریق آموزه‌های دینی می‌توان تبیین کرد. بنابراین باید میان توصیف تجربه با تبیین آن تمایز قائل شویم. در مقام توصیف دیدگاه‌های شخصی صاحب تجربه حاکم است، و تجربه دینی را بدون ملاحظه نظام‌های اعتقادی صاحبان آن نمی‌توان توصیف کرد. و اگر تجربه دینی را به تجربه حسی فروکاهش دهیم در آن صورت آن را مسخ کرده‌ایم. یعنی آن علت را باید طبیعی بدانیم حال آنکه علت تجربه دینی مافوق طبیعی است. یک تجربه به واسطه جایگاهش در یک نظام اعتقادی می‌تواند تجربه دینی اصیلی باشد یعنی اگر حتی علت تجربه امری مافوق طبیعی نباشد باز هم صاحبان تجربه، تجربه‌شان را بر مبنای اعتقاداتی که ناظر به امر مافوق طبیعی است، تعبیر کنند. تمام تجربه‌ها به واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل می‌شود و در قالب زبان شکل می‌گیرد. صاحبان تجربه، تجربه دینی خود را ذیل مفاهیم و قواعد درک می‌کنند و هیچ داده تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. و هر تجربه در چارچوب تعبیری خاص از جهان و نیز التزام به مجموعه خاصی از اعتقادات دینی محقق می‌شود. مثلاً عارفان تجربه دینی خود از خداوند را بیان‌ناپذیر می‌دانند، اما در عین حال این تجربه را حامل معرفتی در باب خدا می‌شمارند. اگر تجربه‌ای با این معیارها وفق ندهد، تجربه عرفانی نخواهد بود. این به این معناست که هیچ توصیف واحدی از تجربه‌های دینی وجود ندارد. دیدگاه دیگری که می‌گوید آیا تجربه دینی هسته مشترکی دارد که اختلاف‌هایی در آن هست. یا تمام تجربه‌های دینی عناصر مشترکی دارند که در تجربه‌های عرفانی آشکارتر است. یا هیچ تجربه دینی واحدی وجود ندارد که فراتر از مرزهای ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف است. در آثار نویسندگانی نظیر ویلیام جمیز، والتر استیس یافت می‌شود. هدف استیس این است که توصیفی عینی و پدیدارشناسانه از تجربه عرفانی به‌دست دهد. او می‌گوید که شخص باید به تمایز میان تجربه و تعبیر آن توجه داشته باشد. شخص به واسطه تعبیر، تجربه را می‌فهمد.

هفت ویژگی از گوهر تجربه عرفانی ارائه می‌دهد که عبارتند از: آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلأ، آگاهی ناب، بی‌زمان و بی‌مکان بودن. احساس عینیت یا حقیقت داشتن. احساس تبرک و تمین، صلح و صفا و نظایر آن. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی. متناقض‌نمایی. بیان‌ناپذیر بودن. از نظر او خصایص هفت‌گانه فوق، توصیفی محض هستند. تعبیر بعداً وقتی که می‌خواهیم واحد حقیقی را با خدای مسحیت و خدای هندویسم یکی بگیریم وارد کار می‌شود. در موضع مقابل، استیفن کاتس مدعی است که هیچ تجربه‌ای نیست که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل می‌شود. تمام تجربه‌ها از طریق اعتقادات و چارچوب مفهومی شخص تجربه‌گر محقق می‌شوند. افراد در سنت‌های مختلف دینی، تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذرانند و هیچ تجربه دینی واحدی وجود ندارد، یعنی اعتقادات پیشین ما که در تعامل با سنت دینی شکل گرفته، به تجربه دینی شکل می‌بخشد، یعنی تجربه در قالب آن قابل فهم می‌شود. اصل تجربه دینی در سنت‌های عرفانی مبتنی است بر نقش مرشدان و استادان، آنها مریدانی را تحت نظارت خود درمی‌آورند و می‌کوشند آنها را به غایت مطلوب برسانند. یعنی به روشها و اعتقاداتی که شیخ یا استاد القا می‌کند مشروط و مقید است. استیس در تجربه‌های دینی ظاهراً سراغ موارد مشابهی می‌رود که کاتس آنرا رد می‌کند اولاً شباهت‌های ویژگی‌های هفت‌گانه تجارب دینی ظاهری است. و الفاظی که برای تجارب عرفانی استفاده می‌شود کلی و مبهم است. انتقاد بر این نظریه کاتس وارد شده که وی نمی‌تواند بعضی جنبه‌های اساسی تجربه عرفانی را تفسیر کند. از نظر عارفان می‌توان به مرتبه‌ای رسید که در آن خود آگاهی و آگاهی نسبت به اعیان خارج زائل شود. آخرین مرتبه این حالت رسیدن به حالت شهودی، گذشته، حال، آینده همه در حال آگاهی محض وحدت می‌یابند. رسیدن به مقام آگاهی محض تحلیل کاتس را نفی می‌کند. در دیدگاه دیگر کسانی مدعی‌اند تجربه دینی در توجیه اعتقادات دینی مردم نقش مهمی دارد. شلایر ماخر مدعی است که تجربه دینی که نوعی احساس است می‌تواند مبنای اعتقاد دینی باشد. این مدعا که خداوند و تجربه ما از خداوند هر دو بیان‌ناپذیرند. اما برای آنکه تجربه دلالت معرفتی داشته باشد به واسطه مفاهیم و اعتقادات عقلانی تحصیل می‌شود. اوتو معتقد است توصیفات مفهومی‌ای که امر مینوی به دست داده است، «مفاهیم عقلی حقیقی نیستند» بلکه صرفاً نوعی بدل و روشنگری برای مفاهیم می‌باشند. مفاهیمی که برای توصیف آن تجربه به کار می‌روند، «ایده‌نگار» می‌نامد. با این همه مفاهیم معینی را برای توصیف امر مینوی

مناسب می‌داند. برای آنکه بتوانیم میان مفاهیم مناسب و نامناسب برای توصیف این امر تکفیک قائل شویم، لازم است نظامی داشته باشیم که بتوانیم به مدد آن امر مینوی را دریابیم. بنابراین این تجربه باید مضمون و محتوایی عقلی داشته باشد. کسانی که تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می‌کنند بر سر دوراهی هستند. اگر تجربه بیان‌ناپذیر باشد، چون هیچ مضمون عقلی ندارد نمی‌تواند مبنای اعتقادات قرار گیرد. اما اگر تجربه مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد، نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن پنداشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می‌دانند نمی‌توانند دو وجه را قبول داشته باشند. تجربه‌گران باید مبنای معتبری بر این اعتقاد بدانند که «خداوند یا حقیقت غایی وجود دارد» یعنی نمی‌توانند در اعتقادشان دچار خطا شوند. اما همانند ادراکات حسی متعارف افراد حق حفظ آن را دارند. مگر آنکه ثابت کنند که این اعتقاد با سایر اعتقادات موجه متعارض است یا آن ادراکها نقض‌هایی دارند. در تجربه‌های حسی و اعتقادات ناظر به متعلقات آنها نوعی توافق اساسی وجود دارد، ولی در تجربه‌های دینی و مدعیاتی که بر آنها مبتنی‌اند، گزارشها متنوع و مختلف است. یک شیوه برای مدعیات کم اعتبار این است که ببینیم آیا این مدعیات با سایر اعتقادات موجهی که درباره خدا و اعمال دینی داریم سازگاراند یا خیر.

منبع: عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶



**گرامیداشت رحلت آیات الهی علامه طباطبائی و
علامه جعفری با حضور استاد منوچهر صدوقی سها
در دانشگاه محقق اردبیلی**

جاودانگی

سماء اسفندیاری

تاثیر و تاثر متقابل نفس و بدن:

نظریه تاثیر و تاثر متقابل نفس و بدن، نظریه‌ای است ثنوی که در آن وجود دو جوهر متفاوت، یعنی جسم و نفس پذیرفته می‌شود، لذا به نظر می‌رسد که ذکر مقدمه‌ای هر چند کوتاه در باب مفهوم نفس می‌تواند در فهم هر چه بهتر این نظریه نقش داشته باشد.

نفس مفهومی بسیار قدیمی در اندیشه بشری است. البته همان‌گونه که کاپلستون توضیح می‌دهد، دیدگاه بشر نخستین، به مفهوم مجرد راه نبرده بود، لذا در دیدگاه بشر نخستین و نیز فیلسوفان اولیه، ما به ازای مفهوم نفس مصداقی مادی است. البته به همان دلیلی که کاپلستون ذکر می‌کند نمی‌توان فیلسوفان اولیه را فیلسوفانی مادی مسلک قلمداد کرد. در هر حال، با مراجعه به تاریخ و آثار هومر، شاهد استفاده از مفهوم نوس هستیم. هومر از این مفهوم برای اشاره به ذهن انسان و کارکرد کلی آن استفاده کرده است. در آثار فیلسوفان نخستین یونان، هم چون امپدوکلس، آناکسیمنس و هراکلیتوس، نفس دارای ما به ازایی مادی است. امپدوکلس، نفس را خون اطراف قلب؛ آناکسیمنس آن را هوا و هراکلیتوس آن را تجلی خالص‌تر اصل آتشین می‌داند؛ اصلی که از آن با تعبیر لوگوس یاد می‌کند. در ادامه با ظهور آناکساگوراس شاهد تطوری در مفهوم نفس هستیم. آناکساگوراس نوس را اصل آگاهی و حاکم بر همه چیز میدانند. او معتقد بود که نوس در تمام اشیای زنده وجود داشته، با این حال، آناکساگوراس نیز با مفهوم مجرد آشنا نبود، لذا صرفاً توصیفاتی مادی از نوس در اختیار ما قرار داده است.

با ظهور افلاطون، نفس به عنوان موجودی مجرد رخ می‌نماید. افلاطون انسان را دارای سه نفس می‌دانست که در این میان، نفس ناطقه یا جزء عقلانی یا همان نوس مجرد است. افلاطون در دیدگاه خود متأثر از فیثاغورس بود و خود نیز بر فیلسوفان بعد از خود اثر گذاشت.

افلوپین در عین این که متأثر از افلاطون است و جایگاه قوای نفس را همانند افلاطون مشخص کرده است، تطوری را در مفهوم نفس به وجود می‌آورد. او نفس انسان را امری واحد تلقی می‌کند و از دیدگاه افلاطون مبنی بر وجود سه نفس، دوری می‌گزیند.

از سوی دیگر، ارسطو با روشی دیگر به بحث درباره نفس می‌پردازد. او نفس را صورت و بدن را ماده آن می‌داند، در عین حال، به تلازم ماده و صورت حکم می‌کند. این امر لازم می‌آورد که با مرگ، نفس نابود شود، مگر این که قوه عقل آن به مرتبه عقل فعال رسیده، با آن متحد شود که در این صورت، مرگی برای آن متصور نیست. آنچه در این جا مدنظر است نفس به عنوان امری مجرد - نظریه افلاطونی یا ارسطویی یا افلوپینی - است. دیدگاه تاثیر و تاثر متقابل نفس و بدن بیان می‌کند که پدیده‌های ذهنی ناشی از جوهری مجرد هستند، در عین حال، میان جوهر مجرد و جوهر مادی کنش و واکنش وجود دارد. طرفداران این نظریه هم چون دکارت و ابن سینا غالباً به این تاثیر و تاثر اشاره کرده‌اند.

تصورات مختلف در باب جاودانگی:

ارائه تقسیمی منطقی از نظریات مربوط به حیات دیگر امکان پذیر نیست. تاریخ اندیشه بشری شاهد نظریات بسیار متعددی در این مسئله بوده است.

با دقت در نظریات حیات پس از مرگ در می‌یابیم که عده‌ای هر گونه حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند. براساس این نظریه هیچ موجودی دارای حیات مجدد یا زندگی جاوید نیست. در مقابل این دسته، کسانی قرار دارند که معتقد به زندگی پس از مرگ هستند. اما در این دسته نیز نظریات متفاوتی وجود دارد. عده‌ای معتقدند که حیات جاودانه مختص خدایان و قهرمانان است؛ عده‌ای بر این عقیده‌اند که انسانهای صالح و انسانهای بدکار نیز زندگی مجدد خواهند داشت، ولی انسانهایی که در حد فاصل خوبی و بدی قرار دارند، با مرگ نابود می‌شوند؛ عده‌ای بر این رای رفته‌اند که زندگی مجدد مختص تمام انسانهاست؛ عده‌ای نیز چنین گفته‌اند که زندگی دیگر تمام موجودات اعم از انسانها، حیوانات، گیاهان و جمادات را در بر می‌گیرد. سه دسته اخیر

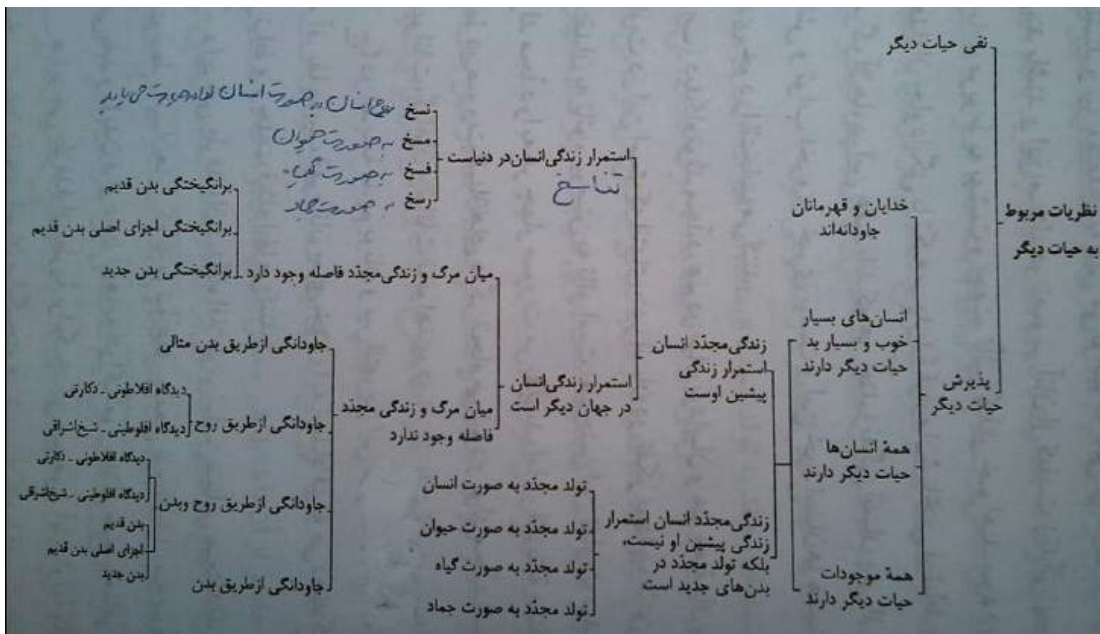
که در زندگی مجدد انسان متفق هستند، دو عقیده متفاوت را در خود جای داده‌اند. بر اساس یکی از این دو عقیده، زندگی بعدی انسان استمرار زندگی پیشین اوست و بر اساس عقیده دیگر، چنین نیست. دیدگاه دوم نظریه تولد مجدد نام دارد که در آیین بودا و تائو مشاهده می‌شود. اما عقیده اول به دو شعبه تقسیم می‌شود؛ بر اساس یکی از این دو، استمرار زندگی انسان در دنیا خواهد بود تا این که انسان به حیاتی غیر مشخص نائل شود.

این همان عقیده مشهور تناسخ است که خود شامل نظریات نسخ، مسخ، فسخ و رسخ می‌شود. این نظریات به ترتیب بیان می‌کنند که روح انسان پس از مرگ به صورت انسان، حیوان، گیاه یا جماد، حیاتی مجدد می‌یابد تا آن گاه که از هر زشتی پالوده شود. اما براساس شعبه دیگر، استمرار زندگی انسان در جهانی دیگر است. طرفداران این دیدگاه خود به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند؛ گروهی بر این عقیده‌اند که میان مرگ و حیات مجدد انسان فاصله است و دسته دیگر بر این اعتقادند که میان مرگ و حیات بعدی انسان فاصله‌ای وجود ندارد. طرفداران دیدگاه نخست عقیده دارند که خداوند در روز قیامت تمام بدن دنیوی انسان یا اجزای اصلی آن و یا بدنی جدید را بر می‌انگیزد تا انسان به زندگی مجدد خود ادامه دهد.

اما طرفداران دیدگاه دوم طیفی وسیع از نظریات را در بر می‌گیرند؛ عده‌ای جاودانگی را از طریق بدن مثالی -بدنی جسمانی، البته نه از نوع اجسام دنیوی- تبیین می‌کنند؛ عده‌ای نیز فقط به وجود روح و جاودانگی آن معتقدند که طرفداران این نظریه، خود دو گروه عمده را در بر می‌گیرند که می‌توان دیدگاه آنان را به ترتیب دیدگاه افلاطونی -ابن سینایی و دیدگاه افلوپینی - اشراقی نام نهاد؛

دسته‌ای دیگر علاوه بر روح، برانگیختگی بدن را نیز می‌پذیرند. این عده می‌توانند دیدگاه افلاطونی -ابن سینایی یا افلوپینی - اشراقی را درباره روح داشته باشند، هم چنین به برانگیختگی کل بدن قدیم یا اجزای اصلی آن و یا بدن جدید معتقد شوند؛ عده‌ای نیز فقط برانگیختگی بدن جدید را می‌پذیرند.

بنابراین، به طور خلاصه نظریات مربوط به جاودانگی را می‌توان به صورت ذیل تقسیم کرد: (با تاکید بر این که این تقسیم، حاصر نیست).



چند نمونه از مواردی که نشان دهنده حاصر نبودن این تقسیم است، اشاره می‌کنیم:

الف) افرادی که معتقد به جاودانگی هستند می‌توانند معتقد به دین یا بی اعتقاد به آن باشند و نیز معتقدان به دین می‌توانند به یکی از ادیان توحیدی یا غیر توحیدی پای بند باشند و این مسئله در تصویر آنان از کیفیت پس از مرگ، خصوصاً نظریات مربوط به بهشت و جهنم تاثیرگذار خواهد بود؛ برای مثال برخی از طرفداران جاودانگی با تکیه بر پدیده فرا روانشناختی ارتباط مستقیم با ارواح پس از مرگ آن‌ها، بر این عقیده‌اند که هر چند زندگی انسان پس از مرگ ادامه می‌یابد، از پاداش و ثواب اخروی خبری نیست و این خود انسانها هستند که نحوه زندگی بعدی خود را انتخاب می‌کنند.

ب) دیدگاه تولد مجدد، هم در میان بوداییان و هم معتقدان به تائو وجود دارد، اما تفاوت در این است که انتهای سیر انسان در تفکر بودا پیوستن به نیروانا و در تفکر معتقدان تائو، پیوستن به تائو است. هم چنین این تفاوت دیده می‌شود که بوداییان تولد مجدد را به هر چهار صورت می‌پذیرند، اما در اندیشه معتقدان به تائو، این تولد فقط در صورت انسانهای دیگر انجام می‌شود و تولد مجدد انسان، هرگز در صورت حیوانات، گیاهان و نباتات نخواهد بود.

ج) در اندیشه قدیم یونان و بین النهرین این قهرمانان هستند که جاودانه‌اند، اما وقتی به آفریقا بیاییم، قهرمانان جای خود را به اجداد قبیله میدهند که نقشی کلیدی در ارتباط و وحدت قبیله ایفا می‌کند.

د) برخی طرفداران دیدگاه افلاطونی -ابن سینایی معتقدند که روح انسانهای متوسط - انسانهایی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند به برخی اجرام تعلق می‌یابد و یا با بدن قرار دادن آنها به ادراک امور ملائم طبع یا منفر طبع می‌پردازد.

ه) برخی طرفداران دیدگاه برانگیختگی هم چون آبای اولیه کلیسا اعتقاد داشتند که نخست بدن دنیوی انسان برانگیخته می‌شود، آن گاه با قدرت خداوند به بدن‌هایی غیر مادی تبدیل میشوند. لذا این نظریه حد فاصلی میان بدن قدیم و بدن جدید است.

و) برخی از فیلسوفانی که صبغه‌های عرفانی دارند بر این عقیده‌اند که استمرار حیات انسان در جهان دیگر در نهایت، به اندکاک در وجود منبسط و به تعبیر دیگر، فعل الله می‌انجامد و همانگونه که خداوند با نام «باسط» جهان را آفرید با نام «قابض» آن را باز پس می‌گیرد و این قبض و بسط به شکل بینهایت ادامه خواهد داشت. بنابراین، همان گونه که تناسخ روح شخصوار در دنیا به انجامی غیر شخص وار کشیده می‌شود، استمرار حیات شخص وار در جهان دیگر نیز از دیدگاه برخی اندیشمندان به حیاتی غیر شخصوار منجر می‌شود.

ز) برخی از اندیشمندان معتقد به تولد مجدد هستند، اما تفاوت آنها با دیدگاه بودایی و تائویی در آن است که آنان این تولد را بلافاصله بعد از مرگ انسان نمی‌دانند، بلکه آن را در دوره‌ای دیگر از حیات، که بعد از دوره کنونی حاصل می‌شود، می‌دانند. این همان نظریه اکوار و ادوار است که معتقد است در پی هر چند هزار سال، جهان به اتمام می‌رسد و دوباره عیناً تکرار می‌شود.

همه موارد مذکور حاصر نبودن تقسیم‌ها را نشان می‌دهد، اما در عین حال، این تقسیم تا حد زیادی تصویری دقیق از نظریات مطرح در باب زندگی پس از مرگ را در اختیار ما می‌نهد.

گفته شد نظریاتی که در باب زندگی پس از مرگ ارائه شد، بسیار فراوان است، به گونه‌ای که تقسیمی حاصر از آنها شاید غیر ممکن باشد. ما به بررسی نظریه تناسخ و زندگی مجدد نمی‌پردازیم و فقط آن دسته از نظریاتی را بررسی می‌کنیم که استمرار زندگی انسان را در عالمی دیگر جست و جو می‌کنند. با دقت در نظریات موجود در این دسته می‌یابیم که تمامی این نظریات را می‌توان در سه نظریه خلاصه کرد. این بدان معناست که نظریات موجود، یا یکی از این سه نظریه‌اند و یا ترکیبی از آنها هستند. این سه نظریه عبارت‌اند از: نظریه روح مجرد، نظریه بدن مثالی و نظریه برانگیختگی.

براساس نظریه روح مجرد که می‌توان آن را به دو صورت افلاطونی -ابن سینایی و افلوپینی- شیخ اشراقی فهمید، انسان جاودانه است. به عبارت دیگر، در این نظریه می‌توان از کلمه جاودانگی استفاده کرد. اما در نظریه برانگیختگی -در صورتی که آن را فقط به صورت نظریه برانگیختگی در نظر بگیریم، نه ترکیبی از نظریه برانگیختگی و نظریه روح مجرد- استفاده از کلمه جاودانگی استفاده‌ای لزوماً صحیح نیست، زیرا همان گونه که در تقسیم‌بندی دیده شد میان مرگ و زندگی مجدد فاصله‌ای وجود خواهد داشت. بر همین اساس، استفاده از «زندگی بعد از مرگ»، استفاده‌ای صحیح‌تر خواهد بود، چرا که هم زندگی جاودانه و هم زندگی غیر جاودانه را در بر می‌گیرد. از سوی دیگر، درباره نظریه بدن مثالی استفاده از دو عبارت مذکور چندان مناسب نیست، زیرا طرفداران نظریه بدن مثالی همانند طرفداران نظریه روح مجرد معتقدند که انسان بلافاصله بعد از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد -و از این نظر هر دو در تقابل با نظریه برانگیختگی قرار دارند- اما برخلاف نظریه روح مجرد که حیات انسان را جاودانه می‌داند، لزوماً به جاودانگی بدن مثالی منجر نمی‌شود. لذا شاید بهتر باشد درباره این نظریه از عبارت استمرار حیات پس از مرگ استفاده کرد که اعم از استمرار حیات جاویدان یا ناپایدار است.

تفاوت‌های دیگری نیز میان این نظریات وجود دارد که البته تفاوت میان دو نظریه روح مجرد که منجر به جاودانگی می‌شود و نظریه برانگیختگی بیشتر است. ما در اینجا به برخی از این تفاوتها اشاره می‌کنیم:

الف) بر اساس نظریه روح مجرد، روح بعد از مرگ باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد، اما براساس نظریه برانگیختگی، انسان فقط در صورتی پس از مرگ زنده می‌شود که خداوند بدن او را به صورتی معجزه آسا مجدداً بیافریند.

ب) در نظریه روح مجرد، روح پرنده‌ای است سبکبال که در قفس تن گرفتار شده است؛ کودکی از اهل مشرق که در دیار مغرب در چاه قیروان او را به بند کشیده اند؛ زندانی در بند غاری تاریک است که غل و زنجیرهای تعلق دنیوی او را از رو کردن به آتش حقیقت باز داشته است؛ سالکی است که در خواب غفلت فرو رفته که نیازمند حی بن یقظانی است که او را از حقایق آگاه سازد. اما در دیدگاه برانگیختگی بدن -در ترکیب نظریه برانگیختگی و روح مجرد- بدن و روح، مخلوق خداوند هستند، هر دو خیرند، هر دو دارای حقوقی هستند که باید رعایت شود، گناه در سرنوشت هر دوی آنها موثر است و ثواب و عقاب نیز برای هر دوی آنها در نظر گرفته شده است. در این دیدگاه،

بدن گور روح پنداشته نمی‌شود.

ج) دیدگاه روح مجرد، حداقل آن گونه که در آثار افلاطون و متأثران از او دیده می‌شود، مرگ را دوست انسان می‌داند، چرا که سبب رهایی روح از بدن می‌شود، اما در دیدگاه برانگیختگی، مرگ لزوماً امر خیری نیست. قدیسان در سنت‌های دینی مختلف از خداوند طول عمر را آرزو کرده‌اند تا اعمالی صالح به جا آورند تا بدن‌شان در قیامت از عذاب الهی به دور باشد و خود آنان نزد خداوند قرب بیشتری داشته باشند. این تفاوت‌ها به اندازه‌ای است که عده‌ای از دین‌داران نظریه روح مجرد را نظریه‌ای یونانی مآب و به دور از روح دین قلمداد کرده‌اند. اُسکار کُلمن در سنت مسیحیت در مقاله‌ای با نام «جاودانگی روح و برانگیختگی مردگان» دیدگاه روح مجرد را مورد تردید قرار داده است. او معتقد است که فقط نظریه برانگیختگی صحیح است و نظریه جاودانگی نظریه‌ای است که فیلسوفان یونانی وارد مسیحیت کرده‌اند و امری بیگانه از مسیحیت است. او بیان می‌کند که نظریه روح مجرد، نقشی در نظریات سابق مسیحیت نداشته و امروزه نیز نباید جزئی از عقیده مسیحیت شناخته شود. آیت الله رفیعی قزوینی نیز معتقد است که در سنت اسلامی نظریه ملاصدرا که مبتنی بر نظریه روح مجرد است، قابل تطبیق بر آیات قرآن نیست و آیات قرآن زندگی پس از مرگ را به گونه‌ای متفاوت از آن چه ملاصدرا گفته، به تصویر می‌کشد.

نفس در دیدگاه افلاطونی - ابن سینایی:

با ظهور افلاطون نفس به عنوان موجودی مجرد پای به عرصه اندیشه‌ی فلسفی می‌نهد. او نخستین کسی است که در باب انسان نظریه ثنوی را می‌پذیرد و همان گونه که ژیلسون نیز گفته است، «در هیچ طریقی پیش از آیین افلاطون، درباره تجرد نفس نسبت به بدن اصرار نورزیده‌اند». افلاطون نفس را دارای سه جزء می‌داند: جزء عقلانی، جزء غضب و جزء شهوت. هم‌چنین در آثار خود جای هر یک از این سه نفس را مشخص می‌کند. افلاطون در ضمن آوردن تشبیهی در رساله‌ی فایدروس بیان می‌کند که جزء عقلانی بر دو جزء دیگر حاکم است و همین امر است که سبب شده او جایگاه این جزء را مغز بداند، از آن رو که به عالم خدایان که در بالا قرار دارد، نزدیک‌تر است. از میان سه نفس انسان، تنها نفس عاقله نامیرا و غیر فانی است. ارسطو دیدگاهی جدید را در باب نفس فرا روی ما قرار می‌دهد. دیدگاه ارسطو مبتنی بر تمایزی است که او میان قوه و فعل در فلسفه‌ی خود می‌نهد و بر اساس آنها دو

مفهوم ماده و صورت را استنتاج می‌کند.

بر اساس نظریه ماده و صورت، صورت فعلیت شیء است که البته با ماده تلازم دارد. ماده بدون صورت قوهی محض است و فعلیت خود را از تلازم با صورت به دست می‌آورد. ارسطو در کتاب درباره‌ی نفس از نظریه ماده و صورت برای تعریف نفس بهره می‌برد و بیان می‌کند که نفس صورت اول برای جسمی است که حیات بالقوه دارد. این بدان معناست که نفس سبب حیات بالفعل بدن می‌شود. این عقیده به معنای خط بطلان کشیدن بر نظریه افلاطون است که نفس را کاملاً متمایز از بدن می‌دانست. از دیدگاه ارسطو، تمایز میان نفس و بدن فقط تمایزی ذهنی و از طریق انتزاع است و گرنه نفس و بدن در عالم خارج حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند. البته ارسطو نیز همانند افلاطون نفس را دارای انواع مختلف می‌دانست که با یکدیگر سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که نفس بالاتر مستلزم نفس پایین‌تر است و نه بر عکس. پایین‌ترین نوع نفس از دیدگاه او نفس نباتی است. حیوانات واجد نوع بالاتر نفس، یعنی نفس حساس هستند که سبب فعالیت ادراک حسی، میل و حرکت مکانی می‌شود. در درجه‌ی بالاتر از نفس حیوانی، نفس انسانی جای دارد که نیروهای دو نفس پست‌تر (نفس نباتی و نفس حساس) را واجد است، علاوه بر آنها دارای عقل مدرک نیز هست که به عنوان عقل نظری و عقل عملی فعالیت می‌کند.

اعتقاد ارسطو به تلازم ماده و صورت به معنای آن است که با مرگ بدن، نفس نیز نابود می‌شود و این یکی از تفسیرهایی است که از دیدگاه ارسطو ارائه شده است. بسیاری از مسیحیان در قرون وسطی با اعتقاد به این که نظریه برانگیختگی با کتاب مقدس سازگارتر است، اندیشه‌ی ارسطو را با جان و دل پذیرفته‌اند، اما حقیقت این است که عقیده‌ی اصلی ارسطو در باب این که آیا پس از مرگ، نفس به حیات خود ادامه می‌دهد یا خیر، در عبارتی کوتاه از کتاب درباره‌ی نفس آمده است. ارسطو در این بخش از کتاب درباره‌ی عقل فعال و عقل بالقوه سخن می‌گوید و بیان می‌کند که «تنها او - مقصودش عقل فعال است - فناپذیر و جاودان است». در صورتی که عقل فعال بخشی از نفس انسان می‌باشد، که پس از مرگ بدن آن بخش از نفس، باقی و جاودان خواهد بود، اما اگر عقل فعال بخشی متمایز از نفس انسان باشد و انسان محصور و محدود به عقل بالقوه، با مرگ بدن نفس نیز نابود می‌شود. این امر، لازمه‌ی سخنان ارسطوست که عقل بالقوه را فانی و عقل فعال را نامیرا دانسته است. اما فیلسوفان مسلمان هم چون کندی، فارابی و ابن سینا، هر چند در صدد تفسیر

آرای ارسطو هستند، تعریف و تصویری دیگر و متمایز از دیدگاه ارسطو را در اختیار ما می‌نهند. ابن سینا، هرچند همانند ارسطو، تفاوت بدن زنده و بدن مرده را، داشتن نفس می‌داند، برخلاف ارسطو که نفس را فقط صورت بدن و حیات دهنده‌ی آن می‌داند، به جای استفاده از کلمه‌ی «صورت»، از کلمه‌ی «کمال» استفاده می‌کند. ابن سینا از هر گونه اندیشه‌ای مبنی بر این که نفس به بدن به عنوان ماده نیازمند است، دوری می‌جوید و به صورت آشکار بیان می‌کند که نفس از بدن به عنوان ابزار استفاده می‌کند.

همین دیدگاه سبب شده که او معتقد به استمرار حیات نفس بعد از بدن باشد. از دیدگاه او، بدن قبل از تعلق نفس به آن خود دارای ماده و صورت است، ولی ماده و صورتی پیچیده که برای تعلق نفس به آن آمادگی دارد. ابن سینا با اتخاذ چنین دیدگاهی توانسته مسئله‌ی جاودانگی را با تفسیر عبارت معروف ارسطو که پیشتر ذکر شد، ارتباط دهد، لذا عقل فعال را همانند فارابی آخرین عقل از عقول عشره می‌داند و از آن با تعبیر «واهب الصور» یاد می‌کند.

با ترجمه‌ی آثار فلسفی فیلسوفان مسلمان به زبان لاتین، تاثیر اندیشه‌های ابن سینا را در باب نفس بر فیلسوفان مدرسی شاهد هستیم. دو نمونه‌ی کاملاً آشکار «ویلیام» و «آکویناس» هستند. ویلیام همانند ابن سینا، نفس را فرماندهی بدن می‌خواند و آکویناس نیز هرچند همانند ارسطو به صورت بودن نفس برای بدن حکم می‌کند و از کلمه‌ی «کمال» - کلمه‌ای که در تعریف ابن سینا وجود دارد - کناره می‌گیرد، با تفسیری که از «صورت» در اختیار ما می‌نهد، تاثیر پذیری خود را از ابن سینا نشان می‌دهد. او معتقد است که صورت بر دو قسم است: صورتی که برای تحقق نیازمند ماده است و صورتی که برای تحقق نیازمند ماده نیست. او نفس را از نوع دوم می‌داند، البته تذکر می‌دهد که نفس بدون بدن، هر چند دارای تحقق است، وجودی ناکامل از انسان است. او برای مثال مفهوم «دست» را ذکر می‌کند. دست مفهومی است که به تنهایی دارای تعریف است و در عین حال، بخشی از بدن انسان نیز می‌باشد.

تاثیر اندیشه‌ی ابن سینا و آکویناس در فیلسوفان بعدی، خصوصاً دکارت مشهود است. دکارت نیز ذات نفس را تفکر می‌داند و نفس را جوهری متمایز از جوهر مادی تلقی می‌کند. ذات جوهر نفس، تفکر و ذات جوهر مادی، امتداد است و اینها تفاوت زیادی با یکدیگر دارند.

تصویر جاودانگی در دیدگاه افلاطونی - ابن سینایی:

تصویر جاودانگی در این دیدگاه را در آثار بسیاری از فیلسوفان و متکلمان که چنان تصویری را از نفس ارائه کرده‌اند می‌توان یافت. البته مهم‌ترین فرد در این دیدگاه ابن سیناست. این بدان علت است که تصویری کاملاً دقیق از جاودانگی را در اختیار ما می‌نهد. افلاطون، هرچند از لحاظ پذیرش غیرفانی بودن نفس ناطقه در این دیدگاه اشتراک دارد، تصویری که از جاودانگی در اختیار ما می‌نهد به اندیشه‌ی تناسخ و در مواردی نیز به دیدگاه افلوپینی - اشراقی شباهت بیشتری دارد. از سوی دیگر، آکویناس نیز با داشتن دل مشغولی‌های کلامی و پای بندی به متن انجیل، دیدگاه افلاطونی - ابن سینایی را با نظریه‌ی برانگیختگی در آمیخته است. از دیدگاه او، نفس عاقله پس از مرگ، انسانی کامل نیست و کامل شدن او هنگام برانگیختگی بدن‌ها خواهد بود. اما ابن سینا با احاله‌ی معاد جسمانی به قرآن مجید و حضرت رسول صلی الله علیه و آله، نفس عاقله را پس از مرگ بالاترین مقام انسانی تلقی می‌کند و با همین دیدگاه به تصویر جاودانگی می‌پردازد. او این نوع جاودانگی را «معاد جسمانی» می‌نامد و تاکید می‌کند که علاقه‌ی حکمای الهی به معاد روحانی بیش از علاقه‌ی آنان به معاد جسمانی است.

صریح‌ترین عبارات در این خصوص در دو کتاب شفاء و نجات آمده است. ابن سینا در این دو کتاب با آوردن پنج مقدمه سعی در تبیین چنین تصویری از جاودانگی دارد. **مقدمه اول:** نفس انسان دارای قوایی است که هر یک از آنها لذت و خیر و اذیت و شر مخصوص به خود را دارد. نقطه مشترک تمام این قوا آن است که کمال هر یک از آنها چیزی است که موافق آنها باشد و ادراک این امر موافق همان لذت و خیر است. **مقدمه دوم:** مقدمه اول به اشتراک میان قوا اشاره داشت. مقدمه دوم به تفاوت کمال مربوط به هر یک از قوا می‌پردازد؛ یعنی کمال برخی از این قوا افضل است، کمال برخی بیشتر است، کمال پاره‌ای طولانی‌تر است و کمال بعضی قابل وصول‌تر است. از سوی دیگر، خود این قوا نیز متفاوت از یکدیگر هستند، برخی از نظر فعل، کاملتر و افضل هستند و ادراک برخی شدیدتر از بقیه است. ضمیمه‌ی دو مقدمه اول و دوم به یکدیگر بدین نتیجه می‌انجامد که لذت هر یک از قوا متفاوت از بقیه است و این لذات دارای مراتب اشتدادی هستند.

مقدمه سوم: ابن سینا در این مقدمه لذت را ادراک کمال نفس الامری تلقی می‌کند. به اعتقاد او ممکن است چیزی در نفس الامر کمال باشد، ولی افرادی به دلیل عجز از

ادراک آن کمال، لذتی را در آن نیابند. عدم ادراک لذت یک شیء سبب می‌شود تا انسان شوقی به آن پیدا نکند. ابن سینا برای تقریب این ادعا به ذهن مخاطبان، مثال‌هایی می‌زند. او کور و کر را مثال می‌زند که اولی به دلیل کوری و سومی به دلیل کری شوقی به صورت‌های زیبا و صداهای موسیقی ندارند. بر این اساس، کسانی که می‌پندارند امور لذیذ فقط لذت خوردن، خوابیدن و لذت جنسی هستند، در اشتباه به سر می‌برند، زیرا چه بسا کمالات دیگری نیز وجود داشته باشند که فرد به دلیل عدم داشتن ابزار ادراک آنها با بی‌توجهی به آنها، آنها را درک نکند.

در واقع، این مقدمه را با دو اصطلاح بسیار مهم در منطق و فلسفه‌ی ذهن درگیر می‌کند: «مغالطه پل معرفت شناختی» و «کیفیات ذهنی». صورت بسیار ساده مغالطه پل معرفت شناختی را می‌تواند در عبارت فردی احوال یافت که می‌گوید: چون من همه اشیا را دو تا می‌بینم، پس همه چیز در عالم دو تاست. کسانی که لذات را منحصر در لذت‌های جسمانی می‌دانند، ممکن است ناخودآگاه در دام چنین مغالطه‌ای گرفتار شوند. از سوی دیگر، بحث کیفیات ذهنی مهم‌ترین بحث فلسفه‌ی ذهن است. انسانی می‌تواند سخن از لذت‌های گوناگون بر زبان آورد که واقعاً آن لذات را ادراک کرده باشد. بر این اساس، به صرف نداشتن کیفیت ذهنی لذت از یک امر خاص نمی‌توان به دروغ بودن آن حکم کرد.

مقدمه چهارم: مقدمه چهارم نیز همانند مقدمه سوم بر نفس الامری بودن لذات تاکید می‌کند. ابن سینا در این مقدمه بیان می‌کند که اگر امری نفس را به خود مشغول داشته باشد یا چیزی مانع از ادراک نفس به چیزی شود، این احتمال وجود خواهد داشت که نفس از چیزی که در نفس الامر ملائم اوست، کراهت داشته باشد، حتی ضد آن را ترجیح دهد.

مقدمه پنجم: این مقدمه نیز در تکمیل مقدمه سوم و چهارم و تاکید بر نفس الامری بودن لذت است. ابن سینا معتقد است که گاهی نفس به ضد کمال خود مبتلا می‌شود و این سبب می‌شود که منافر بودن آن را نسبت به خود ادراک نکند؛ مثلاً فردی که طعم دهانش تلخ است، خود متوجه این مسئله نیست. با گذشت این حالت است که فرد، وضعیعت قبلی خود را ادراک می‌کند.

ابن سینا با توضیح پنج اصل مذکور و مقدمه قرار دادن آنها برای بحث معاد روحانی به این حیطة وارد می‌شود. او ابتدا تذکر می‌دهد که کمال خاص نفس ناطقه - که بنا بر مقدمه اول ملائم نفس ناطقه است - آن است که عالمی عقلی، درست شبیه عالم

عینی باشد و صورت کل جهان در او مرتسم شود، آن گاه با استناد به اصل دوم تذکر می‌دهد که کمال این قوه به حدی بالاست که مقایسه آن با کمال سایر قوا نوعی بی‌حرمتی به آن است. او توضیح می‌دهد که کمال نفس ناطقه، استمرار همیشگی دارد که ناشی از مجرد و نامیرا بودن نفس ناطقه است؛ هم‌چنین بیان می‌کند که شدت کمال مخصوص به نفس ناطقه بیشتر است، چرا که کمال مربوط به اجسام به سطح آنها محدود می‌شود، ولی نفس ناطقه به دلیل مجرد بودن، کمال مخصوص به خود را در ذات خود دریافت می‌کند. از سوی دیگر، ادراک نفس ناطقه از ادراک دیگر قوا شدیدتر است و این ریشه در اموری چند دارد: تعداد ادراکات نفس ناطقه بیشتر است و متعلق ادراک نفس ناطقه عمیق‌تر بررسی می‌شود، چرا که نفس ناطقه با تجرید مدرک، باطن و ظاهر آن را ادراک می‌کند. ابن سینا، در ادامه با تمسک به اصول سوم تا پنجم توضیح می‌دهد که انسان به دلیل غفلت یا مشغول بودن به بدن و لذات آن و یا غلبه‌ی ضد کمالات نفس ناطقه بر آن - به دلیل گرفتاری انسان به رذایل - ممکن است از کمالات نفس ناطقه غافل بوده، شوقی را از خود در مورد آنها نشان ندهد. به همین علت، ابن سینا بیان می‌کند که شوق به کمالات نفس ناطقه و لذات ناشی از آن تنها هنگامی حاصل می‌شود که انسان حداقل اندکی از آن کمالات را تخیل کند تا با این کار شوقی هرچند اندک به آنها پیدا کند. این سخن ابن سینا نشان می‌دهد که کیفیات ذهنی مختص دارندگان آن هستند و کسانی که واجد آنها نیستند با تصور به تعبیر دقیق‌تر، تخیل آنها می‌توانند تا حدی حالت فاعل شناسا را در حین داشتن کیفیت ذهنی خاص دریابند. ابن سینا توضیح می‌دهد که اگر انسانها میان لذت حاصل از حل یک مسئله و لذت ناشی از امری جسمانی مخیر شوند، نفسهای قوی، امر اول را بر می‌گزینند و نفسهای ضعیف، امر دوم را، مگر این که با برگزیدن لذت جسمی، مایه‌ی خجالت و آبروریزی خود شوند.

با این توضیحات، ابن سینا به توضیح سعادت و شقاوت در زندگی جاویدان نفس ناطقه می‌پردازد. با مرگ نفس ناطقه از بدن قطع تعلق می‌کند. در این صورت، نفس‌هایی که به امری ضد آن چه ملائم نفس ناطقه است، خو کرده بودند، با از دست دادن آن و مشاهده‌ی حقیقت، گرفتار دردی جانکاه می‌شوند که همان‌گونه که آمد نه در ظاهر وجودشان، بلکه در عمق نفس‌شان جای دارد و شدیدترین درد است. هم‌چنین انسان‌هایی که در مسیر استکمال قوه‌ی عقل قدم برداشته‌اند، با جدایی از بدن در لذاتی غرق می‌شوند که حد و حصری برای آن متصور نیست.

نکته مهم در تصویری که ابن سینا از جاودانگی ارائه می‌دهد، آن است که چنین جاودانگی‌ای ظاهراً به نفوسی تعلق دارد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشند، اما درباره‌ی نفس‌های ضعیف که به چنین مرتبه‌ای نرسیده‌اند، چه باید گفت. ابن سینا متأثر از تفسیر اسکندر افرویدیسی در باب عقل و اصلاحاتی است که او در این حیطة ابداع کرده است. نفس از عقل هیولانی حرکت کرده و در نهایت، به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد. اما این سیر به تمام انسانها اختصاص ندارد و بسیاری از انسانها در مرتبه عقل بالملکه متوقف می‌شوند. اگر لذتها و عذابها همه از نوع معقولند، عذاب و لذت این انسانها چگونه قابل تبیین است. ابن سینا برای رهایی از این اشکال، دیدگاه برخی از حکمای پیشین را تایید می‌کند، مبنی بر اینکه نفوس این عده به دلیل علاقه‌ای که به بدن و لذات آن دارند به جسم افلاک تعلق می‌یابند و از جسم آنها به عنوان بدن خود استفاده می‌کنند. چنین دیدگاهی به عنوان دیدگاهی فلسفی در صورتی که دلایل کافی داشته باشد مقبول است، ولی اگر از دیدی کلامی به آن بنگریم، محل تردید خواهد بود.



**سمینار فلسفه برای کودکان با سخنرانی خانم
دکتر سلطانی در دانشگاه محقق اردبیلی**

جایگاه انسان در جهان

مریم حکیمی اصل

چکیده:

هر منظومه معرفتی فرهنگی و حتی دینی که در ارتباط با انسان سخنی برای گفتن دارد، چه آنگاه که می‌خواهد جهان‌شناسی ارائه کرده و انسان را به عنوان یک پدیده بررسی کند (مثل انواع جهان‌شناسیها و بسیاری از فلسفه‌ها) و چه آنگاه که مدعی است برای تأمین سعادت دنیوی او (به عنوان فرد یا جمع) برنامه‌ای ارائه می‌کند (مثل بسیاری از مکاتب اجتماعی و علوم انسانی و بعضاً مکاتب فلسفی) و چه زمانی که ادعای تأمین سعادت دنیوی و اخروی او را دارد (مثل تمام ادیان آسمانی) و چه هنگامی که مدعی ارائه معرفت‌ها و دانستنی‌های بیشتر به انسان است (مثل انواع عرفان‌ها، انواع علوم تجربی مرتبط با ابعاد انسان و انواع فلسفه‌ها)، دارای نوعی انسان‌شناسی در درون خود است. این فرآورده‌های انسان‌شناختی ممکن است به عنوان طرح‌واره‌هایی از انسان و به صورت برنامه‌ای کامل ارائه گردد (که در برخی ادیان و برخی فلسفه‌ها چنین است) و نیز احتمال دارد که بدان تصریح نشده باشد ولی با دقت در زیر ساخت‌های مواضع فکری آن منظومه و شالوده‌سازه‌های نظری آن، قابل استنتاج و تعریف باشد. به هر روی، هر دو گروه ناگزیر از ارائه تفسیری از انسان هستند.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی موضوعی، جهان هستی، فلسفه‌ی اسلامی، جهان‌شناسی

مقدمه:

انسان‌شناسی به معنای عام، به چهار بخش عمده تقسیم می‌شود که عبارتند از: انسان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی تجربی و انسان‌شناسی عرفانی. هر کدام از بخشها خود تقسیمات جزئی‌تری دارند؛ مثلاً، انسان‌شناسی فلسفی را در تقسیمی کلی می‌توان به انسان‌شناسی فلسفی غربی، انسان‌شناسی فلسفی شرقی و انسان‌شناسی فلسفی اسلامی تقسیم کرد که در این مقاله بدان خواهیم پرداخت. انسان‌شناسی دینی نیز به تعداد ادیان موجود و حتی ادیان مرده جهان قابل تکثیر است. بنابراین، انسان‌شناسی دینی ادیان مختلف تفاوت فراوانی با یکدیگر دارند. چرا که هر دینی دارای نگرشی خاص به مقوله انسان و تحلیلی ویژه از روحيات و رفتاری و برنامه‌ای برای تکامل اختیاری اوست.

انسان‌شناسی تجربی نیز که به (Anthropology) موسوم است، به دو بخش عمده انسان‌شناسی فرهنگی انسان‌شناسی جسمانی تقسیم می‌شود. انسان‌شناسی فرهنگی به شناخت انسان در ابعاد فرهنگی از راه علوم تجربی می‌پردازد و زیر شاخه‌های متعددی دارد که «قوم‌نگاری» و «قوم‌شناسی» از مهم‌ترین آنهاست. انسان‌شناسی جسمانی نیز به شناخت انسان در ابعاد جسمانی می‌پردازد و زیرشاخه‌های بسیار فراوانی دارد. اما انسان‌شناسی عرفانی علمی است که انسان را از منظر نظامهای عرفانی در جهان بررسی می‌کند.

اهداف مقاله:

در این مقاله برآنیم که از بین چهار انسان‌شناسی عمده طرح شده، انسان‌شناسی فلسفی را مطرح کرده و به اجمال بررسی‌هایی را در آن زمینه انجام دهیم. ابتدا در بخش تاریخچه، پس از ارائه تفکیکی بین مجموعه مباحث انسان‌شناختی و علم انسان‌شناسی تاریخ پیدایش آنها را بررسی کرده و در ادامه به روش تحقیق در فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی خواهیم پرداخت. سپس در بخش انواع انسان‌شناسی‌های فلسفی و در شکل «تطبیقی بین مکاتب فلسفی» به سه مجموعه از نظامهای فلسفی (غربی، شرقی، اسلامی) پرداخته و در هر مجموعه پس از معرفی مهم‌ترین فلسفه‌هایی که در این علم سخنی برای طرح دارند به عنوان نمونه به یک یا دو مکتب خواهیم پرداخت. از بین مکاتب غربی اگزیستانسیالیسم و اومانیزم و از بین مکاتب شرقی، تائوئیزم (چینی) و دانتا (هندی) و از بین مکاتب اسلامی، حکمت متعالیه را برگزیده‌ایم.

در شکل دوم نیز پس از معرفی «انسان‌شناسی موضوعی» و بررسی اهمیت پرداختن به این سلسله از مباحث، رسالت دینی اعتقادی مان و بهترین راه مواجهه با این سلسله بحثها را به اجمال مطرح خواهیم کرد.

تاریخچه:

انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان از نظر تاریخی به دو بخش عمده تقسیم کرد: الف) مباحث انسان‌شناسی فلسفی ب) علم انسان‌شناسی فلسفی^۱
الف) تاریخچه مباحث انسان‌شناسی فلسفی:

این بخش از انسان‌شناسی فلسفی پیشینه‌ای به درازی تمدن بشری دارد. از قدیمی‌ترین سنگ نوشته‌ها تا متون بر جای مانده از تمدن‌ها و فرهنگ‌های گذشته، نحوه‌ای از نگرش فلسفی به انسان قابل برداشت است.

در نیمه قرن پنجم پیش از میلاد پروتوگوراس سوفسطایی اصل عمده‌ای در باب انسان‌شناسی بیان کرد که می‌توان آن را اولین مبحث انسان‌شناسی فلسفی دانست^۲ او گفت: «انسان معیار همه اشیا است»^۳ مدتی بعد سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) اصلی را که به گفته خود در معبد دلفی به او القا کرده بود به عنوان مقدمه تعالیم خود قرار داد و آن اصل این بود که «خودت را بشناس»^۴ در کتب تاریخ فلسفه آمده است که سیسرون حکیم رومی (۱۰۶-۴۳ م) سقراط را کسی می‌دانست که فلسفه را از آسمان به زمین آورد. بیشتر مفسران عقیده دارند که مقصود سیسرون به احتمال زیاد این بود که سقراط نخستین فردی است که توجه انسان حقیقت طلب را از آسمان به زمین معطوف کرد و خودشناسی را مورد تأکید قرار داد. مباحث انسان‌شناختی پس از سقراط نیز در تعالیم افلاطون، ارسطو و فلوطین و فلاسفه اسکندران حضور دارد و این همه در حالی است که انسان‌شناسی فلسفی هنوز به عنوان یک علم مطرح نیست. پس از ظهور اسلام این مباحث در حوزه‌های «اسلامی» و «غربی» و البته به موازات مباحث انسان‌شناسی فلسفی هندی-چینی که سابقه‌ای بسیار کهن دارد، قابل پیگیری است.

۱. تفاوت علم و مبحث: مبحث مجموعه‌ای از اطلاعات در زمینه‌ای بخصوص می‌باشد و علم همان مجموعه است با کمیت بسیار بیشتر با موضوع واحد، هدف مشخص، تعریف واحد، غایت واحد و... برای اطلاع بیشتر ر.ک: مباحث ابتدایی علم منطق - فلسفه علم و فلسفه علم تجربی.

۲. علی اصغر حلبی، انسان در اسلام و مکاتب غربی، ص ۱۱۶.

۳. Man is measure of any things

۴. Know Yourself

در زمان ائمه اطهار (علیهم السلام) که مراودات فرهنگی جهان اسلام با غربیان و پاره‌ای کشورهای دیگر موجب پیدایش نهضت ترجمه گردید و به ویژه منطق و فلسفه یونانی به عربی ترجمه شد طبعاً حاصل اندیشه‌ورزی یونانی نیز به دست مسلمانان افتاد و آنان این میراث را به خوبی پاس داشته و به نحو چشمگیری بالنده و غنی کردند. تأملات فلاسفه اسلامی درباره «حقیقت انسان، روح، نفس، کمال، سعادت و...» و تألیفات آنان برآیند این تلاشها بود. بعدها که در تمدن اسلامی سه مکتب عظیم با محوریت شیخ الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸)^۵ اشراق با مرکزیت شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷)^۶ و حکمت متعالیه با بنیانگذاری ملاصدرالدین محمد قوام شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰)^۷ به وجود آمدند، هم‌چنان مقوله «انسان» از پررنگ‌ترین مسائل آن مکاتب می‌باشد (که در ادامه بدانها اشاره خواهد شد). در شاخه غربی نیز این تأملات کم و بیش ادامه یافت. می‌دانیم که فاصله بین قرن ششم میلادی (همزمان با ظهور نبی مکرم اسلام) تا قرن ۱۶ در تاریخ اندیشه غرب به دوران جهل و ظلمت معروف است که در آن بجز در مواردی بسیار محدود به آثار علمی قابل توجهی بر نمی‌خوریم. از قرن ۱۰ م / ۴ هـ تا قرن ۱۴ دوران آباد کلیسا و فلسفه اسکولاستیک (مدرسی) می‌باشد. در این دوران نیز که غربیان با ترجمه کتب مسلمانان به احداث کتابخانه‌ها و مدارس و تدریس دروس اشتغال ورزیدند، مقوله انسان همچنان به صورت «مبحث» باقی مانده و به «علم» مستقلاً تبدیل نشد. علم ستیزی آموزه‌های کلیسا و برخورد تند با دانشمندان به اتهام ادعای خلاف دین کردن، گناهکار دانستن نوع انسان و سخت‌گیری‌های کلیسا که بعدها سبب وازنش عمومی نسبت به مذهب کاتولیک و پیدایش مذهب پروتستان گردید سبب گسترش بحث‌های انسان‌شناختی شد و سه عامل اصلاح مذهبی^۸، کشف میراث علمی یونان باستان و پیشرفت‌های تکنولوژیک که منجر به اختراعات و اکتشافات عظیم علمی گردید دگرذیسی فکری را سبب شد که بعدها تفکر افراطی اومانیسیم را به وجود آورد و به تدریج انسان غربی که خود را از دین یا مذهب کاتولیک به کناری می‌کشید و از الزامات و حتی تصدیق دین خود را برکنار می‌دانست به اومانیسیم گرایش پیدا کرد.^۹

۵. هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۷۳.

۶. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۲۲ و ۲۵.

۷. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهدالربوبیه، ص یک.

۸. Reformation

۹. علی اصغر حلبی، پیشین، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

ب. علم انسان‌شناسی فلسفی:

پیدایش انسان‌شناسی فلسفی غربی را به عنوان یک «علم» میتوان از فلسفه جان لاک (John Lock) ارل شافتس‌بوری (Earl of Shaftesbury) و دیوید هیوم (David Hume) دانست. چرا که در فلسفه‌های خود شناخت نسبتاً قابل قبول، یک دست و منسجم و در عین حال، فیلسوفان‌های از انسان به دست داده‌اند.^{۱۰}

در عصر روشنگری (سده ۱۸) اندیشمندان این حوزه، علم انسان‌شناسی را به نحوی تعمیم داده و تعریف کردند که از ماهیت فلسفی خود فاصله گرفته و به «انسان‌شناسی تجربی» نزدیک گردید.^{۱۱} (توضیح آن در بخش تاریخچه انسان‌شناسی تجربی خواهد آمد.)

در سده ۱۹ نیز پیشرفت علوم اجتماعی و تخصصی‌تر شدن زمینه‌های پژوهش اگر چه سبب عمق پژوهش‌های موضوعی و جزئی گردید ولی به همان میزان دید همه جانبه‌نگر و داوری نهایی را رو به تحلیل برد. در این دوران اقتصاددانان حیات فردی و اجتماعی را از منظر کار و تولید، روانشناسان از منظر تحلیل‌های روانشناختی و روانکاوی، جامعه‌شناسان از دیدگاه تعاملات اجتماعی و متخصصان علوم دینی از منظر سلوک عبادی و... بررسی کرده و فرآورده‌های علمی عظیم و در عین حال جزءنگران‌های پدید آوردند. فرآورده‌های علوم تجربی نیز در تحلیل فلسفی نیازمند یک دست-سازی، تنظیم و نتیجه‌گیری فلسفی بود تا به شناخت و معرفت جامع (و فلسفی) از انسان منجر شود.^{۱۲} این علم در سده بیستم پیچیدگی و گسترش بیشتری پیدا کرد. مکتب‌های فراوان فلسفی که برخی از آنها ریشه در سده‌های ۱۸ و ۱۹ داشتند و برخی دیگر در فضای فکری قرن بیستم ظهور یافتند هر کدام تصویری از سیمای انسان ارائه می‌کردند. علم انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان نتیجه واژگونی ارزشهای مطلق^{۱۳} در حیطه کلام دانست.^{۱۴} این دانش با فلسفه هستی‌شناسی (فلسفه وجود) از نوع عقلانی (Rationalistic type) آن مغایر است؛ زیرا انسان‌شناسی جزء (Singular) را بر انسان‌شناسی کلی (Univer-sal) ترجیح می‌دهد. این فلسفه، فلسفه تجربی زنده انسان عینی است بی‌آنکه به جواهر هستی‌شناسانه رجوع کند. در انسان‌شناسی فلسفی غرب مفهوم «خود» اهمیت محوری دارد.

۱۰. همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۱۱. همان، ص ۱۲۴.

۱۲. همان، ص ۱۲۵.

۱۳. Theological absolutes.

۱۴. علی اصغر حلبی، پیشین، ص ۱۶۳.

این نگرش وظیفه خود را تعیین حقیقت در حد انسانی با برقراری سازش بین انسان و جهان فرهنگی و جهان طبیعی تعریف کرده است.

اگرچه در انسان‌شناسی فلسفی غربی، پیش فرض دینگرایی فطری یا خداباوری وجود ندارد ولی به نظر بسیاری از انسان‌شناسان فلسفی در این علم باید برای روابط انسان با خدا اهمیت ویژه‌ای قائل بود.

روش تحقیق:

الف. روش تحقیق در فلسفه:

با اینکه مفهوم فلسفه در تمدن اسلامی با معنای آن در تمدن غربی و فرهنگ هندی-چینی، تفاوتی فاحش دارد ولی هر سه دیدگاه مشترکاتی دارند که می‌توان آنها را به عنوان قدر جامع نگرش فلسفی دانست. این مشترکات را می‌توان به طور خلاصه در امور ذیل تبیین کرد:

الف. نگرش عقلی-منطقی: تمام نحله‌های فلسفی عقلانی‌اند و اثبات مدعیات خود را نه با ذوق، بلکه با برهان و دلیل انجام می‌دهند، اگرچه از علوم تجربی تأثیرپذیری دارند ولی مبتنی بر آنها نبوده و دارای سیر عقلانی و ابزار منطقی برای اثبات مدعیات خود هستند.

ناگفته پیداست که به هر حال، در هر فلسفه‌ای ناگزیر از علم منطقی برای تبیین نحوه استدلال، بیان مغالطات و انواع روشها برای کشف مجهول هستیم. به همین دلیل است که در حوزه فلسفه اسلامی به «منطق ارسطویی» و در حوزه تمدن غربی به «منطقه‌ای متعدد» و در حوزه فلسفه هندی به «نیایا دارشانا»^{۱۵} برمی‌خوریم.

ب. نگاه جامع و کلینگر: نگرش فلسفی عهده‌دار کشف و تبیین کلیت عالم و قوانین عقلی حاکم بر آن است، از این‌رو، نگرش آن باید جامع، کلی‌نگر و دارای انسجام و مقبولیت باشد.

ج. پاسخ به سؤالات اساسی انسان درباره رمز و راز هستی: روشن است که اصلی‌ترین سؤالات انسان در مورد اصل جهان، اصل انسان، فلسفه خلقت، بیان هدف و غایت زندگی و اموری از این دست است. علوم فلسفی (درجه یک) همواره در صدد پاسخگویی به اصلی‌ترین پرسشهای انسان هستند.

ب. روش تحقیق در انسان‌شناسی فلسفی:

از آن‌رو که انسان‌شناسی فلسفی همانند سایر مقولات فلسفی مانند جهان‌شناسی، کیفیت‌پیدایش جهان، مبدأشناسی و معادشناسی (به معنای لغوی) از مسائل علم فلسفه می‌باشد، قاعدتاً همان روش تحقیق در باب انسان‌شناسی نیز معتبر است، با این تفاوت که دغدغه خاطر در آن بر شناخت ساختار، ممیزه‌ها، مؤلفه‌های منطقی وجود آدمی، ابعاد انسان، سعادت و کمال او و مانند آن متمرکز می‌باشد. بنابراین، انسان‌شناسی فلسفی مجموعه کاوش‌های عقلی - فلسفی در حوزه شناخت دقیق‌تر انسان است.

انواع انسان‌شناسی‌های فلسفی:

با تأمل و درنگ بین انسان‌شناسی‌های فلسفی انجام شده به دو نحوه متفاوت از تبیین‌های انسان‌شناختی برمی‌خوریم که با توجه به نحوه تطبیق، می‌توان آنها را انسان‌شناسی تطبیقی بین مکاتب فلسفی و انسان‌شناسی تطبیقی موضوعی نامید. انسان‌شناسی تطبیقی بین مکاتب فلسفی:

مهم‌ترین نظام‌های فلسفی موجود در جهان عبارتند از: ۱. نظام‌های فلسفی غربی؛ ۲. نظام فلسفی اسلامی؛ ۳. نظام فلسفی شرقی^{۱۶}.

از آن‌رو که موضوع این مقاله فلسفه تطبیقی نیست، از مقایسه فلسفه‌ها چشم‌پوشی کرده و پس از معرفی اجمالی هر نظام با انتخاب یک یا دو مکتب در هر نظام و واکاوی آنها، «انسان» را از منظر آنها به بررسی می‌گذاریم:

الف. انسان از منظر نظام‌های فلسفی غربی:

فلسفه‌های غربی از منظر حیات فکری به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند:

۱. فلسفه‌هایی که هم اکنون حیات فکری ندارند.

۲. فلسفه‌هایی که در عرصه علوم فلسفی حیات علمی - فرهنگی دارند.

بخش اول از تقسیم را برای رعایت اختصار وامی‌نهمیم و به بخش دوم می‌پردازیم.

۱۶. علت آنکه فلسفه‌های غربی را با عنوان نظام‌های فلسفی و فلسفه اسلامی و شرقی را با عنوان نظام فلسفی تعبیر کردیم آن است که نظام‌های فلسفی غربی چنان متشتت و متکثرند که نمی‌توان همه آن‌ها را تحت عنوان واحدی به عنوان یک نظام جمع کرد، در حالی که در فلسفه‌های اسلامی و شرقی قدر جامع معقولی که نسبتاً همه آن‌ها را پوشش دهد وجود دارد، برای اطلاع بیشتر ر.ک: کتب تاریخ فلسفه.

از این منظر، عمده‌ترین مکاتبی که در انسان‌شناسی فلسفی باید از نظر «موقعیت، تعریف و تبیین انسان» مورد مذاقه قرار گیرند «فلسفه‌های معاصر» هستند.^{۱۷} چهار جریان اصلی فلسفه معاصر که بایسته است نقش انسان در آنها بررسی شود، عبارتند از:

۱. فلسفه‌های سیانتیستیک^{۱۸}: گروهی از فلسفه‌های همگن هستند که شامل فلسفه‌های زبانی^{۱۹}، فلسفه‌های تحلیلی^{۲۰}، فلسفه‌های تجربی^{۲۱} و پوزیتویسم منطقی می‌شوند.
۲. پدیدارشناسی^{۲۲}: در آن به معارضه میان ایده‌آلیسم و رئالیسم و به بنیانگذار پدیدارشناسی ادوموند هوسرل توجه می‌کنند که آرای وی در باب انسان جای درنگ فراوان دارد.
۳. فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم^{۲۳} یا فلسفه‌های وجودی: البته با توجه به تعدد تقریرات فلسفه‌های اگزیستانس باید، دست کم، چهار فیلسوف برجسته مورد تحقیق و مذاقه قرار گیرند تا منظر اگزیستانسیالیسم به انسان به وضوح ارزیابی و تبیین گردد. این فیلسوفان عبارتند از: ژان پل سارتر، گابریل مارسل و مارتین هایدگر.
۴. فلسفه‌های حیات^{۲۴}: در آثار فیلسوفانی چون برکسون و دیلتای مشهود است.

ما از میان همه فلسفه‌های پیش گفته به دو فلسفه مهم اگزیستانسیالیسم و اومانیسم به طور اجمال می‌پردازیم. اگزیستانسیالیسم را با توجه به حضور و حیات فلسفی در عرصه مجامع علمی و قرائت‌پذیری فراوان، و اومانیسم را به علت آنکه بستر ساز اندیشه انسان معاصر غربی می‌باشد برگزیده‌ایم:

انسان در اومانیسم: اصطلاح اومانیسم از «اومانیتهاس» به معنای بشر دوستی مشتق شده است و آن را به انسان‌مداری و انسان دوستی ترجمه کرده‌اند. اساس اومانیسم بر ارزش‌گذاری به مقام انسان بنا نهاده شده است، انسان را معیار و میزان همه چیز و علایق انسانی را وجهه همت خویش قرار داده است.

۱۷. در مراکز آموزش عالی ایران، مبنای «معاصرت» فلسفه، آن است که فلسفه مزبور بعد از هگل طرح شده باشد: Post Hegelian Ph.

Scientistics Ph. ۱۸

Linguistic Ph. ۱۹

Analytic Ph. ۲۰

Empirical Ph. ۲۱

Phenomenology. ۲۲

Existentialism Ph. ۲۳

Lebens Ph. ۲۴

در شرایطی که انسان غربی دچار فشار شدید، اختناق و مبتلا به دادگاه‌های تفتیش عقاید و محاکمه و مبتلا به انواع ستم‌های اربابان کلیسا بود، موجود گناهکار و فاقد توانایی بود که نه تنها در این دنیا باید مطیع محض کلیسا باشد، بلکه برای نجات اخروی و بخشش معاصی نیز ملزم بود که از کلیسایان درخواست بخشش کند، نهضتی به وجود آمد که جانهای به ستوه آمده از فشار و اختناق را به شدت شیفته خود کرد و این نهضت موسوم به اومانیسیم بود.

اومانیسیم قرائت‌های مذهبی و نیز غیر دینی داشت. اگرچه اومانیسیت‌های مذهبی با نهضت اصلاح مذهبی و پردازش مکاتب جدید مسیحی (ارتدکس و پروتستان) به نجات دین مسیحیت کمک شایانی کردند، اما اومانیسیت‌های ملحد نیز اندیشه انسان را از خدا به انسان و از آسمان به زمین معطوف کردند.^{۲۵} به دلیل نیاز شدیدی که به آزادی احساس میشد ربط وثیقی بین انسان غربی و جنبش آزادی‌خواهی آنان پدید آمد که اکنون بستر فکری انسان غربی را تشکیل می‌دهد.^{۲۶} مدعیات اومانیسیم را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. انسان مدار و محور همه ارزش‌هاست.
۲. انسان معیار و ملاک همه ارزش‌گذارهاست.
۳. انسان مالک هستی و استعدادهای خود، موجودی آگاه و انتخابگر است.^{۲۷}
۴. انسان محصول محیط نیست، بلکه خالق محیط است.^{۲۸}
۵. دین در ستیز با خواسته‌های انسان است (اکثر اومانیسیتها)^{۲۹}
۶. عقل انسانی رهبری بشر را به عهده دارد.^{۳۰}
۷. ارضای نیازها و لذت‌طلبی جسمانی هدف نهایی بشر است.

۲۵. سیدحسین ابراهیمیان، انسان‌شناسی اسلام، آگزیستانسیالیسم، اومانیسیم، ص ۹۵-۹۸.
 ۲۶. کسانی که بیشترین نقش را در پیدایش اومانیسیم داشتند، عبارتند از: رنه دکارت (با محوریت دادن به وجود انسان در معرفت: من می‌اندیشم پس هستم)، باروخ اسپینوزا (با محوریت دادن به عقل آدمی برای فهم حقیقت)، ایمانوئل کانت (عدم لزوم انطباق معرفت انسانی با اشیای خارجی. و اینکه اشیاء باید مطابق معرفت انسان تنظیم شوند)، ژان پل سارتر (انسان مرکزی به جای خدامرکزی) و...

(سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۱۰۱-۱۰۳)

۲۷. سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۹۸

۲۸. همان، ص ۱۰۰

۲۹. همان، ص ۹۹

۳۰. همان، ص ۱۰۰

البته همچنان که اشاره شد بین اومانیست‌ها گروهی خداپرست هم هستند که آن را منافی با ایمان دینی نمی‌دانند و مذاهب را حامی انسان و ارزشهای انسانی می‌دانند، ولی ارزش انسان و آزادی او را «هدف» دانسته و شناخت خدا و قدرت او را به عنوان وسیله مطرح کرده‌اند و برای تقیّد به تعالیم مذهبی نقش رو بنیایی قایل شدند.^{۳۱}

ارزیابی:

الف) امروزه گرایش به اومانیسم در غرب رو به تحلیل گذاشته و گرایش به عرفان و ایمان‌گرایی رشد داشته است. پس معلوم می‌شود پاسخ صورت مسئله «نیاز انسان» اومانیسم نبوده است.

ب) اومانیسم در پی آن است که حقیقت را به واقعیت فرو کاهد و امور قدسی، متعالی و معنوی را به واقعیات غریزی، نیازها و امیال تقلیل بخشد. در چنین حیطه‌ای است که واقعیت هم رنگ می‌بازد و انسان واقعیت‌گریز به پوچی و نیهیلیسم خواهد رسید.^{۳۲}

ج) این مکتب به کلی از آخرت انسان غفلت ورزیده است و پاسخگویی عطش علمی انسان برای دانستن پایان کارش نیست.

انسان از منظر اگزیستانسیالیسم: از دید این مکتب همه موجودات دارای سرشت و طبیعت هستند و ماهیت‌شان بر وجودشان تقدّم دارد و انسان تنها موجودی است که وجودش بر هویت او مقدّم است و بدون طبیعت به دنیا می‌آید. انسان ابتدا به دنیا می‌آید و سپس با انتخاب خود هویت و طبیعت خود را ساخته و شکل می‌دهد، از این رو، غیر از انسان پدیده‌های دیگر قابل توصیفند، اما انسان چون بدون هویت به دنیا می‌آید قابل تعریف نیست.^{۳۳} کمال انسان در اختیار و آزادی اوست و انسان هر چه آزادتر باشد به کمال خود نزدیکتر است (بندگی و عبودیت الهی نیز ضد آزادی است). هر تعریفی از انسان با ماهیت خاص انسان را محدود می‌کند.

ارزیابی:

الف) اگر مراد از بی‌ماهیت بودن انسان همان ماهیت به اصطلاح فلسفه است سخن باطلی است. زیرا هیچ موجودی غیر از واجب الوجود بی‌ماهیت نیست و ماهیت است که باعث تمایز موجودات از همدیگر می‌شود و اگر ماهیتی نباشد انسانها از

۳۱. همان، ص ۱۰۱

۳۲. سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۱۰۴ و ۱۰۵ / نسو الله فانسیمهم انفسهم: حقیقت (خدا) را از یاد بردند خدا هم واقعیت (خودشان) را از یادشان برد. خدا فراموشی خود فراموشی، و خود فراموشی پوچی است.

۳۳. سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۸۷

هم متمایز نمی‌شوند. و اگر مراد این است که انسان سرشت ثابتی ندارد و خودش سرشت و طبیعت خود را صورت می‌دهد تا حد زیادی قابل قبول است.

ب) آزادی و اختیار انسان مطلب قابل قبولی است، ولی اگزیستانسیالیست‌ها در آن افراط کرده و به «خود وانهادگی» (تفویض و نه اختیار) گرویده‌اند که از نظر اسلام (و براهین عقلی) همانند جبر مردود است.

ج) این مکتب می‌گوید: هر تعلقی انسان را از خود غافل می‌کند و به آن چیز مشغول می‌کند. این دل‌مشغولی باعث باز ماندن انسان از کمال و تعالی می‌شود و سبب می‌شود که او «آزادی مطلق» را از دست بدهد؛ از این رو، باید به هیچ چیز دلبستگی و دلدادگی نداشت.

در پاسخ می‌گوییم: اگر خداوند به عنوان غایت سیر و کمال نهایی انسان ثابت می‌شود، دلبستگی به خدا در واقع دلبستگی به کمال نهایی خواهد بود. از این رو، در اینجا غفلت از خدا (کمال نهایی) باعث از خودبیگانگی و غفلت می‌شود؛ زیرا آن وابستگی، وابستگی خود به ناخود نبوده، بلکه وابستگی خود ناقص به خود کامل خواهد بود.^{۳۴}

آنها بین هدف و وسیله اشتباه کرده‌اند، آزادی برای کمال انسان است و کمال، هدف نهایی است ولی آزادی وسیله انتخاب انسان و نیل بدان هدف است.^{۳۵}

ب. انسان از منظر مکاتب فلسفی شرقی:

الف) هندوستان: هندوستان کشوری است با ادیان و مکتب‌های فلسفی بسیار فراوان و متنوع، از این رو، برای بررسی تطبیقی مقوله‌ای جزئی همانند «انسان» در بین مکتب‌های فلسفی متعدد، دشواری‌های علمی فراوانی وجود دارد که البته با توجه به اهمیت موضوع، ارزش علمی در خوری نیز دارد. برای آسان شدن بررسی‌های تطبیقی در مکتب‌های فلسفی توجه به تقسیم دوره‌های فلسفی اندیشه هندی سودمند است.

رادهاکریشن تاریخ فلسفه هند را به چهار دوره بزرگ تقسیم کرده است که عبارتند از: ۱. دوره ودایی (۱۵۰۰ تا ۶۰۰ پ م)؛ ۲. دوره حماسی (۶۰۰ پ م تا ۲۰۰ م)؛ ۳. دوره سوتراها (شروع از ۲۰۰ م)؛ ۴. دوره مدرسی (از سده دوم تا قرن ۱۷ م)^{۳۶}

۳۴. فلاسفه در این باب می‌گویند: علت فاعلی از شیئی به شیء نزدیک‌تر است و قرآن کریم می‌فرماید: «نحن اقرب الیه منکم» (واقعہ: ۱۵)

۳۵. سیدحسین ابراهیمیان، پیشین، ص ۹۰ و ۹۱.

۳۶. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۵.

دوره اول که با استقرار قوم هندو آریایی در هند آغاز می‌شود و آغاز سرایش ریگ ودا (کهن‌ترین کتاب در تاریخ هندوستان) و سپس براهماناها می‌باشد، منبع مهمی در بررسی‌های تطبیقی فلسفی به شمار می‌رود.

دوره بعد که برهمنان و کاهنان استیلا یافتند براهماسوترا و اپانشادها (ارزنده‌ترین اثر معنویت هندو) به عالم فلسفه تقدیم شدند. در این اثر مهم، نقش انسان و ویژگی خاصی در جهان هستی دارد. «آتمان» ذات عالم صغیر دانسته می‌شود و «برهمن» (ذات منزّه از هرگونه تعینی) همان عالم کبیر است. برهمن منزّه از تعینات عینی و حتی ذهنی است و او را فقط می‌توان با صفات سلویه بیان کرد و نکته‌های فراوانی در انطباق آتمان (ضمیر انسان) و برهمن وجود دارد.^{۳۷}

در این دوران دین بودا، دین جینیسم و پرستش و اسودو اکریشنا، که بعدها به مذهب ویشنویی تبدیل شد، به وجود آمدند و افسانه‌های پوراناها که مجموعه عوام پسندانه اساطیر هندی بوده و از منابع مهم تحقیق در اندیشه‌های هندی است تدوین گردیدند.^{۳۸} در دوره سوم سوتراها نگارش یافتند. این مجموعه فلسفی به صورت ابیات و بیانات کوتاه است. همچنین در این دوره شش مکتب مهم ظهور یافتند که آثارشان به صورت سوتراها نگارش یافته بود: نیایا، وی شیشکا، سانکھیا، یوگا، می مانسا و ودانتا.^{۳۹} دوره چهارم (مدرسی - اسکولاستیک) برهه مشاجرات فلسفی فیلسوفان بودایی است و تا قرن ۱۷ (دوره افول فلسفه بودایی) ادامه می‌یابد. در مواجهه با مکتب‌های فلسفی هند و تشنت آنها، در بررسی‌های تطبیقی انسان دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود، اما اصول مشترک ادیان و فلسفه‌های هندی فرایند پژوهش را بسیار سهل‌تر می‌کند. اگرچه در هندوستان ادیان و مکتب‌های خداباور و خداناباور، ذوقی و منطقی، متشرع و غیرمتشرع و... وجود دارند ولی همگی به چندین اصل مهم معتقدند:

۱. فرضیه کارما: عبارت از آن است که نظام طبیعی در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است و انسان نتیجه رفتار و خلیات خود را در دنیا خواهد دید؛ به این صورت که پس از مرگ تأثیر لطیفی که توسط عمل و اخلاق خود در ضمیرش به جا گذاشته است جسم طبیعی او را تشکیل می‌دهد و او مجدداً به دنیا برخواهد گشت و انسان در هر زندگی محصول و نتیجه سلوک و اخلاق خود در زندگی پیشتر بوده و از محصولات آن استفاده خواهد کرد.

۳۷. همان، ص ۱۶.

۳۸. همان.

۳۹. هر شش مکتب مذکور جزء مکاتب خداباور (Astika) می‌باشند که به آن‌ها دارشانا (darsana) گفته می‌شود. در مقابل، سه مکتب: بودایی، جینیسم، چارواک خداناباور (Nastika) می‌باشند.

اسارت در این چرخه زایش و مرگ قهری بوده ولی راه نجات به دست خود «انسان» است.^{۴۰}

۲. مبحث آزادی: انسان در گردونه تناسخ و باز پیدایی در عوالم گرفتار آمده، و اساس عوالم رنج است. منشأ رنج دو نوع سرگردانی است: اول سرگردانی در گردونه تناسخ (بازپیدایی) و انتقال روح انسان در هنگام مرگ به کالبدی دیگر و دوم تأثیراتی که در زندگی بعدی از زندگی اولیه در ذهن خود انباشته است و تا هنگام مرگ تأثیرات پیشین بر حیات آدمی تأثیر می‌گذارند^{۴۱} و چون هدف غایی حیات، نجات است باید به گونه‌ای زیست که از چرخه زایش و مرگ و تناسخ و باز پیدایی رها شد. در اینجا است که هریک از ادیان و مکاتب فلسفی راهی را برای خروج از رنج‌ها توصیه میکنند که عمدتاً مبتنی بر ریاضت، دل‌کندن از تعلقات دنیوی و خالی کردن ذهن از هرچیز است.^{۴۲}

۳. جوهر ثابت: همه مکاتب فلسفی هندی به جز بودایی به جوهر ثابتی در پس مظاهر عالم معتقدند و آن را «آتمان، جیوا و یوروشا» می‌نامند؛ اصلی که ذاتاً پاک است و اوهام و پندارهای انسانی (Maya) و نادانی (Vaidya) که عالم گیرند موجب کدورت آن می‌شوند.^{۴۳}

۴. ادوار جهانی: می‌گویند: آفرینش در آغاز زمان واقع شده و ادوار انحطاط و اضمحلال را طی می‌کند و منحل شده به اصل رجوع می‌کند و از نو بنیان می‌شود و ادوار خلقت و انهدام تا ابد ادامه خواهد داشت.

بنابراین، انسان از دید مکاتب فلسفی هندی در چنبره جهانی که دارای نظم ویژه‌ای است گرفتار آمده، اعمال او در زندگی (دنیایی بعدی) او منعکس می‌شود، فطرتی پاک دارد که غبارگرفته می‌شود و باید با فراغت از نادانی و اوهام غبارهای آن را زدود. باید تلاش انسان ناظر به رهایی (نجات) از چرخه زایش و مرگ باشد و به برهمن (شعوری منحاز و دارای خارجیت؛ در ادیان خداباور) یا نیروانا (خاموشی مطلق و بی‌هیچ دغدغه؛ در مکاتب خداباور) واصل گردد و این تنها راه نجات است.

۴۰. داریوش شایگان، پیشین، ص ۲۰.

۴۱. عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۵۰.

۴۲. داریوش شایگان، پیشین، ص ۲۲.

۴۳. همان، ص ۲۵.

انسان از دیدگاه فلسفه‌های هندی قدرت بر شناخت دارد و با چهار سازوکار برای او معرفت حاصل می‌شود: ادراک^{۴۴}، استنتاج^{۴۵}، قیاس و تشابه^{۴۶}، و علم لفظی^{۴۷} ادراک (شناخت حاصل از تماس مستقیم حواس با اشیا) از منظر مکاتب ایده‌آلیستی، مثل مادیامیکا، یوگاپاروا و دانتا^{۴۸} معتبر نیست و محصول توهم جهانی دانسته می‌شود ولی در منطق هندی و نیایادارشا^{۴۹} معتبر است.^{۵۰}

فرایند ذهنی استنتاج، ترتیب مقدمات برای حصول نتیجه به صورتات سیر از علت به معلول است و به سه قسم تقسیم می‌شود.

قیاس، نیز علم به شیء است که با شیء دیگر که قبلاً حکمش را می‌دانستیم تشابه دارد. و علم لفظی در واقع علم حاصله از منبع موثق (علم نقلی) است. پس از ذکر مشترکات فکر فلسفی هندی با عطف نظر به نقش انسان در آن اصول، به مکتب ودانتا یا حکمت الهی می‌پردازیم. حکمتی که اوج گرفته‌ترین و متعالی‌ترین فلسفه و حکمت هندی و نماینده تام آن است که توسط فیلسوفان فراوانی^{۵۱} بالنده و غنی شده است.

انسان در ودانتا^{۵۲}: اساس حکمت ودانتا بر پایه اعتقاد برهمن و آتمان نهاده شده است. برهمن به معنای وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری تعالی است^{۵۳}. از سوی دیگر، همان حقیقتی است که بدان آتمان (ضمیر انسانی) گفته می‌شود. پس برهمن هم مبدأ عالم است که منشأ صدور موجودات است و هم لطیفه وجود انسان، و با شناخت «خود» انسانی به شناخت برهمن می‌توان رسید^{۵۴}.

بنابراین، برهمن در عین حالی که داخل همه موجودات است در خارج از موجودات هم هست. البته او در واقع محمل (ابزار حمل) موجود است و نه موجود در موجودات. از این رو، فرضیه همه خدایی^{۵۵} که شرق‌شناسان به حکمت و عرفان هندی نسبت می‌دهند بی‌اساس است؛

۴۴. Pratyaksa

۴۵. anumana

۴۶. upamana

۴۷. Sabda

۴۸. Vedanta

۴۹. Nyaya darsana

۵۰. داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۴۴۶.

۵۱. مثل کوماریلا، شانکارا و رامانوجا، وچاسپاتی میشوا، وچینیانا بهیکشو و...

۵۲. Vedanta، داریوش شایگان، پیشین، ص ۸۰۷.

۵۳. همان، ص ۸۰۸ به نقل از شانکارا در تفسیر براهماسوترا.

۵۴. تقریباً شبیه است به «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

۵۵. Pantheisme

زیرا اگرچه برهمن همه چیز است ولی همه چیز برهمن نیست^{۵۶}؛ چرا که پیوستگی جوهری با برهمن ندارند. انسان دارای عقل و نفس است و این دو مسبوق به ماده نیستند و در مکان و زمان معینی تعیین ندارند، با دوری از مبدأ ضعیف‌تر و با نزدیکی به مبدأ کامل‌تر می‌شوند، در مرحله صعود موجودات به مرتبه عقل پایان می‌پذیرند و در سلسله نزول به عالم عنصری و جسمانی ختم می‌شوند.^{۵۷}

آتمان (ضمیر انسانی) مانند رشته‌ای نامرئی همه مراتب و درجات وجود را به هم پیوند می‌دهد، به همه عالم محیط است ولی رنگ تعیین به خود نمی‌پذیرد و از هر تغییر و تبدیلی منزّه است.

انسان در سیر صعودی چهار مرحله را باید طی کند تا به کمال نهایی خود برسد^{۵۸}

۱. مرحله اول هستی «بیداری» است؛ در این مرحله وجدان که به دنیای ناسوتی آگاه است باید بیدار شود.

۲. مرحله دوم هستی «رؤیا» است که مرتبه‌ای نورانی است. قلمروش عالم رؤیا بوده و از واقعیت‌های لطیف بهره‌مند می‌شود. به زبان رمز و نماد برای این مرحله هفت عضو (اعضای ناسوتی و عنصری) و نوزده دهان (۵ حس ظاهری، ۵ عضو فاعله، ۵ دم حیاتی و حس مشترک، عقل، خودآگاهی، و حافظه) برشمرده‌اند.

۳. «خواب عمیق»؛ مرحله‌ای که انسان به خواب رفته میلی احساس نکند و خوابی نبیند. آگاهی‌های ناشی از مراتب دوگانه قبلی به صورت متجانس و جمعی درمی‌آیند. این مرحله، مرتبه عدم تشخیص و تفکیک‌ناپذیری عناصر متشکله دو مرتبه قبلی است و به آرامش و بی‌دغدغگی منجر می‌شود.

۴. در این مرحله، انسان به هیچ چیز حتی آگاهی‌اش آگاه نیست. آگاهی انسان غیب مطلق می‌شود، استنتاج‌ناپذیر و غیرقابل توصیف است، و اساس آگاهی مطلق (آتمان) است.

این مرتبه فقط با سلب کیفیات قابل تغییر است؛ چرا که عمق مرتبه کمون و نهفتگی و تشخیص‌ناپذیری است. اما نفس انسان پیش از کشف و رسیدن به آتمان و زدودن غفلتها «جیوا» نامیده می‌شود.

۵۶. در فلسفه اسلامی هم گفته می‌شود «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (البته به حمل حقیقت و رقیقت) و لیس بشیء منها (به حمل شایع صناعی) و توجه به این دو حمل در این قاعده فلسفی بسیار مهم است.

۵۷. داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۸۱۷ و ۸۱۸.

۵۸. همان، ص ۸۱۶ تا ۸۳۱.

غفلت‌هایی که باید زدوده شوند عبارتند از: ۱. قشر طعام: جسم مادی و عنصری؛ ۲. قشر دم حیاتی؛ ۳. قشر نفس و حس مشترک؛ ۴. قشر عقل؛ (سه قشر اخیر جسم لطیفند)؛ ۵. قشر وجد و شادی: جسم علّی العلیل است.^{۵۹}

مطلب مهم دیگر آنکه، علت خلق شدن انسان فیاضیت هنرمندی است که بدون هدف و غایت و تنها به عنوان سرگرمی خود به عبث انسان (و جهان ماده) را آفریده است.^{۶۰}

ارزیابی:

۱. تشویق این فلسفه بر دل نبستن به دنیای فانی ارزش اخلاقی مطلوبی می باشد ولی این ارزش نباید به ضد ارزش (دل کندن از خانواده و فرزند و...) منجر شود.

۲. هیچ دلیلی بر تناسخ و چرخه زایش و مرگ مدام در این جهان وجود ندارد.

۳. رنج آور دیدن جهان نگرشی منفی به انسان (نسبت به جهان) می‌دهد و این حالت واقع‌بینی و تعادل شخصیتی را از انسان می‌گیرد.

۴. اگر برهمن ازلی است (آنچنان که در رساله چاندوگیای آپانیشاد آمده است^{۶۱}) پس متحد با او (آتمان) نیز باید ازلی باشد، در حالی که دلیلی بر ازلی بودن ضمیر انسانها (نه دلیل عقلی و نه وجدانی و حضوری) در دست نیست.

۵. اینکه تنها راه تعالی و ترقی و اتحاد با آتمان که با برهمن متحد است راه‌های پیشنهادی مکاتب فلسفی هندی باشد (مثل بریدن از همه لذتها، ریاضت مطلق، دوری از اجتماع و...) دلیلی ندارد و راه‌های دیگر را نمی‌توان منطقاً نفی کرد.

۶. انسان در این مکاتب دغدغه‌ای نسبت به اجتماع و حتی خانواده خود ندارد. غرض او رهایی خودش است به هر صورتی که باشد و چنین انسانی نسبت به هموعان خود بی تفاوت است.

ب. چین: اندیشه فلسفی شرقی خاستگاه دیگری به نام چین باستان نیز دارد. این سرزمین دارای فلسفه‌هایی قابل توجه و با التفات درخور به اخلاق و فضیلت است. ما مکتب فلسفی تائوئیزم را به عنوان نماینده اندیشه فلسفی چینی، برای بررسی برگزیده‌ایم:

۵۹. پانیشاد: دانا آن است که این دنیا را ترک گوید و خویش را ورای محدودیت‌های قشر طعام و قشر دم حیاتی و قشر ذهن و نفس و قشر شادی قرار دهد. (ر.ک: داریوش شایگان، پیشین، ج ۲، ص ۸۳۴)

۶۰. داریوش شایگان، پیشین، ص ۸۵۳.

۶۱. همان.

انسان از منظر تائوئیزم: تائوئیزم یا تائوگرایی توسط شخصی به نام لائوتسه مطرح شده است و قدیمی‌ترین منبع آن «تعالیم تائو» است که توسط بین هسی شاگرد و ملازم وی که با سماجت، استاد خویش را همراهی می‌کرده تدوین شده است. «تائو» به معنای نظم اخلاقی و فیزیکی جهان یا راه عقل و خرد و یا راه فضیلت و زندگی صحیح می‌باشد و قانونی همیشگی و مطلق در جهان هستی است.^{۶۲}

انسان در تائوئیزم موجودی است که باید با دو اصل مهم به سوی کمال سیر کند: اول. تنظیم زندگی از درون و برون با تائو و دوم اینکه با رفتار خود حایلی در برابر تائو ایجاد نکند.^{۶۳} دانش و عمل برای انسان بی‌فایده و بیهوده است. انسان با عمل خود نظم طبیعت را از منطق بیرون می‌کند و ملزم است فقط در راستای جریان طبیعی خود حرکت کند تا به کمال برسد.

انسان مختار است و می‌تواند خود را به کمال رسانده یا به سختی بیندازد. انسانی که کامل شده آکنده از فضیلت است، از خویش خالی شده (تعیّنات و تعلّقات دنیایی ندارد)، اهل کار و کوشش است، فروتن و گره‌گشای کار مردم است، تندخو نیست، جاه‌طلب نیست و بدی دیگران را نیز با نیکی پاسخ می‌دهد.

ارزیابی:

این مکتب در مورد انسان نظرات و توصیه‌های تحسین برانگیزی دارد و برخی از مزایایش عبارتند از: توجه به خود و کنترل نفس اماره، تبعیت از قوانین هستی، توجه در خور به اخلاق و توجه به مرگ. اما اشکالات فراوانی هم دارد که عبارتند از:

۱. نفی کننده سازمان‌های اجتماعی و تمدن است و لائوتسه به خاطر نفی هرج و مرج به نفی تمدن نیز پرداخته است.^{۶۴}
۲. بازگشت به خود با بازگشت به طبیعت حاصل نمی‌شود، بلکه با رجوع به فطرت حاصل می‌شود. لائوتسه بازگشت به طبیعت را اگر چه شامل طبیعت مادی و انسانی می‌داند ولی آن را در دوری از حیات اجتماعی جست‌وجو می‌کند.^{۶۵}
۳. اینکه انسان کوچک‌ترین تعلق و توجهی به امور مادی دنیایی نداشته باشد انگیزه او را به علم و دانش و فن از بین می‌برد.

۶۲. عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکتب، ص ۹۳ / همو، سیمای انسان کامل از دیدگاه لائوتسه.

۶۳. عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکتب، ص ۹۶.

۶۴. همان، ص ۱۰۴.

۶۵. همان، ص ۱۰۴.

انسان از منظر مکاتب فلسفه اسلامی:

در زمینه فلسفه در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی سه مکتب ظهور یافته‌اند. البته هدف در این مقاله تنها طرح فلسفه‌هایی است که هم اینک حیات فکری دارند، و نیز بررسی «مقوله انسان» و منظر آنان ولی با این حال، معرفی اجمالی دو فلسفه دیگر در تمدن اسلامی، که روزگاری بس دراز اندیشه فلسفی و حتی دینی را تحت تأثیر خود قرار داده بودند، خالی از فایده نیست.

۱. فلسفه مشاء: فلسفهای عقلی - استدلالی که در آن ابزار داوری علم منطق و داور صرفاً دلالت‌های عقل بدیهی و نحوه استدلال ارجاع نظریات بر بدیهیات در موضوع موجود بماهوموجود می‌باشد. نماینده تام این مکتب فلسفی که اصالت یونانی داشته و بن مایه‌های آن مکتب فلسفی ارسطو می‌باشد، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.

۲. فلسفه اشراق: فلسفهای عقلی - شهودی است و ابزار داوری علم منطق با تبیینی بخصوص که ریاضت نفس و توجه به نقش تربیت نفس را در ادراکات عقلی مهم می‌داند می‌باشد و نحوه استدلال ارجاع نظری بر بدیهی در موضوع انوار وجودی است. با وجود آنکه هر دو مکتب فلسفی مذکور عقلی می‌باشند ولی به علت اختلاف در مبادی (مثلاً ابتناء مشاء بر عقول عشره و ابتناء اشراق بر عالم انوار) و روش (در منطق با اندکی تفاوت) از چینش فلسفی متمایزی نیز نسبت به همدیگر برخوردار هستند. نماینده تام این مکتب و بنیانگذار آن در عالم اسلام که تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون بود، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است.

۳. حکمت متعالیه: فلسفهای عقلی استدلالی برآمده از استدلال و شهود که مبادی منحاز و متفاوتی نسبت به دو فلسفه پیش گفته دارد و با این وجود، از محصولات فکری صحیح هر دو مکتب استفاده کامل، با چینش دقیق فلسفی، به عمل آورده است. در آن ابزار داوری علم منطق و نحوه استدلال نیز ارجاع نظری بر بدیهی می‌باشد. این مکتب یک نظام خاص فلسفی (و نه یک مجمع المکاتب) بوده، دارای اسلوب واحد و مشخصی است.

ما در این مقاله به عنوان فلسفه بالنده‌تر جهان اسلام به این مکتب پرداخته و «مقوله انسان» را از منظر بنیانگذار این مکتب صدرالدین محمد شیرازی به بحث می‌نشینیم. انسان از منظر حکمت متعالیه (نظر ملاصدرا): پیش از ورود به بحث لازم است در مورد بنیانگذار این مکتب توضیح مهمی داده شود: اگرچه ملاصدرا به عنوان بنیانگذار یک مکتب فلسفی عمیق، چهرهای فلسفی - حکمی دارد، ولی این بدان معنا نیست که

همه آراء وی در باب تفسیر جهان و انسان فلسفی می‌باشند، بلکه وی به عنوان یک اندیشمند مسلمان آراء فراوانی متخذ از آیات و روایات نیز دارد و در جای جای کتبش آورده است که اساساً صبغه فلسفی ندارند و باید آنها را در انسان‌شناسی دینی (متخذ از دین) بررسی کرد.^{۶۶}

آراء فلسفی ملاصدرا در باب انسان: انسان دارای نفس است و تعلق آن به بدن امری طبیعی است و منشأ آن ویژگی‌ها و استعداد ماده و حرکت جوهری طبیعت است تا آنگاه که طبیعت در جهت کمال به درجه و مرتبه نفس نایل شود. نفس پس از عروج دیگر به این بدن باز نخواهد گشت، بلکه به بدن دیگر (اخروی) که متناسب با نشئه آخرت است تعلق می‌یابد.^{۶۷}

نفس در بدن اگرچه جسمانیة الحدوث است، ولی دو کینونت دارد: کینونت عقلی که مربوط به وجودِ نفسِ قبل از تعلق به بدن است و کینونت نفسی که مربوط به تعلق به بدن است.^{۶۸}

انسان به دلیل برخورداری از نفس ناطقه و ویژگیهایی دارد که بدینوسیله از سایر موجودات طبیعت، به ویژه حیوانات، متمایز می‌شود.^{۶۹}

نطق ظاهری: ۱. سخن گفتن؛ ۲. تعجب: امری انفعالی که متبوع خندیدن است؛ ۳. زجر: انفعالی که متبوع گریستن است؛ ۴. خجلت؛ ۵. خوف و رجاء؛ ۶. ادراک معانی عقلی نفس انسان دو رویه دارد: رویی به طرف بالا و جنبه عالی که بخش درونی آن است و به جهان ملکوت و عالم غیب راه دارد و رویی به طرف پایین و سافل که بخش بیرونی آن است و هر رویه نفس آثار ویژه خود را دارند.^{۷۰}

بنابراین، انسان موجودی دو بعدی است که خیر و شر در او درآمیخته‌اند؛ نه خیر محض و فرشته‌وار است و نه شر محض و شیطان صفت. جنبه خیر مربوط به روح و نفس و جنبه شر مربوط به طبیعت و شهوت وی است.^{۷۱} از این‌رو، در برخورد با امور ممکن است یکی از چهار حالت ذیل را از خود بروز دهد:

۶۶. مثلاً وی در رساله «سه اصل برای بیان اختلاف انسان‌ها» به آیه ۲۲ سوره زمر اشاره می‌کند: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه فویل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله اولئک فی ضلال مبین» (ر.ک: ملاصدرا، سه اصل، ص ۷۳). این یک استدلال دینی است نه فلسفی.

۶۷. ملاصدرا، اسفار اربعه، جزء ۲ / ملاصدرا، سفر رابع، ج ۹، ص ۱۲۲ / ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۳۷۳.

۶۸. اسفار اربعه، جزء یک / سفر رابع، ص ۳۵۳.

۶۹. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

۷۰. عبدالله نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۳۰۶.

۷۱. همان، ص ۳۰۰.

۱. تمایل عقل و دوری شهوت (مثل بیماریها، فقرها و رنجها)؛ ۲. خرسندی شهوت و ناخرسندی عقل (مثلاً در گناهان)؛ ۳. رضایت هر دو (مثلاً در علم)؛ ۴. عدم رضایت هیچ کدام (مثلاً در جهل)

نفس انسان مقامات و نشئاتی دارد که عبارتند از: نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل.^{۷۲} اولین نشئه حس است که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری است. مظهر نشئه خیالی یا مثالی نیز حواس باطنی است و مظهر نشئه عقلی قوه عاقله بوده و کمالش در عقل بالفعل شدن است. اگر نشئه حسدار قوه و استعداد است، دو نشئه دیگر دارای فعلیت و تحصیل ثمرات اند.^{۷۳} نفس مبدأ همه افعال است؛ زیرا از سنخ ملکوت است و وحدتی دارد به نام وحدت جمیع.^{۷۴} این وحدت در عین بساطت، جامع همه مراتب نباتی و حیوانی و عقلانی است. نفس در مرتبه ذات خود هم عاقل است، هم متخیل و حساس و هم قابل نمو و تحرک. ملاصدرا این مطلب را چنین تبیین میکند: «النفس فی وحدتها کل القوی»^{۷۵}

تقسیم دیگری نیز برای مراتب نفس وجود دارد: اماره (سوق دهنده به زشتی و بدی)، لوامه (سرزنشگر نسبت به زشتیها)، مطمئنه (بعد از فراغت از همه هوسها حاصل میشود)، مهمله (نفسی که میتواند حقایق عقلی و معارف الهی را مشاهده کند)^{۷۶} ذات انسان دارای دو صفت اولیت (دنیوی) و آخریت (اخروی) است و وجودش مستمراً قوی شده و به واسطه حرکت جوهری در مراتب وجودی سیر استکمالی می‌یابد و همواره رو به آخرت دارد و مراتب گوناگونی دارد؛ مثل منازل سفر به سوی خداوند که برخی در دنیا (اختیاراً) و برخی در آخرت (اضطراراً) تحقق پیدا می‌کند. مراتب عنصری و نباتی و حیوانی انسان مربوط به دنیاست و منازل آن مثل قلب، روح، سر، خفی و آنچه بعد از آن است همگی در آخرت می‌باشد.

انسان‌شناسی موضوعی فلسفی:

پس از مرور اجمالی مهمترین مکاتب فلسفی غربی، شرقی و اسلامی و طرح مقوله انسان از میان متون فلسفی دینی آنها، اینک به گونه جدیدی از مطالعات انسان‌شناختی تطبیقی فلسفی می‌پردازیم که اگر چه از سابقه کهنی برخوردار نیست، ولی پر فایده‌تر

۷۲. همان، ص ۳۰۷.

۷۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۵۱ و ۴۰۴.

۷۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۷ / ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۳۳۷.

۷۵. ملاصدرا، اسفار اربعه عقلیه، جزء ۱ از سفر رابع، ج ۸، ص ۲۲۱ تا ۲۳۰؛ سه برهان بر مطلب فوق اقامه کرده اند.

۷۶. ملاصدرا، عرفان و عارف نمایان، ص ۱۱۱.

و از برخی جهات کارآمدتر از روش قبلی می‌باشد. در این روش، موضوع جزئی مورد مطالعه مشخص شده و مهم‌ترین آراء فلسفی فلسفه‌های جهان را در ذیل آن ذکر و بررسی می‌کنند. در این سبک عمده سخن روی قول و نه فلسفه‌ای که قائل بدان قول است معطوف بوده و چه بسا از فلسفه‌ای ضعیف و غیر مشهور قولی در آن ذکر شود ولی از فلسفه‌ای نیرومند و مشهور، بدان سبب که سخن مهمی در آن زمینه ندارد، ذکری به میان نیاید. نکته مهم دیگر در این گونه بررسی‌ها این است که با توجه به اینکه در یک فلسفه ممکن است در موضوعی مشخص چند موضع ناسازگار و یا مبهم مطرح گردد و یا جانبداری فیلسوف از فلسفه‌ای معین مورد تردید باشد، از این‌رو، در این بررسی‌ها به عنوان قائل قول، خود فیلسوف مطرح می‌گردد و نه فلسفه مورد جانبداری وی. نمونه‌ای از چنین بررسی‌هایی به همراه کلید واژه پرداخت هر فیلسوف به بحث مورد نظر را از یکی از کتب معدود نگاشته شده با این سبک^{۷۷} ذکر می‌کنیم:

۱. موضوع: انسان و تفاوت با حیوان^{۷۸} یوهان گوتفرد: توجه بر خاستگاه زبان: آدولف پورتمان: انسان و بدن؛ آرنولد گهلن: انسان و نهادها؛ هملوت پلنسر: خنده، گریه، لبخند.
۲. انسان موجودی روحانی^{۷۹}: افلاطون: هماهنگی نفس؛ رنه دکارت: دستگاه خودکار عاقل؛ ماکس شلر: جایگاه انسان در کیهان؛ ژان پل سارتر: طرح، تصمیم، مسئولیت.

۳. انسان موجودی اجتماعی^{۸۰}: ارسطو: انسان موجودی حکومت‌ساز^{۸۱}؛ توماس هابز: انسان و شهروند؛ ژان ژاک روسو: پیشرفت در مقابل آزادی؛ کارل مارکس: کار، نوع، با خودبیگانگی.

۴. انسان موجودی منفرد^{۸۲}: توماس آکوینی: شخص آزاد؛ ایمانوئل کانت: انسان، غایتی نفسی؛ ماکس شتیرنر: موجود، منفرد، متناهی، یگانه؛ تئودور آدورنو: فاعل خود قانونگذار.
۵. انسان موجودی طبیعی^{۸۳}: پل تیریوهولباخ: ماشین انسانی؛ ارتور شوپنهاور: انسان و اراده؛ هانس فریدریش کارل گوتتر: ارزش آفرینی انسان شمالی؛ بورهوف اسکینر: انسان، یک ماشین.

۷۷. هانس وبرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی.

۷۸. همان، ص ۱۳ تا ۳۷.

۷۹. همان، ص ۳۹-۶۱.

۸۰. همان، ص ۹۹-۱۲۷.

۸۱. البته بین ارسطو‌شناسان درباره تعریف دقیق وی از انسان اختلاف نظر است، حیوان ناطق بودن انسان (و حتی حیوان اجتماعی بودن: طبری، انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی) نیز از ارسطو نقل شده است.

۸۲. هانس وبرکس، پیشین، ص ۱۲۹-۱۵۵.

۸۳. همان، ص ۷۱-۹۷.

انتخاب نوع انسان‌شناسی فلسفی برای بیان مواضع:

در مقایسه شکل اول بررسی‌ها (بررسی بین مکاتب فلسفی) با گونه دوم آن (بررسی به روش تطبیقی موضوعی) باید چند ویژگی را مد نظر داشت:

۱. در گونه اول بررسی‌ها به زیر ساخت اقوال و مبادی موضع‌گیری‌ها اهمیت کافی داده می‌شود، از این‌رو، همواره فهم موضع با فهم همه جوانب و ارتباطات موضع با سایر معارف فلسفی صورت می‌گیرد.

۲. در گونه دوم بررسی‌ها به اختصار و به میزان مفید به مطالب پرداخته می‌شود. در این روش اگر عمق و موشکافی طریقه اول دیده نمی‌شود، ولی از وسعت و جامعیت خوبی برخوردارند.

۳. در شکل اول، بر فلسفه‌های مطرح تأکید می‌شود و جامعیت و وسعت بررسی‌چندان مطمح نظر نیست.

رسالت ما:

انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان به جد یکی از مسائل کلامی جدید دانست و آن را در عداد مسائل مهم علم کلام جدید به شمار آورد. پدیده انفجار (و سرعت انتقال) اطلاعات ما را ملزم می‌کند که به تبیین دقیق «انسان از منظر فلاسفه اسلامی» پرداخته و در برابر شبهات وارده از سوی فلسفه‌های شرقی و غربی به مبانی دینی، عقیدتیمان (که شبهات قابل توجهی می‌باشند)، با بررسی‌های عقلی، پاسخگو باشیم. چه آنگاه که فلسفه اسلامی را منطبق بر شریعت و دین اسلام بدانیم و ادله فلسفی را مطرح کنیم و چه آنگاه که قایل به تفکیک بین مقوله فلسفه و وحی (و شهود) باشیم، در هر دو صورت به عنوان بهترین ابزار دفاع از انجام آن ناگزیریم؛ هم‌چنان که آیه شریفه «خذوا حذرکم» (ابزار دفاعی خود را به دست گیرید) مؤید و مصحح چنین تعاملی است.

منبع: پاورقی

فلاسفه و عرفای آذربایجان (تبریز و ارومیه)

جمعی از دانشجویان مقطع کارشناس رشته فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی

انجمن علمی فلسفه برای تهیه کلیپی از زندگینامه و آثار فلاسفه و عرفای استان اردبیل و آذربایجان، با همکاری گروه فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی و جناب آقای خلیل ملاجوادی اقدام به جمع‌آوری اسامی و آثار اندیشمندان این خطه نموده است. انجمن علمی فلسفه بر آن است که پیش از تهیه کلیپ با به اشتراک گذاشتن متن کلیپ، نظرات و انتقادات خوانندگان محترم را برای بهتر کردن محتوای کلیپ جمع‌آوری کند؛ از این رو در چندین شماره خلاصه‌ای از اسامی و زندگینامه و آثار فلاسفه و عرفای آذربایجان ارائه می‌گردد.

از خوانندگان خواهشمندیم نظرات خود را به پست الکترونیکی زیر ارسال نمایند:

Philosophyuma1396@gmail.com



ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان سالاری

ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان سالاری (مرگ ۴۴۶ خورشیدی) نواده مرزبان شاه سالاری و از دودمان سالاریان، فیلسوف ایرانی - زرتشتی است که در آذربایجان به دنیا آمده ولی تاریخ دقیقی از زمان تولد ایشان در دسترس نیست. وی از برجسته‌ترین شاگردان ابن‌سینا بود و کتاب المباحثات ابن‌سینا بیشتر در پاسخ به پرسش‌های اوست. بهمنیار را مفسر فلسفه ابن‌سینا و مروج فلسفه در قرن پنجم هجری دانسته‌اند. مذهب وی مورد اختلاف است. منابع اولیه وی را زرتشتی و منابع متأخر وی را مسلمان معرفی کرده‌اند. آقا بزرگ تهرانی در الذرمه یکی از تصنیفات خویش وی را در شمار اهل تشیع ذکر کرده است.

از جمله آثار وی: التحصیل یا التحصیلات که آن را به نام دایی خود ابومنصور بهرام بن خورشید بن یزدیار نوشته است، او در نوشتن این کتاب از روش استاد خود ابن‌سینا پیروی کرده است، این اثر در قرن پنجم و ششم هجری از آثار مهم فلسفی به‌شمار می‌آید. از دیگر آثار او رساله فی مراتب موجودات و رساله‌ای به نام فی موضوع المعروف به مابعدالطبیعه که هر دو به زبان آلمانی ترجمه شده‌اند. بهمنیار کتاب تعلیقات ابن‌سینا را جمع‌آوری کرده و در «التحصیل» فلسفه آن را شرح داده است. ابن‌سینا در نام‌های به بهمنیار او را به دلیل اهتمام به تحصیل علم تحسین کرده است.

منبع: ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد

شمس‌الدین خسرو شاهی

شمس‌الدین عبدالحمید پسر عیسی خسرو شاهی از حکیمان نامدار ایرانی قرن هفتم هجری که نامش در طبقات مذهب شافعی آمده، در حکمت و طب و علوم شرعیه استاد بوده است. برخی او را از شاگردان فریدالدین داماد می‌دانند. تولدش را در سال ۵۸۰ هجری در خسروشاه یکی از روستاهای نزدیک تبریز ثبت کرده‌اند. وی پس از تحصیل مقدمات ادب، کلام و حکمت را نزد امام فخر رازی فراگرفت، پس از فوت امام فخر سفری به قهستان کرد. مدتی نزد شهاب‌الدین محتشم و حاکم اسماعیلی از حکیمان و دانشمندان این طایفه، به سر برد. شهاب‌الدین، شمس‌الدین را بسیار گرامی می‌داشت و از محضرش استفاده می‌کرد. خسروشاهی در سال ۶۲۵ هجری از دنیا رفت، و در کوه «قاسیون» به خاک سپرده شد.

از جمله شاگردانش: سدیدالدین منصور.

آثارش عبارتند از: مختصر منطق شفای ابن سینا، در فقه هم کتاب مهذب شیخ ابواسحاق شیرازی را خلاصه کرده است.

منبع: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، تألیف هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی

ودود بن محمد تبریزی

ودود تبریزی متوفی بر ۹۳۰ هجری/۱۵۲۴ میلادی، فیلسوف اشراقی آذربایجانی، به واسطه تفسیری که بر رساله مهم سهروردی یعنی الواح عمادیه نوشته، شهرت یافته است. از سوی دیگر خود او می‌گوید که حاشیه‌ای بر حکمت اشراق سهرودی نوشته است، این تنها مطالبی است که در مورد وی می‌توان گفت.

منبع: حسین سعید عرب، مجموعه مقالاتی درباره سهرودی، انتشارات شیعی، ۱۳۷۸

رجبعلی تبریزی

(درگذشت ۱۰۸۰ قمری/۱۰۴۸ خورشیدی) عارف و حکیم شیعی قرن یازدهم، وی نزد شاه عباس دوم و شاه سلیمان صفوی جایگاه ویژه‌ای داشت، به طوری که شاه عباس برای دیدار با رجبعلی، خودش به خانه وی می‌رفت. رجبعلی تبریزی را از فیلسوفان بزرگ قرن یازدهم هجری و نیز متکلم و فقیهی به شمار آورده‌اند که بیش از معاصران خود در فلسفه ژرف اندیشی کرده و بسیار متأثر از معتزله بوده، روش تفکرش با سنت اشراقی پیش از خودش متفاوت بوده و نیز از مخالفان ملاصدرا در مبحث اصالت و اشتراک معنوی وجود به شمار می‌آید، و رأی مشهور وی اعتقاد به اشتراک لفظی وجود است. اندیشه‌های او حوزه مستقلی را تشکیل داد که می‌توان از آن با عنوان «جریان» یا «مکتب» رجبعلی تبریزی یاد کرد.

از جمله شاگردان وی عبارتند از: امیر قوامالدین محمد اصفهانی، قاضی سعید قمی، محمد حسین سعید قمی، محمد رفیع پیرزاده، ملا محمد تنکابنی، ملا محمد شفیع اصفهانی.

آثار متعددی از وی باقی مانده که از جمله آنها: اثبات واجب، الاصول الاصفیه، المعارف الالهیه، دیوان واحد تبریزی، تفسیر آیه الکرسی و کتاب فی الحکمه.

منبع: ویکی پدیا

ملا عبدالله زنوزی تبریزی

عبدالله فرزند بیرمقلی (بایرام قلی) مقلب به باباخان زنوزی در روستای زنوز از توابع شهر مرند در حوالی تبریز به دنیا آمد و در سال ۱۲۵۷ق (۱۲۲۰ش) در تهران درگذشت. فرزندش آقا علی مدرس از مدرسان فلسفه در مدرسه سپهسالار بود. زنوزی حکیم و فیلسوف شیعی در قرن سیزده قمری و معاصر با فتحعلی شاه قاجار، که مورد توجه شاه قاجار بود و دو کتاب انوارجلیه و لعمات الهیه را به درخواست فتحعلی شاه نوشت و در آغاز و پایان آن، او را ستوده است. در فلسفه پیرو ملاصدرا بود و در مدرسه مروی تهران فلسفه و حکمت تدریس می‌کرد. وی شاگرد ملا علی نوری بود. زنوزی را پایه‌گذار مکتب فلسفی تهران و از مروجان فلسفه صدرایی می‌دانند.

از جمله شاگردان وی عبارتند از: آقا علی مدرس تهرانی، فرزندش میرزا ابوالقاسم تهرانی، محمد طاهر تنکابنی.

آثار وی عبارتند از: انوار جلیه؛ در شرح حدیث حقیقت از کمیلین زیاده، حاشیه بر اسفار ملاصدرا، رساله علیه در چگونگی غضب خداوند بر گنهکاران، لعمات الهیه در اثبات واجب‌الوجود و صفات او؛ این کتاب به روش کتاب اسفار، تألیف شده است. دانشگاه تهران آن را با تعلیقه آقا علی مدرس و مقدمه انگلیسی سید حسین نصر چاپ کرده است. اصل نسخه خطی این کتاب در کتابخانه مجلس شورای اسلامی محفوظ است.

منبع: ویکی شیعه

شرف‌الدین سید علی بن محمد مرعشی تبریزی

شرف‌الدین تبریزی (۱۲۰۲-۱۳۱۶ ه.ق) که به سیدالعلماء و سیدالاطباء و سیدالحکما نیز مشهور است از سادات بزرگ مرعشی و از نسل علامه جهان قوام‌الدین مرعشی علیه‌الرحمه است. وی پدر بزرگ آیت‌الله‌العظمی سید شهاب‌الدین مرعشی، و والد گرامی علامه نسابه حاج سید محمود تبریزی (ره) می‌باشد. ایشان پس از تحصیلات ادبی در زادگاهش، راهی نجف شد و در آنجا علوم منقول را نزد صاحب جواهر و صاحب ضوابط و شیخ انصاری آموخت و اجازه اجتهاد گرفت. پس از بازگشت به زادگاهش به دلایلی از تدریس و ترویج علوم دینی روی گرداند و به اصفهان رفت و در آنجا به مدت پانزده سال به فراگیری طب نزد حسن شروانی مشغول شد. علوم معقول را نزد ملا علی نوری و حاج ملاهادی سبزواری فرا گرفت.

پس از آن به تبریز بازگشت و به طبابت مشغول شد تا دار فانی را وداع گفت. پیکر

این عالم بزرگ در شهر نجف اشرف مدفون است.

آثار وی عبارتند از: تاریخ تبریز، تعیین قبله، حاشیه جواهرالکلام در فقه، حاشیه شرح منظومه سبزواری، حاشیه کلیات قانون شیخ‌الرئیس، حاشیه مکاسب شیخ انصاری، شرح طب‌الائمه، شرح طب‌النبی، قانون‌العلاج، حاشیه بر شرح نفیسی در طب و غیره.

منبع: سایت سیدالعلما

میرزا جواد ملکی تبریزی

میرزا جواد ملکی تبریزی از علمای فقه، اصول، اخلاق، حکمت و عرفان اسلامی بود. ملکی تبریزی فرزند حاج میرزا شفیع، در تبریز متولد و به دلیل نسبتش با خانواده ملک‌التجار تبریزی به ملکی معروف شد. سال تولد وی ۱۲۷۴ قمری است. میرزا جواد تبریزی روز یازدهم ذی‌الحجه در سال ۱۳۴۳ قمری مصادف با (۱۱ تیر ۱۳۰۴ خورشیدی) درگذشت. آرامگاه ایشان در قبرستان شیخان شهر قم قرار دارد.

از جمله اساتید وی عبارتند از: آخوند ملا حسینقلی همدانی، میرزا حسن نوری، آیت الله حاج آقا رضا همدانی، آخوند خراسانی.

شاگردانش عبارتند از: حسین فاطمی قمی، آخوند ملا علی همدانی، سید جعفر حسینی شاهرودی و میرزا خلیل کمره‌ای، بر خلاف این که مشهور است سید روح الله خمینی هم شاگرد ایشان بوده، او به جز دو جلسه از درس ملکی تبریزی استفاده نکرده است. تألیفات او عبارتند از: اسرارالصلواه، المرقیات، رساله لقاءالله، کتابی در فقه، رساله‌ای در حج، حاشیه فارسی بر غایه‌القصوی.

منبع: ویکی‌پدیا

علامه سید علی قاضی

سیدعلی قاضی در ۷ فروردین سال ۱۲۴۸ خورشیدی در تبریز به دنیا آمد. فقیه، حکیم و عارف نامی قرن ۱۳ و ۱۴ خورشیدی بود. او را علامه، عارف‌بالله، سیدالاولیا نیز می‌خواندند. وی فرزند میرزا حسین طباطبایی بود که سلسله نسب‌شان به علی‌بن‌ابیطالب می‌رسد. سید علی قاضی تحصیلات ابتدایی خود را نزد پدرش، و نیز در نزد کسانی چون میرزا محمد قراچه داغی و میرزا موسی تبریزی آموخت و پس از آن در سال ۱۳۰۵ قمری در ۲۳ سالگی به نجف رفته و پس از اقامت در نجف به تحصیل علوم نزد استادانی چون فاضل شریانی، شیخ محمد ممقانی، شیخ فتح‌الله شریعت و آخوند خراسانی پرداخت

و در ۲۷ سالگی به درجه اجتهاد رسید. او هم‌چنین در نزد شیخ محمد بهاری و سید احمد کربلایی که هر دو از شاگردان ملا حسینقلی همدانی بودند، مکارم اخلاق و علوم عرفانی را آموخت. سید علی در لغت عرب بی‌نظیر بود، گفته شده که او ۴۰ هزار لغت از حفظ داشت و شعر عرب را چنان می‌سرود که حتی خود اعراب نیز تشخیص نمی‌دادند شاعر این شعر غیر عرب است. وی در تفسیر قرآن و معانی آن هم مهارت داشت. سید علی قاضی در ۸ بهمن ۱۳۲۵ خورشیدی در سن ۷۷ سالگی وفات نمود و در قبرستان وادی‌السلام نجف نزد پدر خود به خاک سپرده شد. از جمله فرزندان قاضی: استاد حسن‌زاده آملی، سید مهدی قاضی، و سید محمد حسن قاضی است.

شاگردان وی که بسیاری از اساتید فلسفه و عرفان شاگرد ایشان بوده‌اند عبارتند از: سید محمد حسین طباطبایی، سید هاشم حداد، محمد تقی آملی، شیخ عباس قوچانی، سید عبدالحسین دستغیب، محمد حسن الهی طباطبایی، سید ابوالقاسم خویی، میرزا علی اکبر آقا مرندی و...

منبع: ویکی‌پدیا

علامه عبدالحسین امینی

شیخ عبدالحسین فرزند احمد امینی در سال ۱۲۸۱ ه.ش در روستای سردها از توابع شهرستان سراب در خانواده‌ای سرشناس به دنیا آمد. وی تحصیلات مقدماتی را در تبریز گذراند و در جوانی به نجف رفت و پس از گذراندن مراحل تحصیلی در نزد مراجع معروف وقت نجف، دوباره به تبریز بازگشت، بعد از مدتی تحقیق و تدریس دوباره به نجف رفت و برای انجام و گسترش پژوهش‌های تاریخی معروف خود در آنجا ماند. در سال ۱۳۳۵ ه.ق تألیف کتاب «شهداءالفضیله» را آغاز کرد، موضوع این کتاب درباره «عالمانی بود که در راه حق به شهادت رسیده‌اند» در این کتاب زندگی بیش از ۱۰۰ عالم شیعه از قرن ۴ تا ۱۴ ذکر شده است. اثر نامدار وی دائره‌المعارف ۱۱ جلدی «الغدیر» می‌باشد که به زبان عربی نوشته شده که خلاصه آن به چند زبان ترجمه شده است و در رأس تالیفات امینی و حاصل زحمات ۴۰ ساله اوست. امینی در ظهر روز جمعه ۱۲ تیر ۱۳۴۹ ه.ش در ۶۸ سالگی در تهران درگذشت و پیکر او به کتابخانه‌ای در نجف (کتابخانه امیرالمومنین) که خود بنیان‌گذارش بود انتقال و به خاک سپرده شد.

از جمله شاگردان وی عبارتند از: سید عبدالعزیز طباطبایی یزدی معروف به محقق طباطبایی، سید حیدر دانشمند عراقی، ابراهیم انصاری خوئینی زنجان‌ی

اساتیدش عبارتند از: سید محمد مولانا، سید مرتضی خسرو شاهی، سید محمد فیروزآبادی، هم‌چنین مراجع بزرگی چون: سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسن نائینی، عبدالکریم حائری و

آثار مطبوع و غیر مطبوع وی عبارتند از: شهداء الفضیله، کامل الزیارات اینقولویه - تحقیق و تعلیق، سیرتنا و سنتنا سیره نبینا و سنته، تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب، المقاصد العلیه فی المطالب السنیه، فاطمه‌الزهرا، تفسیر آیات ۷ الی ۱۱ سوره واقعه، ثمرات الاسفار (در ۲ جلد)، تعلیق بر رسائل شیخ انصاری، تعلیق بر مکاسب شیخ انصاری، رساله‌ای در علم «درایه‌الحدیث»، ریاض الانس (در دو جلد هر جلد ۱۰۰۰ صفحه)، رجال آذربایجان و

منبع: ویکی پدیا

سید محمد حسین طباطبایی تبریزی

سید محمد حسین طباطبایی تبریزی معروف به علامه طباطبایی (متولد ۱۲۸۱ خورشیدی در تبریز، درگذشت ۲۴ آبان ۱۳۶۰ در قم) نویسنده تفسیرالمیزان، فقیه، فیلسوف، عارف، حکیم و مفسر قرآن است. اهمیت وی به جهت زنده کردن حکمت و فلسفه و تفسیر در حوزه‌های تشیع بعد از دوره صفویه بوده است. به ویژه این که وی به بازگویی و شرح حکمت صدرایی بسنده نکرده، بلکه به تأسیس معرفت‌شناسی در این مکتب پرداخته است. وی با انتشار کتب فراوان و تربیت شاگردان برجسته در دوران مواجهه با اندیشه‌های غربی، به اندیشه‌ی دینی حیات‌ی دوباره بخشیده، تا آنجا که در نشر آموزه‌های خویش در مغرب زمین نیز کوشیده است. وی از دودمان سادات طباطبایی است و با سید علی قاضی نیز نسبت خویشاوندی دارد.

زندگی علامه را میتوان به ۴ دوره تقسیم کرد: دوره کودکی و نوجوانی که در تبریز سپری شده، دوره تحصیل در نجف اشرف، دوره بازگشت به تبریز و اشتغال به کشاورزی، دوره هجرت به قم و تدریس و تألیف نشر معارف دینی.

استادانش عبارتند از: سید علی قاضی، مرتضی طالقانی، سید علی بادکوبه‌ای، میرزا حسین نائینی، سید محمد حجت کوه کمری، محمد حسین غروی اصفهانی، سید ابوالقاسم خوانساری (میرصغیر)

علامه شاگردان زیادی تربیت کرده از جمله آنها عبارتند از: مرتضی مطهری، محمد جواد باهنر، محمد واعظ خراسانی، سید مرتضی جزایری، ابراهیم انصاری خوئینی زنجانی، محمد تقی مصباح یزدی، امام موسی صدر، داریوش شایگان، عبدالله جوادی آملی،

سید محمدحسین بهشتی، حسن حسن‌زاده آملی، غلام‌حسین ابراهیم دینانی، ابراهیم امینی، محسن مجتهد شبستری، سید علی خامنه‌ای، حسین نوری همدانی، سید جلال آشتیانی، محمد مفتاح، یحیی انصاری، ناصر مکارم‌شیرازی، اسدالله بیات زنجانی، دکتر جواد مناقبی، سید عبدالکریم موسوی اردبیلی و

آثار وی عبارتند از: دو اثر شاخص وی تفسیر المیزان در ۲۰ جلد و طی ۲۰ سال به زبان عربی است، نیز اصول فلسفه و روش رئالیسم که شامل ۱۴ مقاله فلسفی است.

به طور کلی آثار علامه را به استثنای تفسیر المیزان میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. کتاب‌هایی به زبان عربی: کتاب توحید شامل سه رساله، کتاب انسان شامل سه رساله، رساله وسائط، رساله‌الوایه، رساله النبوة والامامه، بدایه‌الحکمه، نه‌ایه‌الحکمه.
۲. کتاب‌هایی به زبان فارسی: شیعه در اسلام، قرآن در اسلام، وحی یا شعور مرموز، حکومت در اسلام، اسلام و انسان معاصر، سنن‌النبی، اصول فلسفه و ریالیسم، علی و فلسفه الهی، خلاصه تعالیم اسلام، رساله در حکومت اسلامی، نسب‌نامه خاندان طباطبایی.

منبع: ویکی پدیا دانشنامه آزاد

سید محمدحسن الهی طباطبایی

محمد حسن طباطبایی یکی از عارفان نامدار معاصر، که در سال ۱۲۸۵ ه.ش در تبریز متولد شد که از نوادگان عبدالوهاب تبریزی که نسب وی هم به حسن مثنی بن حسن مجتبی می‌رسد. وی در ۱۸ ماهگی مادرش و در ۴ سالگی پدرش را از دست داد لذا سرپرستی او و برادرش سید محمد حسین طباطبایی به یکی از بستگان خانواده پدری سپرده شد. محمد حسن طباطبایی در روز دوشنبه ۲۰ خرداد ماه ۱۳۴۷ خورشیدی (۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۸۸ قمری) دار فانی را وداع گفت و در گورستان معروف به «ابوحسین» در شهر قم به خاک سپرده شد.

اساتید وی عبارتند از: سید ابوالحسن اصفهانی، محمد حسین نائینی، سید حسین بادکوبه‌ای، سید علی قاضی طباطبایی و مرتضی طالقانی.

شاگردانش عبارتند از: محمد علی ارتقایی، میرزا موسی تبریزی، حسن حسنزاده آملی.

منبع: ویکی پدیا

علامه محمد تقی جعفری

علامه جعفری در مرداد ماه سال ۱۳۰۴ در محله جمشید آباد (تبریز) متولد شد. تحصیلات اولیه و قرآن را نزد مادرش آموخت، بعد در مدرسه اعتماد تبریز، پایه ۴ و ۵ را با رتبه بالا گذراند، سپس به همراه برادرش مقارن با سالهای پایانی جنگ جهانی دوم به مدرسه طالبیه تبریز رفت و تحصیلات علوم دینی را نزد استادان آنجا فراگرفت. در سال ۱۳۲۰ ه.ش در ۱۵ سالگی، زادگاه خود را به قصد اقامت در تهران ترک کرد، و در مدرسه مروی نزد استادان آن مرکز به تحصیل متن رسائل و مکاسب پرداخت. پس از سه سال به قم مهاجرت کرده و ضمن تحصیل در آنجا لباس روحانیت را به تن کرد. سپس برای ادامه تحصیلات راهی نجف شد. در ۲۳ سالگی به درجه اجتهاد نایل شد. وی مفسر نهج البلاغه، فیلسوف مسلمان و مولوی شناس معاصر ایران می‌باشد. محمد تقی جعفری در سال ۱۳۷۷ خورشیدی به دلیل ابتلا به سرطان، ابتدا در ایران تحت درمان قرار گرفت و سپس به انگلستان منتقل شد؛ ولی پس از یک عمل جراحی بر اثر سکتۀ مغزی در ۲۵ آبان ۱۳۷۷ برابر با ۲۶ ربیع‌الاول ۱۴۱۹ درگذشت و در شهر مشهد در دارالزهد حرم امام رضا(ع) به خاک سپرده شد.

از جمله استادان وی عبارتند از: شیخ محمد کاظم شیرازی، آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی، شیخ مرتضی طالقانی، میرزا حسن یزدی، سید محمد هادی میلانی، آیت‌الله شهیدی (صاحب حاشیه بر مکاسب) و ...

پس از فوت ایشان موسسه نشر کرامت به موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری تغییر نام داد. یکی از اهداف آن تهیه مجموعه آثار محمد تقی جعفری بود به گونه‌ای که شامل تمام آثار او بشود که تاکنون آثار زیر به صورت مجموعه آثار انتشار یافته‌اند: تکاپوی اندیشه‌ها، عرفان اسلامی، بررسی افکار هیوم و راسل، حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی، چهار شاعر (خیام، نظامی، سعدی، حافظ)

منبع: ویکی پدیا

کریم مجتهد شبستری

کریم مجتهد شبستری در سال ۱۳۰۹ خورشیدی در شهر تبریز به دنیا آمده است. وی تا کلاس دوم ابتدایی در تبریز تحصیل کرده سپس برای ادامه تحصیل عازم تهران شد تا اینکه در سن ۱۸ سالگی به فرانسه مهاجرت کرد و در دانشگاه «سوربن» پاریس مشغول به تحصیل شد، این در حالی است که ایشان در آن روزگار تنها ایرانی بود که

از عهده امتحان عمومی ورودی «پروپتودیک» برآمده بود. ایشان در سال ۱۳۴۳ موفق به اخذ درجه دکترای خود شده و در همان سال به ایران بازگشته و در تهران به توصیه و راهنمایی مرحوم «یحیی مهدوی» در گروه فلسفه دانشگاه تهران مشغول تدریس شد و تا بازنشستگی به همین کار ادامه داد. استاد مجتهد شبستری هنوز هم هفته‌ای چند ساعت در دانشگاه تدریس میکند، ایشان چند دوره نیز زبان و ادبیات فرانسه را در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه تهران تدریس کرده است.

برخی آثار ایشان عبارتند از: فلسفه نقادی کانت، فلسفه در قرون وسطی، فلسفه تاریخ، دکارت و فلسفه او، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، فلسفه و تجدد، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب (مجموعه مقالات)، درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، فلسفه و فرهنگ، داستایفسکی: آثار و افکار، افکار کانت، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فلسفه در آلمان، فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)، «مقدمه بر المشاعر صدرالمآلهین شیرازی، ملاصدرا» (ترجمه)، هانری کربن و امام‌قلی بن عمادالدوله.

چند آثار درباره کریم مجتهدی: «چهره‌های ماندگار، دکتر کریم مجتهدی»، «درد و فلسفه، درس فلسفه: جشن‌نامه استاد کریم مجتهدی»

منبع: سایت همشهری آنلاین، بخش دین و اندیشه

سید یحیی یثربی

سید یحیی یثربی متولد سال ۱۳۲۱ ه.ش در روستای چراغ تپه سفلی از توابع تکاب، استاد تمام رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی است. پژوهش‌های او در حوزه نقد فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی دارای جایگاه ویژه‌ای است. وی دروس ابتدایی را در مدرسه سنتی در زادگاه خود در نزد عزیزالله خسروی زنجانی گذراند، سپس در سال ۱۳۳۵ به حوزه علمیه زنجان رفت و به تحصیل علوم مقدماتی علوم اسلامی (صرف و نحو و منطق) پرداخت. در سال ۱۳۳۷ در حوزه علمیه قم نزد محمد حسین طباطبایی، حسن علی منتظری و جعفری سبجانی فلسفه خواند، بعد از آن در سال ۱۳۴۶ تا سال ۱۳۵۸ دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکترای رشته فلسفه و حکمت اسلامی را در دانشگاه تهران گذراند.

عناوین برخی آثار وی عبارتند از: عرفان علمی در اسلام، عرفان نظری، فلسفه عرفان،

ترجمه الهیات نجات ابن سینا با مقدمه و تعلیقات، مفاهیم فلسفی در ادبیات فارسی، آب طربناک در شرح غزلیات حافظ، ماجرای غم‌انگیز روشن‌فکری در ایران، خودکامگی و فرهنگ، فلسفه مشاء، حکمت اشراق سهروردی، عیار نقد، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتالهین)، تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، زبانه شمس و زبان مولوی، تفسیر روز (دوره‌ای هفت جلدی تفسیر عقلی کاربرد قرآن کریم)، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، قلندر و قلعه (داستان زندگی شهاب‌الدین یحیی سهروردی).

منبع: ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد



**دومین محفل ملی صبح‌های اندیشه ورزی با
سخنرانی دکتر حسن فتحی در دانشگاه محقق اردبیلی**

فلسفه و تعلیم و تربیت

فرشید اختیاری

فلسفه بر وضوح، قصد، انتقاد و توجیه به عنوان ارزش‌های مهم برای مربیان تأکید دارد. متقن‌ترین نمونه فلسفه تعلیم و تربیت از سوی جان دیویی و در عصر ما نیز از سوی پائولو فربر-کسی که به فلسفه تعلیم و تربیت به عنوان ابزاری برای بازسازی تجربیات انسان، مدارس و جامعه می‌نگریست- ارائه شده است. در این نوشتار، نویسنده تاریخچه مختصری از فلسفه تعلیم و تربیت و به بیان رویکردهای مطرح در این زمینه می‌پردازد و در ضمن آن، به شرح و توضیح نهضت تحلیلی در فلسفه و نفوذ آن در فلسفه تربیتی پرداخته و از پیترز به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف تعلیم و تربیت معاصر و چهار حوزه کاری که برای فلاسفه مطرح است، نام می‌برد. سپس انواع فلسفه تعلیم و تربیت، تقسیم‌بندی‌های متفاوتی که در این خصوص انجام شده است را بیان می‌کند. براساس یکی از این تقسیم‌بندی‌ها، فلسفه تعلیم و تربیت به عمومی و حرف‌های تقسیم می‌شود. رویکردهای دیگری که در این جا به آنها اشاره شده است عبارتند از: الهام بخش، دستوری و فرمایشی، تحقیقاتی و تحلیلی. و در پایان نویسنده شیوه‌هایی از تدریس فلسفه تعلیم و تربیت را توضیح داده است. به واقع این مقاله، به نوعی رابطه فلسفه و تعلیم و تربیت را برای محققان آشکار می‌سازد.

فلسفه تعلیم و تربیت و منتقدان آن:

اگر چه فلاسفه گذشته در زمینه تعلیم و تربیت آثاری داشته‌اند، اما فلسفه تعلیم و تربیت به مفهوم رایج آن، تنها در این قرن از محبوبیت برخوردار بوده است. در

سال‌های اخیر، این رشته برای تثبیت خود، به عنوان بخش مهمی از تربیت معلم، که غالباً تنها یک بخش از دروس اصلی تعلیم و تربیت را شامل می‌شود، مشکلات بسیاری داشته است. به بیان دیگر، بهره‌گیری از اندیشه‌ها و تحلیل‌های فلسفی در تعلیم و تربیت، با انتقادات فراوانی از درون و برون این رشته مواجه بوده است. ژاک بارزون (Jacques Barzun) نسبت به کتاب‌های بسیار بد و ناخوشایندی که در زمینه تعلیم و تربیت نوشته شده، اعتراض داشت. او به ویژه از یک فلسفه تعلیم و تربیت خاص، به دلیل این که در میان قضاوت‌های نابخردانه خود، مسأله اهداف را در تعلیم و تربیت مسأله‌ای مربوط به ارزش‌ها قلمداد کرده، دل زده شده است. چارلز سیلبرمن (Charles Silberman) نیز در بررسی‌هایی که از مدارس به عمل آورد، به دلیل فقدان مبارزه کافی علیه بی‌فکری مشهود در تعلیم و تربیت، در زمره منتقدان و مخالفان فلسفه تعلیم و تربیت قرار داشت. فلسفه تعلیم و تربیت در ارائه نقش یا نفوذ واقعی‌اش، در سال‌های اخیر با مشکل مواجه بوده است. گاهی بسیار فلسفی و در نتیجه، با مریبان شاغل بی‌ارتباط بوده و در بعضی مواقع، که تلاش نموده تا با آنها مرتبط شود، در انجام صحیح این وظیفه و به کارگیری درست روش‌های فلسفی، با شکست مواجه گشته است. به دلایل مذکور فلسفه تعلیم و تربیت، ممکن است رشته‌ای رو به افول تلقی شود. این رشته به سبب بیگانگی بسیار با موضوعات تربیتی و عدم ارتباط با تربیت معلمان و مدیران اجرایی و ترویج شک‌گرایی و اندیشه‌های بنیادی مورد تهاجم قرار گرفته است. به رغم این انتقادات، که برخی از آنها موجه نیز هست، مریبان به نوعی تربیت و نظم نیاز دارند تا از طریق مطالعه یک فلسفه تعلیم و تربیت، که هم نظرات فلاسفه و هم تلاش خود آنان را برای فلسفی کردن شامل می‌شود، به دست می‌آید. فلسفه برای مریبان یک تفنّن نیست، شیوه‌ای است که رهبران تربیتی و معلمان را در فکر و عمل در زمینه تعلیم و تربیت، خردمندتر و نقادتر می‌گرداند. فلسفه بر وضوح، قصد، انتقاد و توجیه به عنوان ارزش‌هایی مهم برای مریبان تأکید دارد؛ ابزارهایی که یک مربی به آنها نیاز دارد تا کارهایش را به نحو مؤثری به انجام برساند. فلسفه تعلیم و تربیت همان گونه که از سوی بهترین متخصصان خود به کار برده می‌شود، نظمی را ایجاد می‌کند که از سویی نسبت به چستی تعلیم و تربیت و مدارس، تصوراتی ارائه می‌دهد و از سوی دیگر، انتقادات مربوط به تلاش‌های رایج، برای فهم این تصورات را تبیین می‌نماید. متقن‌ترین نمونه فلسفه تعلیم و تربیت از سوی جان دیویی (John Dewey) و در عصر ما

نیز از سوی پائولو فریره، (Paulo Freire) - کسی که به فلسفه تعلیم و تربیت به عنوان ابزاری برای بازسازی تجربیات انسان، مدارس و جامعه می‌نگریست - ارائه شده است. فلسفه یکی از بی‌شمار رشته‌هایی است که با تعلیم و تربیت - که به تنهایی یک رشته محسوب نمی‌شود - ارتباط دارد. سایر رشته‌های مرتبط با آن عبارت است از: تاریخ، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد و زیست‌شناسی. «فلسفه» در اصلاح تعلیم و تربیت، به نظریه یا توصیف کاربردی در مقابل نظریه علمی گفته می‌شود؛ در حالی که «نظریه علمی» پدیده‌ها را تبیین و پیش‌بینی می‌کند، از نظریه کاربردی بیشتر انتظار می‌رود تا هدایت اقداماتی از قبیل تعلیم و تربیت و قانون را بر عهده گیرد.

تاریخچه مختصری از فلسفه تعلیم و تربیت:

غالب فیلسوفان مشهور غرب در زمینه تعلیم و تربیت مطالبی نوشته‌اند. وقتی افلاطون تعلیم و تربیت را جزئی از سیاست می‌پنداشت، ارسطو به آن به عنوان بخشی از سیاست و اخلاق می‌نگریست. آگوستین از سنت افلاطونی پیروی می‌کرد و علاقه‌مند بود بفهمد که چگونه یاد می‌گیریم و معلمان چگونه تدریس می‌کنند. توماس آکوئیناس، که در دانشگاه پاریس فعالانه به تربیت معلم مشغول بود، نظریه‌ای در خصوص تعلیم و تربیت ارائه داد به نام «تامیسم و نئوتامیسم (Thomism & Neo-Thomism)» که هنوز به نام خود اوست. متفکران عصر روشنگری همانند آکوئیناس و پیش از آن همچون روسو و لاک آثاری سنتی در زمینه تعلیم و تربیت تألیف کردند. روسو درباره تعلیم و تربیت جوانان آثاری نگاشت و بسیاری از فعالیت‌های تربیتی زمان خود را مورد انتقاد قرار داد. اندیشه‌های لاک نیز در زمینه تعلیم و تربیت، برداشت‌های ما را از مفاهیم تربیت کودک و تعلیم و تربیت متحول کرد. امانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمان، سخنرانی‌های عمده‌اش را خطاب به معلمان در زمینه تعلیم و تربیت برای ما باقی گذاشت. سایر فلاسفه نیز که در زمینه تعلیم و تربیت آثاری نگاشتند، عبارت بودند از: جورج هگل و یوهان هربرت. از دیگر فلاسفه‌ای که موضوعات تربیتی را مطرح کرده‌اند می‌توان از: ویلیام جیمز، جان دیویی، رابرت هوجینز و مورتیمر آدلر نام برد. در آغاز قرن جاری، دروسی در فلسفه تعلیم و تربیت در رشته «تربیت معلم» ارائه می‌شد. این درس بیشتر با عقاید معلمان درباره زندگی و تحصیل ارتباط داشت. انتظار این بود که معلمان از یک فلسفه تعلیم و تربیت برخوردار شوند. برای نیل به چنین هدفی، آنها غالباً نظریه‌های رسمی افلاطون، کومینوس، فروبل، هربرت و روسو را مطالعه می‌کردند. درس

معمولاً شامل توصیه‌های خردمندان‌های درباره جوانان و نیز شیوه آموزش آنان در مدارس بود. رشته فلسفه تعلیم و تربیت بیشتر اصول خود را مدیون تلاش جان دیویی و همکارانش در دانشگاه شیکاگو و دانشکده معلمان است. رویکرد عمل‌گرایانه دیویی نظام‌های دیگری همچون واقع‌گرایی (رنالیسم)، آرمان‌گرایی (ایده‌آلیسم) و سپس وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم) را ترغیب کرد تا به شیوه‌ای رسمی ظهور یابند. کار دیویی واکنش شدید مربیان علوم انسانی، که او را موجب نابودی شیوه سنتی و موجب ویرانی تعلیم تربیت می‌دیدند، را در پی داشت. در دهه ۱۹۵۰، در ایالات متحده و بریتانیا، نهضت تحلیلی در فلسفه، نفوذ و سلطه خود را بر فلسفه تربیتی آغاز کرد.

سرمداران این نهضت در بریتانیا، آر. پیترز (R. Peters)، پی. هرست (P. Hirst) و درین (Dearden) و در ایالات متحده، آی. اسکفلر (I. Scheffler)، ج. مک‌کیلان (J. Mccellan)، پی. کومیسار (P. komisar)، ج. سولتیس (J. Soltis)، و تی. گرین (T. Green) بودند. این نهضت، که از جریان‌ات منظم و با مبنای متافیزیکی دور شده بود، تلاش کرد تا زبان مورد استفاده در گفتارهای روزمره را تحلیل کند. این فلسفه کار خود را از اثبات‌گرایی منطقی آغاز کرد. کار ریچارد پیترز، سرشناس‌ترین فیلسوف تعلیم و تربیت بریتانیا، به طور خاص، در شکل دادن به تفکر معاصر در این زمینه مهم بوده است. به عقیده پیترز فلاسفه تعلیم و تربیت باید با مهارت دستاوردهای مشخص خود را عرضه کنند، و وظیفه آنها صرفاً تنظیم، کشف و انتقال اصول علمی تعلیم و تربیت نیست. او همچنین فلسفه را از مطالعه تاریخی اندیشه‌های تربیتی و کاربرد آن در تبیین موضوعات تربیتی معاصر جدا می‌دانست. پیترز چهار حوزه کاری مهم برای فلاسفه تعلیم و تربیت پیشنهاد کرد:

۱. تحلیل مفاهیم مختص به تعلیم و تربیت؛
۲. به کارگیری اخلاق و فلسفه اجتماعی در فرضیات مربوط به محتوا و روش‌های تعلیم و تربیت؛
۳. بررسی و بازبینی الگوها و فرضیه‌های مفهومی که از سوی روانشناسان تربیتی به کار گرفته شده است؛
۴. بررسی ویژگی‌های فلسفی محتوا و نظام آموزشی و مسائل دیگری در خصوص یادگیری.

فلسفه تحلیلی جدید تعلیم و تربیت، این رشته را بیشتر به صورت اقدامی تخصصی و حرفه‌ای درآورد. تا آن هنگام، بسیاری از فلاسفه تعلیم و تربیت، فلسفه رسمی را آموزش دیده بودند. آنان فلاسفه‌ای بودند که به مسائل مربوط به تحصیل و آموزش علاقه‌مند بودند. به هر حال، آنها به همان میزان که از

لحاظ فلسفی جدی‌تر و دقیق‌تر می‌شدند، مخاطبان خود را از میان همکاران دانشگاهی خود برمی‌گزیدند و به سایر مربیان و عامه مردم کمتر توجه می‌کردند. در دهه ۱۹۶۰ دروس فلسفه تعلیم و تربیت همراه با سایر دروس، به روش‌های گوناگونی مثلاً، برحسب نظام‌های تعلیم و تربیت، موضوعات، طبقه بندی‌ها و تحلیل مفاهیم تدریس می‌شد. انتقادات تند بر تعلیم و تربیت و بر جامعه آمریکا اغلب در این سطوح وارد شده است. به هر صورت، فلاسفه متخصصی همچون پال گودمن، آ. اس. نیل، جاناتان کوزل جان‌هالت، جورج دنیسون و ادگار فردنبرگ آثار نافذی در این دوران نداشتند. اما ایوان ایلچ و پائولو فریره مستثنا بودند؛ زیرا این دو تربیت فلسفی داشتند. البته انتقادات بسیاری نیز به رشته‌های درسی مزبور وارد شد. گرایش به عملگرایی در دهه ۱۹۷۰ نیز رواج و تأثیر دروس فلسفه تعلیم و تربیت را کاهش داد. سلطه و نفوذ رفتارگرایی در تمام سطوح تعلیم و تربیت، حتی در دولت و حکومت فدرال، منجر به تهاجم علیه آنچه در فلسفه تعلیم و تربیت اتفاق افتاده بود، گردید. فلاسفه تعلیم و تربیت در برابر جنبش تربیت معلم که مبتنی بر شایستگی و سایر اعمالی بود که اساس رفتاری داشت، ایستادگی کردند. بسیاری از مربیان از دروس فلسفه تعلیم و تربیت ناراضی بودند، در حالی که مدارس و مدیران آنها علاقه‌مند بودند که از فلسفه تعلیم و تربیت برخوردار باشند. بیشتر فعالان این رشته ترجیح می‌دادند به تحلیل زبانی پردازند و مفاهیم تعلیمی - تربیتی را نقد کنند. اساساً فلاسفه از نظریه‌های مهم در حال توسعه یا نظام‌های گسترده تعلیم و تربیت روی گردان بودند. اگرچه تعدادی از مربیان نگرش جدید را چالش برانگیز یافتند، اما بسیاری دیگر هم آن را به دلیل رواج شک‌گرایی و تندروی مورد انتقاد قرار داده و با آن مخالفت می‌کردند. امروزه شرایط پیچیده‌ای وجود دارد. تحلیل‌گرایان در بسیاری از مکاتب تعلیم و تربیت نفوذ کرده‌اند. اما در دورانی که برخی آن را دوران فراتحلیلی نام نهاده‌اند و نیز در دوران بازگشت نظریه کلان (grand theory)، این امکان برای فلسفه وجود دارد که با شیوه‌ای متعادل‌تر نقشی را که قبلاً در تعلیم و تربیت جامعه ایفا می‌کرد، بر عهده بگیرد. این نقش از سوی بسیاری از فلاسفه با بیان اهمیت مسائل سیاسی و اجتماعی به انجام رسیده است. رویکرد به کار برده شده در کتاب سال ۱۹۸۱ انجمن ملی بررسی تعلیم و تربیت (N.S.S.E)، اثر سولتیس که به فلسفه تعلیم و تربیت اختصاص داشت، با مرتبط کردن فلسفه تعلیم و تربیت به برخی رشته‌های فرعی هم‌چون اخلاق، متافیزیک، شناخت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، فلسفه اجتماعی و منطق از به کارگیری رویکرد مربوط

به نظام‌های فلسفی پرهیز می‌کند؛ حال آن که دو کتاب سال پیشین در فلسفه تعلیم و تربیت از رویکرد نظام‌های فلسفی استفاده کرده بودند. آخرین کتاب سال تا حدی موفقیت آمیز بود. اگر چه بعضی از مقالات به مراتب فنی هستند. اما تعدادی از آنها برای مربیان که تبخّر فلسفی کافی ندارند، نیز غیرقابل فهم می‌نماید. برودی (Broudy) معتقد بود که مربیان بیشتر به فلسفه تعلیم و تربیت می‌اندیشند تا مقالات تحلیلی محض و این حق قانونی آنهاست که از برخی فلاسفه تعلیم و تربیت انتظار داشته باشند که با بصیرت و بینش وسیع‌تری به مسائل بنگرند. تحولات در فلسفه تعلیم و تربیت به دلیل افزایش علاقه‌مندی فلاسفه به موضوعات فلسفه کاربردی می‌تواند قابل پیش بینی و انتظار باشد. فلاسفه بار دیگر، مسائلی را عنوان می‌کنند که در زمینه آزادی، ضرورت فردیت و مصلحت عمومی؛ شخص‌نگری و جامعه‌توده‌ای، توده و طبقه؛ حقیقت، اعتبار و ارزش هستند. علاوه بر اینها فلاسفه بسیاری از مسائل مربوط به رشد علوم را نیز بررسی می‌کنند. اخلاق، به خصوص به دلیل توجهش به پزشکی، حقوق، داد و ستد و ارتباطات، امری متناسب و مرتبط جلوه کرده است. تجدید حیات فلسفه برای این آغاز شده است که آثار خود را بر تعلیم و تربیت، آن گونه که در افزایش دروس در اخلاق تدریس، مشاوره و مدیریت مشاهده شده است؛ بر جای گذارد. امروزه نهضت تحلیلی هنوز قدرتمند است، اما با چالش‌های جدیدی مواجه است. نهضت تعلیم و تربیت لیبرال دوباره خود را در نوشته‌های آلان بلوم، ای. هرش و دیگران نشان داده است. تعداد قابل توجهی از فلاسفه تعلیم و تربیت نیز از نوعی برخورد پدیدارشناسانه استفاده کرده‌اند. بسیاری از فلاسفه هنوز عمل‌گرای دیویی را رویکردی کارآمد در تعلیم و تربیت قلمداد می‌کنند، اما بزرگترین چالشها از سوی فلاسفه اجتماعی و جامعه‌شناسان نظری علم ناشی می‌شود که از منتقدان مکاتب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تعلیم و تربیت بوده‌اند.

انواع فلسفه تعلیم و تربیت:

فلسفه تعلیم و تربیت عمومی از فلسفه تعلیم و تربیت حرفه‌ای متفاوت است. «فلسفه تعلیم و تربیت عمومی» فلسفه‌ای است که وسیعترین طیف از آثار مکتوب تعلیم و تربیت را شامل می‌شود. این فلسفه نوشته‌های سیاستمداران، روزنامه‌نگاران، روشن‌فکران، شهروندان و مربیانی را که درباره تعلیم و تربیت مطلب می‌نویسند، در برمی‌گیرد. اما «فلسفه تعلیم و تربیت حرفه‌ای» رشته‌ای است که از سوی کسانی که صرفاً در فلسفه

آموزش دیده‌اند مورد استفاده قرار می‌گیرد. این افراد منابع خود را از نوشته‌های موجود در زمینه فلسفه، تعلیم و تربیت و فلسفه تعلیم و تربیت انتخاب می‌کنند. یکی از تقسیم‌بندی‌های مفید مربوط به فلسفه تعلیم و تربیت از سوی پاور (Power) ارائه شده بود. وی عقیده داشت که بعضی از فلسفه‌های تعلیم و تربیت را می‌توان الهام بخش نامید. این فلسفه‌ها بر اساس هدف خود، به توصیف خواسته‌ایی آرمانی در تعلیم و تربیت رسمی و غیر رسمی افراد می‌پردازند تا طرحی را برای آنچه که «بهترین نمونه تعلیم و تربیت» عنوان گردیده است، برنامه‌ریزی کند. در این خصوص، می‌توان از کتاب «جمهوری» افلاطون، «نیوآتلانتیس» باکون (New At-lantis Bacon's)، «امیل» روسو (Rousseau's Emile)، «نظام آموزش و پرورش» سامر هیل (Summerhill) و «والدن تو» اسکینر (B.F Skinner's Walden) نام برد. سایر فلسفه‌های تعلیم و تربیت «دستوری» یا «فرمایشی» نام دارند. این فلسفه‌ها دستورالعمل‌های دقیق و روشنی برای فعالیت‌های تربیتی ارائه داده و بر تعهد به انجام آنها تأکید دارند. برای انجام این کار، می‌توان به متون تخصصی یا عمومی مراجعه کرد. کتاب «علم تعلیم و تربیت» (The Science of Education) اثر جان هربارت، «آموزش عالی در امریکا» (The Higher Learning in America) اثر روبرت هاتچینس، و «تعلیم و تربیت بر سر دوراهی» (Education at The Crossroads) اثر ژاک مارتین، از جمله این آثار است. فرانکنا این دسته از فلسفه‌های تعلیم و تربیت فرمایشی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. فلسفه‌های آرمانی یا اصلی توجیهاتی با ماهیت فلسفی یا دینی برای این اهداف و شیوه‌های تربیتی و نیز توجیهاتی برای کاربرد این شیوه‌ها ارائه می‌دهند. رویکرد سومی نیز در فلسفه تعلیم و تربیت وجود دارد که می‌توان آن را «تحقیقاتی» نامید این رویکرد، سیاست و عملکردهایی را که بر مبنای توجیه و یا به عنوان بازسازی در تعلیم و تربیت پذیرفته شده است مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد. در این مورد، می‌توان از آثاری مانند «دموکراسی و تعلیم و تربیت»، نوشته جان دیویی، و «اساس روش» نوشته ویلیام کیل پاتریک نام برد. آخرین رویکرد فلسفه تعلیم و تربیت «تحلیلی» نام دارد. این رویکرد تلاش دارد تا به کشف و تفسیر مفاهیم موجود در گفتار و کردار تربیتی بپردازد. نمونه‌های اساسی این رویکرد عبارت است از کتاب «اخلاق در تعلیم و تربیت» (Ethics in Education) اثر ریچارد پیتر، «زبان تعلیم و تربیت» (Language of Education) اثر اسرائیل شفلر (اسکفلر) و «فعالیت‌های تدریس» (Activities of Teaching) اثر توماس گرین. یکی دیگر از شیوه‌های فلسفه تعلیم و تربیت بررسی وظایف گوناگونی است

که این فلسفه خود را موظف به انجام آن می‌داند. فلسفه تعلیم و تربیت از منظر فلسفی یا نظری، در بیان مسائل ناشی از تعلیم و تربیت، همانند تنظیم اهداف، برنامه ریزی، سازمان دهی، تعلیم و تعلم، روش شناختی تحقیق (روش تحقیق)، منطق نظری تحقیق و مسائل اخلاقی، از یک نقش تربیتی برخوردار است. البته همه مسائل تربیتی از نوع فلسفی نیست، اما فلسفه می‌تواند بخشی از موضوعات را بیان کند. برای انجام چنین مهمی، فلسفه باید تا حد امکان از به کار بردن زبان فنی اجتناب ورزد و اگر چنین زبانی را به کار می‌برد، باید به دقت، توضیح دهد. فلسفه تعلیم و تربیت در نقش تحلیلی‌اش، می‌تواند زبان و احتجاجاتی را که در نطق تربیتی به کار برده شده، روشن و شفاف کند. این فلسفه هم‌چنین قادر است ابهام‌های موجود در اصطلاحات و معانی را از بین برده، معیاری برای قضاوت درباره ادعاهای مطرح شده ارائه دهد. از فلاسفه انتظار می‌رود که از دیدگاه‌ها و عقاید ثابت و معینی حمایت نکنند، بلکه بر منطق عقلانی و مستدل، آزادی سؤال و تحقیق، و انتقاد تأکید نمایند. شبیه به این نقش تحلیلی عملکرد نقادانه فلسفه تعلیم و تربیت است که از این طریق فلاسفه طرح‌ها و خط مشی‌هایی از قبیل لغو تبعیض نژادی در مدارس و مسئولیت پذیری را با دقت مورد ارزیابی قرار می‌دهند و فیلسوف می‌تواند به خط مشی در محدوده شرایط اجتماعی، اخلاقی و ایدئولوژی موجود نظر افکند. در نهایت، بعضی از فلاسفه تعلیم و تربیت یک عملکرد ترکیبی متشکل از مجموعه نظرات و احتجاجات مختصر، منظم و قابل فهم درباره تعلیم و تربیت را برگزیده‌اند که این عملکرد به طور کامل با فعالیت‌های تربیتی و با فلسفه زندگی ارتباط برقرار می‌سازد.

تدریس فلسفه تعلیم و تربیت:

شیوه سنتی تدریس فلسفه تعلیم و تربیت به گونه‌ای بوده که رشته مزبور را از مکاتب فلسفی متمایز می‌گرداند. متون درسی بسیاری وجود دارد که از این رویکرد استفاده می‌کنند. مدارس وابستگی‌های زیادی به تحلیل‌های مکاتب فلسفی دارند. برخی از مکاتب گوناگون فلسفی عبارتند از: رئالیسم فلسفی، (کلاسیک، علمی، دینی، نئوتامیسم)، ایده آلیسم، پراگماتیسم (عمل‌گرایی)، اگزیستانسیالیسم (پدیدارشناختی)، رفتارگرایی، انسان‌گرایی، فلسفه تحلیلی و بازسازی‌گرایی. کار این رویکرد در واقع، مطالعه تاریخ فلسفه تعلیم و تربیت یا تاریخ اندیشه‌های تربیتی است. بحثی استدلالی و قوی نظیر بحث برودی (۱۹۸۱) می‌تواند به دلیل اهمیت چنین مطالعه‌ای باشد؛ زیرا عده زیادی

از دانشجویان تعلیم و تربیت زمینه قبلی در فلسفه عمومی ندارند. این رویکرد میراث فرهنگی پرباری را که در تاریخ غرب برجسته‌تر بوده است، ارائه می‌دهد. امروزه بحث درباره اهمیت میراث فرهنگی به دلیل تلاش‌های نو محافظه کارانی هم‌چون ویلیام بنت، آلان بلوم، و ای. هرش بسیار است. این نظام‌های سنتی می‌توانند زمینه‌ای فراهم کنند که از طریق آن، به تفکر درباره مسائل تربیتی روز پردازد. آنها اندیشه‌های قدیمی را که امروزه برای فلسفی کردن مورد نیاز است، تحت پوشش قرار می‌دهد. بسیاری (به ویژه تحلیل گران) این رویکرد را مورد نقد قرار داده اند؛ زیرا مایلند به عنوان یک نظام یا مجموعه‌ای از علوم به تدریس فلسفه پردازند و لذا دانش آموزان را - به معنای واقعی کلمه - درگیر آموزش فلسفه نمی‌کنند. فلسفه‌ای که بیانگر مجموعه‌ای از توضیح، استدلال، بحث، نقد، روشنگری، تحلیل، ترکیب و مانند آن بوده است و نشان می‌دهد که چگونه ما درباره جهان و اعمال‌مان در آن فکر می‌کنیم. فلسفه تعلیم و تربیت در این رویکرد، تفکری انتقادی درباره جنبه‌های مهم تعلیم و تربیت می‌باشد. لازم به ذکر است که فلسفه یکی از بی‌شمار اقدامات دانشگاهی است که با تعلیم و تربیت، و نیز با سایر اقدامات عملی سر و کار دارد. فلسفه خود را وقف موارد خاص تحقیق کرده است. بسیاری از عوامل دیگر (مانند عوامل روان شناختی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روش شناختی) باید پیش از این که خط مشی و عمل تربیتی مورد توافق قرار گیرد، ملحوظ گردند.

منابع: نشریه معرفت، خرداد ۱۳۸۱، شماره ۵۴ «موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)»
ترجمه (عبدالرضا ضرابی) فصل اول کتاب «فلسفه تعلیم و تربیت: قدیم و معاصر» (Philoso-
phy of Education: Classical & Contemporary) اثر جان الیاس (John Elias).



**دومین نشست هم اندیشی حکمت هنر با حضور
دکتر بیژن عبدالکریمی در استانداری اردبیل**

کوتاه، در باب فیزیک و فلسفه

مهرداد صحرایی

کارل پوپر: علم شاید تنها فعالیت بشری باشد که در آن اشتباهات به طور منظم و روشمندی مطرح و شناخته، و به موقع تصحیح می‌شوند.

در هر علم بشری، طبق تقسیم بندی‌ها دو وجه وجود دارد که یکی نظری است و دیگری کاربردی. وجه عملی و کاربردی آن معمولاً در علوم به تکنولوژی یا فناوری تعبیر می‌شود. علم را اگر از وجه نظری مورد بررسی قرار دهیم به این پی می‌بریم که این نظر به دانستن و شناخت متناهی ما از پدیده و پدیدارهای بالنسبه نامتناهی چه در علوم تجربی راجع به جهان و چه در علوم انسانی راجع به انسان می‌پردازد. البته با تحدید مواضع این دو شناخت و اشکال گوناگون معرفتی آنها.

موضوع ما در این مرور بررسی و مقایسه دو شیوهی شناخت (علم و فلسفه) از شاخه‌های مختلف یک درخت واحد که در سنت ایرانی از آن به نام حکمت یاد می‌شود و یا دو تعبیر از جهان که یکی تجربی و دست بسته‌تر از دیگری و آن یکی تفکر و حالت تامل نظری و بعضاً انتزاعی و یا حتی تجربی است. به هر روی آخرین مورد در فرایند رسیدن به معرفت مدتی به درازای تقریباً یکصد سال یکه تاز بلا منازع میدان فهم بشری بوده و قریب به یقین یکی از دلایل مسلم آن، موفقیت‌های عظیم و دستاوردهای بزرگ روش رقیب‌شناختی و هم‌چنین یار و همراه معرفتیش بوده و هست.

در گام نخست می‌بایست اهداف و غایات و نیز روش‌های آنها را از یکدیگر بازشناخت و (زیرا اخلاق به ما می‌گوید که روش و وسیله به اندازه هدف و غایات اهمیت دارد)

شباهت‌های میان آنها را نیز یافت. بنابراین وسیله و هدف فیزیک و فلسفه چیست؟ آیا فیزیک را می‌بایست فقط شناخت جهان مادی دانست یا می‌توان از آن حصول فهم نسبت به کلیات دیگری را به جز منفردات ماتریال انتظار داشت؟

دست کم فیزیک صد تا صدوپنجاه سال گذشته به صورت تلویحی به ما یاد داده که جهان فقط ماده حداقل آن طور که برای ما آشنا باشد نیست (انرژی و ماده تاریک، مفهوم فضا- زمان و بعد چهارم، ابعاد بالاتر و...) و می‌توان نوعی اراده به تعبیر شوپنهاوری و یا به تعبیر هگلی نوعی روح و آگاهی در آن مشاهده نمود که به سمت تعادل و بی‌تضادی و یا به تعبیر داروینی آن، تطور گام برمی‌دارد. پس تا اینجا مواضع این دو روش شناخت به هم کمی نزدیک می‌شود. البته استفاده از کلمات و اصطلاحات علمی برای علم دیگر لزوماً مورد پسند عالمان آن علم قرار نمی‌گیرد ولی در مطالعه‌ی بین رشته‌ای و مخصوصاً تبعات تفکرات، چه فلسفی و چه علمی چاره‌ای برای محقق باقی نمی‌گذارد البته اگر از پوزیتیویستی پرسیده شود، خواهد گفت بسیاری از اصطلاحات و گزاره‌های فلسفی من جمله آنانی که در سطور قبل ذکر شدند، بی‌معنا و مهمل هستند و زبان فیزیک قطعی و دقیق. اما اینجا باز هم پای فیزیک جدید و به خصوص فیزیک کوانتومی به میان می‌آید و در اصل عدم قطعیت هایزنبرگ که از لحاظ زبان علمی یعنی اثبات‌پذیری تجربی به مرحله مقبولیت رسیده بیان میدارد که ما هیچ ابزار و نظریه کامل و یگانه‌ای برای پیشبینی عوامل موثر بر تعیین نداریم.

حال باید از خود پرسید که چگونه میتوان به قطعیت و حقیقت دست یافت؟ سیری که در تاریخ برای پاسخ ثبت شده درازایی به مدت طویل دو هزار و ششصد سال دارد که مطمئناً دستاوردهای بزرگی هم داشته که میتوان از ارشمیدس تا هاوکینگ را بر همین منوال برشمرد. پس آیا باید به گذشته پیشافلسفی این رویدادها بازگشت و عدم قطعیت دانسته‌های بشری را تنها یقین دانست یا باید باز هم به ایرادات وارده بی‌محلی کرد و آنها را نادیده گرفت. البته ممکن است هیچ حقیقت یقینی حداقل از نظر آماری وجود نداشته باشد ولی مسلماً بسیار چیزهای شگفت آور برای آموختن هست.

منابع: فیزیک دانان بزرگ، ویلیام. ه. کروپر.

داستان فلسفه، برایان مگی

فلسفه علم، رودولف کارناپ

تاریخ فلسفه راتلج

مردان اندیشه

گفتگوی برایان مگی و برنارد ویلیامز

ساناز طاعتی



برنارد ویلیامز



برایان مگی

مقدمه

مگی: «فلسفه تحلیل زبان» به معنای یکی از فنون در فلسفه است که عمدتاً در جهان آنگلو ساکسن بوجود آمد و رشد کرد و در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به بار نشست، و تصور نمی‌کنم سخنی به گزاف باشد اگر بگوییم که تقریباً در هر کسی که از آن زمان تاکنون فلسفه‌ورزی کرده تاثیر گذاشته است. دو مرکز بزرگ فعالیت در این زمینه، یکی آکسفورد بود و دیگری کیمبریج پر نفوذترین شخصیت در آکسفورد ج. ل. آستین بود و تا حدی خفیف‌تر، گیلبرت رایل؛ و در کیمبریج، ویتگنشتاین که هیچ کس با او طرف مقایسه نبود. این افراد و کسان دیگری که ایشان در میان نبود، طبعاً با هم تفاوت‌هایی داشتند، ولی به بعضی اصول مشترک قائل بودند. شاید مهم‌ترین این اصول را بشود به شرح زیر بیان کرد.

فیلسوفان از زمان سقراط به بعد، پرسش‌هایی طرح کرده‌اند از قبیل اینکه «راستی چیست؟» یا «زیبایی چیست؟» یا «عدالت چیست؟»، و ظاهراً همیشه بر پایه این فرض که هریک از این الفاظ نماینده چیزی است: یعنی چیزی بر پایه این فرض شاید نادیدنی و مجرد، ولی به هر حال دارای وجودی متعلق به خودش و مستقل از اینکه لفظ چگونه به کار برود. گویی فلاسفه می‌خواستند به پشت مسأله یا به پشت زبان نفوذ کنند و به حقیقتی غیر زبانی برسند که در پس الفاظ ایستاده است. بعد فلاسفه تحلیل زبان آمدند و گفتند که این خطایی عمیق است، و بعلاوه، خطایی که به بسیاری اشتباه‌های جدی دیگر در تفکر ما می‌انجامد. گفتند هیچ موجود مستقلی نیست که لفظ به آن بستگی داشته باشد. زبان را بشر آفریده: ما الفاظ را پدید آورده‌ایم و کاربردشان را معین کرده‌ایم. فهم معنای لفظ مساوی با دانستن چگونگی کاربرد آن است و بس. مثلاً، در مورد مفهومی مانند «راستی»، وقتی کسی کاملاً فهمید که چگونه واژه «راستی» و کلمات مرتبط با آن، مثل «راست» و «راستگویی» و نظایر آن را درست به کار برد، آن وقت کاملاً معنای کلمه را فهمیده است، و این معنا چیزی جز حاصل جمع کاربردهای ممکن واژه نیست؛ موجود مستقلی نیست که در فلان قلمرو غیر زبانی وجود داشته باشد.

در مرحله بعد، فلاسفه تحلیل زبان گفتند که تنها راه رضایت بخش تحلیل مقولات فکری بشر - یعنی مفاهیمی که بر پایه آنها سعی داریم وضع خودمان را در جهان تعیین کنیم و با همدیگر وارد تفهیم و تفهم شویم - تحقیق در چگونگی کاربرد واقعی آن مقولات و مفاهیم است، و فلسفه تحلیل زبان چیزی جز انجام اینگونه تحقیقات نیست. به همین جهت هم، معروف‌ترین کتاب در فلسفه تحلیل زبان (نوشته ویتگنشتاین) «تحقیقات فلسفی» نام گرفته است. معمولاً چنین تحقیقی هر بار در یکی از مفاهیم به عمل می‌آید، مثلاً مفهوم ذهن (که عنوان کتابی است به قلم گیلبرت رایل و احتمالاً باید دومین کتاب معروف در فلسفه زبان به حساب بیاید). تا چند سال پس از انتشار این دو کتاب - کتاب رایل در ۱۹۴۹ و کتاب ویتگنشتاین در ۱۹۵۳ - تحلیل زبان فلاسفه را سخت افسون کرده بود، و نحوه عمل تقریباً هر کسی که در جهان انگلیسی زبان فلسفه کار می‌کرد، به هر حال رنگی از آن داشت. کسی که اینجا برای بحث درباره آن با من حضور دارد، برنارد ویلیامز یکی از دو استاد کرسیدار فلسفه در دانشگاه کیمبریج است که بزودی از آن کرسی کناره خواهد گرفت چون به سمت رئیس کالج کینگ منصوب شده است و خودش در اوج رونق فلسفه تحلیل زبان در آنجا دانشجوی دوره

لیسانس بود.

بحث

مگی: فلسفه تحلیل زبان به منزله پشت کردن به رویدادهای گذشته بود، و آنچه در گذشته روی داده بود، عمدتاً پوزیتیویسم منطقی بود. به عبارت دیگر پوزیتیویسم منطقی مکتب و مشرب یک نسل بود، و فلسفه تحلیل زبان، مکتب و مشرب نسل بعد. پس یکی از راه‌های توصیف بیشتر فلسفه تحلیل زبان، صحبت درباره تضاد بین آن و پوزیتیویسم منطقی است.

ویلیامز: تصور میکنم، در آن زمان، آگاهی از تفاوت با پوزیتیویستهای منطقی در ما بسیار شدید بود، و شاید شدیدتر از آگاهی کسانی که بعدها به آن نگاه می‌کردند. تفاوت عمده، به گمان من، این بود که پوزیتیویستها علم را معیار گفتار معنادار انسان می‌دانستند. البته تصدیق می‌کردند که شکلهای دیگری از گفتار هم وجود دارد، ولی معنادار بودن آن گفتارها را با شاخص علوم می‌سنجیدند. فلسفه، به نظر آنها، فلسفه علم بود، در صورتی که پیروان فلسفه تحلیل منطقی، به علت آن خودآگاهی، متوجه انواع مختلف گفتار انسانی بودند و عقیده داشتند که بسیاری شیوههای سخن گفتن و بسیاری اقسام معانی غیر از معنای علمی وجود دارد و کاری که باید بکنیم پی بردن به این است که آن اقسام و همچنین قسم علمی چگونه عمل میکنند، نه اینکه سعی کنیم همه چیز را با معیار علوم بسنجیم و بقیه را بی معنا اعلام کنیم.

مگی: پوزیتیویستهای منطقی به صراحت میگفتند هر قضیه‌ای که به تجربه قابل تحقیق نباشد، بیمعناست، این طور نیست؟

ویلیامز: چرا، البته به استثنای قضایای ریاضی و منطق که تصور میشد فقط بر اساس اجزاء قضیه صادقند. از اینکه بگذریم، مطابق معیار پوزیتیویستها، هر قضیه‌ای در اخلاق یا زیبایی شناسی یا دین، و حتی بسیاری از قضایای روزانه مربوط به امور روانی، بیمعنا بود.

مگی: و ظهور فلسفه تحلیل زبان دارای این اثر بود که بسیاری از حوزه‌های گفتار را که پوزیتیویسم منطقی دور انداخته بود، دوباره ابقا کرد.

ویلیامز: بله، همین طور است. از یک جهت، فلسفه تحلیل زبان نگرش بسیار بردبارانه‌ای داشت. متمایل به این بود که بگوید: «فلسفه عبارت از خودآگاه شدن در این باره است که ما واژه‌ها را چگونه به کار می‌بریم، و اینکه واژه‌ها چه قسم معنایی دارند، و درباره

صورت‌هایی از زندگی که این الفاظ جزء آنها هستند. اگر گفتار به این صورتها وجود داشته باشد، پس این صور زندگی هم وجود دارند و باید آنها را فهمید.»

مگی: پس پوزیتیویست‌های منطقی میگفتند که سخن اختصاصاً دینی بیمعناست زیرا برای تحقیق در آن، راهی وجود ندارد. ولی اهل فلسفه تحلیل زبان میگفتند: «پیش از اینکه بگوییم بیمعناست، اجازه بدهید نگاه دقیقتری بکنیم به اینکه درست چه مفاهیمی در آن به کار می‌رود و چگونه به کار می‌رود و در داخل این عالم خاص سخن، چگونه عمل میکنند.»

ویلیامز: بله. البته کل مطلب قدری جنبه طنزآمیزی هم دارد، چون، همان طور که خودتان گفتید، گرچه فلسفه تحلیل زبان بیش از پوزیتیویسم منطقی به زبان دین لطف نشان میداد، ولی پوزیتیویست‌های منطقی دست کم این احترام را به آن می‌گذاشتند که چون آن را از لحاظ تجربی بیمعنا میدانستند بگویند لطفاً بفرمایید بیرون. پیروان فلسفه تحلیل زبان میخواستند بگویند اینجا با صورتی از گفتار مواجهیم که، مانند هر چیز دیگر، یکی از صورتهای زندگی است، و به این ترتیب به طور ضمنی تعبیری از بیخ و بن انسانی دین میکردند. مطابق این تعبیر، دین و اعتقاد دینی هم مثل هر صورت زندگی، مبین نیازهای انسان است. البته بسیاری کسان، از جمله خیلی از روحانیون، با این تعبیر موافقند، ولی در آن زمان چنین برداشتی با تصور سنتی عمومی از اعتقاد دینی سازگار نبود.

مگی: تا اینجا فرق گذاشتیم بین فلسفه تحلیل زبان و پوزیتیویسم منطقی. ولی از همین اول، فرق دیگری هم باید بگذاریم، و این مرتبه بین فلسفه تحلیل زبان و فلسفه زبان. این دو اسم آنچنان به هم شبیهند که کسی که با فلسفه آشنا نباشد، به آسانی ممکن است یکی را با دیگری اشتباه کند، یا خیال کند که اینها دو نام مختلف برای یک چیزند، و واقعا ایرادی هم به او نخواهد بود.

ویلیامز: اتفاقاً فرق مهمی وجود دارد. فلسفه زبان، آن طور که من می‌فهمم، یکی از شاخه‌ها یا یکی از حوزه‌های فلسفه است. بخشی از فلسفه است که بخصوص با مسائل ناشی از خود زبان سر و کار دارد، و بازارش امروز بسیار گرم است و از بسیاری جهات موضوعی بسیار فنی است، و البته با زبان‌شناسی نظری تقریباً هم مرز میشود. اما فلسفه تحلیل زبان یکی از شاخه‌های فلسفه نیست؛ یکی از روش‌های فلسفه است، روشی که در مورد مسائل فلسفی مطرح شده در همه شاخه‌های فلسفه می‌شود به کار برد، و راهی ارائه می‌دهد برای بحث درباره مسائل، اعم از مسائل مابعدالطبیعه یا

اخلاق یا هر چیز دیگر، و بخصوص تأکید می‌گذارد بر هشپاری و آگاهی نسبت به زبانی که مسائل با آن طرح می‌شوند.

مگی: فلسفه تحلیل زبان نوید خاصی هم میداد، این طور نیست؟ گفته میشد که هیچ محتوایی در هیچ بخشی از نظام مفهومی ما نیست که خودمان جا ننگنجانیده باشیم و لذا پس از تحلیل جامع و کامل اینکه هر مفهوم و نه در آن نظام عمل می‌کند، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند و باقیمانده‌ای به عبارت دیگر، تحقیق فلسفی می‌تواند سرانجام به حل مساله منجر شود.

ویلیامز: بله، درست است. جمله‌ای که به کار میرفت و فکر می‌کنم هنوز گاهی به گوش می‌خورد این بود که مساله حل نمی‌شود، منحل می‌شود». گفته می‌شد که بسیاری از مسائل همیشگی فلسفه مبتنی بر سوء فهم است، مبتنی بر تصورات بیش از حد ساده‌ای است درباره چگونگی کاربرد زبان، و همینکه هشپار و آگاه بشوید به اینکه زبان واقعا چطور عمل میکند- همین که معنایی را بفهمید که ما واقعا به عبارات می‌دهیم- خواهید دید که نمی‌شود صرفا بعضی الفاظ را پهلوی هم گذاشت و امیدوار بود که خودشان مقصدشان را پیدا کنند. این طور نیست که اندیشه خود به خود به سرعت برق از لابه لای کلمات بگذرد و به واقعیت برسد. فقط عمل ما معین می‌کند که مسائل چه معنایی می‌دهند. موضوع دیگر مرتبط با این امر این بود که معلوم شد هیچ یک از بسیاری مسائل فلسفه، تنها یک مساله نیست؛ مجموعه‌ای است از نگرانی‌های مختلف و معماهای مختلف که زیر فرمولی ساده به هم وصل شده‌اند، و همین که به این مطلب پی ببرید و مسائل را به روش تحلیلی از هم جدا کنید، خواهید دید که بسیاری از مسائل سنتی و همیشگی فلسفه نه اینکه حل شود، بلکه ناپدید می‌شود، و دیگر نیازی به طرح آنها نیست. نویدی که این امر میداد بسیار بزرگ و فوق العاده هیجان انگیز بود. بودند کسانی که واقعا فکر می‌کردند، سرتاسر فلسفه در ظرف پنجاه سال به پایان خواهد رسید و همه چیز تمام خواهد شد.

مگی: زیرا تا آن وقت همه مفاهیم اساسی را به طور جامع و مانع تحلیل کرده‌ایم و کار دیگری نکرده باقی نیست.

ویلیامز: یا لااقل از شر آنها بی‌خلاف شده‌ایم که باعث مسائل بنیادی فلسفی می‌شدند.

مگی: ولی این با نوید دیگری که فلسفه تحلیل زبان میداد ناسازگار است پوزیتیویستهای منطقی فلسفه را به دنبال علم گره زده بودند. اما پیروان تحلیل زبان، همان طور که

قبلا خودتان هم توضیح دادید، حاضر بودند هر چیزی را بررسی کنند. یکی از نتایج این امر این بود که فکر می‌کردند فنون فلسفی در مورد گفتار انسانی در هر حوزه‌های به معنای واقعی کلمه، قابل اعمال است. هیچ دلیلی نیست که بر پایه این فرض، فلسفه پزشکی و فلسفه اقتصاد و فلسفه جمعیت‌شناسی و فلسفه ورزش هم نداشته باشید - یعنی فلسفه مطلقا همه چیز و «همه چیز» به معنای «هر چیز». مثلا پزشکی را بگیرید. از جمله مفاهیم ویژه و محوری آن، «تندرستی» و «بیماری» و «درمان» است که به محض اینکه به طور جدی مورد بررسی قرار بگیرند، عمیقا مساله ساز می‌شوند. می‌توانید از فنون فلسفی تحلیل در موردشان استفاده کنید و از این راه، گفتار را در حوزه پزشکی روشن کنید. ولی این کار درست به همین دلیل که در هر حوزه گفتار انسانی به معنای واقعی کلمه عملی است، پایان ناپذیر می‌شود.

ویلیامز: بله، ولی گمان نمی‌کنم هیچ کس هرگز چنین تصویری داشت که همه مفاهیم را می‌شود روشن کرد. تصور می‌کردند که مسائل عمده را می‌شود منحل کرد، چون نظری وجود داشت مبنی بر اینکه این مسائل از کجا آمده‌اند. بدون شک بعضی مسائل فلسفی درباره پزشکی وجود دارند که باید به آنها جواب داد مثلا، در مورد سلامت روان، عده‌ای خود مفهوم بیماری روانی را مساله ساز دانسته‌اند و پژوهش فلسفی بر همین اساس جلو رفته است. اما در فلسفه تحلیل زبان، معلوم شد مسائل محوری از دو راه به وجود می‌آیند. اول، به علت مفاهیم بسیار بسیار کلی - یعنی نه مفاهیمی مشخص مثل سلامت، بلکه مفاهیمی که همه جا پیش می‌آیند، مانند مفهوم اجمالی اینکه چیزی عین چیز دیگر است یا اینکه چیزی علت چیز دیگر است یا مفاهیم زمان و مکان که در همه حوزه‌های گفتار به کار می‌روند و همان کلیتشان سرچشمه پیدایش مجموعه‌ای محوری از مسائل فلسفی شده است. دومین دسته مهم مسائل اساسی، مسائلی بود که در مرز بین اقسام مختلف گفتار پیش مهم آمد، فی‌المثل در مرز بین سخن گفتن از چیزهای جسمی و صحبت از چیزهای روانی. کتاب رایل، مفهوم ذهن، ذهن، که به آن اشاره کردید، به طور مشخص کوششی بود برای اعمال فنون تحلیل زبان در مورد پرسش‌هایی از این قبیل که: «از کجا می‌دانیم که سایر افراد هم تجربه‌هایی حاصل می‌کنند؟ اینکه جسم صلب زنده‌ای افکاری داشته باشد چگونه چیزی است؟» البته اینها مسائل جدیدی نبود، و وقتی به آن صورت در می‌آمد، معلوم میشد مسائل بسیار قدیم فلسفه است. اما نکته اینجا بود که زمینه‌ای را با مسائل بسیار حاد می‌گرفتید و از این فنون جدید در آن استفاده می‌کردید، و بعد

می‌دیدید که مسائل دیگر آن طور به نظر نمی‌رسند که قبلاً می‌رسیدند و و منحل می‌شوند به یک سلسله سوالات درباره مفاهیم که احياناً ار عهده پاسخگویی به آنها برمی‌آیند.

مگی: گذشته از نوید انحلال همه مسائل که بدون شک جذاب است، چه دلیل دیگری برای دلپسند واقع شدن فلسفه تحلیل زبان نزد آن همه افراد باهوش وجود داشت؟ چون، به هر حال، نمی‌شود انکار کرد که آن فلسفه جذابیت سحرآسایی داشت، و تقریباً مثل یک بیماری مسری مردم را مبتلا می‌کرد.

ویلیامز: دلایل متعدد در سطوح مختلف وجود داشت. یکی این بود که فلسفه تحلیل زبان تقریباً به همه صورت‌های مختلفش نوعی تضاد ارائه میداد بین انگیزه‌های عمیق و جدی و سبک روزانه. مثال‌ها همه مثال‌هایی روزمره بود. کوششی عمدی وجود داشت برای پرهیز از اصطلاحات پرهیبت و فنی فلسفی از هر نوع. صحبت به هیچ وجه مغلق و پرطمطراق به نظر نمی‌آمد، و چون احساس می‌کردید که، به رغم ظواهر، در واقع به کاری جدی مشغول شده‌اید، نوعی لذت سقراطوار می‌بردید از اینکه از مطلب روزانه در راه مقصودی عمیق استفاده می‌کنید. این سبک دو جور از آب در می‌آمد: یکی سبک ویتگنشتاین و دیگری سبک آکسفورد. دومی عمداً خشک و تمسخرآمیز بود، و در عین حال پیگیری تمایزات باریک به خاطر تفریح و تفنن، در آن فضیلتی محسوب می‌شد. سخن معروفی آن روزها از آستین نقل می‌کردند. آستین سمینارهایی برگزار می‌کرد که در آنها بحث می‌شد درباره فرق بین کاری که غفلتاً یا اشتباهاً یا اتفاقاً انجام شود و امثال اینها. غالباً یکی از کسانی که گزارش به این سمینارها می‌افتاد بالاخره از آستین می‌پرسید:

«جناب استاد، ممکن است بفرمایید که کدام مسائل بزرگ فلسفه با این پرس و جوها روشن می‌شود؟» و آستین جواب می‌داد: «به طور تقریبی، همه آن مسائل.»

مگی: خیلی از افراد از پیش پا افتادگی مثال‌ها گمراه می‌شدند. گرچه، همانطور که فرمودید، فلاسفه تحلیل زبان عمداً به سبکی می‌گفتند و می‌نوشتند که باد کبر و نخوت را بخوابانند و مثال‌های به ظاهر پیش پا افتاده می‌زدند، دلیلشان برای استفاده از مثال‌های پیش پا افتاده به هیچ وجه پیش پا افتاده نبود. می‌خواستند هیچ چیزی از آنچه می‌گفتند به مثالها وابسته نباشد.

ویلیامز: درست است. تصور می‌کنم از جهتی اینطور فکر میکردند که اگر مثالی آشکارا پر ابهت یا هیجان‌انگیز یا به ظاهر عمیق بزنید، با دو شق روبرو می‌شوید.

یا مثال واقعا عمیق است که در آن صورت یقینا آنقدر پیچیده است که نمی‌شود با آن شروع کرد و باید اول از مسالهای روزمره شروع کنید تا تازه آنجا برسید؛ شق دوم اینکه مثال قلبی است. به این دلیل بسیار مهم، فلسفه تحلیل زبان، موازین سنتی بلاغت در فلسفه را کنار گذاشت. برداشت سنتی از عمق، هم از نظر پیروان سبک آکسفورد مشکوک بود و هم از نظر پیروان سبک ویتگنشتاین. البته، چنانکه گفتم، بین این دو، تفاوت‌هایی بود. سبک آکسفورد آمیخته به طنز و تمسخر و تجاهل و ابداع و ابتکار بود و در آن از ثقل و سنگینی پرهیز می‌شد. ویتگنشتاین راستی و درستی و جدیت برای پیروانش به ارث گذاشت و همچنین قسمی تنفر مذهبی از ابداع و ابتکار. یکی از فلاسفه روزی به من گفت که همیشه دو انگیزه برای اشتغال به فلسفه وجود داشته است: کنجکاوی و رستگاری. این دو تقریبا مطابقت دارند با آن دو سبک و دو جاذبه مختلفشان. اصحاب هر دو سبک جویای فهم و همچنین درک امور روزانه بودند و همچنین درک و فهم از طریق آن امور، و چون انتظارات متعارف کسانی را بر نمی‌آوردند که فلسفه را چیزی عمیق و اطمینان بخش می‌دانستند، باعث رنجش و خشم می‌شدند. اگر اجازه بدهید، یک چیز دیگر هم درباره مثال‌های غیر مهیج یا پیش پا افتاده اضافه کنم. من شخصا فکر می‌کنم که استفاده از چنین مثال‌ها در گفت و گو از ادراک حسی یا شناخت‌شناسی به مراتب درست‌تر بود تا در بحث از اخلاق یا سیاست. بی‌جهت نیست که فلسفه سیاسی هرگز تحت رژیم تحلیل زبان رونق پیدا نکرد. امور مهیج و جدی اصولا به مقولات سیاسی و اخلاقی تعلق دارند، ولی این حکم در مورد مفاهیمی از قبیل دیدن و دانستن و شمردن صدق نمی‌کند.

مگی: یکی دیگر از دلایل جاذبه فلسفه تحلیل زبان این بود که هشیاری و آگاهی درباره کاربرد زبان القاء می‌کرد که بسیار سودمند بود؛ نوع جدیدی از مسئولیت القاء می‌کرد، به معنای تصدیق به اینکه اهمیت دارد برای بیان روشن مطالبان و سواس به خرج دهید.

ویلیامز: به نظر من، همچنین اهمیت دارد که بدانیم ماهیت این هشیاری چه بود. جالب اینکه بعضی از مردم از فلسفه تحلیل زبان انتقاد کرده‌اند که مته به خشخاش می‌گذارد و چیزی جز فرهنگ نویسی نیست و پیش پا افتاده و بیش از حد در خصوص نکات ریز صورت بندی لفظی نگرانی به خرج می‌دهد، در صورتی که شعرایی مانند آدن و بیتز هم طالب این چیزها بوده‌اند و احساس می‌کرده‌اند که درستی و استحکام معنا، یعنی بیان دقیق و بی‌کم و زیاد آنچه اراده می‌کنید، و آگاه بودن به اینکه چنین

چیزی هست، خودش سدی در برابر فساد و هرزگی و ارباب و بریز و پپاش است.
مگی: حتی مجموعه‌ای از نوشته‌ها در این باره وجود دارد: نوشته‌های کسانی مثل جورج اُروِل و کارل کراوس...

ویلیامز: بله، یعنی ایستادگی در برابر آلودگی ذهن در نتیجه پریشان‌گویی. به یادمان باشد که ویتگنشتاین اهل وین بود، و در آنجا این امر مدت‌های مدید مایه نگرانی عمیق بود. در آکسفورد، مطلب به این صورت بیان نمی‌شد، چون خود این بیان پرطمطراق به نظر می‌رسید، ولی بدون شک باز هم یکی از انگیزه‌ها، و به نظر من، انگیزه مهمی بود.

مگی: به عقیده من، در آکسفورد که من و شما هر دو آنجا این درس را خواندیم، این پافشاری بر ضرورت روشنی و مسئولیت و توجه جدی به تمایزات کوچک در معانی، گذشته از اهمیت فلسفی آن، آموزش ذهنی بسیار خوبی هم بود.

ویلیامز: بله. یقیناً جنبه‌های بسیار مثبت داشت. ولی باید گفت که، از این جهت، دارای جنبه‌های منفی هم بود.

مگی: من می‌خواهم بعد به آن نکته برسیم. هنوز زود است. تا اینجا درباره پای‌بندی به وضوح و روشنی صحبت کرده‌ایم، و این موضوع یکی دو سؤال دیگر پیش می‌آورد. به عقیده اکثر مردم، برجسته‌ترین فیلسوف تحلیل‌زبان، ویتگنشتاین دوره دوم بود. اما هیچ کس نمی‌تواند بگوید که او واضح و روشن هم مینوشت. برعکس. و من می‌خواهم این نکته را به نکته دیگری ربط بدهم که شاید شما بخواهید جداگانه درباره آن بحث کنید، ولی من اینجا درباره اش صحبت می‌کنم. فلاسفه تحلیل‌زبان، چون چنین پای‌بندی پرشور و حرارتی به روشن‌گویی داشتند، بعضی از فیلسوفانی را که مطالبشان را روشن نمی‌گفته‌اند، به دلیل روشن نگفتن عمیقاً - و واقعاً عمیقاً - دست کم می‌گرفتند و تحقیر می‌کردند. بزرگ‌ترین نمونه در این زمینه هگل است. در اوقاتی که من و شما دانشجوی دوره لیسانس بودیم، بیشتر فلاسفه حرف‌های، هگل را با نهایت تحقیر رد می‌کردند عمدتاً به دلیل اینکه او آنقدر غامض و نامفهوم است. آثارش را می‌گفتند «آشغال» و «چرند» است و «ارزش بررسی فکری جدی ندارد» و به تمسخر می‌گرفتند. ولی این گفته‌ها آشکارا خطا بود - یا لاقلاً به ما امروز آشکار است که خطا بود. به عبارت دیگر، روشنی و وضوح ارزشی در فلسفه پیدا کرده بود که امروز به وضوح می‌بینیم فاقد آن بوده است.

ویلیامز: تصور می‌کنم معلوم شده که روشنی، مفهومی پیچیده‌تر از آن است که

مردم، یا بعضی از مردم، در آن زمان فکر می‌کردند. به نظر من، مورد هگل، مورد پیچیده‌ای است. گمان نمی‌کنم تنها دلیلش دشوار بودن او بود؛ دلیل اصلی این بود که او به طرز خاصی دشوار است. مثلاً، تصور نمی‌کنم کانت هرگز به آن درجه‌ای که اشاره کردید، طرد و تحقیر شده باشد، حال آنکه فکر نمی‌کنم هیچ کس بگوید که کانت یا زبان کانت آسان است. به عقیده من، باید هم‌چنین افزود که بعضی دلایل خاص تاریخی وجود داشت که هگل از حیث ایده تئولوژیک در معرض بدگمانی بود. تصور می‌کردند که او با اعوجاج و انحراف‌های توتالیتیر در شعور و آگاهی آلمانی‌ها ارتباط داشته است که احتمالاً تصور خطایی بود، ولی از نوع خطاهای مانوس. بنابراین، زمینه‌های تاریخی برای آن وجود داشت. ولی، به هر تقدیر، حق با شماست که می‌گویید نگرش موجود در آن زمان نسبت به تاریخ فلسفه، نگرشی بسیار گزینشی، و از جهتی، تابع مفهوم خاصی از وضوح و روشنی بود.

حالا اگر برگردیم از این موضوع به مسأله تفاوت سبک ویتگنشتاین یا مثلاً سبک آستین که قبلاً هم ذکر کردیم، و تفاوت را به این وجه بیان کنیم که سبک آستین به طرز روشن است که سبک ویتگنشتاین نیست، تصور می‌کنم غرضمان این باشد که آستین ملانقطیتر از ویتگنشتاین است. کمتر جمله‌ای در تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین وجود دارد که کاملاً سراسر است نباشد. جمله نه از نظر دستور زبان ایهام دارد، و نه اسم غامض و نامفهومی در آنها هست.

مگی: آنچه فهمش مشکل است اینکه چرا او اصلاً این جمله‌ها را نوشته است. می‌فهمیم که چه می‌گوید، اما نمی‌فهمیم که چرا می‌گوید.

ویلیامز: درست است. جمله‌هایی هست از این قبیل که: «اگر شیر حرف بزند ما نخواهیم فهمید.» سؤال این است که: «چرا این جمله اساساً آنجا هست؟» و من تصور می‌کنم یکی از دلایل اینکه فهمش دشوار است، وجود نوعی ایهام است، ایهامی بسیار عمیق، در خصوص اینکه جمله تا چه اندازه به درد استدلال نویسنده می‌خورد. در آستین، یا در بسیاری از سایر فلاسفه تحلیل زبان که می‌شود نام برد، استدلال‌های صریح وجود دارد. کلمات و عباراتی مانند «بنابراین» و «چون» و «اکنون به طرز معینی ثابت خواهد شد»، فراوان دیده می‌شود. اما در ویتگنشتاین فوق‌العاده کمیاب است. نوشته‌هایش تشکیل شده از گونه‌ای گفت و گوهای عجیب با خودش و بعضی نکات نغز و یادآوری‌ها و امثال ذلک که مرتبط است با نظر بسیار رادیکال او در خصوص اینکه فلسفه ابداً به دلیل و برهان ربطی ندارد. جایی می‌گوید باید از این طریق به

ساحت فلسفه نزدیک شویم که همه یادآوری‌ها را درباره اینکه معمولا چگونه جلو می‌رویم - یعنی چیزی که فلسفه ما را مستعد از یاد بردن آن می‌کند - جمع کنیم.

مگی: این بی‌شبهات نیست به سعی برای واداشتن مردم به اینکه چیزها را به نحو معینی ببینند - کاری که آثار هنری، بخصوص نمایشنامه‌ها و رمان‌ها، می‌کنند.

ویلیامز: به اضافه اینکه وقتی چیزها را به این نحو معین ببینیم، در واقع به نحوی می‌بینیم که هنوز با ساده سازی‌های نظری و مفرط فلسفه خراب نشده‌اند. هیچ قسمی از اقسام فلسفه تحلیل زبان، در مورد دلیل و برهان به تندی عقاید ویتگنشتاین نبود. ولی رگه مشترک تمامشان با او، کوشش برای باز یافتن پیچیدگی تجربیات عادی بود. معنای وضوح و روشنی در اینجا مرتبط است با نشان دادن پیچیدگی به جای عدم وضوح. فلسفه اجازه دارد پیچیده باشد چون زندگی پیچیده است. یکی از بزرگ‌ترین اتهامات به فیلسوفان گذشته این است که گرچه ناروشن و دشوار و ثقیل بوده‌اند، در واقع جز ساده سازی‌های عظیم کاری نکرده‌اند. مثلا، درباره تضاد بین بود و نمود سخن‌ها گفته‌اند، ولی اگر درست فکر کنید که چیزها به چه انحاء مختلف ممکن است یک طور بنمایند و واقعا طور دیگری باشند - یا بود یا واقعیت ممکن است چطور تعبیر شود - آن وقت می‌بینید که بستگی افکار در این باره به مراتب پیچیده‌تر از آن است که اول خیال می‌کرده‌اید یا مردم خیال می‌کرده‌اند.

مگی: چند دقیقه پیش در این خصوص صحبت می‌کردیم که مثلا بیست سال قبل، در سپیده دم فلسفه تحلیل زبان، چگونه مردم متمایل به این فکر بودند که مسائل بنیادی فلسفه با استفاده از فنون جدید در ظرف بیست سال حل خواهد شد. امروز آن بیست سال گذشته است و مسائل بنیادی فلسفه هم‌چنان هست. پس، با وجود محسنات بزرگی که فلسفه تحلیل زبان داشت و درباره آنها صحبت کردیم، واضح است که خطایی بنیادی در انتظارات آن فلسفه از خودش، و بنابراین، شاید در تصور از خودش، وجود داشت. اجازه بفرمایید حالا درباره آن کمبودها و نارسایی‌ها صحبت کنیم.

ویلیامز: تاکنون چند سپیده دم انقلاب فلسفی وجود داشته که بالبداهه می‌توانیم پنج فقره را فهرست کنیم، و مردم در هر مورد گفته‌اند: «چرا فلسفه تا به حال دست و پا زده و به جایی نرسیده است؟ حالا دیگر به راه درست افتاده ایم.» همه این انقلاب‌ها هنوز دیری نگذشته به مشکلات ناشی از روش‌های خودشان بر می‌خورند. فلسفه تحلیل زبان از این جهت منحصر به فرد نبود، و به نظر من، نقص و محدودیتش بر اساس دست کم گرفتن اهمیت نظریه بود. بالاتر از همه اینکه اهمیت نظریه را در

فلسفه دست کم می‌گرفت (هرچند در مورد ویتگنشتاین به جای اینکه بگوییم دست کم گرفتن، باید اسمش را بگذاریم طرد کامل). همراه با این امر، تمایلی به دست کم گرفتن اهمیت نظریه در رشته‌های دیگر هم وجود داشت. من فکر نمی‌کنم که پیروان شن زبان تصور روشنی از اهمیت نظریه حتی در علوم داشتند.

مگی: اجازه بدهید بینم من درست فهمیده‌ام که وقتی از دست کم گرفتن اهمیت نظریه صحبت می‌کنید، مقصودتان چیست. تحلیل‌گران زبان مفاهیم را یکی یکی با موچین بر می‌داشتند و مورد تحلیل دقیق قرار می‌دادند، و گاهی مانند آستین این کار را عملاً به دور از هر چیز دیگری می‌کردند، یعنی بدون رجوع به هیچ گونه نظریه تبیینی به عنوان زمینه. آیا مقصودتان این است؟

ویلیامز: این بخشی از مقصود من است. ولی فقط مسأله دامنه تحقیق مطرح نیست (کما اینکه آستین و دیگران بر اهمیت نگاه کردن به خانواده‌هایی از مفاهیم تاکید می‌کردند. مسأله انگیزش هم هست. تصور می‌کنم کاری که ما می‌کردیم این بود که فلان تمایز یا تقابل را می‌گرفتیم و با احتیاط در آن و در زیر و بم‌هایش دقیق می‌شدیم و همه را مرتب بیان می‌کردیم بدون تامل کافی درباره اینکه چه زمینه‌ای سبب شده که این دسته تمایزات خاص، به جای دسته‌ای دیگر، جلب نظر کند یا واجد اهمیت شود.

مگی: جزء به جزء به موضوع می‌پرداختید. در واقع این همان کلمه‌ای بود که غالباً شما خودتان در وصف فعالیت‌تان به کار می‌بردید، این طور نیست؟

ویلیامز: غالباً. «جزء به جزء» صفتی تحسینی بود. آستین تشبیهی به کار می‌برد که ماهیت امر را به خوبی آشکار می‌کرد. وقتی که دیگران از افزایش تمایزات می‌نالیدند، تذکر میداد که هزاران نوع مختلف از فلان حشره وجود دارد، و می‌پرسید: «پس چرا نتوانیم همان تعداد تمایزات را در زبان پیدا کنیم؟» پاسخ سؤال البته این بود که اساس تمیز گذاشتن بین انواع مختلف سوسک، قسمی درک نظری از این است که چه چیزی مایه تفاوت انواع از یکدیگر می‌شود، و این درک را ما از نظریه تکامل می‌گیریم. تا زمانی که به عنوان زمینه، قسم درکی نظری نداشته باشید، هر چیزی تا دلتان بخواهد با هر چیز دیگری تفاوت دارد.

مگی: به عبارت دیگر، باید یک چارچوب مرجع داشته باشید، و چارچوب مرجع همان نظریه است.

ویلیامز: بله، فکر می‌کنم گفتن این نکته ضروری است، و این چیزی بود که به

حد کافی به آن تصدیق نمی‌شد. البته افراد به درجات مختلف قائل به این بودند که باید در فلسفه خرده خرده جلو رفت؛ ولی ضرورت تصدیق به اینکه زمینه‌ای از فهم و درک نظری‌تر و منظم‌تر مسائل را پیش می‌آورد و تمایزات را مطرح می‌کند، عموماً نادیده گرفته می‌شد.

مگی: قبلاً متذکر شدم که فلاسفه تحلیل زبان چگونه آماده بودند که جعبه ابزارشان را به هر حوزه‌ای از اقسام مختلف گفتار ببرند. این واقعیت را که در مرحله کنونی بحث می‌شود به یکی از نارسایی‌های مهم فلسفه تحلیل زبان ربط داد. فلاسفه تحلیل زبان از این جهت که فلسفه را جدا، یا دست کم جداشدنی، از هر موضوعی بدانند، افراط می‌کردند. به یاد دارم که در حدود پانزده سال پیش، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان این کشور به من می‌گفت: «برای اینکه در فلسفه ماهر باشید، لازم نیست چیزی بدانید؛ فقط باید باهوش و به موضوع علاقه مند باشید».

ویلیامز: اقلاً این یکی از بعضی دیگر راستگوتر بوده، چون خیلی از دیگران هم همین طور فکر می‌کردند ولی روی گفتنش را نداشتند. و این خودش، همان طور که از گفته شما بر می‌آید، از جهت تاریخی جالب و محل تأمل است و نشان می‌دهد که وضع از چه قرار بوده. به عبارت دیگر، روی دیگر همان حرفی است که قبلاً درباره معنای انقلابی این فلسفه می‌زدیم. یکی از جهاتی که فلسفه تحلیل زبان مؤثر واقع شد ایجاد این احساس در اشخاص بود که ماهیت فلسفه تاکنون درست فهمیده نشده، و مردم طوری به فلسفه می‌پرداخته‌اند که گویی از قلمرو فلسفه نقشه برمی‌دارند یا دست‌اندرکار چیزی فوق علومند، ولی حالا ما درباره فلسفه به خودآگاهی رسیده‌ایم و دیگر نمی‌توانیم فرض کنیم که فلسفه این طور است. چنانکه قبلاً گفتم، در ویتگنشتاین این خودآگاهی به آنچنان درجه‌ای از شک عمیق رسیده بود که او حتی درباره وجود فلسفه شبهه می‌کرد، به استثنای اینکه در نظر می‌گرفت که فلسفه ممکن است انحرافی یا اختلالی ژرف باشد که وقتی تصور ما از خودمان عیب پیدا کند، دست می‌دهد. آن احساس انقلابی درباره فلسفه همچنین سبب این احساس عمیق و مفرط در خیلی از افراد شد که فلسفه چیست و بعد احساس دیگری در آنها برانگیخت که فلسفه از بیخ و بن با هر چیز دیگری تفاوت دارد، و این هم به نوبه خود باعث این فکر شد که مثلاً علوم در نفس خودشان ممکن نیست کیفیت فلسفی داشته باشند یا حتی بهره‌ای از فلسفه ببرند. فلسفه این طرف بود و موضوعات مرتبه اول، آن طرف. ولی تصور می‌کنم امروز مردم دوباره آگاهی پیدا کرده‌اند که بخش‌هایی از علوم، خودشان فلسفه علمند:

بخشی از زبان‌شناسی، فلسفه زبان‌شناسی است؛ و قسمت بزرگی از روان‌شناسی، فلسفه روان‌شناسی. حوزه‌هایی هست که در آنها باید هم صاحب مهارت‌های فلسفی باشید و هم معرفت به علوم یا موضوعات مربوط. دوگانگی برقرار کردن بین فلسفه از یک طرف، و همه سایر چیزها از طرف دیگر، نهایتاً امکان‌پذیر نیست.

مگی: اینگونه جداپنداری فلسفه عیب دیگری هم در شیوه برخورد [فلسفه تحلیل زبان] ایجاد می‌کرد، و آن فقدان شم تاریخی بود. فلاسفه تحلیل زبان به این نکته پی‌نبردند که مفاهیمی که تحلیل می‌کنند، هرکدام تاریخچه‌ای دارد. شگفت‌انگیز بود که به مقاصد و نیات شخصیت‌های استفاده‌کننده از زبان در گذشته که کاربردشان از زبان مورد بحث بود، تقریباً هیچ توجهی نداشتند. و باز عجیب‌تر اینکه فلاسفه تحلیل زبان گرچه می‌گفتند کاربرد کلمه بالاترین معیار معناست و هیچ چیزی بالاتر از آن نیست، همیشه از این واقعیت ساده غافل بودند که کاربرد دائماً در تغییر است.

ویلیامز: به نظر من، اینجا دو نکته مختلف وجود دارد. نکته اول این است و مفهومی تاریخچه‌ای دارد. هر مفهومی که بگیری، دارای تاریخچه‌ای است. در این مورد، به عقیده من، برخورد فلاسفه تحلیل زبان گرچه قدری تنگ و محدود بود، اما قابلیت دفاع داشت. می‌گفتند: «بگذارید به قضیه به عنوان نظامی که از لحاظ انجام وظایف مشغول کار است نگاه کنیم.» این طرز برخورد، از جهتی، مثل نوع خاصی از مردم‌شناسی بود.

مگی: ولی وقتی می‌خواستند افکار لاک یا دکارت یا هر فیلسوف مرده دیگری را بسنجند، طوری با او بحث می‌کردند مثل اینکه یکی از همکاران‌شان است و در سالن دانشکده با هم نشسته‌اند.

ویلیامز: وقتی می‌رسید به تاریخ فلسفه، البته سؤالات دیگری پیش می‌آید، و شک نیست که شیوه برخوردشان با خیلی از فلاسفه گذشته دارای کیفیتی بود که می‌شود اسم آن را قسمی خصلت قوی برخلاف زمان گذاشت. در ستایش این روش، یکی گفته بود که ما با فلسفه‌های گذشته طوری رفتار می‌کنیم که گویی همین ماه در یکی از مجله‌های فلسفی چاپ شده‌اند. فکر نمی‌کنم فعلاً بخواهیم درباره نظریات مربوط به تاریخ فلسفه بحث کنیم یا راجع به این روش غیر عادی پرداختن به آن؛ ولی منصفانه می‌شود گفت که روش مورد نظر اتفاقاً تا اندازه‌ای ثمربخش و شوق‌انگیز بود و میراثی باقی گذاشت محکم‌تر از بعضی دیگر از اقسام تاریخ فلسفه که وضع انفعالی دارند و فقط نگرانند که مبادا برخلاف زمان از آب دربیایند.

مگی: تا اینجا درباره نقایص و نارسایی‌های فلسفه تحلیل زبان صحبت می‌کردیم که،

به نظر من، هر یکشان نقیص‌های واقعی است. حالا می‌خواهم عیبی را مطرح کنم که شما ممکن است فکر نکنید که واقعی است و با این حال، منشا رایج‌ترین انتقاد از آن است. افراد غیر فیلسوف همیشه فلسفه را پوچ و بیهوده دانسته‌اند و هنوز هم می‌دانند. گفته‌اند که فلاسفه تحلیل زبان «کاری جز بازی با الفاظ ندارند» و «سرسری و سطحی‌اند» و قس علی‌هذا. نظر شما در این خصوص چیست؟

ویلیامز: پاسخ من این است که بخشی از آن بدون شک این طور بوده: مته به خشخاش گذار و پوچ و بی‌فایده و ملال‌انگیز بوده. ولی در هر عصر و زمانی و به دست هرکسی، دست کم نمود درصد فلسفه (اگر نگوئیم بیشتر) چندان حسن و فایده‌ای نداشته و بعدها هم جز مورخان به درد کس دیگری نمی‌خورده است. این حکم درباره بسیاری از رشته‌ها صدق می‌کند، ولی بخصوص در مورد فلسفه صادق است. بنابراین، تعجبی ندارد که مقدار زیادی از فلسفه تحلیل زبان چیز خوبی نباشد - یعنی چون مقدار زیادی از هر نوع فلسفه چیز خوبی نبوده. اما فلسفه تحلیل زبان به طرز خاصی بد بود، یعنی پوچ و بیهوده و سبک‌سرانه و ملانقطی بود به جای اینکه مثل مقدار زیادی از بقیه فلسفه‌ها پرطمطراق و میان‌تهی و کسالت‌آور باشد. فلسفه‌های بد بر دو قسمند: فلسفه‌های ملانقطی و مته به خشخاش‌گذار و فلسفه‌های قلبی. تخصص فلسفه تحلیل زبان در این بود که بد به معنای مته به خشخاش‌گذاری باشد. این حکم عموماً درباره آن صدق می‌کند و کلاً در مورد نوع آکسفوردی آن که احتمالاً هدف انتقادی بوده که ذکر کردید. باید اضافه کرد که بعضی از نویسندگان ویتگنشتاینی مشرب، به معنای دیگری که گفتیم بد بوده‌اند. همان طور که می‌شود گفت ویتگنشتاین طالب عمق در فلسفه بود و آستین طالب دقت، به همان وجه پیروانشان هم به ترتیب یا به دام غیبگویی‌های قلبی افتادند یا مته به خشخاش‌گذاری. و البته اگر بناست فلسفه‌ای بد باشد، از بعضی جهات مته به خشخاش‌گذاری شرافتمندانه‌تر از قلبی بودن است، خصوصاً اگر پیشه‌کننده آن فلسفه معلم حرفه‌ای هم باشد. اما از اینکه بگذریم، و اگر از مثال‌های بدی که می‌زدند صرف نظر کنیم، آن اتهام بیاساس بود. آنچه به سبکسری و بازیگوشی تعبیر شده، یعنی دغدغه درباره اینکه معنای فلان جمله‌ها در واقع چیست، عنصر اساسی و مقوم آن نوع فهم و درک زبان بود که قبلاً به آن اشاره کردیم: مثل تلنگری بود که به جمله بزنند تا ببینند چه صدایی از آن بلند می‌شود.

مگی: از گفت و گوهایی که پیشتر با هم داشته‌ایم، میدانم که شما سخت با این

فکر مخالفید که کسی بگوید «نگران نباشید که من چه می‌گویم، مهم این است که مقصودم چیست.» این فکر بسیار عامه پسند است چون بار زحمت را از دوش گوینده بر می‌دارد.

ویلیامز: درست است. پیروان همه اقسام فلسفه زبان مهارتی داشتند در اینکه دیگر نگذارند مردم چنین چیزی بگویند و از آن مهم‌تر، احساس کنند. یکی این و دیگر اینکه کسی بگوید معنایی که در نظر دارم روشن است، همان جمله‌ای که گفتم مقصود مرا به شما می‌رساند، ولی اگر نرساند تقصیر شماست که قوه تخیل‌تان درست کار نمی‌کند. ما در قبال کلماتی که به کار می‌بریم مسئولیت داریم، چون معنای مرادمان فقط در درونمان نیست و مستقل از آنچه، می‌خواهیم بگوییم. معنایی که اراده می‌کنیم، در همان، فلسفه‌های ماست.

مگی: شما ترازنامه بسیار خوبی تنظیم کردید. ولی آخر سر چه در دست ما باقی می‌ماند؟ میراثی که به ما می‌رسد چیست؟ اجازه بفرمایید برای شروع جواب به سؤالی که کردم، نکته ساده‌ای بگویم: ارثیه‌ای که به ما رسیده، ارثیه بزرگی است. فلسفه زبان در نحوه‌ای که همه کس امروز فلسفه کار می‌کند مؤثر افتاده است. بسیار خوب، ولی از اینکه بگذریم، آخر کار چه در دست ما باقی است؟

ویلیامز: تصور می‌کنم آنچه برای ما باقی می‌ماند همان نکته‌ای است که چند لحظه پیش درباره مسئولیت‌مان در قبال معانی مرادمان اجمالاً به آن اشاره کردیم؛ و همچنین این اندیشه که مسائل فلسفی ضرورتاً همان شکلی را نخواهند داشت که سنت به آنها داده است - یعنی این فکر که آنچه اسمش را مساله فلسفی گذاشته‌ایم اغلب دل‌نگرانی خاصی است که باید با حساسیتی که پیروان تحلیل زبان توصیه کرده‌اند در آن کاوش کنیم. اینها همه میراث‌های واقعا مثبتی است، و وقتی آنها را جمع کنید با توجه مجددی که امروز فلسفه نسبت به نظریه نشان می‌دهد، ترکیب فوق‌العاده ثمر بخشی به دست می‌آید. یکی از واقعیات تاریخی کوتاه مدت و جالب این است که گرچه فلسفه امروز حتی با بیست و پنج سال پیش بسیار فرق دارد، آن روش کار در فلسفه به مراتب کمتر از معمول در موقع اینگونه تغییرات مردود واقع شده است.

مگی: جنبه‌ای از میراث تحلیل زبان که من بالاترین ارزش را برای آن قائلم، تعمیم پژوهش فلسفی به موضوعات جدید است. فکر اینکه فنون تحلیل زبان را می‌شود در مورد مفاهیم هر حوزه‌ای به کار برد، به چیزهایی منجر شده است که تقریباً ممکن است موضوعات جدیدی تلقی شوند.

ویلیامز: فکری که به این تحولات کمک کرد این بود که فلسفه با بازانندیشی درباره زبان سر و کار دارد، و در عین حال، دارای هیچ موضوع خاصی متعلق به خودش نیست. امروز هم چیزی که به این تحولات کمک می‌کند (و قبلاً به آن اشاره کردیم این واقعیت است که مرزهای سفت و سخت بین فلسفه و علوم مرتبه اول عمدتاً محو شده اند. فلسفه تحلیل زبان یقیناً به ظهور این موضوعات کمک کرده است. با این حال، به نظر من، یکی از محدودیت‌های فلسفه زبان، بخصوص صورت آکسفوردی آن، که عموماً ضعف مهمی محسوب می‌شود، یعنی قسم مته به خشخاش‌گذاری در مورد معانی حقیقی الفاظ، در پیگیری این موضوعات تأثیر نامطلوب گذاشت. این واقعیت حیاتی در تاریخ علم یا حتی تاریخ فلسفه - درک نشد که صحت معانی حقیقی در درجه دوم اهمیت است. کسی چیز تازه‌ای می‌خواهد بگوید که چون راه رخنه جدیدی به دنیا باز می‌کند، تقریباً به طور حتم ناروشن است زیرا تقریباً به طور حتم با تداول موجود مفاهیم جور در نمی‌آید. آستین البته یکسره منکر این امر نبود. می‌گفت باید اینها همه را روشن و جمع و جور کنیم تا تکلیف‌مان را با نظریه مورد بحث بفهمیم. این حرف نه تنها امروز، بلکه تصور می‌کنم آن وقت هم به نظر من تصویر کاذبی به دست می‌داد. نظریه‌ای مثل نظریه فروید را بگیرید که به طور نسبتاً قوی در زبان عادی رخنه کرد. از بعد از او، مجبور به گفتن چیزهایی شدیم که قبلاً بندرت می‌گفتم یا به زحمت اصولاً می‌توانستیم بگوییم. لازم بود بگوییم مردم به چیزهایی معتقدند که خودشان هم نمی‌دانند معتقدند، و بعضی خواسته‌های ناخودآگاه وجود دارد، و از این قبیل چیزها که همه تا اندازه‌ای قواعد زبان عادی را نقض می‌کردند. ولی، به نظر من، این فکر غلط و بی‌نتیجه‌ای است که خیال کنیم اول باید نتایج زبانی را ببینیم و جمع و جور کنیم و بعد پردازیم به ارزیابی کار فروید. اگر کار فروید آن چیزی است که می‌گویند بوده است، خودش جای خودش را باز می‌کند. مثل گیاه زنده و بالنده‌ای که شکل چیزهای اطرافش را تغییر می‌دهد، جا برای خودش فراهم می‌آورد. فلسفه تحلیل زبان این معنای مهم را دست کم گرفت که اکتشافات جدید علمی خودشان جای مفهومی خودشان را باز می‌کنند، باصطلاح، به شیوه‌های نامرتب‌تری که ابتدا ممکن است افسار گسیخته و کمابیش نامفهوم به نظر برسند، بخش‌هایی از زبان و اندیشه‌های پیرامونشان را می‌شکنند و تکه تکه می‌کنند. اینکه بسیاری از ثمربخش‌ترین اندیشه‌های ما در هر زمان ممکن است ضرورتاً نامتعیین و ناسنجیده و ناروشن باشند، فکری است که فلسفه تحلیل زبان، دست کم به صورت آکسفوردی، محل کافی برای آن نداشت.

مگی: نکته‌ای که می‌خواهم در خاتمه راجع به فلسفه تحلیل زبان بگویم این است که اگر این فلسفه به صورت یکی از فنون به کار برود، هم‌چنان ارزش فوق‌العاده و ماندگار خواهد داشت، و فقط در صورتی از ریشه معیوب است که نه یکی از ابزارها، بلکه برداشتی سراسری و جامع از کل فلسفه تلقی شود. در دوره‌ای در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، بسیاری از فلاسفه می‌پنداشتند که فلسفه اصولاً یعنی همین. آن فکر نادرست بود. ولی اگر حد خودش را به عنوان یکی از فنون جنبی و فرعی نگاه دارد، تصور می‌کنم هرچه در ارزش آن بگوییم کم گفته‌ایم.

ویلیامز: بله - یعنی تا هنگامی که این نکته حیاتی را بپذیریم که خود ابزارها و جعبه‌ای که در آن گذاشته می‌شوند از نظر فکری شکل‌های معینی دارند و به این جهت، هر افزارمندی در فلسفه نمی‌تواند آنها را به کار ببرد. بعضی از ابزارهای دهه ۱۹۵۰ را ما امروز نمی‌توانیم به کار ببریم چون افکاری که به آنها شکل داده بود دیگر امروز قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر، فقط کسی می‌تواند از کل محتویات آن جعبه ابزار استفاده کند که افکار شکل‌دهنده به آن را بپذیرد - افکاری که به عقیده من، تصورات و برداشت‌های ما را از فلسفه و زبان و ذهن عمیق جرح و تعدیل کرده‌اند و هنوز هم می‌کنند.

منبع: کتاب مردان اندیشه (پدید آورندگان فلسفه معاصر)، برایان مگی؛ ترجمه: عزت‌الله فولادوند

مغالطات

ساناز طاعتی

محدودترین تعریف مغالطه آن است که گفته‌اند: ((قیاسی است مرکب از وهمیات یا مشبهات)).

تعریف دیگر این است که مغالطه قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا در صورت و یا در هر دو.

باید توجه داشت که در تمام تعریف‌ها این نکته مفروض است که آگاهانه و عمدی بودن یا غیرآگاهانه و سهوی بودن، تأثیری در تعریف مغالطه ندارد. ارتکاب مغالطه می‌تواند عمدی یا سهوی باشد و مغالطه‌ای که عمدی یعنی با آگاهی از عدم اعتبار انجام می‌شود، اما به ظاهر معتبر و مجاب‌کننده و در واقع، فریب‌دهنده‌ی مخاطب است، سفسطه نامیده می‌شود.

نکته‌ی بسیار مهم در بحث مغالطات که متأثر از شیوه‌ی تعریف مغالطه است، مسئله‌ی طبقه‌بندی انواع مغالطات می‌باشد.

در کتاب‌های منطق سنتی طبقه‌بندی رایج مغالطات چنین است که ابتدا به دو قسم مغالطه در قیاس و مغالطه در امور خارج از قیاس اشاره می‌شود. مراد از قسم دوم مواردی است هم چون شرمنده کردن مخاطب، ناسزا گفتن، مسخره کردن، قطع نمودن کلام او و... اما مغالطه در قیاس بر دو قسم لفظی و معنوی است که مغالطات لفظی یا بسیط هستند یا مرکب. مغالطات مرکب یا در نفس ترکیب است یا در ترکیب مفصل و یا در تفصیل مرکب و مغالطات بسیط یا در نفس ذات الفاظ است یا در هیات و احوال الفاظ، چه هیات ذاتی لفظ و چه حالت عرضی آن، اما مغالطات معنوی یا در

یک قضیه رخ می‌دهد که شامل مغالطات ایهام انعکاسی، اخذ غیر ذاتی به جای ذاتی و سوء اعتبار حمل می‌باشد و یا در قضایای مرکبه که مشتمل است بر چهار مغالطه‌ی: سوء تألیف، مصادره به مطلوب، غیر علت را شمردن و جمع چند مسئله در یک مسئله. در یک مسئله به این ترتیب سیزده نوع مغالطه بیان شده به وسیله‌ی ارسطو تقریباً به شکل یک حصر عقلی فهرست می‌شود.

در آثار منطق دانان اروپایی بیش‌تر مغالطات در تقسیم اولیه به دو بخش صوری و غیر صوری تقسیم می‌شود. برخی برای مغالطات غیر صوری دو قسم ربطی و ابهامی ذکر می‌کنند و برخی برای آن پنج قسم ربطی، استنتاج ضعیف، فرض نادرست ابهامی و ناشی از مشابهت‌های دستوری را برمی‌شمردند. در دایره المعارف پل ادواردز برای مغالعات دو قسم اصلی قیاسی (صوری و غیر صوری) و غیر قیاسی (استقرا، تمثیل و طبقه‌بندی) ذکر شده و در پایان دو قسم دیگر، یعنی مغالطات خطایی و فلسفی نیز افزوده شده است. تقسیم‌بندی دیگر انواع مغالطه را عبارت از سه نوع استدلال میدانند: الف) استدلال دارای مقدمات نادرست،

ب) استدلال دارای مقدمات درست اما بی‌ربط به نتیجه

ج) استدلال دارای مقدمات درست و مربوط، اما غیر کافی برای اثبات نتیجه

تعلیم مغالعات و سوءاستفاده از آن!

کتاب‌هایی به نام ((پزشکی قانونی)) تألیف و منتشر می‌شود که در آن‌ها به موضوعاتی از قبیل: ضرب و جرح، مسمومیت، خفگی، خودکشی و... پرداخته شده است. در بخش‌هایی از این کتاب‌ها به برخی ترفندها و حیل‌های تبهکاران اشاره می‌شود که مثلاً تلاش می‌کنند صحنه‌ی قتل و آثار به جا مانده از آن را چنان طراحی کنند که به صورت خودکشی جلوه کند.

چند سال پیش یکی از این کتاب‌ها به وسیله‌ی مولف آن در دانشگاه اما صادق (ع) برای دانشجویان رشته‌ی حقوق تدریس می‌شد. یکی از دانشجویان نقل می‌کردند که از استاد خود سؤال کردیم که آیا تألیف و در اختیار عموم قرار دادن چنین کتابی نمی‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد و جانیان و تبهکاران را بر آن دارد که با فراگیری و اجرای مطالب آن، جرم و جنایت بیش‌تری مرتکب شده و آن‌ها را مخفی بدارند؟ استاد در پاسخ گفت: که اولاً، این کتاب صرفاً برای مجرمان و جنایتکاران تألیف نشده تا مورد سوءاستفاده قرار گیرد، بلکه مخاطب اصلی آن اهل علم و دانشجویان رشته‌ی حقوق

هستند. ثانیاً، ماموران پلیس و افسران کارآگاه و پزشکانی که در پزشکی قانونی خدمت می‌کنند، نه تنها به خوبی از مطالب آن آگاه‌اند، بلکه مطالب دقیق‌تر و پیشرفته‌تری را نیز می‌دانند و لذا امکان سوءاستفاده از تبهکاران به معنای مذکور منتفی است.

از باب دفع دخل مقدر شایسته است که پرسش و اشکال مذکور را در مورد کتاب مغالطات مطرح کرده و پاسخ‌گوییم. راستی آیا نگارش کتاب مغالطات و چاپ و در اختیار عموم قرار دادن آن، زمینه را برای سوءاستفاده از چنین دانشی فراهم نمی‌آورد؟ آیا معرفی و شناساندن انواع مغالطات باعث نمی‌شود که برخی افراد مغرض به جای اجتناب از آن‌ها، به استخدام و ارتکاب عامدانه آن‌ها پردازد؟

جالب این‌که در کشورهای غربی کم‌تر به چنین دغدغه‌های اخلاقی برمی‌خوریم. طرح مسئله مغالطات گاهی به گونه‌ای است که اشکال فوق را تقویت می‌کند. برخی نویسندگان صریحاً اعلام می‌کنند که هدف آن‌ها از تدوین ترفندهای مغالطی، آموزش و به‌کارگیری انواع مغالطات برای خوانندگان است؛ به‌عنوان مثال نام یکی از کتاب‌های معروف در زمینه ی مغالطات هنر فریب دادن است! در مقدمه کتاب دیگری نوشته شده که ((این مجموعه در دستان یک فرد شریر بیش‌تر یک اسلحه است تا یک کتاب)). در این کتاب‌ها پس از توضیح درباره‌ی هر یک از مغالطات، دستورالعمل‌های کاربردی بیش‌تری نیز برای به‌کارگیری مؤثر آنها ارائه شده است!

اگرچه ممکن است عده‌ای از مطالب این کتاب سوءاستفاده کنند و آن را به قصد فریب درجایی که مخاطبان دانش لازم را در مورد منطق و مغالطات نداشته باشند، به‌کارگیرند، اما از آنجا که این کتاب در اختیار همه قرار می‌گیرد، اولاً، باعث می‌شود که هر خواننده‌ای دیدگاه انتقادی پیدا کرده و پیش از هر چیز ابتدا نسبت به گفتار و نوشتار خود حساس باشد و در مرحله بعد در سخنان و مکتوبات دیگران هشیاری به خرج دهد تا کسی مرتکب مغالطه نشود و استدلال‌های آن‌ها را نقادی کند و همین فایده برای شایستگی انتشار چنین مجموعه‌ای کافی است. ثانیاً، امیدواریم این کتاب از سوی جامعه علمی کشور به دیده قبول نگریسته شود و برای دانشمندان و ارباب فضیلت و همه‌ی دانشجویان و دانش‌پژوهان و طالبان علم مجموعه مفید و سودمندی تلقی گردد. یقیناً در این شرایط، یعنی در صورت همگانی شدن آشنایی با مغالطات در جامعه علمی، برای مغرضان و سوءاستفاده‌کنندگان نیز مجالی برای ارتکاب عامدانه مغالطه باقی نخواهد ماند، زیرا چنین افرادی می‌دانند که ناقدان هوشیار و مغالطه‌شناس خطاهای سخنان آن‌ها را آشکار خواهند کرد.

متفکر شهید استاد مطهری در این باب می‌فرماید:

((دانستن فن مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب‌های مضر و سمومات است و از آن جهت لازم است تا انسان از آن‌ها احتراز جوید یا اگر کسی خواست او را فریب دهد و مسموم کند، فریب نخورد، و اگر کسی مسموم شده باشد، بتواند او را معالجه کند. دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها برای این است که انسان شخصاً احتراز جوید و آگاهی یابد تا دیگران او را از این راه نفرینند و یا گرفتاران مغالطه را نجات دهد. می‌توان گفت قیاس مغالطه بیش‌تر از قیاس صحیح در کلمات متفلسان وجود دارد. از این‌رو، شناختن انواع مغالطه‌ها و تطبیق آن‌ها به مواردی که از چه نوع مغالطه‌ای است، ضروری و لازم است)).

امیدواریم به تدریج با آشنایی هرچه بیش‌تر جامعه‌ی علمی ما با انواع مغالطات، خطای شخص مرتکب مغالطه را در صورتی که سهواً و ناخواسته مرتکب آن شده به وی یادآوری کنند. این امر به‌عنوان گامی مثبت در جهت ترویج نقد علمی و ضابطه‌مند اندیشه‌ها، مهم‌ترین هدف تألیف و نشر این کتاب است.

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی استفاده یا سوءاستفاده از مغالطات باید به آن اشاره کرد این است که آیا ارتکاب مغالطه و استفاده عاودانه از آن اخلاقاً غیرمجاز است و در هیچ شرایطی نمی‌توانیم و نباید از مغالطه استفاده کنیم؛ مثلاً شرایطی را فرض کنید در آن درصدد اثبات مدعا و مطلبی هستیم که در حقانیت آن تردید نداریم، اما هرچه از راه‌های طبیعی پیش می‌رویم و استدلال‌های معتبر عرضه می‌کنیم موفق نمی‌شویم و مخاطب مجاب نمی‌گردد و آن را نمی‌پذیرد. در این شرایط چه اشکالی دارد که برای قبولاندن مدعای حق خود، از یک یا چند ترفند مغالطی استفاده کنیم، ترفندهایی که احتمال می‌دهیم مخاطب را مجاب و قانع کرده و به مخالفت‌های او پایان می‌دهد؟ پاسخ این است که به‌طور کلی و مستقل از شرایط خاص، هریک از مغالطات مصداقی از خطا، و انحراف از حق و خروج از معیارهای عقلی در عرصه اندیشه و تفکر هستند. یک انسان متعهد و ملتزم به ارزش‌های اخلاقی، در عرصه تفکر نیز معیارهای اخلاقی را زیر پا نمی‌گذارد و به آن‌ها پایبند می‌ماند. اگر در بازار معاملات اجناس، غش در معامله خطا و گناه است و مثلاً بقال مجاز نیست که آب در شیر کند و زرگر حق ندارد به‌جای طلا مس عرضه کند چگونه می‌توان پذیرفت که شخص مجاز باشد سخن و استدلال غیر معتبر خود را معتبر جلوه دهد؟ آیا مغالطه چیزی جز حق جلوه دادن اندیشه باطل است؟

حال اگر ضد ارزش و غیراخلاقی بودن ارتکاب مغالطه را پذیرفتیم حکم شرایط خاص آن نیز روشن می‌شود، زیرا حداکثر این است که مانند حالت مفروض مذکور، شخص از ترفندهای مغالطی برای اثبات عقیده‌ی حقی استفاده می‌کند، اما نظام ارزشی و اخلاقی اسلام تکلیف این امر را نیز روشن کرده است، چراکه حقانیت هدف، مجوز استفاده از وسایل و ابزارهای نامشروع نیست و به اصطلاح ((هدف وسیله را توجیه نمی‌کند)). در همین جا لازم است به نکته‌ی دیگری نیز اشاره کنیم و آن این‌که پس از آشنایی با انواع مغالطه، خواننده کتاب به‌طور ناخواسته نسبت به سخنان دیگران حساس شده و می‌تواند تا حدود زیادی مغالطات موجود در آنها را کشف کند. از طرف دیگر، مطالعه این کتاب سبب می‌شود که هر یک از لغزش‌های ذهنی با نام یک مغالطه شناخته شود، مانند مغالطه اشتراک لفظ، مغالطه پهلوپنبه، مغالطه تقسیم و ... و طبیعتاً شخص پس از مطالعه‌ی کتاب هر یک از این لغزش‌ها را با نام مغالطه مربوط اشاره می‌کند و یا اگر خطا و لغزش مشابهی را در سخن دیگری یافت، چنین به ذهنش تبادر می‌کند که این خطا مصداق فلان مغالطه است، اما این نکته مهم است که در چنین شرایطی، در نقد نوشتار و به ویژه در گفتار و نقد شفاهی به هنگام اعتراض و نقادی، هرگز نباید از الفاظ ((مغالطه)) استفاده کرد؛ یعنی نباید به مخاطب گفت که شما مغالطه می‌کنید، یا فلان حرف شما مغالطه و سفسطه است و یا شما مرتکب فلان مغالطه شده‌اید، بلکه باید با بیان مستدل نشان داد که در کدام بخش از سخن او لغزش وجود دارد. علت این امر آن است که استفاده از کلمه ((مغالطه)) دارای بار ارزشی بوده و به کار بردن آن به هنگام نقد موجب می‌شود شخص بدون اینکه وجه خطا بودن سخن مخاطب را بیان کند، او را متهم کرده و مدعایش را مردود جلوه دهد. نقاد خوب کسی است که با مشاهده خطا در سخنان دیگران و با یقین از مغالطی بودن آن، از سر خیرخواهی و با رعایت ادب نقد، بدون متصف کردن آن سخنان به مغالطه و سفسطه و...، موضع خطا را نشان دهد.

منبع: کتاب مغالطات، علی اصغر خندان



**بازدید علمی و بررسی عناصر حکمی و فلسفی
بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی**

نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی (در رساله‌های آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق)

سماء اسفندیاری



شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)

چکیده:

انسان در نظر شهاب الدین سهروردی حقیقتی نورانی است که در عوالم مختلف و از جمله در عالم برازخ، ظهوره‌ای گوناگون دارد و از این روی، حیثیت و گاه حتی نام این حقیقت نورانی در این عوالم یکسان نیست. اما انسان سالک در عالم برازخ، با چشم بستن بر امور محسوس، رو سوی عالم مثال می‌نهد و در آنجا با طباع تام (یا خویشتن ازلی) خویش به مثابه راهنما و نیز غایت کمال خویش رو به رو می‌شود و زین پس همراهی مربی گونه و معرفت بخش او را با خویش - چنان که از آغاز نیز چنین بوده است - ادراک می‌کند. رساله‌های تمثیلی - عرفانی شیخ اشراق در چنین زمینه‌ای، تصویرگر نحوه امکان حیات انسان در عوالم مختلف، نحوه ارتباط نفس (نور اسفهد) و بدن (صیصیه) و نحوه رهایی از ظلمات برای وصول به انوار و بقا یافتن به مدد نور علم هستند. این پژوهش مستند به اصل آراء، به نمود نگاه حکمی شیخ اشراق در سه رساله تمثیلی - عرفانی ایشان: آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق خواهد پرداخت؛ نگاهی که ناظر است به حقیقت انسان، جایگاه او در عوالم گوناگون، ماهیت نفس انسانی و طباع تام و نحوه دوام آگاهی در وصول به حقیقت غائی.

۱. مقدمه:

چونان که پرداختن به برخی معانی و بیان آن‌ها در قالب جملات و عبارات، اقتضای نوعی زبان رمزی و استعاری را دارد، شیخ اشراق در بسط برخی آرای حکمی، خصوصاً در پرداختن به حکمتی که آن را میراث حکمای باستان می‌داند، به در کار آوردن زبان رمز و تمثیل روی آورده است. این تمثیل‌ها که بیشتر به سلوک‌نامه‌هایی عرفانی شباهت دارند حاوی نکات دقیقی از مابعدالطبیعه سهروردی و به مناسبت، طبیعیتی هم‌پیوند با آن هستند. به نظر می‌رسد یکی از مسائل بسیار مهمی که ضرورت بکارگیری چنان زبانی را در « میان آورده، مباحث نفس یا من و جایگاه آن در عوالم مختلف به عنوان سالک است.

سهروردی در انسان‌شناسی‌اش، در داستان‌ها تمثیلی پا را قدری فراتر از فلسفه متعارف خویش می‌نهد و گاه طرح یک خودشناسی و سلوک عرفانی دقیق را پی می‌ریزد. این نکته هنگامی نمود بیشتری می‌یابد که به صراحت سهروردی، حکمای واقعی، عرفایی چون بایزید و بوسهل شوشتری باشند و شیخ اشراق خود را در حکمت پیرو سلسله آن‌ها بداند، لذا به نظر می‌رسد آنچه در رساله‌های تمثیلی و رمزی وی آمده و گهگاه با مبانی مشهور فلسفی او در تعارض است، به سبب غلبه سلوک عرفانی در این رساله‌ها است.

سهروردی و آرای او را باید در همه آثارش جست و جو کرد و نمی‌توان تنها با مبنا قرار دادن یک اثر خاص، حتی اگر آن اثر حکمه الاشراق باشد، به جامع آرای او دست یافت. بنابراین در مقاله حاضر اگرچه تلاش بر آن است که با محوریت سه رساله، نمود انسان‌شناسی سهروردی نشان داده شود ولیکن در این مسیر بی‌نیاز از رساله‌های تمثیلی دیگر و سایر آثار حکمی او نخواهیم بود. پیش از هر چیز خلاصه‌ای از ساخت هر یک از سه رساله را در نظر می‌آوریم و آنگاه به جزئیات انسان‌شناسانه آثار، ذیل عناوین جزئی‌تر خواهیم پرداخت.

آواز پر جبرئیل در واقع طرح‌واره نوعی دفاع از اهل عرفان و اقوال یا شطحیات آن‌ها است. بهانه طرح مبانی اشراقی سهروردی در این رساله، انتساب بسیاری اصوات و سپس امور به «آواز پر جبرئیل» است. متن اصلی تمثیل، شرح ملاقات و گفتگوی شیخ اشراق در مقام سالک با پیری است که از زمره پیران ده‌گانه است. سالک بعد از خروج از «حجره زنان» در خانقاهی وارد می‌شود که رو سوی عالم صحرا (عالم دیگر) دارد. در صحرا با پیرانی مجرد اهل «ناکجا آباد» مواجه می‌شود و تنها اهلیت هم‌صحبتی با دهمین پیر مجرد را می‌یابد. سالک با نحوه زایش عوالم و افلاک و انسان از جانب مجردات آشنا می‌شود. «روح»، «کلمه» و بازگشایی معانی و مصادیق آن‌ها بحث را معطوف به نوعی فرشته‌شناسی می‌کند و سرانجام از جبرئیل سخن به میان می‌آید. در ادامه، تمامی رخدادها و امور دنیا ذیل دو پر راست و چپ جبرئیل و با نوعی ادبیات نور و ظلمت بسط داده می‌شود.

عقل سرخ با این پرسش آغاز می‌شود که: «آیا مرغان زبان یکدیگر دانند؟»، اما بیش از جواب این سؤال، راه رسیدن به جواب و مصدر پاسخ‌گو به آن سؤال اهمیت دارد. رساله به حیات پیشین سالک پاسخگو، در هیئت «باز» اشاره می‌کند. تأثیر قضای الهی، هبوط و فراموشی معانی، بهانه‌ای برای شرح حیات دنیوی و گرفتاری در بندهای مختلف می‌شود. متن اصلی رساله حکایت دیدار سالک است در «صحرا» با پیری جوان‌نما که به سبب روی و محاسن سرخگون، وجه تسمیه این رساله است. سالک از جایگاه او می‌پرسد و «عقل سرخ» در پاسخ به شرح عوالم و افلاک و نسبت آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. در این رساله به جایگاه اصلی انسان و مسأله فراموشی در اثر هبوط اشاره صریح می‌شود و به بهانه طرح امور فلکی، به شرح «درخت طوبی» و نسبت آن با «سیمرغ» پرداخته می‌شود. روایتی زیبا از ماجرای زال و بعد از آن نقش سیمرغ در داستان رستم و اسفندیار، بافتی را برای نمود حکمت اشراقی در پیوند با حکمت خسروانی و حکمت ایران باستان نمودار می‌سازد. در ادامه وظیفه سالک در شناخت عوالم و شناخت قوا و در نتیجه تزکیه و نحوه رهایی از عالم دنیا و نحوه «خضرشدن» و وصول به «چشمه حیات» تبیین می‌شود.

فی حقیقه العشق یا مونس العشاق ساختاری اندک متفاوت با دو حکایت پیشین دارد. شیخ اشراق گویی هم به تأویل قصه یوسف (ع) می‌پردازد و هم آن را مبنایی برای طرح انسان‌شناسی خویش قرار می‌دهد. عقل که اولین صادر از خداوند است سه وجه متکی بر شناخت و معرفت دارد. وجه شناخت حق، حسن (نیکویی) را پدید می‌آورد، وجه شناخت خود، عشق (مهر) را و سرانجام وجه شناخت این امر که «نبود پس بود»، حزن (اندوه) را پدیدار می‌سازد. این سه برادر در سرزمین انسان جای می‌گیرند. اما حکایت در نقطه سکنا گزیدن دوباره حسن در یوسف، پیش از عشق و حزن، اوج می‌گیرد. حسن که مقام استغنا است، عشق و حزن را در بارگاه خویش نمی‌پذیرد. زین پس برادران، عشق و حزن نمودار دو سالک هستند که محکوم به طی مراتب و مقاماتی به منظور وصول دوباره به خدمت حسن هستند. حزن همدم یعقوب و عشق همدم زلیخا می‌شود. یعقوب به دنبال هویت و جایگاه حزن است و زلیخا در پی هویت و جایگاه عشق. پاسخگویی حزن و عشق به سؤال‌ها بافتی نظیر دو حکایت قبل را ایجاد می‌کند. حزن و خصوصاً عشق چونان پیری که در آواز پر جبرئیل و عقل سرخ است، نمودار می‌شوند ولیکن در متن پاسخ عشق به پرسش زلیخا، به شخصیتی به عنوان «دروازه‌بان شهرستان جان» یا «جاوید خرد» می‌رسیم که بیشتر به پیر دهم و یا عقل سرخ شبیه است. شناخت ماهیت عوالم، انسان، راه سلوک و نحوه تزکیه و رهایی تا وصول به حقیقت، همه حاصل برخورد سالک با این «پیر جوان» است. در ادامه روشن می‌شود که تنها راه وصول به حسن (که نام جمال و کمال را هم دارد) حقیقت بنیان سوز و بنیان‌ساز عشق است. عشق در نسبت با عشقه (و حبه القلب) تعریف و ریشه‌شناسی می‌شود. در نهایت به نحوه غلبه عشق

در عالم کون و فساد و خصوصاً در وجود انسان و به مدد قربانی کردن گاو نفس پرداخته می‌شود.

۲. هبوط یا حدوث؟

۲.۱. سهروردی و نفی حیات پیشینِ نفوس:

سهروردی از زمره فیلسوفانی است که در بحث قدم نفوس و حیات پیشین دارای آرای متخالف و بعضاً متعارض است. او در موارد متعدد و با دلایل گوناگون با دیدگاه افلاطونی قدم نفوس مقابله می‌کند و به نحو خلاصه در رد حیات پیشینِ نفوس، از طُرُق زیر وارد می‌شود:

- قدم نفوس، وحدت نفوس را لازم می‌آورد (چرا که موجود قدیم دارای تجرد تام است و تجرد تام، با کثرت سازگار نیست)، حال آن که به قرینه اختلاف نفوس در معلوماتی که هریک از آنها متمایز از دیگری داراست، تعدد نفوس واضح است.

- به شرط قدم نفوس، نفس مانند هر امر مجرد دیگر، باید در غایت کمال خویش باشد و لذا هرگونه حرکت و تغییری که در عالم جسمانیات در جهت کمال رخ می‌دهد، برای نفس محال است و اساساً نباید نفس به بدن جسمانی تعلقی پیدا کند زیرا تعلق به جسم برای کسب کمالات است و با فرض قدم نفوس، در واقع غایت کمالی نفس برای او فراهم است، لذا هبوط و سقوط برای انوار متصرفه (نفوس) بی‌معنا است.

- نفس با ویژگی تعلق به بدن و تدبیر آن، نفس (نور مدبره) است؛ با پذیرش حیات پیشین برای نفس، نفس مجرد محض خواهد بود و لذا تعلق به بدن و تدبیر آن، تعطیل خواهد شد.

- غیر حادث بودن نفس سبب می‌شود که نفوس نامتناهی باشند و جهات نامتناهی مفارقات را دارا باشند و این نیز محال است.

در آواز پر جبرئیل سهروردی طرحی از حیات پیشین در نمی‌افکنند، او حرکت را از «حجره زنان» آغاز می‌کند: «من از حجره زنان نفوذ برون کردم»؛ می‌توان گفت منظور خروج از رحم مادر است و عبارت «از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم» اشاره به خروج از عقل هیولانی و عقل بالملکه دارد زیرا تا رسیدن به بلوغ عقلی، تنها این دو عقل در همه مشترک است و آغاز فعلیت و کمال انسانی مرحله بعد از طفولیت به شمار می‌آید.

۲.۲. سهروردی و اذعان به حیات پیشینِ نفوس:

تا بدین جا صراحت سهروردی در نفی حیات پیشین و قدم نفوس ملاحظه شد اما متون دیگری در

میان آثار ایشان وجود دارد که دلالت بر پذیرش نوعی حیات پیشین و بلکه قدم نفس دارند. در اوایل عقل سرخ این بند جلب توجه می کند:

«دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد که «مرغان زبان یکدیگر دانند؟» گفتم بلی دانند. گفت ترا از کجا معلوم گشت؟ گفتم در ابتدای حالت چون مصور به حقیقت خواست که بنیت مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید، و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می کردیم... پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند.» در این بیان، سهروردی نه تنها اذعان به حیات پیشینی برای نفوس دارد، بلکه نشان می دهد که آن را به نحو حیات جزئی و با داشتن هویت فردی متعین و مشخص پذیرفته است زیرا از الفاظ «بازان دیگر» و «ما» استفاده کرده است. البته نفوس جزئی را در حیات پیشین، صاحب اراده نمی داند زیرا در ادامه، در بیان دلیل هبوط به عالم دنیا می گوید: «گفتم روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند»، گویی «اراده یافتن» مربوط به زمانی است که دوره دیگری از حیات انسان فرا می رسد؛ اراده عنصر اصلی حیات ما در این عالم، و تنها این عالم و ناظر به ادراکات و افعال ماست.

در بخش دیگری از رساله عقل سرخ داریم: «تو چون از بند خلاص یابی آن جایگه خواهی رفت زیرا که ترا از آنجا آورده اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود». و در ادامه جایگاه حقیقی نفس، کوه قاف معرفی شده است. کوه قاف حکایت از عالم مثال دارد زیرا در بیان تمثیلی این حکایت، اولین عالمی که گرداگرد جهان ما را گرفته است، عالم مثال است. با این وصف، عبارت اشاره به آن دارد که در سیر نزول، نوعی حیات برزخی وجود دارد. بنابراین خصوصاً با تأکید بر «عاقبت با شکل اول رود»، می توان نتیجه گرفت که سهروردی به حیات پیشین و برزخ در قوس نزول اذعان دارد. در فصل اول از رساله لغت موران پیرامون عنصر «بازگشت» چنین می آید:

«هر کسی را زی جهت اصل خویش کششی باشد و به لحوق معدن و منبع خود شوقی بود. همه چیزها به سنخ خود منجذب باشد. نبینی که کلوخی را از مرکز زمین به جانب محیط اندازند، چون اصل او سفلیست و قاعده «کل شیء یرجع الی أصله» ممهدهست، به عاقبت کلوخ به زیر آید. هر چه بظلمت محض کشد اصلش هم از آنست. و در طرف نور الوهیت این قضیه در حق گوهر شریف لایح تر است، توهم اتحاد حاشا، هر چه روشنی جوید همه از روشنیست»

در این بند می توان عبارت نهایی سهروردی را اشاره به مبدأ نوری نفس گرفت محور اصلی این بند، (حدوث او مجرد است) اما برجسته بودن اشاره به مسأله بازگشت، محور اصلی این بند است؛ لذا نفس باید نوعی حیات پیشینی داشته باشد تا بتوان از «بازگشت» او به جایی که از آن آمده است، به نحوی معنادار سخن گفت.

اکنون از دریچه دیگری وارد می‌شویم و مؤید دیگری را از آراء شیخ اشراق، ناظر به پذیرش حیات پیشین بررسی می‌کنیم. سهروردی از معتقدان به نظریه تذکار در علم است، و بر این باور است که انسان در اثر هبوط و سختی رخداد عروض جسم عنصری و قوا بر نفس (یا واقعه تعلق گرفتن نفس به بدن)، همه چیز را از یاد برده است: «آنگه مرا در عالم تحیر بداشتند چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود فراموش کردم، و می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.» نظیر چنین عباراتی را در فصل هشتم از لغت موران که حکایت همان طاووسی است که باغ پادشاه را از یاد برد، مشاهده می‌کنیم، اما نفس فلکی هیچ چیز را از یاد نمی‌برد، همه رخدادها در نفس فلک منتقش است ولیکن نفس انسانی دچار نسیان و فراموشی است. با این مقدمه سهروردی روشن می‌سازد که حافظه را به عنوان خزانه‌ی واهمه و خیال را به عنوان خزانه‌ی حس مشترک (با ارائه دلایلی نسبتاً مشابه در باره هر دو قوه) نمی‌پذیرد. او «ذاکره» را به عنوان قوه‌ای طرح می‌کند که برای نفس ارتباط با عالم ذکر را امکان پذیر می‌سازد. نفس به مدد ذاکره همه معانی وهمیه و خیالیه را از افلاک دریافت می‌کند. بنابراین آن چه به عنوان تذکر و به خاطر آوردن برای او اتفاق می‌افتد ناشی از ارتباط با نفوس فلکی است که بر نفوس انسانی تسلط و قهر دارند.

اما برای حل تناقض مزبور در آثار سهروردی (نفی قدم نفوس و حیات پیشین به صورت مستدل در سایر آثار و پذیرش آن در چند تمثیل)، در رساله یزدان شناخت که از رسائل منسوب به سهروردی است، به تلاشی برای جمع این دو رأی می‌رسیم. سهروردی برای نفوس یک حیات پیشینی، اما به نحو بالقوه قائل می‌شود و این حیات را هنگام تعلق نفس به بدن بالفعل می‌داند.

۳. پیر

۱.۳. پیر و طباع تام

اگر برآن باشیم که بافت کلی سه رساله‌ای را که در این مقاله مدنظر داریم، حول یک محور واحد تبیین کنیم، بی‌تردید محوری خواهد بود که یک سوی آن سالک (یا باز یا هر شخصی که در پی اصل خویش برآمده است) قرار دارد و سوی دیگر آن پیر (یا عشق یا خضر یا هر آنچه نمود غایت سلوک است). تمامی عناصر دیگر این داستان‌ها اعم از شخصیت‌ها، زمان، مکان و نحوه حرکت رخدادها، حول این محور معنا می‌یابد. در خلال هر داستان تمثیلی پیش و بیش از هر چیز، بیان پیر (یا هر آن‌که در این جایگاه قرار می‌گیرد) راجع به حقیقت امور، ماهیت عوالم و نحوه حرکت تا رسیدن به غایت است که متن داستان را در فضای خویش احاطه کرده است. نقش کلیدی پیر در این داستان‌ها سبب می‌شود تا سؤال‌هایی در ذهن پدیدار شود: ضرورت وجودی پیر در سلوک چیست؟

و اگر چنین ضرورتی هست، کجا باید او را یافت؟ مصداق این پیر کیست؟ نشانه‌ای برای یافتن او هست؟ در پی پاسخ به این سؤالات باید به سراغ عنصر دیگری در حکمت اشراقی سهروردی برویم که برآستی مؤید اتصال او به سنت هرمسی و همراهی‌اش با این حکمت باستانی است؛ این عنصر «طباع تام» نام دارد.

سهروردی در دو موضع به صراحت از طباع تام نام می‌برد:

۱. او در الواردات و التقدیسات که حاوی نیایش‌های گوناگون است، مناجاتی با طباع تام دارد که با نظر به آن چند نکته به دست می‌آید:

- این مناجات در کتابی آمده که حاوی مناجات‌هایی خطاب به فرشتگان است، لذا به نظر می‌رسد سهروردی طباع تام را فرشته به شمار می‌آورد و مؤید این نظر آن است که طباع تام را «الملک القدیس» خطاب می‌کند.

- طباع تام مورد خطاب قرار گرفته است و این نشان می‌دهد که امری است دارای حیات و حضور و به عنوان امری متفرد می‌تواند مورد خطاب قرار گیرد.

- شیخ اشراق طباع تام را «الأب الروحانی و الولد المعنوی» خطاب می‌کند؛ طباع تام همواره هم پدر است (زاینده) و هم پسر (زاینده)، بنابراین شاید بتوان گفت طباع تام علاوه بر این که وجود شخص را شکل می‌دهد، سرانجام به صورت نتیجه اعمال و ملکات فرد هم نمودار می‌شود؛ از یک سو آغاز سالک است و از سویی انجام او است.

- طباع تام غایت حکیم و سالک است؛ او «مبتئل» است و ترک تعلق کرده و در جهت استکمال، «مبتهل» است و از این روی در بالاترین درجه کمال ایستاده است.

- طباع تام بالاترین شرافت‌ها و فیض‌ها است.

- او به زیباترین وجوه نمودار می‌شود.

- طباع تام در نقش واسطه ما با حق تعالی است و به اذن خداوند، همچون راهبری است که حجاب‌ها و ظلمت‌ها را از قلب سالک میزداید.

۲. سهروردی در المشارع و المطارحات اذعان دارد که ادبیات طباع تام را از سنت هرمسی وام گرفته است. او به این مطلب اشاره دارد که هرمس در غایت سلوک به دیدار ذاتی روحانی نائل می‌شود که معارف را به او القاء کرده است: «ألقت الی المعارف». هرمس از هویت او سؤال می‌کند و او پاسخ می‌دهد: «أنا طباعک التامه»، مطابق عبارت:

- طباع تام ویژگی معرفت‌بخشی به ما را نیز داراست. این ویژگی را ما در مرشد یا پیر طریق به مثابه راهنما در سلوک یا مسیر حکمت‌جویی نیز مشاهده می‌کنیم.

- از سویی عبارت دقیق «أنا طباعک...» (انتساب یافتن طباع تام به صورت متفرد به هرمس) نشان

می‌دهد که هر فرد، طباع تام شخصی و مختص به خویش را دارد.

- شهرزوری این عبارات وام گرفته شده از سنت هرمسی را با باور به ارباب انواع و صاحبان اصنام در حکمت سهروردی، مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که طباع تام همان رب النوع (صاحب صنم) است؛ طباع تام یک ذات روحانی است که با جنبه عقلانی هر نوع مطابقت دارد و لذا همچون وجود دنیایی انسان نیست که تعلق به ماده داشته باشد. از این جهت طباع تام چه به صراحت سهروردی و چه در بیان شارحان او با وجود غیریت، عین ماست و لذا همواره حقیقتی دو وجهی دارد. ملاصدرا نیز به این حکایت هرمسی نظر دارد؛ او طباع تام را به عنوان صورت واحد عقلی که دارای بیشترین تجرد است، بالاترین مرتبه انسان می‌داند. این مرتبه «روح القدس» نام می‌گیرد. در بیان صدرا نیز تصریح شده است که ما میان خویش و طباع تام هیچگونه مغایرتی مشاهده نمی‌کنیم و از سویی اساساً همه هویت نفس انسانی به طباع تام او باز می‌گردد. ملاصدرا در ادامه با استفاده از مثل مشهوری نزد عرفا، با عبارت «أنت أنا فمن أنا؟»، بر عینیت هر فرد با طباع تام خویش تأکید می‌کند.

۲،۳. پیر در رساله‌های تمثیلی سهروردی:

بنابر ویژگی‌هایی که راجع به طباع تام بیان شد آنچه در آواز پر جبرئیل آمده است: «پیری که بر کناره صفه بود»، اشاره به عقل فعال یا رب النوع انسانی یا همان طباع تام دارد و البته از میان عقول به صراحت سهروردی، در این رساله، انسان تنها می‌تواند به هم صحبتی با این عقل از میان عقول، نائل شود.

در رساله آواز پر جبرئیل، شیخ اشراق همه علوم از طبیعیات (نازله علم خیاطت) تا الهیات (کلام باری عزه، سخن در نفث روح) را ناشی از پیران ده‌گانه و در پایان رساله همه را ناشی از جبرئیل می‌داند و در حکمت، ما این امور را ناشی از عقول و خصوصاً افاضه عقل فعال و ناشی از ارتباط نفوس با عقل فعال می‌دانیم. در این خصوص سهروردی انسان را صاحب لوحی می‌داند که در واقع عقل فعال علوم را بر آن منتقش می‌سازد، این لوح می‌تواند هر یک از قوای ادراکی اعم از حسی، خیالی یا عقلی باشد چرا که علوم و معارف ما همواره یک سنخ نیستند.

در مونس العشاق طباع تام، عنوان دیگری دارد. او «جاوید خرد» است و هم جوان است و هم پیر، هم سال ندیده است و هم دیرینه است، هم فصیح است و هم گنگ، و از سویی خردی جاویدان است که گویی همه معارف، القای اوست؛ در رساله عقل سرخ آمده است: «چون در آن شخص نگریم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوانست، گفتم ای جوان از کجا می‌آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب به خطاست، من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسن سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم.» در این

بخش به معرفت بخشی پیر اشاره می‌شود، زیرا از یک سو در ادامه متن، خواننده همه معارف مندرج در رساله را از زبان این پیر می‌شنود و این امر یادآور یکی از ویژگی‌های اصلی طباع تام یعنی القاء کردن معارف است و از سوی دیگر شخص مورد اشاره (یا همان پیر) به قرینه «اول ما خلق الله العقل» در کلیت عقل بودن، اولین فرزند آفرینش است و این نشانه دیگری است بر آن که این پیر، عقل است (و در عقل بودن، ویژگی معرفت بخشی بر لوح نفس مدنظر است).

و اما چون همه دانش انسانی افاضه عقل فعال است، در می‌یابیم که پیر ما عقل فعال است و از توضیحات بعدی در رساله، به قرینه‌های دیگری آشکار می‌شود که عقل سرخ همان عقل فعال است زیرا عقل سرخ در عین آن که محاسنش سفید است، سرخ به نظر می‌رسد؛ هر سفیدی چون میان نور و دود ظلمت قرار گیرد، قرمز به نظر می‌رسد، عقل فعال نیز از این جهت که یک رو سوی مجردات دارد (آخرین عقول است) و در عین حال همه عالم برزخ که عالم ظلمت و تاریکی است، صادر از اوست، میانه دو عالم قرار می‌گیرد و از این جهت اگر تمثیل صوری بیابد، سرخگون خواهد بود. اگر به یاد بیاوریم که طباع تام در عین آن که «أب روحانی» است، «ولد معنوی» نیز هست، این ویژگی متناقض‌نما در عقل سرخ (پیر جوان یا جوان پیر) را می‌توان نشانه نهایی، در کنار سایر نشانه‌هایی که در او و در «جاوید» خرد ذکر شد، برای مساوقت عقل فعال و طباع تام لحاظ کرد. سهروردی در اشاره به منشأ عقل سرخ چنین دارد: «آن کس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت»، این عبارت اشاره به آن دارد که خداوند ظهور عقل فعال را در عالم برازخ قرار داده است ولیکن اگر با رابطه جزئی شده هر فرد با عقل فعال نظر داشته باشیم، صراحت بیشتر عبارت در آن است که هر کس از همان منشأی است که طباع تام او از آن است. در جمع‌بندی همه اوصافی و مؤلفه‌هایی که برای طباع تام برشمردیم، می‌توان شخصیت‌های تمثیلی زیر را در آثار سهروردی در بیشترین وضوح به مثابه طباع تام فهمید:

۱. در روزی با جماعت صوفیان و در فی حاله الطفولیه طباع تام یک پیر است.
۲. در رساله آواز پر جبرئیل دهمین پیر از ده پیری که سالک با آن‌ها رو به رو می‌شود را می‌توان بر اساس گفتگوی شکل گرفته، طباع تام دانست. از سویی اگر ده پیر را اشاره به عقول عشره بدانیم آن‌گاه طباع تام، پیر دهم، عقل عاشر و عقل فعال بر هم منطبق خواهند بود و لذا هر فرد هم جنبه وجودی خویش را و هم جنبه معرفتی و در نتیجه جنبه کمالی خویش را از طباع تام خویش دارد.
۳. در عقل سرخ طباع تام به صورت پیری با محاسن سرخگون نمودار می‌شود که در عین حال، جوان به نظر می‌رسد. این پیر خویش را «اولین فرزند آفرینش» می‌داند، در این بیان به دو وجهی بودن طباع تام (پیری در عین جوانی، آغاز در عین انجام) اشاره شده است.

۴. در رساله الابراج که حکایت گذر از برج‌های ده‌گانه حواس ظاهر و باطن است ماجرای دیدار با پیری طرح می‌شود که دارای صفت متناقض‌نمای «فصاحت در عین بی‌زبانی» است.
۵. در فی حقیقه العشق سالک بعد از رسیدن به دروازه شهرستان جان به پیری می‌رسد که «آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند».
۶. در قصه الغربه الغربیه طباع تام در هیئتی نورانی نمودار می‌شود که عنوان «پدر» می‌گیرد.
۷. در صغیر سیمرخ طباع تام ثمره تبدیل شدن هدهد به سیمرخ است. این سیمرخ بی جنبش پرواز می‌کند، بدون قطع طریق نزدیک می‌شود و اگرچه در مشرق آشیان دارد اما مغرب از او خالی نیست.

۳،۳ وعاء دیدار با پیر (طباع تام)

جغرافیای دیدار با پیر، با تمام خصوصیات و ویژگی‌هایی که از آن یاد کردیم، همواره در هم‌پیوندی با سؤال از حقیقت و نحوه وصول به آن، مطرح بوده‌است. اگر کسی هست که راه را بنماید، و محافظ راه حقیقت باشد، او را کجا می‌توان ملاقات کرد؟ و اکنون در مناسبت با مقاله‌ای که در دست داریم باید پرسیم، ملاقاتی که میان سالک و پیر (یا طباع تام) رخ داده، در چه وعائی اتفاق افتاده است؟ و پاسخ به این سؤالات، بی‌تردید زمین رخدادهای تمثیلی را برای ما نمودار خواهد ساخت. سهروردی در آثار خود به دو قول از حلاج اشاره دارد یکی: «الصوفی وراء الكونین و فوق العالمین» و دیگری «تبیین ذاتی حیث لا ین» اگر بر اساس آنچه تاکنون آمد بخواهیم عبارات را تفسیر کنیم باید بگوییم طباع تام به عنوان غایت سالک، همان «صوفی» در معنای حقیقی آن است، این حقیقت در «ناکجا آباد» واقع شده است و لذا همواره ورای عوالم می‌ایستد. در مونس العشاق از زبان حزن، در پاسخ به این سؤال که از کجا می‌آید، چنین می‌شنویم: «از اقلیم «ناکجاآباد» از شهر پاکان». «ناکجا آباد» از نام‌های عالم مثال است که بهترین شرح برای آن همان جمله «انگشت سبابه آنجا راه نبرد» است، زیرا به این نکته اشاره دارد که اقلیم هشتم در واقع، جغرافیای مکانی و محسوس ندارد و ماورای اقلیم‌های هفت‌گانه زمینی است. اما در آواز پر جبرئیل آمده است: «قصد مردان سرای ما کردم» یا «هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت» در تعبیر ادبی یا روایی می‌توان «مردان سرای» یا «خانقاه» را همان قلب یا دل دانست (قلب المؤمن عرش الرحمن)، اما در اینجا می‌توان آن را کلیت نفس نیز به شمار آورد خصوصاً آن که به دو سویه بودن آن با عبارت «خانقاه را دو در بود، یکی در شهر و یکی در صحرا»، اشاره شده‌است و این خاصیت نفس انسانی است که اگرچه حقیقت نوری دارد ولیکن به قوه جوهری انوار قاهره نیست و لذا نوعی تعلق به ماده نیز دارد؛ «و این در که در شهر بود محکم بستم و بعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم». با لحاظ این نکته که «صحرا» در داستان‌های رمزی شیخ اشراق همان عالم مثال است و «شهر» حکایت از عالم محسوس و مادی دارد،

در می‌یابیم که صحرا یا عالم مثال، وعاء دیدار طباع تام است. از سویی چنان که در متن تمثیل‌ها نوعی فراغت از بیرون و بازگشت به درون و حرکت از طریق باطن، لازمه دیدار با پیر است و از این جهت، تنها مسیر دیدار با طباع تام، از طریق نفس (و در نفس نیز از گذرگاه دل) است، آن‌گاه اگر چه سرانجام این دیدار در عالم مثال رخ می‌دهد ولیکن می‌توان گفت مثال در درون انسان رخ می‌دهد و سرانجام وعاء دیدار با طباع تام درون خود انسان است.

۴,۳. دل پیر و جام جهان نما

در ادبیات حکمی و عرفانی ما، جام جم یا جام جهان‌نما همواره دارای بار معنایی خاصی بوده‌است، سه‌روردی خود از زمره کسانی است که در بازیابی معنایی جام جم می‌تواند نقش بسیار مهمی داشته باشد، به شرط آن که از دریچه پیر یا طباع تام به رمز‌گشایی آن پردازیم. شیخ اشراق در فصل چهارم از لغت موران این بیت را دارد:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان‌نمای جم من بودم

یعنی اگر معنای جام جهان‌نما (آینه تمام‌نمای حقایق امور) بر ما روشن شود، آن را مطابق خویشتن خویش می‌یابیم. او در ادامه جام جهان‌نما را «پشمینه کهن» خود می‌داند که به نظر لفظ «کهن» در اشاره به نوعی ازلیت، در این عبارت اهمیت دارد. سالک در غایت سلوک و بعد از وصول به جام جهان‌نما، آن را همان خویشتن خویش می‌یابد؛ «جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد» اما نکته قابل توجه آن است که این مساوقت و همسانی جام و خویشتن انسان تنها در پایان راه نمودار می‌شود و در واقع این انسان کامل است که محل انطباق این دو بر یکدیگر واقع می‌شود:

«صاحب‌دل یک کل است که همه عالم در او نهفته است و مشاهده او و وصول به او به مثابه رؤیت تمامی عالم است و اساس شرط درویشی آن است که همه عالم اجزای او باشند. این انسان کامل دربر دارنده تمام مکان‌ها و انسان‌ها است.» حکیم یا انسان کامل در شعر حافظ در پاسخ به سؤال «این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم؟» پاسخ می‌دهد: «آن روز که این گنبد مینا می‌کرد». لذا گویی آن چه ما جام جم یا جام جهان‌بین می‌دانیم همان دل است؛ خصوصاً از جهت ویژگی درون‌یابی که هم در جام جهان‌نما و هم در طباع تام (خویشتن ازلی) هست، به مطابقت این دو بر یکدیگر خواهیم رسید. در بیت مشهور «سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آن‌چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد» نیز به مساوقت دل و جام جهان‌نما و نیز وجه معیت طباع تام، به مثابه جام جهان‌نما، از آغاز با انسان اشاره شده است.

گُربن به صراحت نفس باطنی را که همان عقل فعال تفرد یافته، یا فرشته شخصی یا طباع تام شخص

است، با نفس ظاهری، دو وجه یک نفس بشری واحد می‌داند. او معتقد است هر کس خویش را به صورت یک دوگانه می‌یابد و این صورت یک صورت مثالی است. کربن راهنما یا همان نفس باطنی را که عقل فعال یا جبرئیل، یا روح القدس است به صورت طباع تام، تفرد یافته و شخصی می‌کند، بدین نحو که به صراحت سخن از تجربه نبوی به میان می‌آورد و این که هر نفس در تفرد یافتنِ خویش، خاتم نبوت است. بنابراین همه شخصیت‌های یک تمثیل در واقع، یک فرد هستند، ولیکن دارای وجوه مختلف و مراتب گوناگون خودآگاهی. نفس شخصاً از یک زوج (فرشته هبوط یافته برای تدبیر بدن و فرشته آسمانی) شکل گرفته است. پس نفس صورت راهنما را در درون خویش دارد ولیکن آن را در برابر خارج از خود فرا می‌افکند. پس او به واقع صورت مثالی خویش را باز می‌شناسد.

در زمینه‌ای که تصویر شد طباع تام چند نقش را در ارتباط با یکدیگر در ساختار هستی‌شناختی اشراقی (و البته میراث هر مسمی) ایفا می‌کند. طباع تام به مدد ازلیتی که دارد، هم حافظ فرد است و هم راهنمای او (القا کننده معارف). طباع تام در هستی فرد، پیشین است (نمود حیات) ولیکن به عنوان تجسم اعمال و ملکات او، واپسین حقیقت هر فرد است (نمود علم). طباع تام حل مسأله ضرورت تفرد و جزئیات فراشد هدایت و راهنمایی است و رابطه رب و مربوب را مبدل به یک رابطه منحصر به فرد می‌سازد. بنابراین اگر فرد غایت خویش را در خویش بیابد، آنچه او در گفتار خود به عنوان «من» استفاده می‌کند، نمی‌تواند یک هسته ثابت باشد که همیشه به یک مرجع ثابت باز گردد. «من» گاهی به حقیقت ما و گاهی به رقیقت ما اشاره دارد و البته در مراتب میانی سلوک همواره میان این دو (یکی حقیقه و دیگری رقیقه)، در عین وحدت، نوعی تفرقه هست. حقیقت «من» بنیانی برای همه رفتارها، گفتارها و شئون «من» است ولیکن «من» همواره به این همراهی آگاه نیست. تنها در نتیجه سلوک شخصی و نفسی، این دو وجه سرانجام با هم اتحاد می‌یابند و همواره مرجع ضمیر «من» حقیقت غایی و متعال فرد خواهد بود.

۴. انسان؛ نفس و بدن

۱،۴. انسان؛ آسمانی و زمینی

پرداختن به وجوه متفاوت انسان، در دستگاه‌های مختلف حکمی و فلسفی همواره مورد توجه خاص قرار گرفته است ولیکن نحوه توصیف و تبیین این وجوه، به نحوی که سازگار با هستی‌شناسی و نحوه تبیین عوالم وجودی باشد، کم و بیش متفاوت و گاه متعارض بوده است. سهروردی در تبعیت از حکمای پیش از خود، دو گانه نفس و بدن را پذیرفته است و انسان را، لاقلاً در یک سطح، دارای

این دو وجه می‌داند، اگرچه نحوه توصیف و تبیین او متناسب با ادبیات نوری، ساختار ارباب انواع و ادبیات مه‌ری - قهری او، قدری متفاوت است. سهروردی تدبیر جهان را ذیل رب النوع‌ها بسط می‌دهد؛ رب النوع قوی برای ارتباط با بدن نیازمند واسطه نفس است ولیکن رب النوع ضعیف اینگونه نیست. رب النوع دارای یک جهت نوری (حضور نزد خویشتن) است که از این جهت، نفس را ایجاد می‌کند و یک جهت فقری دارد، که از آن جهت بدن را ایجاد می‌کند. نفس انسانی زائیده رب النوع خاص او یعنی جبرئیل (روان‌بخش) است. سهروردی او را «صاحب طلسم نوع ناطق» می‌نامد و بر این باور است که همان «روان‌بخش» در سنت ایرانی یا «روح القدس» در ادبیات ادیان است. جبرئیل در نظر او همان پدر (در اینجا پدرِ قریب) در سنت هرمسی است. او اعطا کننده نفس به بدن‌های انسانی است و هر آنچه از علم، حیات و فضیلت به انسان می‌رسد با واسطه او صورت می‌پذیرد.

بنابر قرائن جبرئیل همان عقل فعال در سلسله عقول است ولیکن می‌دانیم که عقل فعال، تنها صادر کننده نفوس و ارواح نیست بلکه همه امور تحت فلک قمر در دست اوست، بنابراین ابدان انسانی نیز صادر شده از عقل فعال است. این نکته دقیق تنها در خلال رساله و در عبارت مختصر «از جمله آوازه‌های پر جبرئیل یکی توئی» می‌آید؛ جبرئیل دو پر دارد یکی راست و دیگری چپ، پر راست او که نور محض است، منشأ انوار و پر چپ او به سبب نشان تاریکی که بر آن نقش بسته است، منشأ برازخ (جسمانیات) است، نفس از زمره انوار است و بدن از جمله برازخ است و این هر دو ذیل جبرئیل و دو پر او هستند؛ با این توضیح، در عبارت مزبور، تنها لفظ «تو» (و این که نگفته است «نفس تو» اشاره دارد که انسان (یعنی مجموع نفس و بدن) صادر از عقل فعال است.

با مقدمه‌ای که آمد، دقیق‌ترین وصف درباره مرتبه انسان در میان موجودات، در مونس العشاق می‌آید: «هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانیست و هم روحانی، و آن طرف را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نامزد او کرده‌اند». این بیان تصریح به آن است که انسان نه مجرد صرف است و نه مادی صرف بلکه میانه این دو است. اشاره به این دو بخشی بودن انسان (یا بگوییم در اصل چیزی بودن و اکنون چیزی دیگر نمودار گشتن) در آثار سهروردی بسیار است؛ در فصل دوم لغت موران حکایت بازی کردن مرغی بر روی آب در میان می‌آید، در نظر لاک‌پشت‌ها این سؤال طرح می‌شود که «آیا این شکل مطبوع آبی است یا هوایی؟» و آنگاه که بادی بر می‌خیزد می‌بینیم که اصالت مرغ (هوایی بودن) نمودار می‌شود. بنابراین در مسیر انسان‌شناسانه خویش ما ابتدا به ماهیت هر یک از این دو بعد انسان و آنگاه به نحوه رابطه و همبستگی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲،۴. رابطه نفس و بدن

در نظر سهروردی هر آنچه که ذات خویش را ادراک کند نور محض است (مجرد بودن در ادبیات مشائی) و قابل اشاره حسی نیست و به عبارتی عین ظهور و نوریت است. به این ترتیب حکمت سهروردی که ساختاری نوری دارد برای کل هستی شرق و غرب قائل می‌شود. یک سوی عالم هستی، انوار مجرد محض و سوی دیگر، ظلمات برازخ (ماده) قرار دارند. در این میانه انواری هستند که تدبیر کننده برازخ هستند. این انوار مدبر منطبق در ماده نیستند ولیکن نظیر انوار قاهره اعلون (عقول طولی) و انوار قواهر صوری (ارباب اصنام) نیستند، که هیچ ارتباطی با برازخ (نه به نحو انطباق و نه به نحو تصرف کردن) ندارند. سهروردی بر اساس ایده تطابق عوالم با یکدیگر و با نشأت انسانی بر این باور است که اگر انوار قاهره ویژگی‌هایی دارند که در انوار مراتب پایین نمودار می‌شود، و مراتب پایین زائیده وجوه خاصی از مراتب مافوق هستند، نور اسفهد نیز در بدن (صیصیه) به صورت ویژگی‌های خاص نمودار می‌شود). در لسان سهروردی «مهر» و «قهر» تبیین کننده رابطه میان امر اعلی و امر ادنی در انوار است، این رابطه مهری-قهری در نظر سهروردی، در بدن به صورت شهوت و غضب نمودار می‌شود. قوه غاذیه در بدن جلوه کلی سازی و اخذ یک صورت عام، توسط عقل است. مبدأیت انوار برای مادون خود، در بدن به صورت مولده نمودار می‌شود و سرانجام هر آنچه به عنوان اشتداد در نورانیت و استکمال در هیئت نوری به جهت خروج از قوه به فعلیت برای نفس و انوار می‌توان پذیرفت، به صورت قوه نامیه نمودار می‌شود، بنابراین بدن در نظر سهروردی، صنم نور اسفهد (نفس) است و نفس، رب النوع (نگاهدارنده و اداره کننده) بدن است. نفس که در سنت حکمی پیش از سهروردی «مدبر بدن» بود، در ادبیات او «نور متصرفی» است که در بدن انسانی قرار می‌گیرد. بدن در نظر سهروردی یک قلعه یا دژ است که نور مدبر نفس، فرمانده آن است و بر تمام قوا و حتی امور مادی و ظلمانی آن نیز حاکمیت دارد. لذا سهروردی آن را «اسفهد الناسوت» نام می‌نهد. این نور متصرف، با «أنا» (من) به خودش اشاره می‌کند. البته این نور علاقه دائمی به بدن (برزخ) ندارد و از آن جدا خواهد شد و این خود دلیل دیگری است که سهروردی نفس را از سنخ انوار مجرد بداند. اما به هر روی نفس در کمال جوهری، نظیر انوار قاهره نیست. سهروردی برای برازخ که در قوه متناهی هستند، استعداد نوعی کمال قائل است، این کمال با افاضه نوری از جانب انوار قاهره اعلون و به واسطه انوار قاهره صوری، صورت می‌پذیرد، بنابراین نور افاضه شده (نور مدبر) به نحوی است که علاقه مستحکم با برزخ (بدن خویش) دارد. چنان که پیش از این آمد همین بحث نشانه حدوث تجردی نفس است زیرا نور مدبر (نفس) دارای آثار متناهی است چراکه اگر دارای قوه نامتناهی بود در امور ظلمانی که ذوات متناهی و دارای قوه و شوق متناهی هستند گرفتار نمی‌آمد.

عبارت: «حسن که پادشاه بود گفت که اول من یک سواره پیش بروم، اگر مرا خوش آید روزی چند آنجا مقام کنم» در مونس العشاق، نشان می‌دهد که حسن از همان وجهی صادر شده‌است که عقل صادر می‌شود؛ بنابراین سکنا گزیدن حسن در انسان علاوه بر آن‌که کنایه از تعلق گرفتن نفس ناطقه به بدن است، نشان می‌دهد که اصل و حقیقت انسان نیز هست. نفس ناطقه فصل حقیقی انسان است و از آنجایی که فصل همه نوع خود را فرا می‌گیرد و ذاتی آن است، نفس ناطقه همه وجود انسان را فراگرفته است: «همگی آدم را بگرفت چنانک هیچ حیز آدم نگذاشت». بنابراین در نظر سهروردی هبوط نفس ناطقه از عالم علوی عقلی به عالم سفلی ظلمانی تنها به جهت آن است که با علوم و معارف حقیقیه‌ای که در ابتدای امر فاقد آن‌ها است استکمال یابد. لازمه وصول به این علوم نیز جز با تلاشی که زمان را مصروف می‌دارد و همراهی بدن و قوای آن را نیاز دارد، امکان پذیر نخواهد بود. نفس در برخی آثار سهروردی مساوق «کلمه صغری» است. اگر لفظ «روح» را همان واژه‌های بدانیم که در لسان شریعت برای نامیدن نفس بدانیم آنگاه می‌بینیم که شیخ اشراق در آواز پر جبرئیل کلمه و روح (نفس) را یکی می‌داند: «علامت آنکه کلمه و روح یک معنی دارد آنست که اینجا «إلیه یصعد الکلم الطیب» (فاطر: ۱۰)، گفت و جای دیگر «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ» (معارج: ۴)، و هر دو «الیه» راجع است به حَقِّ جَلَّتْ قَدْرَتُهُ»، او با استناد به آیات قرآن کلمات خداوند را در سه مرتبه توضیح می‌دهد:

۱. «کلمات کبری» که روح القدس یا جبرئیل آخرین آن‌ها است و مصادیق آیاتی چون «فالسابقات سبقا» (نازعات: ۴) و «وإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ» (۱، صافات: ۱۶۵) هستند. کلمات کبری قابل انطباق با انوارِ قواهرِ اعلون در مابعدالطبیعه‌ی اشراقی هستند.
۲. «کلمات سطی» فرشتگانی هستند که مصادیق آیاتی چون «وإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» (۱، صافات: ۱۶۶) و «فَالْمَدْبَرَاتُ أَمْرًا» (۱، نازعات: ۵) هستند و قابل انطباق با انوارِ قاهره‌ی عرضیه هستند.
۳. «کلمات صغری» که همه نفوس انسانی که از روح القدس نشأت می‌گیرند و با انوارِ متصرفه در برازخ یا همان انوارِ اسفهبديه سازگارند. این انوار که شعاع کلمه کبری هستند خود دو دسته‌اند: الف) روان‌های روشن که کلمات طیبه هستند و به سمت پروردگار صعود می‌کنند. ب) روان‌هایی که روشن نیستند و دارای کلمه صدا آمیز هستند. در بیان تمثیلی رساله مونس العشاق، سهروردی نفس را مساوق عشق دانسته است و او چنین می‌گوید: «از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهرخوانند» و نیز عبارت «عشق که سپهسالار بود»، قرینه دیگری است بر مساوقت نفس و عشق در مونس العشاق؛ زیرا چنان که آمد سهروردی نفس را نور اسفهد می‌داند. در این جا نیز عشق برای وصول همه موجودات به جایگاه حسن (عقل)، فرمانده است. در میان حکمای مسلمان عقل دارای سه وجه است:

- وجه اول معرفت به واجب یا معرفت به عقل بالاتر است و از این معرفت، عقل مادون او صادر می‌شود.

- وجه دوم یش معرفت به ذات خویش است و از آن نفس فلکی صادر می‌شود.

- وجه سوم درک نسبتی است که او با مافوق خود دارد و از آن درک نسبت، جسمی فلکی، همراه و هم‌پیوند با آن نفس فلکی که از وجه دوم پدید آمد، صادر می‌شود.

بنابراین اگر عشق مساوق نفس باشد، امر همراه و هم‌پیوند با آن، یعنی حزن، نمود جسم به شمار می‌آید. پاسخی که عشق در جواب سؤال زلیخا (در خصوص هویت و منشأ او) می‌دهد، یعنی عبارت «من از بیت المقدسم از محله روح‌آباد از درب حسن»، اشاره به اصل نفس و مبدأ حقیقی او دارد. اما اگرچه که نفس در نسبت با عقل (حسن) است ولیکن گریزی نیست که در تعلق به بدن و هم‌جوار آن است و مؤید چنین تعلق عبارت «خانه ای در همسایگی حزن دارم» است که از زبان عشق بیان می‌شود. تأییدی دیگر بر چنین همراهی میان نفس و بدن، تا رسیدن نفس به مرتبه عقل را در عباراتی دیگر از رساله این چنین می‌بینیم: «حزن که برادر کهن است در وی [عشق] آویخت... عشق چون از رفتن حسن خبر یافت، دست در گردن حزن آورد و قصد حسن کرد».

عبارت «عشق که برادر میانیست با حسن انسی داشت» در مونس العشاق در واقع تصریح سهروردی به نسبتی است که نفس (نور اسفهد) با عقول و مفارقات دارد و از جنس آن‌ها است. اما آنچه مانع از پیوستن نفس به مرتبه تجرد خویش (عقل) می‌شود، تعلق او به جسم است: «نظر ازو بر نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن است در وی آویخت».

۳,۴ مرگ و رهایی از بند:

بدن و نحوه ارتباط نفس با بدن و ضرورت وجود قوای نفس برای این تدبیر، مسائلی هستند که در رساله عقل سرخ با ظرافت طرح شده‌اند، در آن‌جا آغاز هبوط نفس را از زبان باز این گونه می‌شنویم: «آنگه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهادند و ده کس را بر من موکل کردند، پنج را روی سوی من و پشت بیرون و پنج را پشت سوی من و روی بیرون...»

برای توضیح این عبارت باید به سراغ رساله فی اعتقاد الحکما برویم، در آن‌جا سهروردی نتیجه هبوط را از دست دادن توانایی مشاهده عالم خیال و اتصال به عالم عقل می‌داند، بنابراین دو چشمی که بسته می‌شوند (خیال و عقل) ناظر به این دو توانایی است. در بدو حدوث طفل از هرگونه صورت و کمال صوری (مگر صورت مادی) عاری است. در این حال در واقع نفس در ابتدا مزاج مستعد ترکیب یافته از عناصر اربعه (چهار بند) است و تنها دارای پنج حس ظاهری (پنج موکلی که

روسوی بیرون دارند) و پنج حس باطنی (پنج موکلی که رو سوی درون دارند).

با مساوق دانستن «بدن» و «بند» می‌توان به رمزگشایی‌های دیگری نیز در آثار تمثیلی سهروردی، نائل شد، به عنوان مثال در رساله عقل سرخ، از جمله عجایی که از آن نام برده می‌شود، «زره داوودی» است، زره داوودی در بیان عقل سرخ، همان بدن است، سرانجام نفس باید از این زره داوودی فراق یابد تا از نابود شدن در امان بماند، چرا که انسان با نظر به نفس و حیث مجرد آن باقی است و با نظر به بدن و وجه مادی، فانی است.

بدن که هیکل کلمه صغری (نمود نفس در عالم طبیعت) است، رو به ویرانی است، حال آن که اصل کلمه صغری، دایره مدار بقاست زیرا که بیرون از زمان و مکان (؛ مجرد) و از سنخ کلمات کبری (عقول) است. به هر روی در اثر مرگ این دو کلمه از هم جدا می‌شوند. در ادبیات سهروردی انفکاک نور مدبر از بدن را مرگ می‌دانیم اما مرگ در عقل سرخ، «تیغ بلارک» (ششمین عجایب) است. مرگ موکل خویش را دارد لذا مرگ انسان به دست خودش نیست و تنها سهل و دشوار بودن آن، در دست اوست، بنابراین مراتب انسان‌ها در نحوه مرگ نیز متفاوت است؛ سهروردی رنج جدایی نفس را از بدن و تعلق او به بدن را با بیان «آسیب» می‌آورد و این یک نوع تمثیل است زیرا اساساً بدن به هیچ نحو نمی‌تواند به نفس بودن نفس آسیب برساند. اما گویی دقت دیگری در این عبارت هست و آن این نکته است که مرگ برای همه به صورت مرگ طبیعی (به معنای مفارقت نفس از بدن به سبب فعلیت یافتن تمامی قوا و استعدادهای فرد) نخواهد بود و در واقع رنج آور بودن مرگ برای اکثر انسان‌ها، به خاطر احترامی بودن آن (به معنای مرگی که پیش از فعلیت یافتن قوا و استعدادها برای فرد رخ می‌دهد) است. مرگ طبیعی برای کسی اتفاق می‌افتد که به چشمه زندگانی دست یابد، در این حالت او از تیغ بلارک و گسستن زره داوودی رنج و آسیبی نمی‌بیند: «گفتم ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت چشمه زندگانی بدست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند، و چون زره تنک بود زخم تیغ آسان بود... آن روشنائی نوریست از آسمان بر سر چشمه زندگانی، اگر راه برد و بدان چشمه غسل بر آورد از زخم تیغ بلارک ایمن گشت».

این آب زندگانی حکایت بقای انسان به علوم و معارف خویش است، اگر چه که در عبارت به صراحت آمده که علم و خصوصاً علمی که در بقای نفس مدخلیت دارد، افزای از جانب مفارقات و انوار قاهره است و نه به صورت اکتساب. لذا سالک تنها می‌تواند معدات چنین علمی را فراهم سازد یعنی به سوی «چشمه زندگانی» گام بردارد.

نتیجه:

۱. شیخ اشراق مباحث انسان‌شناسی خود در سه رساله مورد بحث مقاله را در فضای شکل گرفته از دوگانه سالک و پیر تصویر می‌سازد. در این تصویر انسان میانه آن‌چه هست و آن‌چه باید بشود در حرکت است، لذا گویی انسان یک شخص در یک موقف واحد نیست. انسان همواره غایت خویش را در مقابل خویش (و بهتر بگوییم در خویش) دارد. لذا مرجع ضمیر «من» برای هیچکدام از انسان‌ها، آن‌گونه که می‌نماید، آشکار نیست؛ ما زمانی که ضمیر «من» را در گفتار خویش و انتساب امور و رفتارها به خودمان استفاده می‌کنیم، در واقع به امری که عرض عریضی از «من» تا «من من» را داراست، ارجاع می‌دهیم.

دوگانه‌ها در این رساله‌ها به صورت من و پدر، من و پیر، من و عقل سرخ، من و باز، یوسف و حزن، زلیخا و عشق، یعقوب و حزن همگی تصویر «بود و نمود» یا «هست و باید» یا «آغاز و انجام» هستند. سرانجام همه شخصیت‌ها گویی مراتب یک نفس واحد در سلوک عقلی خویش هستند.

۲. طباع تام هم آغاز ماست و هم انجام ما (متناقض‌نما بودن طباع تام و بالطبع هویت اصلی ما)، هم حاصل اوئیم و هم حاصل ماست. از آن جهت که از اوئیم، طباع تام راهنما، همراه، حافظ ما و معلم ماست. بنابراین در این مقاله با لحاظ مولفه‌های اصلی طباع تام در سنت هرمسی و در بیان سهروردی و ملاصدرا، به مساوقت و مطابقت آن با عقل فعال و رب النوع انسانی در متون حکمی، جبرئیل در متون دینی و دل و جام جهان‌نما در سنت باستانی ایرانی و ادبیات حکمی خویش رسیدیم.

۳. در تعارضی که در بحث حیات پیشین، میان این سه رساله و دیگر آثار سهروردی شاهد بودیم در نهایت به نوعی حیات بالقوه برای نفس رسیدیم اما اگر «بالقوه بودن» به معنای درست فلسفی آن طرح شده باشد باید مشخص شود حامل این قوه چیست؟ ما در آثار سهروردی به تبیین مصححی از این قول بر نخوردیم. لذا شاید نوعی مسامحه در تعبیر اخیر وجود داشته باشد، چراکه باید برای نفس بماهی نفس، نوعی حیات پیشین، غیر از نفس بماهی نفس متصور شویم که در عین حال، بالقوه همان نفس بماهی نفس باشد و یا دارای جزئی تحلیلی باشد که حامل قوه نفس بماهی نفس محسوب شود، در حالی که هر دو امر برای وعاء پیش از این عالم (که مقام بساطت و فعلیت است) محال است.

۴. در اندیشه سهروردی حقیقتا شاید نتوان سه مرحله حیات را به تمایزی که در آثار سایر حکما هست مشاهده کرد. سهروردی عوالم را ظهورات یک حقیقت واحد می‌داند. ما نظیر چنین چیزی را در مسأله علم نیز از ایشان شاهد بوده‌ایم. سهروردی قول به علم پیشین و پسین در علم خداوند را چنان که در اقوال حکمایی نظیر صدرا وجود دارد نمی‌پذیرد. او عالم را دفتر گشوده علم خداوند

و عالم را همان علم او می‌داند، نه آن‌که برای خداوند علمی پیش از عالم قائل باشد. لذا انسان سه‌روردی در حال زیستن در همه عوالم است و گویی هیچ عالمی را از خود خالی نمی‌کند. خلاصه آن‌که باید در اندیشه سه‌روردی قوس نزول و صعود را در همبستگی باهم و در پیوند با یکدیگر و در پیوند با انسان و عوالم وجودی او، ملاک تحلیل متون حکمی او قرار داد و از این روی شاید جست‌وجوی مؤلفه‌هایی برای حیات پیشین، دنیوی و اخروی در آثار او برآیند کارآمدی را به ما ندهد.

۵. عالم مثال، میان عالم عقول و عالم محسوسات، جایگاه نور متصرف یا نفس است، بدین ترتیب نور متصرف در ضرورت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی سه‌روردی، رو سوی انوار قاهره دارد ولیکن متصرف در برازخ است، بنابراین بدن در واقع، ظهور نفس (که از زمره انوار است) در عالم برازخ است. سه‌روردی با این تبیین قدری از دشواری مسأله رابطه نفس و بدن می‌کاهد زیرا از رابطه آن دو، به نوعی به رابطه میان رب النوع و طلسم یا رابطه صاحب صنم و صنم و به عبارتی به رابطه میان امر ظاهری و امر باطنی، که هم‌بسته یکدیگر هستند، تعبیر می‌کند. رابطه‌هایی از این سنخ در دستگاه اشراقی، به نحو رابطه مهری- قهری هستند، لذا نفس بر بدن قهر دارد و بدن بر نفس، شوق و مهر دارد، سعادت نفس در تسلط بر بدن است و کمال بدن در مطاوعت از نفس.

۶. اشاره به مرگ در برابر اشارهای که سه‌روردی به اهمیت مرگ اختیاری و توانایی خلع بدن دارد، ناچیز است. مسأله اصلی آن است که چگونه رنج کمتری از مرگ بر حقیقت انسان وارد شود، لذا شاید بتوان گفت در نظر سه‌روردی، تنها اموری که مایه تلاش انسان است و در آنها هویت انسانی محوریت دارد، در رساله‌ها نمود پیدا می‌کند و با این نگاه حتی سخن از خداوند جز در زمینه‌ای مبهم و کلی و به نحو اشاره (باغبان، سلیمان و...) به میان نمی‌آید. فضای کلی هر رساله رخدادهای نفس است و حتی طرح طبیعیات و ترتیب افلاک جنبه مقدماتی داشته و تعیین‌کننده مسیر سلوک انسانی است، فارغ از آن که نوعی حکمت بحثی معد برای حکمت ذوقی به شمار می‌آید. آنچه آمد یک زمینه پرننگ از پرداختن به انسان به عنوان محور هستی را نمودار می‌سازد و حکمت او را به مثابه عمیق‌ترین و تفصیلی‌ترین تفسیر از «انا الحق» حلاج نمودار می‌سازد.

**منبع: مقاله نمود انسانشناسی اشراقی سه‌روردی در رساله‌های آواز پر
جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق به نوشته: فروغ السادات رحیمپور و
مجید طاوسی ینگابادی در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۶
شماره ۳ پاییز ۹۵.**



هگل

۱. پوریا فرزانه ۲. میترا ملکی

گورگ ویلهلم فریدریش هگل در سال ۱۷۷۰ در اشتوتگارت به دنیا آمد و در سال ۱۷۹۰ موفق به گرفتن درجه دکترا در فلسفه شد. هگل در جوانی محصل ساعی بود او عادت داشت مطالب برجسته کتاب‌هایی را که میخواند یادداشت کند. در اثر مطالعه دامنه‌دار در ادب و فلسفه یونان شیفته فرهنگ یونانی گردید و مانند فیخته تا پایان عمر دلبستگی او نسبت به فرهنگ یونان پابرجا ماند. (خلاصه ص ۲۵۱)

و از سال ۱۸۱۸ تا پایان زندگی دانشگاه برلین را رهبری میکرد و در سال ۱۸۳۱ مبتلی به بیماری وبا شد و همان روز ابتلا در خواب درگذشت. (خلاصه ص ۲۵۲)

آثار هگل به دشواری فهم معروف است و از خود او نقل کرده‌اند: «تنها یک نفر فلسفه من را می‌فهمید ک او هم نفهمید» و نیز نقل کرده‌اند که کسی در مورد عبارات بکار رفته در کتابش پرسید و او پس از تأمل جواب داد که وقتی این کتاب را می‌نوشتم من و خدا هر دو می‌فهمیدیم اما اکنون تنها خدا می‌فهمد.

او نخستین تصنیفش را در ۳۷ سالگی نوشت. اولین مقاله هگل در مورد مسیحیت بود. در این مقاله که تحت عنوان روح مسیحیت نوشته شده است شدیداً به یهودی و یهودیت حمله نموده و عیسی و مسیحیت را ستوده است. هگل می‌کوشید ارسطو قرن خود بشود. علوم بشری را با توجه به سیر تاریخ بصورت دستگاه فلسفی تنظیم کرد؛ به همین خاطر دایره المعارفی با عنوان دایره المعارف علوم فلسفی نوشت. از دیگر آثار معتبر او می‌توان به کتاب معرفت آثار روح و کتاب علم منطق و کتاب فلسفه حقوق

او اشاره کرد. (خلاصه ۲۵۳)

فلسفه هگل: هگل فلسفه خود را روی همان اساسی که فیخته و شلینک فلسفه خود را بنا نهاده بودند بنا نهاد فلسفه هگل مذاهب همه‌ی حکمای پیشین را حق می‌داند و می‌گوید اختلاف آنها در عباراتی است که در نظر گرفته‌اند و فلسفه من شامل جامع همه آن تعلیمات است و برآستی اگر نگاهی ژرف به فلسفه هگل بیندازیم می‌بینیم که ترکیبی از اندیشه‌هاست؛ برای مثال در اینکه وجود واحد است موافق بر مانیدس است یا در این که مدار جهان بودن نیست بلکه شدن است هم رای با پادرقلیطوس است و در اینکه هستی حقیقتی معقول است پیرو افلاطون است و...

دستگاه فلسفی او روی ایمان مذهبی قرار گرفته و حول محور مطلق دور میزند. به نظر او وظیفه آن است که هر آنچه که مذهب با تمثیل و استعاره بیان کرده بی‌حجاب بیان کند چون از طریق فلسفه می‌توان خداوند و ابدیت را بی‌پرده شناخت. هگل با متد منطقی فیخته موافق بود و می‌کوشید جهان بینی دوستش شلینک را روی پایه علمی قرار بدهد او با نظر شلینک که می‌گفت عقل و طبیعت یکی است موافق است (خلاصه ۲۵۴) منتهی هگل طبیعت را زیر دست عقل میدانند و اینکه در طبیعت و تاریخ منطقی وجود دارد که روی اساسی غیر قابل تغییر قرار گرفته و باید گفت که دنیا چیزی جز دستگاه منطقی نیست و وظیفه فلسفه شناساندن طبیعت و جهان و بررسی وجود عقل در انسان است.

بعضی از شاگردان هگل غلو کرده و نظریه‌های هگل را آخرین مرحله‌ی حکمت می‌پنداشتند و بعضی از مخالفان او بکلی منکر می‌شدند. ولی اگر واقع بین باشیم می‌فهمیم این درست است که فلسفه هگل بهتر از فیلسوف‌های قبل از خود است ولیکن نقص و خطا هم در آن قرار دارد.

در فلسفه هگل اشیا معنی دارند. سیرهای جهان مبتنی بر عقل است و دنیا متحرک است نه ساکن فکر و عقل هم مانند دنیا متحرک و دینامیک است.

ریشه وجود در تضاد و حرکت است و اصل تضاد بر جهان حکم فرماست. همه چیز دو چاره دارد: تغییر و تحول یا متمایل شدن و تبدیل شدن به شی ضد خود (خلاصه ۲۵۵). هگل بر این عقیده است زندگی بدون تحول از بین خواهد رفت ولی طبیعت تنها در تضاد متوقف نمی‌ماند فراتر می‌رود و بر تضاد غلبه می‌کند؛ مانند بذری که بر زمین می‌پاشیم. می‌خواهد چیزی غیر از آنچه هست بشود می‌خواهد ضد خود شده و برخود غلبه کند و این درست است که هر چیز ضد خود می‌شود

ولی حرکت و تغیر و تبدیل متوقف نمی‌شود. تضادها نسبت به هم متضاد هستند ولی در برابر کل که جزئی از آنهاست متضاد نیستند و خود تضادها به تنهایی معنایی ندارند ولی زمانی که جز کل می‌شوند و داخل سیر کلی جهان شده با معنی و با ارزش می‌گردند و فلسفه این وظیفه را دارد که این سیر کلی را درک و تفسیر کند (خلاصه ۲۵۶).

در فلسفه هگل حقیقت یک سر دینامیک و یک سر دیالکتیک است و مفاهیم انتزاعی قادر به توضیح کامل آن نیست و فقط از قسمت کوچکی از آن پرده برمیدارند و در نتیجه حقیقت دائما چهره خود را تغیر می‌دهد و بصورت متضاد به جلوه‌گری می‌پردازد. مانند انسان که جوان می‌شود و به کهولت می‌رسد و می‌میرد. برای اینکه حقیقت آن را درک کنیم باید تمام اجزای تشکیل دهنده آن را در نظر بگیریم و معنی آن را درک کنیم. پس فکر و هستی تابع قانون است. منطق و فلسفه با ماورای طبیعت و ذهن عوامل اصلی این سیر عقلی و وحدت و اختلاف است و عمل ذهن و وظیفه فلسفه کشف وحدتی است که بطور نطفه و استعداد در کثرت موجودات است (خلاصه ۲۵۷) و بحث دیگر فردگرایی است. هگل معتقد بود که فرد عضوی از پیکر اجتماع است. عقل یا روح چیزی است که از طریق ارتباط بین مردم آشکار میشود.

گرک و میش

کابوسی آرام
مثل سنگی که در دره می لغزد
و کاغذی که محاله می شود
در آن دم که سایه ها
زاده می شوند
و نور می میرد
من در آن گرک و میش
میان بودن و نبودن
به تومی اندیشیدم.

مهرداد صحرایی