

فصلنامه علمی فرهنگی

سازاندیشه



نشریه دانشجویی SAV ANDISHEH سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۷، دانشگاه محقق اردبیلی



ایمانوئل کانت

در این شماره می‌خوانید...

- آنتروپولوژی کانت
- مسأله هنر نزد افلاطون با تأکید بر شهود مثال خیر
- بررسی تطبیقی سه گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی
- اعتبارات ماهیت
- تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال
- زندگی و مرگ



فصلنامه علمی فرهنگی دانشجویی
سازاندیشه

سازمان آندیت
●● نشریه دانشجویی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



عنوان: ساو اندیشه

زمینه انتشار: علمی - فرهنگی

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی

مدیر مسئول: رضا آزر

سر دبیر: سماء اسفندیاری

مشاور و ناظر علمی: دکتر علی بابایی

هیئت تحریریه:

دکتر علی غفاری (دانشیار گروه آموزشی ادیان و عرفان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی)،

دکتر اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه (استادیار گروه آموزشی ادیان و عرفان و فلسفه دانشگاه محقق

اردبیلی)، دکتر علی بابایی (استادیار گروه آموزشی ادیان و عرفان و فلسفه دانشگاه محقق

اردبیلی)، دکتر مریم سلطانی کوهانستانی (استادیار گروه آموزشی ادیان و عرفان و فلسفه

دانشگاه محقق اردبیلی)، دکتر اکرم عسگرزاده مزرعه (استادیار گروه آموزشی ادیان و

عرفان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی)

همکاران این شماره:

هاتف قدس‌زاد، ساناز طاعتی، امیرحسین ترندک

صفحه آرا: صالحه بیات email:saba80012@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

فهرست مطالب

بخش اول: مقالات علمی

۵..... * آنترپولوزی کانت

۱۳..... * بررسی تطبیقی سه گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی

۳۳..... * تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال

۴۷..... * مسأله هنر نزد افلاطون با تأکید بر شهود مثال خیر

بخش سوم: فلسفه و زندگی

۷۱..... * زندگی و مرگ

بخش چهارم: فرهنگی

۸۱..... * معرفی کتاب (روی ماه خداوند را ببوس)

۸۳..... * معرفی فلاسفه و عرفای آذربایجان (زنجان)

۸۷..... * معرفی فیلسوف زن (سیمون دو بووار)

۸۹..... * پند استاد (دکتر علی بابایی)

۹۱..... * اصطلاحات فلسفی

۹۲..... * معرفی فیلم فلسفی

بخش دوم: مطالب دانشجویی

۶۱..... * اعتبارات ماهیت

۶۳..... * ذهن، جسم و رفتار

۶۹..... * چرا سقراط حکیم؟

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 (ساو آلان) گرفته شده که در معنای لغوی به معنای صدا و وحی می‌باشد که با ترکیب واژه اندیشه به معنای کلی صدای اندیشه می‌باشد. (ساو آلان: گیرنده‌ی صدا و وحی)

سخن را با نام و یاد خداوند متعال آغاز می‌کنم و از درگاه بی‌کرانش سپاسگزارم که توفیق انتشار سومین فصلنامه‌ی علمی- فرهنگی ساو اندیشه را به ما در زمستان ۱۳۹۷ عنایت فرمود. با نظر به اینکه علم و تحقیق کلید قطعی پیشرفت کشور است فصلنامه ساو اندیشه در نظر دارد فرصتی را برای دانشجویان رشته‌ی فلسفه فراهم کند تا با نقد و بررسی آراء و عقیده‌های موجود، حضوری فعال و موثر را در عرصه‌های علمی- پژوهشی داشته باشند.

دانشگاه باید محیطی برای رشد و بالندگی جوانان دانشجو باشد در این میان بی‌تردید نشریه‌های علمی دانشجویی امکان رشد فکری و علمی را برای دانشجو فراهم می‌کنند؛ در واقع نشریه دانشجویی عرصه‌ای است برای تمرین، آموختن، درست فکر کردن و درست تحقیق کردن؛ از این رو ساو اندیشه نیز قصد دارد ضمن توسعه تفکر فلسفی درست در دانشگاه، دانشجویان فلسفه و دیگر را هر چه بیشتر با جنبه‌های مختلف رشته فلسفه آشنا نماید.

در دو شماره قبل مجموعه‌ای از مقالات و مطالب دانشجویی و... منتشر شد و اینک در سومین شماره قصد داریم در چهار بخش به مقالات علمی تخصصی، مطالب دانشجویی و بخش‌های متنوع فرهنگی و اجتماعی بپردازیم. لازم به ذکر است که هیچ یک از مطالب منتشر شده مورد تایید یا رد ما نمی‌باشد و ساو اندیشه صرفاً قصد دارد فضایی برای تولید فکر و اندیشه باشد و قدمی در جهت ارتقا سطح علمی دانشجویان بردارد.

این نشریه بدون نقد منصفانه و پیشنهادات و انتظارات شما مخاطبان عزیز هرگز مسیر پیشرفت و تکامل را طی نخواهد کرد، به همین سبب منتظر ارتباط متقابل شما عزیزان هستیم و به این ارتباط افتخار می‌کنیم. امید است که با یاری یکدیگر رضایت خاطر شما مخاطبان را بدست آوریم.

در پایان بر خود وظیفه می‌دانم از لطف و حمایت‌های گروه آموزشی ادیان و عرفان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی و زحمات دانشجویان و عوامل دست‌اندرکار تشکر کنم که اگر لطف و تلاش این عزیزان نبود این مجموعه در موقعیت فعلی خود قرار نمی‌گرفت.

از خداوند متعال برای تک تک عزیزان توفیق روزافزون را مسئلت می‌نمایم.

هر چه هست از فضل اوست.



فصلنامه علمی - فرهنگ ساواندیشه

شماره دوم، پاییز ۱۳۹۷

به مناسبت روز جهانی فلسفه

آنتروپولوژی کانت

دکتر اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه

کارل امریکس در کتاب نظریه ذهن کانت، تحول فکری کانت را به چهار دوره تقسیم می‌کند، که به ترتیب عبارتند از دوره تجربه‌گرایی، دوره عقل‌گرایی، دوره شک‌گرایی، و دوره انتقادی. هر چند تقسیم بندی امریکس از مراحل تحول فکری کانت تا ظهور نقد عقل محض مطابق و هم‌ساز با برخی از آثاری است که از وی به جا مانده است، ولی نمی‌توان کانت را در یک دوره مشخص مثلاً شک‌گرای افراطی به شمار آورد، طوری که هیچ نشانی از تجربی‌گرایی یا عقل‌گرایی و... در آن دوره وجود نداشته باشد. کانت از آن دسته فیلسوفانی است که پیوسته آرای خود را مورد بازنگری قرار می‌دهد. این رویه به قبل از انتشار نقد عقل محض محدود نمی‌شود، بلکه خود نقد اول را نیز شامل می‌شود. او در چاپ دوم نقد اول تغییراتی در آن کتاب انجام می‌دهد. این تغییرات برخلاف ادعای خودش در مقدمه چاپ دوم صرفاً به نحوه بیان خلاصه نمی‌شود، بلکه تا حد و اندازه‌ای هست که مثلاً، افرادی مثل هایدگر ویرایش اول را اصیل‌تر از ویرایش دوم بدانند. چرا که به ادعای هایدگر کانت در ویرایش اول قوه خیال را قوه مستقلی می‌داند، ولی در ویرایش دوم آن را در حد یکی از کارکردهای فاهمه تقلیل می‌دهد. تحول فکری کانت به همین حد محدود نمی‌شود، بلکه در یادداشت‌های شخصی خود که در قالب آثار منتشره پس از مرگ به دست ما رسیده است، شواهد و عباراتی می‌توان یافت که حاکی از پذیرش انتقادهای فیثته و گرایش به ایده آلیسم فیثته‌ای است.

بنابر این، حتی اگر نتوانیم مثل امریکس دوره‌های تحول فکری کانت را دقیقاً مشخص کنیم، در تحول فکری عمرانه کانت نمی‌توان تردید کرد. کانت نیز مثل اکثر فیلسوفان برجسته پیوسته به حک و اصلاح و تکمیل آرای خود مشغول بوده است. برخی حتی تا حدی پیش رفته‌اند که نقد عقل محض را چهل تکه‌ای از آرای ماقبل نقدی، تجربی و نقدی می‌شمارند که با خام دستی و شتاب به یکدیگر وصله پینه شده‌اند. (البته، این نظر بسیار افراطی و قابل نقد است).

یکی از آثاری که در زمان حیات کانت و با ویرایش خود کانت به ناشر سپرده شده است، کتاب آنتروپولوژی از منظر پراگماتیستی است. این کتاب حاصل درس گفتارهایی است که کانت در دوره‌های متعدد در منزل خود ارائه می‌کرده است. آنتروپولوژی کانت از جمله اولین آثاری است که می‌کوشد انسان‌شناسی را به عنوان یک رشته دانشگاهی مطرح و معرفی کند. در کشور ما این اثر کاملاً ناشناخته است. گرچه آنتروپولوژی کانت می‌کوشد توصیفی از انسان و قوا و سرشت و خوی و خیم انسان ارائه دهد که در عمل به کار می‌آید، ولی باز مشتمل بر نکات نظری مهمی، مخصوصاً در باب قوا و توانایی‌های شناختی انسان است که می‌تواند در فهم یا توضیح بیشتر برخی از تعالیم کانت در بحث استنتاج استعلایی، به ویژه نظریه ادراک نفسانی، و همچنین بحث مغالطات نقد عقل محض به کار آید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آنتروپولوژی در عین حال که از منظر پراگماتیستی به توصیف انسان می‌پردازد، ولی دارای سرشت فلسفی و نظری نیز هست. طوری که به باور من مطالعه سه کتاب اول بخش اول آنتروپولوژی به ترتیب در فهم سه نقد مهم کانت، یعنی نقد عقل محض، نقد قوه حکم، و نقد عقل عملی مفید فایده خواهد بود.

کانت در درس گفتارهایش در باب منطق رسالت اصلی فلسفه به معنای اعم کلمه را پاسخگویی به این پرسش‌های چهارگانه می‌داند. چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ به چه چیزی می‌توانم امید داشته باشم؟ و انسان چیست؟ مابعدالطبیعه به پرسش اول پاسخ می‌دهد، علم اخلاق متکفل پرسش دوم است، پرسش سوم مربوط به حوزه دین است و انسان‌شناسی پاسخگوی پرسش چهارم است. کانت در ادامه می‌گوید: «با این حال، می‌توان همه اینها را انسان‌شناسی دانست، زیرا سه پرسش اول مرتبط با پرسش چهارم است».

شاید با توجه عباراتی از این دست است که برخی گفته‌اند کتاب آنتروپولوژی برای کل پروژه فکری کانت دارای ارزش و اهمیت محوری است. از آنجا که کانت در نقد عقل محض سه پرسش اول را همچون خلاصه همه علایق فکری خود توصیف می‌کند، شاید بتوان ادعا کرد که نقد عقل محض و نقد عقل عملی نیازمند شالوده‌ای در انسان‌شناسی انتقادی است که از ذات و هویت انسان‌ها در مقام موجودات محدود پرده بر می‌دارد. کار هایدگر در کتاب هستی و زمان را می‌توان بسط و تعمیق کاملاً نظری و فلسفی کاری دانست که کانت در فقرات هر چند محدودی از آنتروپولوژی به آن اقدام کرده است. البته هایدگر کل کار فلسفه نقدی کانت را تلاشی می‌داند که جهت پی‌ریزی بنیاد و شالوده‌ای برای مابعدالطبیعه از طریق آشکار ساختن امکان ذاتی مابعدالطبیعه در سوپژکتیویته سوژه انسانی انجام شده است. به عقیده هایدگر پرسش کانت درباره ذات مابعدالطبیعه پرسش از وحدت قوای اصلی ذهن انسانی است. از این رو، در دو کتاب تفسیری‌اش درباره نقد عقل محض قوه خیال را نه فرع بر فاهمه و نه قوه‌ای در کنار حس و فاهمه و عقل، بل ریشه حس و فاهمه معرفی می‌کند و نهایتاً آن را با زمان و برون خویش‌های سه‌گانه دازاین یکسان می‌شمارد. حاصل سخن هایدگر در مورد کار فلسفی کانت، که از حیث دیگری می‌تواند نقطه آغاز تفکر فلسفی از نوع هایدگری آن

باشد، این است که بنیان گذاری مابعدالطبیعه عبارت است از پرسشگری درباره انسان، که همان آنتروپولوژی است. تفسیر و تلقی های دیگر از فلسفه نقدی و آنتروپولوژی کانتی هر قدر هم پرجاذبه و عمیق باشد، بی تردید بیشتر شرح و تفسیر و تکمیل پروژه فکری ای است که در هستی و زمان آغاز شده است. همان طور که گزارش ارسطو در کتاب متافیزیکی راجع به آرای فیلسوفان متقدم را نمی توان تاریخ فلسفه به شمار آورد، شرح و تفسیر های دیگر بر فلسفه کانت را نیز نمی توان شرح و تفسیر متعارف آرای کانت محسوب کرد.

در هر حال، چنانکه خود کانت در عنوان کتاب آنتروپولوژی آورده است، انسان شناسی او در آن کتاب عمدتاً از منظر پراگماتیستی یا عمل گرایانه است، نه انسان شناسی به معنای های دیگری یا انسان شناسی به معنای علم النفس فلسفی یا مابعدالطبیعی. این اثر جزء کارهای حاشیه ای کانت به شمار می آمده است که می باید به تدریج پیراسته و سخته و تکمیل می شد، ولی در عین حال چنانکه اشاره شده برای فهم بهتر آرا و تعالیم وی در سه نقد مشهورش شایان توجه و دارای اهمیت است.

کانت، به زعم خود، با نقادی و رد ادعاهای اصلی علم النفس فلسفی سعی می کند در سلسله گفتارهای خاصی روش و شیوه نوینی را در حوزه انسان شناسی ابداع یا ترویج کند تا شاید روزی به عنوان رشته دانشگاهی مستقلی مطرح شود. او انسان شناسی را نظریه یا تعلیم نظام مند شناخت انسانی می داند و ادعا می کند که چنین تعلیمی فقط می تواند به دو صورت باشد: یا به صورت فیزیولوژیکی و یا به صورت پراگماتیستی. انسان شناسی فیزیولوژیکی به بررسی این موضوع می پردازد که طبیعت چه شکل و صورتی به انسان می دهد. انسان شناسی پراگماتیستی در صدد توضیح و تشریح این است که انسان در مقام موجود کنشگر آزاد و مختار چگونه خود را می سازد و تحقق می بخشد، یا چگونه می تواند به خود شکل دهد و یا چگونه باید به خود شکل داده و خود را تحقق بخشد. انسان شناسی فیزیکی می تواند بر پایه اصول تجربی و مشاهدتی و یا نظری انجام شود. به باور کانت انسان شناسی فیزیکی ای که بر پایه اصول نظری صرف باشد کلاً بی فایده و صرفاً اتلاف وقت است. او انسان شناسی فیزیکی مبتنی بر تجربه و مشاهده را نیز بی فایده می داند. زیرا «ناظر» باید اجازه دهد که طبیعت مسیر خودش را طی کند و تغییری در آن ایجاد نکند. به علاوه، به نظر کانت هم درون نگری و هم مشاهده دیگران توأم با مشکلات خاصی است. ما نمی توانیم خودمان و دیگران را آن گونه که واقعا هستیم و هستند مورد مشاهده درونی یا بیرونی قرار دهیم. زیرا نفس عمل مشاهده باعث تغییر رفتار ابژه ای می شود که به نوبه خود سوژه و خردورز است. این جاست که شگردهایی همچون پنهان سازی و عادت و تقیه فضای تحقیق را غبار آلود می کند. از این رو، درک و شناخت ماهیت حقیقی انسان دشوار است، لذا بهتر است توجه خود را بر این نکته متمرکز سازیم که انسان ها در مقام موجودات کنشگر و آزاد (الف) عملاً چه شکل و صورتی به خود می دهند؛ (ب) چه شکل و صورتی می توانند به خود بدهند؛ (ج) باید چه شکل و صورتی به خود بدهند. این «باید» است که مسئله ارزش را پیش می کشد و شالوده و اساس اخلاق

قرار می‌گیرد. در هر حال، کانت نمی‌خواهد مسائل مربوط به انسان‌شناسی فیزیکی را در متن انسان‌شناسی پراگماتیستی مورد بحث قرار دهد.

شلایر مآخر گفته است نه محتوا و نه طرح کلی کتاب آنتروپولوژی کانت را به سادگی نمی‌توان خلاصه کرد. با اذعان به صحت و متانت سخن شلایر مآخر می‌توان خطر کرد و به معرفی اجمالی کتاب آنتروپولوژی پرداخت.

آنتروپولوژی از منظر پراگماتیستی دارای دو بخش است، تحت عناوین «انسان‌شناسی تعلیمی» و «انسان‌شناسی توصیفی». بخش اول به بررسی موضوعاتی می‌پردازد که کانت آن را روان‌شناسی تجربی می‌نامد. در این بخش قوای شناختی انسان و پدیدارهای ذهنی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از این رو، می‌توان آن را «روان‌شناسی قوا» نیز نامید. خود بخش اول به سه کتاب تقسیم می‌شود، کتاب اول درباره قوای شناخت است، یعنی اموری از قبیل حس بیرونی و حواس پنجگانه، حس درونی، فاهمه، قوه خیال ارادی و قوه خیال غیر ارادی، واهمه، حافظه و مسائل و موضوعات مرتبط با آنها. مطالعه کتاب اول به فهم بهتر نقد عقل محض کمک خواهد کرد زیرا می‌توان گفت در کتاب اول از بخش اول موضوعاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که بنیاد و شالوده روان‌شناختی نقد اول را تشکیل می‌دهند.

کانت در کتاب اول از بخش اول علاوه بر اظهار نظر مهم و شایان توجهی درباره ادراک نفسانی یا خود ادراکی، به تقسیم و توضیح اقسام خودخواهی (منطقی، زیبایی شناختی، و عملی)، عوامل تضعیف و تشدید تاثیر انطباعات حسی (تضاد، تازگی، تغییر و تشدید منجر به کمال)، قوه تصور ارادی و قوه یا توان پیش‌بینی می‌پردازد. او در قسمتی تحت عنوان در باب موهبت غیب‌گویی، در تفکیک و تمییز پیش‌گویی و طالع‌بینی و نبوت می‌گوید: پیش‌گویی پیش‌بینی بر طبق قوانین تجربی بوده و لذا طبیعی است؛ طالع‌بینی بر خلاف قوانین شناخته شده تجربه و بر خلاف طبیعت است؛ اما گمان می‌شود که سومی نوعی الهام از ناحیه علتی ماوراء طبیعت (فراطبیعی) است. از آنجا که به نظر می‌رسد این توانایی ناشی از تاثیر و تصرف خداست، لذا می‌توان آن را موهبت غیب‌گویی نیز نامید.

کانت می‌نویسد: «گر بگوییم فردی قادر است سرنوشت فلان و بهمان کس و یا واقعه خاصی را پیش‌گویی کند، این توانایی می‌تواند حاکی از نوعی مهارت کاملاً طبیعی باشد. ولی اگر کسی ادعا کند که دارای بصیرت ماوراء الطبیعی است، باید او را طالع‌بین حق نما بدانیم.» بی‌تردید این نظر کانت و آرای مشابه آن در درس گفتارایش در باب مابعدالطبیعه و دین با اصول اعتقادی پیروان ادیان آسمانی سازگار نیست، ولی چون این مقاله در صدد نقادی فلسفه دین کانت نیست و صرفاً می‌کوشد به معرفی اجمالی آرای انسان‌شناختی کانت در کتاب آنتروپولوژی بپردازد، لذا نقد آرای کانت را به مجال و مقال دیگری موکول کرده، فعلاً کلام کانت را واگویی می‌کنم.

کانت در ادامه می‌گوید به چه دلیل شاعران مدعی‌اند به آن‌ها نیز الهام می‌شود، طوری که گاه خود را پیش‌گو می‌دانند، و حتی به داشتن الهامات در حالات شاعرانه خاص مباحثات

می‌کنند؟ پاسخی که کانت به این پرسش می‌دهد قابل توجه و دقیق است. کانت می‌گوید شاعر، بر خلاف نثرنویسی که اثر خود را با فراغت بال تألیف می‌کند، باید آن و لحظه خجسته و مساعدی را که گاه بر او دست می‌دهد غنیمت بشمارد. در این آنات و حالات تصاویر و احساسات زنده و قدرتمندی همچون رگبار شدید بر جان او فرو می‌ریزند، و او که در این حال منفعل صرف است هیچ اراده و تاثیری بر وقوع این واقعه ندارد. از همین جاست که گفته‌اند نبوغ آمیخته با نوعی جنون است. به باور کانت تفال به دیوان شاعران بر پایه همین فرض به وجود آمده است. او می‌گوید امروز شکل دیگری از ارتباط با غیب ظهور کرده است و زاهدان و قال بینان جدید با ابزار و آلات و جمله جواهرات و یا تاس و امثال آن می‌کوشند به اراده الهی و تقدیر آسمانی علم پیدا کنند.

کتاب دوم از بخش اول آنتروپولوژی درباره «احساس لذت و درد» یا مسائل مربوط به قوه ذوق تنظیم و تدوین شده است. کتاب سوم بخش اول نیز به بررسی «قوه میل» می‌پردازد که اساس و شالوده روان‌شناختی علم اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق است. در این کتاب تعاریف روشن و دقیقی از آن دسته اصطلاحات روان‌شناختی ارائه شده است که در نظریه اخلاق کانت مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

از جمله موضوعاتی که کانت در کتاب دوم به بررسی آن‌ها می‌پردازد موضوع تجمل‌گرایی و فرق آن با خوش‌گذرانی است. کانت می‌گوید:

«تجمل‌گرایی در جامعه به معنی افراط در برآورده کردن تمایلات اشرافی اجتماعی است، و بنابر این (از یک حیث) مخالف سعادت و سلامت عمومی جامعه است. ولی آن قسم افراط و زیاده روی در برآوردن تمایلات مختلف که از روی میل نباشد خوش‌گذرانی یا عیاشی نامیده می‌شود.» کانت تأثیرات این دو رفتار اجتماعی را بر سعادت و سلامت جامعه متفاوت می‌داند. تجمل‌گرایی عبارت از نوعی هزینه و مصرف غیر ضروری است که باعث فقر جامعه می‌شود، ولی عیاشی و خوش‌گذرانی از آن قسم کارهایی است که باعث بیماری جامعه می‌شود. با این حال، جنبه مثبت تجمل‌گرایی از دید کانت مخفی نمانده است، زیرا می‌گوید تجمل‌گرایی در عین حال می‌تواند با پیشبرد فرهنگ مردم (در حوزه علم و هنر) سازگار و همسو باشد. ولی عیاشی و خوش‌گذرانی هیچ اثر مثبتی بر فرد و جامعه ندارد زیرا چیزی جز افراط در لذت‌جویی نبوده و نهایتاً منجر به نفرت و بیزار می‌شود. کانت تجمل‌گرایی را از یک حیث به نفع حاکمان می‌داند زیرا تجمل‌گرایی همچنین ناشی از نوعی باریک‌بینی و سلیقه جهت هدایت ذوق و میل ایده‌آل است و از این رو زمینه ساز ظهور و ترویج علم و هنرهای زیبا می‌شود. هنرهای زیبا و لطیف نیز تا حدودی باعث سستی و ضعف و گاه هپروتی شدن مردم می‌شود.

انسان‌های مشغول به هنرهای زیبا عمدتاً رام و آرام‌اند. از این رو حکومت ساده‌تر می‌تواند بر آن‌ها نظارت و کنترل داشته باشد. کانت در ادامه به نکته مهمی اشاره می‌کند که معمولاً حکومت‌های استبدادی به آن توجه ندارند و آن این که ترویج تندی و خشونت اسپارگی

مستقیماً بر ضد هدف حکومت خواهد بود.

بخش دوم آنتروپولوژی این عنوان را بر پیشانی خود دارد «در باب راه و روش تشخیص امور درونی انسان به مدد امور بیرونی». از عنوان بخش دوم پیداست که کانت در این بخش درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چگونه می‌توان ویژگی خاص هر انسان را شناخت. همان‌طور که در سه نقد اول و دوم و سوم شاهد تفکیک نظریه عناصر از نظریه یا تعلیم روش هستیم، در آنتروپولوژی نیز این روش ادامه می‌یابد. بنابراین بخش دوم آنتروپولوژی را می‌توان ارزیابی مواد و عناصر سازنده و تعیین شایستگی آن‌ها برای احداث نوعی خاص از بنا با وزن و استحکام مشخص به شمار آورد.

کانت در بخش دوم به بررسی و تحقیق درباره «سرشت یا منش» یا خوی و خیم انسان‌ها می‌پردازد. او ترتیب علمی یا پراگماتیستی مشخصی را در بررسی سرشت یا منش انسان‌ها رعایت می‌کند. به این معنی که مستقیماً به بررسی سرشت نوع بشر اقدام نمی‌کند، بلکه پیش از آن درباره سرشت یا منش انسان‌های منفرد و خارجی، سرشت و منش زن و مرد، سرشت و منش مردمان یا ملت‌های مختلف و نژادهای متفاوت سخن می‌گوید. جالب است که کانت فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها را دارای عالی‌ترین منش انسانی توصیف می‌کند.

کانت در تفاوت زن و مرد می‌گوید: «پی بردن به باطن مردان آسان است، ولی زنان راز و سرّ خود را لو نمی‌دهند، هر چند در حفظ سرّ دیگران بسیار ضعیف‌اند، که ناشی از پرگویی و وراچی زیاد آنهاست. مرد خواهان صلح و دوستی در خانه و خانواده است و با طیب خاطر تسلیم نظم و اصول زن در خانه و روابط خانوادگی می‌شود، صرفاً برای این که راحت‌تر بتواند به مشغله‌های کاری یا فکری خود بپردازد. زن واهمه‌ای از نزاع خانگی و خانوادگی ندارد، زیرا با زبانش آن را پیش می‌برد، از این رو طبیعت استعداد پرحرفی و فصاحت و بیان تاثیرگذار را به او داده است و با همین حربه است که مرد را خلع سلاح می‌کند. اصل حق با قوی‌تر است اصل محبوب مردان است تا بتوانند در خانه سخن خود را به کرسی بنشانند زیرا بر اساس قوت و قدرت جسمانی (و شاید عقلانی) است که از خانواده خود در برابر بیگانه و دشمن محافظت می‌کنند. زن بر اصل حق ضعیف‌تر متوسل می‌شود و معتقد است براساس همین اصل لازم است شوهرش از او در برابر دیگران دفاع کند؛ بر پایه همین اصل است که شوهرش را به واسطه نداشتن گذشت و جوانمردی ملامت می‌کند و او را زیر باران اشک و ناله‌های پی‌گیر خلع سلاح می‌کند».

آنتروپولوژی از منظر پراگماتیستی را نباید اثر پایان یافته‌ای محسوب کرد، بلکه کانت صرفاً شریعه‌ای باز می‌کند و در آن پیش می‌رود به امید آن که روزی آن را در شکل و هیأت سخته و پرورده نسبی تنظیم کند. کانت پس از آن که در نقد عقل محض روان‌شناسی را از قلمرو مابعدالطبیعه کنار گذاشت، قصد داشت در درس گفتارهای خانگی خود روان‌شناسی تجربی را شرح و بسط دهد و آن را در قالب انسان‌شناسی کاملی که از منظر پراگماتیستی تدوین و تنظیم شده است منتشر سازد، ولی نگرانی‌ای که کانت هنگام نگارش نقد عقل محض داشت

این جا به واقعیت تبدیل شد و یک سال قبل از انتشار آنتروپولوژی چنان پیر و فرتوت شده بود که از درس و بحث دست کشید و آنتروپولوژی را به صورت فعلی بر اساس یادداشت‌های شاگردانش تنظیم و ویرایش کرده، به ناشر سپرد.

پی نوشت‌ها:

- ۱.Kant, lectures on logic, Tr. and Ed. By j.Michael Young, Cambridge University press, ۱۹۹۲. P.۵۳۸.
- ۲.Kant, anthropology from a pragmatic point of view, ed. Robert B. ۱Ouden. Combridge University press, ۲۰۰۶. P. ۸۰-۸۲.
- ۳.Ibid, p. ۱۴۷
- ۴.۷۳۵: A.۷. ۷/B ر.ک:
- ۵.در مقاله دیگری به بررسی آراء انسان‌شناختی کانت خواهیم پرداخت. آنجا معلوم خواهد شد که کانت آلمانی‌ها را برتر از انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها می‌دانست، زیرا می‌گوید خوی و خیم مردمان دو کشور انگلیس و فرانسه در ملت آلمان با هم ترکیب می‌شوند.
- ۶.Kant, Anthropology, p. ۲۰۵



جلسه هم اندیشی حکمت هنر ۲ با سخنرانی دکتر بیژن عبدالکریمی در استانداری اردبیل به مناسبت هفته فلسفه

بررسی تطبیقی سه گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی

دکتر علی بابایی

چکیده

سخن صحیحی است اگر بگوییم: تمام علوم و معارف اسلامی بر محور تبیین سه شان الهی یعنی افعال، صفات و ذات شکل گرفته‌اند؛ هم در دیدگاه نهایی حکمت صدرایی و هم بر مبنای آموزه‌های عرفان اسلامی، هستی حاصل تجلی شوون الهی است و در جوف این عقیده قابل تحلیل و ارزیابی است. در راه تبیین این سه شان سه گانه‌های مختلفی طرح شده است که حکم مراتب یک حقیقت واحد را دارند؛ سه گانه‌هایی نظیر: ۱. دنیا، برزخ، آخرت. ۲. ملک، ملکوت، جبروت. ۳. ماده، مثال، عقل. ۴. زمان، دهر، سرمد. ۵. اسلام، ایمان، احسان. ۶. شریعت، طریقت، حقیقت. ۷. علم-الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین و... مولوی نیز در عرفان خود برای تبیین شوون الهی از سه گانه‌های زیادی - هم برگرفته شده از منابع اسلامی و هم متناسب با ادبیات ادبی و عرفانی خود - بهره برده است. مقاله حاضر در پی آن است در وهله‌ی اول مهم‌ترین سه گانه‌های مطرح شده در عرفان مولوی را - با رویکرد تطبیق با حکمت اسلامی - فهرست و تبیین نماید؛ و در وهله‌ی دوم این مساله را پاسخ دهد که چرا نمی‌توان هر سه گانه‌ای را به مجموعه‌ی یاد شده اضافه کرد؟ پاسخ این سوال مهم به اصل وزین تشکیک در فلسفه‌ی اسلامی باز می‌گردد؛ مطابق این اصل تنها سه گانه‌هایی که باهم رابطه‌ی طولی دارند و در واقع یک حقیقت با سه مرتبه‌اند می‌توانند در زمره‌ی مراتب یاد شده باشند؛ یعنی سه گانه‌هایی که وحدت و در عین حال تمایز و کثرت تشکیکی بین‌شان حاکم است؛ از این مبحث شاهی برای وحدت معنایی در عین کثرت صورتی علوم اسلامی هم می‌توان استخراج نمود. یعنی جان‌مایه‌ی عرفان و حکمت اسلامی یکی است اما هر کس به زبان خود صفت حمد او می‌گوید «بلبل به غزل خوانی و قمری به ترانه».

کلید واژه: حکمت اسلامی، اصل تشکیک، تزاید، مولوی، نفس‌شناسی، هستی‌شناسی.

مقدمه

حکمت و عرفان و بلکه همه‌ی آموزه‌های عالم معرفت اسلامی در عین تکرار در ظهور و شوون، دارای وحدت در بطون‌اند؛ و این وحدت حول محور حق تعالی و افعال، صفات و ذات او شکل می‌گیرد؛ حکمت اسلامی نیز به نوبه‌ی خود از آموزه‌های مهمی برای تبیین رابطه‌ی حق تعالی با کاینات بهره می‌برد. می‌توان اصل تشکیک را مهم‌ترین و یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین اصول حکمت اسلامی دانست که حتی اصولی مانند اصالت وجود و اصالت نور بدون آن امکان صدق و صحت ندارند؛ این اصل پایه‌ای قوام نحله‌های حکمی مختلف در تاریخ فلسفه اسلامی را بر خود استوار نگه داشته است؛ مقاله‌ی حاضر معتقد است این اصل نه تنها در حکمت اسلامی بلکه در رگه‌های تمامی شوون عالم معرفت اسلامی از جمله عرفان و متون دینی نرم و سیال جریان دارد؛ اهمیت مقاله‌ی حاضر در این است که با رویکردی تطبیقی به بررسی سه‌گانه‌هایی تشکیکی بین حکمت اسلامی و عرفان مولوی بپردازد.^۱

مولوی هم در منظومه‌ی عرفانی خود از این مراتب سه‌گانه که پایه‌ای حکمی دارند بهره برده و علاوه بر آن خود سه-گانه‌های اختصاصی و متناسب با ادبیات عرفانی خود برای تبیین مراتب هستی به کار برده است. ما در این مبحث ادعای اقتباس این نحله از آن نحله‌ی خاص را نداریم؛ چه بسا عارفی که هیچ نظری بر فلان قاعده‌ی حکمی و فلسفی خاصی نداشته است یا فلان فیلسوفی در پی اثبات فلان دیدگاه خاص عرفانی نبوده است؛ اما چون آبشخور هر دو یک منبع واحد یعنی همان عالم تکوین است می‌توانند به شرط عمل بر مبنای فطرت انسانی، جان‌مایه‌ی مشترکی هم داشته باشند. یعنی امکان آن هست که هر دو نحله‌ی حکمی و عرفانی، از راه خود به حقیقت رسیده‌اند و همان حقیقت واحد را به زبان خود تبیین نموده‌اند؛ توجه به این نکته و تحقیقات تطبیقی نظیر این می‌تواند ما را در همگرایی آموزه‌های نحله‌های مختلف عالم معرفت یاری رسان باشد و نظریه‌ی مانع‌الجمع بودن آن‌ها و در نتیجه جنگ هفتاد و دو ملت را منتفی بداند.

۱. سه‌گانه‌های دینی، حکمی و سه‌گانه‌های عرفان مولوی

۱.۱. از هر ماه سه روز دیوانه‌گردم: وجود، حیات، علم

برای شروع بحث مناسب است به نکته‌ای جالب توجه از آموزه‌های عرفانی مولانا که به عدد سه و مراتب مطرح در این مقاله اشاره دارد بپردازیم؛ مولوی تعبیر پرمعنایی دارد با این عبارت که:

من سر هر ماه سه روز ای صنم بی‌گمان باید که دیوانه شوم
ملاهادی سبزواری از شارحان بلامنازع حکمت صدرایی و صاحب کتاب مهم منظومه و شرح منظومه که از قضا شارح مثنوی معنوی هم هست در تفسیر این بیت به اجمالی از سه‌گانه‌های مهم حکمت و عرفان اشاره می‌کند:

۱. کتاب اول و آخر از صاحب این قلم در دست انتشار.

«در سر هر ماه». چنان که ماه عالم ظاهر، کسب نور از شمس ظاهر می‌کند، و عالم‌ها متطابقند، ماهیات امکانیه مجردات و جسمانیات، کسب نور از حقیقت می‌کنند. و نور حقیقی اگر چه یکی است - که حقیقت وجود طرد العدم و عین الاعیان باشد - ولی سه مفهوم دارد و سه عبارت. عباراتنا شَتَّى وَ حُسْنَكْ وَاحِدًا!

که مفاهیم وجود و حیوة و علم باشد. پس از تابش نور الوجود و نور الحیة و نور العلم، سه روز پدید آمده و سریان این سه نور واضح شد سابقاً. اما نور وجود، سرینش اوضح است. و اما سریان نور حیوة، پس مراد به آن حیوة مساوق با وجود است - که گذشت. و اما سریان نور علم، معلوم است که وجود از صدر تا ساقه، علم حضوری حق است. «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْمًا». این کل شیء به لسان اهل معرفت، تعینات است، و به لسان حکما، شیئیت ماهیتی. و این رحمت و علم شیئیت وجودی. پس در سر هر ماه - یعنی تجلی به انوار ثلاثه در متجلیات - سه روز بی خود شوم. و به مقتضای آن که می‌فرماید که: دم به دم او را سر ماهی بود این سه روزه، همه روزه است. چنان که همه زمان به یک اعتبار سه روز است: دی و امروز و فردا، و تجلی ماضوی و حالی و استقبالی. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص: ۱۴۰).

مولوی بارها به کلمه «سه» در آثار خود اشاره کرده است^۱ و در این اشاره گاهی به استعمال معمولی عدد سه و گاه به معانی طولی و تشکیکی بین حقیقت‌ها اشاره دارد؛ و در این اشاره‌ها:

۱،۱،۱. گاه مضمون اتحاد عقل و عاقل و معقول صدرایی را با ادبیات عاشقانه‌ی وحدت

وجودی خود بیان می‌کند؛

نظیر:

خود هم او آب است و هم ساقی و مست هر سه یک شد چون طلسم تو شکست
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۸).

نیز در همین مضمون گوید:

حرف گو و حرف نوش و حرفها هر سه جان گردند اندر انتها
نان دهنده و نان ستان و نان پاک ساده گردند از صور گردند خاک
لیک معنیشان بود در سه مقام در مراتب هم ممیز هم مدام
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۸۱۹).

۱،۱،۲. و گاه بر مراتب سه‌گانه‌ی فرشته و انسان و حیوان که رابطه‌ای طولی باهم دارند اشاره می‌کند:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود آن فرشته‌ست او نداند جز سجود
یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فربه‌ی

۱. نزدیک به سیصد و شصت و چهار بار به مناسبت‌ها و مضامین مختلف در مثنوی و دیوان شمس.

این سوم هست آدمی زاد و بشر نیم او ز افرشته و نیمیش خر
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۱۷).

۱،۱،۳. و گاه به مراتب سه گانه انسان‌ها از نظر هویت درونی اشاره می‌کند:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلند و سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند
قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند
ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حی با رشاد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۵۴۹).

۱،۲. مراتب شوون الهی: ذات، صفات و افعال

بدون شک جان‌مایه‌ی مباحث معرفتی به ویژه در میان اهل الهیات شناخت ذات، صفات و افعال الهی است؛ و به نوعی همه‌ی علوم و معرفت‌ها تفسیر این یگانه‌ی سه گانه و سه گانه‌ی یگانه است. قرآن و حتی همه‌ی معارف معرفتی اسلامی و بلکه همه‌ی کتاب تکوین را می‌توان شرح افعال، صفات و ذات حق تعالی دانست. چون تک به تک مخلوقات کلمات حق‌اند برای تبیین ذات و صفات حق تعالی؛ و در تعبیری دیگر این ذات حق تعالی است که همه‌ی صفات و افعال را نمایانده و وجه آیه داده است.

در حکمت اسلامی به ویژه حکمت متعالیه صدرایی، خداوند دارای سه شان فعل و صفات و ذات است و این سه نیز یکی بیش نیست^۱: (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸).
مولوی در اشعار خود به بهانه‌های مختلف به سه گانه‌ی افعال، صفات و ذات یا اسماء و صفات و ذات الهی اشاره کرده است:

۱،۲،۱. تعدد تجلی ذات الهی و تعدد افعال او:

«چون افعال حق و تجلی افعال و آثار او گوناگون است و به یکدیگر نمی‌ماند پس تجلی ذات او نیز چنین باشد. مانند تجلی افعال او آن را برین قیاس کن و تو نیز که یک جزوی از قدرت حق در یک لحظه هزار گونه می‌شوی و بر یک قرار نیستی». (مولوی، ۱۳۸۶، ص: ۱۳۲).

۱،۲،۲. شناخت خدا با ذات بالاترین مرتبه شناخت است:

واصلان چون غرق ذاتند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر
(مولوی، ۱۳۷۳، ص: ۲۶۵).

۱،۲،۳. از اسم به صفات و از صفات باید به ذات رفت:

در گذر از نام و بنگر در صفات تا صفات ره نماید سوی ذات
(مولوی، ۱۳۷۳، ص: ۲۹۷).

۱. و قد علمت أن الموجود الأول واجب الوجود من جميع جهاته ولا كثرة له بوجه من الوجوه. و هو إحدى الذات، إحدى الصفات، إحدى الفعل. و أن لا صفه له إلا وجوب الوجود و سائر الصفات يرجع إليه و هو يرجع إلى ذاته.

۱.۲.۴. محو از صفات در ذات:

مفتعلن فاعلات رفته بدم از صفات محو شده پیش ذات دل به سخن چون فتاد.
(مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۳۵۷).

الحمد لله الذی کاندر دو عالم اوست حی همچون صفات ذات هو و الله خالق کل شیء
(مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۱۱۸۷).

۱.۳. سه مرتبه فنای عارفان در سه مرتبه شوون الهی

مبحث فنای عرفانی که خود هدف نهایی عارفان است در نسبت به شوون حق تعالی معنی می‌یابد؛ یعنی عارفان بر حسب مرتبه‌ی وجودی، از خود در شوون الهی فانی می‌شوند. از آن جا که حق تعالی دارای سه شان افعال، صفات و ذات است، فنای عرفانی نیز در سه شان و مرتبه تحقق خواهد یافت. عارفان برای هر سه مرتبه از این فناها عنوان «محو»، «طمس» و «محق» نام داده‌اند:

«محو العبودیة و محو عین العبد اسقاط اضافت وجود است به سوی اعیان، زیرا که اعیان شئون ذاتیه ظاهریه در حضرت و احدیت بحکم عالمیت است و بالاتر از محو، محق است که فنای وجود عبد است در ذات حق، همچنان که، محو فنای افعال عبد است در فعل حق و طمس فنای صفات است در صفات حق». (بنگرید: سلطان‌علیشاه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰۸).
مولوی نیز بارها و با تعبیرهای متعدد به مراتب فنای عرفانی گاه دوگانه و گاه سه‌گانه اشاره کرده است:

از صفات باخودی بیرون شوید ای عاشقان خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید.
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰).

مفتعلن فاعلات رفته بدم از صفات محو شده پیش ذات دل به سخن چون فتاد.
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴).

من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم گرمست و هشیارم من کس نشنود خودبیش و کم
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۵۳۸).

۱.۴. سه مرتبه ظهور انوار

مطابق آموزه‌های قرآنی خداوند نور آسمان‌ها و زمین است: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ**. در دیدگاه حکمت صدرایی نیز که اساس آن تبیین هستی بر مبنای اصالت وجود است وجود با نور یکی و مساوق است؛ (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۴ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۵۳). و در حکمت اشراقی نیز خداوند و مراتب مافوق نفس نورند و هستی بر اساس مراتب نور تبیین می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶). شیخ اشراق در این زمینه گوید: **«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»** و نوریت او آنست که از بهر ذات خود ظاهرست و دیگری بدو ظاهر می‌شود. پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر سایه نور

اوست، پس بنور او روشن گشت آسمان‌ها و زمین‌ها. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص: ۱۸۳).
مولوی نیز به تاسی آیه قرآنی، حق تعالی را نور می‌نامد:

ما همه تاریکی و الله نور ز آفتاب آمد شعاع این سرای
(مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۱۰۷۴).

و همانند حکمای اسلامی به ویژه شیخ اشراق، بر مراتبی بودن انوار تاکید می‌کند:

و آنکه زین قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیب‌هاست.
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲).
نیز در این زمینه با اشاره به مضمون آیهی قرآنی «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»
شرط هر نوع بینشی را داشتن نوری از سوی حق تعالی می‌داند.

من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نور یارم پیش و پس
(مولوی، ۱۳۷۳، ص: ۴).

مولوی به بهانه بیان وحدت میان خداوند و حقیقت انبیا به مراتب تشکیکی وجود نوری
ایشان با مثال تمایز تشکیکی نور اشاره می‌کند:

چون به صورت بنگری چشم تو دست	تو به نورش در نگر کز چشم رست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است	پای معنی گیر صورت سرکش است

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۰).

۱.۵. نوریت حق تعالی و سه گانه: طاقچه، چراغ و شعله

آیهی ۳۵ سورهی نور معروف به آیهی نور را می‌توان یکی از مهم‌ترین آیات قرآن دانست که
به مساله‌ی تبیین رابطه‌ی خداوند با عالم با تمثیل نور پرداخته است و وجوه تفسیری بسیاری
دارد؛ این آیه یکی از تمثیل‌های مهم در تبیین رابطه‌ی حق تعالی با عالم هستی است؛ و در
آن سه‌گانه‌ی طاقچه، چراغ و شعله برای تبیین رابطه‌ی حق تعالی با هستی طرح شده است؛
و مفسران حکمت اسلامی این آیه را به هر دو وجه درون‌انسانی و در رابطه‌ی روح انسان با
نیروهایش و برون‌انسانی یعنی در رابطه‌ی خداوند با عالم تفسیر نموده‌اند. (بنگرید: ملاصدرا،
۱۳۶۶). مولوی هم این آیه را درون‌انسانی به مراتب نیروهای انسان تفسیر کرده است:

فرمود که نور من مانده مصباح است مشکات و زجاجه گفت سینه و بصر ما را

نیز گوید:

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۷۸).

زین چنین امداد دل پر فن شود
 ز آنکه نور از دل بر این دیده نشست
 دل چو بر انوار عقلی نیز زد
 بجهد از دل چشم هم روشن شود
 تا چو دل شد دیده‌ی تو عاطل است
 ز آن نصیبی هم به دو دیده ده
 (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۴۷۱).

دل زجاج آمد و نورت مصباح
 من بی‌دل شده مشکات توم.
 مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۶۳۵

بیا که نور سماوات خاک را آراست
 شکوفه نور حقست و درخت چون مشکات
 (مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۲۱۹).

گاه به بهانه‌ی نورِ حقیقی دانستنِ معشوق خود به مراتبِ یاد شده اشاره می‌کند:
 خورشید ز برق رخ تو چشم ببندد
 کافزون ز زجاجه‌ست و ز مشکات افندی
 در خانه خمار و خرابات کی دیدست
 معراج و تجلی و مقامات افندی
 (مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۹۷۵).

۱.۶. نوریت حقیقتِ نفس انسانی و مراتبِ آن: حواس، خیال، عقل

شیخ اشراق حقیقتِ نفسِ انسانی و مافوقِ آن را نور می‌نامد. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۱ و ج ۱ ص ۹۰) و همین نفس دارای مراتبی است و این مراتب گاه به اجمال در سه مرتبه حس و خیال و عقل^۱ تبیین می‌شود؛ کما این‌که در حکمتِ صدرایی هم چون علم و نور و وجود مساوق‌اند نیروهای انسان درجاتی از نورند و دارای مراتب مختلفی از جمله سه مرتبه حواس، خیال و عقل‌اند؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۲). این سه مرتبه طبق قاعده‌ی النفس فی وحدت‌ها کل القوی یک چیز و در نتیجه تجلی و شوون متفاوت از نفس‌اند.

مولوی نیز نوریت وجود انسان را در سلسله‌ای طولی به حق تعالی منسوب می‌داند و در این نسبت، به سه‌گانه‌ی نور چشم، نور دل و نور خدا تاکید می‌کند:

کی بینی سرخ و سبز و فور را
 نور نور چشم خود نور دل است
 باز نور نور دل نور خداست
 تا بینی پیش از این سه نور را
 نور چشم از نور دلها حاصل است
 کاو ز نور عقل و حس پاک و جداست
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۸).

اشاره شد که: در حکمتِ اسلامی، نفس یا روح انسانی به نحو اجمالی دارای سه مرتبه‌اند؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۲). به سریانِ امرِ روح یا نفسِ انسانی از روح تا سطحِ جسم، «قوس

۱. این سه گانه لحاظ‌های دیگری هم دارد.

نزول نیروهای انسان» گوییم؛ بدون استثناء در هر عملی که از انسان سر می‌زند تنزلی صورت می‌گیرد و در هر عملی که بر روی انسان اثر می‌گذارد تصاعدی بر عکس تنزل تحقق می‌یابد. مثلا در هر سخن گفتنی مطلب از روح بر عقل و دل، از عقل و دل بر خیال و از خیال بر حواس و از حواس بر لبها جاری می‌شود. در هر شنیدنی نیز صعودی در عکس آن صورت می‌گیرد تا اینکه در ماوای خود یعنی روح قرار گیرد.

قوس نزول یاد شده را از بالا به پایین به نحو تفصیلی هم می‌توان این‌گونه مطرح کرد: ۱. روح، ۲. نفس، ۳. «عقل و دل»، ۴. «وهم، خیال، حس مشترک و...» ۵. حواس پنج‌گانه و آنگاه جسم = کالبد.

طبق قواعد مهم فلسفی حکمت صدرایی نظیر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، نفس حقیقت بسیط و یکتایی دارد و همه معلومات او در مقام نفس به یک وجود جمعی موجودند؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱) و موقع مثلا سخن گفتن است که حرف تفصیل می‌یابد و از مقام روح بر عقل و از آن جا بر لبها جاری می‌شود؛ همین بیان را مولوی به زبان ادبی و عرفانی خاص خود به نحوی زیبا بیان کرده است:

چون ز حرف و صوت دم یکتا شود آن همه بگذارد و دریا شود

(مولوی، ۱۳۷۳، ۸۱۹).

حکیم سبزواری در شرح این عبارت مولوی گوید: دم و نفس انسانی بالذات واحد است، و در مقاطع حروف متکثره شود، و صورت‌های مختلفی گیرد. چنان که نفس رحمانی که وجود منبسط و فیض مقدس حق باشد واحد است، و به اعتبار مقاطع بیست و هشت‌گانه - که ماهیات عقل کل و نفس کل و نه فلک و چهار عنصر و سه موالید و نه مقوله عرض و عالم مثال باشند - متکثر گردد. و آن امر کن است. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ».

باز مولوی گوید:

حرف گو و حرف نوش و حرفها هر سه جان گردند اندر انتها

(مولوی، ۱۳۷۳، ۸۱۹).

حکیم ملاهادی سبزواری در شرح سخن مولوی گوید: هر سه جان گردند: یکی شوند مثل ابتدا. اما متکلم و مخاطب روحشان در نشاء عقل که بودند، به طور وحدت و کلیت بودند - نه به طور کثرت... و اما حرف‌های صوتیه اول در مکمن عقل بسیط، به طور وحدت و بساطت بودند، و بعد نزول به قلب کردند و تعدد به طور تعدد کلیات پدید آمد. و در خیال به طور جزئیت تعدد شدند و همچنین در مقاطع این قوس نزول حروف است. باز در قوس صعود به گوش عروج می‌کنند، و بعد به خیال، و بعد به قلب - به نحو کلیت و کثرت کلی - و بعد به عقل بسیط - به نحو وحدت و بساطت - و خاتمه عین فاتحه شد!

لیک معنیشان بود در سه مقام در مراتب هم ممیز هم مداما
ماهیت و مفهوم آنها متمیز است در نشأت و اما وجودشان در جهان روح، واحد است، و در جهان جسم، صاحب مراتب. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۴).

۱,۷. لوح قضا و قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ

تعبیرهای سه‌گانه‌ی لوحی یعنی لوح محفوظ^۱، لوح محو و اثبات^۲ و لوح قضا و قدر^۳، در قوس نزول هستی مطرح می‌شوند و نام‌هایی دیگر برای مراتب عالم‌اند؛ این نام‌گذاری‌ها به اعتبار نگارش مراتب هستی لحاظ شده‌اند و با مبحث خلق موجودات هستی و از جمله خلق و صدور افعال بنده‌گان ارتباط دارند؛ لوح محفوظ جایی است که الهامات غیبی الهی از آنجا بر لوح محو و اثبات و از آنجا بر لوح قضا و قدر وارد می‌شود و علاوه بر آن منبع الهامات بر وجود درونی بنده‌گان نیز هست: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۷۴. ملاصدرا، ۱۳۶۰ [ب] صص ۶۰ - ۶۱). مولوی در ابیات زیر به این دو معنا به خوبی اشاره کرده است که:

دل زجاج آمد و نورت مصباح	من بی‌دل شده مشکات توم.
دم به دم در صفحه‌ی اندیشه‌شان	ثبت و محوی می‌کند آن بی‌نشان
خشم می‌آرد رضا را می‌برد	بخل می‌آرد سخارا می‌برد
نیم لحظه مدرکاتم شام و غدو	هیچ خالی نیست زین اثبات و محو

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۹۴۰).

«تمثیل لوح محفوظ و ادراک عقل هر کسی از آن لوح آن که امر و قسمت و مقدر هر روزی وی است همچون ادراک جبرئیل علیه السلام هر روزی از لوح اعظم:

چون ملک از لوح محفوظ آن خرد هر صباحی درس هر روزه برد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۵۴).

۱,۸. تعلیم و الهام و وحی

سه تعبیر تعلیم، الهام، و وحی این وجه اشتراک و تفاوت را دارند که هر سه القای مطلبی از بیرون وجود انسان به درون اوست؛ در واقع همانند دیگر مراتب، حقیقت تعلیم، الهام و وحی نیز یک چیز است و همان القاء نورانیت؛ در هر سه مرتبه کسی یا چیزی بیرون از خود انسان، مطلبی را به انسان می‌آموزد و به اصطلاح در درون او القاء می‌کند؛ جنس این امر، از نور است؛ نور معادل بینش؛ چون اصلاً هر نوع علمی نور است. آموزش از طریق عالمان را تعلیم گوییم که از راه حواس اتفاق می‌افتد؛ و از بین این سه مورد ضعیف‌ترین و خفیف‌ترین نوع القا می‌باشد. مراد از تعلیم و معلم هم فقط شخص انسانی نیست. بلکه هر چیز و کسی که علمی را به درون کسی اضافه کند. در ابتدا تعلیم از راه پنج نیروی حسی است؛ و معلم با آموزش‌های خود نوری را در وجود متعلمان القاء می‌کند. الهام به دو صورت می‌تواند باشد: یا استدلالی و عقلی و یا اشراقی و قلبی و دو شرط اساسی برای دریافت آن وجود دارد: پاکی و سیر استدلالی منظم. در هر یاد گرفتنی پای یک فرشته و حقیقت نوری در میان است؛ انسان و معلم و پدیده‌ها تنها علت‌های معده‌اند و علت حقیقی فیض معنا از منبع واهب‌الصور و در

۱. همان مرتبه ام‌الکتاب است. وَلَا حَيَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.
۲. يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.
۳. وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

نهایت حق تعالی است. شدت و قوت و نورانیت الهام شدیدتر از تعلیم است. علم‌های انبیا از نوع تعلیمی نبوده است؛ بلکه درون خود را با مجاهده و ریاضت پاک نگه داشته‌اند و آنگاه خداوند متعال متکفل علم‌های‌شان شد. (بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۵).

در وحی شدت نور و علم در شدیدترین حالت ممکن است و خود دارای مراتبی است. بالاترین مرتبه وحی دریافت مطلب به شکل مستقیم از خود خداوند متعال می‌باشد. نکته‌ی مهم این‌که حقیقت هر سه مرتبه‌ی وحی، الهام و تعلیم یکی است و آن نوریت و علمیت و ظهور؛ و مولوی هم همانند حکمای اشراقی و صدرایی وحی را از جنس نور می‌داند:

آن چندان که کاتب وحی رسول دید حکمت در خود و نور اصول
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۶).

او به نور وحی حق عز و جل کرد عالم را پر از شمع و عسل
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۹۰).

اهل تحقیق معتقدند: وحی و الهام در نظر مولانا، یا «وحی دل» به اصطلاح صوفیان، همان تفرّسات ذهنی و دریافت‌های باطنی است که در اثر صفای روح و ذکاء و تیزهوشی ذاتی از عالم غیب؛ یعنی همان عالم که از دایره ماده و مدت بیرون افتاده و از آن سوی مرز حواس ظاهر ماست؛ و آن را به لسان شریعت «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» و «امام مبین» و «کتاب مبین» و «لوح قضا و قدر» و «لوح محو و اثبات» و «ملائکه مقربین»؛ و به اصطلاح فلاسفه «عالم مفارقات» و «مجردات» و «عقول مجرد» به طور عموم یا «عقل کلی» و «نفس کلی» و «عقل فعال» و «نفوس جزئیة سماویة» به طور خصوص؛ و به تعبیر اشراقیان «انوار اسفهبدیة» و «عقول نوریة» و «انوار قاهره»؛ و به قول عرفا با ملاحظه اعتبارات و جنبه‌های مختلف «عالم ملکوت» و «حضرت ملکوت» و «کنز مخفی» و «نفس رحمانی» و «تجلی حق به اسماء و صفات» و «عالم قدس» و «انوار قدسیة» و «اعیان ثابته» و «ورقاء» می‌گویند، بر قلب و ضمیر انسان القاء می‌شود؛ و احیاناً همان معنی که در دل افتاده است به وسیله حرف و صوت، صورت کلمه و کلام به خود می‌گیرد و بر زبان جاری می‌گردد؛ نظیر مضمونی لطیف که در ذهن شاعر سخن‌دان می‌افتد و طبع موزون وی آن را به صورت نظم در می‌آورد؛ و آنچه از لوح محفوظ در قلب نورانی نقش می‌بندد به اعتقاد مولوی و دیگر صوفیة همان وحی الهی است که در حجیت به مرحله‌ی علم‌الیقین است و هیچ‌گونه شبهه سهو و خطا در آن راه ندارد؛ نه از قبیل تخیلات وهمی یا از نوع استنباطات و پیش‌گویی‌های نجومی و رمل و جفر و تعبیر خواب و امثال آنکه هرگز از شک و تردید و سهو و خطا مصون نیست.

وَحِي حَقِّ دَانَ أَنْ فِرَاسْت رَا نَه وَهْم نَوْرِ دَلِ اَز لَوْحِ كَلِّ كَرْدَه اَسْت فَهْم

لَوْحِ مَحْفُوظِ اسْت اَوْ رَا پِشِشِ اَوْ اَز چِه مَحْفُوظِ اسْت، مَحْفُوظِ اَز خَطَا

وحی و الهام غیبی که بی‌واسطه در ضمیر اشخاص به‌ویژه بندگان خاص الهی می‌افتد یکی از مصادیق مفهوم کلی «تعلیم ربّانی» است؛ چرا که ممکن است تعلیم الهی به وسایل دیگر همچون رسالت انبیاء و دعوت اولیاء و هدایت مشایخ و نصیحت حکیمان نیز انجام گیرد (همایی، ۱۳۸۴، ص ۱۰ به بعد).

۱،۹. ناودان، پشت بام، آسمان

تشبیه ناودان و آسمان یک تیر با چند نشان: یکی از تمثیل‌هایی که مولوی در تبیین ۱. سه مرتبه شان الهی، ۲. سه مرتبه نزول وحی و الهام و تعلیم و ارتباط آن‌ها با ۳. سه مرتبه از مراتب وجود انسانی ۴. سه مرتبه عالم و ۵. سه مرتبه از مراتب یقین ۶. سه مرتبه از نیروهای انسان و ... به کار می‌گیرد تمثیل سه‌گانه‌ی «ناودان، پشت بام و ابر در آسمان» است؛ مولوی بارها و به مناسبت‌های مختلف و به منظور تبیین‌های مختلف این تمثیل را به کار می‌گیرد؛ ذات حق تعالی همانند ابر و آسمان است که حقیقت‌ها از آن بر پشت بام‌ها یعنی گاه اولیا و انبیا و گاهی انسان کامل می‌بارد و از پشت بام‌ها نیز بر ناودان‌ها یعنی بر عامه‌ی مردم جاری می‌شود؛ مولوی در این زمینه گوید:

آسمان شو ابر شو باران ببار ناودان بارش کند نبود بکار
آب اندر ناودان عاریتی است آب اندر ابر و دریا فطرتی است
فکر و اندیشه‌ست مثل ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۷۴۲).

دل تو مثال بامست و حواس ناودان‌ها تو ز بام می‌خور که چو ناودان نباشد.
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۷).

ز آسمان تو چو باران بام عالم خاک بهر طرف بدویدی بناودان رفتی
(مولوی، ۱۳۸۴، ص: ۱۱۲۹).

به نظر اهل تحقیق: پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند. مولوی خصوصیت و مزیت نفوس و ارواح انبیا و اولیای خدا را به آب باران مانند می‌کند که از آسمان رحمت الهی فرومی‌بارد و پلیدی‌های زمین و هوای مجاور آن را شست‌وشو می‌دهد؛ و چون در اثر رکود و آمیزش با زمین و خلق زمین، پلیدی بر خود او چیره گشت، باز به صورت بخار به جانب آسمان بالا می‌رود و ابر و باران می‌شود و دوباره بسوی زمین بازمی‌گردد و همچنان پلیدی‌های آن را فرومی‌شوید و مدد به ساکنان زمین می‌رساند؛ و همچنان این فیض متوالی و دائم است.

مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا، در اثر استغراق در جذب الهی کسب قدرت و قوت کرده است چندانکه قادر بر اصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون آب بارانی است که از ابر کرم و فیض الهی فرود آمده تیرگی‌ها و پلیدی‌های عالم بشریت را می‌شوید و پاک می‌کند؛ و هر وقت که به سبب معاشرت و صحبت و آمیزش خلق، خستگی و تیرگی بر خود او دست داد، در عالم خلوت و مراقبه می‌رود یا سفر به عرش اعلی می‌کند و با نشاط و نیروی تازه برمی‌گردد؛ و همچنان در شست‌وشوی پلیدی‌ها و زدودن تیرگی‌ها فیض‌بخشی می‌کند. خلاصه سخن اینکه برگزیدگان آسمانی و مردان خدا از خلق به حق و از

حق به خلق سفر می‌کنند؛ و کار و پیشه آن‌ها فیض‌بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اخروی است و حالت این گروه چنان است که از خزانه رحمت الهی و قدرت غیب که مظهرش روح قوی و باطن صافی بی‌آلایش خود ایشان است، مدد می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند؛ و چاره همه آلودگی‌ها و افکار و اوهام دردناک بشر این است که خود را با آن نفوس قدسیه پیوند معنوی بدهد. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۳۷).

آب بهر آن بیارید از سماک تا پلیدان را کند از خبث پاک
خود غرض زین آب، جان اولیاست که غسل تیرگیهای شماست
چون شود تیره ز غسل اهل فرش بازگردد سوی پاکی‌بخش عرش...

۱.۱. سایه، پرتو، نور [خورشید و...]

نهایی‌ترین نظر حکمت صدرایی در مورد رابطه‌ی خداوند با موجودات را می‌توان نظریه‌ی عین‌الربط دانستن همه‌ی حقایق در نسبت به وجود مستقل حق تعالی دانست؛ در این نظر، موجودات هیچ وجود مستقلی از خود ندارند و تنها سایه‌ای از وجود حقیقی‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۳ و همان ج ۱، ص ۱۱۵). از بهترین تشبیه‌های این مساله در حکمت صدرایی در کنار تشبیه موج و دریا، آینه و صاحب تصویر، و... تشبیه نسبت سایه به نور حقیقی است. یعنی طبق نظر نهایی حکمت صدرایی نسبت مخلوقات به حق تعالی نسبت سایه به خورشید است؛ همان‌طور که سایه هیچ وجود مستقلی ندارد و کاملاً متصل به صاحب سایه است به همین نسبت هم مخلوقات وجود مستقلی ندارند و کاملاً متصل به حق تعالی‌یند؛ مولوی این سخن را در زیباترین حالت ممکن در تمثیل صیاد و شکارچی بیان داشته است:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش می‌دود بر خاک پران مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او ترکشش خالی شود از جستجو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت از دویدن در شکار سایه تفت
سایه‌ی یزدان چو باشد دایه‌اش وارهباند از خیال و سایه‌اش
سایه‌ی یزدان بود بنده‌ی خدا مرده او زین عالم و زنده‌ی خدا
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۹).

۱.۲. دریا و موج و کف روی موج

در عرف حکمت و عرفان یکی از تمثیل‌های تبیین رابطه‌ی خدا با کاینات، تمثیل دریا و موج و کف روی موج است. (بنگرید به: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).^۱ نسبت رابطه‌ی دریا با موج و کف روی موج نسبت خدا با کاینات است. موج و کف روی موج چیز مستقل

۱. و امثله توحید بسیار است که احصاء نمی‌شود، چون: «بحر» و «موج» و «حباب» و «آفتاب عالم تاب» و «نقطه» در رسم خطوط و «اشکال» و «نقیس» در حروف و «اصوات». و آن سیال در زمان و «حرکت توشطیه» در قطعیه و «شعله جواله» در دایره، بلکه در هر چیز، آیت توحید است: و فی کل شیء له آیه تذل علی انه واحد.

و جدایی از دریا نیست. موج در واقع تموج دریاست و هیچ وجود جداگانه‌ای ندارد. همان‌گونه که مخلوقات وجود مستقلی ندارند و همان جلوه‌ی خدایند؛ مولوی بارها این رابطه را مورد توجه قرار داده است:

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
 بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار
 (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۶۸۱).
 از سخن صورت بزد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد.
 (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۴۸).
 دریای جمال تو ون موج زند ناگه پر گنج شود پستی فردوس شود بالا.
 (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۸۱).
 رسید آن بانگ موج گوهر افشان جهان پر موج و دریا ناپدیدست
 (مولوی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱).
 عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۷).

اصولا دریا در عرفِ عرفانِ مولوی مظهرِ حقیقت و مظهرِ ذاتِ الهی است.

۱.۳. علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین

همانند بسیاری از حقایقی که تا حالا اشاره کرده‌ایم یقین نیز دارای مراتبی است؛ به نسبت دوری و نزدیکی به متعلقِ یقین این سه تعبیر علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین مطرح می‌شود. با علم‌الیقین حقیقت را دریافتن به این می‌ماند که از دور آتشی را ببینی که سوسو می‌زند؛ یا حتی مدام آتش‌آتش بگوییم تا گرم شویم؛ عین‌الیقین به قرین آتش شدن و کنار آتش نشستن می‌ماند و حق‌الیقین آن است که خود سوختن شویم و با حقیقت آتش متحد گردیم؛ یا اگر برای نابینایی آتش را توضیح دهیم با علم‌الیقین آن را فهمیده است؛ به این می‌ماند که با برهان‌های عقلی مطلبی را - مثلا وجود خدا - را برای کسی توضیح دهیم یا لذتِ روزه گرفتن و بهجتِ دمِ افطار را برای کسی شرح دهیم. اگر کاری کنیم که انسان حقیقت را با مشاهده‌ی درونی بفهمد به این می‌ماند که دست کسی را بگیریم و روی آتش بگذاریم. این مرتبه عین‌الیقین است؛ مشاهده حقیقتِ درونی خود یعنی دیدنِ منِ نورِ خود در درون، مثالی برای عین‌الیقین است؛ در مرحله سوم اگر منِ انسانی با منِ حقیقی خود که به مفارقِ عقلی معروف است اتحاد یابد حق‌الیقین تحقق می‌یابد؛ این مورد مثالی در بین امور مادی ندارد مگر با مسامحه؛ زیرا آن نوع اتحادِ متعالی در مادیات محال است. اهلِ علم‌الیقین اهلِ فهم است؛ اهلِ عین‌الیقین اهلِ مشاهده است

و اهل حق‌الیقین اهل مکاشفه است.^۱ این سه مرتبه به زیبایی در قرآن و ماجرای حضرت موسی علیه السلام رمزگذاری شده است: إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. نمل/۷. آتشی دیدم، یا خبری بیاورم یا مقداری از آتش. مولوی هم با اشاره به آیات قرآنی به تفاوت مراتب یاد شده اشاره کرده است:

هر گمان تشنه‌ی یقین است ای پسر	می‌زند اندر تزايد بال و پر.
چون رسد در علم پس بر پا شود	مر یقین را علم او بویا شود
ز آنکه هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جوای یقین باشد بدان	و آن یقین جوای دید است و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس کلاً پس لَوُ تَعْلَمُونَ
می‌کشد دانش به بینش ای علیم	گر یقین گشتی بینندی جحیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال	آن چنانک از ظن، می‌زاید خیال
اندر الهیکم بیان این بین	که شود علمَ الْيَقِينِ عَيْنَ الْيَقِينِ
از گمان و از یقین بالاترم	و ز ملامت بر نمی‌گردد سرم

(مولوی، ۱۳۷۳ ص: ۴۶۳)

یکی از زیباترین تمثیل‌های عرفانی مولوی تمثیل مناظره‌ی چینیان و رومیان است؛ که در آن بسیاری از آموزه‌های حکمی، فلسفی و عرفانی نهفته است؛ جان‌مایه‌ی این تمثیل را می‌توان حقیقت مشکک و ذومراتب علم دانست که از آن به علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیر می‌شود. اصل ماجرا معروف است: بین رومیان و چینیان در هنرمندی و علم مباحثه شد و هر یک ادعای برتری کردند؛ چینیان در قسمی از علم یعنی همان علم اکتسابی و دانش ماهر بودند و رومیان در علم جان:

رومیان آن صوفیانند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دلست	صورت بی منتها را قابلست

و مثل اعلاى توحيد، «انسان كامل» است.

۱. برای بررسی بیشتر تفاوت مراتب یاد شده در آثار حکمای اسلامی بنگرید به: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، النص، ۶۳۲. انوار به ترجمه و شرح حکمة الاشراف سهروردی) ص: ۱۶۶. مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی. ص: ۵۰۸. الاقطاب القطبية او البلغة في الحكم، النص، ۴۵، الباب الأول في النفوس السفلية، ص: ۳۸. الاقطاب القطبية او البلغة في الحكم، النص، ۲۴۴، ذیل کتاب رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۳، ۳۰۸، فصل فی بحث الأجساد، ص: ۳۰۱. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ۳۳۲، تشریح اول در بیان حقیقت توحید و اقسام آن، ص: ۳۳۱. شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۳، ۳۴۴، (۸) تنبیه فی أن اللذة و الالم الیقینان لا یوجبان الشوق، ص: ۳۴۴. شرح المصطلحات الفلسفية، النص، ۴۴۶، (۱۸۶۱) الیقین (بأسماه)، ص: ۴۴۶. شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی، ج ۳، ۳۴۴، (۸) تنبیه فی أن اللذة و الالم الیقینان لا یوجبان الشوق، ص: ۳۴۴. مفاتیح العجب، ۹۰، الفاتحة الثامنة فی إظهار شیء من لوازم علوم المکاشفة فی تحقیق معانی الالفاظ التشبيهية للقرآن و إهداء تحفة من تحف ما خصه الله به أهل الحق و الرحمة و الرضوان، ص: ۸۷. مفاتیح الغیب، ۱۴۰، المشهد السابع فی البحث عن معانی الالفاظ یظن بها أنها مرادفة للعلم و هی ثلاثون، ص: ۱۳۱. المبدأ و المعاد، ۴۵۹، فصل فی أن الجنة و النار حق، و فی إبطال رأى أصحاب الظنون و الأوهام، ص: ۴۵۸. رساله سه اصل، ج ۱، ۵۲، [باب ششم] فصل سیم در نتیجه و ثمره اصل سیم از رؤسای شیاطین که اسباب و دواعی شیطانی اند، ص: ۵۲. حکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ۵۱۸، و منها الظن، ص: ۵۱۷. حکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ۴۶۸، و من الاحتجاجات علی بطلان تقدم الأرواح الإنسية علی أبدانها، ص: ۳۶۶. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین، ۵۷، تلامیذه، ص: ۵۷. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین، ۳۵۲، اضاءة عرشیه و ضیاء مشرقیه، ص: ۳۴۵. سه رسائل فلسفی، ۱۴۶، أعر فکم بالله، أعلمکم بکتابه، ص: ۱۴۵. سه رسائل فلسفی، ۳۰۳، تعلیقات متشابهات القرآن، ص: ۲۸۵. شرح بر زاد المسافر ۵۸۴، ۸، فهرست اصطلاحات، ص: ۵۵۲. شرح حکمة الاشراف (قطب الدین شیرازی)، النص، ۴۵۲، فصل [۸] (فی حقیقة صور المرایا و التخیل)، ص: ۴۴۹. ایقاظ النائمین، النص، ۵۸، إشرافات إلهية: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۳۶۳، علم الیقین -، ص: ۳۶۳. مجموعه الرسائل التسعة، ۳۵۸، الفصل الخامس فی حشر الجماد و العناصر، ص: ۳۵۳. شرح المنظومة، ج ۵، ۳۶۷، فريدة فی ایمان و الکفر، ص: ۳۶۳.

نقش و قشر علم را بگذاشتند رایست عین الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند نحر و بحر آشنایی یافتند
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱).

همین مراتب علم در داستان خریدن دو غلام توسط پادشاه و امتحان آن‌ها هم تبیین شده است:
ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین
گوش چون نافذ بود دیده شود و نه قل در گوش پیچیده شود
این سخن پایان ندارد باز گرد تا که شه با آن غلامانش چه کرد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۴).

۱.۴. شریعت، طریقت، حقیقت

هدف نهایی هر عمل دینی و انسانی و الهی تحقق حداقل عین الیقین و در نهایت حق الیقین در درون انسان است؛ وگرنه بسیار فرق است بین خداخوان و خدادان و خدایاب؛ بسیار فرق است بین آتش آتش گفتن با کنار آتش نشستن و خود سوختن و شعله کشیدن. مراد از یقین و مراتب یقین این است که انسان وجودش به نهایی‌ترین حد تحقق برسد.

همانند مراتب دیگر، مراتب راه نیز، یک امر با سه مرتبه‌اند؛ چیز جداگانه و مسیری انحرافی در کنار حقیقت دین نیستند؛ بلکه جنبه‌ی ظاهری دین را که عامه دینداران با آن سرو کار دارند شریعت گویند؛ جنبه‌ی درونی‌تر و خاص‌تر از همین دین را که همه به آن نمی‌رسند و اهل ایمان آن را درک و به لازمه‌های درک خود عمل می‌کنند طریقت نامند؛ و به جان‌مایه‌ی همان امر واحد که عصاره‌ی اصلی و وصال عاشقانه با حق تعالی است حقیقت گویند.
به تعبیر شیخ محمود شبستری:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است
(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

اما این سخن و این نحو تشبیه به معنای کنار گذاشتن پوست بعد از رسیدن به مغز نیست؛ در واقع راه رسیدن هر لحظه‌ای به مغز، گذر هر لحظه‌ای از پوست به مغز است. پس چون رابطه طولی و مزیتی است رسیدن به یکی مستلزم طرد دیگری نیست بلکه به واقع، حفظ یکی و دست یافتن به دیگری است. با این بیان، سه‌گانه‌ی شریعت و طریقت و حقیقت هم، یک حقیقت با تفاوت در شدت و ضعف هستند؛ اهل شریعت اهل عبادت‌اند؛ اهل طریقت هم اهل عبادت و هم اهل معرفت؛ و اهل حقیقت هم اهل عبادت، هم معرفت و هم محبت‌اند. مراتب ویژگی مزیتی دارند. پس تاکید چند باره این است که: به دست آوردن مرتبه‌ی بالایی به معنای ترک مرتبه پایین نیست بلکه به معنای حفظ مرتبه‌ی پایین و به دست آوردن بالاتری است.

مولوی بحث مفصلی در آغازِ دفترِ پنجمِ مثنوی معنوی در مورد مراتبِ راه یعنی شریعت و طریقت و حقیقت ارائه می‌دهد: «این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی در بیان آن که شریعت همچو شمع است ره می‌نماید و بی‌آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است، و جهت این گفته‌اند که لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَتِ الشَّرَائِعُ همچنان که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است چنان که گفته‌اند طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الوُصُولِ إِلَى المَدْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَرَكَ الدَّلِيلَ قَبْلَ الوُصُولِ إِلَى المَدْلُولِ مَذْمُومٌ، حاصل آن که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس، کیمیا دانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم عَتَقَاءِ اللَّهِ ايمِ كُلُّ حِرْزٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ،» باز مولوی برای تبیین مراتب یاد شده از مثالِ علمِ طب بهره می‌برد: «یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن... (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۴۰).

۱.۵. خداخوان، خدادان، خدایاب

هدف نهایی هر عمل دینی، انسانی و الهی تحققِ حداقلِ عین‌الیقین و در نهایت حق‌الیقین در درون انسان است؛ وگرنه بسیار فرق است بین خداخوان و خدادان و خدایاب؛ بسیار فرق است بین آتش‌گفتن با کنار آتش نشستن و خود سوختن و شعله کشیدن. مراد از یقین و مراتب یقین این است که انسان وجودش به نهایی‌ترین حدِ تحققِ کمالِ الهی در درون‌اش برسد؛ در تعبیری دیگر از مراتبِ علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیرهای خداخوان، خدادان و خدایاب به کار می‌رود که مولوی به دو مورد از این تعبیرها اشاره کرده است:

مفتعلن فاعلات، جان مرا کرد مات جان خداخوان بمرد جان خدادان رسید
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۰)

هر جسم را جان می‌کند جان را خدادان می‌کند داور سلیمان می‌کند یا حکم دیوانی است این
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۶۷۵).

۱.۶. خامی و پختگی و سوختگی

حاصل عمرم سه سخنم بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم

من و می‌خانه، خضر و راه‌ظلمات / که می با آب حیوان فرق دارد
مخوان دور فلک را دور ترسا / که دوران تا به دوران فرق دارد
مکن تشبیه زلفش را به سنبل / پریشان تا پریشان فرق دارد
میر پیش دهانش غنچه را نام / که خندان تا به خندان فرق دارد
چه نسبت شاه ایران را به خاقان / که سلطان تا به سلطان فرق دارد
مظفر ناصرالدین شاه غازی / که فرش با سلیمان فرق دارد
رخش را مه مگو هر گز فروغی / که خور با ماه تابان فرق دارد

۱. فروغی بسطامی به زیبایی تفاوت این مراتب را ذکر کرده است:
خداخوان تا خدادان فرق دارد / که حیوان تا به انسان فرق دارد
موحد را به مشرک نسبتی نیست / که واجب تا به امکان فرق دارد
محقق را مقلد کی توان گفت / که دانا تا به نادان فرق دارد
مناجاتی خراباتی نگردد / که سیر جسم تا جان فرق دارد
مخوان آلوده‌دامن هر کسی را / که دامان تا به دامان فرق دارد
من و ابروی یار و شیخ و محراب / مسلمان تا مسلمان فرق دارد

از این سه مرحله یا سه منزل مدارج کمال روحانی بشر یعنی خامی و پختگی و سوختگی که مولوی در وصف احوال خود گفته است در لسان قرآن کریم به مراتب سه گانه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تعبیر شده که همه طوایف علمی و عرفانی صوفی و متشرع آن را پذیرفته و اصطلاح خود قرار داده‌اند خود مولوی می‌گوید:

نقش و قشر علم را بگذاشتند رایت عین الیقین افراشتند
ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین
مولوی مرتبه عین الیقین را نزدیک به درجه حق الیقین معروف وصف کرده اما مشهور این است که مثلاً یکبار حالت تبزدگی را ندیده اما به یقین می‌دانید که این حالت در خارج وجود دارد، این مرتبه را درجه علم الیقین می‌گویند.

بعد از آن نوبت به عین الیقین می‌رسد که شخص تبار را می‌بینید و بوسیله نبض و علم پزشکی آن را تشخیص می‌دهید اما خودتان هنوز آن حالت را در خود احساس نکرده‌اید. دست آخر خودتان تب می‌کنید و حالت تبزده را درمی‌یابید اینجا مقام حق الیقین است. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۶).

۲. جمع بندی سه گانه‌ها

ما در این مبحث به پاره‌ای از مباحث حکمی و عرفانی با رویکرد مقایسه‌ای بین آموزه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی پرداختیم. شکی نیست که هم در حکمت اسلامی و هم در عرفان مولوی بر مراتب در شوون مختلف هستی و معرفت پرداخته شده است و هر یک به زبان و اصطلاح هم مشترک و هم اختصاصی این مبحث را مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ فرع بر این مباحث به مراتب شوون الهی، مراتب انوار، مراتب نفس انسانی، مراتب در عالم، مراتب در حقیقت دین و مراتب در کمال انسان توجه نموده‌اند. حالا مساله اصلی این است که آیا هر سه گانه‌ای را می‌توان بر این مراتب افزود؟ یا ارتباطی منطقی بین سه گانه‌های یاد شده وجود دارد که مانع قراردادن هر کلمه و تعبیری در این مراتب می‌شود؟ مثلاً آیا می‌شود «آب، باد، خاک» هم جزو سه گانه‌های یاد شده باشند؟ پاسخ منفی است؛ اگر بین سه گانه‌ها رابطه‌ی طولی و به اصطلاح تشکیکی نباشد نمی‌تواند در زمره‌ی این سه گانه‌ها باشد. توجه دوباره به مراتب ذکر شده نشان می‌دهد شوون مربوط به حق تعالی جهت‌ی از بالا به پایین دارند و به تعبیر حکمت اسلامی در قوس نزولی مطرح می‌شوند و در این سیر مرتبه‌ی اول علت وجودی مراتب پایین است؛ در واقع مرتبه‌ی اول حقیقت اصلی و شدیدی است که مراتب پایین ظهورهای رقیق و ضعیف اویند.

در قوس صعود نیز که سیر از پایین به بالا است و بیشتر مربوط به تکامل انسان و قوس معرفت است، مراتب پایین لایه‌های ضعیف، نمودی و ظاهری همان حقایق بالیند و در واقع راه رسیدن به مراتب بالاتر هستند؛ به چنین ویژگی‌ای که در آن حقیقت یکی باشد و تفاوت

در آن حقیقت به شدت و ضعف ظهور و وجود همان حقیقت بازگردد اصطلاحاً در حکمت اسلامی تشکیک گویند. در واقع در اصل تشکیک^۱ وجه تشابه همان وجه تفاوت است. مثلاً در مراتب یقین که با علم یقین و عین یقین و حق یقین اشاره کردیم وجه اشتراک هر سه مرتبه یقین است و وجه تفاوت آن‌ها هم در همین یقین است؛ در اولی یقین، سطحی‌تر و ضعیف‌تر، در دومی همان یقین عمیق‌تر و در سومی هم عمیق‌تر از دو مرتبه‌ی قبلی است.^۲

۳. اصل تشکیک در حکمت اسلامی

مضمون اصل تشکیک در فلسفه اسلامی در نزد اهل فن معروف و شناخته شده است؛ و در این مورد کتاب‌ها و مقالات متعددی هم نوشته شده است؛ ما در این مقاله در حد بسیار مختصری که مربوط به موضوع مقاله باشد به معنا و مضمون آن اشاره می‌کنیم:

معنی لغوی و اصطلاحی تشکیک: تشکیک در لغت بمعنی شک و تردید است و باین معنی است که یک لفظ دارای مفهوم واحدی باشد و لکن اموری که آن مفهوم شامل آنها میشود با تقدم و تاخر و شدت و ضعف متفاوت میباشند «ان التشکیک هو أن یکون» اللفظ واحد المفهوم لکن الامور التي يتناولها ذلك المفهوم المختلف بالتقدم و التأخر^۳».

و بالجمله کلی را مشکک میگویند در صورتی که افراد و مصادیق آن به یکی از جهات با یکدیگر مختلف باشند بنحوی که اطلاق آن بر هر فردی یکی از جهات اولویت داشته باشد تا اطلاق آن بر فردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نو بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف و اطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف کوچک و اطلاق عالم بر شخصی که جامع تمام علوم باشد اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که در یک رشته عالم باشد و بر کسی که یک مسأله از علوم را بداند و به همین طریق تمام موجودات از لحاظ مراتب وجودی یکسان نمی‌باشند و هر یک در مرتبت خاصی قرار گرفته‌اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر و همین طور از لحاظ کمی و کیفی و غیره متفاوتند.

در هر حال تمام موجودات عالم یک وجوه مشترکی دارند و وجوه امتیازی و همان ما به الامتیاز است که در انواع و افراد نوعی و صنفی موجب تشکیک است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان می‌دهد و تشکیک به همین اعتبار گفته می‌شود.^۴ به واقع حاصل حکم تشکیک این است که: حقیقت مشکک یک چیز است با چندین مرتبه. تشکیک ما به الاختلاف موجودات عین ما به الاتفاق آنهاست؛ یعنی تفاوت آنها به خود مرتبه آنهاست نه به امور زاید بر ذات. به بیان دیگر، می‌توان گفت: بنابر مبنای اصالة الوجود چیزی غیر از وجود نداریم، لذا ما به الامتیاز این واقعیات خارجی باید از سنخ ما به الاشتراک آنها

۱. فعلاً لازم نیست بین انواع مختلف تشکیک تفاوت قابل شویم.

۲. چرا که در مرتبه اول یعنی علم یقین به لایه‌ای ترین مرتبه از حقیقت یعنی فعل الهی با ظاهری ترین و خفیف ترین مرتبه از نیروهایمان یعنی علم و مشاهده و تجربه، پی می‌بریم؛ انگار که از دور آتش آتش بگویم تا گرم شویم؛ در مرتبه عین یقین به لایه‌ای دوم از حقیقت با لایه‌ی دوم وجودمان یعنی عقل که کارش تفکر و استدلال است دست می‌یابیم؛ و در مرتبه‌ی بالاتر با سر و جان و دل و روح خود که تعبیری متعدد از یک حقیقت می‌توانند باشند حقیقت را عیاناً مشاهده می‌کنیم و در واقع خود حقیقت می‌شویم.

۳. از اسفار ج ۱ ص ۴۲؛ نیز فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱ ص ۵۲۷.

۴. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۵۲۷. (رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۱). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ص: ۳۷۲.

باشد. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است. در راس سلسله و مراتب وجود خدای متعال قرار دارد که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد، حمل وجود بر او یک قضیه ضروریه ازلیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد، اما سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خدای متعال هستند، پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند^۱.

۴. تعبیر تزاید در عرفان مولوی

اگر قرار است تعبیری از عرفان مولوی پیشنهاد دهیم که می‌تواند متضمن معنای تشکیک یا لازمه‌ی اصل تشکیک یا دست کم یکی از اقسام تشکیک باشد تعبیر تزاید است^۲ که متضمن سیر طولی و حفظ مراتب پایین در ضمن افزودن به مراتب وجودی جدید است؛ مولوی گاهی در اشعار خود به تعبیر تزاید اشاره کرده است:

هر گیارا کش بود میل علا
چون که گردانید سر سوی زمین
میل روحت چون سوی بالا بود
ور نگون ساری سرت سوی زمین
در مزید است و حیات و در نما
در کمی و خشکی و نقص و غبین
در تزاید مرجعت آن جا بود
آقلی حق لا یحب الأفلین
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۶).

هر گمان تشنه‌ی یقین است ای پسر
چون رسد در علم پس بر پا شود
زانکه هست اندر طریق مفتتن
علم جویای یقین باشد بدان
اندر الهیکم بجو این را کنون
می‌کشد دانش به بینش ای علیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال
اندر الهیکم بیان این بین
می‌زند اندر تزاید بال و پر
مر یقین را علم او بویا شود
علم کمتر از یقین و فوق ظن
و آن یقین جویای دید است و عیان
از پس کلاً پس لَو تَعْلَمُونَ
گر یقین گشتی بینندی جحیم
آن چنانک از ظن، می‌زاید خیال
که شود عِلْمَ الْیَقِینِ عَيْنَ الْیَقِینِ
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۶۳).

از گمان و از یقین بالاترم
و ز ملامت بر نمی‌گردد سرم
(مولوی، ۱۳۷۳، ص: ۴۶۳).

۵. نتیجه‌گیری نهایی

در این مقاله به سه‌گانه‌هایی اشاره کردیم که هم در منابع دینی، هم حکمی و هم عرفان

۱. (عابدی احمد، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۵ و ۵).

۲. البته روشن است که بررسی تکمیلی و مفصل این موضوع مجال دیگری می‌طلبد.

مولوی با مضامین متعالی خود در راه تبیین حقیقت به کار رفته‌اند؛ علاوه بر آن به سه‌گانه‌هایی پرداختیم که با اصطلاح عرفانی مولوی به تبیین مراتب یاد شده می‌پردازند. سه-گانه‌های یاد شده در قوس نزولی یعنی قوس خلقت هستی، مراتب خلقت‌اند و خلقت را با منظومه‌ی نظام احسن امکان تحقق می‌دهند و در قوس صعود نیز مراتب کمال و معرفت و شناخت‌اند. رابطه‌ی این مراتب طولی است در قوس نزول مرتبه‌ی پایین از مرتبه‌ی بالاتر صادر می‌شود و در سیر صعودی مرتبه پایین راه رسیدن به مرتبه‌ی بالاتر است. اصل تشکیک متضمن این مراتب است. تعبیر «تزیید» را می‌توان معادلی برای تعبیر تشکیک صعودی در عرفان مولوی پیشنهاد داد. از مباحث تطبیقی آموزه‌های حکمت صدرایی و اشراقی با عرفان مولوی روشن شد که جان‌مایه‌ی بسیاری از مباحث یکی است و همه‌ی این مباحث اصولی بر پایه‌ی ستون حق تعالی و هستی محض و تبیین شوون او می‌چرخند؛ با این شاهد و شواهد و قراین بسیار دیگر، عرفان و حکمت اسلامی در صورت اگر متفاوت به نظر آیند اما در باطن از اصول یکسانی بهره می‌برند؛ و باز این نکته مورد تاکید قرار می‌گیرد که آن‌چه را حکیم با استدلال به آن دست یافته عارف با مشاهده رسیده است؛ و در واقع به تعبیر مولوی در داستانِ عنب و انگور و اوزوم، همه اسامی مختلف بر یک حقیقت‌اند؛ و به تعبیر شیخ بهایی:

عقل به قوانین خرد راه تو پوید دیوانه برون از همه آیین تو جوید
تا غنچه‌ی بشکفته‌ی این باغ که بوید هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید
بلبل به غزل خوانی و قمری به ترانه.

منابع:

۱. مولانا، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، فیه ما فیه، انتشارات نگاه - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۶.
۳. مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، دیوان کبیر شمس، ۱ جلد، طایفه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۴.
۴. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، ۱ جلد، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان - کرمان، چاپ: اول، ۱۳۸۲.
۵. جلال الدین همایی، مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، ۲ جلد، نشر هما - تهران، چاپ: دهم، ۱۳۸۵.
۶. جلال الدین همایی، تفسیر مثنوی مولوی، دانشگاه تهران - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۴.
۷. سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۳ جلد، انتشارات دانشگاه تهران - تهران، چاپ: سوم، ۱۳۷۳ ه. ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، ۷ جلد، بیدار - قم، چاپ: دوم، ۱۳۶۶ ه. ش.
۹. ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی (سبزواری)، ۳ جلد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۴.
۱۰. سپهرودی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ ه. ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد (صدر المتألهین)، ۱ جلد، انجمن حکمت و فلسفه ایران - تهران، چاپ: اول، ۱۳۵۴ ه. ش.
۱۳. السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، کتاب التعریفات، ۱ جلد، ناصر خسرو - تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۷۰ ه. ش.
۱۴. السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، کتاب التعریفات، ۱ جلد، ناصر خسرو - تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۷۰ ه. ش.
۱۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۵ ه. ق.
۱۶. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، ۱۴ جلد، سر الاسرار - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۷. سبزواری، ملاهادی تعلیقات بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۱ جلد، مرکز نشر دانشگاهی - چاپ: دوم، ۱۳۶۰ ه. ش.
۱۸. ملاصدر، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۹. ملاصدر، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، ۷ جلد، بیدار - قم، چاپ: دوم، ۱۳۶۶ ه. ش.

تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال

دکتر اکرم عسکرزاده مزرعه

چکیده

علم از نظر معرفت‌شناسان عبارت است از: باور صادق موجه. درباره‌ی صدق سه نظریه‌ی اصلی وجود دارد که عبارت است از: نظریه‌ی مطابقت، نظریه‌ی سازگاری، نظریه‌ی عمل‌گرا. نظریه‌های در باب توجیه را می‌توان به دو دسته‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی تقسیم کرد. نظریه‌های عمده‌ی درون‌گرایی عبارت‌اند از: نظریه‌ی مبنای‌گرایی؛ نظریه‌ی انسجام‌گرایی. در نظریه‌های توجیه برون‌گرایی باورکننده ملزم به داشتن بینة نیست و توجیه، به عوامل بیرون از باورکننده مربوط است؛ مانند نظریه‌های اعتماد‌گرایی و احتمال-گرایی. استدلال شرطیه‌ی غزالی که استدلالی است در باب پذیرش باور به وجود خدا و معاد، در مقام صدق، نظریه‌ای عمل‌گراست و در مقام توجیه، از نظری، مبنای‌گراست؛ چرا که معرفت یقینی در این استدلال، همان معرفت خود موجه و پایه است. از نظری، برون‌گراست؛ زیرا که به عوامل بیرون از فاعل شناسا برای توجیه باور، مثل فرآیند حصول باور، ساحت ارادی عاطفی و وضعیت عقلانی باور توجه دارد.

واژه‌های کلیدی: معرفت دینی، توجیه، صدق، غزالی، پاسکال، درون‌گرایی، برون‌گرایی.

۱. مقدمه

علم از نظر معرفت‌شناسان عبارت است از باور صادق موجه. صدق و توجیه از ویژگی‌های معرفت است (۵، ص: ۵۳). درباره‌ی صدق سه نظریه‌ی اصلی وجود دارد: نظریه‌ی مطابقت؛ نظریه‌ی سازگاری؛ نظریه‌ی عمل‌گرا. یکی از با نفوذترین نظریه‌های مطابقت در قرن بیستم، از

سوی برتراند راسل پیشنهاد شده است. از نظر وی، باور زمانی صادق است که ساختار واقعیت با ساختار باور مطابقت داشته باشد (۲۵، ص: ۴۳).

صورت‌بندی اولیه‌ی نظریه‌ی مطابقت بیان می‌کند که باور زمانی صادق است که مطابق با واقع باشد. نظریه‌ی مطابقت صدق را به گونه‌ای، به امری فراسوی باور، یعنی واقعیت، وابسته می‌سازد. در نظریه‌ی انسجام سعی شده است وضعیتی در درون باورها کشف شود تا براساس آن بتوان گفت باوری صادق است. ساده‌ترین صورت‌بندی این نظریه بیان می‌کند که یک باور زمانی صادق است که عضوی از مجموعه‌ای منسجم از باورها باشد. نظریه‌ی مهم دیگر در باب صدق نظریه‌ی عمل‌گروانه است که از آن، تقریرهای مختلفی شده است، ولی هسته‌ی مشترک این نظریه‌ها را به بیان ساده، می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: باور زمانی صادق است که در عمل به گونه‌ای سودمند باشد. اساسی‌ترین مفهوم این صورت‌بندی سودمندی در عمل است. روایت‌های گوناگون این نظریه از سوی سه فیلسوف، به نام‌های چارلز پیرس و ویلیام جیمز و جان دیویی مطرح شده است (۵، صص: ۱۰۶-۱۱۸).

توجیه دارای دو شاخه‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی است. توجیه ویژگی‌ای است که با افزوده شدن به باور صادق آن را تبدیل به معرفت می‌کند. اگر این امر را ذهنی و آگاهی فاعل شناسایی آن را لازم بدانیم، دیدگاه‌مان نسبت به توجیه درون‌گروانه است و اگر آن را امری بیرون از ذهن بدانیم و آگاهی از آن را لازم نشمریم، دیدگاهی برون‌گروانه نسبت به توجیه داریم. بر مبنای درون-گرایی، فاعل شناسایی S در باور به گزاره‌ی P آنگاه موجه است که واجد بینة یا دلیل یا مبنا به سود آن باور باشد. واجد بینة بودن به معنای دسترسی داشتن به بینة است و دسترسی داشتن به بینة، یعنی اینکه فاعل شناسایی بتواند به آن آگاه باشد و در صورتی که از او درباره‌ی مبنای باورش پرسیده شود، بتواند آن را بیان کند و آن را به عنوان مقدمه در اثبات صدق باور خود به کار گیرد.

بر مبنای دیدگاه برون‌گروی «فاعل شناسایی در موجه بودنش به یک باور، ملزم به داشتن بینة یا دلیل برای آن نیست. توجیه در این دیدگاه، به عوامل بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است» (۲۱، صص: ۷۲-۸۷).

دو نظریه‌ی مهم درباره‌ی ساختار توجیه معرفتی از نظریه‌های درون‌گرایانه عبارت است از: میناگرایی؛ انسجام‌گرایی. نظریه‌ی میناگرایی در بیان ساختار مجموعه باورهای موجه، مجموعه باورهای آدمی را به دو دسته‌ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌کند. باورهای پایه از راه استنتاج به دست نیامده است و خود موجه‌اند و باورهای غیرپایه توجیه خود را در نهایت، از یک یا چند باور پایه دریافت می‌کنند. پس بخش عمده‌ای از باورهای ما (باورهای غیر پایه)، به گونه‌ی استنتاجی و با اتکای باورهای دیگر (باورهای پایه) موجه می‌شوند (۲۸، صص: ۸۹-۹۳؛ ۵، صص: ۱۲۷-۱۳۴). براساس انسجام‌گرایی، «انسجام ارتباط دوسویه‌ی یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست... در انسجام‌گرایی، هیچ باوری خود موجه نیست؛ بلکه ارتباط دوسویه‌ی یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست که سبب توجیه آن باور است» (۲۱، صص:

۷۶-۷۷). بر وفق نظریه‌ی برون‌گرایی، عواملی بیش از صرف حالت‌های درونی صاحب باور، در توجیه باورها دخیل‌اند که نظریه‌های گسترده‌ای را شامل می‌شود (۱، ص: ۷۴). در برون‌گرایی، فاعل شناسا ملزم به داشتن بینه یا دلیل برای موجه‌بودن باور نیست. توجیه، با عوامل بیرون از فاعل شناسا مرتبط است (۲۱، ص: ۷۳) اراده‌گرایانی مثل ویلیام جیمز و پاسکال، به دخالت ساحت ارادی عاطفی انسان در شکل‌گیری باور اذعان دارند (۲۳، ص: ۱۶۶).

در مطالب بیان شده، نمایی کلی از نظریه‌های معرفت‌شناسی ارائه شد تا زمینه‌ی ورود به نظریه‌ی احتیاط‌گرایانه‌ی امام محمد غزالی مهیا و مبانی معرفت‌شناختی آن بررسی شود.

۲. استدلال شرطیه

یکی از استدلال‌ها در باب معقولیت باور وجود خدا و معقولیت باور دینی «شرطیه‌ی پاسکال» است که احتمالاً بلز پاسکال، مبانی آن را از ابو‌حامد محمد غزالی (۲۴، ص: ۱)، به واسطه‌ی یک الاهی‌دان و شرق‌شناس مسیحی اسپانیایی به نام ریموند مارتینی اخذ کرده است. استدلال شرطی عمل‌گرایانه است که بر دلایل عمل‌گرایانه و احتیاط‌اندیشانه و سود محور و نه صدق محور مبتنی است. طبق شرطیه‌ی پاسکال، از آنجا که دلایل عقلی و تجربی نمی‌توانند وجود خدا را اثبات کنند، می‌توانیم باور به وجود خدا را به دلیل منفعتی که در پی دارد، انتخاب کنیم و این انتخاب، به لحاظ عملی معقول است؛ چون از باور نداشتن به وجود خدا، سود بیشتری دارد (۳، صص: ۳-۴ و ۱۳۱). در شرطیه‌ی پاسکال، از میان دو گزاره‌ی انفصالی حقیقی، یکی را اختیار می‌کنیم که از دیگری، سود محتمل بیشتری دارد. دو گزینه‌ی انفصالی عبارت است از: ۱. خدا وجود دارد؛ بنابراین، در صورت اعتقاد به وجود او، انسان می‌تواند به سود و سعادت ابدی و نامتناهی دست یابد و در صورت بی‌اعتقادی، از سعادت ابدی محروم و به شقاوت ابدی و نامتناهی گرفتار می‌شود. ۲. خدایی وجود ندارد. در نتیجه، در صورت اعتقاد به وجود او، انسان سودی محدود (سود این جهانی) را از دست می‌دهد و در صورت بی‌اعتقادی، چیزی را از دست نداده است. به عبارت دیگر، اگر فرد بر عدم خدا شرط‌بندی کند و برنده شود، سود اندکی را به دست می‌آورد، اما اگر به عدم خدا شرط ببندد، در حالی که خدا وجود داشته باشد و او شرط را بیازد، عواقب این باخت ممکن است دهشتناک باشد (۲۶، صص: ۱۷۴-۱۷۶؛ ۲۷، صص: ۱۵-۱۱)

طبق استدلال شرطی، اگر ادله‌ی عقلی قطعی برای باور به وجود خدا و باور نداشتن به وجود خدا نداریم، می‌توانیم به ملاحظه‌های عمل‌گرایانه و احتیاط‌گرایانه تمسک جویم (۳، ص: ۵).

غزالی در کتاب احیاء علوم الدین و میزان العمل استدلالی سود محور برای باور به وجود خدا ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که این معنا را از حدیث امام علی (ع) و امام صادق (ع) یافته است (۱۷، ص: ۲۶؛ ۱۶، ص: ۸۲). او از استدلال شرطی برای اثبات باور به وجود خدا و پاسخ به منکران معاد استفاده می‌کند و باور به وجود خدا و معاد را به طریق حزم و احتیاط معقول

می‌داند. «ان العظیم الهائل ان لم یکن معلوماً، فبالاحتمال یتقدم علی الیقین المستحقر» (۱۷)، ص: ۲۶).

از آنجا که معنای عقل و ایمان از نظر غزالی، در فهم استدلالش مفید است، در ابتدا، تعریف عقل و ایمان از نظر غزالی و سپس مقدمات استدلال شرطی را می‌آوریم. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین به تعریف ایمان و بیان اقسام آن می‌پردازد و برای ایمان سه درجه قائل است:

ایمان عوام و آن ایمان تقلید محض است؛ ایمان متکلمان و آن، ممزوج به نوعی از استدلال است؛ ایمان عارفان که عبارت است از مشاهده به نور یقین (۱۶، ص: ۲۶).

غزالی می‌گوید چهار معنا برای عقل وجود دارد: ۱. غریزه‌ای است که انسان به کمک آن، آمادگی پذیرش علوم نظری و تدبیر صناعات فکری خفی (یعنی روش‌های استدلال) را درمی‌یابد و این، وجه تمایز انسان از بهایم است؛ ۲. علوم ضروری است که در باب امکان امور ممکن و محال بودن امور محال در سن تمییز پدید می‌آید؛ مانند علم به اینکه یک فرد در آن واحد، نمی‌تواند در دو مکان باشد. غزالی وجود این علوم را نیز پذیرفتنی می‌داند و «عقل» بودن آن‌ها را می‌پذیرد. ۳. علوم و معارفی است که از تجارب، مستفاد می‌شود و راجع به مجاری احوال است؛ شخص آزموده را معمولاً عاقل می‌نامند و فرد ناآزموده را نادان می‌شمردند. ۴. اگر نیروی غریزی عقل (در معنای اول) تا بدانجا رسد که به عواقب امور، معرفت پیدا کند و شهواتی را از میان بردارد که آدمی را دعوت به لذات زودگذر می‌کنند، فرد دارای چنین قدرتی را عاقل می‌گویند؛ زیرا اقدام به کار یا اجتناب از کار این شخص، براساس آن چیزی است که با توجه به عواقب کارها اقتضا می‌شود؛ نه براساس شهوات ناپایدار. این معنا نیز از خواص آدمی و مایه‌ی امتیاز او از بهایم است (۱۶، صص: ۱۴۵-۱۴۶).

غزالی معتقد است که عقل در معنای چهارم (قوت و قدرت غریزه‌ی عقل)، مقصود غایی است. او معنای غایی عقل را معنایی می‌داند که فرد براساس آن، نتیجه‌ی کارها را ملاحظه می‌کند و با آینده‌نگری، سودی درازمدت و احتیاط عقلی، به اندیشه و عمل می‌پردازد (۳، صص: ۴۲-۴۳).

پیش‌فرض‌ها و مبانی استدلال شرطی غزالی را می‌توان در میان آثارش یافت. او در کتاب میزان العمل بحث تناهی و عدم‌تناهی و محدود و نامحدود را می‌آورد و بیان می‌کند که گذشتن از سود نقد اندک برای رسیدن به سود نسیه‌ی فراوان، اقتضای عقل است. در بحث تناهی و عدم‌تناهی، تا حدودی، مشابه پاسکال بحث می‌کند و می‌گوید: «اگر جهان را پر از ذره پنداریم و به حساب آوریم که پرنده‌ای، در هر هزار سال، ذره‌ای از آن را برآید، ذره به پایان رسد و از ابدالآباد، چیزی کاسته نشود، پس از اعتقاد به وجود سعادت، دیگر نیازی به برانگیختن کسی در طلب آن و تقبیح سستی وی در آن، راه نیست؛ زیرا هر عاقل به سوی [دستیابی بر] کم‌ترین آن می‌شتابد و دشواری راه و نیاز به ترک لذات دنیا و تحمل انواع رنج در اینجا، او را از آن [= وصول به سعادت] باز نمی‌دارد. مدت تحمل رنج (در این راه) محدود

است و آنچه در آن نیست، اندک است. لذات دنیوی پیوسته نیست و گذران است» (۸، ص: ۱۹). سپس بیان می‌کند که گذشتن از نقد اندک برای رسیدن به نسیه‌ی فراوان، اقتضای عقل است؛ چنانکه بسیاری از تاجران، چنین می‌کنند: «عاقل را ترک اندک به طور نقد، در طلب چند برابر آن به طور نسیه آسان است. از این رو، می‌بینی که مردم، همه در تجارت‌ها و صناعت‌ها و حتی در طلب علم، تحمل ذلت و خسران و رنج و خستگی بسیار می‌کنند. چون طمع در حصول لذتی دارند که در آینده به دست می‌آورند و این لذات آینده، بیش از آن است که در حال حاضر، به طور محدود، از دست می‌دهند. پس چگونه در حال حاضر، ترک آن نکنند تا به مزایای غیرمقدر [بی‌حساب و بی‌قیاس] و غیرمحدود رسند. در جهان، عاقلی آفریده نشده است که حریص در طلب مال باشد و ماهی را به دیناری نگذارد؛ به انتظار آنکه در پایان ماه، زر ناب به دست آورد؟ هرچند این امر مستلزم چشم‌پوشی از لذات حال است. حتی کسی که درد گرسنگی را مثلاً در یک چنین مدت، برای رسیدن به چنان نعمت، تحمل نکند، عاقل شمرده نمی‌شود» (۸، صص: ۱۹ - ۲۰).

این عبارت‌ها و مثال تجارت و بحث از گذشتن از نقد محدود به طمع رسیدن به سود چند برابر یا نامحدود، کاملاً مبتنی بر موضع سودگرایانه و عمل‌گرایانه و احتیاط‌ورزانه است که از پیش‌فرضه‌ای بنیادین استدلال غزالی است (۳، صص: ۵۱-۵۲). در باب اعتقاد به معاد بیان می‌کند همچنان که در امور دنیوی، تحمل سختی‌ها برای رسیدن به منافع معقول است، در امور اخروی نیز برای رسیدن به پاداش عظیم احتمالی اخروی، باید از لذات محدود یقینی دنیوی چشم‌پوشی کرد: «اگر بر بطلان لذات دنیوی گمان می‌بری، عقل تو چنین مقتضی می‌داند که از طلب آن دست بشویی؛ چنانکه عقل، تحمل مصائب و دشواری‌هایی را که در سفرهای دریایی برای به دست آوردن منافع وجود دارد، منع نمی‌کند...

اگر بطلان لذات دنیوی را به ظن غالب، درست می‌دانی، ولی در تو، تجویز صدق انبیا، اولیا و جمهور علما، حتی از دور، وجود دارد و چیزی از آن باقی مانده است، عقل تو نیز از تو می‌خواهد که از راه امن بروی و از چنین خطر هائلی اجتناب کنی» (۸، صص: ۲۳-۲۴).

در کتاب الاربعین به سلطنت محدود دنیا و قلمروی نامحدود آخرت تأکید می‌کند: «درازترین عمری که برای تو امکان دارد، صد سال است. پس انگار که تمام ممالک روی زمین، از شرق تا غرب، در مدت صد سال، تحت تصرف و زیر فرمان تو باشد. فکر کن که آیا با سلطنت، مملکت آخرت را از دست نمی‌دهی و آیا از دست‌دادن آخرت ابدی، برای چند سال سلطنت دنیا، جز جهل و نادانی سبب دیگری دارد؟ و اگر نمی‌توانی ابدیت و بی‌نهایت را تصور کنی، دنیا را پر از دانه‌های ذرت فرض کن و انگار که مرغی در هر یک میلیون سال، یک دانه از آن را بردارد. در این حال، باید تصدیق کنی که ذرت‌ها تمام می‌شوند؛ بدون اینکه چیزی از ابدیت کم شده باشد؛ زیرا آنچه می‌ماند، بی‌نهایت است؛ همچنان که قبلاً بی‌نهایت بود و به خاطر داشته باش که تو در تجارت، برای سود یا برای به دست آوردن مقام و ریاستی، رنج سفر را تحمل می‌کنی و به آن خشنودی؛ در حالی که رنج فعلی مسلم و قطعی است و نفعی که بدان امیدواری،

موهوم است؛ زیرا امکان دارد قبل از آنکه به آرزویت نائل گردی، مرگت فرارسد یا اگر زنده بمانی و به مقصود برسی، برایت سازگار نباشد. با این حال، رنج یکساله را به امید آسایشی که در تمام زندگی نصیب شود، ناچیز می‌دانی. اکنون حساب کن که یک سال نسبت به تمام صد سال عمر، بسیار ناچیز و کمتر است از تمام عمر نسبت به ابدیت؛ بلکه اینها هیچگاه، باهم قابل مقایسه نیستند و اگر در این کتاب دقت کنی، بعید می‌دانم که به جهل خود پی نبری و تصدیق نکنی که سبب محبت دنیا و اعراض از آخرت، جهل و غفلت است» (۷، ص: ۱۷۸). غزالی در قاعده‌ی عقلی خود بیان می‌کند که سود نامتناهی حاصل از اعتقاد به معاد، به از دست رفتن لذت محدود و متناهی دنیوی می‌ارزد: «روشن شد عظیم هایل اگر معلوم نباشد، در احتمال، برتر از یقین مستحقر است. پس به پایان عمر نظر کنیم و به آنچه برای آسایش‌جویان باقی می‌ماند و به آنچه... از کمال سعادت اخروی و دوام آن میسر می‌شود، بیندیشیم. بالبداهه، می‌دانی که حقیرشمردن آنچه در دنیا برای ما می‌ماند، به بهای بزرگ داشتن آنچه در عوض آن به دست می‌آوریم، می‌ارزد» (۸، صص: ۲۳-۲۴). در کتاب الاربعین، به مانند میزان العمل معتقد است باور به خدا و اعتقاد به معاد، از طریق ایمان حاصل می‌شود (۷، ص: ۱۷۹). همچنین اعتقاد به معاد را عمل‌گرایانه و محتاطانه و ایمان‌گروانه می‌داند: «اگر از طریق تقلید [صدق و صحت آموزه‌ی دینی معاد را] می‌پذیرد، تقلید انبیا و اولیا و علما و حتی تقلید از مردمان و توده‌ی مردم، شایسته‌تر از تقلید از کسی است که معصوم از خطا نیست. اینک تو ای خواستار ارشاد، پس از آنکه بر این معتقدات آگاه شدی، به اعتقاد فرقه‌ی ضاله، حال تو یا این است که در بطلان آن گمان می‌بری و یا آنکه بر صحت آن، بیشتر گمان داری و بطلان آن را از راه امکان بعیدی، جایز می‌شماری و یا اینکه به صحت آن، نظر قاطع داری. هرگونه باشی، عقل تو بر تو واجب می‌دارد که به علم و عمل بپردازد و از لذات دنیا روی بگردانی و این در صورتی است که عقل سلیم داشته و آزمایش کرده باشی» (۸، ص: ۲۳). پیش‌فرض‌های موجود در استدلال شرطی غزالی عبارت است از: ۱. عقل در رسیدن به معرفت یقینی ناتوان است، ولی این توانایی در ایمان وجود دارد (۳، ص: ۴۲)؛ ۲. عقل برای محاسبه‌ی سود و زیان و حکم به احتیاط توانایی دارد؛ ۳. دنیا و سود دنیایی حقیر و سود اخروی عظیم است.

در عبارت‌های یادشده از غزالی، سودجویی، عمل‌گروی، نتیجه‌گروی و احتیاط‌اندیشی که از مبانی و پیش‌فرض‌های استدلال شرطی‌اند، تصریح شده‌اند.

درخور ذکر است که موضع غزالی در مباحث کلامی، به مواضع اشعری‌گری نزدیک است. او برای عقل خود بنیاد بشری، جایگاه محدودی قائل است و بیشتر بر نقل تکیه دارد. در دو کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد و الاحادیث اقدسیه که در اواخر عمرش به رشته‌ی تحریر درآورده، موضع کلامی‌اش اشعری‌گری است و اختلاف بنیادینی با دیدگاه‌های کلامی پیروان اشعری ندارد و در سیر عقلانی خود، برای رسیدن به معرفت یقینی، ایمان را بر عقل مقدم می‌داند (۳، ص: ۴۲).

۳. صدق در استدلال شرطیه‌ی امام محمد غزالی

۳.۱. نقش اراده در صدق

در مقدمه آوردیم که سه نظریه در باب صدق باور داریم که عبارت است از: مطابقت؛ سازگاری؛ عمل‌گرایی. باور را صادق می‌دانند یا به دلیل مطابقت با واقع یا به دلیل سازگاری آن با سایر باورها یا به دلیل سود حاصل از پذیرش آن باور و نتایج عملی آن. در استدلال شرطی، غزالی بیان می‌کند که باور به وجود خدا و آخرت را به دلیل منفعت نامتناهی و نامحدودی که در پی دارد، از روی احتیاط باید بپذیریم و انتخاب کنیم؛ هرچند بینه‌ای برای اثبات آن نداریم. تاجر پیشه بودن را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید انسان در تجارت‌ها و صناعت‌های دنیایی، برای رسیدن به منفعت بیشتر در آینده، احتیاط می‌کند؛ حتی زمانی که بینه‌ای ندارند. پس برای سود اخروی نیز باید تاجر پیشه بود (۸، صص: ۱۹-۲۰).

غزالی پذیرش باور وجود خدا و ردّ باور عدم خدا را به دلیل مطابقت با واقع پیشنهاد نمی‌کند؛ بلکه فایده‌ی عملی آن را در نظر می‌گیرد. پس در مقام صدق باور عمل‌گراست و می‌گوید از میان دو باور (وجود خدا و عدم آن)، باید باور به وجود خدا را انتخاب کرد. انتخاب باور را امری می‌داند که ممکن است از سوی انسان انجام شود. پس انسان در مرحله‌ی پذیرش باور، وجودی مختار است. از نظر او، فعل اختیاری فعلی است که شخص می‌تواند آن را انجام دهد و می‌تواند ترک کردن آن را اراده کند (۹، ص: ۲۴۸) و همراه با اراده و عقل است. چنانچه فعل به دلیل خواستن یا نخواستن انجام گیرد، اختیاری است که انجام آن مستلزم توانایی فرد بر انجام دادن آن است و توانایی، منوط بر اراده‌ی فرد بر انجام فعل و اراده، موقوف بر آگاهی فرد از سودمندی عمل است. چنانچه آگاهی به سودمندی، بی‌واسطه و آنی حاصل شود، به فعل ارادی منجر می‌شود و اگر با تدبیر حاصل شود، به فعل اختیاری می‌انجامد. پس فعل اختیاری مستلزم انتخاب یکی از دو امر است (۹، صص: ۹-۱۰). ارتباط میان اراده و باور امری مناقشه‌آمیز است. بحث در این است که آیا سلطه‌ی مستقیم بر اکتساب باور داریم؟ آیا می‌توانیم در باور به اینکه خداوند وجود دارد، مختار باشیم و با اراده‌ی مستقیم خود یکی را بپذیریم؟ حتی اگر شواهد برای باور به وجود خدا و باورنداشتن به آن یکسان باشد. آیا نقش اراده در باور غیرمستقیم است؟ از نظر غزالی و همچنین پاسکال، با توجه به تقریرشان در استدلال شرطی، می‌توان گفت که به دخالت مستقیم اراده‌ی انسان در پذیرش باور معتقدند؟ آن هم در جایی که شواهد یکسان است.

می‌گویند انسان باید باوری را برگزیند که منفعت بیشتری دارد؛ حتی بدون داشتن بینات. برخی درون‌گرایان به دخالت مستقیم اراده و برخی، به دخالت غیرمستقیم آن در پذیرش باور معتقدند (۲، ص: ۳۰۸). هیوم معتقد است که نمی‌توانیم با صرف اراده‌ی باورهایمان، آنها را فراهم آوریم. باور به مثابه امری که منشأ طبیعی آن تصویرهای سرزنده در ذهن است، حوادثی است انفعالی، کاملاً غیراختیاری و خارج از حدود اراده‌ی ما. اگر کسی اظهار کند باور به P

را برگزیده‌ام، مثل کسی است که بگوید وقتی کسی با مشمت، به شکم من می‌کوبد، تصمیم می‌گیرم شکم درد بگیرم (۲، صص: ۵۱۹-۵۲۲) و این نظر، خلاف نظر پاسکال و غزالی است: غزالی معتقد است با آگاهی از سود باور، می‌توان پذیرش آن را اراده کرد. پذیرش باور امری غیر اختیاری نیست؛ بلکه می‌توانیم در پذیرش و گزینش باور، فاعل ارادی باشیم و نه موجودی منفعل.

نظر پرایس درباره‌ی کسب باور برخلاف نظر هیوم است. به اعتقاد پرایس، در باور، جنبه‌ای از اختیار وجود دارد و کسب باور امری اختیاری است. همچنین تدبیر ما در باب روابط منطقی باورهایمان با همدیگر، امری ارادی و در دست ماست (۲، ص: ۵۳۰).

از نظر غزالی، علم به سودمندی عمل انگیزه‌ی آن است و هرگاه انگیزه‌ی عمل فراهم شود، مراتب بعدی، در پی می‌آیند و به عمل منجر می‌شوند (۲۲، ص: ۲۲). انسان در برابر باور، سه حالت می‌تواند داشته باشد: ۱. پذیرش؛ ۲. وازنش؛ ۳. تعلیق. چنانچه محتوای باوری را بپذیریم، در حالت پذیرشیم و اگر محتوای باوری را نپذیریم، در حالت وازنش. اگر نه بپذیریم و نه نپذیریم، در حالت تعلیقیم (۱۹، صص: ۱۵۸-۱۵۹). از نظر پاسکال، از آنجا که ادله‌ی جهان‌شناختی و وجودشناختی به مثابه ادله‌ی عقلی نمی‌توانند ما را به پذیرش باور به وجود خدا برسانند و از طرفی، دلیلی هم برای رد محتوای باور به وجود خدا و باور نداشتن به آن نداریم، باور به وجود خدا را به دلیل سود احتمالی نامتناهی انتخاب کنیم.

هیوم و میل و پرایس وظیفه‌ی عملی ما را در زمینه‌ی باور و پذیرش و اعتقاد به گزاره‌ای می‌دانند که ما را به بهترین نتیجه برساند (۱۹، ص: ۱۷۳). غزالی نیز وظیفه‌ی عملی انسان را در برابر باوری که ادله‌ی عقلی کافی برای رد و پذیرش آن نداریم و در حالت موازنه و تساوی ادله‌ایم، «انتخاب و گزینش» می‌داند و معتقد است «اراده» انسان را به انتخاب خاص هدایت می‌کند. اراده‌ی سالم اضداد و امثال را از همدیگر، برای تعلق قدرت اختیار تمیز می‌دهد (۱۴، صص: ۱۲۹-۱۳۰).

از نظر غزالی کسی که معتقد است معرفت و پذیرش باور امری اختیاری است، باید به ارادی‌بودن باور معتقد باشد؛ چراکه افعال اختیاری انسان از طریق صفت اراده محقق می‌شود. صفت اراده باید از میان دو باور، به یک باور اختصاص یابد تا فعل اختیاری پذیرش باور صورت گیرد. پس اراده صفتی است که یکی از دو طرف فعلی را تخصیص می‌دهد که امکان وقوعش هست (۱۱، ص: ۵۳؛ ۱۲، ص: ۱۰۱).

مسأله‌ی توجیه در معرفت با مسأله‌ی ارادی یا غیرارادی بودن باور ارتباط دارد. معرفت‌شناسان با توجه به نظرشان در باب ارتباط باور و اراده، به دو دسته‌ی اراده‌گرایان و ناراده‌گرایان تقسیم می‌شوند. اراده‌گرایان معتقدند که باور در اراده و اختیار آدمی است و ناراده‌گرایان باور را خارج از اراده و اختیار می‌دانند. نظریه‌ی اراده‌گروی به دو دسته‌ی اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیرمستقیم تقسیم می‌شود. بر اساس اراده‌گروی مستقیم، باور در مهار بی‌واسطه‌ی اراده است؛ به این معنا که انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود و بی‌واسطه، باوری را در خود

پدید آورد، مانع پدیدآمدن باوری در خود شود و باور پیشین در خود را بزداید. بر اساس اراده‌گروی غیرمستقیم، باور فعل محسوب نمی‌شود. پس در مهار مستقیم اراده و اختیار نیست و مجموعه‌ای از عوامل، در پذیرش یا وازنش باورها دخیل‌اند که پاره‌ای از آنها، از افعال ارادی اختیاری انسان محسوب می‌شود (۲۱، صص: ۶۶-۶۷).

غزالی و پاسکال به مانند اراده‌گرایان، باورمندی را در مهار اراده می‌دانند. بنابراین جزو اراده‌گرایان‌اند. قائلان به اراده‌گروی مستقیم، مثل توماس آکویناس، جان لاک، جان هنری نیومن، ویلیام جیمز و... معتقدند زمانی اراده در شکل‌گیری باور دخالت دارد که دلیل کافی برای پذیرش باور وجود نداشته باشد (۲، صص: ۵۴۳-۵۴۴). غزالی هم معتقد است اگر دلیل عقلانی برای پذیرش باور به وجود خدا نداشته باشیم، باید به طریق احتیاط و احتمال (سود احتمالی) دست به گزینش و انتخاب باور به وجود خدا بزنیم. از نظر او، جست‌وجوی بینه در امور دنیوی و مالی ضروری است، ولی برای امور اخروی، خیر (۸، ص: ۲۳).

۲.۳. نقش عقل در باور

یکی از مقدمات استدلال شرطی پاسکال معقولیت باور به وجود خداست؛ چرا که به لحاظ عملی، از سایر باورها سود بیشتری را نصیب می‌کند (۴، ص: ۱۳۰). غزالی نیز در استدلال شرطی، قاعده‌ای عقلی را بیان می‌کند: «عظیم هایل، اگر معلوم (یقینی) نباشد (مردد و محتمل باشد)، بر یقین حقیر و ناچیز، اولویت دارد» (۱۷، ص: ۲۶). همچنین از نظر او، اراده‌ی پذیرش باور منوط است به قطعیت حکم عقل در باب سودمندی آن. وقتی انسان به واسطه‌ی عقل خویش، به عاقبت عملی اندیشه می‌کند و مصلحت خود را در انجام آن می‌بیند، به علم دست یافته است و در ذاتش، شوقی به آن عمل ایجاد می‌شود که همان اراده است. سپس قدرت بر انجام دادن کار حاصل می‌شود (۲۲، ص: ۲۵). پس به وسیله‌ی عقل است که انسان به عاقبت کارها و خیر و صلاح آنها دست می‌یابد و به دنبال آن اراده و سپس اختیار صورت می‌گیرد. همچنین از نظر غزالی اختیار ارادتی خاص است که به اشارت عقل انگیزه می‌شود و عقل البته، قوه‌ای است که ادراک می‌کند و به نحو مستقیم، در انجام‌دادن فعل اختیاری تأثیر ندارد؛ بلکه اراده مسخر ارشادات عقل است، انگیزه‌ی عمل کردن را ایجاد می‌کند. اگر عقل به تنهایی بود، میلی برای انجام‌دادن عمل در شخص ایجاد نمی‌شد و از ادراک عقل سودی حاصل نمی‌گردید (۹، ص: ۷).

در تقریر استدلال شرطی غزالی بیان کردیم که او برای عقل، چهار معنا قائل است که در چهارمی، معنای غایی عقل را معنایی می‌داند که بر اساس آن، در نتیجه‌ی کارها ملاحظه می‌کند و با آینده‌نگری، سودی دراز مدت و احتیاط عقلی، به اندیشه و عمل می‌پردازد. نتیجه آنکه جایگاه عقل در فرآیند معرفت از نظر غزالی، قبل از عمل گزینش توسط اراده است: ابتدا عقل، حکم به سودمندی می‌دهد و سپس اراده، گزینش می‌کند.

در استدلال شرطی غزالی، کارکرد عقل در توجیه، استنتاج نیست؛ احتساب و حکم به سودمندی باور است که موجب پذیرش باور و توجیه آن است، ولی از نظر مبنایان، کارکرد

عقل در پذیرش باور، استنتاج عقلانی پس از حکم به صدق آن است.

۴. توجیه در استدلال شرطی امام محمد غزالی

مبناگرایان معتقدند برای پذیرش باور، باید دلیل داشته باشیم. باورها دو دسته‌اند: باورهای پایه و غیرپایه. باورهای پایه خود توجیه-گردد و نیاز به توجیه عقلانی ندارند و باورهای غیرپایه را توجیه می‌کنند (۲۱، صص: ۷۲ - ۷۳). در استدلال شرطی غزالی، برای پذیرش باور نیازی به بینه نیست؛ باور با اراده‌ی باورکننده، انتخاب و پذیرفته می‌شود، ولی توجه به این نکته ضروری است که انتخاب را منوط به اراده می‌داند و اراده نیز مبتنی بر علم است. دانش است که موجب ایجاد رغبت و اراده‌ی پذیرش باور می‌شود (۹، صص: ۹ - ۱۰).

اما این علم از چه منبعی حاصل می‌شود؟ خطاپذیر است یا خطاناپذیر؟ پایه است یا غیرپایه؟ بدیهی است یا اکتسابی؟ در محتوای آن می‌توان شک کرد یا خیر؟ غزالی دو نوع سخن در باب محتوا و اعتبار این دانش محرک اراده سخن می‌گوید. از طرفی، آن را علمی می‌داند که توسط عقل عاقبت‌اندیش و محاسبه‌گر حاصل شده است. می‌گوید علم، شرط جزم و قطعیت‌یافتن اراده است. وقتی انسان به واسطه‌ی عقل خویش، به عاقبت عملی بیندیشد و مصلحت خود را در انجام‌دادن آن عمل ببیند، به علم دست یافته است. در ذاتش، شوقی به آن عمل ایجاد می‌شود که همان اراده است و سپس قدرت بر انجام کار حاصل می‌شود (۹، صص: ۳۵۴). در جای دیگر، این علم را افاضه‌ی خداوند می‌داند و معتقد است از سوی خدا به بشر افاضه شده و انسان نقشی در فاعلیت آن ندارد؛ یعنی همان طور که در عالم خارج از ذهن، همه‌ی حوادث مستند به قدرت و اراده خداوند است، در عالم ذهن نیز همین گونه است (۱۳، صص: ۷۶). از طرفی، علم یقینی در نظر او علمی است که انسان را از خطا بازمی‌دارد و کسی نمی‌تواند آن را ابطال کند. هیچ شکی در آن نیست و اشتباه در آن رخ نمی‌دهد (۱۷، صص: ۲۲۲). همچنین عقل و ضروریات عقلی را مبدأ و معیار طلب حقیقت می‌داند و در مجموع، اولیات عقلی و محسوسات، اعم از مشاهدات باطنی و محسوسات ظاهری و تجربیات و متواترات را یقینی و از مقدمات برهان می‌شمارد. معتقد است اگر مقدمات قیاس یقینی باشند و شروط تألیف آن رعایت شود، نتیجه یقینی و ضروری خواهد بود (۱۳، صص: ۱۸۶). علاوه بر علم یقینی اکتسابی، معتقد به افاضه‌ی علم و معرفت از طرف خداوند است و تعلیم ربانی را یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند. نیز جایگاه انبیا، علما، اولیا و حکما را در میزان بهره‌مندی از علم ربانی متفاوت و بالاترین درجات معرفت را متعلق به نبی می‌داند. اولیا و حکما و علما هم، به درجه‌ی سیری که در راه حق کرده‌اند، به مرتبه‌ای از علم ربانی دست می‌یابند (۱۰، صص: ۲۳۰). از نظر درون‌گرایان، فاعل شناسا برای باورمندی، نیاز به دلیل دارد، ولی از نظر برون-گرایان باورکننده برای پذیرش باور، ملزم به داشتن بینه نیست (۲۱، صص: ۷۲-۷۳). طبق نظریه‌های درون‌انگارانه، توجیه مبتنی بر دسترس، استنتاجی است، ولی برون‌گرایان که اصل دسترس به بینه را رد می‌کنند، توجیه را غیراستنتاجی می‌دانند (۲۰، صص: ۱۰۶ - ۱۱۰). دو قسم عمده‌ی نظریه‌های برون‌انگارانه، احتمال‌انگاری و اعتمادانگاری است. در نظریه‌های

احتمال‌انگاری ذهنی، باور بر طبق درجاتی پدید می‌آید و «درجه‌ی باور» از رهگذر رفتار مشعر به شرط‌بندی سنجیده می‌شود. درجه‌ی باور را وضعیت عقلانی آن مشخص می‌کند (۱، صص: ۲۰۱ - ۲۰۶).

از نظریه‌های اعتمادانگاری، نظریه‌ی اعتمادگرایی فرآیندی است که بر فرآیندشناختی موثق تأکید دارد. ارزش معرفتی هر باور، با توجه به فرآیند شکل‌گیری آن ارزیابی می‌شود. چنانچه فرآیند معتبر و مطمئن باشد، به باورهای حاصل از آن می‌توان اعتماد کرد و نیاز به توجیه استنتاجی ندارد (۱، صص: ۷۴).

درون‌گروی دو نظریه‌ی مهم «مبناگروی» و «انسجام‌گروی» دارد. از نظر مبناگرایان باورها به دو دسته باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند. باورهای پایه نیازمند توجیه نیستند و خود توجیه‌گرند و باورهای غیر پایه را توجیه می‌کنند (۲۱، صص: ۷۳) که این توجیه، استنتاجی است.

نظر غزالی در باب باورهای حاصل از تعلیم ربانی و علم یقینی و بی‌نیازی از موجه دانستن آنها، به نظر اعتمادگرایی فرآیندی نزدیک است. در واقع به سازوکار شکل‌گیری باور توجه می‌کند و می‌گوید از آنجا که این باور از طریق وحی به دست ما رسیده است، می‌توان آن را پذیرفت. اعتمادگرایان نیز معتقدند چنانچه باور از طریق فرآیندی مطمئن حاصل شده باشد، موجه است. فرآیند وحی از نظر غزالی، یکی از فرآیندهایی است که علوم حاصل از آن یقینی محسوب می‌شود. از نظر او، مهم‌ترین روشی که می‌تواند انسان را به حقیقت برساند و حقایق را آن گونه که هست، بر آدمی نمایان سازد، وحی است. معرفت شهودی عارفان، به دلیل اتصال به این منبع، بهترین روش قلمداد شده است (۱۵، صص: ۱۵). باور حاصل از فرآیند وحی از نظر غزالی، باوری است که سازوکار شکل‌گیری آن مطمئن است و در عین اینکه غیراستنتاجی و موجه است، معرفت محسوب می‌شود. همچنین مانند مبناگرایان، قائل به این است که بعضی باورهای اکتسابی بدیهی است و نیازمند توجیه نیست. مجموع اولیات عقلی و محسوسات اعم از مشاهدات باطنی و محسوسات ظاهری و تجربیات و متواترات را یقینی و از مقدمات برهان می‌شمارد. به اعتقاد او اگر مقدمات قیاس یقینی باشند و شروط تألیف آن رعایت شود، نتیجه یقینی و ضروری خواهد بود (۱۳، صص: ۱۸۶). در واقع این نوع باورها را مانند مبناگرایان، پایه‌ی توجیه سایر باورها می‌دانند.

غزالی مانند برون‌گرایان، توجیه را امری غیراستنتاجی و خارج از حالت درونی فاعل شناسا می‌داند. طبق استدلال شرطی، باور به وجود خدا و معاد را به دلیل سود حاصل از آن می‌توان اراده کرد. نیز می‌توان او را از برون‌گرایان جزو احتمال‌انگاران محسوب کرد؛ چرا که با توجه به وضعیت عقلانی باور، سود حاصل از پذیرش باور، حکم عقل به سودمندی باور (نتیجه‌گروی) و اراده‌ی پذیرش باور را توصیه می‌کند.

غزالی در استدلال شرطی، برای تحقق فعل اختیاری سه مرحله قائل است: ابتدا انسان به وسیله‌ی عقل، به عاقبت کارها و خیر و صلاح آنها دست می‌یابد و به دنبال آن، شوق به آماده کردن اسباب انجام‌دادن آن کار ایجاد می‌شود و سپس آن را اراده می‌کند. علاوه بر وضعیت عقلانی

اراده، برجنبه‌ی عاطفی و انفعالی اراده توجه دارد. از نظر او، هر عمل ارادی نتیجه‌ی برخورد مجموعه‌ای از تمایلات، الهامات، وسوسه‌ها و افکار است. هر انگیزه‌ی رفتار، همراه مجموعه‌ای از تمایلات در درون انسان ایجاد می‌شود.

عوامل رفتار و انگیزه‌ها از نظر او، دو نوع است: ۱. انگیزه‌های خارجی که توسط حواس پنجگانه، از بیرون به درون انسان راه می‌یابد؛ ۲. انگیزه‌های درونی که توسط اندیشه و خیالات در نفس ایجاد می‌شود (۶، ص: ۴۱). اعتمادگرایی در مقام شکلی از اشکال برون‌گرایی، به آن ویژگی‌های روان‌شناختی و طبیعت‌شناختی فرد توجه دارد که در فرآیند شکل‌گیری باور مؤثر است یا به زنجیره‌ای از علل و روابط بیرونی که در ایجاد و بقای باور مؤثر است (۲، صص: ۳۲۱ - ۳۲۷). غزالی علاوه بر جنبه‌ی عقلانی، بر جنبه‌ی روانی و عاطفی اراده توجه دارد که از سنخ علت‌های بیرونی است و بُعد عاطفی آن را فرو نمی‌گذارد.

۵. نتیجه‌گیری

غزالی با استناد به احادیث منقول از ائمه‌ی اطهار، استدلال احتمال‌انگاران‌های را در باب باور به وجود خدا و معاد صورت‌بندی می‌کند که بعدها، توسط بلز پاسکال مطرح شد. استدلال غزالی در دستگاه معرفت‌شناختی معاصر مطرح نشده است، ولی اگر با مؤلفه‌های معرفت معاصر ارزیابی شود، جمع بعضی نظریه‌های معرفت‌شناسانه، در آن، نتیجه می‌شود.

او به معقولیت باور دینی اذعان دارد و باور به وجود خدا را به طریق حزم و احتیاط معقول می‌داند. مبانی و پیش‌فرض‌های استدلالش عبارت است از:

گذشتن از سود نقد اندک، برای رسیدن به سود نسبی‌ی فراوان معقول است؛

باور به وجود خدا و معاد، سود نامتناهی و نسبی‌ی اخروی را در پی دارد و باورنداشتن به وجود خدا و معاد، سود نقد اندک دنیایی را؛

برای رسیدن به سود نسبی‌ی فراوان اخروی، باید از سود نقد اندک دنیا گذشت؛

حکم عقل در محاسبه‌ی سود و زیان باورها مطمئن است.

در بررسی مؤلفه‌های معرفتی استدلال شرطیه‌ی غزالی، باید گفت از آنجا که نتیجه و سود حاصل از باور را در نظر می‌گیرد، در مقام صدق عمل گراست. حکم به پذیرش باور به وجود خدا و معاد، بدون داشتن دلیل عقلی و به کمک اراده است. پس اراده گراست.

استدلال غزالی در مقام توجیه باور به وجود خدا و معاد، در هر دو دسته‌ی نظریه‌های درون‌گرایی و برون‌گرایی جای می‌گیرد؛ البته ساختار اصلی استدلال احتمال‌انگاران است. از نظر او باورها دو دسته‌اند: باورهای یقینی؛ باورهای غیریقینی. باورهای یقینی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. باورهای ربانی؛ ۲. اولیات عقلی و محسوسات.

باورهای ربانی، از طریق فرآیند وحی حاصل می‌شوند که فرآیندی موثق و مطمئن است و به دلیل موثق بودن فرآیند شکل‌گیری باور، یقینی و معتبر محسوب می‌شوند. اعتمادگرایان فرآیندی، باور حاصل از فرآیند معتبر را موجه می‌دانند. اولیات عقلی و محسوسات را نیز یقینی و مقدمه‌ی برهان می‌دانند که سایر باورها، از آنها استنتاج می‌شوند. این ساختاربندی میان باورها،

شبه ساختاربندی مبنایان در باب آنهاست که باورها را به دو دسته-ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند. باورهای پایه موجه و بی‌نیاز از استدلال و باورهای غیرپایه موجه‌اند. داشتن بینهی عقلی را برای پذیرش باور اخروی ضروری نمی‌داند؛ بلکه وضعیت عقلانی حاصل از پذیرش باور را که همان سود احتمالی فراوان است، برای پذیرش باور کافی می‌داند. این نوع صورت‌بندی از استدلال باور به وجود خدا، جزو استدلال‌های احتمال‌انگازانه است که درجه‌ی باور را با توجه به وضعیت عقلانی‌اش ارزیابی و از رفتار مشعر به شرط‌بندی سنجیده می‌شود. غزالی مانند برون‌گرایانی مثل ویلیام جیمز، به دخالت ساحت ارادی عاطفی باورکننده در پذیرش باور توجه دارد که از سنخ علت‌های بیرونی در پذیرش باور است. برخی معرفت‌شناسان معاصر سعی بر آن دارند که دو رویکرد درون‌نگرانه و برون‌نگرانه‌ی توجیه را دو سطح از آگاهی و معرفت بشری بدانند که مکمل هم‌اند و دو نظریه‌ی رقیب محسوب نمی‌شوند (۱۸، صص: ۱۷ - ۱۹).

در استدلال شرطی غزالی، سیری از عقل به سوی ایمان صورت گرفته است و ایمان و عقل، دو سطح ناظر به آگاهی بشر قلمداد شده‌اند. با این تفاسیر، جمع نظریه‌های توجیه در این استدلال دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. همچنان که معرفت‌شناسان معاصر اخیراً به این نکته توجه داشته‌اند.

منابع

۱. بولاک، جان و جوزف کراز، (۱۳۸۵)، نظریه‌های امروزی شناخت، علی حقی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲. پویمین، لویی پی، (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه‌ی شناخت، رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام‌صادق(ع).
۳. خسروی فارسانی، عباس، (۱۳۸۵)، ارزش معرفت‌شناختی و اخلاق؛ استدلال شرطی در منابع اسلامی و الاهیات مسیحی، تهران: دانشگاه امام‌صادق(ع).
۴. _____، (۱۳۸۴)، «تحلیل و نقد شرطیه‌ی پاسکال با توجه به نظریه‌ی تصمیم‌سازی»، نامه‌ی حکمت، شماره‌ی ۶.
۵. شمس، منصور، (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.
۶. عثمان، عبدالکریم، (۱۳۸۷)، روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر اندیشمندان اسلامی، سیدمحمدباقرحجتی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۷. غزالی، ابو‌حامد محمد، (۱۳۶۸)، کتاب الاربعین، برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
۸. _____، (۱۳۷۴)، میزان العمل، سلیمان دینا، علی‌اکبر کسمایی، تهران: سروش.
۹. _____، (۱۳۳۶ق)، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، قاهره: دار احياء الكتب العربية.
۱۰. _____، (۲۰۰۳)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۱. _____، (۱۹۹۴)، تهافت الفلاسفه، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۲. _____، (بی‌تا)، روضه الطالبین و عمده السالکین، بیروت: دارالنهضة الحديثه.
۱۳. _____، (۱۹۹۶)، محک النظر فی المنطق، بیروت: دارالنهضة الحديثه.
۱۴. _____، (۲۰۰۳)، رساله اللدنيه فی مجموع رسائل الامام الغزالي، بیروت: دار الفکر.
۱۵. _____، (۱۹۹۳)، المنقذ من الضلال و الموصل الي ذيلعزة و الجلال، بیروت: دار
۱۶. _____، (۱۴۰۵)، إحياء علوم الدين، المجلد الثامن، بیروت: دار الكتاب العربي. مکتبه الهلال.
۱۷. _____، (۲۰۰۰)، میزان العمل، تعلیق بوملحم، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۸. فتحی‌زاده، مرتضی، (۱۳۸۴)، جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: کتاب طه.
۱۹. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، قم: معاونت امور اساتید دروس معارف اسلامی.
۲۰. فیومرتون، ریچارد، (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، جلال پیکانی، تهران: حکمت.
۲۱. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناسی»، نامه‌ی حکمت، شماره‌ی ۸.
۲۲. نیاززاده، ام‌البینا، (۱۳۸۹)، دیدگاه غزالی درباره‌ی اراده و نقش آن در تبیین فلسفه‌ی اخلاق، تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۳. Edwards, Pool, (۱۹۶۷), The Encyclopedia Of Philosophy London: Collier Macmillan.
۲۴. Hajek, Alan, (۲۰۰۴), "Pascal Wager", The Stanford Encyclopeda Of Philosophy (Spring ۲۰۰۴ Edition), Edward NZalt (ed.), URL=(http://Plato, Stanford. Edu/ archives/ Spr ۲۰۰۴ entries/ Pascal Wager/)
۲۵. Johnson, Lawrence E, (۱۹۹۲), Focusing on Truth, London, New York: Rutledge.
۲۶. Jordan, Jeff, (۱۹۸۶), "Duff and the Wager", Analysis, Vol ۴۶.
۲۷. Rescher, Nicholas, (۱۹۸۵), Pascal Wager: A Study Of Practical Reasoning in Philosophical Theology, Notre Dame: University Of Notre Dame.
۲۸. Steup, Mattias, (۱۹۹۵), An Introduction To Contemporary. Epistemology, New Jersey: Prentice Hall,



گفتگوی اجتماعی هنرمندان با حضور استاد منوچهر صدوقی
سها در استانداری اردبیل به مناسبت هفته فلسفه

مساله هنر نزد افلاطون با تاکید بر شهود مثال خیر

دکتر مریم سلطانی کوهانستانی

چکیده

ارتباط وثیق میان معرفت شناسی و هستی شناسی در مابعدالطبیعه افلاطونی، خود را در هنر نیز آشکار می سازد. در تفکر افلاطون، اولاً فلسفه یک کمال نظری در حد طاقت بشری است؛ ثانیاً راه نشان دادن این معرفت نظری به اخلاق، سیاست و هنر این است که هم برای حکیم و هم برای آحاد جامعه یک کمال عملی باشد. افلاطون، غایت حکمت را شهود مثال خیر و این شهود را شرط انجام هر کار شخصی یا اجتماعی دانست، از این رو هر چیز از جمله هنر، تابع غایت تحقق مثال خیر است. به اعتقاد افلاطون، هرگونه هنری که به حقیقت بی اعتنا باشد، فاقد ارزش است؛ زیرا خیری در آن نیست و هر اندازه هنری به حقیقت نزدیک تر باشد، به همان نسبت ارزشمند است. هر چند در آثار افلاطون چنین مطلبی به صراحت ذکر نشده است؛ اما می توان گفت نفس هنرمندی که به مقام شهود مثال خیر رسیده است، با خلق اثر هنری، مظهر و جلوه صفاتی نظیر خلاق، مبدع، بدیع و مصور می شود و با فعل هنری خود به مبدأ عالم شباهت می یابد.

واژگان کلیدی: افلاطون، هنر، مثال خیر، معرفت، شهود، آفرینندگی.

۱. طرح مسأله

در تفکر افلاطونی، راه رسیدن به معرفت و شناخت جهان از طریق عقل است، عقل نیز به واسطه احاطه و اشراف خود به ادراکات حسی، توان راه یابی از محسوس به معقول را داشته و در این سیر صعودی، معرفت انسان، نسبت به جهان و هستی، در حد توان بشری، کامل می گردد (Timaeus: ۲۷d). به باور افلاطون، خود چیزها را باید به صورت مستقیم بشناسیم (Cratylus: ۴۳۸e)؛ معرفت همان توجه به حقیقت یا آموختن امور از راه حقیقت است نه از راه تصویر (Ibid: ۴۳۹e-۴۴۰a-b). نیز او تلازم و پیوند تنگاتنگی میان معرفت با ثبات قائل

است (Ibid: ۴۳۹e-۴۴۰a-b). متعلق معرفت را مثل دانسته و تصریح می‌نماید، منظور من از مثل، همه چیزهایی است که آن‌ها را با مهر «آنچه هست»، مشخص می‌سازیم و معرفت بدان‌ها را پیش از تولد کسب کرده‌ایم. (Phaedo: ۷۵c-d)

به زعم افلاطون، امور محسوس به وسیله حواس و با نفس به ادراک در می‌آیند؛ در حالی که مثل را تنها به یاری عقل می‌توان شناخت نه از طریق حس: «ما می‌گوییم که چیزهای کثیر زیبا و چیزهای کثیر خوب وجود دارند و خود زیبایی و خود خیر [وجود دارند]... اشیاء کثیر زیبا مرئی هستند نه معقول، در حالی که مثل معقول هستند؛ اما مرئی نیستند» (Republic, VI: ۵۰۷b). او بر قصور و فرو ماندن اشیاء محسوس از مثال خودشان تأکید می‌کند، مثلاً اشیاء مساوی محسوس تلاش می‌کنند به «خود تساوی» برسند؛ اما از این امر فرو می‌مانند (Phaedo: ۷۴e-۷۵b). همچنین به اعتقاد افلاطون، وقتی اشیاء مساوی را به ادراک حسی درک می‌کنیم، بدین نکته هم تفتن می‌یابیم که آن‌ها اشتیاق دارند به خود تساوی شبیه شوند؛ اما در عین حال از آن فروتر هستند (Ibid: ۷۵b). البته «خود تساوی» یکی از نمونه‌های مثل است و نمونه‌های دیگری چون بزرگ‌تر، کوچک‌تر، خود زیبایی، خود خیر، خود عدالت و خود دین داری نیز در آثار افلاطون مشهود است (Phaedo: ۷۵c-d). به زعم افلاطون، مثال خیر در رأس مثل قرار دارد و هر کس بخواهد کار شخصی یا اجتماعی انجام دهد، باید به شناخت آن نائل آید (Republic, VII: ۵۱۷b-c).

براساس این تمهید، مسأله پژوهش حاضر این است: افلاطون از سویی شناخت مثال خیر را شرط انجام هر کار شخصی و اجتماعی دانسته است، بالتبع هنرمند نیز برای تولید اثری هنری، باید به شناخت مثال خیر نائل شود، از سوی دیگر، او بر قصور و فرو ماندن اشیاء محسوس از مثال خودشان تأکید می‌کند، این در حالی است که هنرمند نیز در عالم محسوس به سر می‌برد، حال چگونه می‌توان در آثار افلاطون این رابطه را -شهود مثال خیر و هنر- تفسیر کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست اجمالاً به چگونگی شهود مثال خیر پرداخته می‌شود.

۲. شهود مثال خیر

در اکثر محاورات افلاطونی با مضامین و مسائل معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، سخن از مثال خیر (زیبایی)، بحث محوری بوده و حصول معرفت، منوط به مشاهده آن دانسته شده است. برای مثال، در جمهوری با این عبارات مواجه هستیم: آن که به متعلقات معرفت، حقیقت و به شناسنده نیروی شناخت می‌دهد، مثال خیر است که علت معرفت و حقیقت است؛ مثال خیر از حیث رتبه و توانایی از هستی نیز بالاتر است (Republic VI: ۵۰۹b). در این محاوره (نک: تمثیل‌های خورشید، خط و غار در: Republic VII: ۵۱۴-۵۱۷; Republic VI: ۵۰۶-۵۱۱) آغاز شناخت از مرتبه ایکازیا (خیال) و ختم آن به معرفت مثال خیر (زیبایی)، در یک روند طولی و استکمالی است؛ میان مراحل شناخت با مراتب وجود (متعلق‌ها) اتصال طولی برقرار است، اتصالی که بر مبنای اصل یا شبیه بودن، بنا نهاده شده است. به عبارت دیگر، هر مرتبه اخس از وجود، سایه یا شبیه مرتبه اشرف است تا آنکه سلسله مراتب، نهایتاً به مثل و خود

مثل هم به مثال خیر ختم می‌پذیرند و توجه به هر مرتبه وجودی که شبیه یا سایه است، می‌تواند به مرتبه اصل و مبدأ که اشرف است، رهنمون گردد.

به باور افلاطون: «در عالمی که متعلق معرفت است مثال خیر آخرین چیزی است که دیده می‌شود و آن فقط با سختی به دست می‌آید. ولی [وقتی که] آدمی یک بار آن را دید باید نتیجه بگیرد که آن در هر چیزی علت آنچه راستین و زیبا است، می‌باشد؛ مثال خیر در عالم مشهود هم نور و هم منبع نور را به وجود می‌آورد و در قلمرو معقول نیز حقیقت و معرفت را تدارک و تدبیر می‌نماید به طوری که هر کس قرار است به طور شخصی یا اجتماعی کار خردمندانه انجام دهد، باید آن را ببیند». (Ibid: ۵۱۷b-c)

نیز در فایدروس می‌خوانیم: «... کسی که در عالم بالا بسیار به تماشای [زیبایی] نایل شده باشد؛ زمانی که صورت یا هیأت شبه خدایی ببیند که خود زیبایی را خوب برگرفته است، نخست لرزه بر اندامش می‌افتد و رعبی شبیه به همان رعب که به هنگام مشاهده «خود زیبایی» بر وجودش راه یافته بود، بر او چیره می‌شود...» (Phaedrus: ۲۴۹b-c).

سخن او در مهمانی چنین است: زمانی که سالک راه عشق «...تا بدان حد در موضوعات عشق ارشاد یافت؛ یعنی اشیاء زیبا را در نظم درست و به نحو صحیحی مشاهده کرد اکنون به غایت عشق می‌رسد؛ ناگهان به چیزی که در طبیعت و ذات خویش به طور شگفت‌انگیزی زیباست یک نظر می‌افکند؛ سقراط، این زیبایی دلیل [تحمل] همه رنج‌ها و مشقت‌های نخستین وی است» (Symposium: ۲۱۰ e) و فقط زمانی که آدمی از دیدار این «زیبایی فی نفسه الهی» بهره مند گردد، زندگی او ارزش حقیقی می‌یابد (Ibid: ۲۱۱e-۲۱۲a). دیوتیما: «کسی که آن زیبایی حقیقی را بنگرد (Looks)؛ یعنی تنها طریقی که خود زیبایی می‌تواند دیده شود، آنگاه قادر خواهد بود فضایل حقیقی و نه تصاویر آن‌ها را ایجاد کند؛ زیرا او با تصاویر فضایل تماسی ندارد؛ بلکه با خود زیبایی حقیقی در تماس است و... پاداش کسی که فضایل راستین را به وجود آورد این است که زندگی جاودان می‌یابد». (Ibid: ۲۱۲a)

با توجه به بیانات مذکور - طبق محاوراتی مانند جمهوری و مهمانی -، رؤیت ناگهانی یا نظری کوتاه بر خود مثال زیبایی یا مثال خیر مطرح شده است که در اوج حرکت فکری عقل رخ می‌نماید. اگر مثال خیر فوق مثل است آن هم به اعتبار قدرت و عظمت (-Repub licVI: ۵۰۹b)، در این صورت با امری فوق وجود سر و کار داریم. همچنین اگر عقل بشری برای درک و فهم چاره‌ای جز توسل به مفاهیم یا تصورات کلی ندارد (Phaedrus: ۲۴۹b-c) و اگر افلاطون بر آن است که «وجود» فوق همه اموری است که نفس و به تعبیر دقیق‌تر عقل، به تنهایی، به فهم آن‌ها دسترسی دارد (Teaetetus: ۱۸۵a-۱۸۶a) در این صورت عقل به اعتباری تنها چیزی است که قدرت فهم و درک حقایق را دارد؛ حقایقی که سرانجام به مثال خیر ختم می‌پذیرند؛ اما در عین حال فوق وجود بودن یا فوق مثال بودن مثال خیر حاکی از آن است که عقل می‌تواند به مرحله‌ای برسد که دیگر مثال خیر را نه در قالب فهم و درک وجودی و تصور کلی دریابد، بلکه به نوعی رویارویی و رؤیت دست یابد، به عبارت دیگر با خود

شیء مواجهه شود (نک: سلطانی کوهانستانی، صدر مجلس، ۱۳۹۳: ۲۳ - ۱۵). افزون بر این، نظر به درجات وجودات در تمثیل خط و قرارگیری آنها در طول مثال خیر، می توان گفت، مثال خیر غایت قصوای همه چیز است. حال اگر علیت وجودی و معرفتی مثال خیر را با علیت غائی او یک جا لحاظ کنیم، می توانیم بدین نتیجه برسیم که همه چیز و از جمله هنر در تبیین نهایی خود نیازمند مثال خیر است. با چنین نگرشی و همان طور که برخی (واتسون، ۱۳۸۸: ۱۰۶) معتقد هستند، می توان گفت، هنر افلاطونی با اصالت امور اخلاقی و متافیزیکی جمهوری پیوند خورده است؛ هنر افلاطون در پی تقلید غایت حقیقت، یعنی مثال خیر است و ارزش یک اثر هنری نیز مدیون بهره مندی آن اثر از خیر و زیبایی است.

۳. موضع افلاطون در خصوص هنر

هر چند برخی از نویسندگان و مفسران افلاطون با برداشتی سطحی و با استناد به جمهوری، او را به عنوان فیلسوفی مخالف با هنر می شناسند (See: Wood, ۱۹۲۵: ۱۵۴-۱۶۰)؛ اما آثار افلاطون از یک سو، حاکی از اعتقاد او به وجود پیوندی وثیق میان معرفت شناسی و هستی شناسی در هنر است؛ به تعبیری دیگر او در پی معیاری معرفت شناختی و هستی شناختی برای اصالت یک اثر هنری است، نه نفی هنر. به عنوان مثال، افلاطون در فقره ۵۹۵ C جمهوری می گوید: «آیا شما می دانی تقلید به طور کلی چیست؟... من به طور کلی نمی فهمم چه نوع از تقلیدهای شیء تلاش می کنند باشند». نیز، به باور او، هنرمند برای اینکه بتواند خوب تقلید کند، باید حقیقت را بشناسد. او برای نشان دادن هنر تقلید و عدم معرفت هنرمندان عصر خویش به حقایق، با استفاده از مثال تخت و میز از سازنده الهی نجار و نقاش به نام سازنده نام برده است (Republic, X: ۵۹۶b-۵۹۷). به باور او نقاش، تصویر تخت را ایجاد می کند و نجار، تخت مشخص و معینی را می سازد. بنابر این سه نوع تخت داریم و سه گونه سازنده تخت؛ تختی که در واقع هست، تخت یا تخت های مادی و تختی که در تصویر وجود دارد. سازنده تخت واقعی (مثال تخت) صانع الهی است و سازنده دو تخت دیگر نجار و نقاش هستند. افلاطون خداوند را که تخت واقعی را آفرید، سازنده (Demiurge) می نامد؛ چون او تخت و چیزهای دیگر را در اصل آفرید (Ibid: ۵۹۷d)؛ نجار را پیشه ور تخت و نقاش را مقلد می نامد (Ibid: ۵۹۷d-e). افلاطون در همین محاوره، در کنار سازنده الهی، از هنرمندی عجیب و باهوش صحبت می کند که نه تنها قادر است میزها و صندلی ها را بسازد؛ بلکه قادر است با در دست گرفتن آینه و چرخاندن آن به اطراف، مانند سازنده الهی، همه چیز از جمله هر آنچه از زمین می روید، جانوران، خود زمین، آسمان ها، خدایان و همه آنچه در آسمان ها هستند و حتی خودش را بسازد، با این تفاوت که مصنوع الهی حقیقی و اصل است، بر خلاف مصنوعاتی که شخص آینه به دست ساخته است؛ زیرا مصنوعات فرد اخیر، نمودی از حقیقت است و نه خود حقیقت. افلاطون تأکید می کند، هنرمند نمی تواند خود مثال را بسازد (Ibid: ۵۹۶). به زعم افلاطون، هر گونه هنر بی اعتنا به حقیقت، فاقد ارزش است؛ زیرا خیری در آن نیست و به هر اندازه که هنری به حقیقت نزدیک تر باشد، به همان نسبت ارزشمند است.

از سوی دیگر، افلاطون بدون ارائه بیان منسجمی درباره هنر، برای اصطلاح «هنر» از واژه‌های تخنه، پوئسیس و میمیسیس استفاده کرده است:

الف. هنر در اصطلاح تخنه در دو معنای فن و دانش به کار می‌رود. افلاطون در فایدروس (۲۴۵a) از واژه تخنه در معنای فن استفاده کرده است. مثلاً برخی از شاعران را افرادی می‌داند که فقط تخنه شاعری می‌دانند و از الهام خدایان بهره‌ای ندارند. در مهمانی (d-۲۲۳c) تخنه را در معنای دانش به کار گرفته و می‌گوید، آن که از روی تخنه کم‌دی پرداز است، تراژدی پرداز نیز هست؛ زیرا دانش امری کلی است و دارنده یک معرفت واجد تمامی آن معرفت است؛ ب. هنر در اصطلاح پوئسیس به معنای تولید و ایجاد کردن چه تولید الهی و چه تولید بشری، استعمال می‌شود (Symposium: ۲۰۵c; Sophist: ۲۶۵a-c)؛ ج. هنر در معنای میمیسیس که در فارسی معادل تقلید است. میمیسیس نیز نوعی از تولید است (Sophist: ۲۶۵a)؛ اما نه تولید اصل یک شیء؛ بلکه تولید شبیه یا تصویری از آن شیء (Sophist: ۲۶۶b-c) (ایضا نک: بینای مطلق، ۱۳۸۳: ۱۵-۱۳).

بیان افلاطون در سوفسطائی (Sophist: ۲۶۵a-b) حاکی از آن است که آدمی می‌تواند هم چیز حقیقی تولید کند و هم چیزی غیر حقیقی، یعنی چیزی شبیه به واقعیت (Ibid: ۲۶۶d-e). شبیه سازی می‌تواند به واسطه ابزار یا بی واسطه آن انجام شود؛ مثلاً تقلید رفتار کسی بی واسطه ابزار است که افلاطون آن را هنر تقلیدی می‌داند (Ibid: ۲۶۷a)؛ اما تقلید نیز یا همراه با دانش است و یا از روی جهل و بی دانشی؛ زیرا «برخی از مقلدان می‌دانند از چه چیز تقلید می‌کنند و بعضی نمی‌دانند، آیا می‌توان بین آن دو فرق دیگری جز فرق میان دانستن و ندانستن قائل شد؟» (Ibid: ۲۶۷b). افلاطون در همین محاوره دو نوع هنر را می‌پذیرد یکی هنر الهی و دیگری هنر بشری (Ibid: ۲۵۶e) و همه مخلوقات طبیعی را هنر خداوند می‌داند (Ibid: ۲۶۶b).

افلاطون در محاوره تیمائوس (Timaeus: ۴۱) نیز از گفتگوی دمیورژ باخدایان جوان سخن گفته و می‌گوید: «بنابراین، این شما هستید که به اقتضای سرشت خود، باید خودتان را به وظیفه آفرینش جانداران متمایل سازید... تقلید کنید از قدرتی که من در هنگام ایجاد خود شما به کار بردم» (Ibid: ۴۱c) در همین محاوره (۲۹a) دمیورژ با نگاه به مثل و سرمشق گرفتن از آنها به آفرینش جهان می‌پردازد. در جمهوری (۵۳۱a) هدف موسیقی شناختن زیبا و نیک است که بدون آن، شناخت مثال خیر میسر نخواهد شد. در همین محاوره (c-۵۳۲b) اثر علوم مقدماتی و از جمله موسیقی در روح، به منزله برداشتن زنجیر از پای زندانی غار است. افلاطون تأثیر موسیقی را با توضیح درباره چگونگی ترکیب اصوات تند و آرام و زیر و بم به گونه‌ای دیگر نشان داده و می‌گوید:

این حرکات‌ها آغاز آرام‌ترین حرکت را با انجام تندترین حرکت با هم هم‌نوا می‌سازند به گونه‌ای که آن‌ها [در ما] احساس یگانه‌ای ایجاد می‌کنند که از زیر و بم ترکیب یافته است. در نتیجه برای نادانان احساسی خوشایند و برای خردمند که کوشش می‌کند - در حرکات فانی از

هماهنگی الهی تقلید کند - خوشی معقول به همراه می‌آورند» (Timaeus: ۸۰b). «بنابر این آواهای زیر و بم با تقلید از هارمونی الهی با یکدیگر در می‌آمیزند. در اینجا تقلید از اصل الهی انجام می‌شود و بی واسطه با آن پیوند دارد» (بینای مطلق، ۱۳۸۳: ۲۳). به اعتقاد گاتری، هدف افلاطون در اینجا این است که با این بیانات همان بحث جمهوری (۵۰۰c)؛ یعنی تشبه آدمی به امور الهی را به طریقی دیگر بیان دارد (Guthrie, V.V, ۱۹۷۸: ۲۴۶). بر طبق فقراتی از نوع مذکور: الف. در نگاه افلاطون، آدمیان قادر به آفرینندگی و تقلید از اصل الهی هستند؛ ب. خدایان نیز تقلید می‌کنند، پس تقلید حتی می‌تواند شیوه‌ای الهی نیز باشد؛ ج. یکی از بزرگ‌ترین مقلدان، دمیورژ است که بهترین تصویرگری را دارد؛ د. معرفت، مهم‌ترین مؤلفه در تقلید است؛ تقلید اگر از روی جهل و بی‌دانشی باشد، معنای مذموم داشته و تقلیدی که از روی دانش باشد در نظر افلاطون نه تنها پسندیده و مطلوب است، بلکه بدون آن جامعه آرمانی افلاطونی تحقق نخواهد پذیرفت. در ادامه به چگونگی این ارتباط - هنر و معرفت - پرداخته شده است.

۳-۱. هنر و معرفت

در تفکر افلاطون، اولاً فلسفه یک کمال نظری در حد طاقت بشری است؛ ثانیاً راه نشان دادن این معرفت نظری به اخلاق، سیاست و هنر آن است که هم برای حکیم و هم برای جامعه یک کمال عملی باشد. همان‌طور که بیان شد، آرای افلاطون در باب هنر، حاکی از مبنایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای هنر است؛ زیرا از یک سو، آثار افلاطون حاکی از رابطه دو سویه بین هنر و زیبایی است؛ از سوی دیگر، از نگاه افلاطون موضوع اصلی فلسفه مثل است که بر قله آن مثال زیبایی و خیر قرار گرفته است، یعنی حقیقتی که وجود و شناخت آن مبنای هر شناخت و معرفتی است.

از نگاه افلاطون، هنر نوعی دانش تولید و تقلید است، تقلید در معنای ارائه تصویر، که می‌تواند تصویری مطابق با واقع را عرضه نماید یا تصویر غیر مطابق. به اعتقاد افلاطون یک نقاش می‌تواند همه چیز را به تصویر بکشد از جمله یک نجار را؛ ولو اینکه هیچ شناختی درباره او نداشته باشد و هیچ چیزی درباره حرفه او نداند و «اگر شخصی نقاش ماهری باشد که بتواند نجاری را از فاصله دور نقاشی کند، می‌تواند از طریق حرفه‌اش کودکان و مردم نادان را با این تفکر فریب دهد که آن نقاشی، حقیقتاً یک نجار است» (Ibid: ۵۹۸b-c). این در حالی است که نقاش دو مرتبه از طبیعت دور است (در مرتبه سوم واقع است)؛ شاعر و تراژدی پرداز نیز همانند نقاش مقلد هستند، بنابر این آن‌ها نیز دو مرتبه از حقیقت به دورند (Ibid: ۵۹۷e): «تقلید از حقیقت بسیار دور است؛ زیرا آن تنها با یک بخش کوچکی از هر چیز سروکار دارد؛ یعنی بخشی که خودش فقط یک تصویر است» (Ibid: ۵۹۸b).

با توجه به فقراتی از نوع مذکور می‌توان گفت، نزد افلاطون، تقلید، ارتباطی وثیق با هستی و حقیقت دارد؛ این در حالی است که به باور او اهل تقلید با حقیقت اشیاء کاری ندارند و هیچ شاعری به حقیقتی که سروده او بالقوه می‌تواند منتقل سازد، معرفت ندارد. گادامر معتقد

است، شاعران نه تنها درباره آن اموری که مدعی تعلیم آن‌ها هستند علم ندارند؛ بلکه حتی درباره شعر نیز معرفت ندارند (Gadamer, ۱۹۰۰: ۴۲).

نیز به اعتقاد برخی دیگر، شاعران روزگار افلاطون دقیقا به این دلیل درباره شعر معرفتی ندارند که درباره امور لازم التعلیم، فاقد معرفت هستند. شعر در نظر افلاطون نمی‌تواند از نقش تعلیمی خود اجتناب ورزد؛ زیرا از توانایی بسیار بالایی برخوردار است؛ بنابر این باید به شیوه‌ای درست پیش برود و اگر چنین نکند در آن صورت در بهترین حالت باید اصلاح شود و در بدترین حالت از بیخ و بن برداشته شود و چیزی مطمئن‌تر در جای آن قرار گیرد (تیلور، ۱۳۹۲: ۶۱۲-۶۰۵؛ ۷۲: ۱۹۰۰: Gadamer). شاعران در فرهنگ یونانی معاصر افلاطون بیشتر نقش معلم را برای جوانان داشتند (Gadamer, ۱۹۰۰: ۴۴) و به عنوان نمونه‌های اخلاقی در جوامع بودند که «از طریق موسیقی و تقلید بی آنکه آشکار شوند در پشت خودهای عقلانی ما پناه» می‌گرفتند (تیلور، ۱۳۹۲: ۶۰۴).

سخنان افلاطون درباره شاعران، نشان دهنده آن است که هدف او از نقد شاعران در حقیقت پرده برداشتن از نادانی آن‌ها و عدم صلاحیت‌شان برای ایفای نقش تعلیم و تربیت است؛ زیرا شاعران صفاتی را به خدایان نسبت می‌دهند از جمله امور غیر اخلاقی و ظالمانه که دور از شأن آن‌هاست؛ همچنین «با وجود اینکه خدایان به نظر افلاطون خوب هستند و اثری از حسادت و بدخواهی در آن‌ها نیست باید بگوییم آن‌ها واجد حکمتی هستند که خود شاعران، براساس تعلیمات ایون و فایدروس فاقد آن هستند» (همان: ۶۰۱). افلاطون فقط می‌خواهد تأثیرات شعر را با جزء یا اجزای پایین‌تر نفس مرتبط ساخته و نشان دهد که آن‌ها برای عقل بد هستند (همان: ۶۰۵). بنابر این، افلاطون اگر با تلقی شعرا از خدایان، مخالف است، به تبع آن با مظاهر و آثار اجتماعی، اخلاقی، دینی، تشریفاتی، نمایشی و تولیدی آن هم مخالفت خواهد ورزید. او با طرح معیار «معرفت» برای هنرمند در خلق اثر هنری، نشان داد که هنر باید یک کمال عملی باشد. به اعتقاد او، زیبایی محسوس از مثال زیبایی بهره دارد و به اندازه بهره مندی از آن زیبایی راستین، منعکس کننده آن زیبایی است و مسلم است که هر چه شناخت فرد از زیبایی حقیقی جامع‌تر باشد، به همان اندازه در تقلید و تشبه به آن زیبایی نزدیک‌تر خواهد بود. «بنابراین رشد کردن در میان اشیای زیبا باعث تقویت انطباق با زیبایی حقیقی حکمت خواهد شد. همه این سخنان بی آنکه به تفصیل بیان شوند اشاره‌ای به نوعی نظریه زیبایی دارند» (همان: ۹۲۰).

به عنوان شاهدی برای این مدعا می‌توان به فقرات ۲۱۰ تا ۲۱۲ مهمانی و فقره ۲۶۹ فایلدروس اشاره کرد. افلاطون در فایدروس (۲۴۴a-۲۴۵c) انواع دیوانگی الهی را برشمرده که نوع اول آن هنر پیشگویی است؛ دوم نوعی دیوانگی است که در اثر دعا و تطهیر، باعث نجات افراد خانواده‌ای از بلا می‌شود؛ سوم دیوانگی موزها (خدایان هنر و دانش) است که اگر آن الهام نباشد، هیچ شاعری تنها با یاری فن شاعری نمی‌تواند شاعر خوبی بشود و بالأخره نوعی دیوانگی الهی که برتر از همه است و آن جنون عاشقی است؛ زیرا این دیوانگی است که علت

یادآوری زیبایی حقیقی در خاطر شخص می‌شود (Phaedrus: ۲۴۹d) به اعتقاد برخی، «نتیجه‌ای که افلاطون در فایدروس بدان دست یافته است؛ دست کم با مفهوم ضمنی، این است که هنرمند از شاهد الوهی سرمست شده و نظام فلسفی او گوشه عزلت گزیده و ارتباط بی‌آلایش بین او و خداوند جایگزین آن شده است» (واتسون، ۱۳۸۸: ۱۰۶). در ادامه به مسأله-ارتباط هنرمند و مثال خیر-پرداخته می‌شود.

۲-۳. هنر و شهود مثال خیر

علیت وجودی و معرفتی مثال خیر در مابعدالطبیعه افلاطون، در هنر نیز خود را آشکار می‌سازد، به گونه‌ای که بدون وجود و شناخت آن حقیقت واحد، هنر بی‌معناست. حتی هدف فیلسوف نیز جستجوی زیبایی، شناخت آن و تشبه به او است که این تشبه خود نیز نوعی تقلید است. به عبارت دیگر، «در آرمان شهر افلاطون هر چیزی از جمله هنر، تابع غایت تحقق مثال خیر است» (Zeller, ۱۹۸۰: ۱۴۳)، یعنی لازمه ایجاد کار هنری نیز دانش به زیبایی و شناخت حقیقت خواهد بود (Republic, III: ۴۰۱c). بر این اساس افلاطون، هر گونه هنری را که به حقیقت بی‌اعتنا باشد، جز آن هنری که در خدمت این غایت به کار گرفته شود، مطرود می‌شمارد. سعی او بر این است تا نگاه اساطیری به هنر پیراسته شود، ارتباط آن با حقیقت حفظ شده و الهی بشود تا بدین وسیله سراسر خیر گردد. هر چند در آثار افلاطون چنین مطلبی به صراحت ذکر نشده است؛ اما می‌توان گفت، نفس هنرمندی که به مقام شهود مثال خیر رسیده است، با خلق اثر هنری، مظهر و جلوه صفاتی نظیر خلاق، مبدع، بدیع و مصور می‌شود و با فعل هنری خود به مبدأ عالم شباهت می‌یابد؛ زیرا اگر معرفت به معنای شهود، یعنی نوعی تماس و برخورد بی‌واسطه با حقایق باشد؛ و اگر کمترین آفرینندگی مطابق کتاب دهم جمهوری آفرینندگی به کمک آینه باشد در این صورت نیل به مقام معرفت، نه تنها در وادی امور ارزشی و اخلاقی، بلکه در زمینه هنرها هم بهترین حالت آفرینندگی و ابداع در ساحت بشری خواهد بود. این مطالب مبتنی بر مقدمات ذیل است:

۱. آثار افلاطون (Meno: ۹۷a-c; Teatetus: ۲۰۰d-۲۰۱c) حاکی از آن است که به زعم او، معرفت، آگاهی بی‌واسطه و شهودی است؛ معرفت باید مستقیم و بدون واسطه باشد، خود داننده متعلق آن معرفت را دیده باشد، نه اینکه فقط بر او گزارش داده باشند؛ زیرا زمانی که شخص آنچه را بی‌واسطه دیده است، می‌گوییم واجد معرفت شهودی است؛ اما هنگامی که آن را به دیگران منتقل می‌کند، این انتقال در قالب قضایا و استدلال است که دیگر بی‌واسطه نیست. همچنین، افلاطون با طرح معیار معرفت برای هنرمند در خلق اثر هنری، نشان می‌دهد که به اعتباری، هنرها، گویی به انحاء مختلف، بازگو کننده علم به حقیقت و غیر حقیقت هستند. بر این اساس معرفت به عنوان مؤلفه اساسی هنر است؛ زیرا بدون معرفت، هنر نه در سطح فردی و نه در سطح جمعی، مجالی برای تحقق نخواهد داشت. بنابر این معرفت، شرط لازم برای هنرمند خواهد بود؛ هنری که به قول افلاطون، هنرمند با خلق آن اثر هنری به مبدأ عالم تشبه می‌یابد (Timaeus: ۴۰-۴۱; ۸۰b).

۲. مبدأ عالم، مثال خیر است (Republic VI: ۵۰۶-۵۱۱) که نیز علت معرفت و حقیقت است (Ibid: ۵۰۹b)؛ دانایی به آن، بالاترین دانایی هاست (Epinomis: ۹۸۶c-d)؛ موضوع عالی‌ترین دانش هاست و تا زمانی که به شناخت آن نائل نشویم، هرچند به همه دانش‌ها علم یابیم، هیچ دانشی برای ما سودمند نیست (Republic, VI: ۵۰۵a)؛ تنها کسی که به دیدار خود آن نائل شده است، می‌تواند آن را سرمشق قرار داده و به پیروی از آن زندگی خود و افراد جامعه‌اش را سامان بخشد (Republic, VII: ۵۴۰a) و هر کس قرار است به طور شخصی یا اجتماعی کار خردمندانه انجام دهد، باید آن را ببیند (Ibid: ۵۱۷b-c).

۳. افلاطون از سوئی، پیوندی لاینفک میان معرفت و ثبات قائل است (-Repub lic, V: ۴۷۸a-b). به زعم او، مثل، حقیقت اشیاء هستند به طوری که برای شناختن هر چیز باید مثال هر یک را شناخت، بنابراین موضوع معرفت، مثل است (Ibid: ۴۷۶b) به عبارت دیگر، او راه نیل به معرفت را توجه به حقیقت امور دانسته است نه اسم یا تصویر (-Craty lus: ۴۳۹-۴۴۰). می‌توان گفت، برای افلاطون معرفت گویی تصویر مطابق با حقیقت است، نه تصویر نزدیک به حقیقت؛ زیرا شرط معرفت خطاناپذیری است (Republic, V: ۵۷۷e)؛ شرطی که در گرو ثبات فاعل شناسا و متعلق شناسا تأمین می‌شود. هر گونه تغییر در یکی از فاعل یا متعلق شناسا به معنی تغییر مطابقت میان فکر و قول با واقع است و نتیجه آن عدم مطابقت و نفی صدق است. بدین ترتیب با خطاپذیری روبرو خواهیم بود و این امر به معنای نفی معرفت است، آن هم زمانی که معرفت به معنای شهود باشد: شهود حقایق توسط عقل به مدد اشراق مثال خیر.

از سوی دیگر، افلاطون معتقد است، هرگاه سازنده‌ای برای ساختن چیزی «نگاه کند به آنچه همواره بدون تغییر است و چیزی از آن نوع تغییر ناپذیر را الگوی خود قرار دهد، در این صورت، شکل و مشخصه مصنوعات وی و هر آنچه او چنین [ساخته است] ضرورت کامل و زیباست» (Timaeus: ۲۸a-b). این سخن افلاطون درباره متعلق تقلید، همان بسط سخنان او در جمهوری (Republic, X: ۵۹۶b-۵۹۷) است. او در این محاوره تقلید را مقام تصویر سازی دانسته است که می‌تواند ذومراتب باشد؛ یعنی می‌تواند به حقیقت نزدیک و یا از آن دور باشد.

۴. بر اساس مقدمه قبل، خطاناپذیر بودن معرفت شرطی است که در گرو ثبات فاعل شناسا و متعلق شناساست؛ این در حالی است که آدمی (فاعل شناسا) خود، یکی از محسوسات و در بند ماده و جهان محسوس است؛ جهان محسوسی که سایه جهان معقول بوده و همواره از رسیدن به اصل خود فرو می‌ماند. بنابر این باید چیزی ورای بدن محسوس و متغیر وجود داشته باشد. افلاطون همیشه در محاوراتی چون جمهوری، منون، فایدون، تیمائوس، فایدروس، ثنای تتوس و... بر وجود نفس، خاصه پاره الهی عقل، تصریح و تأکید دارد. به زعم او، نفس بشری به اعتبار آنکه از سنخ موجودات الهی و خویشان مثل است (Republic, VI: ۴۹۰b)، دچار تغییر و سیورورت دنیوی نیست؛ اما با هبوطش در جهان محسوس، پاکی و صفای خود

را از دست داده است و برای رسیدن به معرفت لازم است دوباره به آن پاکی اولیه دست یابد (Phaedo:۶۶-۶۵). بر این اساس، نزد افلاطون، در سیر عقلانی از محسوس به معقول، علاوه بر طی کردن مراحل تعالیم علوم، تزکیه نفس و صفای باطن نیز لازم است و این دو از یکدیگر غیر قابل تفکیک هستند (Protagoras:۳۵۸b). نفس، در پرتو فراغت، تزکیه و تهذیب و تخلق به فضایل، از رذائل اخلاقی و آفات بدنی دور می‌شود و این امر، تشبه به الوهیت در انسان را بیشتر می‌کند (Teatetus:۱۷۶)، تشبیهی که همان خواست صانع جهان است؛ زیرا او «خیر (good) بود... و خواست تا همه چیز در حد امکان شبیه خود او شود» (Timaeus:۲۹e).

۵. از نگاه افلاطون، فیلسوف، تنها کسی است که سر از حجاب ماده و طبیعت بیرون آورده، از دام موانع مادی و هواهای نفسانی بیرون آمده است و با تخلق به حقایق برین چون عفت، عدالت، شجاعت، حکمت و خیر، دیده نفس یا عقل او تیز بین تر و آگاه تر گردیده و به اندازه خلوصش چشم به حقایق دوخته است (Phaedrus:۲۴۷; Republic VI:۴۸۶a). فیلسوف کسی است که عاشق شناختن آن هستی یگانه ابدی است که دستخوش کون و فساد نیست (Republic, VI:۴۸۵) و کسی که عاشق چیزی باشد نه می‌تواند به سختی آن را بیاموزد و نه به آسانی آن را فراموش کند، بنابراین طبیعت فلسفی به راحتی به سوی مثل هر یک از موجودات راهنمایی می‌شود و آنچه را که آموخته است، فراموش نمی‌کند (Ibid:۴۸۶c). بر طبق فقراتی از نوع اخیر، می‌توان گفت، نظریه مثل، نه تنها ارزش‌های اخلاقی و هنری را محدود نمی‌کند، بلکه در برگیرنده همه آن‌هاست. افلاطون در قوانین (Laws, X:۹۰۴c) نشان می‌دهد که «تأثیر معاشرت با فضیلت الهی این است که خود آدمی به صورت برجسته‌ای فاضل می‌گردد» (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۷۰) و این تکرار همان مطلب افلاطون در فایدروس و مهمانی است که نتیجه نیل به مثال زیبایی بروز دوستی با خداوند و سرازیر شدن فضایل از فرد است. در تیمائوس سعادت کامل را نصیب کسی می‌داند که همواره در راه تحصیل معرفت است و کوشش می‌کند تا درون خویش را از افکار خدایی پر کند و بر پروراندن جزء الهی روح، یعنی همان عقل و تشبه به الوهیت، همت گمارد (Timaeus:۹۰).

۶. افلاطون از یک سو در کتاب دهم جمهوری (Republic, X:۵۹۶b-۵۹۷)، با سخن گفتن از سه صانع، درجات تقلید را به میزان دوری و نزدیکی آن‌ها به مثال آن امر تقلید شده برگردانده و اهمیت یک اثر هنری را فرع در نزدیکی آن هنر به حقیقت می‌داند. از سوی دیگر، معرفت را شهودی، یعنی نوعی تماس بی‌واسطه با خود متعلق دانسته است؛ حال بر این اساس و نیز با توجه به مقدمات مذکور و اینکه اگر کمترین آفرینندگی مطابق کتاب دهم جمهوری (Ibid:۵۹۶)، آفرینندگی به کمک آینه باشد، در این صورت می‌توان گفت، نیل به مقام معرفت، نه تنها در وادی امور ارزشی و اخلاقی، بلکه در زمینه هنرها هم بهترین حالت آفرینندگی و ابداع در ساحت بشری خواهد بود؛ زیرا قلب آدمی به اندازه خلوص و تشبیهش به الوهیت، همچون آینه‌ای می‌گردد که حقایق در آن متجلی می‌شود (حقایق را شهود می‌کند)

و بی‌گمان صفاتی که مبدأ جهان داراست، آدمی نیز با تشبه جستن به او، واجد آن صفات می‌شود؛ از جمله صفات خلاق، مبدع، بدیع و مصور بودن که در هنر به بهترین شکل خود را آشکار می‌سازد. بنابر این می‌توان گفت، «افلاطون به هنر، کمال استقلال را در حوزه ناسوتی اعطا نمی‌کند؛ زیرا معتقد به تفوق اخلاق یا دانش است. این بدان دلیل بوده که از نظر وی هنر... چیزی نبود که بتوان به سادگی جذب یا با آن ارتباط برقرار نمود؛ مگر اینکه گیرنده جو اخلاقی حسنه‌ای را در ذهن و روحش پرورانده باشد» (واتسون، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

نیز می‌توان گفت کسی که به شهود حقایق رسیده است چون به جای تقلید از اشیاء محسوس، از جهان معقول تصویر سازی می‌کند، در این صورت آن تقلید بیشترین شباهت را به اصل خواهد داشت؛ زیرا اگر جهان سایه‌ها، تصویری از جهان حقیقت است و هنرمند، مقلدی است که با نگاه به نمونه به خلق اثر هنری می‌پردازد، می‌توان گفت، انسان متشبه به خداوند (علت فاعلی و غایی جهان) مظهر صفاتی مانند خلاق و صانع می‌شود. به عبارت دیگر، کسی که به مقام تشبه به الوهیت رسیده باشد، از آن حیث که سراسر عقل و خویشاوند عالم مثل و پاره الهی شده است، نمی‌تواند صرفاً مقلدی قرار گرفته در مقام دوم و سوم باشد. بدین جهت کار هنری او در مقامی بالاتر از این دو قرار می‌گیرد؛ زیرا آن دو مقلد با عالم محسوس در ارتباط هستند و حال آنکه روح فیلسوف همواره به دنبال ادراک امور الهی است (-Repub licVI:۴۸۶a)؛ روح فیلسوف از تلاطمات ناشی از تعلق به دنیا در آرامش است و به همین دلیل می‌تواند «فقط به تفکر درست؛ یعنی تفکری الهی که متعلق عقیده نیست پردازد... و در زمان مرگ به جهان پاک و خدایی وارد می‌شود و از همه بدی‌های انسانی رهایی می‌یابد» (Phaedo:۸۴a-b)؛ همچنین این روح فیلسوف است که دائماً تا حد امکان، از راه یادآوری و محصور شدن در زندگی الهی، با واقعیات احاطه شده است (Phaedo:۸۴a-b) و چون پیوسته در طریق کمال پیش می‌رود به کمال راستین دست خواهد یافت و چون همواره خود را با امور خدایی سرگرم ساخته، به امور دنیوی بی‌اعتنا می‌شود و لذا مردمان غافل، او را دیوانه می‌پندارند؛ اما این دیوانگی از نوع خدایی است و برتر از هر دیوانگی است؛ زیرا در حالت این دیوانگی است که دیدن زیبایی‌های این جهان؛ زیبایی حقیقی را به خاطر شخص می‌آورد (Ibid:۲۴۹) و «بال و پر روح او شروع به رشد می‌کند؛ البته او هنوز نمی‌تواند به بالا برود؛ اما همواره چشم بر عالم بالا دوخته است» (Guthrie, ۱۹۷۵, V.IV:۴۰۴).

بر این اساس، می‌توان گفت، اثر هنری ناشی از شهود حقایق، بیشترین شباهت را به حقیقت و اصل خود خواهد داشت و بهترین هنرمند از نظر افلاطون کسی است که حقیقت معقول را با شهود می‌نگرد و از آن معرفت شهودی نسخه برداری می‌کند نه از اشیای محسوس؛ زیرا «کسی نمی‌تواند معرفتی درباره کیفیات خوب و بد چیزی داشته باشد، مگر اینکه آن را حقیقتاً تجربه کرده باشد؛ از این رو تنها کسانی که به آن شهود رسیده‌اند، حداقل فیلسوفان پادشاه هستند» (Reeve, ۲۰۰۶: ۱۹۳). فیلسوف در معنای افلاطونی، یعنی کسی که در زندگی الهی محصور شده است، چنین کسی می‌تواند به الوهیت تشبه یافته، کار الهی کند و

مظهر صفات او شود.

از نگاه افلاطون گاه تقلید و تصویر لسانی است، زمانی کتابی (Phaderus: ۲۷۷b-c)، گاه تجسیم و زمانی تصویر اشیاست، در مرتبه‌ای انسانی و در بالاترین مرتبه تقلید در ساحت خدایان خود را نشان می‌دهد. افلاطون در محاوراتی مانند جمهوری (e: ۶۰۰) بیان می‌کند که شاعران هرگز به حقیقت معرفت ندارند؛ اما در قوانین (a: ۶۸۲) از الهام گرفتن شاعران به یاری موزها و سخن آنها از روی حقیقت صحبت می‌کند. در فایدروس (a: ۲۴۵) آخرین مرتبه جنون را، جنون عاشقی دانسته است که قبل از آن الهام به شاعران است؛ در مهمانی (۲۰۹) شاعران کسانی هستند که بی واسطه حقیقت را از طریق الهام دریافت می‌کنند و کار آنها آفرینش زیبایی در نفس است؛ آفرینشی که ثمره آن وجود فضایل در نفس می‌شود. بنابر این، بر طبق چنین فقراتی می‌توان گفت، در هنر از نگاه افلاطون، نوعی اتصال آدمیان با عالم برین مطرح است. هنرهای زیبا با امور محسوس سر و کار دارند؛ این در حالی است که مثال زیبایی از طریق عقل، یعنی همان پاره الهی نفس قابل شناخت است و هدف هنرمند، تقلید از این زیبایی معقول و شباهت با آن است. در واقع، هنر افلاطون «می‌کوشد تا از جهان مادی فراتر رود و به وسیله تصاویر ساده خود بر آن می‌شود تا چیزی از ساحت والاتر وجود را به یاد آورد، آن ساحتی از وجود که میان پدیده‌ها سوسو می‌زند» (وردونیوس به روایت بینای مطلق، ۱۳۸۳: ۳۷).

با توجه به بیانات افلاطون می‌توان گفت کل زندگی از نظر او تقلید و هنر است؛ زیرا طرح مباحثی از قبیل تشبه دولت شهر به آن مدینه آرمانی، فضایل اخلاقی و تلاش فرد برای شناخت و کسب فضایل و تشبه به الوهیت، حاکی از آن است که در یک معنا کل زندگی از این زاویه نوعی هنر است. روح را شبیه خدایان کردن، نوعی تقلید است؛ تحقق و تقرب اخلاقی و عملی تقلیدی است که بسیار نزدیک به حقیقت است و نه دو مرتبه دور از آن. بنابر این فیلسوف یا همان حکیم نیز هنرمند است او در آن مرتبه‌ای از تقلید است که می‌خواهد به حقایق وقوف پیدا کند و به امور الهی تشبه یابد. نجار هم هنرمند است؛ اما در سطحی فروتر؛ زیرا تقلید می‌کند. تراژدی نویس، شاعر و افرادی از این قبیل نیز تصویرگر هستند؛ اما حکیم بالاترین مرتبه تصویر گری را دارد؛ تصویری مطابق با واقع در حد امکان؛ زیرا او به اصل و ذات اشیاء و امور معرفت دارد، او به شهود آن حقیقت یگانه نائل شده است؛ از این رو مظاهر و اشکال آن را می‌شناسد؛ به همین دلیل است که او باید به شاعر و تراژدی نویس و کمدی پرداز فضایل حقیقی را نشان دهد و آن‌ها را از امور غیر واقع و کاذب برحذر دارد.

گفته شد، در مهمانی کسی که از روی هنر، یعنی دانش، کمدی می‌نویسد، می‌تواند تراژدی نیز بنویسد. می‌توان گفت که «از روی هنر در اینجا به معنای هنر فلسفه است... در نتیجه هنر یا میمیسیس واقعی بر دانش استوار است» (بینائی مطلق، ۱۳۸۳: ۳۳). بنابر این می‌توان گفت هدف افلاطون پالایش هنر موجود در یونان باستان و ظهور بعد متعالی آن است؛ نه نفی هنر. «اثر هنری باید روح را آماده کند تا به سمت قوانین سوق داده شود یا اینکه نشان بدهد

که چگونه می‌توانیم بر اساس تجربیات درونی، قوانین عادلانه‌ای را در جامعه پیاده کنیم» (Gadamer, ۱۹۰۰:۷۲).

سعی افلاطون بر آن است تا جامعه را در حد امکان از طریق فیلسوف به مثال خودش، به مثال عدالت، شجاعت و خیر مطلق شبیه گرداند؛ زیرا پشتوانه این تقلید در حکیم، معرفت به آن حقایق، تخلق به آنها و تشبه به خداوند است؛ ولی هنرمندان، فاقد آن نوع معرفتی هستند که حکیم واجد آن است؛ فلذا این بر عهده‌ی حکیم است که به شاعر بگوید، فقط امور خیر و خوبی‌ها را به خدایان نسبت دهد. تقلید در نگاه افلاطون می‌تواند الهی و بشری باشد، مثلاً در تیمائوس (۲۸-۲۹) نشان می‌دهد دمیورژ موجودی الهی است که دریافت و التفات او به حقایق بی واسطه و شهودی است؛ اما در عالم دنیا و در تقلید بشری با نوعی تصویرگری و تقلید مواجه هستیم که فقط فیلسوف صادق‌ترین هنرمند است. افرادی مانند سوفیست چون ظاهر فریبنده‌ای از حقیقت و نه شبیه آن را به وجود می‌آورد، بر اساس محاوره فایدروس (Phaedrus: ۲۴۸e) در طبقه هشتم قرار دارد.

افلاطون در گرگیاس (۴۶۴b) سیاست را هنری می‌داند که تأمین‌کننده سلامت روح است؛ در اوتودموس (۲۹۱c-d) هنر سرداری سپاه و دیگر هنرها را در خدمت هنر سیاست می‌آورد؛ زیرا سیاست تنها هنری است که راه و روش به کار بردن آنها را می‌داند و همه چیز را سودمند می‌سازد؛ در سوفسطائی فلسفه را نوعی هنر می‌داند.

می‌توان گفت هدف همه این‌ها همان بحث تشبه آدمی به خداوند است که افلاطون در محاورات خویش به طرق مختلف آنها را بیان می‌دارد؛ زیرا او در محاوراتی از جمله جمهوری (۵۰۰b-c) فیلسوف را تنها کسی می‌داند که به شهود حقایق رسیده است و آن عالم را سرمشق خود قرار داده و به تقلید از آن زندگی می‌کند و حاکمیت جامعه بر عهده اوست، حاکمیتی که نقش تعلیم و تربیتی داشته و هدف از آن وصول آدمیان به مقام تشبه به الوهیت و شهود حقایق است تا جایی که برای آدمی امکان پذیر است. بنابراین بالاترین هنر نزد افلاطون هنر فلسفه است که بالاترین هدف؛ یعنی تشبه به الوهیت را دنبال می‌کند. سعی افلاطون بر آن است تا «هنر و شاعری را در خدمت غایات اخلاقی و دینی آورد» (Zeller, ۱۹۸۰: ۱۴۳).

«افلاطون در قوانین بر زوالی که بر معیارهای ادبیات و موسیقی در آتن عارض شده است تأسف می‌خورد و آن را معلول بیش از حد مطالبات شنوندگان قلمداد می‌کند. اما آنچه مردم نادان مطالبه می‌کنند به هیچ وجه معیار مناسبی برای برتری در هیچ یک از انواع هنر نخواهد بود. هنر عمیقاً در نفس‌های ما نفوذ می‌کند. اگر قرار باشد در جامعه منظمی زندگی کنیم که افراد آن نفس‌های منظمی داشته باشند، هنر بایستی در قبضه بهترین عنصر در وجود ما قرار بگیرد» (تیلور، ۱۳۹۲: ۶۱۴).

۴. نتیجه

هنر افلاطون، بر خلاف هنرهای زیبا که با امور محسوس سر و کار دارند، هدف هنرمند را تقلید از زیبایی معقول و شباهت با آن می‌داند و می‌کوشد تا از جهان مادی فراتر رود و به وسیله

تصاویر ساده خود بر آن می‌شود تا چیزی از ساحت والاتر وجود را به یاد آورد، آن ساحتی از وجود که میان پدیده‌ها سوسو می‌زند. بنابراین، هنر افلاطونی با حقیقت بیگانه نیست و هنر نزد او مبنای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دارد که این مبنا همان مثال خیر است. از نگاه افلاطون، هنرمند واقعی کسی است که به شهود حقایق و در رأس آن‌ها به شهود مثال خیر نائل شده است؛ زیرا به اعتقاد افلاطون، دانایی به مثال خیر، بالاترین دانایی‌هاست؛ مثال خیر موضوع عالی‌ترین دانش‌هاست و تا زمانی که به شناخت آن نایل نشویم، هر چند به همه دانش‌ها علم یابیم، هیچ دانشی برای ما سودمند نیست؛ تنها کسی که به دیدار خود آن نائل شده است، می‌تواند آن را سرمشق قرار داده و به پیروی از آن زندگی خود و افراد جامعه‌اش را سامان بخشد؛ زیرا کسی نمی‌تواند معرفتی درباره کیفیات خوب و بد چیزی داشته باشد، مگر اینکه آن را حقیقتاً تجربه کرده باشد؛ از این رو تنها کسانی که به آن شهود رسیده‌اند، حداقل فیلسوفان پادشاه هستند. بنابر این، حکیم بالاترین مرتبه تصویرگری را دارد؛ تصویری مطابق با واقع در حد ممکن؛ زیرا او به اصل و ذات اشیاء و امور معرفت دارد، او به شهود آن حقیقت بیگانه نایل شده است از این رو مظاهر و اشکال آن را می‌شناسد؛ به همین دلیل است که او باید به شاعر، تراژدی‌نویس، کمدی‌پرداز و سایر هنرمندان، فضایل حقیقی را نشان دهد و از امور غیر واقع و کاذب آن‌ها را بر حذر دارد. سعی افلاطون بر آن است تا در عرصه هنر نیز، جامعه را تا حد ممکن، از طریق معرفت فیلسوف، به مثال خودش، به مثال عدالت، شجاعت و خیر مطلق شبیه گرداند؛ زیرا پشتوانه این تقلید در حکیم، معرفت به آن حقایق، تخلق به آن‌ها و تشبه به خداوند است.

منابع

۱. بینای مطلق، سعید، هنر در نظر افلاطون، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۳.
۲. تیلور، س. س. و، تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، حکمت، تهران، ۱۳۹۲
۳. سلطانی کوهانستانی، مریم؛ صدر مجلس، مجید، اشراق و شهود از نگاه افلاطون، پژوهش‌های فلسفی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان ۹۳، دوره ۸، شماره مسلسل ۱۴، صفحات ۱-۲۶، تبریز، ۱۳۹۳.
۴. واتسون، آندرو، مقایسه فلسفه هنر و زیبایی‌فولوپین با افلاطون، ترجمه: صادق علاماتی، کتاب ماه هنر، دی ۱۳۸۸؛ شماره ۱۳۶؛ صفحات ۱۰۶-۱۰۷، خانه کتاب، تهران، ۱۳۸۸.
۵. Gadamer, Hans Georg, (۱۹۰۰), Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies On Plato; translated and with an introduction by P. Christopher Smith, Yale University Press, Haven&London
۶. Guthrie, W.K.C, (۱۹۷۵), A History of Greek Philosophy: Plato: The man and his dialogues earlier period; Vol.IV, Cambridge University Press, London.
۷. (۱۹۷۸), _____, A History of Greek Philosophy: The Later Plato and Academy; Vol.V, Cambridge university Press, London, Newyork. Plato; (۱۹۹۷), complete works; edited with John M.Cooper, Hackett publishing company, Inc,U.S.A.
۸. Reeve, C.D.C, (۲۰۰۶), Philosopher-kings: The Argument of Plato's Republic, Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge.
۹. Wood, Calling, R.G, (۱۹۲۵), «Plato's Philosophy of Art»; Mind, Published by Oxford University Perss: www.jstor.org
۱۰. Zeller, Eduard. (۱۹۸۰), Outlines of the History of Greek Philosophy; translated by: I.r.palmer, Dover Publication, new York.

اعتبارات ماهیت

هاتف قدس‌زاد (دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه محض دانشگاه تبریز)

(نوشتاری کوتاه که شامل تحلیل عقلی مفاهیم مربوط به بحث اعتبارات ماهیت و تحلیل منطقی تقسیم پرمناقشه موجود در آن و نهایتاً به طور نمونه توضیح نقش آن در استدلال ابن سینا بر وجود کلی طبیعی در خارج می باشد).

مراد از «ماهیت» در این ترکیب مصادیق ماهیت است نه ماهیت به عنوان یک معقول ثانوی. حال اگر منظور، مصادیق ماهیت بالمعنی الأخص باشد، آن‌ها را دو نحو می‌شود اعتبار کرد: ۱. همراه با ماهیت‌های دیگر (مثلاً عوارض) لحاظ کرد ۲. بدون همراهی با همان ماهیت یا ماهیات ملحوظ در اعتبار اول در نظر گرفت. اولی می‌شود ماهیت به شرط لحاظ فلان شیء یا ماهیت (یا اشیاء و ماهیات) و به اختصار «ماهیت به شرط شیء»، دومی هم می‌شود ماهیت به شرط لحاظ نکردن فلان شیء یا ماهیت (یا اشیاء و ماهیات) و به اختصار «ماهیت به شرط لا». مقسم این دو اعتبار ماهیت هم می‌شود «ماهیت» ولی از آن جا که اقسام، دو نحو اعتبار ماهیت هستند مقسم می‌شود «اعتبار کردن ماهیت» و از آن جا که در «اعتبار کردن ماهیت» اعتباری نیست به جای «اعتبار کردن ماهیت» گفته می‌شود «ماهیت بدون اعتبار یا لا بشرط» یعنی نه «شرط شیء» و نه «شرط لا ذلک الشیء» را دارد و از آن جا که اقسام در مقسم حاضرند می‌شود گفت که هم «شرط شیء» و هم «شرط لا ذلک الشیء» را داراست. این قضیه (هم «شرط شیء» و هم «شرط لا ذلک الشیء» را داراست.) با قضیه‌ی قبلی (نه «شرط شیء» و نه «شرط لا ذلک الشیء» را داراست.) در تناقض نیست؛ چرا که قضیه‌ی سابق به طور کامل چنین است: مقسم نه «شرط شیء» را به تنهایی داراست و نه «شرط لا ذلک الشیء» را.

اما اگر مراد ماهیت بالمعنی الأعم باشد و واجب را هم شامل شود قسم دیگری به نام «لا بشرط» به این اقسام افزوده می‌شود. توضیح این که در مورد واجب اصلاً نمی‌توان شرطی طرح کرد؛ چرا که چیزی خارج از او نیست تا او را محدود کند و بنابر این واجب «ماهیت

بشرط شیء» نمی‌تواند باشد. و چون نمی‌توان شرطی تعیین کرد پس نمی‌توان آن شرط را از او سلب کرد و بنابراین «ماهیت بشرط لا» هم بر او اطلاق نمی‌شود و چون این دو نیست پس «ماهیت لا بشرط مقسمی» هم که در بالا طرح شد نخواهد بود. این جاست که قسم دیگری به اعتبارات ماهیت افزوده می‌شود و مصداقش فقط واجب تعالی است و نشان می‌دهد که اصلا قیدی و سلب قیدی در رابطه با او قابل طرح نیست. به همین خاطر آن را «لا بشرطین الشیء و لا الشیء» و به اختصار «لا بشرط» نامیده‌اند. پس وجه تسمیه‌ی لا بشرط قسمی و مقسمی تفاوت ظریفی دارد. چون این اعتبار ماهیت نتوانست در مقسم قرار بگیرد یکی از اقسام دانسته شده است. لیکن صحیح این است که بحث اعتبار فقط در رابطه با ماهیت بالمعنی الأخص طرح شود. چرا که همان طور که در ابتدا توضیح داده شد، مقسم «اعتبار کردن ماهیت» است و مطابق قاعده فرعیه فقط در ماهیت‌های اعتبار پذیر جاری است، حال آن که در مورد واجب اصلا نمی‌توان شرطی مطرح کرد. با این ملاحظه خدش‌های که در تقسیم دیده می‌شود رفع خواهد شد.

حال در مورد «کلی طبیعی» (یعنی اگر ماهیت، کلی طبیعی باشد) و با لحاظ استدلال بو علی بر وجود غیر محسوس آن در خارج، شرط ما عبارت از «همراهی با شرایط (خارجی) یا همان احوال و اعراض و غواشی» است که اگر بشرط شیء باشد در خارج و اگر هم بشرط لا باشد در ذهن موجود است. پس کلی ذهنی همان کلی خارجی است که در خارج محاط به احوال است و ما روی همین بعینه هم در ذهن و هم در خارج بودن تأکید می‌کنیم. تنها مفهومی که این معنا را می‌رساند «کلی طبیعی لا بشرط» است و به همین دلیل گفته‌اند که کلی طبیعی همان لا بشرط مقسمی است.

در مورد شرط که عبارت بود از «همراهی با شرایط یا همان احوال» باید گفت که این شرط، خود یک ماهیت یا مفهوم ماهوی نیست بلکه یک معقول ثانوی فلسفی است؛ چرا که شرط ماهیت‌ها است و به تعبیر دیگر در مورد مفاهیم ماهوی است (معقولات ثانوی از مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شوند). تعبیر دیگر شرط چنین است: «عرضمند بودن» و این به روشنی یک معقول ثانوی فلسفی است. می‌شود تعبیر دیگری نیز برای این شرط به کار برد: «وحدت» به معنی «شخص بودن» که در مقابل آن «عموم» به معنی «کلی بودن» را داریم. بعضا دیده می‌شود که همین عموم را شرط گرفته‌اند که در این صورت ماهیت به شرط شیء می‌شود «کلی عقلی».

ذهن، جسم و رفتار

تلخیص: ساناز طاعتی (دانشجوی مقطع کارشناسی رشته فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی)

مفاهیم روان‌شناختی با رفتاری که تجلی احوال درونی ماست رابطه‌ای منطقی دارند. چون این رفتار انسان است که مقوم آن معیار منطقی است که بنابر آن می‌گوییم: «او چنین ادراک حسی یا چنان احساسی دارد»، «می‌اندیشد»، «به یاد می‌آورد»، «شاد یا غمگین است». چنین رفتاری یک حرکت جسمانی محض نیست بلکه لبخند یا اخم، لحن مهرآمیز یا غضبناک، اشارت عاشقانه یا تحقیرآمیز و آنچه که شخص می‌گوید و انجام می‌دهد، همه را در بر می‌گیرد. رفتار انسان فقط یک پدیدار فیزیکی مثل حرکت یک تصویر روی صفحه کامپیوتر یا حرکت یک آدم مصنوعی نیست.

این برداشت هم با ثنویت دکارتی و هم با دوگانگی مغز/ بدن در تعارض است. معاصرین ما نیز که می‌گویند کامپیوتر می‌تواند بیندیشد (یا در آینده نزدیک چنین خواهد کرد) به طور ضمنی این برداشت را رد می‌کنند. ویتگنشتاین به پیش‌فرض‌های چنین آرایه‌ی حمله می‌کند: آیا آنچه شما می‌گویید بدین معنی نیست که مثلاً درد، بدون رفتار حاکی از درد وجود ندارد؟ مقصودم این است که فقط در مورد یک انسان زنده و آنچه (رفتارش) شبیه یک انسان زنده است، می‌توان گفت که احساس دارد، می‌بیند، می‌شنود، کور است، کر است، آگاه یا ناآگاه است.

البته ممکن است کسی درد بکشد ولی آن را نشان ندهد، بیندیشد ولی اندیشه‌اش را بیان نکند مع ذلک:

ممکن است کسی بگوید اگر ما رفتار یک موجود زنده را ببینیم، روح او را می‌بینیم، آیا من در مورد خودم هم می‌توانم بگویم که چون چنین و چنان رفتاری دارم، پس با خودم صحبت می‌کنم؟ نه، من این را از مشاهده‌ی رفتارم نمی‌گویم. ولی حرف من فقط بدان جهت با معنی است که چنین رفتاری دارم.

موضوع محصولات روان‌شناختی، موجود زنده‌ای است که می‌تواند افکار و احساسات خود را با

رفتارش بروز دهد و چنین نیز می‌کند. می‌توانیم بگوییم که یک انسان، اسب یا گربه می‌بیند، می‌شنود، کور یا کر است ولی یک ابزار دقیق الکترونیک نه می‌بیند و نه کور است. رباتی که به دستورالعمل‌های لفظی پاسخ می‌دهد چیزی نمی‌شنود و وقتی هم که درست کار نمی‌کند، کر نیست. وقتی یک کامپیوتر را روشن می‌کنیم از خواب بیدار نمی‌شود و زمانی هم که آن را خاموش می‌کنیم به خواب نمی‌رود.

چه چیزی سبب می‌شود که ما تصور کنیم فقط موجودات زنده دارای احساس‌اند؟ آیا تربیت من باعث چنین برداشتی می‌شود. یعنی من ابتدا توجه‌ام را به احساس درونی خود معطوف می‌کنم و بعد تلقی خود را به اشیای خارج از خود نیز انتقال می‌دهم؟ آیا موضوع این است که من چیزی را در اینجا (در درون خود) تشخیص می‌دهم که اسمش را «درد» می‌گذارم و می‌بینم با کاربرد شایع این واژه در میان مردم تعارضی ندارد؟ من این تصویر خود را به سنگ و گیاه و امثال آن انتقال نمی‌دهم.

ولی واقعیت چنین نیست. ما کاربرد واژه «درد» را بدین طریق یاد نمی‌گیریم که ابتدا احساس خاصی را در درون خود بیابیم، آن را بشناسیم و تشخیص دهیم، بعد اسمی روی آن بگذاریم. ما طرز استعمال جمله «من درد دارم» را به عنوان گسترش رفتار طبیعی حاکی از درد خود فرا می‌گیریم و وقتی دیگران رفتاری مشابه آن دارند می‌گوییم که آن‌ها هم درد می‌کشند. چیزی به عنوان شناخت یا تعیین هویت درد یا اشتباه در آن وجود ندارد و معنی واژه «درد» نیز بدین طریق حاصل نمی‌شود که ما اسمی روی چیزی در دنیای درونی خویش بگذاریم. وقتی کسی درد می‌کشد، این واژه را به عنوان یکی از صور بروز درد به کار می‌برد و فریاد او که «درد دارم» معیاری برای دیگران می‌شود تا چنین نسبتی به او بدهند.

به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم احساس، ادراک حسی، اندیشه و در واقع، خود شناخت را به اعیان فیزیکی (بدن انسان، مغز او، کامپیوتر) یا به اذهان و نفوسی که در بعضی از این اعیان‌اند نسبت دهیم. استراتژی ویتگنشتاین برای رفع این محذور کاذب، غیرمستقیم و زیرکانه است: آیا من نمی‌توانم تصور کنم که دردهای مهبیی داشته باشم و با تداوم آن‌ها بالاخره به سنگ تبدیل شوم؟ اصلاً وقتی چشم‌هایم را می‌بندم، از کجا می‌فهمم که به سنگ تبدیل نشده‌ام؟ فرض کنیم چنین اتفاقی بیفتد، در آن صورت این سنگ به چه اعتباری درد می‌کشد؟ به چه معنایی می‌توانیم درد را به سنگ نسبت دهیم؟ چرا می‌گوییم وجود درد مستلزم کسی است که درد بکشد!

آیا می‌توان گفت که سنگ دارای روحی است و آن روح است که درد می‌کشد؟ روح یا درد، چه ربطی به سنگ دارد؟

شما فقط می‌توانید درد را به چیزی نسبت دهید که رفتاری شبیه انسان داشته باشد. به هر حال درد را باید به یک جسم یا شاید هم روحی که در آن است نسبت دهیم. حالا، از کجا می‌فهمیم که یک جسم دارای روح است؟

بر فرض محال، اگر شما به معنی واژه «درد» با نام‌گذاری چیزی در دنیای درونی خود پی

می‌بردید، باز هم نسبت دادن درد به دیگران با اشکال مواجه می‌شد. در آن صورت، شما راهی نداشتید جز اینکه خیال کنید که موجود دیگری هم، این چیزی را که خودتان دارید، یعنی این [درد] را که در بدن‌تان است، دارد. آن گاه این [درد] صرفاً در بدن او بوده، بدین معنی که شما دردی در بدن او احساس می‌کردید نه در بدن خود.

اگر من راهی نداشته باشم جز اینکه درد شخص دیگری را مطابق الگوی درد خود تصور کنم، در آن صورت این کار به هیچ وجه آسان نیست. زیرا من باید دردی را که احساس نمی‌کنم، مطابق مدل دردی که واقعا احساس می‌کنم به تصویر درآورم. به عبارت دیگر کارم فقط این نیست که تصویری را که از درد خود در یک موضوع دارم به موضوع دیگر انتقال دهم مثلاً خیال درد دست را به خیال درد پا تبدیل کنم. چون من نمی‌خواهم خیال کنم که در ناحیه‌ای از بدن او احساس درد می‌کنم (که این هم ممکن است). رفتار حاکی از درد می‌تواند، اشاره به موضوع درد داشته باشد ولی بروز آن در کسی است که درد می‌کشد.

اگر من بتوانم درد شخص دیگری را تصور کنم، آیا می‌توانم مطابق همین مدل، درد یک سنگ را هم تصور نمایم؟ اگر بنا باشد که من دردی را که احساس نمی‌کنم مطابق مدل دردی که واقعا احساس می‌کنم به خیال آورم، چرا نتوانم درد یک سنگ را هم به خیال آورم؟ اگر من خیال کنم که به سنگ تبدیل شده‌ام و باز دردم ادامه یابد، آیا در آن صورت سنگ هم درد می‌کشد؟ موضوع این است که چیزی به عنوان ظهور و بروز درد در سنگ وجود ندارد. اصلاً چرا نمی‌توانیم درد را به سنگ نسبت دهیم؟ فرض کنیم کسی بگوید که در این جا دردی وجود دارد، ولی صاحب درد یا دردکشی نیست. این حرف معنی ندارد. همین طور نسبت دادن درد به سنگ هم بی معنی است.

آیا بعد از آنکه بدن من به سنگ تبدیل شود باز درد می‌کشم؟ آیا چیزی که درد دارد روح یا ذهن آن موجود متفکر دکارتی است که به سنگ تعلق دارد؟ اگر چنین است، پس سنگ به همان اندازه که ذهن متعلق به آن درد می‌کشد، درد دارد! ولی این حرف از دو جهت بی معنی است: اولاً همان طور که دیدیم وجه ملکی بیان درد، دلالت به مالکیت نمی‌کند. جمله «من درد دارم» نوعی بروز و ظهور درد است و از مقوله رفتار حاکی از درد است، ولی سنگ چنین رفتاری ندارد. در واقع ذهن یا روح هم هیچ رفتاری ندارد. ثانیاً سنگ فاقد ذهن است. انسان زنده‌ای ذهن دارد که می‌خندد، گریه می‌کند و نسبت به محیط زندگی‌اش به شیوه‌های گوناگون در کنش و واکنش است. وقتی من می‌گویم که «یک بدن و یک ذهن دارم»، فعل «داشتن» افاده مالکیت نمی‌کند و گمراه‌کننده است. عبارت «بدن من» به رابطه‌ای ملکی میان من و بدنم دلالت ندارد و مرجع ضمیر «من» بدنم نیست. به هر حال بدن من، ذهنی ندارد. این بدن نیست که رفتار حاکی از درد دارد چون خود بدن رفتاری ندارد، این بدن من نیست که گریه و زاری می‌کند، دندان‌هایش را به هم می‌فشارد و رفتاری اجتماعی دارد و اگر من به سنگ تبدیل شوم آن سنگ روح یا ذهن نخواهد داشت.

یک سنگ را در نظر بگیرید و خیال کنید که ادراک حسی دارد. با خود می‌گویید: چطور

ممکن است به فکر اسناد حسی به یک شیء بیفتیم؟ شاید بتوانیم آن را به یک عدد هم نسبت دهیم! اکنون به مگسی که از این سو به آن سو می‌پرد توجه کنید! می‌بینید که بلافاصله همه آن مشکلات منتفی می‌شوند و مفهوم «درد» جای پای پیدا می‌کند در حالی که قبل از آن همه چیز به اصطلاح گزافه‌گویی و مبالغه بود.

به همین ترتیب به نظر نمی‌رسد که جسد مرده احساس درد بکند. نگرش ما نسبت به موجود زنده با مرده متفاوت است. عکس‌العمل ما نسبت به آن‌ها یکسان نیست.

ما به شیوه‌های گوناگون نسبت به موجودات زنده عکس‌العمل نشان می‌دهیم. این واکنش‌های طبیعی از هیچ مبنا یا نظریه‌ای استنتاج نمی‌شوند، بلکه مقوم شکل زندگی و زمینه استوار بازی‌های زبانی ما هستند.

آیا بی‌معنی نیست که بگوییم «بدن ما درد می‌کشد»؟ چرا احساس می‌کنیم که چنین سخنی بی‌معنی است؟ به چه اعتباری می‌توان گفت که دست من درد نمی‌کند بلکه این منم که در این دست احساس درد می‌کنم؟

وقتی می‌پرسیم «آیا این جسم من است که احساس درد می‌کند؟»، جدال بر سر چیست؟ چگونه می‌توان این مسئله را حل کرد؟ به چه اعتباری می‌گوییم که جسم درد نمی‌کشد؟ خوب، می‌توانیم چنین استدلال کنیم. وقتی دست کسی درد می‌گیرد، خود دست چنین چیزی نمی‌گوید... اما نه دست او، بلکه خودش را تسلی می‌دهیم: ما به چهره او نگاه می‌کنیم. از کجا معلوم که دل من برای این مرد می‌سوزد؟ چگونه موضوع دل‌سوزی من مشخص می‌شود؟ (ممکن است بگوید که دل-سوزی [نتیجه] نوعی اطمینان به درد شخص دیگر است.)

اینکه «آیا جسم ما احساس درد می‌کند یا نه»، مسئله‌ای تجربی نیست بلکه موضوعی منطقی یا مفهومی است. ما نمی‌گوییم «بدن ما احساس درد می‌کند» نمی‌گوییم «بدن او باید یک آسپیرین بخورد و به دکتر مراجعه کند» یا توصیه نمی‌کنیم که «جسم او باید با درد بسازد و آن را تحمل کند». واقعیت این است که ما از انسان [در تمامیت خود] به عنوان کسی که درد می‌کشد صحبت می‌کنیم، نه از بدن یا ذهن او. این شیوه‌گفتار با زندگی ما عجین شده است و با رفتار و کنش و واکنش‌های مان در هم آمیخته است. ما از عضو مجروح مواظبت می‌کنیم، ولی به کسی که مجروح شده است تسلی می‌دهیم و برای او دل‌سوزی می‌کنیم. این نوع رفتار، ریشه‌های ماقبل زبانی دارد:

یک بازی زبانی بر آن مبتنی است ... نمونه نخستین یک شیوه تفکر است، نه اینکه نتیجه تفکر باشد.

بحث ویتگنشتاین مستقیماً به ثنویت مغز/ بدن و روان‌شناسی مبتنی بر فیزیولوژی اعصاب در دوران ما مربوط می‌شود. همان وظایفی را که در سنت دکارتی _ به اشتباه _ به ذهن داده‌اند، دانشمندان امروزی به مغز نسبت می‌دهند.

می‌توانیم دیدن را یک جست‌وجوی مداوم برای پاسخ به سوالاتی بدانیم که مغز ما مطرح

می‌کند. علائمی که از شبکیه می‌آیند «پیام‌هایی» هستند که این پاسخ‌ها را میسر می‌سازند. مغز از اطلاعات مذکور برای ساختن فرضیه مناسبی استفاده می‌کند... مغز ما آگاهی خود را از فرآیندی شبیه به یک استدلال استقرایی به روش علمی کلاسیک به دست می‌آورد. استدلالی که یاخته-های عصبی به مغز ارائه می‌نمایند مبتنی بر وجوه ویژه‌ای است که [آن یاخته‌ها] آشکار می‌سازند. آن گاه مغز فرضیه ادراک حسی خود را بر پایه این استدلال استوار می‌کند.

اگر محصولات روان‌شناختی فقط وقتی معنی واقعی خود را دارند که در مورد تمامی یک انسان یا حیوان زنده، نه بدن او، به کار روند، در آن صورت استعمال آن‌ها در مورد بخشی از بدن که مغز باشد افاده معنی نمی‌نماید. ما با چشم می‌بینیم نه با مغز یا ذهن، به عبارت دیگر مغز یا ذهن ما نیست که می‌بیند بلکه خود ما به عنوان موجود زنده اشیاء را می‌بینیم. اگر درد دندان را به مغز یا ذهن خود نسبت دهیم حرف ما بی‌معنی است، چون منطقیانه مغز و نه ذهن، هیچ کدام نمی‌توانند رفتاری حاکی از درد دندان داشته باشند. اینکه تحریک یاخته‌های عصبی با احساس درد هم‌زمان است به معنی بروز رفتاری که نشانه درد مغز باشد نیست بلکه نشانه همراهی آن تحریک با دردی است که شخص می‌کشد. خود شخص، رفتار حاکی از درد دارد، نه مغز او. اگر بی‌معنی است که بگوییم «مغز من درد دندان دارد»، در آن صورت این ادعا که مغز به طرح سوال می‌پردازد و آن را جواب می‌دهد یا فرضیه‌ای می‌سازد یا استدلالی را می‌فهمد، ادعایی بی‌معنی است که با آب و تاب ادا شده است. این محصولات فقط وقتی معنی دارند که در مورد انسان و موجوداتی شبیه او به کار می‌روند و این کاربرد بر اساس رفتار زبانی پیشرفته‌ای صورت می‌گیرد. علت این که یک مغز نمی‌تواند صحبت کند این نیست که لال است، بلکه مسئله این است که جمله «مغز من صحبت می‌کند» بی‌معنی است. من می‌توانم پر حرف باشم ولی مغز من نمی‌تواند. نمی‌شود گفت که یک مغز، زبانی را به کار می‌برد. هیچ مغزی دارای عقیده نیست، استدلال نمی‌کند، فرضیه نمی‌سازد و حدس نمی‌زند. ما هستیم که چنین می‌کنیم. شکی نیست که اگر مغز ما از کار بیفتد نمی‌توانیم به چنین کارهایی ادامه دهیم. در آن صورت دیگر، درد دندان نداریم و بدون مغز، راه هم نمی‌توانیم برویم. مع ذلک مغز ما درد دندان ندارد و به مطب دندان‌پزشک نمی‌رود. فرض کنیم کسی از شما بپرسد که وضع هوا چطور است؟ آیا می‌توانید چنین پاسخ دهید؟ «حالا مغزم دارد در این خصوص فکر می‌کند. یک دقیقه به آن مهلت بده که پاسخش را به من بگوید آن گاه من جواب تو را خواهم داد».



سمپوزیوم عشق با حضور مدیرکل فرهنگی و اجتماعی استان اردبیل
و اعضای هیئت علمی در سالن بصیرت دانشگاه محقق اردبیلی

چرا سقراط حکیم؟

امیرحسین ترندک (دانشجوی مقطع کارشناسی رشته فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی)

برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید این موضوع را روشن کرد که حکمت چیست؟ و حکیم کیست؟

حکمت آن دانشی است که به این دو پرسش پاسخ می‌دهد:

۱. ما در چگونه جهانی بسر می‌بریم؟

۲. ما باید در این جهان چگونه زندگی کنیم؟

پرسش اول یک پرسش نظری و پرسش دوم، پرسشی عملی است. برای پاسخ دادن به سوال دوم باید پاسخ سوال اول را کم و بیش دانست.

حکیم هم آن کسی است که کم و بیش پاسخ این دو سوال را می‌داند و در مقام عمل وامی که نسبت به آن بر عهده دارد را می‌پردازد. حال برای پاسخ به اینکه سقراط حکیم هست یا نه؟ باید او را در مقام نظر و عمل با توجه به تعریف بدست آمده بررسی کرد.

سقراط می‌گوید: «زندگی نسنجیده و نیازموده ارزش زیستن ندارد» (۱) از این گزاره این مفهوم بر می‌آید که زندگی آزموده ارزش زیستن دارد؛ یعنی اولاً زندگی ارزش زیستن دارد در صورتی که آزموده شود و دوم اینکه زندگی را باید آزمود. آزمودن زندگی یعنی آزمودن آن معیارهایی که بر اساس آنها زندگی می‌کنیم. عمده فعالیت‌های سقراط صرف پاسخ به پرسش دوم می‌شد (یعنی ما باید چگونه در جهان زندگی کنیم؟) و آن را با آزمودن زندگی شروع می‌کند.

سقراط معتقد بود آن حقیقتی ارزشمند است که به زندگی بشر بهبود بخشد (۲) و به عبارتی کمک بکند برای پاسخ دادن به پرسش دوم. حقیقت تا آنجایی مفید است که به این پرسش پاسخ دهد که «ما» در چگونه جهانی بسر می‌بریم؟ و نه اینکه «دیگر موجودات» در چگونه جهانی بسر می‌برند. اینکه «دیگر موجودات در چگونه جهانی بسر می‌برند؟» یا «دیگر موجودات چگونه در جهان بسر می‌برند؟» پرسش‌هایی نیستند که حکیم باید به آن پاسخ

دهد.

حالا اینکه سقراط به اخلاقیاتی که در مقام نظر به آن معتقد بود عمل هم می کرده است یا نه؟ پرسش دیگری است.

برای پاسخ به این پرسش بهتر است به داستان مشهور «سقراط و معبد دلفی» اشاره کرد؛ معبد دلفی معبدی بود که همه زمان در آن کاهنانی زندگی می کردند که وقتشان صرف امور عبادی در این معابد می شد و یک نوع حلقه‌ی رابط بین مردم و عالم غیب تلقی می شدند. گاهی آنها توصیه‌ها یا پیشگویی‌هایی راجع به آینده می کردند. گفته می شود وقتی از او پرسیدند که « تو از خدایان بپرس که داناترین مردم یونان کیست؟» او هم پس از مدتی از حالت جذبه و خلسه خارج می شود و ادعا می کند که خدایان گفته اند داناترین مردم یونان سقراط است. سقراط می گوید وقتی شنیدم که خدایان گفته اند داناترین مردم سقراط است، اصلا نفهمیدم که چه چیزی هست که من آن را می دانم و مردم از آن بی خبراند. او می گوید هرچه در خود جستجو کردم چیزی نیافتم مگر این نکته که من می دانم که نمی دانم و دیگران به این نادانی خود هم جاهل اند (۳). این موضوع تواضع عجیب سقراط را نشان می دهد.

حالا اگر کسی بداند که نمی داند چگونه رفتار می کند؟ اول اینکه تلاش می کند برای دانستن، دوم اینکه آماده است تا در سخن دیگران حقیقتی بیابد که شاید او از آن بی خبر باشد. موضوع دیگری که بسیار مهم است و نهایت عمل گرایی سقراط را نشان می دهد کشته شدن سقراط در راه حقیقت است. جریان مرگ سقراط چند نکته را روشن می سازد:

اول اینکه سقراط به راستی به آنچه می اندیشید و باور داشت وفادار بود و وامی که در مقام عمل به آن داشت تمام و کمال پرداخت.

دوم اینکه این طور نیست که سقراط در انتهای کار تسلیم حقیقت شده باشد. او در ابتدا تسلیم حقیقت شده بود و تبعات آن را پذیرفته بود، زیرا او فرصت فرار را داشت و دوستان او بارها به او پیشنهاد فرار دادند و شرایط آن را مهیا ساختند (۴).

و سوم اینکه سقراط تسلیم قانون هم بود، زیرا معتقد بود قانون زمان او، او را محکوم به مرگ کرده است و او باید تسلیم قانون باشد چرا که او فراتر از قانون نیست، این حقیقت است که فراتر از قانون است (۵). او معتقد بود که مرگ او در راه حقیقت، اعتراض او است نسبت به قانون زمان او و نه فرار او از قانون. از این رو است که او را شهید راه حکمت می دانند.

منابع

۱. ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه‌ی غرب. جلد اول. «بخش سقراط»
۲. مجموعه آثار افلاطون. ترجمه؛ لطفی، محمدحسن. «رساله‌ی آپولوژی»
۳. مجموعه آثار افلاطون. ترجمه؛ لطفی، محمدحسن. «رساله‌ی آپولوژی»
۴. ویل دورانت. تاریخ فلسفه. ترجمه؛ زریاب، عباس. «فصل اول: افلاطون»
۵. برتراند راسل. تاریخ فلسفه‌ی غرب. ترجمه؛ دریابندی، نجف. جلد اول. «فلسفه‌ی قدیم، بخش شانزدهم: نظریه افلاطون درباره‌ی بقای روح»

زندگی و مرگ

(ترجمه بخشی از کتاب فلسفه به زبان ساده به نوشته‌ی جنی تیچمن و کاترین اوانز)

مترجم: دکتر اسماعیل سعادت‌ی خمسه

برخی از قدیمی‌ترین مسائل فلسفه با سؤالاتی درباره‌ی مرگ و زندگی ارتباط دارند. در مابعد الطبیعه، امکان جاودانگی نفس یا بدن (بعد از رستاخیز، و فرضیه‌ی تناسخ زمینی، دست کم به مدت دو هزار سال موضوع تحقیق فلسفی بوده است. در فلسفه اخلاق، درباره‌ی خطا بودن یا خطا نبودن قتل و خودکشی، به‌کشی و سقط جنین و نسر رها کردن افراد نیمه جان به حال خود در حالی که می‌توان آنها را نجات داد، سؤالاتی مطرح می‌شود.

در این فصل جای آن است که فقط دو تا از این موضوعات، یعنی قتل و خودکشی را مورد بحث قرار دهیم. تعدادی از موضوعات و استدلال‌های مختلف - بعضی سنتی، بعضی فلسفی، برخی از تاریخ و برخی از حقوق - مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

قتل چیست؟

قتل کشتن است، ولی نه دقیقاً هر کشتنی؛ قتل آن عبارت است از کشتن عمدی انسان توسط انسان‌ها. بنابراین، نابودی حیوانات غیرانسان، چه به وسیله‌ی حیوانات دیگر و چه توسط انسان‌ها، البته به معنای دقیق کلمه قتل محسوب نمی‌شود. در ثانی، کسی که مرتکب قتل می‌شود یا باید بداند عمل مستقیم او موجب مرگ خواهد شد، یا اگر از این حقیقت آگاهی ندارد، در این صورت، باید خود جهل او از سر تقصیر باشد. فردی که به سوی فرد دیگری که با مهارت تمام خود را به شکل درخت درآورده است شلیک می‌کند و او را با درخت اشتباه می‌گیرد، قاتل نیست، اما کسی که در میان مردم با بی‌مبالاتی اقدام به تیراندازی با تفنگ می‌کند، بی‌توجه به این که گلوله به کسی اصابت می‌کند یا نه، چنین فردی را، در صورتی که سایر چیزها مساوی باشد، به حق می‌توان قاتل محسوب کرد. در این جا، تذکر این نکته به جاست که قتل تا حدی مفهومی حقوقی است و این که موارد قتل بر اساس قانون چیست، تا اندازه‌ای در بین کشورهای مختلف فرق می‌کند. کودکان خردسال را نمی‌توان متهم به قتل کرد؛ زیرا آنها نمی‌دانند مرگ و علت و معلول چیستند.

اما کودکان بزرگ‌تری که چیزهایی درباره مرگ و قتل می‌دانند، قادر به این جنایت هستند. این ادعای فرد بالغ عاقل که نمی‌دانست اسلحه خطرناک است، یا نمی‌دانست که قتل کار خطایی است، مورد قبول نبوده و نباید آن را باور کرد.

این توضیح کوتاه سؤالات بسیاری را بی‌پاسخ می‌گذارد. آیا قتل انواع مختلفی دارد؟ آیا قتل دقیقه مساوی کشتن مردم بی‌گناه است؟ آیا جنگ نوعی قتل است؟ آیا دفاع از خود اساساً قتل محسوب می‌شود؟ آیا قتل طبق تعریف بد است؟

به نظر می‌رسد که بیش از یک نوع کشتن جنایت بار وجود داشته باشد. در قانون آمریکا، قتل‌ها به درجه‌ی اول، درجه‌ی دوم یا درجه‌ی سوم طبقه‌بندی می‌شوند. این طبقه‌بندی حاکی از تفاوت‌هایی است که تا حدی بستگی به زمینه‌ای دارد که بر طبق آن زمینه‌ها، قتل‌ها از روی عمد هستند. در قانون انگلیس، قتل نفس‌هایی که ناشی از قصورند به قتل عمد و قتل غیرعمد طبقه‌بندی می‌شوند. قتل عمد یا از روی قصد و غرض است و یا از روی بی‌مبالاتی بسیار زیاد. قتل غیرعمد تنها در نتیجه‌ی بی‌مبالاتی است. هر نوعی از قتل نفس می‌تواند به «جهت مخففه» روی دهد. بعضی از موارد قتل غیرعمد «انگلیسی»، در آمریکا به عنوان قتل درجه دوم یا سوم به حساب می‌آید.

ما هم چنین می‌توانیم قتل‌ها را شامل موارد اصلی و موارد فرعی بدانیم. موارد اصلی عبارتند از قتل‌های عمدی و غیرتدافعی انسان‌ها در دوران صلح توسط انسان‌های عاقلی که تحت فشار و اجبار نیستند. موارد فرعی عبارتند از بعضی از قتل نفس‌های ناشی از بی‌احتیاطی، بعضی از قتل‌های قضایی، و دست کم بعضی از اعمال در طول جنگ. بعد از مورد فرعی، قتل غیرعمد قرار دارد و بعد از آن، قتل‌های عمدی انسان‌ها و حیوانات دیگر. قتل درجه‌ی اول بر اساس تعریفی که در آمریکا شده است، در شمار موارد اصلی خواهد بود؛ در حالی که قتل درجه‌ی دوم و سوم از نوع فرعی محسوب خواهند شد. در انگلستان بعضی از قتل‌ها در مرز میان قتل غیرعمد و قتل فرعی جای می‌گیرند.

سنت‌های یهودی و مسیحی می‌گویند که کشتن عمدی مردم بی‌گناه همواره قتل به شمار می‌آید. البته از این سخن نتیجه نمی‌شود که فقط کشتن مردم بی‌گناه قتل محسوب می‌شود. در نتیجه، معلوم می‌شود که تمایز میان بی‌گناه و مجرم همیشه ما را قادر به متمایز ساختن قتل‌ها از انواع دیگر کشتن نمی‌سازد. مثلاً، ممکن است فردی شخصی را که اتفاقاً دزد است بکشد، البته نه در حال دزدی، و نه به جهت سرقتی که در گذشته انجام داده است، بلکه صرفاً به دلیل خاص شخصی. چنین عملی در صورتی که سایر شرایط یکسان باشد، حداقل در نظام‌های قضایی غرب قتل خواهد بود، ولو قربانی به هیچ معنای عادی کلمه انسان بی‌گناهی نباشد. شاید تبیین سنتی بتواند عبارت را چنین تغییر دهد: «قتل عبارت است از بین بردن عمدی افرادی که مرتکب جنایت یا عمل دیگری نشده‌اند که مجوز لازم (اگر چنین مجوزی در کار باشد) برای کشتن آن‌ها باشد». بر اساس این تلقی باید جنایتکار حرفه‌ایی را که بعد از پرونده‌سازی پلیس به دار آویخته شده است به عنوان قربان به حساب آورد. بنابراین، باید غیر نظامیان و مردم عادی که در جنگ‌های جدید

مورد هدف قرار گرفته‌اند نیز همین حکم را داشته باشند؛ هر چند ممکن است حقوق دانان با دو نتیجه‌گیری اخیر موافق نباشد.

قتل و جنگ

ایده‌ی بی‌گناهی مسائل و مشکلات دیگری دارد. در مورد جنگ غیرعادلانه ادعا شده است که هیچ یک از سربازان فرا خوانده شده و داوطلبان بی‌گناه نیستند؛ اگر جنگ غیرعادلانه است همه‌ی آن‌ها یا قاتل اند یا چیزی شبیه به قاتل. این آموزه ما را قادر می‌سازد تا اثبات کنیم که عذر و بهانه‌ای از این دست که «من فقط بر اساس دستور مافوق عمل می‌کردم»- مثلا کسانی که در نسل-کشی شرکت داشته‌اند چنین عذر و بهانه‌ای می‌آورند- اساساً عذر موجهی نیست. ولی از سوی دیگر آموزه‌ی جرم عمومی آنچه را که ممکن است در بعضی از موارد فشار غیر قابل تحمل به نظر آید در ذیل تمایز مهمی می‌گنجاند که میان اعمال انجام شده از روی قصد و اراده و اعمال انجام شده در زیر فشار و اجبار قائل می‌شود.

بخشی از نکته‌ی آموزه‌ی بالا درباره‌ی گناه و بی‌گناهی باید و یا می‌بایست راه خارج کردن بیشتر انواع اعمال جنگی را از مقوله‌ی قتل ارائه دهد. آموزه‌ی قرون وسطایی عدالت در جنگ به نحو کاملاً قابل قبولی ادعا می‌کند که جنگ دفاعی مجاز است، مگر این که ابزارهای کار گرفته شده شیطانی باشند. شرط لازم ابزارهای شیطانی، آنگونه که ویتوریو، گروتیوس و دیگران بیان کرده‌اند شامل این می‌شود: هدف گیری عمدی افراد عادی و غیرنظامیان توسط ارتش هرگز مجاز نیست و چنین کاری یا عین قتل است یا چیزی به بدی قتل.

این آموزه هم چنین بیان می‌کند جنگ تهاجمی‌ای که به دلیل موجه و درست جریان یابد، مجاز است (هرچند با همان شروط جنگ دفاعی). تفاسیر دیگر می‌گویند که عملیات نظامی تهاجمی خیانت کارانه نخواهد بود به شرط این که یا شما در طرف حق باشید یا ندانید که در طرف باطل هستید. این تفسیر از معنای بی‌گناهی تعلیم سنتی درباره‌ی جنگ عادلانه را از توش و توان می‌اندازد؛ زیرا اگر مهاجمان کاملاً جاهل و خودفریب باشند، این تفسیر هر گونه خشونت بین المللی و میان نژادی را مجاز می‌داند. احتمالاً خوانندگان تصدیق می‌کنند که در حال حاضر و در عصر مدرن نیاز مبرم و ضروری به تبیین به روز و تجدیدنظر در باب عدالت و ظلم در جنگ دارد. تا زمانی که چنین تبیین و توضیحی ارائه نشده باشد، بیان صریح و دقیق رابطه‌ی میان جنگ و قتل به راستی دشوار است.

قتل و دفاع از خود

آیا ارتکاب قتل در حین دفاع از خود صحیح است؟ اگر آری، حد و حدود آن تا کجاست؟ آیا این عمل تا محافظت از دارایی شخصی گسترش دارد؟ آیا نجات دادن دیگران از حملات مرگبار، اگر ضرورتاً به قیمت کشتن مهاجمان تمام شود، درست و حتی وظیفه محسوب می‌شود؟
بیشتر فیلسوفان و به خصوص توماس هابز حق دفاع از جان را حق بی‌قید و شرط می‌دانند. هابز می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند از حق مقاومت و دفاع در برابر کسانی که با خشونت به او تاخته و

قصد کرده‌اند محروم شود» و «میثاقی که می‌گوید با خشونت نمی‌توان جلوی خشونت را گرفت باد هوا است». او می‌گوید که فرد مجرم نباید به جهت فرار از زندان یا حمله به مأموران با اعدام مجازات شود. از سوی دیگر، همه‌ی حکومت‌ها عملاً شرایط سختی در این مورد وضع می‌کنند که یک شهروند در چه شرایطی می‌تواند در دفاع از خود مرتکب قتل شود. حکومت‌ها ادعا می‌کنند که دفاع شخصی جایش را به نظم و ترتیب حاصل از نیروی انتظامی و ساز و کارهای حقوقی داده است. با تمام این‌ها حتی قضاوت و سیاست مداران تصدیق می‌کنند که اگر بتوان ثابت کرد که نمی‌توان به حمایت و محافظت نیروهای دولتی امید بست، شهروند حق دارد برای دفاع از جان خود، در صورت لزوم مرتکب قتل شود.

اما در نظام قضایی اروپا و انگلیس محاکم خیلی به ندرت می‌پذیرند که وجود چنین وضعیتی محرز شده باشد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که در آمریکا عکس این فرض می‌شود.

تعلیم سنتی غربی درباره‌ی دفاع شخصی مبتنی بر این فرض است که هر انسانی حق طبیعی حیات دارد، حتی که در عین حال تابع محدودیت‌های معینی است که از نیاز اجتماع برای وضع مجازات‌هایی (که ممکن است شامل مجازات مرگ باشد) برای جرایم سنگین سرچشمه می‌گیرد. حق حیات با حق دفاع از جان خود در برابر حمله‌ی مستقیم توأم است به شرط این که ابزارهای دفاعی شیطانی نباشند. انگیزه‌ی شخص باید محافظت از خود باشد نه صدمه زدن به فرد مهاجم. کشتن فرد مهاجم در صورت امکان فرار مجاز نیست. حق کشتن هنگام نجات دادن شخص دیگر از حمله‌ی مستقیم نیز تابع همین شرایط و حدود است.

در حوزه‌ی قضایی غرب، کشتن مهاجم مستقیم وقتی که شخص واقعا هیچ راه دیگری برای حفظ جاننش نداشته باشد قتل محسوب نمی‌شود. گزارش‌های روزنامه‌ها در مورد سابقه و رویه‌ی قضایی در آمریکا و فرانسه به ظاهر حکایت از آن دارد که در این کشورها شهروندان برای محافظت از دارایی شخصی اجازه‌ی کشتن افراد مهاجم را دارند.

چرا قتل بد است؟

آیا قتل طبق تعریف بد است؟ اگر نه، در این صورت تبیین اساسی در مورد خطا بودن آن لازم است.

این تعریف را در نظر بگیرید: «عمومی نسبی، برادرهای پدر است». این حقیقت مبتنی بر قواعد زبانی حاکم در مورد کاربرد کلمات عمو، پدر، برادر و ... است. و از آنجا که این قواعد بنیادی، صرفاً لفظی هستند، چنین سؤالی تقریباً احمقانه خواهد بود که دقیقاً به چه دلیل عمومی نسبی برادر پدر است؟». پاسخ پیش پا افتاده است، «فقط به معنای کلمات بستگی دارد». به همین نحو، اگر قتل طبق تعریف بد باشد، این پرسش بیهوده است که دقیقاً به چه دلیل قتل بد است؟»

باری، وقتی تلاش‌هایی برای توجیه بعضی از انواع به خصوص قتل به عمل می‌آید، تمایلی هست برای دادن نام جدیدی به این عمل، مثلاً آن می‌تواند «قتل ترحمی»، یا «ترور سیاسی»، یا «نبرد رهایی بخش» باشد. تمایل به نام گذاری جدید قتل‌هایی که احساس می‌شود موجه اند، و به عبارت دیگر، تمایل به بازی با کلمات، ظاهراً این نظر را تأیید می‌کند که قتل طبق تعریف بد است؛

گرچه این نتیجه‌گیری به هیچ وجه رضایت بخش نیست. باور به این که قتل عملی رذیلانه است، یقیناً مبنایی محکم‌تر از ملاحظات لفظی صرف دارد.

چرا قتل در هر کشور سمدن محکوم است؟ سه دلیل در این وجود دارد که به ترتیب با ارزش ذاتی، ارزش شخص بنیاد و حقوق طبیعی ارتباط دارند.

سقراط می‌گوید بعضی امور و اوضاع و احوال به منزله‌ی ابزارهایی برای نیل به اهداف، خوبند و بعضی چیزهای دیگر به عنوان غایات فی‌نفسه (یعنی ارزش ذاتی دارند)، و هم چنین بعضی چیزها هم به عنوان ابزار، ارزشمندند و هم به عنوان غایات. همه‌ی انسان‌ها، اعم از این که خودشان بدانند یا نه، با بعضی امور و اوضاع و احوال به منزله‌ی غایات برخورد می‌کنند. یافتن نمونه‌های این‌ها مشکل نیست. در هر جایی اعتقاد بر این است که سلامتی و خوشبختی ذاتا خوبند؛ احتمالاً زیبایی و قدرت نیز همین حکم را دارند. بیشتر مردم معتقدند که دانش و معرفت و تجربه ارزش ذاتی دارند.

خود زندگی انسان ذاتا ارزشمند است. این تصور محالی است که در کل، زندگی انسان صرفاً به این جهت خوب است که ابزار مفیدی برای نیل به اهداف دیگری می‌باشد. یقیناً هیچ‌کسی درباره‌ی زندگی خود یا زندگی کسانی که دوستشان دارد چنین تصویری ندارد. ارزش ذاتی زندگی انسان امری مبتنی بر عقل و فهم عرفی است. اگر زندگی انسان ذاتاً خوب نبود، بسیار بی‌ارزش‌تر نیز می‌توانست باشد و شاید هم اصلاً هیچ ارزشی نداشت. برای مثال، اگر خود انسان‌ها اهمیتی نداشتند، چگونه سلامتی و خوشبختی انسان‌ها می‌توانست با اهمیت باشند؟

طبق سنت، در مورد ارزش ذاتی زندگی انسان تبیین و توضیح دینی ارائه شده است و به همین دلیل گاهی اوقات گفته می‌شود که زندگی مقدس است. البته ارتباط این مسأله با دین از داستان «آفرینش» در کتاب مقدس آب می‌خورد. در سفر تکوین گفته می‌شود که خدا انسان را به صورت خود آفرید. زندگی انسان مقدس است؛ زیرا نوع بشر شبیه خدا است. با این حال، درک و فهم ارزش ذاتی، و ارزش ذاتی زندگی بدون اعتماد به تبیین دینی امکان‌پذیر است. اصطلاح ارزش شخص بنیاد با این حقیقت ارتباط دارد که هر فرد انسانی معمولاً ارزش زیادی برای زندگی خود قائل است. البته بعضی از مردان و زنانی که ظاهراً برایشان مرگ و زندگی یکسان است، از این قاعده مستثنا هستند. اما غالباً چنین افرادی به هر تقدیر آفتابشان لب بام است؛ بعضی‌شان هم اختلال ذهنی دارند. گرچه باید اذعان کرد که بدبختی شدید می‌تواند باعث شود مردم، اعم از این که پیر و مریض باشند یا نه، آرزوی مرگ بکنند. این پدیده‌ها را بعداً در قسمت‌های مربوط به خودکشی مورد بحث قرار خواهیم داد.

دلیل سوم این که چرا قتل محکوم است، در تاریخ و فلسفه، در ارتباط با اهمیت و نفوذ نظریه‌ی حقوق طبیعی است. همان‌طور که کمی پیش‌تر دیدیم، توماس هابز استدلال می‌کند که نمی‌توان از حق زندگی صرف نظر کرد. جان لاک که تصور می‌شود آراء سیاسی او بنیادهای عقلانی انقلاب‌های فرانسه و آمریکا را تشکیل می‌دهد، تأکید می‌کند که هر انسانی حق طبیعی زندگی، آزادی و دارایی دارد. بدیهی است که حق زندگی باید اساسی‌تر باشد؛ زیرا بهره‌مند شدن از حقوق

طبیعی دیگر در وهله‌ی نخست، بستگی به این دارد که شخص زنده باشد. قتل این اساسی‌ترین حق انسانی را زیر پا می‌گذارد.

خودکشی چیست؟

ادعا شده است که خودکشی می‌تواند عملی شریف یا حتی پارسایانه باشد. گاهی اوقات در تأیید این نظر به مرگ سقراط استناد می‌کنند. نمونه دیگری که در تایید این نظر ارائه شده است مربوط به داستان کاپیتان اوتس است. او یکی از همراهان کاپیتان اسکات در سفر اکتشافی بدفرجام انگلیسی‌ها در ناحیه‌ی قطب جنوب بود. به سال ۱۹۱۲، اوتس در بازگشت از سفر دور و درازی که با پای پیاده به قطب جنوب داشتند، درون کولاک راه خود را پیش گرفت؛ ظاهراً به تصور این که با خارج کردن خود از چادر مشترک گروه خواهد توانست به نجات جان اعضای دیگر گروه کمک کند. تصور او اشتباه بود؛ زیرا همه‌ی همراهانش کمی بعد از او جان باختند، ولی عموماً قصد و غرض او را فوق العاده خوب و عالی دانسته‌اند.

این نمونه‌ها ثابت نمی‌کنند که بعضی از خودکشی‌ها تحسین‌آمیز هستند، بلکه بیشتر حاکی از آن‌اند که همه‌ی اعمال خودکشی‌گران - گرانه خودکشی نیستند. دوست داشتن فعالیت‌های خطرناک و پرریسک - مثل صخره نوردی - فی‌نفسه نشانه‌ی تمایلات خودکشانه نیست. راندن ماشین‌های پر سرعت می‌تواند منجر به مرگ شود، ولی این بدان معنا نیست که رانندگان آنها واقعا می‌خواهند بمیرند. پیوستن به ارتش با خطر جوان مرگ شدن توأم است، ولی با این همه، خودکشی محسوب نمی‌شود. حتی سربازی که خود را روی نارنجک دستی می‌اندازد تا جان هم قطارانش را نجات دهد، بعد از مرگ مدال شجاعت دریافت می‌کند و متهم به خودکشی هم نمی‌شود، گرچه در این جا می‌توانیم از تهور انتحاری سخن بگوییم. (با این حال، تهور انتحاری در واقع یک تشبیه است، و معنای آن چیزی مانند این است: تهوری که شباهت ظاهری به خودکشی دارد).

بدیهی است که مرگ سقراط خودکشی نبود. نزد یونانیان، نوشیدن شوکران شیوه‌ای از اعدام بود. بی‌تردید اگر فرد محکومی می‌خواست از خوردن زهر خودداری کند، حکم اعدام او به شیوه‌ی دردناک‌تر دیگری اجرا می‌شد. به آرامی سرکشیدن شوکران توسط سقراط شبیه راه رفتن آرام یک زندانی دوران جدید به سوی چوبه‌ی دار است.

برای این که عملی خودکشی محسوب شود، به مرگ منجر شدن آن عمل کافی نیست؛ حتی اگر آن عمل متضمن انتخاب آگاهانه‌ی مرگ هم باشد، برای این منظور کفایت نمی‌کند. اگر سقراط توسط مقامات آتنی مرد عفو و بخشایش قرار گرفته بود، شوکران را نمی‌نوشید؛ اگر گروه نجات به موقع برای نجات هیات اعزامی وارد صحنه شده بود، اوتس در برف به راه نمی‌افتاد؛ سرباز شجاع فقط می‌خواست از هم قطارانش محافظت کند. این انسان‌ها نمی‌خواستند همین‌طور بمیرند «هر چه بادا باد».

آیا خودکشی همیشه خطاست؟

عقایدی که درباره‌ی خودکشی ابراز می‌شود نوعاً متمایل به قاعده‌ی همه یا هیچ‌اند. در تعالیم

مسیحیت و یهودیت سنتی، شریعت موسوی علیه قتل، بی قید و شرط است و عموماً تصور می‌شود که خودکشی را هم شامل می‌گردد. در مقابل و در طرف تفریط، این نظر وجود دارد که یا اساساً خودکشی هرگز خطا نیست و یا فقط وقتی خطاست که عواقب بدی در بر داشته باشد. بدین‌سان، فایده‌باوران معتقدند که خودکشی تنها وقتی محکوم خواهد بود که موجب غم و اندوه یا فقر بازماندگان شود. گروهی دیگر استدلال می‌کنند که چون زندگی من از آن خود من است، می‌توانم هر کاری که دلم خواست با آن بکنم؛ هرچند ممکن است آثار مرگ من برای کسانی که بعد از من زنده‌اند ناگوار باشد.

نظری که پس از این بیان می‌شود معتدل‌تر از آن‌هایی است که هم اینک مورد اشاره قرار دادیم: گرچه خودکشی معمولاً غیرعقلانه، و گاهی اوقات بد است، ولی همیشه چنین نیست. در دفاع از این عقیده، برخی از مثال‌های نقضی مهم را ذکر کرده و سپس معنای شعار «زندگی من از آن خود من است» را بررسی خواهیم کرد.

خودکشی در مواقع اضطراری

هر چند همین‌طور «هر چه بادا باد» آرزوی مرگ داشتن، و با قاطعیت و بشخصه بر اساس آن میل و آرزو دست به کار شدن، شرط لازم خودکشی است، ولی شاید شرط کافی آن نباشد. مواردی از خودویرانگری وجود دارد که می‌تواند خودکشی به شمار آید، و بیشتر مردم آنها را خودکشی می‌دانند، حتی اگر فرد مرگ را انتخاب کند، نه این که بگوید «هر چه بادا باد»، بلکه برای فرار از وضعیت دیگری که وحشتناک است. در زمان جنگ با آلمان نازی، گاهی اوقات مأموران مخفی انگلیسی کپسول‌های زهری با خود داشتند که در صورت دست‌گیری، آن‌ها را می‌بلعیدند. چنین افرادی نمی‌خواستند همین‌طور بمیرند «هر چه بادا باد»، بلکه می‌خواستند سریعاً بمیرند تا زیر شکنجه‌ی تا سر حد مرگ قرار نگرفته و هم‌زمان خود را لو ندهند. معقول می‌نماید که چنین مرگ‌هایی را خودکشی‌های موجه بنامیم. در روزهایی که تکنیک‌های مهار درد بسیار محدودتر از امروز بود، مصرف بیش از حد مرفین توسط بیماران سرطانی نیز یقیناً همین حکم را داشت. پس تا این جا به نظر می‌رسد که چنین مواقع اضطراری را می‌توان توجیه کرد.

زندگی من از آن خود من است

آیا می‌توان دلیل آورد که خودکشی همیشه مجاز است؟ عده‌ای استدلال کرده‌اند دقیقاً همان‌طور که انسان حق دارد دارایی‌های شخصی خود مانند روزنامه‌های کهنه، ظرف‌ها یا لباس‌های مستعمل خود را از بین ببرد، هم چنین حق دارد به زندگی خود خاتمه دهد؛ زیرا زندگی نوعی دارایی است و زندگی هر شخص فقط به خود شخص تعلق دارد.

مقدمتاً فرض می‌کنیم که من حقیقتاً مالک زندگی خودم هستم، آیا از این جا لازم می‌آید که من حق خودکشی دارم؟ حق من برای از بین بردن چیزهای بی‌اهمیتی مثل روزنامه یا کتری چای چون و چرا ندارد، ولی آیا این بدان معناست که من به حق می‌توانم اساساً هر چیزی را که به هر صورت مالک آن هستم از بین ببرم؟ مثلاً ممکن است من اتفاقاً مالک مجموعه باشکوه آثار هنری

باشم، ولی از بین بردن این دارایی‌ها، یعنی این مجموعه، کار وحشتناکی خواهد بود. زندگی و حیات انسان دارای ارزش است و حیات هر فرد شیء منحصر به فردی است. اکنون جای این سؤال هست که آیا مالکیت یک شیء حق مطلقى برای از بین بردن چیزهایی که ارزشمند و منحصر به فرد هستند را به انسان اعطا می‌کند؟

در هر صورت، به نظر می‌رسد که مفهوم مالک زندگی شخصی بودن مفهوم بسیار غریب و خاصی است. چنین می‌نماید که در این متن و زمینه، مالکیت به طور مشکوکی مانند استعاره‌ای برای قدرت یا حق است. موارد دیگر «تملک» زندگی عجیب‌تر است. در روم باستان، پدران طبق قانون، حتی کشتن نوزادان را داشتند؛ حقی که بی‌تردید مبتنی بر این تصور بود که کودکان متعلق به آنها هستند. بی‌تردید، حق شوهر برای کشتن همسر زناکار نیز بر اساس این تصور بود که شوهر مالک جان و زندگی اوست. جوامع جدید غربی، از آن جا که تحت تأثیر مسیحیت و سپس فیمنیسم قرار گرفته‌اند، حکم کرده‌اند که عقاید قدیمی درباره‌ی مالکیت که به پدران و شوهران حقوق بی‌قید و شرطی نسبت به مرگ و زندگی خانواده‌شان می‌داد، وحشیانه بوده است.

همچنین می‌توان استدلال کرد که زندگی من نه یکسره، و نه حتی مجازا مال من نیست. می‌توان دلیل آورد که زندگی من تا حدی متعلق به جامعه‌ای است که در آن متولد شده‌ام و مرا به طرق گوناگون پرورش داده است. دولت‌های زیادی در قدیم و جدید چنین نظری را اتخاذ کرده‌اند؛ گو این که در بعضی از کشورها و به ویژه در ژاپن، خودکشی عمل مذمومی به شمار نمی‌آید. به نظر می‌رسد یک بازرگان ژاپنی که به واسطه افشاگری‌های عمومی در مورد یک معامله‌ی متقلبانه در آستانه رسوایی قرار گرفته، به این فکر می‌افتد که بهتر است برای فرار از ننگ مجازات به زندگی خود خاتمه دهد. از دیدگاه یک انسان غربی، این نوع خودکشی به اندازه گریختن از دست پلیس بد است و هیچ بهتر از آن نیست. در غرب، خودکشی یک بازرگان متقلب راه شرافتمندانه‌ای برای عذرخواهی از کسانی که در حق آنها اجحاف کرده است تلقی نمی‌شود، بلکه روش شرم‌آوری برای فرار از مجازات به شمار می‌آید. به هر روی، مرگ این بازرگان، حتی در ژاپن، تنها به صورت نمادین جبران خسارت می‌کند؛ در حالی که ممکن است روی آوری به موسیقی فرصت جبران خسارت به معنای واقعی کلمه را فراهم سازد. پس می‌توانیم محتاطانه نتیجه بگیریم که گریختن از ننگ مجازات از نظر اخلاقی، مبنایی عقلانی برای خودکشی نیست.

خودکشی و فایده بخشی

موضع فرد فایده‌باور در مورد خودکشی تقریباً از این قرار است: بدبختی شدید دلیل کافی برای خودکشی را در اختیار فرد می‌گذارد، البته به شرط آن که هیچ کس دیگری از مرگ فردی که خودکشی می‌کند آسیب نبیند. به علاوه، تنها شخصی که به رنج و بدبختی مبتلا است می‌تواند در مورد میزان آن‌ها داورى کند. این حق برای یک فرد رهگذر محفوظ است که اقدام به خودکشی انسانی را به تاخیر بیندازد، هم چنین برای این که بداند آیا او از لحاظ ذهنی سالم است و می‌داند که چه کار می‌کند یا نه. اگر او هیچ دوست و فامیلی نداشته باشد برخوردار از عقل کافی هم باشد، و به این نتیجه رسیده باشد که بدبختی او شدید و علاج‌ناپذیر است، در این صورت، فرد رهگذر

باید به او اجازه دهد که خودش را خلاص کند.

این دیدگاه یک اشکال اساسی دارد، و در این مقدمه ظهور پیدا کرده که تنها فرد بدبخت می‌داند که وضعیتش چه قدر بد است. تجربه مشترک ما حاکی از آن است که می‌توان ثابت کرد حتی بدبختی‌های شدید نیز موقتی هستند. این حکم به خصوص وقتی صدق می‌کند که مرد یا زن جوانی می‌گوید زندگی ارزش زیستن ندارد. بی‌تردید، افراد مسن‌تر و با تجربه‌تر در مقامی هستند که به جوانان مایل به خودکشی بگویند حالات ذهنی آن‌ها موقتی است و آن چنان هم حاد نیست که آن‌ها تصور می‌کنند.

معنای اعمال افراد بسیار پیر و جوانان کمابیش با یکدیگر فرق دارند. تصمیم افراد پیر و ضعیف را در خودداری از معالجه پزشکی نباید به عنوان قصد خودکشی، یا حتی شبیه خودکشی تلقی کرد. یک چنین تصمیمی احتمالاً به جهت تشخیص این است که به هر تقدیر، مرگ طبیعی قریب الوقوع است و باید با آرامش و خون سردی آن را پذیرفت.

نتیجه‌گیری

در حوزه‌های قضایی مختلف مرز میان قتل‌هایی که بیشتر از روی قصورند و قتل‌های عمدی به طور متفاوتی ترسیم می‌شود، ولی دست کم در غرب این تغییرات فاحش نیست. به طور کلی، حدود میان قتل و انواع دیگر کشتن کاملاً مشخص نیست، ولی مطلقاً هم مبهم نمی‌باشد. بدترین بلا تکلیفی و تردید به خشونت جنگی و شدید یا مرگبار مربوط می‌شود. به هیچ وجه روشن نیست که چه وقت و تا چه اندازه خشونت جنگی و شدید یا مرگبار شبیه قتل است (البته طبق نظر صلح طلب‌ها پاسخ این است «همیشه» و «کاملاً»).

طبق تعریف نه قتل بد است و نه خودکشی. دلایل این که چرا این اعمال بدند، اولاً با ارزش ذاتی زندگی انسان ارتباط دارند، ثانیاً با ارزش شخص بنیاد زندگی انسان، و ثالثاً دست کم در مورد قتل، با مفهوم و تصور حقوق طبیعی در ارتباطند.

به احتمال ضعیف، قابل تصور است که قتل ممکن است گاهی اوقات بدی‌اش کمتر از گزینه دیگر باشد. حتی به احتمال زیاد، خودکشی نه همیشه عملی غیرعقلانی است نه همیشه بد.

حق با فایده باوران است که تأکید می‌کنند ملاحظات مربوط به غم و اندوه بازماندگان می‌تواند اهمیت بیشتری در برابر هر گونه تمایل برای خودکشی داشته باشد.

این تصور که من مالک جان و زندگی خودم هستم، تصور غریبی است. هیچ کس واقعا مالک جان و زندگی هیچ کس نیست. مالکیت در این متن و سیاق و در بهترین شکل، استعاره‌ای برای قدرت یا قانون یا حق است؛ و قدرت و قانون و حق مستلزم مبنا و دلیل‌اند.

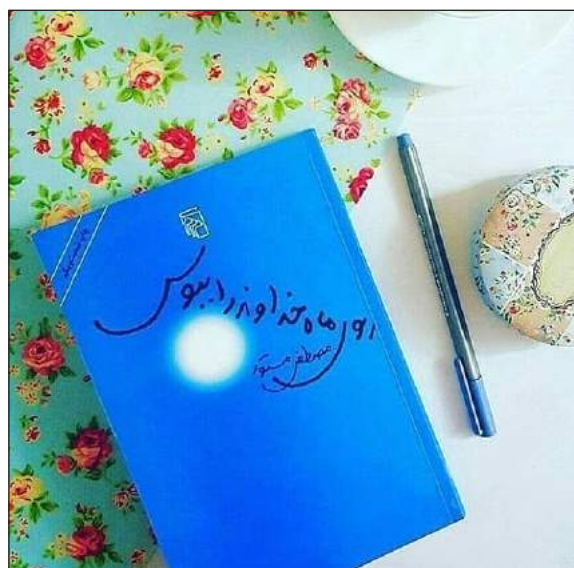
هم فهم عرفی و هم تجربه حاکی از آن‌اند که مردم ناراضی و غمگین همیشه نمی‌توانند میزان بدبختی و ناکامی را به درستی ارزیابی کنند

خوشبختی و بدبختی چیزهایی هستند که تقریباً هر کسی در زندگی تجربه می‌کند و این حقیقت فی‌نفسه دلالت بر این دارد که خودکشی وقتی که واقعا از روی ترس نباشد، بیشتر اوقات نامعقول است.



همایش روز جهانی فلسفه با حضور دکتر بیژن عبدالکریمی
در دانشگاه محقق اردبیلی

معرفی کتاب



روی ماه خداوند را ببوس

روی ماه خداوند را ببوس نام اولین رمان مصطفی مستور است. این کتاب اولین بار در سال ۱۳۷۹ توسط نشر مرکز به چاپ رسید و از آن پس بارها تجدید چاپ شده است. همچنین این کتاب در اندونزی، ترکیه، روسیه، مصر، بوسنی هرزگوین و جمهوری آذربایجان ترجمه و منتشر شده است. روی ماه خداوند را ببوس در سال‌های ۷۹ و ۸۰ برگزیده بهترین رمان جشنواره‌ی قلم زرین شد.

این کتاب رمانی است واقعیت‌گرا که در بیست بخش نوشته شده است. داستان بر سه محور اساسی شک، عدم قطعیت و تنهایی استوار است. شخصیت اصلی داستان یونس نامی است که دانشجوی مقطع دکتری جامعه‌شناسی می‌باشد. او می‌خواهد رساله‌اش را که درباره‌ی تحلیل جامعه‌شناسی خودکشی دکتر پارسا فیزیکدان معاصر است به پایان برساند تا هم به دوران تحصیلی‌اش خاتمه دهد و هم شرطی را که پدر نامزدش سایه برای ازدواج‌شان گذاشته بود انجام دهد. سایه نیز دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات است که بر روی پایان‌نامه‌ی خود با موضوع مکالمات خداوند با حضرت موسی کار می‌کند. سایه

اعتقاد و باور محکی دارد. یونس نیز نه سال پیش اعتقاد مذهبی متفاوتی داشت طوری که با هدف دفاع فلسفی از دین رشته‌ی فلسفه را انتخاب کرد اما حالا دیدگاه مذهبی یونس تغییر کرده است. طوری که می‌گوید من امروزم با من دیروزم فرق کرده. مهرداد و علیرضا هم کلاسی‌های دوران دبیرستان یونس هستند. مهرداد در آن دوران از طریق نامه‌نگاری با دختری به نام جولیا آشنا شد. عشق جولیا مهرداد را وادار کرد برای ازدواج با او به آمریکا برود. داستان دقیقا با آمدن مهرداد به ایران آغاز می‌شود. جولیا، همسر مهرداد، دو سال است که دچار بیماری سرطان شده است و حالا مهرداد آمده تا مادرش را برای دیدن جولیا به آمریکا ببرد. یونس جهت استقبال از مهرداد به فرودگاه می‌رود و در همین زمان آن سوال بزرگ و جدی به ذهنش خطور می‌کند. با خود می‌گوید: آیا خدایی هست؟ و همین یک سوال می‌شود پایه و اساس داستان.

در داستان روی ماه خداوند را ببوس برخی از شخصیت‌ها همچون یونس و جولیا گرفتار پرسش‌های معرفتی هستند و برخی به این پرسش‌ها پاسخ داده‌اند. علیرضا و سایه دو شخصیتی هستند که عمیقا باور دارند خدایی هست اما یونس و جولیا به چنین باور محکمی دست نیافتند. سایه مشکلات یونس را با دوستش علیرضا در میان می‌گذارد و علیرضا نیز سعی می‌کند یونس را از این شک و تردیدی که گرفتارش شده نجات دهد. همچنین علیرضا به یونس کمک می‌کند تا دلیل خودکشی دکتر پارسا را کشف کند. خودکشی‌ای که به هیچ وجه عاملی اجتماعی نداشت. دکتر پارسا از عشق شکست خورد. او که در پیچ و خم دنیای مادی در بند بود نتوانست هم‌همه‌ی سنگین عشق را که عطیه‌ای است معنوی تحمل کند.

آیا مشخص شدن علت خودکشی پارسا کمکی به روشن شدن ذهن یونس نیز می‌کند؟ خواندن داستان پاسخ این سوال را خواهد داد.

معرفی فلاسفه و عرفای آذربایجان (زنجان)

محققین: جمعی از دانشجویان مقطع کارشناسی رشته فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی

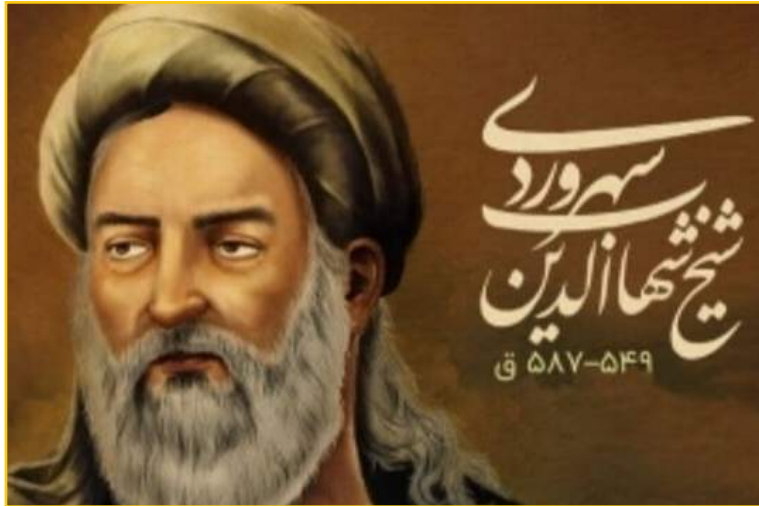
انجمن علمی فلسفه برای تهیه کلیپی از زندگی‌نامه و آثار فلاسفه و عرفای استان اردبیل و آذربایجان، با همکاری گروه فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی و جناب آقای خلیل ملاجوادی اقدام به جمع‌آوری اسامی و آثار اندیشمندان این خطه نموده است. انجمن علمی فلسفه بر آن است که پیش از تهیه کلیپ با به اشتراک گذاشتن متن کلیپ، 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:

Philosophyuma۱۳۹۶@Gmail.Com

شهاب‌الدین یحیی سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک ابوالفتوح سهروردی، مقلب به شهاب‌الدین، شیخ اشراق، شیخ مقتول و شیخ شهید، در سال ۵۴۹ ق/ ۱۱۵۵ م در دهکده سهرورد زنجان متولد شد. وی تحصیلات مقدماتی که شامل حکمت، منطق، و اصول فقه بود نزد مجدالدین حلبی استاد فخر رازی در مراغه آموخت و در علوم فلسفی سرآمد شد. سهروردی بعد از آن به اصفهان، که در آن زمان مهم‌ترین مرکز علمی و فکری در سرتاسر ایران بود، رفت و تحصیلات صوری خود را در محضر ظهیرالدین قاری تمام کرد. پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر در داخل ایران پرداخت و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد. در واقع در همین دوره بود که او شیفته راه تصوف شد. او هم‌چنین سفرهایش را به آناتولی و شامات گسترش داد. در یکی از این سفرها از دمشق به حلب رفت و در آنجا با ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی دیدار کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و



دانشمندان داشت مجذوب این حکیم جوان شده و از وی خواست در دربارش بماند، سهروردی نیز بخاطر علاقه شدیدی که نسبت به آن دیار داشت پیشنهاد او را پذیرفت. در همین شهر کار بزرگ خود یعنی حکمه الاشراق را به پایان برد. سرانجام به دستاویز این که وی بر خلاف اصول دین سخن می گوید، متعصبان دینی، وی را به الحاد متهم کردند و علمای حلب خونس را مباح شمردند. در پی این بی انسانی ها بود که ملک ظاهر به دلیل فشار زیاد علمای قشری نگر به ناگزیر سهروردی را در ۵ رجب ۵۸۷ قمری به زندان انداخت و شیخ اشراق ۳۸ ساله در نهایت مظلومیت در حبس و گرسنگی دنیای فانی را وداع گفت. مزار این نادره‌ی نابغه‌ی عالم اسلام در مسجد امام سهروردی شهر حلب می باشد. روز بزرگداشت وی به تایید مرکز تقویم موسسه ژئوفیزیک دانشگاه تهران، ۸ مرداد هر سال برابر با ۲۹ ژوئیه است.

از جمله آثار وی که به هر دو زبان عربی و فارسی نوشته شده است عبارتند از: المشارع و المطارحات، در منطق، طبیعیات، الیهیات، التلویحات، حکمه الاشراق، اللمحات، الهیاکل النور، الالواح المعادیه، المبداء و المعاد، رساله العشق، عقل سرخ و...

منبع: ویکی پدیا

اثیرالدین ابهری

اثیرالدین ابهری از دانشمندان ریاضی دان و از حکیمان نامدار قرن هفتم هجری، بزرگ ترین شاگرد امام فخر رازی دانشمند نامدار اواخر قرن ششم هجری بود. وی با خواجه نصیرالدین طوسی دوستی نزدیک داشته و در رصدخانه‌ی بزرگ مراغه با او همکاری کرده است. وی علاوه بر ریاضیات در حکمت کتابی به نام «هدایت-الحکمت» دارد. تاریخ تولد او به درستی معلوم نیست اما وفات وی را بین سال های ۶۶۰ تا ۶۶۳ هجری دانسته اند.

اهم آثار وی عبارتند از:

۱. هدایه در حکمت الهی و طبیعی که ملاصدرا و میبدی بر آن شرحی نوشته اند.
۲. تنزیل الافکار در منطق که خواجه نصیر بر آن شرحی نوشته است و نام آن را (تعديل المعيار فی نقد تنزیل-الافکار) نامیده است.

۳. ایساغوجی که خلاصه‌ای از منطق است.

۴. الاشارات که در برابر الاشارات ابن سینا نوشته است.

۵. محصول که در برابر تحصیل ابن سینا نوشته است.

غیر از کتاب‌های مزبور، تصنیف‌های دیگری نیز از قبیل: زبده، بیان و کشف الحقایق در منطق را از آثار وی شمرده‌اند.

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

محمد حکیم هیدجی

محمد حکیم هیدجی از بزرگان فلسفه و عرفای مشهور هیدج از توابع زنجان است، که در سال ۱۲۷۰ ه.ق به دنیا آمد. حکیم هیدجی در حوزه هیدج و قزوین تحصیل کرد. او مدتی در مدرسه معصومیه درس خواند

از جمله آثارش عبارتند از: شرح منظومه سبزواری، رساله دخانیه، دانشنامه، کشکول هیدجی، دیوان فارسی و دیوان ترکی.

منبع: ویکی پدیا

میرزا ابراهیم حکمی زنجانی

میرزا ابراهیم حکمی زنجانی معروف به میرزا ابراهیم ریاضی در سال ۱۳۷۲ ه.ق در یک خانواده ثروتمند در شهر زنجان به دنیا آمد. او از حکماء و از شخصیت‌های بزرگ فلسفی در زمان خود بود. در عرفان، فقه و بخصوص در ریاضیات تبحر ویژه‌ای داشت. وی در ابتدا مدتی در بازار به شاگردی مشغول بود سپس به توصیه یکی از دوستان پدرش به مسجد سید زنجان رفت و در آنجا مشغول تحصیل شد، تا اینکه برای ادامه تحصیلات راهی تهران شده و در مسجد سپه‌سالار تهران حجره‌ای گرفت و در آنجا به تحصیلات خود ادامه داد. میرزا ابراهیم حکمی در ۱۳ رمضان ۱۳۵۱ قمری در سن ۷۹ سالگی در تهران درگذشت و در رواق ورودی حرم امامزاده سید ابراهیم زنجان به خاک سپرده شد.

از جمله استادان وی محمد حسین آشتیانی، میرزا حسین سبزواری، آقا علی، آقا محمد رضا و میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا مجید حکمی می‌باشند. میرزا ابراهیم در علوم نقلی و عقلی با استفاده از این اساتید به استادی مسلم رسید.

از شاگردان وی عبارتند از: سید ابوالحسن رفیعی قزوینی که در ریاضیات شاگرد وی بوده است، میرزا عبدالله زنجانی (شیخ الاسلام زنجانی)، آقا سید محمد فاطمی قمی، میرزا اسدالله بن جعفر زنجانی، آیت الله سید احمد زنجانی و آیت الله حسین دین محمدی.

آثار و تألیفات وی عبارتند از: شرح زبده بر شیخ بهایی، حاشیه بر اصل اقلیدوس تا مقاله دهم، تألیف رساله مقدانامل، حاشیه بر شرح چغمینی قاضی‌زاده روی، تعلیقات بر مفاتیح الحساب مولانا غیاث‌الدین کاشانی.

منبع: ویکی پدیا



محمد حكيم هيدجى



معرفی فیلسوف زن

سیمون دو بووار

«من که می‌خواستم درباره‌ی خودم حرف بزنم، به این نتیجه رسیدم که برای این کار نخست باید وضع زنان را به طور کلی توصیف کنم. جنس دوم خلق شد، من چهل ساله بودم.»

سیمون دو بووار را نامدارترین زن روشنفکر قرن بیستم دانسته‌اند.

سیمون دو بووار فیلسوف، نویسنده، فمنیست و اگزیستانسیالیست فرانسوی بود که در ۹ ژانویه، ۱۹۰۸ در پاریس در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا آمد. پدر و مادری فهیم و با فرهنگ داشت و کودکی سرشار از خوشنودی و رفاه را تجربه کرد. وی در دوره‌ی جوانی دل باخته‌ی ژان پل سارتر بود که نگاه سیمون جوان را به فرهنگ و ادب جهت داد. سیمون پس از گذراندن دوره‌ی لیسانس ریاضیات و فلسفه، به تدریس ریاضیات در موسسه‌ی کاتولیک و زبان و ادبیات در موسسه‌ی سنت‌مارین و همچنین به تدریس فلسفه در دانشگاه سوربن پرداخت.

با وجود آنکه در دوره سیمون زنان کمتر به تدریس فلسفه می‌پرداختند وی تصمیم گرفت مدرس فلسفه شود، البته ناگفته نماند که پدر وی نیز به شدت مخالف استقلال سیمون بود اما او مسیر زندگی خود را به تنهایی انتخاب کرد. به منظور گزینش برای تدریس فلسفه در آزمون شرکت نمود که در همین آزمون با ژان پل سارتر آشنا شد. بووار و سارتر هر دو در ۱۹۲۹ در این آزمون شرکت کردند، سارتر رتبه‌ی اول و بووار رتبه‌ی دوم را کسب کرد. با وجود این، بووار به عنوان جوان‌ترین پذیرفته‌شده‌ی این آزمون برگزیده شد.

بووار به عنوان مادر فمینیسم بعد از ۱۹۶۸ شناخته می‌شود. معروف‌ترین اثر وی جنس دوم نام دارد که در سال ۱۹۴۹ نوشته شده است. این کتاب در فصل‌های گوناگون از زوایای

تاریخی، اجتماعی، فلسفی و روانی به پدیده‌ی زنانگی می‌پردازد. پس از آنکه این کتاب چند سال پس از چاپ فرانسه، به انگلیسی ترجمه و در آمریکا منتشر شد، به عنوان مانیفست فمینیسم شناخته شد. لازم به ذکر است که مانیفست نوشته‌ای است که در آن، یک گروه یا حزب، نظریات سیاسی، اجتماعی، مذهبی، فلسفی، یا ادبی خود را اعلام می‌کنند.

در کتاب جنس دوم، سیمون دوبووار استدلال‌های خود را از طریق اگزیستانسیالیسمی فمینیستی بیان می‌کند. بووآر به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست باور داشت که بودن مقدم بر ماهیت است. وی به همین منوال استنباط می‌کند که یک انسان زن زاده نمی‌شود، بلکه تبدیل به زن می‌شود، چرا دختران از اوان کودکی، نقش‌های فرهنگی معینی را می‌پذیرند. تز کلی کتاب، نشان دادن آن است که چگونه زنان به وسیله‌ی تاریخ و افسانه‌هایی تعریف و محدود شده‌اند که آن‌ها را در جایگاهی پایین‌تر قرار می‌دهد. به باور بووآر، تاریخ فرهنگی مانع از آن شده است که زنان آزادی خود را درک و بر اساس آن عمل کنند، اما آن‌ها می‌توانند با نفی این افسانه‌های فرهنگی، خود را بازتعریف کنند. در مقابل، تا زمانی که زنان به مردان و سنت‌های فرهنگی اجازه دهند تا چیستی آنان را تعریف کنند، آزاد نخواهند بود. بوووار استدلال‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی و ماده‌گرایانه را، برای تبیین دسته‌ای از ویژگی‌های رفتاری زنان که از کنترل فرهنگ خارج است، نفی می‌کند.

بووآر استدلال می‌کند که زنان، همواره «دیگری» مردان به حساب آورده شده‌اند، و چنین ادراکی را در هویت خود درونی ساخته‌اند؛ بنابراین مردان کنش‌گرا، و زنان کنش‌پذیر هستند. بوووار بر این باور است که با وجود ساختارهای فرهنگی موجود (همچون ازدواج، مادری، روابط زن و مرد) زنان، بختی برای آزادی یا برابری ندارند. با این وجود، بوووار خوش‌بین بود و عقیده داشت زنان می‌توانند زمینه‌ی آزادی خود را فراهم کنند. آن‌ها می‌توانند افسانه‌های فرهنگی را به چالش بکشند، می‌توانند استقلال اقتصادی بیشتری را تجربه کنند و بر تصور اشتباه پایین‌دست بودنشان در هنر و ادبیات فائق آیند. مهم‌تر آنکه، آنان می‌توانند رابطه‌ی برابری را با مردان تجربه کنند.

آثار دیگری نیز از وی منتشر شده است که به مهم‌ترین‌ها اشاره می‌کنیم: همه می‌میرند، ماندارین‌ها، بانوی شکسته.

سیمون دوبووار در ۱۴ آوریل، ۱۹۸۶ در ۷۸ سالگی به خاطر ذات‌الریه از دنیا رفت. وی در کنار ژان پل سارتر در گورستان مونپارناس به خاک سپرده شده است.

منبع:

<https://fa.wikiquote.org>



پند استاد

دکتر علی بابایی

با عرض سلام و احترام ضمن تشکر از زحمتهای بسیار زیاد همه اعضای انجمن علمی فلسفه دوستان ملکف فرمودند چند نکته‌ی توصیه‌وار خدمت دانشجویان عزیز عرض کنیم؛ ما شکی در رفتار و منش سنجدیده‌ی دانشجویان عزیزمان نداریم اما چند سال اخیر در مورد عده‌ای معدود از دانشجویان عزیزمان آسیب‌هایی متوجه شده‌ایم که گفتن‌اش به نوعی اسباب آزرده‌گی خاطر است و نگفتن‌اش به نوعی دیگر. به هر حال مزایای هشدار بیشتر به نظر می‌رسد: به همه‌ی دانشجویان عزیز توصیه می‌کنم ضمن این‌که از همه‌ی فرصت‌های مثبت استفاده ببرند اما مراقب آسیب‌های سه حوزه باشند: اول: فضای مجازی، دوم: روابط میان دوستان و هم-نوعان و سوم: هر نوع ابتلائی به غیر از درس و مشق‌شان.

در مورد بند اول یعنی استفاده از فضای مجازی ما از شبکه‌ی اجتماعی اینستاگرام که کم و بیش همه با آن آشنایی دارند، امکان فالو (دنبال کردن) را مثال می‌زنیم. گاه دیده می‌شود کسانی صدها و بلکه هزاران نفر را از طیف‌ها و دسته‌های بسیار متنوع به اصطلاح «دنبال می‌کنند»؛ به فرض که هیچ محتوا و تصویر آفتان و بدشخصیت و غیراخلاقی هم از سوی دنبال‌شونده‌ها به اشتراک گذاشته نشود، اما نفس همین امر که فرد هر روز و بلکه هر لحظه تصاویری با محتواهای مختلف با سلايق متعدد ببیند به تشتت روحی و آشفتگی شخصیتی، خستگی تصمیم و تلاطم درونی خواهد انجامید؛ شبیه این است که انسان سوار بر ماشینی در جاده‌ای رانندگی کند که پر است از دست‌اندازها و چاله‌های عمیق پی‌درپی‌ای که درآمدن از یکی بلافاصله افتادن در دیگری را در پی دارد.

یکی از لازمه‌های مستقیم این حالت به اصطلاح تکه‌تکه شدن قابلیت‌های روح در درون انسان است که تبعات خود را در آشفتگی درونی و بلکه شخصیتی در طولانی‌مدت نشان خواهد داد؛ روح در چنین حالتی نمی‌تواند رشد طولی حقیقی را که از مثلا یک دانش آموز یا دانشجو یا انسان فرهیخته‌ی علمی مورد انتظار است تجربه کند؛ حال آن‌که رسیدن به شخصیتی ثابت

علمی، ماه‌ها و بلکه سال‌ها زیست در محوری خوش‌شیب، معین و ثابت را می‌طلبد تا انسان به اصطلاح وارد «فاز عقلانی و تفکری» خاصی بشود.

ورود آن به آن تصویرهای ناخواسته که از قبل معلوم نیست چه محتوایی دارند این آشفتگی درونی را تشدید خواهد کرد؛ و چنین حالتی بدترین آفت ثبات شخصیت خواهد بود؛ تاثیر یاد شده در مورد محتوایی که با هم تضادهای فاحش دارند بسیار شدیدتر است. این امر در مورد محتواهای غیر انسانی و غیر اخلاقی هم که خود روشن است. یعنی اگر تصویرهای یاد شده با شهوانیات و صحنه‌های غیر انسانی و منفی لبریز باشد، دیدن همان و شدن همان. تشنگی روحی، خستگی تصمیم، پراکندگی نیروی عقلی، رشد سطحی‌نگری، آشفتگی خیال، انباشتگی کاذب حس مشترک و نابسامانی در تعلق خاطر قلبی، از زیان‌های دنبال کردن‌های بی‌رویه خواهد بود. اثرات یاد شده به زودی میل درونی به مطالعه‌ی متون عمیق و جدی را از انسان خواهد گرفت، حس مطالعه و حتی میل به پاس کردن درس‌های رایج آکادمیک را زایل و مختل خواهد کرد، و بی‌اشتهایی خاصی در میل به گرایش‌های معنوی را هم به همراه خواهد داشت. همه‌ی نکات یاد شده به شدت با حرکت جوهری انسانی که لازمه‌ی انسانیت ایده‌آل انسان است منافات خواهد داشت و سد راه خواهد شد. (بنگرید به بخش شخصیت-سازی در تحلیله، روش مطالعه).

اما اگر کسی هر از گاهی به منظور تحقیق یا برای استفاده از جنبه‌های خبری و ...، با تصمیم اولیه، و خودکنترلی در فضای مجازی به اصطلاح گشت‌وگذاری داشته باشد اثرات منفی یاد شده را آن‌چنان به همراه نخواهد داشت؛ چرا که حداقل ساماندهی و آمادگی درونی‌ای برای مواجه شدن با چنین محتواهایی در درون انسان ایجاد شده است؛ روشن است که دنبال کردن چند فرد یا گروه محدود خاصی که با طیف علمی و شخصیتی و تخصصی فرد کاربر و یا با هدف نهایی زندگی وی هماهنگ است (آن‌هم فقط محدود) چنین صدماتی را ثمر نخواهد داد و بلکه تاثیرات و نتایج مثبت حداقل شغلی و کاری را هم به بار خواهد نشاند؛ اما شکی نیست که در امور غیر کاری که بحث بر سر جان انسان‌ها و شکل‌گیری شخصیت درونی است: تنوع بیش از اندازه دشمن ثبات شخصیت است؛ و بدون ثبات در شخصیت، رسیدن به مقصدی معین محال است.

اصطلاحات فلسفی (فلسفه سیاسی)

به منظور آگاهی بخشی و برداشتن گامی در راه یاری رساندن به رشد اندیشه فلسفی بنا شد در هر شماره از ساواندیش، تعدادی از واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی معرفی و توضیحاتی در باب آن ارائه شود.

آبسن‌تیسیم Absenteism = فلسفه دوری از وظایف جمعی.

آبسن‌تیسیم از ریشه واژه‌ی لاتین "آبسنسیا" به معنای "غایب بودن" است. در جهان سیاست آبسن‌تیسیم وضعیتی است که فرد و یا گروه و یا اجتماع علاقه‌ای برای حضور در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مانند انتخابات و رای‌گیری ندارند. در روان‌شناسی اجتماع به این رفتار شهروند "آپاتی" و یا بی‌تفاوتی گفته می‌شود.

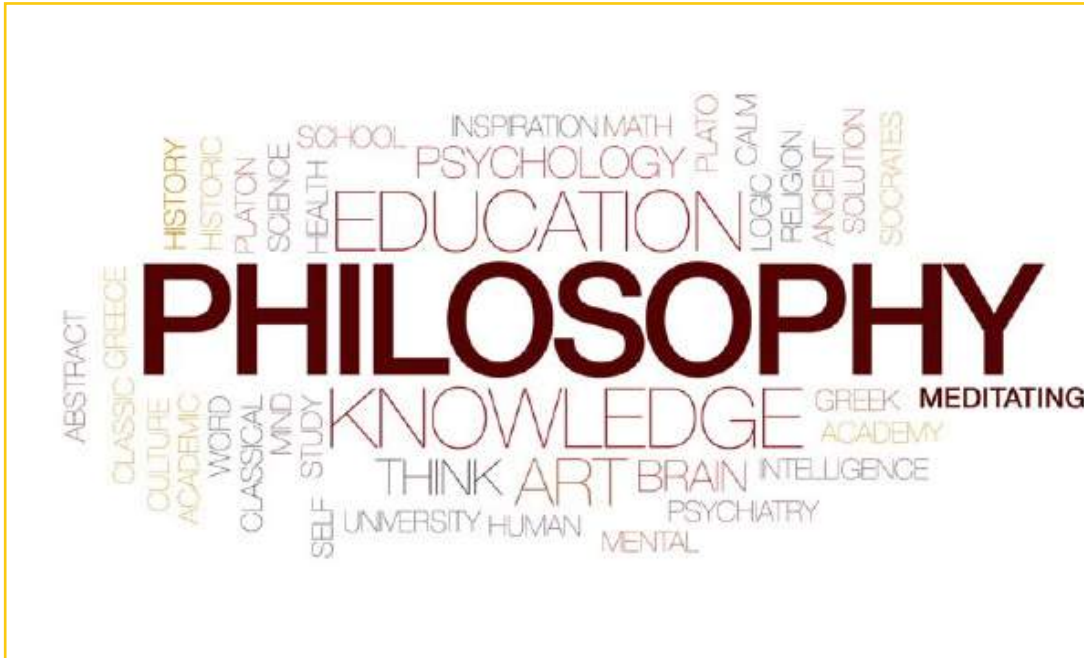
آبسولوتیسم Absolutism = فلسفه استبداد باوری فردی. دیکتاتوری.

آبسولوتیسم از ریشه واژه‌ی لاتین "آبسولوتوس" به معنای کامل است. آبسولوتیسم نام مکتبی است که قدرت را به طور کامل در اختیار فرد و یا زمامدار قرار می‌دهد.

آپتی میسم Optimism = فلسفه خوش بینی. حسن نیت. در برابر پسی میسم به معنی بدبینی.

آپوزیسیون Opposition = مخالف.

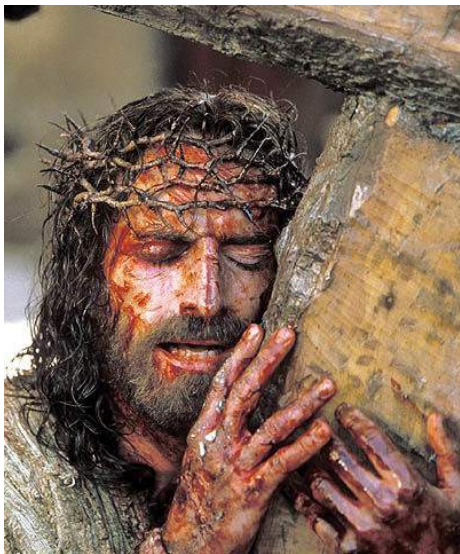
آپوزیسیون یک واژه سیاسی و به مخالفان دولت و حکومت اطلاق می‌شود. در نظام‌های آزاد و دموکرات آپوزیسیون بیشتر کار دستگاه نقد را انجام می‌دهد و وظیفه آن اطلاع‌رسانی به جامعه و تحت فشار



قرار دادن دولت و سیاستمداران درون قدرت است. در قانون اساسی کشورهای دموکرات جایگاه خاصی برای اپوزیسیون در نظر گرفته شده است. اما در کشورهای دیکتاتوری وظیفه اپوزیسیون نقد و نظارت نیست. برای این که در این کشورها هیچ جایگاهی در جامعه برای اپوزیسیون در نظر گرفته نشده است و زمامداران دسپوت هم تحمل مخالف و منتقد و پرسش و پاسخ را ندارند. در همین راستا اپوزیسیون هم وظیفه خود را فقط براندازی قدرت و حکومت می‌داند. پس اپوزیسیون در کشورهای آزاد و دموکرات یعنی منتقدان درون ساختاری و برون ساختاری قدرت، اما در جوامع دیکتاتوری و بسته اپوزیسیون فقط به معنای براندازان دولت و حکومت است.

آپولون Apollon

یکی از خدایان یونان باستان است؛ خدای موسیقی و چوپانی را یونانیان باستان آپولون می‌نامیدند. آپولون خدای مورد علاقه سقراط بود و پند "خود را بشناس" که بر روی دیوار معبد آپولون حک شده بود، باعث تحول سقراط شد.



مصائب مسیح

معرفی فیلم

در زمان‌های بسیار دور ابزار انتقال پیام به مردم گفتن بود، چه انبیاء و چه فلاسفه پیام را به زبان می‌آوردند، بعدها با گذشت زمان مقوله شعر مطرح شد. اینکه راه انتقال پیام در شعر است، آرام آرام جلوتر آمد و داستان‌سرایی شکل گرفت که از نظم به شکل دیگری در نثر و در نوع ادبیاتی که امروزه تحت عنوان رمان، رومنس و نوول می‌شناسید، درآمد و پیامی که برای تعالی انسان مطرح بود در قالب تمثیل و داستان بیان شد.

بعد از آن، انتقال پیام در قالب هنر نمایش درآمد که همان تئاتری است که امروزه ما می‌شناسیم. کلمه *teatre* خود یک کلمه نظامی می‌باشد که در یونان، نظامیان *teatre of war* را رقم می‌زدند و بعد از آن بازیگران تئاتر همان را در قالب نمایش روی صحنه برای مردم اجرا کردند.

پس نوعی از انتقال پیام بعد از گفتن، شعر نوشتن و داستان‌سرایی، تئاتر است. تئاتر آمد و در یکصدسال اخیر در ترکیب با هنر رمان و موارد دیگر بعد از اختراع دوربین فیلم‌برداری سینما را رقم زد و بعد هم که تلویزیون وارد خانه‌های مردم شد و اکنون نیز از موثرترین ابزار انتقال پیام محسوب می‌شود.

امروزه کارگردانان شاخص هالیوود در تلاش هستند که دیدگاه‌های فلسفی خود را در قالب فیلم ارائه بدهند چراکه امروزه فیلم و سریال به عنوان ابزار انتقال پیام یکی از تاثیرگذارترین ابزارها به نسبت شعر، داستان و حتی خود تئاتر می‌باشد. در ابزارهای انتقال پیامی که ذکر کردیم با "گفتن" سروکار داشتیم اما در فیلم علاوه بر گفتن با تصویر هم سروکار داریم فلذا به خاطر همین تصویری بودن این صنعت، می‌توان گفت ابزار فیلم‌سازی از حیث اینکه می‌تواند مفاهیم فلسفی و مهم را از طریق فرم به مخاطب القا کند از ارزش و مقام بالایی برخوردار است.

لذا به منظور آشنایی بیشتر با فیلم‌هایی که محتوایی فلسفی دارند به معرفی دو نمونه از آن‌ها می‌پردازیم.

۱. مصائب مسیح The Passion of the Christ

مصائب مسیح فیلمی است درام و وابسته به کتاب مقدس که به کارگردانی مل گیبسون و نویسندگی گیبسون و بندیکت فیتزجرالد در سال ۲۰۰۴ منتشر شد. این فیلم که دوازده ساعت آخر عمر مسیح علیه السلام را به تصویر می‌کشد زندگی وی را بر اساس روایاتی از اناجیل چهارگانه و همچنین نوشته‌های مذهبی آنه کاترین امرک به نمایش درآورده است. مصائب مسیح پس از انتشارش ابتدا در بیش از سه هزار سالن سینما اکران شد که آن را مبدل به موفق‌ترین فیلم مستقل تاریخ سینما کرد. بد نیست بدانیم این فیلم ۳۰ میلیون دلاری از زمان اکران و انتشارش در فوریه سال ۲۰۰۴ توانست ۶۱۲ میلیون دلار منفعت مالی کسب کند. این فیلم ماجرای دستگیری، محاکمه و مصلوب شدن عیسی مسیح را به تفصیل به تصویر می‌کشد. جدا از موفقیت‌های تجاری و بازرگانی آنچه این فیلم را منحصر به فرد کرده است این است که به عنوان ابزاری برای ترویج و آموزش مسیحیت مورد استفاده قرار گرفته است.

تعجب برانگیز نیست که فیلم‌های سینمایی دراماتیک می‌توانند تأثیرات آموزشی شدیدی بر مخاطبین داشته باشند. در چند دهه اخیر گرایش به استفاده‌ی راهبردی از سرگرمی برای ارتقای اهداف آموزشی برنامه‌ریزی شده آشکار شده است. یکی از تأثیرات مهم رسانه‌ی سرگرم‌کننده، ترویج آموزه‌های دینی و مذهبی هستند. با وجود گسترش سریع خدمات تلویزیونی و ویدیویی، فیلم‌های سینمایی هم چنان قالب رایج و محبوب سرگرمی در کشورهای مختلف هستند. بنابر این سینما نیز با وجود سرگرمی‌هایی که دارد ابزاری است برای ترویج و آموزش مبانی دینی و اخلاقی و فرهنگی مردم.

۲. تلقین Inception

تلقین فیلمی علمی تخیلی و دلهره‌آور به کارگردانی، نویسندگی و تهیه‌کنندگی کریستوفر نولان و محصول سال ۲۰۱۰ است. لئوناردو دی‌کاپریو، الن پیچ، جوزف گوردون لویت، ماریون کوتیار، کن واتانابه، تام هاردی، دیلیپ راتو، کیلین مورفی، تام برنر و مایکل کین در این فیلم به ایفای نقش پرداخته‌اند. دی‌کاپریو نقش یک دزد حرفه‌ای را دارد که با نفوذ به ضمیر ناخودآگاه افراد، افکار آن‌ها را می‌دزد. او که در ایالات متحده تحت پیگرد قانونی است، با پیشنهاد پاک شدن سابقه‌اش در ازای یک کار که غیرممکن به نظر می‌رسد، روبه‌رو می‌شود: «تلقین» یا القای یک ایده به ضمیر ناخودآگاه یک شخص.

به‌گفته‌ی نولان او ۱۰ سال بر روی فیلم‌نامه فکر می‌کرده است. نولان ۶ ماه بر روی فیلم‌نامه فیلم کار کرد و وارنر برادرز در فوریه ۲۰۰۹ آن را خرید. فیلمبرداری تلقین ۱۹ ژوئن ۲۰۰۹ در توکیو آغاز شد و در ۲۲ نوامبر ۲۰۰۹ در کانادا به پایان رسید. فیلمبرداری این فیلم در



شش کشور چهار قاره انجام شد. هزینه ی تولید فیلم ۱۶۰ میلیون دلار بود که توسط وارنر برادرز و لجندری پیکچرز تأمین شد.

این فیلم داستان سارقی به نام دامینیک کاب است که به ذهن افراد مختلف نفوذ کرده و اسرار و ایده‌های آنها را می‌دزدد. او که به اتهام قتل همسر خود تحت تعقیب پلیس آمریکاست با وعده‌ی بازگشت به کنار فرزندانش که در این کشور زندگی می‌کنند، می‌پذیرد که طی عملیاتی ویژه برعکس کار خود را انجام دهد؛ یعنی کاشتن یک ایده در ذهن یک رقیب و باید آن را چنان خوب انجام دهد که فرد رقیب فکر کند این ایده متعلق به خودش است.

این فیلم عموماً نظرات مثبت منتقدان را به دنبال داشت. به طوری که برخی تلقین را «یک بازی شطرنج مبتکرانه» خوانده اند و برخی دیگر همچون جیم ویوودا از آی‌جی‌ان فیلم را بی‌نقص دانسته و آن را دستاوردی بی‌نظیر از فیلمسازی که فیلم به فیلم بهتر می‌شود توصیف کرده است. دیوید رورک هم از مجله رلونت این فیلم را بهترین دستاورد نولان خواند و گفت که «تلقین از لحاظ بصری، فکری و عاطفی یک شاهکار است.»

نکته ی جالب توجه این است که عنوان فیلم به صورت «تلقین»، «اشراق» و «الهام» نیز مطرح شده ولی منظور از واژه ی Inception کاشتن و سرآغاز دادن به یک اندیشه‌ی جدید در ضمیر ناخودآگاه است، طوری که میزبان، آن اندیشه را از خود پندارد و این تمام چیزی است که داستان فیلم بر مبنای آن شکل گرفته است.



افلاطون