

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سال چهارم، شماره سوم



انجمن علمی دانشجویی فلسفه غرب

هیئت تحریریه:

دکتر رضا برنجکار	دانشیار	دانشگاه تهران
دکتر سید محمد علی دیباجی	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر مهدی ذاکری	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر محمد علی عبداللہی	دانشیار	دانشگاه تهران
دکتر یحیی کبیر	دانشیار	دانشگاه تهران
دکتر رضا گندمی	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر محمد محمد رضایی	دانشیار	دانشگاه تهران
دکتر مسلم محمدی	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر حسین معصوم	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر حسن مهرنیا	استادیار	دانشگاه تهران
دکتر مهدی اخوان	استادیار	دانشگاه علامه طباطبائی
علی پیری	دانشجویی دکتری فلسفه	دانشگاه BSU
مجتبی شیخ	دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه	دانشگاه تهران
سید محمد موسوی مطلق	دانشجوی کارشناسی فلسفه	دانشگاه تهران

صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویی فلسفه غرب
پردیس بین الملل قم دانشگاه تهران

مدیر مسئول:

سپیده ظفر خواه

سر دبیر:

سید محمد موسوی مطلق

داوران این شماره:

دکتر مهدی ذاکری، دکتر یحیی کبیر، دکتر مسلم محمدی، دکتر حسین معصوم

طراحی جلد: سید محمد موسوی مطلق

صفحه آرا: سپیده ظفر خواه

ویراستار انگلیسی: سیما آذرسفت

قیمت:

۲۰۰۰۰ ریال

- ✓ آدرس: قم، کیلومتر ۵ جاده قدیم قم- تهران، پردیس بین الملل قم دانشگاه تهران، اداره ی امور فرهنگی و فوق برنامه، انجمن علمی دانشجویی فلسفه غرب
- ✓ تلفن: ۰۲۵۱ - ۶۱۶۶۳۳۸ - پست الکترونیکی: falsafepardis@yahoo.com

راهنمای نگارش مقالات

لطفاً به هنگام تنظیم و ارسال مقالات به موارد زیر توجه فرمایید:

۱. نام، نام خانوادگی، مقطع تحصیلی و شماره تلفن نویسنده ذکر گردد.

۲. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه ای نباشد.

۳. مقالات بر حجم تلخیص خواهند شد.

۴. چکیده فارسی مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و حتی الامکان به همراه ترجمه انگلیسی آن به همین مقدار ضمیمه شود.

۵. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور بلافاصله پس از آنها داخل پرانتز درج شود.

۶. منابع مورد استفاده در مقاله به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (طبرسی، ۱۳۵۲، ج ۱۳ ص ۱۰۰) و در صورت تکرار منبع به کلمه ی همان و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (همان: ج ۱۲، ص ۲۰۰) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، بعد از نام خانوادگی نام اثر نیز ذکر گردد؛ و فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام اثر، نام انتشارات، محل انتشار، تاریخ نشر.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، عنوان مجموعه (مجله)، شماره مجله، شماره صفحه، سال انتشار.

- مسئولیت نوشتارها بر عهده ی نویسنده می باشد.
- گفتمان فلسفی در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- اصل مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

فهرست مطالب

سخن سردبیر	۶
سخن مدیر مسئول	۷
سرمقاله معنا، امکان و ضرورت فلسفه تطبیقی	۱۳-۸
دکتر مهدی اخوان	
موقعیت‌شناسی رفتار خردمندانه در برخورد های اجتماعی	۳۴-۱۴
دکتر یحیی کبیر	
سیر تاریخی فضیلت	۴۶-۳۵
هری گنسلر و اِدل و. اِسپانگین، ترجمه و مقدمه: سید محسن اسلامی اردکانی	
تحلیلی بر «مقام مدینه فاضله فارابی در میان اوتوپی‌ها»	۶۱-۴۷
دکتر رضا ماحوزی	
همسویی یا تعارض عقل از دیدگاه مولوی	۹۵-۶۲
دکتر حسین معصوم	
فرهنگ ایران باستان در اندیشه شیخ الاشراق	۱۲۴-۹۶
دکتر محمد حسین مردانی نوکنده، فرحناز پیرمیرادیان	
نقش «فرضیه» در علوم تجربی؛ مقدمه ای بر پارادوکس اعتبار علمی	۱۴۲-۱۲۵
سید محمد موسوی مطلق	
نظریه انتقادی یورگن هابرماس	۱۶۴-۱۴۲
علی پیری	
تعریف از نظر شیخ اشراق	۱۷۲-۱۶۴
مجتبی شیخ	
چکیده مقالات به زبان انگلیسی	۱۷۳

حکمت نه گوش دادن به من بلکه گوش دادن به لوگوس است. هرaklitos

حمد باد ملکی را که ملک هردو جهان در تصرف اوست. بود هر که بود از بود او بود و هستی هرکه هست از هستی اوست. بودن هرکه باشد از بودن او باشد. هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء بصیر. و صلوات و تحیات بر فرستادگان او بر خلق، خصوصاً بر محمد (ص) مختار که ختم بدو کردند و بر ائمه اطهار (ع) و علمای دین، رضوان الله علیهم اجمعین.

فصلی دیگر، تلاشی دیگر و نتیجه ای دیگر. پس از انتشار شماره ی دوم فصلنامه ی گفتمان فلسفی و مواجه شدن با استقبالی بی سابقه از جانب اساتید و دانشجویان محترم، انتشار شماره ای دیگر از آن را پیشه ی خود ساختیم. گر چه بیشتر مقالات شماره ی گذشته در باب فلسفه ی اسلامی بوده است، این شماره با گوناگونی حوزه های فلسفه روبرو شد. مقالاتی از حوزه های فلسفه اخلاق، فلسفه علم، فلسفه غرب، منطق، و فلسفه اسلامی، جامعیت این فصلنامه را نشان می دهد. بر خود لازم دانستیم که نوشته ای را در باب فلسفه تطبیقی در این شماره بگنجانیم؛ لذا سر مقاله ای که از دکتر اخوان در ابتدای فصلنامه آمده است، بدین جهت بود که شاید بتوانیم فلسفه اسلامی را با فلسفه غرب گره زده و سازشی بین این دو حوزه برقرار سازیم. ادب ایجاب می کند از تمامی اساتید و دانشجویان داخل و خارج از کشور که برای مقاله ارسال نموده اند، کمال تشکر را داشته باشیم. همچنین از خانم ظفرخواه - مدیر مسئول نشریه گفتمان فلسفی - به خاطر تلاش - های بی وقفه ایشان قدر دانیم.

سید محمد موسوی مطلق

سردبیر فصلنامه ی گفتمان فلسفی

سخن مدیر مسئول

همواره برای انسان دغدغه و مسائلی پیش آمده که در پی پاسخ به آنها بوده است. انسان بدون مساله اصلا انسان نیست و شاید بارزترین تفاوت او با دیگر موجودات در همین خصیصه باشد. و فلسفه نیز دریچه ای بر این مسائل و دغدغه هاست. نظریات مختلف در باب مسائل گوناگون نشان دهنده ی این است که فلاسفه به چه میزانی تفاوت اندیشه دارند و این شاید دومین خصوصیت آدمی باشد.

با این وجود هر یک از نظریات نیز بخشی از حقیقت را نشانه رفته است. چرا که اگر حقیقتی نداشت آن نظر طرفدارانی هم نداشت. همچنین عمر آدمی نیز اندک است و فرصت کم. و به همین دلیل انسان برای انتقال اندیشه هایش به نوشتن روی آورد. این سیر ادامه یافت تا به دوران ما رسید. اکنون مقالات علمی زمینه ای برای ابراز اندیشه هاست. اندیشمندان و محققان در هر زمینه ای در این گونه نشریات به نظریه پردازی روی آورده و در وادی برگه به قلم زنی می پردازند. حال سوال اینجاست که چرا باید آدمی این گونه فرصت ها را از دست بدهد؟ انسان و خصوصا دانشجو (بالمعنی الاعم) باید در پی حقیقت باشد و گوهر ناب حقیقت را دریابد. حقیقت خود به سوی انسان نمی آید.

معنا، امکان و ضرورت فلسفه تطبیقی

مهدی اخوان^۱

استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تهران

۱. معنای فلسفه تطبیقی

از لحاظ منطقی به نظر می‌رسد قبل از هر چیز باید مفهوم و معنا و مراد از فلسفه تطبیقی روشن شود و سپس بگوییم به چه معنایی این مفهوم مصداق دارد (ممکن است) و در قدم بعدی این پرسش را پاسخ دهیم که آیا پرداختن به چنین مفهومی ضرورت هم دارد یا خیر؟ برای ایضاح مفهومی یک ترکیب وصفی ابتدا باید اجزاء آن کالبد شکافی مفهومی شوند و مراد از هر یک از آن‌ها مشخص شود.

موصوف در این جا کلمه فلسفه است. براستی مراد از فلسفه چیست؟ اگر بخواهیم با بکار بستن نظریه کاربردی معنای ویتگنشتاین آنچه در عرف عام فلسفی، فلسفه نامیده و بکار رفته می‌شود تعیین کنیم، به نظر می‌رسد فلسفه با مسائلی سرو کار دارد که امید آن‌که با روش تحقیق آزمایشگاهی و تجربی یا به روشهای کمی و ریاضی بتوان به آن‌ها پاسخ داد در آن‌ها وجود ندارد. مسائل مورد بحث فیلسوف بنیادی‌ترین مقولات بشری را شامل می‌شود مانند:

آیا ما در افعالمان مختاریم یا مجبور؟ آیا غیر از جسم، ذهن هم داریم؟ نحوه ارتباط آن با جسم ما چگونه است؟ از کجا معلوم آنچه می‌دانیم و می‌شناسیم واقعی باشد؟ چگونه و چه می‌توانیم بدانیم؟ با چه اصولی باید زندگی کنیم؟ «خوب» یا «باید» به چه معناست؟ هدف و

^۱ m_akhavan@yahoo.com.

معنای زندگی چیست؟ عدالت چیست؟ بهترین شیوه حکومت چیست و چرا؟ چرا باید به زندگی ادامه دهیم؟ آیا جهان پس از مرگ وجود دارد و چرا؟

مسائلی از این دست دشوار و مناقشه‌آمیز بوده و به آسانی نمی‌توان به آن‌ها پاسخ داد. اما هر پاسخی که به چنین پرسش‌هایی داده شود، منظری برای نگاه ما به خودمان و جهان و زمینه‌ای برای عمل ما فراهم می‌آورد.

هر انسانی از آن رو که انسان است حتی به طور ناخواسته چنین نگاهی را برگزیده است اما فیلسوف کسی است که آگاهانه در پی معقول‌ترین پاسخ به این پرسش‌ها از نظر خود می‌باشد. از این رو می‌توان همه جهان‌بینی‌ها و جهان‌نگری‌های مختلف در سراسر جهان را که دارای فرضیات و گزاره‌های به اصطلاح پایه هستند به طور بالقوه فلسفه دانست یعنی آنچه به نظر می‌رسد پاسخ به کلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل بشری باشد و در نگاه نخست معقول و موجه به نظر رسیده و امکان این که به قالب منطقی صورت‌بندی شود را داراست می‌توان فلسفه دانست.

نظام‌های دینی شرق و غرب جهان که در طی هزاران سال مورد قبول عقلا قرار گرفته‌اند در سطح گزاره‌ها و مدعیات اصلی گونه‌ای پاسخ به همان پرسش‌های بنیادین (اگرچه نه همه آن سوالات) هستند و می‌توان آن‌ها را به صورت نظامی فلسفی نیز ارایه کرد و نمونه خوب آن در مورد مدعیات ادیان ابراهیمی است که در جریان تأملات فلسفی توانسته‌اند شکل و قالبی فلسفی به خود بگیرند (یعنی سعی متفکرین فلسفی یک دین آن بوده که یک نظام فلسفی طراحی کنند که تا آن‌جا که ممکن است گزاره‌های اصلی دین خود را نیز تأیید کنند).

البته واضح است وقتی فلسفه را پاسخ به بنیادی‌ترین مسائل آدمی می‌دانیم، می‌توان نزاع را به مفهوم «بنیادی‌ترین مسائل بشری» منتقل کرد، یعنی همیشه فیلسوفان یا متفکران یا مؤسسان نحله‌های فلسفی یا دینی سنخ مسائلی که بشر باید دغدغه آن‌ها را داشته باشد متفاوت از دیگران می‌دانستند. برای مثال بودا آنچه را فیلسوفان هم عصر خود در نگاه به جهان و هستی می‌پرسیدند پرسش‌هایی بی‌فایده و غیرضروری و غیرقابل پاسخ می‌دانستند و آنچه

بنیادی‌ترین سوال بشر می‌دانست سوال از «چه باید بکنم؟» می‌دانست و تمام هم و سعی خود را معطوف به پاسخ به این سوال کرده بود.

آنچه فیلسوفان تجربه‌گرا در طرح و برنامه فلسفی خود قرار داده بودند سلب و نفی امکان پاسخ‌گویی به مسائل مابعدالطبیعه سنتی بود. پرسش‌های آن‌ها بیشتر مربوط می‌شد به معنا و مراد از مقولاتی که در مابعدالطبیعه سنتی مورد پاسخ قرار می‌گرفت و به نوعی تحلیل مفهومی آن مقولات.

با توجه به این نکته اخیر، مهم‌ترین مؤلفه‌ای که در تطبیق و مقایسه آراء فلسفی باید در نظر داشت این است که ابتدا وحدت پرسش دو فیلسوف مشخص شود. (این مطلب را بعد از توضیح مفهوم تطبیق توضیح می‌دهم).

تطبیقی در ترکیب «فلسفه تطبیقی» معادل فارسی comparative می‌باشد که از ریشه فعل comaring به معنای مقایسه و سنجیدن دو یا چند چیز می‌باشد.

اگر بخواهیم پرسش از امکان فلسفه تطبیقی را مشخص کنیم در همین بخش باید روشن کنیم که به چه معنایی فلسفه تطبیقی ممکن است. آیا صرف مشابهت آراء و نظرات دو فیلسوف برای مقایسه و تطبیق کافی است.

۲. امکان فلسفه تطبیقی

آیا به صرف مشابهت آراء هیوم و یک اشعری مسلمان نظیر غزالی در باب علیت می‌توان آن‌ها را مقایسه کرد. آیا می‌توان کانت و صدرا را در مواردی چون اقسام و مراحل ادراک، فعال بودن ذهن، مقولات ثانیه و چگونگی امکان مطابقت ذهن و عین به صرف استناد به ظاهر کلماتشان و بدون در نظر گرفتن نقطه‌های عزیمت و پرسش‌هایی که آن‌ها در ذهن خود مطرح کرده و آبشخورهایی که داشته‌اند، مقایسه کرد.

آیا تفاوت اندیشمندان در پاسخ به سوال «سعادت چیست؟» هم در ناحیه پاسخ و هم در ناحیه سوال است. بدین معنا که در واقع آن‌ها امور متفاوتی را می‌پرسیدند که به این پاسخ‌های

متفاوت رسیده‌اند. مثلاً تا قبل از آگوستین در سنت فلسفی غرب تصویری از تمایز سعادت اخروی - دنیوی نبوده است تا بتوان پاسخ‌های فیلسوفان قبل و بعد او را با هم مقایسه کرد.

آنچه در فلسفه تطبیقی باید مدنظر داشت آنست که:

اولاً در پی وحدت سوال دو فیلسوف باشیم. یعنی ابتدا بدون در نظر گرفتن پاسخ‌ها، پرسش‌هایی که دو فیلسوف از خود پرسیده‌اند و با آن به فعالیت فلسفی پرداخته‌اند را یافت و مشخص کرد آیا سؤال آنها واحد بوده است یا نه.

ثانیاً باید در نظر داشت که این پرسش واحد با چه شبکه مفهومی در ارتباط است. آیا فیلسوفی که سوال مشابه فیلسوف دیگر می‌پرسد به دیگر عقاید آن فیلسوف ملتزم است. این امر در مقایسه پاسخ‌های آن دو اهمیت دارد.

فلسفه تطبیقی به این معنا ممکن است که شخصی که تطبیق می‌کند فیلسوفان را در عالم خیال خود همچون اعضای یک کمیسیون پزشکی که تخصص‌های نزدیک به هم دارند (احتمال تخصص‌های مختلف هم می‌باشد) ولی بر سر بیماری مشترک حاضر شده‌اند بدانیم. آن‌ها بر سر بیماری (مسئله‌ای) حاضرند که تشخیص یا علاج او کار آسانی نیست. هر یک از آن‌ها از تخصص موردنظر خود اولاً بیماری را تشخیص می‌دهد و ثانیاً سعی در درمان آن دارد.

پس تطبیق در صورتی معنا دارد که هم اختلاف مدنظر باشد و هم اشتراک. اختلاف در ناحیه پاسخ و اشتراک در ناحیه پرسش و هدف که حل مسئله است.

کسی که دو رأی فلسفی را تطبیق می‌کند معتقد به منطقه بی‌طرف معرفت شناختی‌ای هست. که می‌توان موارد اختلاف و نزاع را در آن منطقه رویت کرد. اما اگر معتقد باشد شیوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی دو نظام عقیدتی آن قدر متفاوت‌اند که حتی مفاهیم بکار رفته در یک نظام فقط مشابهت لفظی با نظام دیگر دارد و نمی‌توان از بیرون آن دو نظام آن‌ها را نگاه کرد خود را ملزم به نسبی‌گرایی معرفت شناختی کرده است و تطبیق آراء منتفی است.

۳. ضرورت و شرایط و موانع فلسفه تطبیقی

وقتی معنا و امکان فلسفه تطبیقی روشن شد، ضرورت آن نیز مشخص می‌شود. اگر پاسخ به هر مسأله فلسفی در طول تاریخ ضرورت داشته است، ضرورت تطبیق پاسخ‌ها به مسئله‌ای واحد ضرورت مضاعف دارد.

اگر مقصود فیلسوف و متعاطی فلسفه کشف حقیقت است باید قصد و همّ او جهت حل مسئله به عقلانی‌ترین وجه ممکن باشد و لازمه این کار آنست که تمامی آراء و نظرات مختلف را منصفانه و بدون پیش‌داوری و تعصب گردهم آورد و آن‌ها را با هم قیاس کند.

اگر غرض حل مسئله یا لااقل وضوح مدعاست باید تمامی افکار و اندیشه‌های بشری چه جدید و چه قدیم چه شرقی و چه غربی را گردهم آورد تا گره از کار باز آید.

اگر بشر امروز مسائلی دارد که نه در سطح مطلوبیت زندگی بلکه در سطح اصل زندگی است برماست که با کمک از میراث اندیشمندان قبلی در جهت حل و رفع مسائل و مشکلات نظری و عملی او بکوشیم.

اما در راه تطبیق و مقایسه آراء و نظرات چند امر باید مورد توجه باشد تا غرض به خوبی محقق شود:

۱. دچار خودشیفتگی نشویم. یعنی در فهم و ارایه و تبیین خود آراء موردنظر مبالغه نکنیم.
۲. به پیش‌داوری دچار نشویم. یعنی بدون دلیل قوی و محکم و شناخت کافی و وافی با رأی خاص مخالفت نکنیم و به گونه‌ای آن را عرضه نکنیم که پیشاپیش نامقبول و نامعقول جلوه کند.
۳. تعصب نداشته باشیم. شور و شوق و حمیت و غیرت بی دلیل نسبت به برخی آراء و نظرات نداشته باشیم.

اما در نهایت در ضرورت تطبیق باید افزود که اگر یک رأی و نظر را در پرتو آراء و نظرات مشابه و مخالف آن بفهمیم و عرضه کنیم به کنه تشخیص مسئله و معقول‌ترین پاسخ پی می‌بریم. آراء مختلف را باید همچون مخالفین در محاورات افلاطونی با یکدیگر درگیر کنیم تا از افق و زاویه دید دیگران مدعا و دلایل یک فیلسوف نقادی شود و به این ترتیب به طور دیالکتیکی به حل مسئله پردازیم.

موقعیت‌شناسی رفتار خردمندانه در برخورد های اجتماعی

دکتر یحیی کبیر *

دانشیار فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

آیا شده تاکنون در برخوردهای خودتان دچار موقعیتی بشوید که ندانید در آن چه باید انجام داد؟ یا گاهی کاری انجام داده‌اید که پس از مدتی احساس کنید ضعیف، اشتباه و یا بد عمل کرده‌اید؟ قدر مسلم این است که همه‌ی ما دوست داریم رفتارهایمان سنجیده و آبرومندانه باشد. تحقیق حاضر پژوهشی علمی و عملی در این باب است و نشان می‌دهد که به نحو عملی و واقعی ما چطور می‌توانیم حتی در این موقعیتها سنجیده رفتار کنیم. مراحل که در آن ذکر می‌شوند به صورت یک قالب عمل می‌کنند که بصورت علمی تئوریزه شده است و هر کسی با هر شخصیتی می‌تواند از آن بهره‌برد با این شروط که اولاً؛ به ترتیب مراحل عمل نماید، ثانیاً؛ حتماً تا آخرین مرحله به رفتار خود جامه‌ی عمل بپوشاند یعنی باید هر چهار مرحله را با دقت تمام به اتمام برساند.

قواعد به دست داده شده واسطه‌ی بین قانون انسانی و خردمندی و موقعیتهای تجربی رفتاری است و از طرف دیگر به توان هر فرد برای چگونگی انجام عمل مرتبط است و لذا متناسب با موقعیتهای خاص، بنا به توان افراد، قاعده‌ی سازگار با قانون و اصل خردمندی عرضه می‌شود. کل فرآیند رفتاری که با این قاعده هماهنگ می‌شود باید از سر بینش بصیرتمندانه، برخاسته از ذات وجدان مذهب و با تکیه بر تمام توان اراده‌ی آگاهانه انجام گیرد.

بنا به آیه‌ی مبارکه‌ی قرآن کریم که می‌فرماید «لن تالوا البرّ حتی تنفقوا ممّا تحبون...» کل جریان تحقیق بر مبنای رفتارهای اجتماعی است و در نهایت انجسام سامانمند آن یعنی جامعه و کیفیت هدایت کاربردی هرمندانه‌ی اصیل آن یعنی حکومت، برای طبع سالم و عقل سلیم عرضه می‌شود تا برگ سبزی باشد تحفه‌ی درویش.

کلمات کلیدی: موقعیت، محیط تجربی رفتار، اصول سلبی و ایجابی خردمندی، اصول عملی

رفتار، فضای عمومی، فضای اختصاصی، سنت، مد، حکومت، اراده‌ی عقلانی، مقام‌های اجتماعی، وجدان، داوری.

مقدمه

مدیریت هوشمندانه‌ی رفتار امر بسیار پیچیده‌ای است که به رفتاری که در شئون مختلف زندگی انسان طراحی می‌شود هماهنگی و جهت می‌بخشد و نحوه‌ی ایصال آن به هدف را در عمل برنامه‌ریزی می‌کند. چنین مدیریتی نیازمند آگاهی و بصیرتی فوق‌العاده از جوانب امور، اعم از عالم عینی فعل و اراده و عالم متعالی قانون و اصل مطلق عینی انسانیت و نیز شناخت و رعایت شخصیت و حریم افراد چون من است. هر فاعل مختاری در هر آن، برای عمل، نیازمند بینشی روشن و قضاوتی قاطع و حکیمانه است که با خودداری از قضاوت شتابزده و با توجه به باطن کار ممکن می‌شود. و فرد باید در تمام اموری که در آنها قرار می‌گیرد هدف عالی را مد نظر قرار بدهد.

جامعه یک اندامواره‌ی پیچیده‌ی هماهنگ است که هدف ویژه‌ای را دنبال می‌کند. لذا هر فردی باید خود را با جریان کلی جامعه به سوی آن هدف خاص هماهنگ کند و بداند که در مقابل جامعه مسئول است و باید در جایگاه و مقام اجتماعی خودش بهترین کارآیی را داشته باشد. هدف عالی همان هدف خاصی است که جامعه دنبال می‌کند و آن تحقق حکومت خیر بر زمین است به نحوی که در درون افراد نفوذ کند و همه مطیع سلطنت خیر محض و جانشین او بشوند بدین صورت که اقبال عمومی و اندیشه‌ی جمعی انسانی با آگاهی و اراده پذیرای اوامر حق در درون خود و بافت جامعه‌ی خود باشد.

موضوع حاضر چنان است که، با وجود همه‌ی پیچیدگی‌هایش، همه در آن به گونه‌ای خود را صاحب نظر می‌یابند و این امر، که نشانه‌ی عمومیت و حساسیت موضوع است، وظیفه‌ی مرا دشوارتر از پیش می‌کند. بخصوص که در فلسفه، تن دادن به موضوعات عملی برای همه قابل هضم نیست. اما روی سخن من با کسانی است که قلبشان برای سعادت بشر می‌تپد و از صمیم قلب به عاقبت خردمندانه‌ی امور معتقدند.

۱- طرح کلی

جستار حاضر پژوهشی برای فهم و ارائه‌ی تصویری روشن از موقعیتها و فضاهای عمومی فکری و احساسی در رفتارهای متقابل به صورت تجربی و عینی است که ابتناء به اصول اخلاقی و انسانی به عنوان اصول واقعی ارزشمندی برای تعیین هدف رفتاری بر اساس شناخت قبلی از موقعیتها و اشخاص دارد. موقعیت‌شناسی رفتار سنجیده شامل مراحل زیر است:

(۱) درک فضای رفتار: شناخت جو فکری یا احساسی ایجاد شده در جمع یا خلوت و آنچه افراد سعی در ابراز یا پوشاندن آن دارند (روانشناسی تربیتی، فردریک مک دالند، ص ۱۵).

(۲) شناخت شخصیت افراد: الف) در تلفیق با درک فضا: به این معنی که تمام افرادی که فضای مشترکی را با رضایت خود ایجاد کرده‌اند، شخصیتی همسان به همان اندازه‌ی توفیق در اشتراک را دارا می‌باشند. یعنی از درک فضا و نشانه‌های رضایت می‌توان شخصیت افراد را شناخت (روانشناسی پرورشی، علی اکبر سیاسی، ص ۸۰). ب) سابقه‌ی قبلی: جریان آشنایی با فضای اختصاصی ذهنی هر فرد به عنوان عالم وی که در مجموعه تمام رفتارهای شخص را سامان می‌بخشد و بیانگر نوع نگاه او به عالم است (همان، ص ۸۴).

(۳) بازیابی یا احضار اصول ارزشمندی و ارزشگذاری برخوردها: با توجه به این اصل که جریان ارزشگذاری مستقیماً ناشی از شخصیت ارزشگذار می‌باشد دو نوع ارزشگذاری به عنوان شاخص مطرح می‌شود. الف) ارزشگذاری روانشناختی ب) ارزشگذاری منطقی

ارزشگذاری روانشناختی محصول داوری طبع و عادت انسان است که ممکن است مطابق با حقیقت باشد یا مطابق با آن نباشد. لیکن ارزشگذاری منطقی مستقیماً حقیقت را مورد توجه قرار می‌دهد و متناسب با میزان شناخت و خویشنداری آدمها مطابق حقیقت و محصول داوری عقل و وجدان محفوظ است (روانشناسی اجتماعی، ژان استوتزل، ص ۵۰).

۴) تعیین هدف رفتار: الف) همراهی با جو حاکم به معنای پذیرش آن فضا. ب) ترک جو به معنای عدم پذیرش فضای حاکم. ج) تغییر جو هم در شرایط پذیرش نسبی و هم در شرایط عدم پذیرش نسبی به معنای حاکم نمودن اصول ارزشمندی خود شخص (همان، ص ۶۰).

تعیین هدف علاوه بر این که نتیجه‌ی مرحله‌ی ارزشگذاری است، متاثر از توان خود فرد نیز می‌باشد. به همین جهت در تعیین هدف علاوه بر شناخت جو و افراد مقابل کیفیت شناخت صحیح از خود و توانمندیها و استعدادهای خود ضروری است. در کل عموم انسانها در برخورد با موقعیتهای منفی جنبه‌ی دفاعی به خود می‌گیرند و سعی در حاکم نمودن اصول خود یا تاثیر نگرفتن از اصول چنین موقعیتی دارند و نیز در برخورد با موقعیتهای مثبت جنبه‌ی همدلانه پیدا می‌کنند و به نحوی خود را راحت احساس می‌کنند (اصول روانشناسی، نرمان.ل.مان، ص ۲۳).

به نظرمی‌رسد مراحل موقعیت‌شناسی، یک جریان سیال و جهت‌دار باشد و ترتیب مراحل به نظر منطقی می‌رسد. زیرا همواره به لحاظ منطق رفتار درست، جریان عمل باید از درک فضا شروع شود و در جهت تعیین هدف و عمل به اقتضای آن در جریان باشد و با انتخاب هر مولفه‌ای در هر یک از مجموع مراحل، کل جریان رفتار بنا به آن مولفه چینش خواهند شد. مثلاً انتخاب و ترجیح عنصر شوخ طبعی ملیح همراه با منطق اندیشمندانه با درون مایه‌ی محبت و دلسوزی بر عنصر تکبر، فضای فکری و احساسی متفاوتی احراز خواهد شد و بنا بر آن ارزشهای احضار شده بنا به جریان فعالیت درون افراد بر مبنای جو حاکم به کلی متفاوت خواهند بود و متناسب با آن، هدف اتخاذ شده به کلی متفاوت خواهد بود.

۲- برون‌گرایی و درون‌گرایی رفتار و شخصیت افراد و اصول سلبی

خردمندی

با توجه به شخصیت افراد به طور کلی، دو نوع رفتار در برخورد با موقعیتهای وجود دارد (اصول روانشناسی عمومی، سیروس عظیمی، ص ۱۱۰). الف) رفتار درون‌گرایانه؛ که فرد درون‌گرا منطق رفتار را خود تعیین می‌کند و در نهایت رضایت یا عدم رضایت خودش

ملاک صحت رفتار خود و دیگران است. افرادی که رفتار درون‌گرایانه دارند به جهت دو نوع داوری ممکن یا خودخواه‌اند یا عاقل و منطقی و دارای اصول ثابت که اغلب در نگاه اول با یکدیگر مشتبّه می‌شوند. چنین قضاوتی طبیعتاً افراد منطقی را آزرده خاطر می‌کند و درثانی نشان می‌دهد که شناخت ما از فضای حاکم و شخصیت افراد بسیار ناچیز است. بنابراین اصلی که بدست می‌آید چنین است؛ «هیچ‌گاه شتاب‌زده قضاوت نکن.» این امر بدین دلیل رخ می‌دهد که فرد قضاوت‌کننده مرحله‌ی ارزش‌گذاری برخورد ها را دقیقاً رعایت نکرده است. بنا براین مرحله‌ی ارزش‌گذاری نیازمند بصیرتی است که باطن عمل را می‌سنجد که باید در مرحله‌ی اول و دوم تحقق یافت باشد. و بدون چنین بصیرتی از فضای رفتار و شخصیت افراد، احضار اصول ارزشمندی هدف درست را به ما نخواهد بخشید. زیرا رضایتمندی دو طیف از افراد ناشی از دو علت مختلف است؛ یکی از رعایت قاعده‌ی خودخواهی راضی است و دیگری از رعایت اصل اخلاق و حکمت خرسند است. (درسهای فلسفه اخلاق، کانت، ص ۱۰۳) چون همواره رفتار بر اساس نیت و نیت بر اساس یک قاعده‌ی ذهنی یا اصل عینی تحقق می‌پذیرد واجب است برای عکس‌العمل درست قاعده‌ی ذهنی یا اصل عینی فرد شناخته شود. بنا بر این وجوب، دعوت کرده‌ایم که بعد از مرحله‌ی درک فضای حاکم بصورت طبیعی و گذرنده و درک تخمینی شخصیت افراد به صورت خود به خود در حین قرار گرفتن در متن جو، شخصی که می‌خواهد عمل کند قائم به اندیشه باشد و از این ظاهر و رویه‌ی رفتار عبور کند؛ «هرگز بر حسب ظاهر عمل و شخص قضاوت نکن.» چون ظاهر امر گول زننده است و ممکن است؛ مثلاً فضای خنده ناشی از استعمال مواد مخدر باشد. این دو فرمان سلبی در حقیقت نشانه‌های تسلط بر خود به عنوان شخصی خردمند و نکته‌سنج می‌باشد.

در میان این تیپ افراد به جهت درون‌گرایانه بودن رفتار امکان نادیده گرفتن شرایط تجربی عمل، حداقل در جنبه‌ی عینیت آن وجود دارد. یعنی ممکن است شخصی فقط اصول فضیلت‌مندی را حاکم بر رفتار خود بنماید بدون اینکه کمترین توجهی به رفتارهای تجربی در برگیرنده و پیرامونی بنماید. و در عبارات گفتار اخیر یعنی اینکه شخص بدون رعایت مرحله‌ی درک فضا و مرحله‌ی شناخت شخصیت افراد فقط بر اساس مرحله‌ی سوم به مرحله‌ی چهارم برسد و طبق اصول ارزشمندی تعیین هدف بنماید، فضا هر چه می‌خواهد باشد، افراد

هر که می‌خواهد باشد، مهم این است که وی بر اساس اصل برین حکمت عمل نماید (روانشناسی پرورشی، علی اکبر سیاسی، ص ۹۳). این نگاه از درونمایه‌ای بسیار قوی برخوردار است و مدعی نوعی عرفان است. این دیدگاه بر آن است انسان مکلف به خویشتن است و ذره‌ای نمی‌تواند دیگران را خوشبخت‌تر نماید و به رستگاری برساند. زیرا رستگاری و خوشبختی یک امر درونی و نفسانی است و ما قدرت سیطره بر درون و قلب افراد را نداریم و نیز معتقد است عالم تغییر عالم امکان است و زمان فرصتی بیش نیست. یعنی زندگی، امکان و فرصتی است برای تهذیب نفس بر اساس اصول حکمت و خرد مندی ناشی از ذات انسانیت و اخلاق. و فرصتی برای پرداختن به دیگران پیش نخواهد آمد، اگر تماماً به خود بپردازیم و به فکر سعادت خود باشیم.

هر چند این نوع نگاه به درون فرد و سعادت وی ارزشمند و قابل ستایش است اما چشم بستن از شرایط تجربی رفتار، امکان رفتار اخلاقی را از انسان سلب می‌کند. انسان اخلاقی بدون مهارت و استعداد طبیعی خاص کاری در خور توجه برای خود نیز نمی‌تواند انجام بدهد. (سنجش خرد ناب، کانت، ص ۲۰) از یک طرف پرورش استعدادها و کسب مهارت نیازمند وجود دیگران به عنوان مربی است و از طرف دیگر همان اصول اخلاقی باطنی، دیگران را به مثابه یک غایت و شخصی همانند ما پیش می‌نهد. لاجرم شخص اخلاقی باید فردی اجتماعی باشد و نیز اینکه ما باید به عنوان مخاطب و معلول رفتاریمان هویت جریان دایم زندگی و مهمترین بخش آن یعنی روابط انسانی را بشناسیم. بنابراین به نظر می‌رسد ترتیب مراحل همچنان منطقی و استوار باشد.

ب) رفتار برون‌گرایانه؛ منطق رفتار در رابطه‌ی متقابل افراد و فضای مشترک ایجاد شده تعیین می‌شود و در نهایت رضایت یا عدم رضایت جمع ملاک صحت مجموع رفتارهاست (اصول روانشناسی عمومی، سیروس عظیمی، ص ۱۱۰). رفتار برون‌گرایانه هم به جهت دو نوع دآوری ممکن یا بر اساس اجتماع طبایع است یا بر اساس مشورت عقول. اجتماع اول در میان انواع حیوانات نیز مشاهده می‌شود اما در سطحی به مراتب پایین‌تر از اجتماع طبایع افراد انسانی. این امر به جهت تفاوت در مواهب و استعدادهای طبیعی آنهاست که انسان

به مراتب از قدرت هوش و بصیرت بالاتری برخوردار است. و اینکه طبع بشر در بطن خود دوگانه است و در هر دو صورت محصول عادت است؛ طبع سالم که با پیروی از اصول حکمت حاصل می‌شود و طبع مریض (در نهایت طبع شریر) که محصول تن دادن به اصول شرارت است و بر اساس عادات به سوی هدم و تباهی خود پیش می‌رود. اما اجتماع شریرانه در میان موجودات حیوانی به جهت عدم تضاد در طبع آنها وجود ندارد. قبل از پرداختن به اجتماع دوم بهتر است کمی فضای بحث وسیع‌تر بشود تا این امر مشهودتر و قابل لمس‌تر گردد.

۳- انواع داوری و اصل ایجابی خردمندی

عملاً بحث و گفتار را از مبحث سوم پی می‌گیریم تا وقتی که به مبحث اول و دوم باز می‌گردیم، همانجا، با توجه به سنجه‌هایی که به دست می‌آوریم بتوانیم تمام فضاها و موقعیتهای رفتار و شخصیت افراد را به نحو درست بسنجیم و در موردشان قضاوت کنیم. اکنون فرض کنید موقعیتهای را درک کرده‌ایم. بعد از درک موقعیت، ارزش درون آدمی می‌جوشد. این وضع در موقعیتهای منفی مشهودتر است. در این وضعیت کار ما بازیابی یا احضار اصول ارزشمندی و ارزشگذاری برخوردارهاست. این عمل تا آنجا که ممکن است باید امری درونی باشد و تنها کاری که باید بکنیم این است که باید اجازه‌ی فعالیت به درون خودمان بدهیم. بر حسب دو نوع ارزشگذاری که اشاره شد یا طبع و عادت حاکم انسانهاست یا عقل و حکمت. اگر نوع اول باشد فعالیت درون فرد فعالیت سازگاری یا عدم سازگاری خواهد بود و اگر نوع دوم باشد فعالیت درون فرد فعالیت خیریت و حقانیت و یا شرارت و بطلان خواهد بود. مبنای فعالیت اول نفع و لذت است که از طریق عقل در خدمت طبع انجام می‌گیرد. و منبع فعالیت دوم وجدان است که بر مبنای خیر از طریق عقل فی‌نفسه، که ریشه در اخلاق و ایمان و انسانیت انسان دارد، انجام می‌گیرد. فعالیت اصیل و ریشه‌دار ارزشگذاری، فعالیت دوم است و فعالیت اول ارزشگذاری تجربی امور پدیداری است. اگر فعالیت اول به جای فعالیت دوم گنجانده شود اصل انسانیت نادیده گرفته شده است و شبه وجدان شکل می‌گیرد که بسیار خطرناک است زیرا ظاهری حق به جانب و باطنی تاسف بار دارد (بنیاد مابعدالطبیعه

اخلاق، کانت، ص ۶۳). بنابراین پس از شتاب زده عمل نکردن و تفکر اندیشمندانه که نشانه- های تسلط بر خود می باشند اساسی ترین اصل این است که به ندای ملکوتی وجدان و نیز حکمت خرد بری از مصلحت هر سود و فایده ای دل بسپاریم. این اصل، اصل صیانت از عزیزترین داشته ی خود یعنی انسانیت است یعنی خود را در گرو معادلات روزمره زندگی گم نکنیم و همواره آن را عزیز بشماریم.

۴- زایش اصول عملی رفتار بنا به ضرورت تصمیم و عمل بر اساس دو نوع داوری

شاید بسیاری از ما تا این مرحله را به خوبی طی می کنیم یعنی واقفیم که جو حاکم چیست، افراد چه تیپ شخصیتی دارند و همواره در درون خود آنها را توبیخ یا تشویق یا لاقل محکوم یا تائید می کنیم. اما بسیاری از تصمیمهای منتج به عمل را به آینده ی نامعلوم موکول می کنیم. اتخاذ تصمیم عملی مربوط به مرحله ی چهارم، یعنی تعیین هدف می باشد. تعیین هدف جنبه ی بیرونی و نتیجه ی مرحله ی سوم است که اشاره شد باید صرفاً امری درونی باشد والا شخص استقلال خود را از دست می دهد. با فرض آگاهی اخلاقی برای فرد امکان مشورت در تعیین هدف یا ارائه ی راهکارهای اجرایی برای وی محفوظ است. بنابراین مرحله- ی تعیین هدف مرحله ی عینیت فعالیت درونی وجدان یا میل و ترس خواهد بود (درسهای فلسفه ی اخلاق، کانت، ص ۱۰۷). پس اگر فرد تصمیم های عملی و سازنده را به آینده ی نامعلوم بسپارد شخصیت تجربی و اخلاقی وی شکوفا نخواهد گردید و همواره از فقر شخصیتی رنج خواهد بود.

اگر تمام همت فرد فقط به ساختن شخصیت اخلاقی مصروف بشود، فردی احمق جلوه خواهد نمود که هرگز بلد نیست در این دنیا زندگی کند و همواره در تیررس هزاران بلا و آسیب خواهد بود. فردی که سود و زیان خود را نداند حتی نمی تواند به نحو اخلاقی درباره ی آن حکم کند و یا احیاناً اگر فقط بر اساس طبع و از روی میل و ترس کاری را انجام دهد و تمام تصمیمات اخلاقی را به آینده ی نامشخص موکول نماید، داوری اول در داوری دوم ایفای نقش خواهد کرد. زیرا طبع بر حسب عادت خود را در آسایش می خواهد و مایل نیست

به سختی دل‌کندن از میل یا دشواری غلبه بر ترس تن‌دهد و از طرفی عمل دقیق بر اساس منشور حکمت و اخلاق بسیار دشوار است. آنچه در نتیجه اتفاق می‌افتد وجدان‌گریزی یا وجدان‌ستیزی است، یعنی یک روند جدایی و دوری از خطومشی انسانی. بنابراین، توجیه که زاده‌ی عقل ابزاری، عقل مادی، عقل در خدمت طبع است زاده می‌شود تا شخص را در محاکمه‌ی وجدان تبرئه کند، لیکن شخص خردمند هیچگاه از این تبرئه خرسند نمی‌شود تا اینکه وجدان بمیرد و کم‌کم با هر ذره پس روی وجدان، شبه وجدان جای آن را بگیرد (درسهای فلسفه‌ی اخلاق، کانت، ص ۱۱۴). مشخصه‌ی این نوع دوم از وجدان قضاوت بر اساس نفع و ضرر، لذت و درد و از این قبیل امور است و شخص مبتلا کم‌کم نسبت به خود سهل‌گیر و نسبت به دیگران سخت‌گیر می‌شود تا جایی که جبار و ظالم سر بر می‌آورد و انسانیت کاملاً رنگ می‌بازد. چنین شخصی هر نفعی را برای خود، و هر موقعیتی و هر فردی را در خدمت خود می‌خواهد و یک خودکامه‌ی بد سرنوشت است. زیرا بر این مبنا هر چه او بیشتر تلاش کند بیشتر خود را اسیر و غرق می‌کند. بهترین راهکار این است که هر دو نوع داوری باشند. اما آنچه تابع قوانین مشروط و تجربی است باید تابع قوانین نامشروط، مطلق و فراپدیداری گردد. (بنیاد مابعد الطبیعه‌ی اخلاق، کانت، ص ۹۵) بنابرین حساب سود و زیان و پرداختن به امور طبع نفسانی تا آنجا مجاز است که قوانین نامشروط آزادی اراده یعنی اصول اخلاق تایید نماید. بنابراین ضروری است که مرحله‌ی چهارم یعنی تعیین هدف و عمل به آن؛ اولاً حتماً انجام گیرد و ثانیاً درست انجام گیرد. لذا ما مؤظفیم راهکارهای عملی برای چنین طرحی ارائه بدهیم تا شخص از سردرگمی فاصله‌ی بعید اصول متعالی و موقعیتهای تجربی برهد.

حلقه‌ی واسطه‌ی بین آن دو خود فرد و توان وی برای انجام کار است. امر مسلم این است که شخص باید تمام توان خود را در جهت تحقق هدفش به کار ببندد و از تمام مهارت‌ها و استعداد های خود کمک بگیرد تا چنین هدفی را به نحو احسن و با بیشترین مطابقت با خیر انجام بدهد (روانشناسی تربیتی، فردریک مک دالند، ص ۱۹). لذا پرورش استعدادها و کسب مهارت از مقدمات فعل اخلاقی است و باید در خدمت تحقق غایت اخلاق باشد. بنابراین باید یک ارزیابی منطقی از توان خود داشته باشد و بر اساس شناختی که از موقعیتهای افراد بدست

می‌آورد و با توجه به غایت خرد و لحاظ توان خود یکی از این سه شیوه را انتخاب نماید؛ الف) پذیرش جو و فضای حاکم همراه با همدلی و همراهی با آن. یعنی فرد موقعیتها و افراد را آنگونه که در آن موقعیتها هستند دوست دارد یا حداقل می‌پذیرد. ب) ترک جو به همراه عدم پذیرش و همراهی نکردن با جمع، یا به خاطر موضع پایین دستانه‌ی احساس آسیب از موقعیتها و افراد و یا به خاطر موضع بالادستانه‌ی یقین بر عدم تاثیر وی بر افراد چنین فضایی. ج) تغییر جو و موقعیت به نفع خود و همراه کردن دیگران با خود به نحوی که اصول وی را بپذیرند، چه فرد فضای حاکم را به طور نسبی بپذیرد و چه فضای حاکم را نپذیرد.

البته فضای واقعی همواره طیفی از احساسها و افکار به هم تنیده از دل‌باختگی تا دشمنی و ستیز است. مثلاً ممکن است فردی نتواند جوی را بپذیرد و قادر به تغییر چنین وضعیتی هم نباشد اما نتواند آنرا ترک کند و همواره در احساس نگرانی و آسیب باقی بماند و یا احیاناً تسلیم شود. یا فردی برای تغییر جو تلاش نماید اما نتواند به احساس آسیب و نگرانی غلبه کند و به آرامش خاطر برسد. و یا شخصی فضا و اشخاص را بصورت نسبی بپذیرد و سعی در همراهی بی‌دردسر نماید. لکن آنچه به صورت سه شاخص مطرح شد امور بایدی است. یعنی امر به اجرای کاری شده است؛ الف) بپذیر و همراهی کن اگر مطابق اخلاقند. ب) نپذیر و ترک کن اگر مطابق اخلاق نیست و اگر قدرت بر اصلاح نداری. ج) اگر مطابق اصل اخلاق نیست و اگر قدرت بر اصلاح داری اصلاح کن. بدین ترتیب قواعد مشروط عملی که هم توان فرد را در نظر داشته و هم قانون مطلق را، بر اساس بصیرت و دوراندیشی مبتنی بر خرد و اخلاق که ناظر به محیط تجربی اخلاق است زاده می‌شود. به نظر، این قواعد نقطه‌ی عطف بین فضیلت و سعادتند به این ترتیب که جواز دخل و تصرف در عالم را از طریق قانون اخلاق بر توان و اراده‌ی فرد جاری می‌کنند و به این ترتیب فرد به اندازه‌ی فضیلت‌مندی مجاز به تصرف در عالم است (بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، کانت، ص ۱۶۰)

۵. نحوه‌ی ارتباط موقعیت رفتار و شخصیت افراد

بین درک فضا و موقعیت رفتار و شناخت شخصیت افراد رابطه‌ی مستقیم برقرار است. به این معنی که هر آنچه در سطح فضای برخورد و موقعیت رفتار بصورت معنا و معنادار

احساسی یا فکری در جریان و در حال پراکنش است محصول خودنمایی افراد است. خودنمایی به این معنا که هر کاری که فرد انجام می‌دهد وسیله و روشی است برای نمایاندن و جلوه دادن خود، یعنی آنچه افراد سعی می‌کنند از خودشان نشان بدهند و بعلاوه‌ی آنچه افراد سعی می‌کنند از خودشان نشان ندهند و پوشیده باقی بماند لکن محسوس و قابل درک است (روانشناسی پرورشی، علی اکبر سیاسی، ص ۱۵۲). از این جهت فضا دو گونه است؛ فضای اظهار شده، که شخص تمایل دارد خودش را آنگونه که می‌خواهد و دوست دارد بشناساند و فضای اظهار نشده یا پوشانده شده، که شخص، برعکس، در صدد است تا جنبه‌ای از خود را از ساحت آگاهی دیگران بپوشاند. فضای اول فضای ظاهر و فضای دوم فضای باطن است. شرط عکس‌العمل عمیقاً صائب، آگاهی از فضای دوم است. اما فضای باطن چون در معرض و ظاهر نیست، تنها راه آگاهی از آن نشانه‌هاست که اغلب تعدد و کیفیتشان بر حسب قدرت روحی افراد مقابل و خود فرد متغیر است. نشانه‌ها معمولاً در ساحت آگاهی بصیرت‌مندانه و هوشیارانه آشکارند. لذا افراد باهوش و بابصیرت شناخت عمیق‌تری از شخصیت افراد و فضای حاکم دارند. نشانه‌های شخصیتی مذکور عموماً غیرارادی‌اند، مثل سرخ شدن چهره‌ی فرد وقتی که دروغ می‌گوید و درجه‌ی ظهور آنها بستگی به میزان ممارست افراد به اختفاء آن دارد (همان، ص ۱۶۰).

تا اینجا جوی از برخوردها بیان شد که شخصیت متأثر از طبع انسان عرضه می‌کند. جوی که متأثر از عقل و حکمت و منشور اخلاقی انسان‌هاست چنین شکافی را برنمی‌تابد. هر چند خود این جو فی‌نفسه امری باطنی است و توسط افراد عاقل ظهور می‌یابد اما شکاف ظاهری و باطنی ندارد. زیرا علت شکاف در فضای طبایع معمولاً نبود یک‌رنگی است. پس در فضایی که اخلاق و خرد در آن حاکم است ظاهر و باطن یکی است. شرط تنفس در چنین فضایی و شرط رصد کردن شخصیت اخلاقی دیگران، صفای اخلاقی و آگاهی اخلاقی است. صفای اخلاقی مقدمه‌ی آگاهی اخلاقی و آگاهی اخلاقی از شروط صفای اخلاقی است، اما این دور نیست زیرا در باطن امر هر دو یکی است که نسبت به متعلق خود دوگانه می‌شود؛ در برخورد با درصداً اخلاص قلب انسان، به عنوان کانون اراده، صفای اخلاقی و در برخورد با مولفه‌های نامشروط خرد برین، به عنوان کانون عقل آگاهی اخلاقی است و به تناوب در هم

موثرند که از آن به عنوان صمیم قلب یاد می‌شود. یعنی یک اراده‌ی عقلانی که صفایش از اراده و آگاهی‌اش از عقلانیت و خرد ناب است لکن اراده‌ی عقلانی امری واحد است.

فضای اظهار شده ضروری نیست حتما بر اساس دورنگی باشد، بلکه فضای عام و غالب است. لکن ریشه‌های بصیرت به قواعد رفتار، برای اتخاذ خط و مشی درست در عکس-العملها، در فضای اظهار نشده و فضای انسانی نهفته است. ممکن است در شرایطی هر سه فضا یکی شوند مثلا گناهکاری که از سر تاثیرپذیری اخلاقی، پس از مدتها پوشاندن سِر خود به اظهار گناه خود می‌پردازد و احساس ندامت می‌کند. پس فضا چیزی جز برآورد مجموع نیت، افکار، احساسات و اعمال آشکار و نهان آدمی نیست، لذا می‌شود از درک فضا به شناخت افراد راه جست و نیز با آشنایی با شخصیت افراد می‌توان جو حاکم حال و موقعیتها و فضاهای حاکم احتمالی آینده و گذشته‌ای که در دست‌رس نیست را تخمین زد(روانشناسی تربیتی، فردریک مک دالند، ص ۳۰). جهت اساسی دیگر بحث این است که ما در چهارچوب و محدوده‌ی شخصیت خود عمل می‌کنیم و در این محدوده چیزی را سنجش و ارزیابی می‌کنیم. بنابراین افق‌های گذشته پله‌های افق‌های آینده‌اند که در ما به عنوان شخصیت رسوب کرده‌اند.

۶. نحوه‌ی ارتباط موقعیتهای اختصاصی رفتار با فضای عمومی در طیف-های شخصیتی با رویکرد تربیتی و حکومتی(فرد و جامعه(اجتماع دوم))

فضای ما همواره با ماست و امکان ندارد ما در فضایی خاص از سطح برخوردها و عکس-العملها قرار نداشته باشیم(هستی و زمان، هایدگر، ص ۱۱۵). با این رویکرد که هر فعل و ترکی بالضرورة حاوی اطلاعاتی است که در تحقق فضای رفتار موثرند. بنابراین افراد همواره در فضا و جو ارتباطی خاصی قرار دارند هرچند خود مایل به برقراری ارتباط نباشند. ما همواره چهارچوبهایی برای نگاه به بیرون و درون خودمان انتخاب می‌کنیم و معمولا به ندرت این قالب نگاه به بیرون عوض می‌شود. این چهارچوب مختص افراد است یعنی فضای اختصاصی است و عبارت است از فضای اختصاصی ذهنی هر فرد به عنوان عالم وی که مجموع تمام رفتارهای وی را سامان می‌بخشد(همان). فضای دیگری نیز وجود دارد که معلول

برخورد افراد با یکدیگر است که فضای عمومی است. مثلاً فضای فکری فردی انقلابی در حین جنگ فضای ایثار و فداکاری است. و فضای فکری فردی راحت‌طلب، سهل‌گیری و گریز از جنگ است. فرض کنید این دو فرد در جایی، مثلاً مجلس، در مورد جنگ در مجادله هستند. فضای ایجاد شده فضایی بنام فضای تنش می‌باشد. به عبارت فلسفی و دقیق، فضای هر شخص ساحت وجود اوست و بدون این ساحت و فضا قابل درک برای دیگران نخواهد بود، یعنی امکان جمعیت و آگاهی از حضور دیگران در فضاهایی است که شخص آگاهی و شئون خود را می‌پراکند و فضای دوم ایجاد شده بین افراد در ارتباط متقابل، سبب گره خوردن آگاهی و حضور افراد در ساحت آگاهی دیگران است. یعنی فضایی است برای گره خوردن آگاهی‌ها و به همین جهت حضور افراد در آگاهی دیگران، لذا بدون این فضا وجود افراد تنهاست.

فضاها بر شخصیت و تربیت افراد تاثیر می‌گذارند. شخصیت افراد معمولاً به تدریج در طول زمان و در برخورد متقابل با سایرین شکل می‌گیرد. اگر فضای معنی‌دار بین افراد ایجاد نشود هیچ ارتباطی به صورت تاثیرگذار بین آنها برقرار نخواهد شد و لذا بدون فضای برخورد متقابل بین افراد امکان تعلیم و تربیت وجود ندارد (روانشناسی تربیتی، فردیک مک دالند، ص ۳۵). درثانی با کنترل فضاهای برخورد متقابل می‌شود نوع تربیت و کیفیت آن را تعیین نمود. بنابراین هویت افراد و امکان آن در گرو درک فضای متقابل است (همان). باید توجه نمود که موقعیتهای برخورد متقابل همواره در زمان و در جریان هستند اما حاصل ارتباط و تاثیری که فرد از آن گرفته در زندگی وی به صورت اندوخته‌ی شخصیتی و وجودی ذخیره می‌شود. و به بیان فلسفی می‌توان گفت افراد در ساحت آگاهی با آزادی و خودمختاری ذاتی از طریق فعل ادراک‌پذیر ذهنی یا عینی هویت خود را رقم می‌زنند. یعنی انسان محصول آگاهی خود، محصول آزادی خود و محصول فعل خود است (وجود و زمان، هایدگر، ص ۶۳) اما همه‌ی این جهات انسانی فقط در گرو نسبت برقرار کردن با دیگران و خود است. بنابراین انسان در نسبت‌هاست که شکل می‌گیرد (فنونولوژی روح، هگل، ص ۴۹). لذا هویتی که ما را حاصل شده است امری پسینی است. چون هر انسانی از بدو تولد در نسبت‌های اختصاصی می‌زید بنابراین هویتی مستقل از افراد دیگر خواهد یافت لکن این هویت انسانی

فردی لطمه‌ای به وجود هویت انسانی جمعی نخواهد زد. باید توجه نمود که دو نوع هویت انسانی جمعی وجود دارد. یکی امری پیشینی است که محصول عمل هیچ فردی نیست بلکه به عنوان سنجه و محک در درون همه‌ی افراد نوع بشر وجود دارد که از عینیت تجربی برخوردار نیست و دیگری امری پسینی است که برآورد فعالیت مجموع افراد نوع بشر است و در هر عصری هویت آن عصر و جامعه را می‌سازد و از عینیت تجربی برخوردار است و این بشر است که صاحب تمدن و فرهنگ موجود در عصر خود است و خود عبارت از همان است (همان، ص ۶۱).

وظایف و مسئولیتها، که عقل از اصول اخلاق استنباط می‌کند، متناسب با سعه‌ی وجودی و استعدادهای فرد است (قرآن کریم). یعنی تخصیص می‌خورد به فردیت و عینیت می‌یابد بنا به توان افراد. لذا فرد با توجه به سعه‌ی خود، اولاً به همان اندازه با ارزشها مرتبط است و ثانیاً به همان اندازه مسئول هویت پدیداری و تجربی شخصیت خویش است. بنابراین مقامها و موقعیتهای پایدار، به عنوان محصول مستقیم استعدادها و سعه‌ی وجودی، حلقه‌ی واسط بین ارزشها و ذات پدیداری‌اند. بر همین اساس هویت اجتماعی پدیداری افراد محصول مقامهای اجتماعی و متأثر از آن است. این مقامها الزاماً مقامهای رسمی دولتی یا حکومتی نیست، بلکه هر مقامی متناظر به یک استعداد واقعی است یعنی هر استعدادی در شان فعلیت خود عبارت است از یک مقام (وجود و زمان، هایدگر، ص ۷۲). مثل شاعر، فیلسوف، مخترع و غیره. مثلاً شاعر از مقامهای نماینده‌ی فرهنگ، سخن و احساس خود را در ساحت آگاهی تا دم در ذهنیت افراد می‌گسترده و از طرفی با اصول ارزشمندی در بطن آگاهی و سخن مرتبط است و سخن ارزش خود را از آنها می‌گیرد. لذا مقامهای اجتماعی همانند رسانه‌ها و سیگنالهای خردمندی، در مقیاس خودشان، فضای فکری و احساسی جامعه را کنترل و هدایت می‌کنند (روانشناسی اجتماعی، ژان استوتزل، ص ۸۸). رسوب نتایج این سیگنال‌ها عبارت است از سنت به طور کلی یعنی هر دستاورد بشری از آگاهی که مشمول مرور زمان می‌شود و به نحوی جایگاه اجتماعی پیدا می‌کند و مردم به نحوی اصول خود را از آن و در آن جویا می‌شوند. این امر همیشه در تکاپوی جریان آرام زندگی و نیز سیال و زمان دار است.

ماندگاری سنت اولاً به درصد بهره‌مندی از اصول خردمندی و ثانیاً به اقبال عمومی از این امر بستگی دارد که خود تابع چاره‌سازی و عملی بودن سنت مذکور است. لذا امنیت و رفاه و بی‌سوالی مامن سنت پدیدآورنده‌ی آن و چالش‌ها و مشکلات و سوالات تهدید کننده‌ی آنند. در جریان چاره‌سازی برای چالش‌ها در فضای عمومی به نحو عاجل مد بروز می‌کند که معمولاً چاره اصلی و راهکار حقیقی نیست و به تناسب فضای حاکم همواره در جریان مداوم و زودگذر است که نشان دهنده‌ی گسیل احساس قبل از تفکر به سوی چاره‌سازی است (همان، ص ۹۹). به این انگیزه و نیز دغدغه‌ی رفع چالش‌ها، هویت‌ها و مقام‌های اجتماعی نو بنیاد پا میگیرند. مد به نحوی پرکردن خلل‌های سنت و البته امری تابع راحت و آسایش است به صورتی که بنا به خواستگاه احساسی خود بلافاصله تابع جلب زیبایی و به نحوی سودمندی است. این امر تابع سلسله‌ی نیازهاست که مد به اساسی‌ترین آنها یعنی حیات، امنیت و رفاه تعلق نمی‌گیرد بلکه تابع نیازهای عالی طبع به عنوان امر زیبایی‌شناسانه قرار می‌گیرد که به سبب ماهیت خود همواره از کشف و اعطای زیبایی فی‌نفسه عاجز است و بنابراین در تلاشی سترگ همواره رویه‌ی زندگی را جلوه می‌دهد و از جهت تغییر ذاتی خود معمولاً در مقابل و در چالش با سنت است به این ترتیب که معمولاً افراد جوانتر از جهت تبعیت از مد سنت شکنند (همان). بر این مبنا موقعیت‌ها و فضاهای رفتاری مبتنی بر مد بیشتر احساسی و گذرا و جو حاکم سنتی معمولاً ارزشی و پایدار است. به هر جهت، نیازها و ضرورت عمل، شخص را به سوال و لذا به آگاهی می‌کشاند. بنابراین جستجوی فی‌نفسه‌ی علم اولاً تابع نیازی در فرد است و در ثانی، اگر منتج به نتایج واقعی نباشد، علم نیست. اگر جستجوی موقعیت‌ها تابع نیاز، و موقعیت‌ها تابع استعدادها می‌باشند آنگاه نیاز عبارت از خواش و کشش وجودی استعداد آدمی است.

نسبت فضای عمومی و فضای اختصاصی در گرو آگاهی، اختیار و فعل افراد است و فضای عمومی سهمی مشارکتی از طرف افراد آگاه، آزاد و فعال است و هر چه قدر درصد این امور نسبت به افراد دیگر در فرد یا افرادی قوی باشند سهم بیشتری می‌برند و فضای عمومی به نفع آنهاست. این نوع افراد عموماً کسانی‌اند که رفتار برون‌گرایانه و شخصیتی اجتماعی شده دارند. طیف اول افرادی که رفتار برون‌گرایانه دارند یا به هر جهت سهمی

مشارکتی در فضای عمومی دارند نسبت‌هایشان بر اساس حکومت طبع و عادت است اینگونه افراد دیگران را در حد یک شی تنزل می‌دهند و آنها را مورد انتفاع و استفاده قرار می‌دهند بدون اینکه هیچ توجهی به شان انسانی و معنوی آنها بنمایند. بنابراین چون فضای عمومی همواره سهمی مشارکتی است که از طریق آگاهی افراد و بر اساس آزادی بصورت فعالانه شکل می‌گیرد، اگر این نوع استفاده و انتفاع فقط ابزاری به ساحت آگاهی افراد راه یابد آنها بر اساس آزادی خودبنیاد انسانی یا این افراد را فعالانه از حریم مشارکت در فضای عمومی پس می‌زنند و یا، اگر چنین قدرتی نداشته باشند، سهم خود را از مشارکت در فضای عمومی کمتر خواهند نمود، که نشانه‌ی آن وجود نارضایتی در اجتماع است. برای اجتناب از چنین وضعیتی غیر انسانی لاجرم لازم است کسانی که نفوذ اجتماعی قوی و موثری دارند جزو اجتماع دوم یعنی اجتماع عقول انسانی باشند که ماهیت آن بر اساس حکمت بنا شده است. و در آن نسبتها بر اساس حکومت عقل و خرد و بر اساس منشور اخلاق بنا شده است و در هر فردی به عنوان غایت در آن نگریسته می‌شود (بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، کانت، ص ۱۲۲).

چون معمولاً جو اظهار شده فضای غالب و عمومی است و از طرف دیگر مشارکت بر اساس منشور اخلاق و خرد نیازمند تهذیب و خودسازی و بنابراین دشوار است و مردم نوعاً کم و بیش در اجتماع نوع اول قرار دارند و بیشتر دنبال امیال و نیازهای مربوط به طبع و عادت خود هستند لذا حکومت‌ها عموماً از مفهوم گرگ صفتی انسان‌ها کم‌بهره نیستند. و باز بر همین اساس، منشور حکومت‌ها، که بر اساس جو اظهار شده می‌باشد، با رفتار واقعی آنها که فضای عمومی را متأثر می‌کند متفاوت است. و نیز چون قوام و اقتدار حکومت‌ها ناشی از مقبولیت و رضایتمندی در بین عموم است و رفتار واقعی آنها، که فضای عمومی را متأثر می‌کند، همواره در جهت تضعیف مقبولیت و رضایتمندی است، بنابراین دولتها مجبور به دو گونه فعالیت می‌شوند؛ یکی فعالیت انحراف، که عبارت است از سیاست‌ورزی بر اساس تزویر و گمراه کردن یا حداقل اغتشاش ذهن جمعی و دیگری فعالیت انطباق، که عبارت است از تعدیل رفتارهای خود در سطح رضایتمندی و مقبولیت عام که بنابرین حکومت قانون شکل می‌گیرد (روانشناسی اجتماعی، ژان استوتزل، ص ۱۲۰). اما چون حاکمیت، محکوم حکومت طبع است لاجرم قانون، قانون اخلاقی نیست، بلکه قالب اجتماعی آن یعنی

قانون حقوقی است که بر امیال و نیازهای متقابل افراد حکومت می‌کند که محصول احترام به آزادی اجتماعی یعنی آزادی افراد اجتماع همچون من است. لکن حاکمیت قانون حقوقی آخرین مرحله‌ی حاکمیت خیر در ذهنیت افراد نیست زیرا امکان پیشرفت وجود دارد. لذا این امکان عملی و همچنین قابل دسترسی است (سنجش خرد ناب، کانت، ص ۴۴).

حاکمیت حقوقی صرفاً در ساحت فضای عمومی و صرفاً از آن جهت که عمومی است قابل اطلاق است و بر افراد نفوذ نمی‌کند. یعنی جنبه‌ی بیرونی روابط سامان حقوقی می‌یابد اما جنبه‌ی درونی روابط همچنان در کلیت خود بی‌قاعده رها می‌شود و افراد به شرط مهارت در پوشاندن باطن کار و چیره‌دستی در ابراز و تفسیر ظاهر کار می‌توانند اعمال خلاف قانون را به فعلیت برسانند و این فضا و اجتماعی نیست که افراد بتوانند با آرامش خاطر آن را بپذیرند و خود را به آن بسپارند. بنابراین نوعی چالش بین حقیقت درون فرد، که از حکمت و خرد ناب سرچشمه می‌گیرد، و واقعیت اجتماع حقوقی برقرار است که باعث جهت‌گیری اجباری اجتماع حاکم به سوی قانونی عمیق‌تر، که در درون افراد نیز نفوذ دارد، می‌شود. لکن هنوز وضعیت مطلوب نیست زیرا فعلیت قوانین اخلاق بر اساس آزادی و اختیار است نه بر اساس اجبار (بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، کانت، ص ۱۴۰). بنابراین تنها راه موجود گزینش اختیاری قوانین انسانیت و اخلاق از راه حکمت و خرد از طرف حاکمیت است. زیرا جهت‌گیری اجباری اجتماع حاکم به سوی قانونی اخلاق و الهی در جهت حفظ وجهه و اقتدار حکومت از طریق جلب رضایتمندی است و جلب رضایت مردم به جهت تنوع و تکثر عادت طیف اول و خردورزی طیف دوم کاری دشوار است و نیز از یک طرف موقعیتها و بطور کلی زندگی در زمان است و زمان برگشت‌ناپذیر است، موقعیتها و زندگی نیز چنین وصفی دارند، از طرف دیگر به حکم ضروری آگاهی و آزادی، عمل انسان و به طبع آن جامعه‌ی انسانی رو به کمال است و بنا بر اصل اول روندی معکوس نخواهد گرفت (عناصر فلسفه حق، هگل، ص ۹۷). پس هدف زندگی و جامعه و حکومت و در کل انسان‌ها را باید از خرد ناب و منشور اخلاق جستجو کرد. بنابراین حکومت واقعی در عالم حکومت بر قلبهاست نه بر امورات افراد و این فقط از طریق آگاهی و خردمندی و فقط از طریق آزادی اجتماعی و معنوی افراد و نیز عمل فقط به اقتضای آگاهی و آزادی میسر است. لذا شخص یا اشخاص حاکم خود باید

حکیم فرزانه و صاحب فضیلت باشند(همان). و همچنین حکومت بر قلبها نیازمند مردمی است که اصول آنها اصول خرد، و عمل آنها بر اساس اخلاق و ایمان است که با توجه به شرایط موجود اجتماعی امری آرمانی به نظر می‌رسد، اما مهم رویکرد است که نشان داده شد.

نتیجه

بنابه دانش - آگاهی موقعیت‌شناسی اختصاصی و عمومی رفتار، به عنوان برشهای شخصیتی افراد، چه در طیف اول و چه در طیف دوم، محیط تجربی رفتار، پدیدارِ ارگانیکی ذات خردمندی و انسانیت در بطن خود است که در درون افراد، وجدان، نمودِ عینی آن در آیین اراده است. عمل در خاستگاه تجربی خویش همواره در کنار قواعد مشروط خود، باید هدفش را در محیط فراتجربی بجوید و آنرا تابع قوانین نامشروط گرداند. و باید تمام قواعد مشروط تجربی اعمال را بر اساس آن سامان ببخشد. گواهی وجدان شاخص - شمارش خردمندانگی آن خواهد بود که بنا به توان فرد، به عنوان استعداد، سه جهت می‌یابد. در جامعه حکومت مسئول هر سه جهت بنا به اطلاق اراده‌ی خود است؛ لذا حکومت، مسئولیت خردمندانه و هنرمندانه در تربیت و پرورش استعداد های واقعی جامعه به سوی مدنیت اخلاقی و انسانی است. بنابراین گام اول شناخت ماهیت واقعی استعداد ها و وجود آنها در افراد جامعه و گام دوم ساماندهی حرکت و پویایی مقام های حقیقی هویت های اجتماعی از طریق از طریق علم و حکمت، و افراد جامعه به طور عمومی از طریق مدیریت سنت و مد بر اساس خط سیر مقامها در ظاهر و علم و حکمت در باطن است، که نیازمند تدبیر حکیم‌ترین و مسئول‌ترین حاکمان به همراه یک بیداری و اتحاد اجتماعی است.

پی نوشت:

منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار، ایمانوئل کانت، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹
- ۳- درس‌های فلسفه اخلاق، ایمانوئل کانت، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۸
- ۴- سنجش خرد ناب، ایمانوئل کانت، ترجمه‌ی میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲
- ۵- فنومنولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)، گئورگ ویلهلم فردریش هگل، ترجمه‌ی زیبا جبلی، تهران: شفیعی، ۱۳۸۶
- ۶- وجود و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه‌ی محمد نوالی، تبریز، دانشگاه تبریز، موسسه‌ی تحقیقاتی علوم اسلامی، ۱۳۸۶
- ۷- هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶
- ۸- اصول روانشناسی عمومی، سیروس عظیمی، تهران: دهخدا، ۱۳۶۶
- ۹- اصول روانشناسی، نورمان ل. مان، ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران: نشر اندیشه، فرانکلین، ۱۳۴۹
- ۱۰- روانشناسی پرورشی (روانشناسی یادگیری و آموزش)، علی اکبر سیاسی، تهران: آگاه، ۱۳۷۱
- ۱۱- روانشناسی تربیتی، فردریک مک دالند، ترجمه‌ی زهره سرمد، تهران: دانشگاه تهران، موسسه‌ی انتشارات و چاپ، ۱۳۵۵

۱۲- روانشناسی اجتماعی، ژان استوتزل، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۴

۱۳- عناصر فلسفه‌ی حق؛ خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، گئورگ ویلهلم فردریش هگل، ترجمه‌ی مهبد ایرانی طلب، تهران: انتشارات پروین با همکاری نشر قطره، ۱۳۷۸.

سیر تاریخی فضیلت

هری گنسلر و اِِرل و. اِسپانگین

ترجمه و مقدمه: سید محسن اسلامی*

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

درآمد

مطلب زیر، ترجمه‌ای است از مدخل فضیلت (virtue) از واژه‌نامه تاریخی اخلاق^۱، اثر هری گنسلر و اِِرل و. اِسپانگین. نویسندگان به اختصار جایگاه «فضیلت» را در آراء فیلسوفان مهم کاویده، و سوالات اصلی حول و حوش آن را در زمان حاضر بررسی کرده‌اند. افزون بر این، به بحث‌هایی درباره جایگاه و مدافعان اخلاق فضیلت در دوران حاضر اشاره می‌شود. اما، چرا توجه به بحث فضیلت لازم است؟

*. sm.eslami@yahoo.com

۱. Gensler, Harry and Earl W, Spurgin (۲۰۰۸) *Historical Dictionary of Ethics*
Maryland: The Scarecrow Press.....

نگاهی گذرا به تاریخ اخلاق

بیاید خیلی سریع و گذرا به تاریخ اخلاق نگاهی بیندازیم. پیش از یونان باید به مردمان شرق (مثل هند، چین، و ایران) توجه کنیم. در اینجا طرح قواعد اخلاقی و بحث از آنها به عهده افرادی است که پیامبرند یا به نحوی حالت پیامبرگونه دارند.^۳ نظرات اخلاقی بعضی اشخاص در این دوره مهم است، مثل: کنفوسیوس، لائوتسه، بودا، زرتشت. با این حال، گذشته از کنفوسیوس که آراء او رنگ و بوی فلسفی دارد، عمدتاً برآنند که فلسفه اخلاق یا تفکر فلسفی درباره اخلاق در یونان باستان شروع شد.

به یونان باستان می‌رسیم. در این دوره نظرات فیلسوفانی مثل سقراط، افلاطون، ارسطو، و سوفیست‌هایی مثل پروتاگوراس مهم‌اند. بگذارید اپیکوریان، رواقیان، و گرایش‌های مشابه را نیز همین‌جا قرار بدهیم. این نحله‌ها از حیث اخلاقی بسیار غنی هستند: هم آنها اخلاقی را جدی می‌گیرند، و هم تا امروز اخلاق آنها جدی گرفته می‌شود. در این دوره عمدتاً کسی را انسان اخلاقی می‌دانند که «فضایلی» خاص را در خود پرورش داده است. معمولاً پرسش اصلی درباره معیار عمل نیست؛ بلکه درباره نحوه زندگی است: چگونه باید زندگی کنم؟ متفکران این دوره عموماً دنبال یک اصل نظری نیستند که در هر موقعیت بخواهیم بر اساس آنها عمل کنیم، بلکه فضایلی را مد نظر دارند که با پرورش آنها انسانی اخلاقی می‌شویم. فضایل چهارگانه افلاطون یا فضایلی که ارسطو می‌شمارد نمونه‌های خوبی برای این نحوه تفکرند.

جان‌مایه اخلاق یونانی در قرون وسطای مسیحی ادامه یافت. با این تفاوت که فضایل چهارگانه یونانی را با فضایل سه‌گانه الهی آمیختند: ایمان، امید، عشق. اخلاق یونانی به فرهنگ اسلامی نیز وارد شد و متفکران مسلمان را تحت تأثیر خود قرار داد. گفته می‌شود که متفکران اخلاقی شاخص در جهان اسلام (برای مثال خواجه نصیر طوسی و ابن مسکویه) نیز با

^۳ در این دوران هم نشانه‌هایی از قاعده زرین^۳ را می‌بینیم: آنچه بر نفس خویش مپسندی / نیز بر نفس دیگران مپسند؛ یا: با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو رفتار کنند. (تقریر اول سلبی و دومی ایجابی است. تقریر ایجابی بار بیشتری به دوش فرد می‌گذارد.)

محوریت فضایل بحث می‌کنند: چگونه می‌توان فضایل را ملکهٔ نفس کرد؟ چه خصایلی فضیلت‌اند؟

جلوتر که بیاییم، به یکی از قله‌های فلسفهٔ اخلاق می‌رسیم: کانت. از پیش از زمان کانت و در زمان او (و شاید بر خلاف دیدگاهِ حقیقیِ او ← متن مقاله دربارهٔ کانت) توجه متفکران از فضیلت به سمت عمل رفت. پرسشِ «چگونه زندگی کنم؟» یا «چه فضایی را در خود پرورش دهم؟» به سوالاتی مثل «معیارِ عمل درست چیست؟» و «طبق چه اصل یا اصولی باید عمل کنم؟» تبدیل شد. کانت - طبق تفسیر رایج و با ساده‌سازی - نمی‌گفت فضیلتِ (مثلاً) عدالت را در خود بپرورانید تا انسانی اخلاقی باشید و اخلاقی زندگی کنید. او می‌گفت: بر اساسِ فلان اصل عمل کنید تا عمل شما اخلاقی باشد (برای مثال این اصل که: با دیگر انسان‌ها به مثابهٔ غایت فی نفسه رفتار کن، نه ابزار). وظیفه‌گرایی کانت بسیاری مسائل را توضیح می‌داد، اما، مانند نظریات دیگر، با مشکلاتی روبرو بود. در همین دوران، کم‌کم سوالات دیگری نیز در میان فیلسوفان اخلاق شکل گرفت: منشأ اخلاق چیست؟ اساساً چرا باید اخلاقی عمل کند / بر اساسِ اصولِ اخلاقی عمل کنم؟ اخلاق متبنی بر عقل است یا احساس؟ (چنین سوالاتی را در هیوم نیز می‌بینیم).

سپس به دو فیلسوف مهم، از سنتی دیگر، می‌رسیم: بنتام و جان استوارت میل. بنتام بر میل مقدم است، با این حال اثرِ میل با عنوان فایده‌گرایی نمایندهٔ دیدگاه آنها شد. در نظر آنها، عمل درست آن است که فایده را بیشینه کند (یعنی: به بیشترین حد برساند). کوشش فلسفی این فیلسوفان برای دقیق کردن این معیار بود. این آموزه به نحوی با شرایط اجتماعی - سیاسی دوران سازگار افتاد و با اقبال روبرو شد. همین‌جا مقایسه‌ای اجمالی کنیم: طبق این نظر، اگر هر انسانی با هر انگیزه‌ای عملی انجام دهد که فایده را بیشتر کند، آن عمل خوب است (حتی اگر عمل او با انگیزه‌های بد باشد)؛ اما در اخلاق (مثلاً) ارسطو، فردِ با فضیلت عمل درست انجام می‌دهد. (میل برای ارتقای کیفی فایده‌گرایی تلاش زیادی کرد).

برآمدن اخلاق فضیلت

تا مدت‌ها وظیفه‌گرایی و فایده‌گرایی دو دیدگاه عمده بودند که فیلسوفان صرفاً بخشی از آنها را تغییر می‌دادند، در صورت‌بندی یا در بنیادهای فرااخلاقی. اما، دست کم به اعتقاد برخی فیلسوفان، این نظریه‌ها به اندازه کافی کارآمد نبودند. معروف است که این ناخوشنودی در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن»^۴ (۱۹۵۸) منعکس شد: الیزابت آنسکام در این مقاله بر آن بود که وظیفه‌گرایی و فایده‌گرایی بخش‌های مهمی اخلاق را نادیده می‌گیرند، مثل فضایل و عواطف.^۵

به نظر می‌رسد برای فهم اهمیت این «واکنش» (اگر استفاده از این تعبیر درست باشد) باید به فضای فلسفه اخلاق در قرن بیستم توجه کنیم. در آغاز قرن بیستم اصول اخلاق مور منتشر شد و برنامه فلسفه اخلاق را برای دهه‌های آینده مشخص کرد. در این دوره، کتاب‌های مهم و بحث‌های داغ، همه در گستره نسبتاً محدودی قرار می‌گرفتند: تحلیل زبانی اخلاق یا تحلیل زبان اخلاق. یعنی، آنچه اهمیت یافته بود «زبان اخلاق» بود، نه اخلاق و زندگی اخلاقی. نتیجه آنکه از اخلاق هنجاری یا زندگی اخلاقی و موضوعات مربوط به آنها بحث‌چندانی در میان نبود. اخلاق فضیلت (و البته رویدادهای دیگر) موجب تعدیل این فضا شد و گستره مورد بحث فیلسوفان اخلاق را وسیع‌تر کرد.

پس از این زمان، به اعتقاد برخی، با سه نظریه اخلاقی روبرو هستیم: وظیفه‌گرایی، فایده‌گرایی، و اخلاق فضیلت. کسانی نیز معتقدند که نظریات اخلاقی اساساً یا وظیفه‌گرا هستند، یا فایده‌گرا؛ و هر دو اینها می‌توانند به فضیلت توجه داشته باشند یا به آن بی‌توجهی

^۴ "modern moral philosophy" (۱۹۵۸) by Elizabeth Anscombe

^۵ معمولاً گفته می‌شود که با این مقاله اخلاق فضیلت معاصر به نحوی مشخص و متمایز آغاز شد. با این حال، برای مثال، ویلیام فرانکنا در کتاب *فلسفه اخلاق* (۱۹۷۳)، هنگام ورود به بحث فضیلت و اخلاق فضیلت، به نقل قولی از لسلی استفن (۱۸۳۲-۱۹۰۴) اکتفا می‌کند و در ادامه بحث نیز از مقاله آنسکام نامی به میان نمی‌آورد. شاید اهمیت این مقاله و فضل تقدم آن در آن زمان به روشنی امروز نبوده است؛ شاید هم این مقاله در واقع چنین جایگاهی نداشته است و اهمیت آن ناشی از توجه متأخرین است.

کنند. به هر روی، امروزه غالب فیلسوفان اخلاق فضیلت را بیش از پیش در محاسبات خود وارد می‌کنند. بنابراین، لزومی ندارد که فیلسوف فضیلت‌گرا باشد تا به فضیلت توجه کند.

این درآمد با متن مقاله هم‌پوشانی‌هایی دارد: در آنچه گذشت، با سرعتی بالا، تاریخ اخلاق را از نظر گذراندیم در حالی که در مقاله زیر از فراز و فرود فضیلت در تاریخ اخلاق سخن می‌رود و سولاتی درباره فضیلت و رابطه آن با نظریه‌های اخلاقی طرح می‌شود. مطالب بالا کمک می‌کنند تا بحث «فضیلت» را در بافت گسترده‌تری ببینیم.

فضیلت. عادت (یا گرایش) خوب برای عمل و احساس به گونه‌ای معین. فضیلت از روزگار باستان مهم بوده است، با این حال، همراه با جنبش اخیر «اخلاق فضیلت» توجه خاصی به آن می‌شود.

سقراط فلسفه اخلاق غرب را با پرسش «فضیلت چیست؟» آغاز کرد؛ او تعلیم می‌داد که مردم باید، فراتر از منافع شخصی، در پی فضیلت و حکمت باشند. افلاطون بر آن بود که زندگی خوب با چهار فضیلت اصلی محقق می‌شود: حکمت که کمال فکر و عقل است، اعتدال که مهار امیال و تکانه‌ها است، شجاعت که مهار روح و اراده است، و عدالت یا هماهنگی درست بخش‌های روح، که به موجب آن فکر و عقل بخش‌های دیگر روح را هدایت می‌کنند.

ارسطو فضیلت را به منزله کمال قوای عقلانی^۶ می‌داند؛ فضایل به دو دسته فضایل فکری^۷ (درباره اندیشیدن) و فضایل اخلاقی (درباره عمل کردن) تقسیم می‌شوند. فضیلت حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط است؛ مثلاً، شجاعت میان دو رذیلت تهور (اطمینان بیش از حد) و جبن (اطمینان بسیار اندک) قرار دارد. عقل عملی، که وسایل مناسب را برای غایت سعادت معین می‌کند، حد وسط را مشخص می‌سازد. زندگی خوب و سعادت‌مندانه زندگی

^۶ rational powers

^۷ intellectual virtues

مطابق با فضایل است؛ فضایی که با تمرین ملکه می‌شوند. رواقیان باستان نیز با این دیدگاه موافق بودند که زندگی خوب و سعادت‌مندانه زندگی فضیلت‌مندانه است، که به زعم آنها به مثابه پیروی از قانون اخلاقی طبیعی - که در دسترس عقل آدمی است - می‌باشد.

توماس آکوئیناس، متفکر بزرگ قرون وسطی، فلسفه اخلاقش را بر اساس آراء ارسطو، با افزوده‌هایی از مسیحیت، بنا کرد. آکوئیناس فضیلت طبیعی (که سعادت طبیعی ما را ارتقا می‌بخشد) را از فضیلت فراطبیعی (که سعادت فراطبیعی حیات ابدی با خدا را ارتقا می‌بخشد) متمایز دانست. فضایل طبیعی عبارتند از حکمت (دوراندیشی)، شجاعت، اعتدال، و عدالت (انصاف). فضایل فراطبیعی عبارتند از ایمان (باور به خدا و آنچه وحی کرده)، امید (اعتماد عاطفی به خدا و وعده‌هایش)، و عشق (سعی ایثارگرانه برای خدمت به خدا و خوبی کردن و آزار نرساندن به مخلوقاتش)؛ عشق والاترین این فضایل است.

دیوید هیوم بر آن بود که نسبت دادن «فضیلت‌مندانه» به عمل یا ویژگی منشی، بیان احساس موافقت، به ویژه احساسات نیک‌خواهانه، نسبت به آن عمل یا ویژگی منشی است؛ او بر آن بود که این احساسات برای آدمی طبیعی‌اند. هیوم فضایل طبیعی مثل نیکخواهی (که مستقیماً به خیر دیگران منتهی می‌شوند) را از فضایل مصنوعی^۸ مثل وفای به عهد (که عملی اجتماعی خیر را ارتقا می‌بخشد) متمایز کرد.

ایمانوئل کانت بر آن بود که بالاترین فضیلت اراده خیر است، که متضمن عمل از روی وظیفه است و نه عمل (مثلاً) از سر منفعت جویی؛ او می‌دید که شکاکان در وجود «فضیلت حقیقی» در عالم واقعی تردید می‌کنند. فضیلت اراده خیر باید با توجه به خودش ارزشیابی شود، و نه به خاطر آنچه به بار می‌آورد. سعادت با اراده خیر یکی نیست چرا که می‌توانیم تصور کنیم انسان بدی با خوشبختی زندگی می‌کند؛ با این حال، اراده خیر ما را شایسته سعادت می‌سازد. عالی‌ترین خیر جمع سعادت و فضیلت است.

^۸ artificial virtues

جان استوارت میل بر آن بود که نباید به خاطر خود فضیلت به آن ارزش داد، بلکه ارزش فضیلت از آنرو است که به سعادتمندی منتهی می‌شود؛ فایده‌گرایان فضیلت را به سبب فایده‌اش تمجید می‌کنند. اما او می‌پذیرفت که وقتی لذت فضیلت را به مثابه امری سودمند درک کردیم، فضیلت بخشی از سعادتمندی ما و، در نتیجه، بخشی از هدف فایده‌گرایی می‌شود. وی بر تفاوت میان فضیلت (که درباره انگیزه است) و درستی عمل (که درباره نتایج است) تأکید می‌کرد؛ ما می‌توانیم بر اساس انگیزه‌های فضیلت‌مندانه (اما دستخوش اشتباه) عمل بد انجام دهیم، یا بر اساس انگیزه‌های بد عمل درست.

ویلیام دیوید راس،^۹ که از نمونه‌های عالی ناپایامدگرایی است، سه خیر ذاتی را قبول داشت: فضیلت، معرفت، و لذت. او با پذیرش اینکه فضیلت به خودی خود یکی از ارزش‌هاست، با کانت هم‌نظر شد و با میل مخالفت کرد. تعدادی از وظایف در نگاه اول^{۱۰} راس که درباره ارتقای خوبی‌ها هستند، لوازمی درباره فضیلت در پی می‌آورند: اصلاح خود به ما تکلیف می‌کند که فضایل شخصی‌مان را رشد دهیم، خیرخواهی به ما تکلیف می‌کند در پی رشد فضیلت در دیگران باشیم، و آزار نرساندن به ما تکلیف می‌کند دیگران را به رذایل سوق ندهیم.

با «فلسفه اخلاقی مدرن»^{۱۱} (۱۹۵۸) الیزابت آنسکم^{۱۲} و در پی فضیلت^{۱۳} (۱۹۸۱) السدیر مک‌این‌تایر^{۱۴} از نو توجه خاصی به فضیلت معطوف شد. هر دو متفکر به نقد رویکرد «اخلاق وظیفه» پرداختند که بر اصول اخلاقی متمرکز می‌شود و، به نظر آنها، از دوران روشنگری، فلسفه اخلاقی مسلط بوده است؛ آنها به ویژه به نقد متفکران «وظیفه» مثل کانت و میل و پیروان معاصر آن دو پرداختند. به نظر آنها چنان دیدگاه‌هایی بیش از حد قانون‌زده هستند و

^۹ W.D. Ross

^{۱۰} prima facie duties

^{۱۱} Modern Moral Philosophy

^{۱۲} Elizabeth Anscombe

^{۱۳} After Virtue

^{۱۴} Alasdair MacIntyre

جنبه‌های مهمی از زندگی اخلاقی را نادیده می‌گیرند، جنبه‌هایی مثل فضایل، عواطف، منش اخلاقی، تربیت اخلاقی، و حکمت اخلاقی. آنها از بازگشت به «اخلاق فضیلت» جانبداری کردند. اخلاق فضیلت در دوران باستان و قرون وسطی محبوب بود، به خصوص نزد ارسطو و آکوئیناس.

اخلاق فضیلت به سرعت در میان عالمان اخلاق محبوب شد. اوایل تا حد زیادی گرایش ارسطویی غالب بود، چنانکه در اثر فیلیپا فوت^{۱۵} چنین است، اما سپس تحولاتی رخ داد. در باب اخلاق فضیلت^{۱۶} (۱۹۹۹) روزالیند هرست‌هوس^{۱۷} با اینکه ارسطویی بود، ایده‌هایی از کانت را در خود داشت. اخلاق برآمده از انگیزه‌ها^{۱۸} (۲۰۰۱) اثر مایکل اسلات^{۱۹} از اخلاق فضیلتی مبتنی بر آراء هیوم دفاع می‌کرد. بعضی دیگر اخلاق فضیلت‌شان را بر اساس آراء نیچه بنا کردند. تا کنون، «اخلاق فضیلت» بیانگر مجموعه‌ای از رویکردهای گوناگون است. این امر موجب شکل‌گیری بحثی درباره نقش فضیلت در فلسفه اخلاق شده است که مسائل زیادی را در بر دارد، از جمله این سه مسأله عمده:

(۱) آیا از نظر تاریخی درست است که متفکران را به «وظیفه‌نگر» (مثل کانت و میل) و «فضیلت‌نگر» (مثل افلاطون، ارسطو، و آکوئیناس) تقسیم کنیم؟ باربارا هرمن^{۲۰} اشکال می‌کند که کانت سرد و خشک و غرق در وظیفه که بسیاری از فیلسوفان اخلاق فضیلت‌گرا از او شکوه و گلایه کرده‌اند، مبتنی بر نوعی بدفهمی است، و کانت رویکرد مثبتی به فضیلت داشته است. همینطور، روزالیند هرست‌هوس استدلال می‌کند که کانت به ارسطو بسیار نزدیک‌تر از آن است که بسیاری گمان برده‌اند، و اینکه کانت تا حد زیادی به فهم ما از فضیلت کمک می‌کند.

^{۱۵} Philippa Foot

^{۱۶} On Virtue Ethics

^{۱۷} Rosalind Hursthouse

^{۱۸} Morals from Motives

^{۱۹} Michael Slote

^{۲۰} Barbara Herman

بعضی دیگر ادعا کرده‌اند که عملاً همه فیلسوفان اخلاق هم از وظیفه و هم از فضیلت سخن گفته‌اند، اگرچه تأکیدشان متفاوت است، و بنابراین تقسیم آنها به متفکران «وظیفه» و متفکران «فضیلت» ساده‌سازی بیش از حد است. توجه به اینکه این پنج متفکر در آثار اصلی‌شان به چه نحو از واژه‌های عمده برای فضیلت و وظیفه استفاده کرده‌اند، روشنگر است. در اینجا تعداد واژه‌ها آورده می‌شود:

جمهوری افلاطون	اخلاق نیکوماخوس ارسطو	جامع الهیات آکوئیناس	بنیاد کانت	فایده‌گرایی میل	
۹۰	۲۶۳	۱۵۸۱	۱۲	۴۸	«فضیلت» و «فضیلت‌مندانه»
۱۱۹	۱۰۵	۱۷۶	۱۲۹	۸۹	«باید»، «وظیفه»، و «تکلیف»

آکوئیناس به فضیلت بیشتر ارجاع می‌دهد تا به وظیفه؛ اما دیدگاه قانون طبیعی او دربارهٔ وظیفه حائز اهمیت است (و پیروانش مثل جان فینیس^{۲۱} این دیدگاه را بسط داده‌اند) و اهمیت وظیفه را دست کم نمی‌گیرد. کانت به وظیفه بیش از فضیلت ارجاع می‌دهد؛ با این حال یکی از بخش‌های اصلی فلسفه اخلاق کانت دیدگاه او دربارهٔ ارزش حقیقی است، و او اهمیت فضیلت را دست کم نمی‌گیرد. ارسطو به نحو معتدل گرایش فضیلت‌مدارانه دارد، همانطور که میل به نحو معتدل گرایش وظیفه‌مدارانه دارد. بر خلاف این کلیشه رایج که همه فیلسوفان اخلاق در یونان باستان بیشتر به فضیلت توجه داشته‌اند، افلاطون به وظیفه بیشتر ارجاع می‌دهد.

^{۲۱} John Finnis

(۲) آیا فضیلت قابل تحویل به وظیفه (یا برعکس) است؟ بعضی می‌گویند «باید» پایه‌ای‌تر است و می‌توان «فضیلت‌مند» را بر اساس «باید» تعریف کرد:

(فضیلت) می‌توان کسی را فضیلت‌مند دانست که اصول درست، دربارهٔ اینکه چطور باید زندگی کند، را درونی کرده است. (به تعبیر بهتر: می‌توان فرد صادق را کسی دانست که اصول درست وظیفه دربارهٔ فریب را درونی کرده است.)

طرفدار اخلاق فضیلت می‌توانند بگویند «فضیلت» پایه‌ای‌تر است و می‌توان «باید» را بر اساس «فضیلت‌مند» تعریف کرد:

(وظیفه) اینکه فرد باید چطور زندگی کند می‌تواند به این صورت تعریف شود که فرد فضیلت‌مند، وقتی بر اساس منش خویش و با فهم درست از موقعیت عمل کند، چطور زندگی می‌کند.

دیدگاه سوم این است که فضیلت و وظیفه مترادفند (لذا هر دو تعریف درست است) و هیچ کدام پایه‌ای‌تر نیست. از اینرو فضیلت و وظیفه دو روی سکهٔ اخلاق هستند، لذا نظرگاه‌های اخلاقی می‌توانند هم به عنوان اصول عمل و هم به عنوان خصایص منش خوب بیان شوند.

(۳) آیا اخلاق فضیلت، در کنار پیامدگرایی و ناپیامدگرایی، رویکرد سومی به اخلاق هنجاری است؟ بسیاری مدعی‌اند (الف) ما رویکردهای فضیلت‌محور و وظیفه‌محور نسبت به اخلاق هنجاری داریم، (ب) رویکرد وظیفه‌محور به پیامدگرایی و ناپیامدگرایی تقسیم می‌شود، (ج) هر دو قسم رویکردهای وظیفه‌محور خشک هستند، و (د) اخلاق فضیلت انعطاف‌پذیرتر است لذا ترجیح دارد.

ویلیام فرانکنا بر آن است که، گذشته از اخلاق فضیلت که رویکرد سومی به اخلاق هنجاری است، عملاً هر باور اخلاقی (پیامدگرایانه یا ناپیامدگرایانه) می‌تواند در قالب وظیفه‌محور یا فضیلت‌محور بیان شود—یعنی به صورت اصلی دربارهٔ اینکه چطور باید زندگی کنیم یا به عنوان خصایص منش خوب. به عنوان مثال:

فضیلت		وظیفه
فرد بافضیلت همیشه می کوشد به عهدش وفا کند.	سخت و صلب	فرد باید همیشه به عهدش وفا کند.
فرد فضیلت مند می کوشد بر سر پیمان خود باشد مگر آنکه این کار به شدت با فضیلتی تعارض پیدا کند، مثلاً توجه به آنچه بر سر دیگران می آید.	انعطاف پذیر	اگر شرایط دیگر مساوی باشند، فرد باید به عهدهایش وفا کند.
غرورِ نژادی فضیلت است و در مواقع لزوم باید ما را به در مضیقه نهادن دیگر نژادها رهنمون شود.	نژادپرستانه	در مواقعی، باید نژادهای دیگر را در مضیقه بگذاریم.
فرد فضیلت مند عادتاً برای بیشینه کردن نتایج خوب برای همه عمل می کند، بی توجه به اینکه چه کاری باشد.	فایده گرایانه	فرد باید همیشه عملی انجام دهد که نتایج خوب را برای همه بیشینه کند.
فرد فضیلت مند عادتاً عملی انجام می دهد که نتایج خوب را برای خودش بگذارد، بی توجه به اینکه چه کاری باشد	خودگرایانه	فرد باید همیشه عملی انجام دهد که نتایج خوب را برای خودش بیشینه کند.

آخرین مثال الهام گرفته از عنوان کتاب آین رند،^{۲۲} فضیلت خودخواهی،^{۲۳} است. می‌توانیم همتای مشابهی برای دیدگاه‌های فرا اخلاقی طرح کنیم:

فضیلت‌محور		وظیفه‌محور
«الف یک خصیصه منش فضیلت‌مندانه است» یعنی «آفرین به خصیصه منش الف»	عاطفه‌گرایی	«باید الف را انجام دهی» یعنی «آفرین بر الف!»
حقایق پایه‌ای درباره فضایل بدیهی‌اند یا به نوعی بر شهودهای اخلاقی استوارند.	شهودگرایی	حقایق پایه‌ای درباره وظایف بدیهی‌اند یا به نوعی بر شهودهای اخلاقی استوارند.
قراردادهای اجتماعی فضیلت و رذیلت را معین می‌کنند.	نسبی‌گرایی فرهنگی	قراردادهای اجتماعی درست و نادرست را معین می‌کنند.
اراده خداوند فضیلت و رذیلت را معین می‌کند.	فرمان الهی	اراده خداوند درست و نادرست را معین می‌کند.

فرانکنا وظیفه و فضیلت را نه به عنوان رقیب، بلکه جنبه‌های مکمل اخلاقیات می‌بیند. اصول وظیفه با خصایص منش خوب مطابقت دارند؛ وظایف باید همچون فضایل درونی شوند تا بر زندگی مان تأثیر بگذارند.

آثار اخیر در حوزه فضیلت برای بسیاری از متخصصان اخلاق برانگیزنده بوده است، هرچند درباره اولویت نسبی وظیفه و فضیلت اجماعی وجود ندارد.

^{۲۲} Ayn Rand

^{۲۳} Virtue of Selfishness

تحلیلی بر "مقام مدینه فاضله فارابی در میان اوتوپی‌ها"

دکتر رضا ماحوزی *

عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

چکیده

دکتر داوری در فصل سوم کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، مدینه فاضله فارابی را با اوتوپی‌های غربی مقایسه نموده و مهمترین وجه تمایز این مدینه با اوتوپی‌های غربی را، معقولیت و زمینی نبودن آن دانسته است. به عقیده وی، تمامی اوتوپی‌ها، حتی جمهوری آرمانی افلاطون نیز شهری بدون تاریخ و زمان در زمین است و با هدف تحقق بهشت بر زمین طراحی شده است، حال آنکه مدینه فارابی شهری معقول و موجود در عالم مجردات عقلی است. نویسنده این تفاوت را وجه ممیز و ممتاز فلسفه مدنی فارابی دانسته است. با این حال به نظر می‌رسد، نویسنده بدان دلیل که متأثر از هایدگر، تمامیت تاریخ اندیشه غرب، از سقراط و افلاطون تا قرن اخیر را به عنوان تاریخ غفلت از وجود و حضور تفکر تکنیک معرفی کرده است، نتوانسته تبیینی صحیح از انگیزه فیلسوفان سنت‌گرای بزرگی چون افلاطون و فارابی، در طراحی آرمان‌شهرهای معقول ارائه دهد. این نوشتار درصدد است پس از تشریح دیدگاه‌های دکتر داوری و نقد آن، تفسیری صحیح از نسبت مدینه آرمانی افلاطون و فارابی در نسبت با مدینه واقعی و زمینی مورد نظر آن‌ها ارائه دهد.

واژگان کلیدی: مدینه فاضله، اوتوپی، آرمان‌شهر، فارابی، افلاطون.

مقدمه

دکتر رضا داوری اردکانی طی بیست و یک صفحه (۸۹-۱۱۰) از کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، نخست پنج ویژگی اوتوپی (آرمان‌شهر)‌های غربی، به عنوان مثال، جمهوری افلاطون، آتلانتید فرانسیس بیکن، اوتوپی‌های توماس مور، کامپانلا، فوریه و کابه، که به عقیده وی تماماً تقلیدی از جمهوری افلاطون‌اند، را ذکر نموده و سپس بر خصلت زمینی بودن آن‌ها، به مثابه «رؤیای بازیافتن نظام ثابت گذشته و آسایش و آرامش قبل از افتادن در عالم ولادت» (داوری اردکانی ۱۳۷۷، ص ۹۶) تأکید ورزیده است. وی در ادامه، اندیشه حامی طرح اوتوپی‌های غربی، از نقطه آغاز تا دو قرن اخیر را تفکر تکنیک دانسته و هدف از طرح اوتوپی‌ها را سیطره انسان بر طبیعت و مهار آن دانسته است. بدین گونه، علم و اوتوپی در طول تاریخ اندیشه، در همراهی با هم پیش آمده‌اند زیرا هر دو نمایانگر آرزوی دیرینه انسان در غلبه بر آلام و سختی‌ها در همین جهان به‌مدد «عقل» هستند؛ امری که به عقیده دکتر داوری، مولود غفلت از وجود و دوری از ساحت قدس در اندیشه افلاطون و ارسطو و تکمیل آن در فلسفه‌های دکارت، لاک، کانت، هگل و دیگران است. اما چگونه؟ برای پاسخ به این پرسش نخست تلقی دکتر داوری از اوتوپی غربی در همزیستی با علم‌گرایی و تفکر تکنولوژیک را ذکر می‌کنیم و سپس جایگاهی که نویسنده برای مدینه فاضله فارابی قائل شده است را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

اوتوپی و تفکر تکنولوژیک

به عقیده دکتر داوری، اوتوپی‌ها نقد اوضاع زمانه نیستند، و اوتوپی‌نویسان آثار خود را به قصد نقادی اوضاع زمانه ننوشته‌اند (همان، ص ۹). اما اگر چنین نیست، پس اوتوپی‌ها به چه منظور طراحی و نگارش شده‌اند؟ «آیا آن‌ها صورت خیالی یک مدینه واقعی‌اند که در عین تعلق به اوضاع و شرایط طبیعی و جغرافیایی و معماری خاص، از حد واقعیت موجود می‌گذرند؟ یا آن‌ها رؤیای رهایی انسان از تنگنای حیرت و ترس، از طریق متوقف ساختن زمان و صیورت و زندگی فارغ از هرگونه درد و احساس نیاز و فقر در زمان حال هستند؟».

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نویسنده پنج ویژگی مشترک اوتوپیی‌های غربی را ذکر کرده است؛

۱- «در اوتوپیی خدا غایب است، زیرا اوتوپیی مدینه بشر است و در طرح آن، صرفاً به آسایش در این جهان نظر شده است. به عبارت دیگر، اوتوپیی‌سازان در جستجوی بهشت خاکی بوده‌اند و در عالم وهم، راه گریز از هیبت و ترس و اختیار را جستجو کرده‌اند» (همان، ص ۹۱).

۲- اهل مدینه اوتوپیی از تفکر نیز معاف هستند. یا درست‌تر بگوییم تفکر و اختیار را از آنان سلب کرده‌اند تا از عواقب آن که گناه و شر حاصل از آن است، در امان بمانند، پس تخطی از احکام و قوانین اوتوپیی مجاز نیست و همگان باید از آن اطاعت کنند تا هیچ کس بار گناه را بر دوش خود احساس نکند» (همان، ص ۹۲).

۳- همه اوتوپیی‌ها وضع و موقع جغرافیایی خاص دارد، یا جزیره‌ای است که محاط در دریاها و اقیانوس‌های ساکت و آرام است و مردم آن از بیم موج و گرداب‌های هائل در شب تاریک بی‌خبراند یا اگر جزیره نیست، چنان از بقیه سرزمین‌ها جداست که اهل آن تماسی با خارج ندارند و به‌وجهی مورد حمایت هستند» (همان).

اما این اوتوپیی‌ها تنها از حیث مکان جدا و دور افتاده نیستند، «بلکه در آنجا زمان هم متوقف می‌شود و به‌صورت تکرار زمان حال درمی‌آید. اوتوپیی نه گذشته دارد و نه آینده و نه به‌طور کلی تاریخ؛ به اعتباری آغاز تاریخ استو به اعتبار دیگر، پایان آن» (همان).

۴- طرح معماری اوتوپیی‌ها نیز شبیه به هم است. «نه تنها اوتوپیی‌ها باید محاط در دریا یا دشت‌های وسیع و دور از جنگل‌های انبوه (که کوره راه‌های آن به جایی نمی‌رسد و مظهر گمگشتگی و حیرت است) باشد و در اطراف آن از طبیعت سرکش و ناآرام خبری نباشد، بلکه نظام کلی معماری مناسب طرحی است که برطبق آن، تعلق فرد نسبت به مدینه به‌قدری مستحکم است که به هیچ وجه مورد چون و چرا قرار نمی‌گیرد... مسکن آنان نباید ممتاز از

مساکن دیگران باشد تا اصولاً فکر امتیاز اقران بر یکدیگر پیش نیاید و همه احساس کنند که فرزندان مدینه مادر هستند. در مدینه، معدن و راهروهای زیرزمینی و محله‌ها و کارگاه‌های تاریک هم نیست... شهر نظم هندسی معین دارد؛ خیابان‌ها به‌نحو عمود بر هم، یکدیگر را قطع می‌کنند. خانه‌ها به یک شکل و صورت ساخته شده و اگر پارک‌ها و باغ‌های عمومی میان خانه‌های روشن فاصله نیندازد تمام مدینه، یک خانه به‌نظر می‌آید. مدینه خلاصه و نمونه کل عالم است و اهل آن هیچ نیازی به دنیای خارج از آن ندارند» (همان، صص ۴-۹۳).

۵- در اتوپی، عقل جزوی تعیین‌کننده قوانین کلی است که همگان باید بی‌اختیار از آن‌ها تبعیت کنند. سخن عقل، عین عدالت است و «بشر مظهر هماهنگی و نظام عدالت است و نسبت افراد با مدینه، نسبت حروف درشت و ریز کتاب است. در صفحه مدینه حروف درشت عدالت را نوشته‌اند که نزدیک‌بین‌ها هم می‌توانند آن‌را بخوانند و در صفحه فرد، حروف ریز مسطور شده است، اما در صفحه عالم، این حروف باز هم ریزتر است و فقط حکیمان می‌توانند آن‌را بخوانند. پس عدالت در وجود مدینه و فرد و عالم یکی است و هماهنگی عالم در هر سه منعکس است» (همان، ص ۹۶). اما این تناسب نه به‌معنای استنباط یکی از دیگری، بلکه به‌معنای محوریت فیلسوف به‌عنوان اصل و منشأ این تناسب است. از اینرو حتی در اندیشه افلاطون «نظام عالم و نظام مدینه هر دو به یکباره به فیلسوف داده شده است و تناسب آن‌ها از آن جهت نیست که یکی از دیگری استنباط شده باشد. به این جهت مدینه فاضله او واجد همه شئون یک مدینه کامل است» (همان، ص ۱۰۸).

دکتر داوری برمبنای پنج ویژگی فوق مدعی است اتوپی‌ها اساساً با انگیزه تحقق بهشت بر زمین و در نتیجه اتمام دردها و سختی‌ها طرح شده‌اند؛ «مغرب در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود، تخفیف همه دردها و رخ زردی‌ها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی و حکومت عقل جستجو کرده و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوس‌ها و حتی در فضا، برمبنای قانون عقل، متحقق سازد» (همان، ص ۹۷). فروید نیز در تحلیلی مشابه، میل به اتوپی سازی را میل به احوال کودکی و اعراض از قبول مسئولیت و اتکال به مادر دانسته است.

مؤلف، این تفکر عقلی را تفکری تکنیکی می‌داند که به ابزار منطق مجهز است. تفکر تکنیک یا همان عقل جوئی سیطره بر طبیعت، با سقراط و افلاطون شروع گردیده است. از آنجا که این تفکر، اندیشه همزیستی با وجود و طبیعت (فوزیس) را به غلبه و سیطره بر آن تقلیل می‌دهد، از حقیقت وجود که همان گشودگی و افتتاح است به دور مانده و تلاش می‌کند با ضابطه منطق، صدق (مطابقت با واقع) تمامی دعاوی و متعلقات اندیشه را ارزیابی کند؛ «می‌توان گفت که بشر همواره عاقل بوده است؛ اما همیشه منطق ملاک و میزان تفکر، تلقی نمی‌شده است؛ بلکه منطق و قول به اینکه همه انحاء تفکر، حتی تفکر میتیک^[۱] باید با منطق مورد تفسیر قرار گیرد، آورده یونانیان است و با نظر به این معنی گفته‌ایم که فلسفه با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و در طی تاریخ غربی سعی بر این است که هر قول و فکری در فلسفه منحل شود. در اوتویی هم نظام عقلی حاکم است و اهل آن از تفکر معاف و حتی ممنوع هستند.... بشر در این رؤیا (رؤیای صلح و آرامش)، صورتی از عقل (= فاهمه و واهمه) را امیر و مالک تدبیر قرار داده تا آسوده از هر بلا و ابتلائی در تکرار زمان حال زندگی کند» (همان، ص ۸-۹۷).

این گفته‌ها که بی‌شباهت به سخنان هایدگر نیست، غفلت از وجود را غفلت از جلوه‌گری وجود در ادوار تاریخی می‌داند که در برهه‌ای از زمان آغاز و با شروع دوره دیگر پایان می‌پذیرد. این غفلت که با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز شده و تا قرن اخیر ادامه یافته است، تفاوت «وجود» و «موجود» را نادیده گرفته و در نتیجه بر مبنای عقل مفهومی و منطقی، موجودات را به مثابه تنها متعلق اندیشه انسان معرفی کرده و از اصل وجود موجودات (= وجه مستوری و پنهانی وجود)، که حقیقتی متفاوت از خود موجودات (= وجه آشکار وجود، الثبوت) است غفلت ورزیده است (بینید کوکلمانس ۱۳۸۲، ص ۲۲۹). هایدگر کل سنت دو هزار و پانصد ساله متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود و در نتیجه عصر موجودانگاری خوانده است که از نقطه نخست آن، عقل جزوی تلاش کرده هرگونه راز و سر موجودات و عالم را کنار زده و با تسلط بر طبیعت، رنج‌ها و دردهای انسان را پایان بخشد؛ هرچند این فرایند تاریخی به تدریج و از تمدنی تا تمدن دیگر به ظاهر متفاوت باشد، ولی همگی در اصل هدف مشترکی را دنبال می‌کنند، هدفی که در عصر اخیر، با ظهور اسطوره علم تکمیل شده است؛

«در هر یک از ادوار تاریخ غرب، این لوازم ذاتی ثبوت داشته است. مع ذلک تمدن جدید، لوازمی دارد که با لوازم ذات تمدن یونانی فرق دارد»^(۲). پس چرا همه اوتوپی‌ها شبیه جمهوری افلاطون است؟ جهت این امر آن است که اوتوپی در عین حال که آغاز تمدن است پایان آن نیز هست؛ «در اوتوپی آغاز و پایان به هم می‌رسند. اگر دیالکتیک افلاطون آغاز تفکر غربی و مبنای تمدن غرب است مدینه فاضله او به اعتباری پایان این تفکر و تمدن را در خود مضمّن دارد. پس چه مانعی دارد که همه اوتوپی‌ها به جمهوری شبیه باشند، زیرا همه در پایان تاریخ قرار دارند و بی‌تاریخ هستند» (داوری اردکانی ۱۳۷۷، ص ۱۰۰).

بر این مبنا می‌توان گفت، اوتوپی و علم هدف مشترکی را دنبال کرده و از یک منشأ پدید می‌آیند و آن سیطره بر طبیعت و مهار آن است. به این معنا، هم اوتوپی و هم علم یک وهم است زیرا هر دو هیئت خود را بر مبنای آرزوی تخفیف و ترس و اتمام زجر انسان‌ها به دست آورده‌اند؛ «در اینکه اوتوپی وهم است، تردید نیست. اما علم به معنایی که اوتوپی پردازان مراد می‌کنند، از آن جهت موهوم است که در رؤیای بشر به عنوان وسیله نجات از مرگ و بیماری و ترس و هیئت تلقی شده است. درواقع اگر مردم غیر اهل علم، احکام علمی را معتبر و مسلم می‌دانند نه از آن جهت است که این احکام به نحوی اثبات شده است، بلکه اعتبارشان در همین قدرت تخفیف ترس و هیئت است» (همان، ص ۱۰۳).

مدینه فاضله فارابی به مثابه مدینه‌ای معقول و نه موهوم.

دکتر داوری پس از تشریح اوتوپی‌های غربی و اعلام اینکه اوتوپی‌ها مولود سیطره عقل جزوی و تکنیک‌خواه و غفلت از حقیقت وجود در طول تاریخ متافیزیک است، مدینه فاضله فارابی را از این نقایص برکنار دانسته است. زیرا رئیس اول مدینه فارابی، حکیمی است که اولاً با عقل فعال - بیرون از انسان - مرتبط است و بنابراین با واسطه وی، نور عقل در مدینه می‌تابد (همان، ص ۱۰۵)، درثانی، حکیم متأله مورد نظر فارابی، سعی می‌کند ساختار و نظم عالم هستی را شناسایی کرده و مدینه را مطابق با نظم عالم، طراحی و مدیریت کند، نه آنکه

الگو و طرح ذهنی خود را بر عالم و مدینه افکنده و تلاش کند آن دو را بر مبنای تشخیص خود سامان بخشد (همان، ص ۱۰۸).

به عقیده مؤلف، مدینه فارابی در سه مسئله با اوتوپی های غربی شریک است؛ ۱- در مدینه حکومت عقل برقرار است. ۲- در مدینه سرّ و رازی وجود ندارد و همه چیز معقول است. ولی برای کسانی که قوه درکشان پایین است، حقایق عقلی و فلسفی به صورت اقناعی و خطابی در قالب عبارات دینی عرضه می شود. ۳- دین تابع فلسفه صحیح است، یعنی دیانت موافق با فلسفه معقول و صحیح است (همان، ص ۱۰۶). اما این سه ویژگی، مدینه فارابی را همچون اوتوپی های غربی، مدینه ای موهوم نمی سازد، زیرا این مدینه برخلاف اوتوپی ها، از مسائلی چون وضع و موقعیت جغرافیایی مدینه، سبک معماری آن، نحوه مناسبات زناشویی، اشتراک در اموال و مشاغل مدینه و غیره چیزی نمی گوید. اما مسکوت گذاشتن این مسائل، با توجه به اهمیتی که تمامی اوتوپی نویسان برای این مسائل قائل اند، حکایت از مسئله ای بسیار مهم در اندیشه فارابی دارد و آن اینکه، این مدینه شهری بر زمین یا رؤیای تحقق بهشتی در این جهان نیست، بلکه «مدینه ای است در عالم مجردات عقلی... و از این حیث در میان مدینه های فاضله ممتاز است» (همان، ص ۱۰۸).

به عقیده دکتر داوری، معقول بودن مدینه فارابی به معنای رؤیا بودن این مدینه نیست، بلکه به معنای معقولیت تمام این مدینه است که این معقولیت در آن هم ساری است و حکومت می کند. از اینرو، رئیس اول مدینه به مدد اتصال با عقل فعال و حتی در صعودی پیش رونده، با ادراک حقایق معقول و مقدس در حریم قرب الهی، همچون مدبّر عالم، مدینه را طراحی و تدبیر می کند. «این امر مبین آن است که مدبّر مدینه فاضله نیز خدای تعالی است، چنانکه مدبّر عالم هم اوست، البته تدبیر خدایتعالی نسبت به عالم وجهی دارد و نسبت به مدینه وجهی دیگر، جز آنکه تناسبی میان این دو تدبیر وجود دارد. چه اجزاء عالم با اجزاء مدینه یا امت فاضله متناسب است و باید ائتلاف و انتظام و تعاضدی که در هیئت طبیعی وجود دارد، در افعال مدینه وجود داشته باشد» (همان، ص ۱۰۹).

مؤلف بر مبنای این توضیحات چنین نتیجه گرفته است که اساساً مدینه فاضله فارابی از سنخ اوتوپی‌های غربی نیست زیرا اولاً با هدف تحقق بهشت زمینی طراحی نشده است. در ثانی، بنیاد این مدینه، عقل کلی و عقل فعال بیرون از انسان و به‌طور کلی، حضور فعال خدا و دین است و نه عقل جزوی انسان. ثالثاً، فارابی اشاره‌ای به موقعیت جغرافیایی و بسیاری از جزئیات، که مدینه‌های زمینی مورد نظر اوتوپی‌ها آن‌ها را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند، نکرده است. و رابعاً، بنابه کتاب *آراء اهل مدینه فاضله*، اهل این مدینه آراء حقّه‌ای دارند که همان آراء حکیم و رئیس اول آن مدینه است و در نتیجه، تمامی اهالی این مدینه، اهل تفکرند (همان، ص ۱۶۲). در چنین مدینه‌ای، نه تفکر تکنیک حاکم است و نه اهالی مدینه فاضله از ساحت قدس و حقیقت وجود غافل مانده‌اند. این‌ها تماماً ویژگی‌هایی است که مدینه فارابی را از اوتوپی‌های غربی متمایز و ممتاز می‌سازد.

با این حال به‌نظر می‌رسد مؤلف بر مبنای رویکرد هایدگر در مطالعه وجود و حقیقت، علاوه بر ارائه تحلیلی نادرست از مقایسه مدینه فارابی با لاقل برخی از مدینه‌ها من جمله آرمان‌شهر افلاطون، نتوانسته انگیزه حقیقی فارابی از طرح چنین شهر معقولی ارائه دهد.

دو مدینه فاضله در اندیشه افلاطون و فارابی

قبل از آنکه موضع صحیح در تفسیر دیدگاه‌های سیاسی فارابی را عرضه کنیم، لازم است ابتدا به نادرستی تفسیر هایدگر از تاریخ وجود و تاریخ متافیزیک غرب اشاره‌ای داشته باشیم، زیرا کاملاً آشکار است که مؤلف به دلیل دل‌بستگی بسیار زیاد به اندیشه‌های هایدگر، تحلیل فوق را ارائه داده است.

شواهد و دلایل بسیار زیادی وجود دارد که بر مبنای آن نمی‌توان موضع هایدگر در باب حقیقت واحد سنت دو هزار و پانصد ساله تفکر فلسفی را پذیرفت. هایدگر اندیشه دکارت، لاک، کانت، هگل و حتی نیچه و به‌طور کلی تمامی فیلسوفان بیست و اندی قرن اخیر را بسط و ادامه اندیشه‌هایی می‌داند که در تفکر متافیزیکی سقراط، افلاطون و ارسطو مندرج‌اند؛

هرچند وی مدعی است وجود، در هر دوره تاریخی به نحوی آشکار شده و تلقی متفاوتی از وجود موجودات را بر اذهان متفکرین بزرگ سه دوره تاریخی- یونان، قرون وسطی و مدرن- الهام و حاکم کرده است. این اثرگذاری بدان جهت است که سه فیلسوف یونانی فوق، با اعلام تفوق و حکومت عقل مفهوم ساز، تفکر تکنیک و سیطره آن را بنیاد نهاده اند، تفکری که به تدریج بسط یافته و با ظهور وجود در عصر مدرن به مثابه "بژه"، کاملاً نمایان شده است (بینید هایدگر ۱۳۸۷، صص ۴-۱۵۳). پرداختن به جزئیات اندیشه هایدگر مجال دیگری می طلبد، ولی به اختصار همین بس که نمی توان علیرغم شباهت ظاهری الفاظ و عبارات فلسفه های پیش مدرن (سنتی) و مدرن، کل تاریخ فلسفه غرب را سنت واحدی دانست، زیرا دو مسئله اساسی معرفت شناسی و جهان شناسی و ارتباط بین این دو، و دیگر مسائل در این دو دوره، نه تنها به یکسان ارائه نشده است، بلکه کاملاً در مقابل هم عرضه شده است. در یکی (فلسفه های سنتی)، عقل شناسنده و در دیگری (فلسفه های مدرن)، عقل سازنده جهان و متعلق شناسایی خود است (بینید ماحوزی ۱۳۸۹ الف، صص ۱۴-۳۱۳). در اولی عقل در ارتباط با هستی شناسی، به ویژه عنایت و الهام مبادی عالی هستی طرح شده است. و در دومی، عقل کاملاً خودبنیاد است و با اطلاق مفهوم ها و اصول خود بر پدیدارها (و نه ذوات) متعلق شناسایی خود، تصویری ریاضی گونه و مکانیکال از جهان و خود عرضه می دارد (بینید ماحوزی ۱۳۸۹ ب، صص ۴۵-۱۴۰). در اولی، مبنای اعتماد به یافته های عقل، تطابق با صورت های جوهری موجود در عقل فعال و عقول برتر موجود در عالم هستی است و در دومی، مبنای اعتبار یافته های عقل، اطمینان به روش درست به کارگیری عقل و توجه به حدود و مرزهای معرفت است. موارد بسیار دیگری وجود دارد که نشان دهنده و ثابت کننده تفاوت جوهری فلسفه های سنتی با فلسفه های مدرن (اومانستی) است، و بنابراین نمی توان همچون هایدگر، تفکر مدرن را بسط و ادامه تفکر افلاطون و ارسطو دانست.

بر مبنای تفاوت فوق می توان فرض دکتر داوری در اندیشه یکی دانستن اوتوپی های فیلسوفان سنت گرای غرب با اوتوپی های فیلسوفان مدرن را نیز تصحیح کرد. بدین معنا که آرمان شهرهایی چون جمهوری افلاطون، که مؤلف به کرات از آن یاد کرده است و یا موارد دیگری چون شهر خدای آگوستین اساساً از سنخ اوتوپی های عصر جدید که با هدف سیطره

بر طبیعت و نمایش قدرت انسان توسط کسانی چون بیکن، مارکیست‌ها و غیره طرح شده‌اند، نیست. بلکه در آرمان‌شهرهای فوق نیز حضور خدایان و اتصال با مبادی عالیه هستی از طریق عقل کلی جهت تشخیص قوانین صحیح و مقدس دیده می‌شود.

افلاطون در جمهوری، برای توصیف عدالت روحی (در انسان)، عدالت را در مدلی بزرگتر، یعنی مدینه بررسی کرده است (افلاطون ۱۳۸۰، جمهوری- دفتر دوم، ۳۶۹، ص ۸۶۷). وی در ادامه تحلیل‌های خود، بر مبنای جهان‌شناسی عرضه شده در تیمائوس و دیگر آثار، عدالت در مدینه را بر مبنای نظم عالم هستی و روابط بین مراتب آن توضیح داده است. به عقیده وی، همان‌گونه که در عالم سلسله مراتبی وجود دارد و تمامی مراتب تحت عالی‌ترین مرتبه (یکِ یک) عمل می‌کنند، در مدینه نیز باید مراتبی باشد و تمامی مراتب، تحت عالی‌ترین مرتبه (فیلسوف- شاه) فعالیت ورزند. به همین قیاس، در وجود آدمی نیز، قوای اراده (شجاعت/ خشم) و میل (شهوت/ امیال) باید تحت فرامین عقل (خرد) فعالیت ورزند. تنها در این صورت است که عدالت در وجود آدمی، بر مبنای عدالت در نظام عالم هستی و نظام مدینه برقرار می‌شود. در صورت تحقق چنین انتظامی، آدمی از زیبایی روحی (درونی) و نیک سرشتی بهره‌مند است (همان، دفتر سوم، ۴۰۳، ص ۹۱۴). کشف و برقرای این تعادل و انتظام هم تضمین کننده سلامت نفس و هم تضمین کننده سلامت جامعه است زیرا بین قوای نفس و قوا و مراتب جامعه تناسب وجود دارد (همان، دفتر چهارم، ۴۳۵، ص ۹۵۵). پس همان‌گونه که «زاممداری حق خرد است، زیرا خرد جزء دانای نفس است و از راه اندیشه، همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند» (همان، ۴۴۱، ص ۹۶۴)، در جامعه نیز، باید کسی حکومت کند که به مدد دیالکتیک و تربیت روحی صحیح، به حقایق معقول در عالم مثل آگاه باشد و بر مبنای آن‌ها، قوانین را وضع کرده و حکومت کند (همان، دفتر هفتم، ۵۱۹، ص ۱۰۶۱). اینان با پذیرش حکومت بر دیگران منت نهاده و سزاوار تحسین‌اند (همان، ۵۲۱، صص ۶۴-۱۰۶۳). به عقیده افلاطون، تنها فیلسوفان حقیقی هستند که شایسته حکمرانی بر این شهر هستند و تنها با حکومت اینان، این طرح عملی می‌شود (همان، ۵۴۰، ص ۱۰۹۱).

اما حکومت عقل زبینه یک مدینه کامل است و نه مدینه ناقص. مدینه کامل، مدینه‌ای است که در آن عقل بدون مزاحمت علت‌های دیگر اعمال علیت می‌کند. از اینرو اهالی این مدینه نیز باید متناسب با موقعیت و طبقه اجتماعی‌شان تربیت شوند. این افراد، بر مبنای قوانینی که شایسته این مدینه است رفتار می‌کنند و تلاش می‌کنند مدینه طبق قوانین معقول و مقدس به حیات خود ادامه دهد. هرچند نه تحقق چنین مدینه‌ای امکان‌پذیر است، زیرا افلاطون چندبار متذکر شده است که این مدینه، شهری در آسمان و کلام است و به عبارت دیگر بر زمین متحقق نمی‌شود (به عنوان مثال ببینید همان، دفتر پنجم، ۳-۴۷۲، ص ۱۰۰۳) و نه این مدینه همواره به همین نحو می‌ماند، زیرا خطر سقوط و انحلال این آرمان‌شهر در وضعیت حکومت‌های نامطلوب وجود دارد، چنانکه افلاطون در دفترهای هشتم و نهم جمهوری، چگونگی این سقوط و انتقال را توضیح داده است. و ثالثاً، افلاطون حتی در وضع قوانین سختگیرانه آرمان‌شهر - که صرفاً به نیت تربیت حاکم یا فیلسوف - شاه و پاسداران ارائه شده‌اند - نیز به "دودلی و تردید" خود در صحبت درباره این موضوع اشاره کرده است (ببینید همان، دفتر پنجم، ۴۵۱، ص ۹۷۳).

اما اگر چنین مدینه‌ای در واقعیت متحقق نمی‌شود، پس چرا افلاطون آن را طرح کرده است؟ می‌توان به این پرسش چنین پاسخ داد که برخلاف تلقی فیلسوفان و متفکران عصر مدرن، آرمان‌شهرهای فیلسوفان سنت گرا هیچ‌گاه در این دنیا متحقق نمی‌شود، بلکه باید وضعیت فعلی (اجتماع واقعی) را بانظر به الگوی صحیحی از قوانین معقول، اصلاح کرد و با رفع نواقص وضعیت موجود، تا حد ممکن جامعه و تربیت عمومی را به وضعیت ایدئال نزدیک کرد، هرچند در عمل هیچ‌گاه مطابقت وضع موجود با وضع ایدئال میسر نشود؛ چنانکه نمی‌توان این مطابقت و تحقق وضع مطلوب را انتظار داشت زیرا به تعداد افراد جامعه، سطوح متفاوت سلیقه‌ها، ضعف‌ها و امیال وجود دارد و مادامی که نزاع امیال و عقل در این افراد وجود داشته باشد، نمی‌توان حکومت کامل عقل بر آن‌ها را آرزو کرد. افلاطون خود در کتاب قوانین، بر مبنای قوانین معقول و مقدس کتاب جمهوری به مثابه الگو، قوانینی منعطف‌تر و زمینی‌تر برای جامعه ارائه داده است. چنانکه در کتاب مرد سیاسی نیز - علاوه بر پذیرش دموکراسی به مثابه حکومت مناسب وضعیت واقعی مردمان - حاکم شایسته حکومت زمینی را

نه فیلسوف، بلکه "فرزانه" معرفی کرده است زیرا هم فیلسوف مناسب شهر زمینی نیست و به مشکل برمی‌خورد و هم متناسب با نوع حکومت و ماهیت قوانین یک مردسیاسی دنیادیده می‌تواند بر مبنای تجربیات عملی و واقعی خود زمامداری کند (مرد سیاسی، ۲۹۵-۲۹۴). بنابراین می‌توان گفت، در اندیشه افلاطون، هدف از طرح آرمان‌شهر، صرفاً معرفی الگویی حقیقی از قوانین و حکومت است که حکومت‌های زمینی باید همواره با نظر به اصالت قوانین آن، علاوه بر تشخیص راه صحیح از غلط، تا حد ممکن قوانین خود را در راستای نیل به آزادی حقیقی روح از علیت امیال و دیگر موانع شکوفایی عقلانیت تنظیم کنند.

این تفکیک و الگوگیری را می‌توان در اندیشه سیاسی فارابی نیز مشاهده کرد. فارابی مدعی است رئیس اول مدینه، فیلسوف یا همان نبی است که به‌مدد اتصال با عقل فعال از طریق عقل یا خیال، واضع‌النوامیس است (فارابی ۱۳۶۱، ص ۸۴). این فیلسوف، مثبته به اله است. زیرا به خالق هستی و مراتب عالم وقوف دارد و بر مبنای علم خود به توحید و عدل، نظام و طبقات مدینه را طراحی کرده و حکمرانی می‌کند. وی نیز همچون فیلسوف-شاه افلاطون، چه امامت و شاهی بکند و چه نکند، در مقام خود مستقر است، همچون طیبی که چه طبابت بکند و چه نکند، طیب است (همان، ص ۸۴). به عقیده فارابی «شرط رسیدن به این مقام آن است که آدمی به درجه عقل مستفاد رسیده و عقل او با عقل فعال پیوسته باشد. بدین ترتیب، هر چه از جانب خدای تعالی به عقل فعال افزوده شود، عقل فعال به‌توسط عقل مستفاد، آن را به عقل منفعل و سپس متخیله او افزوده می‌کند. پس از آن حیث که به عقل منفعل او می‌رسد حکیم و فیلسوف و متعقل کامل است و از آن حیث که به قوه متخیله او افزوده شود پیامبر منذر است که می‌تواند در همان آن، از همه جزئیات خبر دهد» (همان، صص ۶-۸۵).

اما همان‌گونه که پیش از این به نقل از دکتر داوری اشاره شد، مدینه فاضله فارابی شهری در عوالم معقول است و بنابراین در باب تحقق آن بر زمین و یا جزئیات جغرافیایی و فنی آن سخنی نگفته است. حال این پرسش دوباره طرح می‌شود که هدف فارابی از طرح چنین مدینه‌ای چیست؟ وی با تفکیک رئیس اول مدینه از رئیس ثانی مدینه به این پرسش پاسخ

داده است. طبق دعاوی فارابی، رئیس اول مدینه کسی است که به او وحی می‌شود، از اینرو تنها وی واضع‌النوامیس است. اما گذشته از صعوبت استقرار مدینه فاضله کامل متناسب با خواست نبی (فیلسوف)، چنین شخصیتی همیشه زنده نیست و بنابراین باید بعد از رحلت وی، جانشینانی زمام امور را به‌دست گیرند. فارابی افراد صالحی که بسیاری از صفات رئیس اول مدینه را دارا هستند و با تمسک به علم فقه و اجتهاد عقلی، می‌توانند از قوانین وضع شده توسط رئیس اول و تصریحات وی، حکم مسائل جدیدی که پیش از این در حکومت مطرح نبود را استنتاج کنند، شایسته عنوان رئیس ثانی مدینه دانسته است (فارابی ۱۳۶۶، صص ۹-۷۸). بنابراین در وضعیتی که، مدینه فاضله‌ای که شایسته فیلسوف باشد و یا فیلسوفی بر آن حکومت کند، وجود نداشته باشد، این مدینه فاضله و قوانین مقدس آن، همچون الگویی برای زمامداران خردمندی مورد استفاده قرار می‌گیرد تا حکام مذکور بتوانند با تأسی به قوانین مدینه فاضله رئیس اول، تا حد ممکن برطبق قوانین حکم رانده و عمل کنند. وضعیت اخیر، وضعیت حکومت‌های صالحه‌ای است که به‌نحو واقعی وجود دارند. در اینجا اگرچه نه نبی حضور دارد و نه رئیس مدینه با عقل فعال در ارتباط است، ولی راهنمای حاکمان مدینه قوانین معقولی است که بر مبنای آن‌ها، قوانینی متناسب با مسائل مربوط به زمان و مکان هر کدام از مدینه‌ها و اهالی آن‌ها وضع و معرفی می‌شود؛ احکامی که در وضع آن‌ها به رعایت حداقت‌ال، زمینه‌های روان‌شناختی و دیگر مؤلفه‌ها توجه می‌شود تا به هدف اصلی خود یعنی سعادت انسان‌ها نائل گردد. بنابراین مبنای تحقق سعادت در مدینه‌های فاضله پس از نبی و فیلسوف حقیقی، قوانین مقدس به‌همراه خرد بشری است که متناسب با شرایط افراد واقعی نوامیسی را مقرر می‌کنند.

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت فارابی همچون افلاطون از دو مدینه سخن گفته است؛ یکی شهری در آسمان و دیگری شهری در زمین، به نحوی که مورد اخیر تلاش می‌کند خود را به شهر آسمان نزدیک کند، هرچند در عمل نتواند توفیق کاملی به دست آورد. بر مبنای این سخن می‌توان گفت، برخلاف ادعای دکتر داوری، ماهیت آرمان‌شهر افلاطون نیز همچون مدینه فاضله فارابی، متفاوت از اوتوپی‌های مدرن غربی است و اساساً آرمان‌شهر در معنای حقیقی، یعنی شهر آسمان و کلام، هرگز به مثابه شهری برای زمین و یا قابل تحقق در موقعیت جغرافیایی و زمان خاصی طراحی نشده است. به عبارت دیگر، طرح این گونه شهرها صرفاً به نیت ترسیم الگوی مناسبی در خدمت سیاست‌مداران عرضه شده است، امری که در دنیای قدیم هم بسیار رایج بوده و هم لازمه "تقلید" از معقولات، به مثابه روش صحیح عمل (پراکسیس) لحاظ می‌شده است.

پی‌نوشت:

منابع

- ۱- افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران.
- ۲- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶) السیاسه المدینه، به تصحیح فوزی متری نجار، انتشارات الزهرا.
- ۳- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۴- کوکلمانس، یوزف ی. (۱۳۸۲) هیدگر و هنر، ترجمه محمد جواد صافیان، نشر پرسش، چاپ اول، آبادان.
- ۵- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷) فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
- ۶- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷) متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، چاپ پنجم، تهران.
- ۷- ماحوزی، رضا (۱۳۸۹ الف) عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، شماره نهم، جلد دوم، سال پنجم و ششم، بهار و تابستان، صص ۳۱۶-۳۰۲.
- ۸- ماحوزی، رضا (۱۳۸۹ ب) جدال مکانیسم و غایت‌مندی در نقدهای اول و سوم کانت و راه حل استعلایی کانت برای آن، دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۱۶، بهار و تابستان، صص ۵۴-۱۳۱.

همسویی یا تعارض عقل از دیدگاه مولوی

حسین معصوم*

استادیار فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

نوشتار کنونی به دیدگاه مولوی درباره عقل می پردازد. عقل در نظر او پنج قسم است، ولی از حیث دیگر عقل را کسبی و وهبی می داند. عقل کسبی، انسان را درگیر زندگی مادی می سازد، اما عقل وهبی، انسان را به درجات معنوی بزرگی نایل می کند.

عقل، تقسیماتی دارد از جمله اینکه عقل قال و عقل حال، عقل نحو و عقل محو و

مطلب اصلی و مهمی که در اینجا وجود دارد اینکه برخی قائلند که وحدت و همسویی عقل از نظر مولوی هستند، و بعضی قول به تعارض عقل از دیدگاه او را قبول دارند، ولی قول به همسویی عقل، قابل پذیرش است.

مطالب فرعی وجود دارد از جمله اینکه: عقل و مشورت، عقل و شهوت، نیاز عقل به وحی، عقل انسان متوجه است که هر جنبه، نیاز به جنباننده دارد، عقل و اتفاق، اولین مخلوق خدا، عقل است، عقل و بازیهای کودکانه، عقل و سودجوئی، عقل و فرشته، عقل و پشیمانی، عقل و حیرت، عقل و دیوانگی، انسان و مافوق عقل کل و

در این مقاله به اشعار مولوی اشاره شده است.

واژگان کلیدی: مولوی، عقل، عقل جزئی، عقل کلی، عقل عقل، قال، حال، نحو، محو، جهل،

مشورت، حیرت.

مقدمه

عقل از شرایط تکلیف است و کسی که فاقد عقل است، تکلیفی ندارد (دیوانه).

انسان رشید، کسی است که اهل عقل و فکر تشخیص باشد. اگر کسی اصول دین را بدون فکر بپذیرد از او قابل قبول نیست. وقتی کسی عقل خود را به کار نیندازد، دین با خرافات و بدعتها آمیخته خواهد شد.

زمانی شخصی، عقل خود را تعطیل کند، او در برابر اندیشه های مخالف، آسیب خواهد دید. عاقل و خردمند، عقل را حکمران همه زندگانی خود اعم از دنیا و آخرت قرار می دهد..

تعقل یکی از مبانی محکم و اصیل در عقاید، اخلاق و افعال انسان است.

جامعه بشری با استدلال و خرد به سوی کمال می رود.

اثبات حقانیت وحی، راهی جز طریق عقل ندارد.

عقل در ادبیات فارسی، جایگاه مخصوصی دارد. گاهی عقل در برابر عشق و زمانی عقل در مقابل نقل و گاهی عقل در برابر وهم مطرح می شود.

مولوی، انسان ها را به تعقل فرا می خواند تا از اسارت جهل و تقلید کورکورانه برهاند، و انسان از جهل و نادانی بیزار است، زیرا مستبدان تمام تلاش خود را به کار می برند تا انسانها را در جهل و ناآگاهی نگه دارند.

عقل باید نور ده چون آفتاب تا زند تیغی که نبود جز صواب

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۷۰) دفتر پنجم/ ۶۵۸ (دهخدا، ۱۳۷۷، صفحه ۱۶۰۰)

عقلی لازم است که مانند آفتاب، درخشان باشد تا فقط در راه راستی و درستی شمشیر بزند.

انواع عقل

«عقل» از دیدگاه مولوی از یک نظر دو نوع است:

۱- عقل اکتسابی یا کسبی یا حصولی یا فکری یا استدلالی یا زمینی یا قالبی یا صوری یا منطقی یا معاش یا نحو یا بحثی یا رسمی یا جزوی یا ظاهربین یا مذموم یا ابزاری یا یونانی یا مصلحت اندیش یا حسابگر یا سودجو یا خرده بین یا مسموع یا غربی یا مادی یا دنیا اندیش.

۲- عقل فطری یا وهبی یا حضوری یا الهامی یا اشراقی یا شهودی یا اعطایی یا کشفی یا خراباتی یا وراثتی یا شعوری یا آسمانی یا محو یا ذوقی یا معاد یا کلی یا باطن بین یا ممدوح یا قدسی یا ایمانی یا مطبوع یا شرقی یا معنوی یا عرشی یا شریف یا جلیل یا کمال جو یا صبراندیش.

عقل از نظرگاه دیگر پنج قسم است:

۱- نیروی قدسی ادراک و شعور در امور معاش و معاد:

عقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است.

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۹) دفتر چهارم / ۲۱۸۸ مشعله = مشعل هدایت

بی زمفتاح خرد، این قرع باب از هوا باشد، نه از روی صواب

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۹۳۶) دفتر ششم / ۴۰۷۷

بدون کلید خرد، کوبیدن در حقیقت، عملی از روی هوا و هوس است.

۲- عقل ایمانی

عقل ایمانی چو شحنة عادلست پاسبان و حاکم شهر دلست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۱) دفتر چهارم / ۱۹۸۶

زآنکه عقلش غالبست و بی زشک عقل، جنس آمد به خلقت با ملک

(همان، صفحه ۵۹۸) دفتر چهارم/۲۷۰۳

یعنی عقل هر یک از مؤمنان بر نفسشان غلبه دارد، و بی گمان عقل، همجنس و همنسخ فرشته است.

عقل ایمانی مانند داروغه ای عادل است.

عقل ایمانی همان است که شخصی از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد:

مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ: مَا عُبدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ. یعنی عقل چیست؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: چیزی است که بوسیله آن خداوند پرستش شود و بهشت بدان به دست آید. (کلینی، اصول کافی، صفحه ۱۱)

شیخ بهایی (رحمه الله علیه) می گوید:

علم رسمی سربسر قیل است و قال نه ازو کیفیتی حاصل نه حال

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان

دل منور کن با نوار جلیّ چند باشی کاسه لیس بوعلی

(بهائی، ۱۳۷۲، صفحه ۴-۶)

۳- نیروی شیطانی

در ادامه این حدیث آمده است: قَالَ: قُلْتُ: فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ؟ فَقَالَ: تِلْكَ الْكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. یعنی آن شخص گفت: گفتم پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطن است.

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵۹) دفتر دوم/ ۲۳۲۸

یعنی از این خرد، باید جاهل شد. (باید از نیروی شیطانی، نادان و جاهل شد).

۴- عقل جزوی برای درک حقایق امور، کافی نیست زیرا آفت آن عقل، آفت وهم و ظن است.

عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن زانک در ظلمات شد او را وطن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۷۵) دفتر سوم/ ۱۵۵۸

عقل جزوی، داخل ظلمات وهم و ظن، وطن اختیار کرده است.

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را سازای سلطان، وزیر

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۴۵) دفتر چهارم/ ۱۲۵۷

پیش بینی این خرد تا گور بود و آن صاحب دل به نفخ صور بود

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۲۰) دفتر چهارم/ ۳۳۱۱

یعنی عقل جزوی تا مرتبه گور بیشتر نمی تواند پیش بینی کند، در حالی که نگاه عقل صاحب‌دلان تا نفخ صور و برپایی رستاخیز برقرار است. (عقل معاش تنها در امور مادی نافذ است و عقل معاد فراتر از جهان ماده).

يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ (سوره نبا / ۱۸)

یعنی روز قیامت که در آن بوق و شیپور دمیده می شود.

۵- عقل کل به دو معناست:

الف) عقل مجرد مفارق از ماده

ب) عقل کامل که احاطه بر همه اشیاء دارد.

جهد کن تا پیرو عقل و دین شوی تا چون عقل کل، تو باطن بین شوی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۸) دفتر چهارم/۲۱۷۸

مرثرا عقلی است جزوی درنهان کامل العقلی بجو اندر جهان

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۹۸) دفتر اول / ۲۰۵۲

عقل کل

ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۸۶) دفتر دوم/۲۷۷

حقیقت تو، همان اندیشه توست و غیر از اندیشه، تنها استخوان و رگی از تو می ماند.

اندیشه: فکر، قوه مفکره، آنچه موجب جدایی آدمی از دیگر جانداران است.

(شهیدی، ۱۳۷۵، صفحه ۶۹)

اگر اندیشه و عقل را از انسان سلب کنیم وجه تمایزی میان او و حیوانات وجود نخواهد داشت. از این رو منطق دانان گفته اند که انسان، حیوان ناطق یعنی حیوان اندیشنده است، به تفسیر دیگر انسان، حی مؤتکله است. محل رویدن این اندیشه را عقل کل می نامد.

(عقل کل = عقل اول = صادر اول = نور اول = حقیقت محمدیه = لوگوس = نوس)

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاهست و صورتها رُسُل

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۱۰) دفتر دوم / ۹۷۸

یعنی این جهان، اندیشه ای از عقل کل است.

عقل کل، اصل وجود جهان است که در همه موجودات، جاری است. در هر یک به حسب خویش، تجلی دارد؛ مثلاً در عقل به صورت عقل، در نفس، به صورت نفس، و در جسم، به صورت جسم و.... متجلی است.

مقصود از حقیقت محمدیه، صورت جسمانی رسول اکرم و اعظم نیست. به همین دلیل گاهی آن را به روح اعظم تعبیر می کنند، که در ورای این جهان متحول و دائم التغییر، حقیقتی ثابت و سرمدی وجود دارد که راه پی بردن بدان، تهذیب نفس و تزکیه آن است.

عقل کل را گفت: ما زاعَ البَصَرِ عقل جزوی می کند هر سو نظر

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۴۷) دفتر چهارم / ۱۳۰۹

یعنی خداوند درباره عقل کل فرموده است: چشم او به کجی نگرانید، در حالی که عقل جزوی از روی هوا و هوس به هر سو نگاه می کند.

عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد ز آن خوی بد

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۷۳) دفتر پنجم / ۷۳۸

غیر از این عقل تو حق را عقلهاست که بدان تدبیر اسباب سماست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۷۷۰) دفتر پنجم / ۳۲۳۴

یعنی خداوند بجز این عقل، عقول دیگری خلق کرده است که بدان وسیله امور آسمان تدبیر می شود. (مراد از سماء، آسمان روحانی و عالم غیب است. عقلی که تدبیر معاش می کند عقل جزوی و عقلی که تدبیر امور باطنی و معاد را می کند عقل کلی می گویند. پس انسان عقل معاد را قربانی عقل معاش نکند.)

عقل معاش انسان را در امور دنیایی یاری می دهد. پس لازم است هم عقل معاش داشته باشد و هم عقل معاد.

همسویی عقل

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

(دفتر اول، ۱۳۷۸، صفحه ۶۶۲) دفتر پنجم/۴۶۳

عقل جزوی یا عقل ظاهر بین، باعث بدنامی عقل کلی یا عقل باطن بین شده است. و کام مادی انسان، موجب این شده است که آدمی از کام های معنوی و اخروی محروم شود. «عقل» به علت اشتراک لفظی، گاهی باعث سوء تفاهم می شود. زیرا مولوی هم عقل جزوی را «عقل» گفته است و هم عقل کلی را. مولوی در یکجا «عقل» را پسندیده و محمودش می داند، و در جای دیگر آن را ناپسند و مذموم می شمرد. در حالی که حقیقت مطلب این است چنین تعارض و تناقضی وجود ندارد و از دیدگاه مولوی، همسویی عقل، قابل قبول است.

تا چه عالمهاست، در سودای عقل تا چه با پهناست، این دریای عقل

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۲) دفتر اول/۱۱۰۹

یعنی در سودای عقل (وجودعقل). عوامل زیادی وجود دارد. دریای عقل، بسیار پهنای و گسترده است.

عقل جزوی، گاه چیره، گاه نگون عقل کلی ایمن از ریب المون

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۶۰) دفتر سوم/۱۱۴۵

عقل جزئی گاهی غالب و گاهی مغلوب است. عقل کلی، ایمن از حوادث ناگوار است.

قال و حال

چهار نفر که هر کدام زبان خاصی داشتند به جایی آمدند. شخصی یک درهم پول به آنها داد که چیزی برای خود بخرند. آنکه فارس زبان بود گفت: انگور بخریم. عرب زبان گفت: عنب

بخیریم. رومی زبان گفت: استافیل بخیریم. ترک زبان گفت: اُزوم بخیریم. عاقبت حکیمی که به چهار زبان، آگاهی داشت به آنها فهماند که همه شما یک چیز را می خواهید ولی با الفاظ مختلف. بیشتر اختلافات انسان، لفظی است. باید به حال نگریست نه قال.

ما زبان را ننگریم و قال را ما روان [درون] را بنگریم و حال را

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۳۸) دفتر دوم / ۱۷۵۹

اشتراک لفظ داریم ره زن است اشتراک گبر و مؤمن در تن است.

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۸۳۸) دفتر ششم / ۶۴۹

یعنی اکثراً اشتراک لفظی، سبب سوء تفاهم است. اشتراک کافر و مؤمن فقط در جسم است. (زیرا روح مؤمن، الهی و آسمانی است، ولی روح کافر، پست و زمینی است.)

مصراع اول بر اشتراک لفظی، و مصراع دوم بر اشتراک معنوی دلالت دارد.

با حلوا حلوا گفتن، دهان شیرین نمی شود.

حلوا حلوا اگر بگویی صد سال بی خوردن حلوا نشود شیرین کام

نحو و محو

عالم و دانشمند نحو شناس، بر کشتی سوار شد. رو به کشتی بان کرد و گفت: آیا چیزی از علم نحو می دانی؟ کشتی بان گفت: خیر. دانشمند نحوی گفت: ضَبَعَتْ نِصْفَ عُمَرِکَ (نصف عمرت را ضایع و تباه کردی.) بعد از آن، طوفان به کشتی آسیب زیادی زد، و به گردابی گرفتار ساخت، و کشتی بان رو به دانشمند نحو کرد و گفت: آیا شما فنّ شما می دانی؟ آن دانشمند گفت: خیر. کشتی بان گفت: لَقَدْ ضَبَعَتْ تَمَامَ عُمَرِکَ (به تحقیق شما تمام عمرت را ضایع کردی.)

مولوی در این داستان بین صاحبان کشف و شهود و صاحبان استدلال مقایسه می کند.

محو می باید نه نحو اینجا، بدان گر تو محوی، بی خطر در آب ران

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۲۹) دفتر اول / ۲۸۴۱

قوت تدبیر زندگی که عقل معاش گویند.

قوت تدبیر سعادت اخروی که عقل معاد گویند. (سجادی، ۱۳۶۰، صفحه ۱۵۶)

در کلمات باباطاهر است که: *الْعَقْلُ سِرَاجُ الْعُبُودِيَّةِ*، و حق از باطل، و طاعت از معصیت، و علم از جهل بدان امتیاز نهاده شود. عقل دو گونه است: عقل معاش که محل آن سر است؛ و عقل معاد که محل آن دل است.

خواجه عبدالله انصاری گوید: عقل ما عقل دل است، یعنی دل را از غیر محبوب در بند آرد و از هوسهای ناسزا باز دارد. (سجادی، ۱۳۷۸، صفحه ۶-۵۸۵)

حضور و شهودی

وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا (سوره کهف / ۴۹)

یعنی حضوراً آنچه عمل کرده اند، می یابند.

وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا (یونس / ۶۱)

یعنی هیچ عملی انجام نمی دهید مگر اینکه ما شهوداً آن را می یابیم.

عقلِ عقل از عقل جزئی جداست:

عقل، دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل، آفاق دارد پُر زماه

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۲) دفتر سوم / ۲۵۳۱

عقل جزوی این است که دفترها را یکسره سیاه کند. عقل عَقل (عقل شهودی)، افقهای جان آدمی را از ماه کشف و شهود پر می کند.

بند معقولات آمد، فلسفی شهسوار عقلِ عقل، آمد صَفی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۲) دفتر سوم / ۲۵۲۷

اهل فلسفه، در بند معقولات نظری هستند. اما اهل صفا، در بند عقل کلی (عقل شهودی) می باشند.

ای علی که جمله عقل و دیده ای شمه ای واگو از آنچه دیده ای

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۶۳) دفتر اول / ۳۷۴۵

یعنی ای امام علی (علیه السلام) تو که سراسر عقل و بینشی، جلوه ای از مشاهدات و مکاشفات خود را برای ما بیان کن.

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۹۱۹) دفتر دوم / ۳۲۰۳

عقل انسان، توانا است پاره ای از معارف دینی را تولید کند و در اختیار آدمی قرار دهد؛ مانند گزاره «خدا، موجود است»، و این گزاره، دستاورد نقل نیست. پیش از اثبات خدا، تمسک به نقل، مستلزم دور است. ابتدا باید وجود خدا ثابت گردد سپس برای اثبات گزاره های دینی به نقل تمسک شود. آنچه مولوی در نکوهش عقل آورده است صرفاً به منظور این بوده که توقف در مرحله عقل و غفلت از شهود عرفانی می تواند انسان را از وصول به مقصد باز دارد.

مولوی در کتاب «مثنوی» در مورد عقل، مباحث به ظاهر متعارض و متناقضی آورده است. گاهی آن را خوار می داند و گاهی به والاترین مقام، بالا می آورد.

عقل دو عقلست: اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۰) دفتر چهارم / ۱۹۶۰

یعنی عقل بر دو قسم است: ۱- عقل مکسبی و اکتسابی که مانند کودک از راه تعلیم بیاموزی.

از کتاب و استاد و فکر و ذکر از معانی، وز علوم خوب و بکر

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۰) دفتر چهارم / ۱۹۶۱

یعنی دانش اکتسابی از طریق خواندن نوشته و تعلیم استاد و فکر و بدست آوردن مفاهیم و معانی و علوم خوب و نو بدست می آید.

عقل دیگر بخشش یزدان بُود چشمه آن در میان جا بُود

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۷۱) دفتر چهارم / ۱۹۶۴

یعنی عقل دیگر، آن است که خداوند بخشیده است. منشأ و سرچشمه آن، جان و روح است.

عقل کسبی از راه سعی و تلاش انسان بدست می آید و عموم مردم دارای عقل کسبی هستند. اما عقل وهبی از سببی بدست نمی آید جز از فیض خدا.

عقل وهبی به اقتضای اسم وهاب و جواد به بعضی از افراد داده می شود.

ابیاتی که منسوب به حضرت علی (علیه السلام) است می فرماید:

رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَطْبُوعٌ

یعنی عقل را دو نوع دیدم: عقل مطبوع یا فطری و عقل مسموع یا اکتسابی، بدون عقل فطری، عقل کسبی فایده ندارد.

(زمانی، ۱۳۷۴، صفحه ۵-۳۹۴)

عقل عقلند اولیاء و عقلها بر مثال اشتران تا انتها

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۱۵) دفتر اول / ۲۴۹۸

یعنی اولیاء الهی، عقل عقول هستند و سایر عقلهای بشری مانند شتران، تابع ساربان اند و مطیع عقل کل، رهبران واقعی عقول بشری، اولیاء الله اند.

عقلِ عقلت مغز و عقلِ توست پوست معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۲) دفتر سوم / ۲۵۲۸

یعنی معرفت حقیقی مانند مغز است و عقل جزئی تو، پوست. شکم حیوان همواره خواهان پوست و زوائد است.

غیر فهم و جان که در گاو و خرس آدمی را عقل و جانی دیگرست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۱۴) دفتر چهارم / ۴۰۹

باز غیر جان و عقل آدمی هست جانی در ولیّ آن دمی

(همان، صفحه ۵۱۵) « ولیّ آن دمی » اشاره دارد به اولیاء خدا.

نقش مشورت در تقویت عقل

مشورت، ادراک و هوشیاری دهد عقل ها، مرعقل را یاری دهد

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۹) دفتر اول / ۱۰۴۳

عقل، قوّت گیرد از عقل دگر

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵۷) دفتر دوم / ۲۲۷۷

این خردها چون مصابیح، انورست بیست مصباح از یکی روشن تر است

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۹۰۹) دفتر ششم / ۲۶۱۳

عقل با عقلِ دگر دو تا شود نور، افزون گشت و ره، پیدا شود

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۷۷) دفتر دوم/۲۶

با دو عقل، از بس بلاها و ارهی پای خود بر اوج گردون ها نهی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۴۵) دفتر چهارم/۱۲۶۴

یعنی زیرا به وسیله دو عقل از بلاهای بسیاری نجات خواهی یافت و پای خود را بر اوج افلاک خواهی گذاشت.

آشنایی عقل با عقل، از صفا چون شود هر دم فزون، باشد ولا

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۸) دفتر سوم/۲۶۸۹

یعنی هرگاه عقلی با عقل دیگر از روی صفا و صمیمیت آشنا شود، یعنی هرگاه صاحب عقلی با صاحب عقلی دیگر ارتباط برقرار کند، لحظه به لحظه موجب افزایش دوستی آنها می شود.

عقل را با عقلِ یاری یارکن امرُهم شُوری بخوان و کارکن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۵۱) دفتر پنجم/۱۶۷

وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (سوره شورا / ۳۸)

یعنی کار خود را در میان خود به مشورت می گذارند.

وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ (سوره آل عمران / ۱۵۹)

مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكْتُ، وَمَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِى عُقُولِهَا (امام علی علیه السلام، ۱۳۸۰، صفحه ۶۶۴)

یعنی هر کس خود رأی و مستبد شد به هلاکت رسید، و هر کس با دیگران مشورت کرد، در عقل های آنان شریک شد.

عقل، مخالف شهوت

عقل، ضدّ شهوتست ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند، عقلش مخوان

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۸۳) دفتر چهارم / ۲۳۰۱

وهم، مَرِ فرعونِ عالمِ سوز را عقل، مَرِ موسیّ جان افروز را

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۸۳) دفتر چهارم / ۲۳۰۷

یعنی وهم از آنِ فرعونی است که جهانی را می‌سوزاند، و عقل از آنِ موسایی است که همهٔ جان‌ها را روشنی می‌بخشد.

نیاز عقل به وحی

دام دیگر بُد، که عقلش در نیافت وحی غایب بین بدین سوز آن شتافت

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۹۲۲) دفتر ششم / ۲۹۷۰

یعنی دام‌های خطرناک دیگر می‌باشد که عقل نمی‌تواند آنها را شناسایی کند. به همین دلیل وحی الهی که امور پنهانی را می‌بیند به سوی دنیا آمده تا انسانها را از این دام‌ها آگاه سازد. مولوی، احتیاج عقل به وحی را بیان می‌کند.

عقل عاقبت بین

عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کو نبیند عاقبت

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۳۰) دفتر دوم / ۱۵۴۸

عقل انسان می‌داند که هر متحرّکی، نیازمند محرّکی است:

پس یقین در عقل هر داننده هست اینک با جنبنده جنباننده هست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۰۵)

دفتر چهارم/ ۱۵۳

هر متحرکی، محتاج و نیازمند محرکی است. هیچ پدیده و پدیداری نمی تواند خود، جنباننده و محرک خود باشد، و علّه العلل، کمال مطلق و بی نهایت است احتیاجی به جنبش و حرکت ندارد.

ولی در طبع هر داننده ای است که با گردنده، گرداننده ای است

نظامی

یکی از ارکان اساسی پست مدرنیسم، حمله و هجوم به عقل جزوی^{۲۴} است. (ساختار شکنی)

عقل اسلامی، منطبق با وحی است، ولی عقل غربی، منطبق با وحی نیست.

بعضی از اندیشمندان، معنای خاصی از «عقل» ارائه کرده اند که با معنای اندیشمند دیگری متفاوت است؛ مثلاً عقل افلاطون با عقل ارسطو که شاگردش بود، و عقل دکارت با کانت، و عقل متکلمان با عقل فلاسفه و عرفاء و عقل شرقی با عقل غربی با یکدیگر فرق دارد. هر یک از آنها مفهوم ویژه ای از عقل ارائه کرده اند.

قبلة عارف بُود نور وصال قبلة عقلِ مُفلسِف شد خیال

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۸۸۴) دفتر چهارم / ۱۸۹۷

یعنی قبله گاه عارف، وصول به حقّ و خدا است. اما قبله گاه فلسفه با فان و دارندگان عقول جزئیّه و اهل قیل و قال، اوهام و خیالات است.

^{۲۴} - عقل جزوی = reason

عقل کلی = universal intellect

عقل صبر اندیش

پیشوا کن عقل صبر اندیش را

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۹۵۹) دفتر ششم / ۳۹۷۷

گرچه عقلت سوی بالا می پرد مرغ تقلیدت به پستی می چرد

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵۹) دفتر دوم / ۲۳۲۶

حیرت

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر (مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۶۰) دفتر سوم / ۱۱۴۶

منظور از «عقل» در اینجا عقل جزوی است.

حیرت، دو قسم است:

الف) حیرت مذموم: یعنی حیرتی که ریشه آن، جهل و عدم شناخت است.

ب) حیرت ممدوح: یعنی حیرتی که ریشه آن، معرفت است و در اینجا مراد حیرت ممدوح است.

در مناجات حضرت علی (علیه السلام) می فرماید: مُوَلای یا مَوَلای أَنْتَ الدَّلِيلُ وَاَنَا الْمُتَحَيِّرُ وَ هَلْ يَرْحَمُ الْمُتَحَيِّرَ إِلَّا الدَّلِيلُ (امام علی علیه السلام، ۱۳۸۴، صفحه ۳۳۳)

کار فیلسوف این است که حیرت زدایی کند. کار عارف این است که حیرت زایی کند.

که چنین بنماید و که ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۱) دفتر اول / ۳۱۲

یعنی اعمال خداوند روی یک قاعده یکسان نیست که در عقل و گمان بگنجد و کار دین باعث حیرت و سرگشتگی می گردد. زیرا سالک هر قدر هم که مدارج معرفت را بیاماید باز هم مدارجی وجود دارد که هنوز بدان نرسیده است.

عقل کل سرگشته و حیران تست کل موجودات در فرمان تست

(جعفری، ۱۳۵۹، صفحه ۶)

دیوانگی^{۲۵}

امور، سه نوع است: الف) فوق عقل ب) ضد عقل ج) طبق عقل

دیوانگی دو قسم است:

الف) دیوانگی که فوق عقل است.

حیلت رها کن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو و ندر دل آتش در آ پروانه شو پروانه شو

(مولوی، ۱۳۸۵، صفحه ۷۹۹)

حضرت علی (علیه السلام) در خطبه همّام می فرماید:

وَيَقُولُ لَقَدْ خُولِطُوا وَلَقَدْ خَالَطَهُمْ أَمْرٌ عَظِيمٌ

یعنی می گوید: دیوانه اند در حالی که امر عظیمی (فکر قیامت) با آنها آمیخته است.

(امام علی علیه السلام، ۱۳۸۰، صفحه ۴۰۴)

ب) دیوانگی که ضد عقل است که در تیمارستان و دارالمجانین زندگی می کند.

مولوی در نهایت، عقل گرایی (توجه به عقل دنیا اندیش) را بر می چیند:

۱. <http://divanegane hosein.Mihan blogh .com> هیئت دیوانگان امام حسین (علیه السلام)

آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵۹) دفتر دوم/ ۲۳۳۲

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵۹) دفتر دوم/ ۲۳۲۸

حافظ شیرازی، عاقلان را سرگردان می داند:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که درین دایره سرگردانند

(خرمشاهی، ۱۳۷۳، جلد اول، صفحه ۷۰۵)

به قول سعدی: آن جا که عشق خیمه زند جای عقل نیست.

عاقل کیست؟

عاقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است

(مولوی، ۱۳۸۷، صفحه ۵۷۹) (دفتر چهارم / ۲۱۸۸)

یعنی خردمند کسی است که مشعل هدایت به دست گرفته باشد. او راهنما و پیشوای کاروان سالکان است.

عقل و دشنامی

عقل دشنام دهد من راضیم زانکه فیضی دارد از قیاضیم

دفتر چهارم/ ۱۹۴۹

یعنی اگر عقل به انسان دشنام بدهد باید به آن دشنام رضایت داشته باشد، زیرا عقل هر چه باشد، فیضی از قیاضت الهی است و بی تردید صلاحی در کار است.

(جعفری، جلد دهم، ۱۳۶۲، صفحه ۳۱۳)

آیا بخت و شانس^{۲۶}، موجب افزایش عقل و بالعکس، عقل، موجب افزایش بخت و شانس می گردد؟

از کبابش مانع آمد آن سخن بختِ نو بخشد تو را عقلِ کهن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۲۴) دفتر سوم/ ۱۴۷

یعنی اندرز آن ناصح دانا او را از خوردن کباب فیل بچه باز داشت: عقل کامل و دور اندیش به تو بخت و اقبالی نو می دهد. (در مصراع دم، فاعل فعل «بخشد» عقل کهن است و مفعول آن «بخت نو»)

آنکه دست به خوردن فیل نزد همان کسی است که به نصیحت آن مرد دانا گوش کرد. با نظر به مطالبی که جلال الدین مولوی درباره علّت و معلول و سبب و مسبّب گفته است بعید به نظر می رسد که موضوع شانس و بخت را به معنای حقیقی آن که بروز یک حادثه بدون علت باشد، تصدیق نماید. (جعفری، ۱۳۵۹، صفحه ۷۲)

حاج ملا هادی سبزواری می گوید:

وَكَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْإِتِّفَاقُ

يَقُولُ الْإِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ

فَقِيَ نِظَامَ الْكُلِّ كُلُّ مُنْتَظَمٍ (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ص ۲۵-۲۶)

یعنی در کلّ موجودات، اتفاق و بخت نیست. کسی قائل به اتفاق است که به علت و سبب جاهل است. در کل نظام، کلیه موجودات منظم هستند.

^{۲۶} -chance

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

(شبستری، ۱۳۷۱، صفحه ۱۰۸)

رابطه عقل با بازیهای کودکانه:

بازیهای کودک، عقل انسان را به فعلیت می رساند:

تا زُعبت اندک اندک در صبا جانش گردد بایم عقل آشنا

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۸۹۷) دفتر ششم / ۲۲۵۴

یعنی تا به دوران کودکی با آن اسباب بازی سرگرم شود و روحش کم کم با دریای عقل آشنا گردد.

کودک از راه همین بازی ها به رشد عقلانی خود می رسد. برای بازی نیز اندکی عقل لازم است تا با روی آوردن به بازی کم کم عقل کودک به کمال برسد.

اگر عقل انسان به فعال بودن وادار نشود کم کم از کار می افتد. چنانکه با از کار انداختن برخی از عضلات، آن عضله رفته رفته از فعالیت خودش کم می شود، و از همین روست که به ورزش عضلات، دست، پا و ... توصیه می شود.

عقل و فرشته

عقل و فرشته، خدا را بدرستی دریافته اند

هم ملک، هم عقل، حق را واجدی هر دو، آدم را معین و ساجدی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۳۷) دفتر سوم / ۳۱۹۶

یعنی هم فرشته خدا را دریافته است و هم عقل. و هر دو باور و مطیع انسان هستند. (هم عقل، عصبی انسان شده است و هم فرشته انسان را یاری می کند.)

انسان باید به درک ابتدایی، ارزش مطلق ندهد.

عَجَلُوا أَصْحَابَنَا كَيْ تَزْبَحُوا عقل می گفت از درون: لَا تَفْرَحُوا

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۳۷) دفتر سوم/ ۵۰۴

یعنی ای یاران بشتابید تا سود ببرید. ولی عقل دوراندیش از درون ندا می داد: نباید شادمانی کنید.

الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ: قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: « لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ، وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ. »^{۲۷} (امام علی علیه السلام، ۱۳۸۰، صفحه ۷۳۴)

یعنی آن حضرت فرمود: زهد بین دو کلمه از قرآن است که خدای سبحان فرمود: تا بر آنچه از دست شما رفته حسرت نخورید، و به آنچه به شما رسیده شادمان مباشید.

عقل، نخستین مخلوق خداست:

نی که اول دست یزدان مجید از دو عالم پیشتر عقل آفرید؟

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۸۸۵) دفتر ششم/ ۱۹۳۶

یعنی مگر نه اینست که دست قدرت خداوند قبل از خلقت دو جهان، عقل را آفرید؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ

(امام صادق علیه السلام، بی تا، صفحه ۲۴-۲۳)

یعنی خداوند عقل را آفرید و آن مخلوق اول از روحانیین است.

عقل جزئی هم راه صحیح و هم راه خطا می رود:

^{۲۷} - سورة حدید / ۲۳

آن نمی دانست عقل پای سُست که سبب دایم زجُو نآید درست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۰۶) دفتر چهارم/ ۱۷۳

یعنی آن ضعیف العقل این نکته را درک نکرده بود که کوزه همیشه از جوی آب سالم بیرون نمی آید. (بلکه گاهی اتفاق می افتد که کوزه به سنگی برخورد می کند و می شکند.)

اشکال کار عقل جزئی این است که حدسیات خود را ارزش مطلق می شمرد، با اینکه خداوند می فرماید: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكْ غَدًا (سوره کهف/ ۲۳)

یعنی ای پیامبر اسلام هرگز نگو من فردا کاری انجام می دهم مگر اینکه خدا بخواهد.

انسان باید جمله «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» بگوید.

اگر خدا نخواهد هیچ کس قدرت بر هیچکار را ندارد. انسان چیزی از خود ندارد، و هرچه هست از جانب خداست، حتی خدا شیشه را در بغل سنگ نگه می دارد.

انسان و مافوق عقل

انسان می تواند به جهت تکامل روحی در جایی قرار گیرد مافوق عقل کل باشد.

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را سازای سلطان، وزیر

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۴۵) دفتر چهارم/ ۱۲۵۸

یعنی عقل جزوی (عقل معاش) را وزیر خود مکن، بلکه ای سلطان، عقل کل (عقل معاد) را وزیر خود قرار بده.

بندگی خداوند، قوت و قدرتی بر انسان می بخشد که به موجودات دیگر تسلط پیدا می کند.

چون ز خود رستی، همه برهان شدی چونکه بنده نیست، سلطان شدی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۲۲) دفتر دوم / ۱۳۲۰

یعنی وقتی از وجود موهوم رها شدی، همه به برهان تبدیل می شوی. وقتی که بنده، نیست شد، یعنی وجود موهومش نیست شد به شاه و سلطان تبدیل می گردد. نیست شدن بنده: خود را رها کردن، خود را در حق فنا ساختن.

(شهیدی، ۱۳۷۵، صفحه ۲۶۲)

چون معلّم بود عقلش مرد را بعد ازین، شد عقل، شاگردی ورا

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۰) دفتر اول / ۱۰۶۵

یعنی در ابتدا عقل برای شخص سالک، معلم محسوب می شد و چون سالک به کمال رسید، عقل، شاگرد او شود.

کمبود عقل منکران رستاخیز

حُبَّتَش این است گوید هر دمی گریزی دگر، هم دیدمی

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۷۹۷) دفتر پنجم / ۳۹۳۰

گر نبیند کودکی احوال عقل عاقلی هرگز کند از عقل نقل؟

(همان، دفتر پنجم / ۳۹۳۱)

معنی بیت اول این است که منکر رستاخیز، دلیلش در انکار این است که اگر جهانی بجز جهان محسوسات بود حتماً آن را می دیدم، در حالی که: عَدَمُ الْوَجْدَانِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ، یعنی نیافتن دلیل بر نبودن نیست.

معنی بیت دوم این است که مثلاً اگر طفلی حالات عقل را درنیابد، آیا شخص عاقل (با این بهانه) دست از عقل بر می دارد؟ مسلماً دست بر نمی دارد.

چون نمی بینم پس نیست،

نمی شنوم پس نیست،

نمی چشم پس نیست،

استشمام نمی کنم پس نیست

قانون جاذبه، اتم های بنیادین، امواج نامحسوس، اشعه ایکس و ... وجود داشتند و انسان آنها را نمی دید. آیا ماده مطلق، حرکت مطلق، تکامل مطلق و ... را تاکنون با چشم خود دیده ایم؟

(جعفری، جلد ۱۲، ۱۳۶۶، صفحه ۵۶۴-۵۶۵)

رابطه عقل جزئی با سودجویی و هوی و هوس:

هم مزاج خر شده است این عقل پست فکرش اینکه چون علف آرد به دست؟

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۴۱) دفتر دوم/۱۸۵۷

یعنی این عقل جزئی با خر نفس، هم خوی و هم سرشت شده، به طوری که فقط در فکر علف است. عقل معاش، سودجو است.

عقل آن جوید کز آن سودی برَد

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۸۸۶) دفتر ششم/۱۹۶۷

عقل اسیرست و همی خواهد زحق روزی بی رنج و نعمت بر طبق

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۱) دفتر سوم/۲۵۰۷

یعنی عقل جزئی، اسیر هوای نفس است و دائماً از خداوند، رزق بی رنج و نعمتهای آماده می خواهد.

وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوَىِّ أَمِيرٍ

(امام علی علیه السلام، ۱۳۸۰، صفحه ۶۷۴)

یعنی چه بسا عقل که اسیر فرمانروایی هوس است.

چونکه دستِ عقل نگشاید خدا خَس فزاید از هوا بر آب ما

(همان، صفحه ۳۸۶) دفتر سوم / ۱۸۲۹

یعنی هر گاه خداوند دست عقل را نگشاید، بر اثر هواهای نفسانی، خیال و وهم بر روح انسان کشیده می شود و رو به افزایش می نهد.

عقل را باشد وفای عهدها تو نداری عقل، رَوای خربها

(همان، صفحه ۵۸۳) دفتر چهارم / ۲۲۸۸

یعنی وفای به عهد کار عقل است، تو که فاقد عقل و بصیرتی برو که ارزش تو به اندازه خر است، و بهای تو برابر خر است.

انسان بی عقل و سلاح

چون سلاحش هست و عقلش نه، ببند دست او را، ورنه آرد صدگزند

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۵۱) دفتر چهارم / ۱۴۳۵

یعنی دیوانه چون سلاح دارد و عقل ندارد باید دست او را ببندی، والا به این و آن ضررها و آسیب های بسیار می رساند.

چون ندارم عقل تابان و صلاح پس چرا در چاه نندازم سلاح؟

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۶۷۰) دفتر پنجم / ۶۵۹

یعنی چون من عقل نوربخش و صالحی ندارم، پس چرا سلاح را در چاه نیندازم؟

نسبت عقل و پشیمانی

او همی جوشید از تَفّ سَعیر عقل می گفتمش: اَلَمْ یَأْتِکَ نَذیر؟

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۸۲) دفتر چهارم/ ۲۲۸۲

یعنی آن ماهی از حرارت آتش فروزان می جوشید. و عقل در آن حال به او می گفت:

آیا هشدار دهنده ای نزد تو نیامد؟

(اشاره به آیه ۸ سوره شریفه مُلک: سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ یَأْتِکُمْ نَذیرٌ .

یعنی نگهبانان دوزخ از کافران سؤال می کنند:

مگر انذار کننده الهی به سراغ شما نیامد؟)

عقل بر ضد عقل

تو بگو: داده خدا بهتر بُود؟ یا که لنگی راهوارانه رود؟

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۳۷۵) دفتر سوم/ ۱۵۴۵

یعنی شما انصافاً اعتراف کن فکری که خداوند به شما عطا کرده است، بهتر است یا پای لنگی در طریق تفکر قدم می نهد.

اشخاصی که فقط به عقل کسبی خود اتکا دارند مانند کسانی هستند که پای لنگ دارند و کسانی که بر عقل وهبی یا فطری تأکید کرده اند می توانند درست و صحیح قدم بردارند.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۱) دفتر اول/ ۲۱۲۸

پای استدلالیان، چوبی هستند یعنی با آنهایی نمی شود راست و درست راه رفت و اهل استدلال، کسانی هستند که پای طبیعی ندارند.

در شعر فوق، مولوی صغرا و کبرا چیده است:

صغرا: پای استدلالیان، چوبین بود.

کبرا: پای چوبین، سخت بی تمکین بود.

نتیجه: پای استدلالیان، سخت بی تمکین بود.

قیاس بالا، شکل اول قیاس است.

مولوی از قیاس بر ضد قیاس یا از عقل وهبی بر ضد عقل کسبی یا از دلیل بر ضد دلیل و از آتش بر ضد آتش استفاده کرده است.

پای نابینا عصا باشد، عصا تا نیفتد سرنگون او بر حصا

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۱) دفتر اول / ۲۱۳۰

مقصود از عصا در اینجا، استدلال است. منظور از نابینا، اهل استدلال است. اهل استدلال، روی سنگ ریزه نیفتد.

آنچه که بنظر می رسد این است که گاهی گروهی از عقلیون، حسیون و شهودیون، مقصود گروه دیگر را درک ننموده شروع به هجوم کرده اند، گاهی مناقشات لفظی جای کنجکاوی واقعی را گرفته است. گاه دیگر لجاجت باعث مخفی شدن حقایق از نظر گروههای مزبور شده است.

خلاصه در این مسئله آیا در این جهان برای شناسایی حقایق، شهود لازم است یا استدلال، افراطی گری های زیاد و تفریط جوئیهای فراوان رخ داده است.

جهان روح با عظمت تر از جهان طبیعت است.

در روح، اندیشه، اختیار، الهام، حدس و خودآگاهی دیده می شود، در صورتیکه در جهان طبیعت اثری از این پدیده ها وجود ندارد.

جلال الدین مولوی، مطابق قوانین منطق، بیان کرده است. اندیشه منطقی برای هیچ کس نمی تواند قابل انکار بوده باشد.

اگر از شهودپون پرسیده شود چگونه می تواند نیروی عقل نظری را که پای بند به استدلال است، خداوند لغو و بیهوده آفریده باشد؟

به همین جهت است که من به هیچ وجه نمی توانم از مثل جلال الدین رومی انتظار این مسئله خلاف واقع را داشته باشم که استدلال و اندیشه های منطقی را پوچ بداند.

جلال الدین می گوید عقل استدلال طلب را با تمام صراحت یک لطف خدادادی معرفی می کند و می گوید:

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان؟ بینا جلیل

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۱) دفتر اول/ ۲۱۳۶

یعنی عصا چیست؟ منظور از عصا، همانا قیاسها و دلایل است. آن عصا را کی به آنها داد؟ خدا. برای چه؟ برای اینکه مادام که نابینا هستند.

و در زمینی که چشم آنها نمی بیند عصا را وسیله رفتار خود کنند.

(جعفری، ۱۳۶۶، صفحات ۱۰۸-۱۰۳ با تلخیص)

الْقِيَّاسُ^{۲۸} قَوْلٌ مُؤَكَّفٌ مِّنْ قَضَايَا يَلْزَمُهُ لِذَاتِهِ قَوْلٌ آخَرُ

(تفتازانی، ۱۳۶۳، صفحه ۸۶)

^{۲۸} - syllogism

یعنی قیاس، سخنی است مرکب از قضایائی که خودبه خود از آن، سخن دیگر لازم آید.
یا قیاس گفتاری است مرکب از چند قضیه که ذاتاً مستلزم گفتار یا قضیه دیگر است.

(اژه ای، ۱۳۷۷، صفحه ۱۰۴)

روش قیاسی، روشی است که در آن از معرفتی کلی به معرفت جزئی می رسیم.

هر انسانی، حیوان است.

هر حیوانی، جسم است.

بنابراین، هر انسانی، جسم است.

طبع را بر عقل خود سرور مکن

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۲۴۱) دفتر دوم/ ۱۸۵۳

عقل تو دستور و مغلوب هواست در وجودت ره زن راه خداست

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۵۴۵) دفتر چهارم / ۱۲۴۶

یعنی عقل تو به منزله وزیر و مغلوب هوای نفس است. و آن عقل، تو را از راه خدا منحرف می سازد.

این هم یکی از نتایج افراط در عقل پرستی است.

در نهایت عقل و هوش را داده خداوند می داند:

ای بداده رایگان صد چشم و گوش بی زرشوت بخش کرده عقل و هوش

(مولوی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۰۰) دفتر سوم/ ۲۲۱۲ (سجادی، ۱۳۷۵، صفحه ۴۸۲)

ای خدایی که رایگان، صد چشم و گوش به بندگان عطا کرده ای؛ و ای خدایی که بدون گرفتن رشوه ای به ما عقل و هوش داده ای. یعنی بدون آنکه سودبیری می بخشی.

نتیجه گیری

اگر انسان به عقل اهمیت می دهد باید آن را محترم شمارد . از جمله کسانی که عقل را مهم و محترم می دانستند ، مولوی بود و او به وحدت و همسویی عقل توجه و عنایت داشت و هیچگونه تضاد و تعارضی بین عقول نمی دید. و اشعارش هم گویای همین مطلب است.

پی نوشت:

*masoom@ut.ac.ir

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- حضرت علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، چاپ دوم، محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۸۰
- ۳- ثقه الاسلام کلینی، اصول کافی، جلد اول، سیدجواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا
- ۴- مکارم شیرازی، ناصر، کلیات مفاتیح نوین، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب (علیه السلام)، ۱۳۸۴
- ۵- مولوی جلال الدین، مثنوی معنوی، چاپ دوم، قوام الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید، ۱۳۷۸
- ۶- مولوی، جلال الدین، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، چاپ اول، کریم زمانی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴
- ۷- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ نامه، جلد اول، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳
- ۸- مولوی، جلال الدین، کلیات شمس تبریزی، چاپ نوزدهم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۵
- ۹- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷
- ۱۰- سجادی، سیدجعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، چاپ دوم، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰

- ۱۱- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵
- ۱۲- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۸
- ۱۳- جعفری، محمدتقی، عقل و عاقل و معقول، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹
- ۱۴- شیخ بهائی، کلیات شیخ بهائی، چاپ سوم، تهران، انتشارات محمودی، ۱۳۷۲
- ۱۵- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد دوم و دهم، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶
- ۱۶- یزدی، مولی عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق تفتازانی، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳
- ۱۷- اژه ای، محمدعلی، مبانی منطق، چاپ دوم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۷
- ۱۸- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه حکمت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹
- ۱۹- لاهیجی، شمس الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ اول، محمدرضا برزگر، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۱
- ۲۰- شهیدی، سیدجعفر، شرح مثنوی، جزء اول از دفتر دوم، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵

فرهنگ ایران باستان در اندیشه شیخ الاشراق

دکتر محمد حسین مردانی نوکنده*

دکترای فلسفه - مدرس دانشگاه گلستان

فرحناز پیرمردیان

کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

مقاله حاضر به منظور بررسی تأثیر فرهنگ ایران باستان، بر فلسفه اشراق سهروردی انجام شده است. فرضیه اصلی پژوهش تعیین می کند که اندیشه بنیادی حکمت اشراق این است که بنیاد هستی یعنی خدا، ذات روشنائی یا نورالانوار است و همه مراتب هستی پرتوی از هستی آن به شمار می روند و با این که معیار شناخت حقایق، برهانی و عقلی است، ولی تکیه بر استدلال را کافی نمی داند و شهود را لازم می داند تا انسان حکیم محسوب شود. سهروردی حکمت اشراقی (ترکیب استدلال و شهود) را حکمت یگانه و جاودانه ای می داند که در آن به جوهره تعالیم فرزانهگانی چون هرمس، افلاطون، زرتشت، فیثاغورث و از صوفیانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، ابوالحسن خرقانی، سهل تستری و منصور حلاج توجه دارد، که وجه مشترک همه آن ها، این است که رگه هایی از اشراق و عرفان در آن ها هست. چنان که در آثار سهروردی درمی یابیم، که سیر حکمت عرفانی - اشراقی وی یک سیر تاریخی است، که وی در جای جای آثارش به آن اذعان دارد، که این حکمت را از متفکران و فرزانهگان و عارفان باستان به وی رسیده است.

وی حتی از فرزانهگانی چون فریدون، کیخسرو، جاماسب و بزرگمهر و... نام می برد و بیشتر اندیشه های خویش را به زبان رمز و تمثیل بکار برده است و اصطلاحاتی مانند سیمرغ، خورنه، نور اسپهبد، و... که از بن مایه های آیین زرتشتیان و سرچشمه می گیرد در آثار او به وفور یافت می شود. روش تحقیق این نوشتار کتابخانه ای است و تلاش شده است با تجزیه و تحلیل مناسب به این موضوع پرداخته گردد. به راستی سهروردی این اندیشمند بزرگ ایرانی کیست؟ و مبانی اندیشه ورزی او بر چه اصولی استوار است؟ و تأثیر پذیری او از فرهنگ ایران باستان تا چه اندازه است؟ سوالی است که در این نوشتار تحلیلی به آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: حکمت، ایران باستان، سهروردی، زرتشت، حکمت عرفانی و اشراق.

مقدمه

برخلاف تصورات عمومی که زادگاه حکمت و فلسفه را منحصرأ یونان باستان می دانند؛ فلسفه تنها به سرزمین یاد شده منحصر نبوده است. بلکه در دیگر نقاط جهان نیز میل به دانستن وجود داشته تا آن جا که فلاسفه یونان نیز بسیاری از اصول فکری و فلسفی خود را از آن مکاتب و مشرب های فلسفی اخذ نموده اند، به طور مشخص از جمله این سرزمین ها می توان مصر، بابل، هند، چین و ایران را نام برد. حکمای موحدی همچون هرمس، بابلی، آغااثا ذیمون، کیخسرو، جاماسب، زردشت، بزرگمهر و ... نیز از پیشگامان این حکمت توحیدی شرقی به شمار می روند.

سهروردی در میان تمام حکمای ذکر شده اهمیت و مقامی ویژه ای دارد، اهمیت او همانند اهمیتی است که امروزه غزالی در میان متفکران عرب و پاکستانی و هندی داراست، زیرا میان وضع وجودی این ملل و مقیاس خودشناسی آنان با تفکر غزالی و با وضعی که او در آن قرار داشت، شباهت زیادی وجود دارد. از این رو آنان ضرورت آشنایی با افکار غزالی را به خوبی احساس می کنند. سهروردی هم از این لحاظ در بین ما و شاید در میان پاره ای از جوامع خاوری قلمرو اسلام از دیرباز مقامی بلندی دارد. زیرا سهروردی در یک افق معنوی، نوعی پیوند میان دو میراث بوجود آورد که بهره آن به ثمر رسیدن هفت قرن تفکر اصیل اسلامی و ایرانی بود. سهروردی در حالی که خود از بزرگ ترین عارفان و متفکران اسلامی بشمار می رود، نخستین کسی بود که درباره حکمت پهلوی و خسروانی اندیشید و امروزه که این گرایش به سوی فرهنگ ایران باستان در نهاد جامعه ایرانی دیگر بار زنده شده است، کشتی سخت بین این دو جنبه مختلف از تمدن ایران به وجود آمده است و حتی این واکنش بصورت دگرگونی و واژه سازی دامن گیر لغات و کلمات هم در آمده است.

سهروردی تنها به یک نوع تلفیق نپرداخت بلکه پا را به مراتب از آن فراتر نهاد او این اندیشه رادر عقل سرخ یا الواح عمادی به روشنی به نمایش گذاشته است، آن جاکه داستان های شاهنامه را پیش کشیده و پس از گفتگو درباره آن ها ناگهان به آوردن آیات قرآنی می پردازد و بر آن است که معنی درونی و تأویلی این داستان ها و آیات قرآنی یکی است و آن گاه هدف هر دو را نشان دادن فضائی معنوی و انسانی قلمداد می کند. وانگهی این هماهنگی

کردن به اندازه ای با ظرافت و چیرگی انجام می گیرد، که هر کس اندکی تأمل کند، پی خواهد برد که هدف سهروردی داستان پردازی نیست بلکه نوسازی و احیاء فکری خاص مکتب جدیدی است که در اندیشه او زنده است.

شهاب الدین سهروردی کیست؟

«یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی» (سجادی، ۱۳۷۷، ص ۳۲) ملقب به «شهاب الدین»، مکنی به «ابوالفتوح» و معروف به «شیخ اشراق». او به سال ۵۴۹ ق / ۱۱۵۵ م در شمال غربی ایران، در سرزمین باستانی مادها، در سهرورد (که حتی مقارن یورش مغولان نیز شهری آبادان بود)، به دنیا آمد و در ۲۹ شعبان سال ۵۸۷ ق / ۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱ م، در قلعه حلب به طرز اسرارآمیزی قالب تهی کرد. تذکره نویسان از او به عنوان «شیخ مقتول» یاد می کنند، ولی مریدان ترجیح می دهند او را «شیخ شهید» نامند (کرین، ۱۳۷۳، ص ۲۸۸).

در جغرافیای امروز ایران، سهرورد، در جنوب شرقی شهر زنجان و مغرب سلطانیه که تا قرن چهارم پر جمعیت و کاملاً آباد بوده واقع است و یکی از بخش های شهرستان خدابنده، به شمار می رود، در محاورات مردم منطقه به نام «قره خوش» معروف است و آبادی پر باغ و بوستانی است، زادگاه و محل رشد «شیخ اشراق» در دوران کودکی او، همین آبادی بوده که در دامنه جنوبی سلسله جبال «پیغمبر» قرار گرفته است (شکوری، ۳۷۹، ص ۶۶).

تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جبلی، ضمن یادگیری حکمت و اصول فقه با فخر رازی نیز آشنا شد (حموی، ص ۳۱۵). از آنجا به اصفهان رفت و نزد ظهیر فارسی کتاب البصائر النصریه در منطق را خواند (نوربخش، ۱۳۸۳، ص ۲). سهروردی سپس راهی نواحی غربی ایران و سرزمین های بین النهرین شمال (جزیره) و آسیای صغیر (آناتولی) و سوریه (شامات) گردید. در این سفرها - که با سیر معنوی و سلوک مقامات عشق توأم بود - به دیدار استادان طریقت و مشایخ صوفیه نائل آمد و از تعلیمات آنان بهره برد (شهر زوری، ۱۹۷۶، ص ۱۲۳).

در همین دوره بود که به طریق تصوف افتاد و دوره های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند و شاید از طریق حشر و نشر با قلعه نشینان باطنی و راز آشنایان مناطق غرب ایران

- که معمولاً تحت عنوان کلی و عام « اهل حق » از آن ها یاد می شود - به رگه هایی از حکمت نوری و حکمت اشراق دست یافت.

در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آن جا با ملک ظاهر، پسر صلاح الدین ایوبی معروف (سردار جنگ های صلیبی) ملاقات کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود. سهروردی نیز با او همراه شد و در مناظرات علمی مجذبه شرکت می کرد اما حسادت ها و ناتوانی دیگران در پاسخ به سهروردی باعث شد، تا سعایت دشمنان فایق آید و او به زندان افکنده شود تا در زندان جان سپارد.

سرچشمه و ریشه های ایرانی اندیشه سهروردی

نوشته های سهروردی، جز پرتوانه و برخی از رساله های عرفانی، به زبان عربی است. این شیوه ی نگارش به ویژه برای فیلسوفی که انگیزه اش باززنده سازی حکمت خسروانی ایران باستان بود، شگفت می نماید. تردیدی نیست که زبان عربی، زبان رسمی فیلسوفان هم روزگار سهروردی بوده؛ بسیاری از ایشان - جز ابن سینا در دانش نامه ی علایی - فکر فلسفی را درون این زبان پروراندند؛ اما نمی دانیم چرا فیلسوفی همچون سهروردی که با فلسفه ی ایران باستان آشنا بوده است، کتاب های خود را به فارسی ننوشته است. پاسخ هانری کربن به این پرسش می تواند روشنگر برخی از انگیزه های سهروردی و به ویژه جایگاه حکمت خسروانی در روزگار او باشد. کربن می نویسد:

«چنین می توان تصور کرد که منظور سهروردی از بیان افکار خود به زبان عربی، ضمناً همان مراعات جانب احتیاط و تقیه از اقرار به هر گونه پیوستگی خود با مذهب زردشتی در مقابل جمهور مردم نیز بوده است. در این صورت، پی بردن به خفیات عقاید او، تنها از برای کسانی میسر می توانست بود که اهل فهم و بصیرت بودند. افکار حقیقی سهروردی، چون بدین سان به طور سربسته و با احتیاط بیان شده بود، توانست پس از وی انتقال و دوام پیدا کند و از این روست که می بینیم شخصی چون صدر المتألهین شیرازی، نام سهروردی را پس از پنج قرن با عناوینی نظیر شیخ اتباع مشرقیان و محی رسوم حکمای فرس در قواعد نور و ظلمت، به تجلیل یاد می توانست کرد.» (کربن، ۱۳۸۲، ص ۳۸)

اما می بینیم بهره گیری از زبان عربی به این معنی نیست که شیخ اشراق وامدار اندیشه های ایرانی نیست، زیرا او به گونه ای آشکار از مبانی اندیشه ورزی ایرانی بهره برده است، که به گونه ای خلاصه به آن اشاره می نماییم.

زرتشت و آیین مزدیسنا

زرتشت پیامبری ایرانی - آریایی و بنیان گذار دین ایران باستان بود. دینی که دربردارنده این آموزش است که در کل جهان، نبردی مداوم بین دو نیرو اهورامزدا (نیک) و اهریمن (بد) در جریان است. این مفهوم دوگانه و متضاد در آینده مورد استفاده بسیاری از فلاسفه قرار گرفت و مفهوم دیالکتیک از آن ناشی شده است.

« ... زرتشت (به زبان لاتین برگرفته از یونانی: Zoroaster یا zarathushtra و در اوستا: زَرَت آشتَر = zaraoustra)، که نام او در زبان فارسی دری بیشتر از ده شکل نگاشته شده است؛ مانند: زردشت، زرتوشت، زاتشت، زارهشت، زرادشت، زارهوشت، زردهشت، زراتشت، زرادشت، زرتهشت، زرهشت، زره دست و زره هشت و اما او خود را در گاتاها زرتوشتره (که مخفف آن زرتشت، سپیتامه می نامد) (کابلی، ۱۳۸۱، ص ۸). از نگاه پیروان این مکتب، زرتشت قلبی است که پس از رسیدن به مقام پیامبری به بنیان گذار این آیین داده شده و نام اصلی او اسپیتمان (اسفتمان) بوده است (آذرگشسب، ۱۳۵۱، ص ۱۰۴) و برای توجیه و تبیین این نگرش گفته اند، که کلمه زرتشت شامل دو بخش زرتا و اوشر ushtar از مصدر وش vash یا اوش ush به معنی سوزاندن و درخشیدن و به معنای کسی است که چهره اش از نور خداوندی روشن گشته و هاله ای از روشنایی گرد سرش را فرا گرفته است (مзда پور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). مورخان یونان نام زردشت را به صورت زر و آسته به معنای ستاره شناس نقل کرده اند. بر این اساس بخش دوم آن آستر، استریا یا استیار به معنی ستاره است (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۴۲). البته پژوهش گرانی نیز بر این باورند که واژه زردشت از دو بخش زرته، زرت یا زرواشترا تشکیل شده است. « که جزء نخست به معنای زرین، زرد، نیرومند و کهن و بخش دوم را به معنای شتر است، از این دیدگاه زرتشت یعنی دارنده شتر زرد، نیرومند، کهن» (جان بی ناس، ۱۳۷۰، ص ۴۵۳).

به طور کلی نام زردشت ۱۶ بار در گائاه‌ها (گات‌ها)، قدیمی‌ترین پاره اوستا، ذکر شده است. «در گائاه‌های آهونه و ئیتی ۳ بار، در گائاه‌های اوشته و ئیتی ۵ بار، در گائاه‌های شپننه مئین یو ۲ بار، در گائاه‌های وهوخشتره ۲ بار و سرانجام به نسبت محتویات گائاه‌ها، در گائاه‌های وهشیئواشیتی از همه بیشتر یعنی ۴ بار نامبرده شده است» (گبگره، ۱۳۸۲، ص ۳۳).

آیین مزدیسنا

«دین پیغمبر ایران زرتشت، اسپنتمان موسوم است به مزدیسنا. این کلمه صفت است به معنی پرستنده مزدا که اسم خدای یگانه است در اوستا مزدیسن آمده و بسا با صفت (زرتشتی) یک جا استعمال شده است» (یسنا ۱۲، فقرات ۶ و ۸). هم چنین در مهر یشت نقل شده است که «... دین آورنده زرتشت بسا هم با کلمه راستی پرست یک جا آمده است» (مهر یشت، فقرات ۶۶ و ۱۲۰). «مزدیسنا نقطه مقابل دیو سیناست که به معنی پرستنده دیو یا پروردگار باطل است، آن دین غیرایرانی است» (پور داوود، ۱۳۷۷، ص ۱۳).

در گائاه‌ها، زرتشت خداوند خود را اهورامزدا نامیده است. به معنی آفریننده دانا، سرور و مولای دانا [هستی بخش یا آفریننده بزرگ] جزء نخست آهور **Ahura** به معنی آفریننده هستی بخش سرور و ارباب، جزء دوم مزدا **mazda** به معنی دانا. در فارسی باستان به شکل **أورَمَزدا Aura.mazda** (کرین، ۱۳۸۲، ص ۲۲۸). زرتشت به خدای یکتا و متعال باور دارد. خود وی می گوید این خداوند یکتا و متعال را از راه تفکر و اندیشه «مَنَه» درون خود یافتیم. نه بیرون از خود و به صورت یک میراث مذهبی و القای کَرین‌ها. بر هر کس است که از راه اندیشه و خرد و اختیار این خداوند را بشناسد و به او ایمان داشته باشد و اندیشه و سخن و کردار خود را توسط این ایمان با راه او هماهنگ نماید».

یکی از شاخصه‌های فکری زرتشت آن است که به خرد و ارزش و شرافت انسانی ایمانی استوار دارد. «دین زرتشت یک مکتب فرهنگی و یک آیین روحانی جهت تهذیب اخلاقی و ورزیدگی در امور زندگانی است. این دین در کلیه شئون زندگی بشری نفوذ کرده و تمامی مسائل زندگی روزمره را مورد بررسی قرار می دهد» (پیشین، ص ۷۱).

بنابر آموزه‌های زرتشتی، هرگاه کسی با خرد و اختیار راه آشنایی را پذیرفت و با خداوند متعال هم چون یک دوست ارتباط برقرار کرد و در مواقع لزوم چون یک دوست با او

مشورت و گفتگو کرد، در عرصه زندگی که صحنه ستیزه خوب و بد، شوربختی و خوش بختی و تضاد محتوم خیر و شر است. بر اثر ارتباط با خداوند و آزادی در گزینش راه خیر و آشنایی را می پذیرد و این نیست جز همان مقام والای انسانی و شرافت آن که زرتشت برای انسانیت و انسان قائل است. اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک، تئلیتی را تشکیل می دهد که اخلاق زرتشتی بر مبنای آن استوار است. در آیین زرتشت، مواجهه حقیقت و نیکی با جادو و دروغ به تصویر کشیده می شود. همان تقابل بین « مزدیسنا » با « دیوسینا » که پیش تر ذکر شد. « در اوستا دیوها و جادوان و پری ها در عرض هم اند.

سیمای زرتشت در اندیشه سهروردی

در میان آیین ها و آموزه های مذهبی گوناگون در ایران باستان، نگاه سهروردی به آموزه های نیک اندیشانه زرتشت است. زرتشت در حکمت اشراق سهروردی جزء سه حکیمی است (هرمس، افلاطون و زرتشت)، که بیش از دیگران به آن ها توجه داشته و به افادات آنان سخت متکی است. سهروردی به پاس این ارتباط و اتصال روحانی از این حکیمان با تمجید و احترام یاد می کند و از زرتشت بعنوان « الحکم الفاضل و الامام الکامل زرادشت الاذربایجانی » یا « زرادشت الفاضل المؤید » نام می برد. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷) و به بخش بندی هستی شناختی جهان به دو قلمرو نور و ظلمت اشاره می کند.

پرفسور هانری کربن، اشتراکات و شباهت هایی را بین سهروردی و زرتشت ذکر می کند، که به اجمال از این قرارند: او بین زادگاه شهاب الدین (سهرورد) و منطقه آذربایجان (خاستگاه زرتشت، بنابر بعضی از روایات)، نوعی پیوند درونی دریافت می کند. به بیان دقیق تر، کربن میان طرح بزرگ شیخ اشراق و معنای سرزمین آذربایجان، پیوندی درونی متصور است.

کربن با یادآوری تأثیرپذیری افلاطون از آموزه های زرتشت و پیوند آن دو در اندیشه سهروردی، نمایی دیگر از این ارتباط را نشان می دهد. فرشته شناسی مزدایی و باور به مفهوم خورنه - خوره، امشاس پندان و ... از موارد مهمی هستند، که بنا به بررسی هانری کربن، شیخ اشراق در باور به آن ها ملهم از زرتشت بوده است.

سهروردی تمایل زیاد به مذهب زرتشتی داشته و حقایق آن مذهب در بارور شدن آراء او تأثیر تام داشته است. این تمایل در بعضی از دانشمندان دیگر از جمله « عبدالله بن المقفع » و « رازی » نیز بوده ... ولی باید دانست که فیلسوفان و دانشمندان و بزرگان عالم به هر دینی باشند، اهمیت شان از لحاظ خدمتی است که به بشریت می کنند و این فکر صحیح نیست که متفکر و یا فیلسوفی را به جرم مسلمان نبودن تحقیر کنیم و آراء او را مردود بدانیم.

به هر حال آراء مشترک بسیاری بین حکمت سهروردی و آیین زرتشت وجود دارد؛ رمزاندیشی، باور به نور و روشنایی، نگاه به تصوف و عرفان، آتش، سیمرغ و چندین و چند مبحث و مفهوم دیگر، خطوط اصلی و مصادیق دریافت های شیخ اشراق از آیین زرتشتی را شامل می شوند.

تصوف و عرفان ایرانی

الف- مبانی فلسفی عرفان ایرانی:

مبانی فلسفه عرفان ایرانی - اسلامی به چهار بخش مهم تقسیم شده است: وحدت وجود، کشف و شهود، دانش معنوی، مراحل تربیت معنوی.

۱- وحدت وجود

بدین معنی است که حقیقت را واحد و احدیت را اصل و منشأ تمام مراتب وجود می دانستند و معتقد بودند که وجود حقیقی منحصر به حق است و دیگران پرتوی از نور و تراوش فیض اویند.

در الهیات معنی وحدت یگانگی حق است و خالق و مخلوق از هم جدا می باشند و فقط رابطه علت و معلولی دارند. ولی صوفیان این عقیده را با این بیان که هیچ چیز جز خدا حقیقت ندارد، تعدیل کردند و تعلیم دادند که خالق و مخلوق یکی هستند و حقیقت خالق است و مخلوق سایه و پرتوی از حق می باشند. اوست که موجود و مطلق و منبع وجود است. عارف می گوید که تمام ذرات موجودات مظهر حقیقت اند و علم به هر یک از آن ها نیز در حقیقت علم به یکی از مظاهر حق است، بنابراین در کلیه علوم جلوه مقصود و جمال محبوب

هویدا است و در همه چیز می توان حقیقت را جستجو کرد و دقت عقلی در هر عملی آدمی را به سوی حقیقت می کشاند.

۲- کشف و شهود

صوفیان معتقد بودند که قلب و نفس انسانی در ذرات مستعد پذیرش تجلی حقایق اشیاء است و فقط حجاب هایی میان نفس و حقایق حایل می باشد و هنگامی که این حجاب ها برداشته گردد، حقایق اشیاء در قلب جلوه کامل خواهد نمود.

۳- دانش معنوی (مینوی)

به عقیده صوفیان ایرانی دانش معنوی در تصوف بر سه گونه است:

- ۱- علم الیقین
- ۲- عین الیقین
- ۳- حق الیقین

درجات اول آدمی با استدلال های عقلی دلیل بر استنباط می کند و در حالت دوم آدمی از خود بی خود گشته یک راز معنوی را مشاهده می کند و در حالت سوم به حقیقت می رسد و آن را به عینه می بیند.

۴- مراحل تربیت معنوی

از نظر تصوف ایرانی - اسلامی نامگذاری مراحل تربیت معنوی بدین گونه است:

- ۱- شریعت
- ۲- طریقت
- ۳- معرفت
- ۴- حقیقت

حاصل کلام آن که: حقیقت در نزد صوفیان به دو اعتبار تلقی می شود: یکی حقیقت اشیاء که آنها هیأت موجودات است و دیگر معرفت به صفات و عظمت و جلال حق تعالی و مشاهده تصرف او در عالم کون.

وسیله رسیدن به حقایق اشیاء علم است، اما معرفت و شناسائی به حقیقت، و حتی دست می دهد که بنده در محل وصل متوف گردد.

یعنی سالک پس از طی تمام مراحل طریقت و رسیدن به مقام فناء فی الله (محو در خدا) و مرتبه بقاء الله (جاویدانی در خدا) به این معرفت نائی می آید و آن مقامی است که همه چیز بر او آشکار می شود و ظواهر و بواطن از او غایب نمی گردد و به مقام انسان کبیر و کامل آزاد می رسد. پس حقیقت، شناسایی حق است بالمشاهده و بالعیان و حقیقت، آخرین حدی است که صوفی باید بدان برسد و آخرین منزل (وادی) مقصود و نهایت مقامی است که

تصوف به آن منتهی می شود و به درجه رفیع « عرفان » می رسد و پوینده این راه اعارف می گویند. (حقیقت، ۱۳۷۰، ص ۲۲).

عرفا نه تنها افسانه ها و حماسه ملی ایران قدیم را طرد و نفی نمی کردند و آن را محبوس و مایه گمراهی و مکروه و حرام نمی دانستند. بلکه به آن توجه داشتند، رساله های فارسی سهروردی پر است، از بازسازی و تعبیر عرفانی - فلسفی اسطوره های ایرانی، مثل اشاراتی که در نامه های عین القضاة به رخس و رستم و زال و شبدیز و همت کیخسرو و چیزهای دیگری ببینیم. توجه به اسطوره سیمرغ و آزادی روح و قفس تن را نه فقط در شیخ اشراق می بینیم، بلکه از ابن سینا گرفته تا خواجه نصیر و دیگران، به آن پرداخته اند. افسانه ای که بی گمان در منطق الطیر عطار به کمال می رسد (مسکوپ، ۱۳۸۷، ۲۱۰).

وجوه اشتراک سهروردی با تعالیم صوفیه

سهرودی مانند عارفان به ریاضت و مجاهده معتقد است و در زمینه حصول معرفت با اهل طریقت مشابَهت های فراوانی دارد. در نظر او معرفت حقیقی عبارت از « علم حضوری اتصالی شهودی » است (کربن، ۱۳۷۲، ص ۷۴).

یعنی آنگاه که نفس از ورطه کثرت و تمایز و دوگانگی وارد و از علم حصولی که تخته بند مفاهیم ذهنی و صور کلی انتزاعی است فراتر رود و پذیرای انوار عالم قدسی می شود و در پرتو اتصال به روح القدس و نورانیت ذاتی خویش، حقایق اشیاء را در حضوری بی واسطه مشاهده کند.

هم در اینجا است که معرفت شهودی حکیمان اشراقی [یعنی شناخت معانی غیبی و مشاهده امور حقیقی آن سوی حجاب ها و ادراک بی واسطه حقایق نه به نیروی اندیشه محض، که از طریق شروق انوار قدسی بر نفس آدمی به هنگام رهایی از علائق جسمانی و تعلقات مادی] با معرفت ذوقی عارفان [یعنی دریافت بی واسطه باطنی و شهود حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات و مشاهده انوار به چشم دل] به هم می رسد و سخن سهروردی که بایزید و تستری و خرقانی را از « اصلان به سرچشمه نور » (پیشین، ص ۱۱۳) و « محققان معرفت » (نصر، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸) و از ادامه دهندگان سنت اشراق به شمار می آورد توجیه می شود.

تفاوت اساسی نظر سهروردی با عارفان در این است که شیخ « علم رسمی » را مقدمه اشراق و لازمه سلوک می داند، چنانکه در آغاز مبحث الهی کتاب مطارحات می گوید: « فاذا استحکم هذا المظ فلیشرع فی الرياضات المبرقه » (کربن، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴) در صورتی که به اعتقاد عارف چون در معنای اصطلاحی آن با مفاهیم و صور ذهنی سر و کار دارد و به راه استدلال می رود، مانعی برای شناسایی حقیقی، یعنی بینش بی واسطه هستی و حجاب اکبر است.

احوال و مقامات طریقت و کیفیت سلوک عملی که سالکان باید طی کنند، تا به مرحله شهود نائل آیند. در نظر سهروردی و عارفان مشابه است.

در کتاب بستان القلوب آمده است: « بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است و بعد از گرسنگی فکر است، دائم در آلاء حق تعالی در عالم عنصریات و عالم ملکوت و فکر بعد از ذکر باشد و ذکر را تأثیر عظیم است و همچنان که شیخی باید تا خرقه بپوشاند، پیری باید که ذکر تلقین کند و بی پیر به جایی نرسند و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم، چون پیر مرید را ببیند ... » (نصر، ۱۳۴۸، ص ۲۶۶).

چنانکه دیده می شود، شیخ چیزی برگرفته صوفیه نیفزوده و این عبارات، خلاصه ای است از آنچه اهل تصوف از او بطور مفصل در کتاب های خود آورده اند.

وجه اشتراک دیگر، اعتقاد به قطب یا امام است که نور معرفت و سایه عدالت را در عالم می گستراند، اما متأله ممکن است آشکار باشد و مستولی و یا پنهان باشد و ناشناخته. نظام عالم و مدار امور آدمیان هرگز بی قطب یا امام متأله نیست و این حقیقت تا جهان برپاست ادامه خواهد یافت، چرا که وصال حق و حصول معرفت مقید به زمانی خاص و مکانی معین نیست و فیض الهی انقطاع نمی پذیرد و با هیچ عاملی باز نمی ایستد: « العالم ها خلأقط عن الحکمه و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البنیات و هو خلیفه الله و هذا یکون مادامت السموات و الارض » (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۳۷۹، ص ۱۲).

موضوع دیگری که سهروردی مطرح می سازد، رقص و سماع صوفیانه است در رساله فی حاله الطفولیة این مطلب را که از مسائل مهم تصوف است، به رمز و کنایه بیان می کند (نصر، ۱۳۴۸، ص ۲۶۴).

وجه اشتراک دیگر، گرفتن ذکر قلبی از پیر و ارائه واقعیات به شیخ طریقت است. سهروردی در رساله بستان القلوب به این مسئله، که از اصول اولیه تصوف است، چنین اشاره می‌کند: «پیری باید که ذکر تلقین کند و هر روز پیر پیش می‌آید تا اگر واقعه‌ای یا خوابی دیده باشد تغییری چنانکه باید بکند».

سهروردی نیز مانند مشایخ صوفیه گه گاه در نوشته‌های خود مسئله کرامات اولیاء را مطرح می‌سازد و به پیروی از ابن سینا در مقام توجیه فلسفی آن برمی‌آید (پیشین، ص ۴۴۹).

مطلب دیگری که باید مورد تحقیق قرار گیرد، جنبه عرفانی افکار سهروردی است و شیخ اشراق عارفان را از حکمای اشراقی محسوب می‌کند و معتقد است که در دوره اسلامی، ادامه دهندگان خمیره فیثاغوریین و خسروانیون یعنی دو شاخه شرقی و غربی حکمت اشراق، عارفان از قبیل ذوالنون مصری، بایزید، سهل تستری، حلاج و ابوالحسن خرقانی بوده‌اند: «[درباره] انوار سلوک در این زمان‌های نزدیک [گوییم]: خمیره فیثاغوری به ذوالنون مصری رسید و از او به سهل تستری و پیروانش منتقل گردیده، اما خمیره خسروانی در سلوک، به بایزید بسطامی و پس از او به حلاج انجامید و بعد از آنها به ابوالعباس آملی و ابوالحسن خرقانی رسید (پیشین، ص ۱۵۹).

«و اما انوارالسلوک فی هذه الارمنه القریه فخمیره الفیثاغوریین وقعت الی اخی احیم ...». جای دیگر در تأیید همین نکته می‌نویسد: «صوفیه و اهل تجرید از مسلمانان، طریق اهل حکمت را پیموده‌اند و به سرچشمه نور و روشنائی رسیده‌اند. البته منظور شیخ، صوفیان ریائی و عامه متصوفه نیست، بلکه مقصود او کسانی است که اهل مجاهده و مشاهده بوده‌اند و اهل تجرید و از میان عارفانی مانند ابوطالب مکی، سنائی، ابوالسعید خراز، خواجه ابوعلی فارمدی، ابوالفیض ذوالنون مصری، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم جنید، سهروردی به حلاج و بایزید بسطامی بیشتر توجه دارد، چنانکه این دو از خمیره خسروانیون محسوب می‌کند و درباره آن‌ها می‌گوید: «بایزید و حلاج و دیگر اصحاب تجرید اقدار آسمان توحیدند» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۴۶۵). همچنین از سخنان شطح آمیز آنها در قبال حملات قشریون دفاع می‌کند و علت اظهار آنها را بیان می‌نماید (نصر، ۱۳۴۸، ص ۳۰۹).

به عقیده سهروردی، از طرفی (خمیرمایه جاوید) از حکیمان باستان یونان (حکیمان قبل از سقراط، فیثاغوزیان، افلاطونیان) به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل تستری رسیده و از طرف دیگر حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند ابویزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل گردید و این دو جریان حکمت و خرد، در تصوف اشراق به هم پیوسته است. بی شک این مسئله (تاریخی) است که از طریق معرفت وجدانی صورت بحث و تفکر یافته و طبقه بندی شده و فصیح ترین آن است. این تاریخ تأیید می کند که از آن پس دیگر در مرحله اعلای روحانیت اسلام فلسفه و تصوف را نمی توان از یکدیگر جدا دانست، در این مرحله، ولو به نحوی از انحاء یا (طریقتی) ارتباطی موجود است. از همین نکته بر ما معلوم می شود که سهروردی در اسلام هم مصلح است هم در عین حال خلاق، بعضی از مورخان سهروردی و اسماعیلیان و سایر عارفان شیعی، همچنین ابن عربی و مکتب او را از همین نظرگاه نگریسته اند. در مقابل، اگر اسلام کامل، اسلام روحانی باشد «اسلامی که بر شریعت و طریقت و حقیقت مشتمل باشد» آن گاه دیده می شود که مساعی سودبخش سهروردی در قله روحانیت اسلام قرار دارد و از آن روحانیت حیات و نیرو گرفته است. این معنای روحانی وحی قرآنی است که منزلات نبوی و حکمت سابقین را به عنوان تجلی دادن معانی مکتوم آن ها بیان می کند (حقیقت، ۱۳۷۰، ص ۴۵۱).

نکته اساسی درباره تصوف ایران، این است که تصوف ایران همیشه (طریقت) بوده است، یعنی مشرب و مسلک فلسفی بوده (شریعت) و مذهب و دین. تصوف همواره حکمت عالی و بلند پایه ای برتر و بالاتر از ادیان بوده است.

همین آزاد منشی تصوف بوده است که در نظر صوفیه گبر و ترسا و یهود و مسلمان و حتی بت پرست یکسانند، و همه می توانستند در برابر یکدیگر در خانقاه بنشینند و در سماع و ذکر خفی و جلی و هر گونه تظاهر دیگر شرکت کنند (نفیسی، ۱۳۳۲، ص ۵۰).

عرفان سهروردی

سهروردی در حقیقت عارفی بزرگ بوده که منطق و فلسفه و حکمت را با عرفان آشتی داده و «سلوک فلسفی» را بخشی از سیر و سلوک سالک می دانسته که از دقیق ترین موارد تعالی فکری و معنوی او به شمار می آید. یکی از بزرگ ترین دستاوردهای عرفان سهروردی

ایجاد آشتی بین عقل و عشق است، که تعارض بین آن ها آثار زبانی در فرهنگ مینوی ایرانی و اسلامی به جا گذاشته است. پس هدف او در پرداختن به منطق و فلسفه نیز هدفی عرفانی بوده، نشان داده که عشق عرفانی با منطق عقلی سازگاری دارند و این هماهنگی فرهنگ ساز که بیش از هر چیز تمدن جهانی به آن نیاز دارد، از ابتکارهای ایران باستان و زاینده نبوغ ایرانی است.

بهترین سند برای مطالعه این موضوع، کتاب نزهه الارواح و روضه الاخبار نوشته شهریزی شاگرد ممتاز اوست، که چون دیگر اسناد نشان دهنده زندگی صوفیانه سهروردی است و روش زندگی، لباس پوشیدن و غذا خوردن آداب و معاشرت او بطور کامل صوفیانه بوده است. تا آنجا که می گوید کتاب حکمه الاشراق را شبی روحانی به او نازل کرده و یک بار بر نفس او القاء شده که در چند ماه به صورت نوشته درآمده است (کربن، ۱۳۷۲، ص ۲۵۹).

سهروردی وارث عرفان ایرانی است که تعالیم خود را از بزرگمهر، جاماسب، زرتشت، فرشاد شوشتر می داند. به داستان عرفانی کیخسرو توجه نموده و فلسفه نور و ظلمت را از ایران باستان به فرهنگ اسلامی منتقل نموده است. اگر سهروردی از فراموشی به درآید می تواند خدمات ارزشمندی به فرهنگ جهانی ارائه دهد. (افراسیاب پور، نشریه حافظ، ش ۱۱)

فره، خورنه

در اوستا کلمه **xvaranah** و **xvarano** آمده و آن معرف **nvoarnah** ایرانی باستانی است. این لغت در پهلوی **xrarreh** و در پازند **xvareh** و در فارسی خره و خوره گردیده. کلمه مذکور در پارسی باستان بصورت فره **farna** آمده، که پارسی فر، فره گردید و لغات فرخ، فرخنده، فرخان و فرهی از همین ریشه است. در اوستا « خورنه » اسم خنثی به معنی فر، شکوه، تجلی، سعادت و درخشش است. در پارسی دری « خره » و « خورنه »؛ در فارسی باستان « فر »؛ در پهلوی « خوره » ذکر شده است. در ادبیات اوستایی و پهلوی؛ برکت، اقبال و خواسته، وابسته به داشتن فره است. اما « فره » بر اثر خویش کاوی بدست می آید (بند هشن، دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

معادل یونانی واژه « خورنه » عبارتند از: یک بخش به نام « دوکسار **Doxa** »، به معنی پیروزی و افتخار و بخش دیگر به نام « تیخه **Tykhe** »، بمعنای سرنوشت است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

انواع فره در اوستا

«در اوستا دوگونه «خوره» یاد شده: خوره (فر) ایرانی (astryanam- xvaraho) و خوره (فر) کیانی (اوستا kavaenam-xvaraho) ... در زامیاد یشت از خوره (فر) هوشنگ، تهمورث و جمشید و دیگر پادشاهان پیشدادی و کیانی تا گشتاسب یاد شده است. پس از سپری شدن پادشاهی کی گشتاسب، دیگر خوره (فر) به کسی تعلق نگرفت. اما اهورامزدا آن را تا روز رستاخیز برای ایرانیان نگاه می دارد تا سوشیانت sosyant (ماعد زرتشتی) از فر ایزدی برخوردار شود و از کنار دریاچه ی « هامون » برخیزد و گیتی را پر از راستی و داد کند» (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱).

« فر نخستین از چهار پایان و گله و رمه و ثروت و شکوه برخوردار و بخشنده خرد و دانش و دولت و در هم شکننده غیرایرانی است. و فر دوم موجب پادشاهی و کامیابی سران و بزرگان کشور است. در ادبیات پارسی فر (فره) شاهان را بالاخص گاه « فر کیانی » و گاه « فر خسروانی » خوانده اند.

«فر به معنای سعادت، شکوه و درخشش است. در ادبیات اوستایی و پهلوی؛ برکت، اقبال و خواسته، وابسته به داشتن « فره » است. اما فره بر اثر خویش کاوی بدست می آید ... اگر هر کس، هر طبقه و هر قوم خویش کاوی ورزد، یعنی به وظایف خویش و طبقه و قوم خود عمل کند، فرهمند می شود. بدین روی برمی آید که فره باید نیروی کیهانی و ایزدی باشد ...» (بند هشن، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

اصطلاح فره را به سه نوع تقسیم بندی کرده اند و دسته بندی های دیگر را غیرمضبوط و پراکنده دانسته اند:

۱- فره ایرانی: نور فرهی رزم آوران حماسی ایران که معتقد به آیین زرتشت اند. نیرویی است ایزدی که تنها به ایرانیان تعلق دارد و اهورایی است. این فره دشمنان ایران را سرکوب می کند و ایرانیان را بر بدخواهان پیروز می کند [اشتاد یشت، بندهای ۱ و ۲].

۲- فره موبدی: فروغ و موهبت ایزدی که ایزد به موبدان (روحانیت) می بخشد.
 ۳- فره کیانی (شاهانی): جمع دو فره پهلوانی و موبدی در شخص واحد، داشتن آن آرزوی شاهان است و تنها به شاهان بر حق که به خواست اهورامزدا شاه شده اند، اعطا می گردد.
 برای نور فرهی شخص زرتشت، صفات و ویژگی های خاصی را برشمرده اند. « گاه گفته اند؛ این خوارنه به صورت شعله ای از نور جاودان از آسمان فرود آمده و به هنگام تولد مادرش در وجود او نفوذ کرده است و گاه گفته شده است که فره زرتشت و خوارنه او در هم ادغام شده اند، تا زرتشت را بسازند ». (پیشین، ص ۱۴۷)

فره در منابع پس از اسلام

فردوسی « فره » را با « اورند » - که خود به معنی شکوه است - مترادف آورده:
 گفتار رستم به اسفندیار:

من از بهر این فر و اروند تو بجویم همی رای و پیوند تو
 نخواهم که چون تو یکی شهریار تبه گردد از چنگ من روزگار
 فردوسی در شاهنامه، غالباً از فر جمشید و تهمورث و کیخسرو و دیگر بزرگان سخن می گوید.

همچنین « فخرالدین اسعد گرگانی » « فر » را با « جاه » آورده:

کجا رزمش بود، پیروز گر باد کجا بزمش بود، با جاه و فر باد
 در کتاب « غرر اخبار ملکوک الفرس » فر ایزدی را به « شعاع سعادت الهیه » تعبیر کرده اند.
 در « کشف المحجوب » سجستانی نیز کلمه فر بکار رفته و از آن به « تأیید الهی » تعبیر شده است.

فره در حکمت سهروردی

سهروردی معتقد است که: « این جلوه یا نماد بی تردید تأییدی است، بر وجود یک نیای کهن و طی سلاله ای مستقیم؛ چون جلوه ای است موجود و برای اثبات نظریه خویش مدعی بازگشت به الهیات کهن ایران می شود و در این راستا به حق معتقد است که حیاتی دوباره به دیانت باستانی ایران داده است » (کربن، ۱۳۸۴، ص ۷)

به گفته شیخ، سرچشمه معجزات انبیاء و کرامات اولیاء و سر استجابت دعای متألهان و پاکان نیز همین فیض خره و نور الهی است.

این اصطلاح بصورت های گوناگون در آثار سهروردی آمده است:

۱- در رساله «پرتونامه» می نویسد و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را فره کیانی بدهند و فر نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت، هیبت و بها بپوشد و رئیس طبیعی شود، عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او را در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد.

۲- در «حکمه الاشراق» باشد که خطفه ای بر او افتد که نور ساطع جبروت و ذوات ملکوتی انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده اند، ببیند و همچنین اضواء مینوی را که سرچشمه های خره و رأی است و زرتشت از آن اخبار داده است.

۳- در الواح عمادی می نویسد: «و پرسد به نور تأیید و ظفر چنان که بزرگان پارسیان رسیدند و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن به او قوی و روشن گردد و در لغت پارسیان خره گویند و آنچه را خاص ملوک باشد، کیان خره گویند و معنی کیان خره و روشنی است، که در نفس قاهره و پدید آید که سبب آن گردن ها او را خاضع شوند (نصر، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵)

برداشت های سهروردی از «خره»، کاملاً با متون ایرانی مطابق است. انعکاس این اصطلاح در آثار سهروردی، بار دیگر تأثیر اوستا و جهان بینی زرتشتی را بر فلسفه اشراق نشان می دهد. حکمت اشراق نیز بعنوان مفهومی بنیادین بکار گرفته شده و سهروردی با بازخوانی این مفهوم ایران باستان، به تجدید حکمت خسروانی پرداخته است (معین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰)

هورخش

در دنیای کواکب نه مرگی وجود دارد و نه سکونی. چون هر یک از کرات آسمان تحت حاکیت یک روح متفکر و پویا قرار دارند. روح متفکری که در این کره حلول می کند و بصورت عضو اصلی آن و قلب آن درمی آید. این عضو واسطه، انرژی های خود را روی دنیای محسوسات تزریق می کند. از این روسهروردی، خورشید را به نام ایرانش «هورخش» می نامد.

هورخشی در متون اوستایی

« در کتاب های اوستایی، یکی از ایزدان « Hvar هور » (هور، خور) یا « هور خشتیه Hvarexsatay » (خورشید به معنی خود که قادر و قاهر است) نام دارد. اما گویا هیچ وقت مقام چندان ارزشمندی نداشته است. پس در حقیقت مغان عهد ساسانی، اگر آفتاب را می پرستیدند؛ مرادشان « هور » نبوده، بلکه مهر را [می پرستیدند]. این « مهر » همان « میتره » است که در یشت های عقیق ذکر شده است و همان است که با بلیان آن ربا شمس خدای آفتاب خودشان یکی دانسته اند و مهرپرستان مغرب زمین، از آن مثل « اینویکتوس invictussol » ساخته اند (کومون، سرار میترا، چاپ سوم، نقل غیر مستقیم، صص ۱۱ و ۸۶).

در اوستا و پارسی باستان « میتره mirhra » و در سانسکریت « میتره mitra » و در پهلوی « میتر mitr » و در پارسی « مهر » از ریشه « میث mith » به معنی پیوستن و بجای فرود آمدن است. « میتره » از اهمیت بسزایی در نزد ایرانیان برخوردار بوده است. در گات ها (قدیمی ترین بخش اوستا)، کلمه « میتره » یکبار به معنی وظیفه ی دینی استفاده شده است. این کلمه در « فرگرد چهارم » و « وندیداد » و « یشت دهم » به معنی عهد و پیمان آمده است. « میتره » از خدایان اقوام هند و ایرانی به حساب می آید. بر همانا هند و اورا در ردیف هفت پروردگار « ادی تیا Asiya »، ستایش می کردند. در بین آثار باستانی کشف شده؛ لوله ی استوانه شکلی از کاسیان آریایی نژاد بدست آمده که نام مرکب « میترا تاشی » بر آن نقش بسته است. همچنین در کتیبه های هخامنشی (از اردشیر دوم و سوم) و پنج بار نام « میتره » نگاشته شده است: « این ایوان را داریوش (اول) از نیاکان من بنا کرد. سپس در زمان اردشیر (اول) پدر بزرگ من، طعمه ی آتش گردید. من به خواست اهورامزدا و آناهیتا (ناهید) و میتره، دوباره این ایوان را ساختم. اهورامزدا، آناهیتا و میتره مرا از همه ی دشمنان بپایند و آنچه من ساخته ام، تباه مسازند و آسیب مرسانند » (اردشیر دوم، ۳۵۹-۴۰۴ ق.م).

در آیین زرتشتی، خورشید، بعنوان والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در عالم محسوس ستایش می شود و روشنایی که از میان برنده تاریکی ها و پلیدی هاست، مقدس انگاشته می شود. البته زرتشت ایرانیان را به پرستش خدای یگانه (اهورامزدا) خواند و دیگر پروردگاران

آریایی را به مرتبه ی فرشتگان تنزل داد. بر همین اساس « مهر » نیز، جنبه خدایی خود را از دست داد و در زمره فرشتگان درآمد. ولی نیاکان ما نتوانستند به یکباره پرستش « میثره » آریایی را کنار بگذارند. و بازش به مقام پرستش ارتقاء دادند. چنانچه در بند دوم مهر یش، اهورامزدا به زرتشت گویند: « من مهر را مانند خود، شایسته ستایش و سزاوار نیایش آفریدم ». در هفت پاره اوستا، کالبد اهورامزدا همچون خورشید تصور شده است و در « یسنای اول » خورشید چشم اهورامزدا در نظر گرفته شده است. هورخش « زیباترین پیکر در میان آفریدگان هرمزد دارد و [به مثل] چشم اوست و هر کس آنرا بستاند، هرمز را ستوده است ». حضور این مطلب در یشتم هشتم نیز، مصداقی است برای اهمیت خورشید در اوستا: « ما خورشید فنا ناپذیر و با شکوه و تند اسب را خشنود می سازیم ». (پیشین، ص ۱۲۳)

هورخش در حکمت سهروردی

«ملاصدرا معتقد است: که شعله ی آتش، قبله حاجات بود و ایرانیان باستان آن را» دخت خورشید « (بنت الشمس) می نامیدند. بنابراین از دیدگاه ایرانیان باستان، شعله آتش به دلیل نیروی ذاتی و جلوه ظاهر، نماینده ی خورشید محسوب می شد. حتی اگر خورشید در آسمان نباشد، چنانکه ماه در بعضی از ساعات شب، نایب خورشید است. این توسل به پرستش اشعه آتش، زمینه ساز متونی می شود که در آن ها سهروردی نه تنها پژواک الهیات کهن خورشیدی، بلکه آوایی هماهنگ با کلیت « حکمه اشراق » خود را به گوش می رساند (کربن، ۱۳۸۴، ص ۹۲)

در نوشته های سهروردی از بزرگ داشت انواروستایش خورشید نیز سخن رفته است. خورشید والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در جهان محسوس است. شیخ اشراق همچون حکیمان خسروانی، خورشید را هورخش می نامد و آنرا مظهر رب النوع شهریور می داند. هورخش نه جسم خورشید، که سویه ی روحانی خورشید است. خورشید همچنین مثال و خلیفه ی نورالانوار در آسمان جهان محسوس است. سهروردی خورشید را از آن دور که ملک کواکب، فاعل روز، قهره کننده تاریکی و روشن ترین نشانه حق است می ستاید (پور نامداریان، ۱۳۷۵، صص ۹۷-۱۹۸).

نقش و جایگاه خورشید در نظام آفرینش الهی بی تردید اعجاب آور می باشد و ادامه حیات مادی وابسته به نور افشانی و تشعشع آن است. ولی شیخ اشراق به مفهومی بنیادی تر می اندیشد. مفهومی که نشان از عمق حکمت اشراق دارد؛ یعنی به « شرق » و به « خورشید طالع ». آنجا که گوید: « چون آنچه در محسوسات و از همه شریف تر است نور است. پس از انوار آنچه تمام تر است شریف تر است و شریف ترین جسم ها « هورخش » است، که تاریکی را قهر می کند. ملک کواکب و رئیس آسمان است و کننده روز روشن با امر حق تعالی، چون آنچه در محسوسات و از همه شریف تر است نور است. پس از انوار آنچه تمام تر است شریف تر است و شریف ترین جسم ها « هورخش » است که تاریکی را قهر می کند. ملک کواکب در رئیس آسمان است، کننده روز روشن با امر حق تعالی، کافل قوت ها، خازن عجائب، صاحب هیبت، مستغنی نبورش از جمله کواکب همه را نور می دهد و او را کسی نور نمی ستاند و همه را رونق و بها می پوشاند. اوست مثل اعلی در آسمان ها و در زمین ها، زیرا که اوست نورالانوار اجسام، چنانکه حق تعالی نور انوار است از آن عقول و نفوس. (پیشین، ص ۲۳)

آتش

آتش، محوری است که در تمام سیر زندگی ایرانیان از تولد تا مرگ، جهان مینوی و اخروی، سوگواری ها و جشن ها، نقشی اساسی برعهده دارد. ابوریحان بیرونی از مناسک و مراسم ایرانیان، حول عنصر آتش، روایتی قابل توجه نقل می کند: « ایرانیان در شب سندک دود برمی انگیزند تا رفع مفسدات کند. افزوختن و شعله ور گردانیدن آتش در این شب و راندن حیوانات وحش و پرانیدن مرغان در میان شعله و نوشیدن شراب و تفریح نمودن در گرد آتش، جزو رسوم پادشاهان شده بود » (خوارزمی، ۱۳۵۲، ص ۲۱۴)

همچنین نقل است که « مردم معتقد بودند که هر کس در روز سه بار به آتشکده برود و دعای آتش نیایش بخواند، صاحب ثروت و فضیلت می شود » (مری بویس، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳)

سیمای آتش در حکمت اشراقی سهروردی

سهروردی در مورد آتش نیز از آموزه های زرتشتی الهام می گیرد و بر پایه ی تقسیم بندی جهان به دو عالم مینوی و گیتیایی، برای آتش نیز، ویژگی مثلی قائل می گردد: « حکیمان ایران باستان همگی متفق اند که آب در نزد آنان صنمی [مثالی] از ملکوت بود که آنرا خرداد می خواندند و صاحب صنم درختان را مرداد و صاحب صنم آتش را اردیبهشت می نامیدند و این هانورهایی هستند که انبازقلس و غیر او به آنها اشاره کرده - اند» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱)

شیخ در جای جای رساله اشراقی خود به آتش اشاره می کند و می نویسد: « آتش که دارای نور است به سبب نور بودنش شریف است و این آتش نورانی همان است، که ایرانیان همگی آنرا در طلسم اردیبهشت می دانند و اردیبهشت یک نور قاهری است که افاضه کننده آتش نورانی (نور قاهر فیاض نوع) است » و در بخشی دیگر با توجه به قاعده قهر و محبت، عنوان می کند: « آتش چون به فلکیات (اثیریات) نزدیک است نسبت به پایین تراز خود قهر و غلبه دارد » (کربن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶)

پروفسور « هانری کربن » در تشریح این قسم از آراء سهروردی می نویسد: « در نهایت امر هیچ چیز جز نور خالص بطور فعال بر وجود تأثیر نمی کند، نوری که سر منشأ اصلی هر گونه نور است، مبنایی که هر گونه هستی از آن می جوشد و سر می زند. هم شور عشق (محبت) و هم قدرت محبوب (معشوق) که « قهر » می کند از آن نور نشأت می گیرند. به همین ترتیب گرمی بواسطه جوهر و ذات خود در همه آرزوها، شورها و خشم ها یافت می شود ... همه شور و شوق های آتشین موجب حرکت می شوند، خواه حرکت معنوی (روحی) و خواه حرکت جسمی ... توقف هم خانواده ظلمات است ... هر حرکت و هر گرمی تجلی نور هستند ... شرف فوق العاده آتش ناشی از این امر است که حرکت آن والاتر از هر حرکت دیگر و قدرت قاهر آن پیرومندتر از هر قدرت دیگر است. آتش محسوس به سبب درخشندگی چیز است که بیشتر از هر چیز دیگر به قدرت های مثلی اصلی شباهت دارد. این آتش برادر همان نور است که سهروردی آن را بانام ایرانی خاص « نور اسفهد »، نور برتری انسانی، می نامد » (کربن، ۱۳۸۲، ص ۸۱)

شیخ حالات و مزایای آتش را اینگونه وضع می کند: « آتش خلافت صغرا و تعظیم آن در شرع نورالانوار مثل هر نوری واجب است. هرگاه اشیاء را بررسی کنید، جز نور مؤثری چه در نزدیک و چه در دور نخواهید یافت و چون محبت و قهر از نور است و حرکت و حرارت نیز معلول های نوراند. از مزایای (شرف) آتش پر حرکت و پر حرارت بود آن و نزدیک بودنش به زندگی است، ظلمات از آتش یاری می جویند و چیرگی آن بیشتر (اتم) است و به سبب نوریت خویش به مبادی [مجرد] نزدیکتر و برادر « نور اسفهد [نفس] انسانی » است. به سبب آتش و نفس انسانی « خلافت صغرا » [برای آتش] و در « خلافت کبری » [برای نفس انسانی] تام و کامل می شود. لذا ایرانیان (فرس) به توجه به سوی آتش در روزگار گذشته فرمان داده اند. تعظیم همه انوار طبق شرع نورالانوار واجب است » (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵)

سیمرغ

کلمه ی سیمرغ در اوستا بصورت « مرغوسئن » (marayo-saeno) بوده است. این کلمه متشکل از دو بخش « مرغ » و « سین » است. « سین » بعدها در تطور تاریخی زبان فارسی به « سی » تبدیل یافته است. البته این واژه خود نشان عددی نیست (دانشنامه مزدسینا، واژه نامه توصیفی آیین زرتشت، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵) ابر ترجمه مفسران خارجی و داخلی اوستا از « مرغوسئن » می توان آنرا معادل « شاهین » و « عقاب » نهاد. درباره شاهین نظر بر این است که، « صفت شاهین و از واژه ی شاه گرفته شده است و این پرنده به مناسبت شکوه و توانایی و تقدس خود، شاه مرغان خوانده شده است. شاهین را همان سئنه Saena (سیمرغ) دانسته اند، که در اوستا نام عقاب است » (شت ها، ج ۵، ۱۳۷۷، ۲۶۹). « بعلاوه سئنه در اوستا نام مردی است پاکدین که بنابر کتاب دنیکرد ۱۰۰ سال پیش از ظهور زرتشت زائیده شد و ۲۰۰ سال پس از دین مزدیسنی درگذشت » (برهان قاطع، ۱۳۶۲، ص ۶۲) در سانسکریت « سینا » (syena) آمده به معنی شاهین که با کلمه شاهین فارسی از یک ریشه است. در زبان پهلوی سیمرغ بصورت سین مورو (sen muru) و سنه مروک (sene muruk) هر دو دیده می شود « (پیشین)

سیمرغ « پرنده خورشید است و سرشتی گره خورده با نور دارد » (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵) سیمرغ فارسی همان سنن اوستاست که از آن یک مرغ بسیار بزرگ شکاری اراده شده است. (پور جوادی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۷).

در اشعار متقدمان گاهی کلمه « سیرنگ » آمده که از آن، معنی سیمرغ و « عنقا » اراده شده است. در فرهنگ « انجمن آراء »، تألیف رضا قلی خان هدایت، در معنی این لفظ چنین آمده است: سیرنگ بر وزن بیرنگ به معنی سیمرغ، نام حکیمی بوده بزرگ. در میان عوام مشهور است که مرغی بزرگ بوده و در کوه قاف و با مردم آمیزش نداشته و زال را تربیت کرده و ...» (مشکور، ص ۲۱۵)

این پرنده ی اساطیری، پس از اسلام در ادبیات و متون پهلوانی و عرفانی نیز حضور می یابد و همواره الهام بخش شاعران و سخن سرایان پارسی، می گردد. در حماسه های هلوانی چون « شاهنامه »، « برزنامه » و « سام نامه »، نقش بزرگی دارد و از نظر جسمی و روانی، این مرغ یک حیوان فوق العاده است. سیمرغ در شاهنامه ی فردوسی بصورت یک پرنده ی اساطیری و موجود ماورای طبیعی نشان داده می شود، که در سرنوشت قهرمانان و رخدادهای اساطیری دخالت می کند. بی شک حکیم « ابوالقاسم فردوسی »، منعکس کننده همان منبع باستانی است، که در دست داشته است.

« سیمرغ به لحاظ داشتن صفات و استعداد های ظاهری و معنوی و نیز به سبب اندیشه وجود مرغی بس بزرگ همه جاشاه مرغان تلقی شده است. در فرهنگ اسلامی پرواز پرندگان برای رسیدن به سیمرغ ... به منزله رفتن ارواح انسانی به سوی جبرئیل یا عقل فعال است، که در ادبیات فارسی به صور مختلف بیان شده و هر یک « رساله الطیر » نام گرفته است » (پیشین، ص ۱۲۶)

پس از شاهنامه ی فردوسی و حماسه های پهلوانی، آثار دیگری نیز در ادبیات فارسی قابل دسترسی می باشد، که در آنها نشانی از سیمرغ و روایت های مربوط به او نقل شده باشد. از جمله آنها، کتاب ها و رساله های زیر را می توان برشمرد: « رساله الطیر ابن سینا »، ترجمه ی « رساله الطیر ابن سینا » توسط شهاب الدین سهروردی، « رساله الطیر احمد غزالی »،

«نزهت نامه علایی» (نخستین دانش نامه به زبان فارسی)، «بحر الفوایه» و از همه مهمتر «منطق الطیر عطار».

نقش و جایگاه سیمرغ در آثار سهروردی

سهروردی در رساله ی «صفیر سیمرغ» توصیف زیر را از سیمرغ می دهد:

«... نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد ولکن مستمع کمتر دارد ... و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و پرد بی پر و نزدیک شود بی قطع اماکن و همه نقش ها از اوست و او خود رنگ ندارد، و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او را از همه فارغ، همه از او پُر و او از همه تهی. و همه علوم از صفیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده اند. و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن از صدا و رنات او بیرون آورده اند ... و غذای او آتش است و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد و بر آتش گذرد از حریق ایمن باشد و نسیم صبا از نفس اوست، از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند» (نصر، ۱۳۴۸، ص ۳۱۵)

در حکمت سهروردی، «سیمرغ نماد انسان کامل است که عقل او به عوالم بالا بر کشیده شد و وجودش محل تابش انوار الهی گردد» (رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰)

به عقیده «هانری کربن»، سیمرغ در حکمت شیخ اشراق، موقعیتی شبیه فروهر دارد:

«سیمرغ از دیدگاه سهروردی موقعیتی شبیه فره ورتی (فروهر) بعنوان مصدریت آسمانی فردیت زمینی، در الهیات مزدایی دارد. سیمرغ با نزول به همراه هر روح انسانی، با این حال از آن متمایز می ماند، گویی مُثُل، همزاد و قرینه آسمانی اوست. از اینرو می توان گفت مراقب و نگهبان اوست. اگر روح وفادار بماند در لحظه متعالی و جذبه متعالی (مورد اسفندیار به تفسیر سهروردی) با سیمرغ یگانه می شود، ادغام و وحدت، وحدتی مضاعف است «آنگاه، هدهد به سیمرغ بدل می شود همان سیمرغ که «در بالای درخت طوبی آشیان دارد» و او را بطور کامل با نور خویش می سوزاند - پس با شناخت این نور، خود را می شناسد» (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹)

جمع بندی و نتیجه

شیخ شهاب الدین یحیی بن حبشی بن امیرک سهروردی، بی شک یکی از بزرگان حکمت و فلسفه و عرفان ایران زمین است. و این حکیم فرزانه در مدت عمر کوتاه ولی پربار خویش، آثار ارزنده و ماندگاری به جامعه بشری تقدیم کرده است که از زوایای گوناگون درخور توجه و دقت هستند. هدف اصلی او در پرداختن به مسایل فلسفی، احیای تفکر فلسفی ایران باستان و تلفیقی جدید از حکمت ایران باستان و آموزه های اسلامی بوده است.

منابعی که سهروردی از آن ها عناصری را بیرون آورد و حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه آثار صوفیان ایرانی، به ویژه نوشته های حلاج و غزالی است، که مشکوٰۃ الانوار غزالی تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است.

منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و به ویژه فلسفه ابن سیناست که سهروردی برخی از آن ها را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام از مکتب های فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت و بعدها توسط صابئین حران محفوظ ماند و انتشار یافت، کمال استفاده را کرده است.

در ماورای این منابع یونانی و مدیترانه ای، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود درصد زنده کردن آن ها بود و حکیمان ایشان را وارث مستقیم حکمتی دانست که از طریق وحی به ادریس نبی یا اخنوخ پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را به هرمس یکی می شمردند. در توجه به مذهب زرتشتی، سهروردی بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که ثنوی و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است، که از تعلیمات ظاهری زرتشتیان پیروی کند، بلکه خود را با گروهی از حکیمان

ایران یکی می‌دانست، که اعتقادی باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند، که به عنوان سستی نهایی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است.

چنانکه خود وی نوشته است: در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد، و این حکیمان باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند شباهت نداشتند، حکمت متعالی و اشراقی آنان را که در حالات و تجربیات روحانی افلاطونی و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب حکمت الاشراق زنده کرده‌ایم.

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره‌برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را که حکمة اللدینه و الحکمة العتیقة نامیده از نو حالت وحدتی بخشیده است.

وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی جاودان است که به صورت‌های مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیده وی ارسطو با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.

پی نوشت:

*mardani.nokandeh@yahoo.com

منابع

۱. آذرگشسب، فیروز (۱۳۵۱) گات ها، تهران، نشر فروهر.
۲. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۶۸) زرتشت، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت.
۴. اورشیدی، جهانگیر (۱۳۷۸) دانشنامه مزدسینا (واژه نامه توصیفی آیین زرتشت)، تهران، نشر مرکز.
۵. بویس، مری (۱۳۸۱) زردشتیان، ترجمه عسگر بهرامی، تهران، ققنوس.
۶. پور داوود، ابراهیم (۱۳۷۷) یشت ها، تهران، نشر اساطیر.
۷. پور نامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
۸. جان بی ناس (۱۳۷۰) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۰) تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نور علی شاه گنابادی، تهران، نشر کومش.
۱۰. حموی یاقوت (بی تا)، معجم الادباء.
۱۱. خلف تبریزی، محمد حسین (۱۳۶۲) فرهنگ برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، جلد دوم، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۲. خوارزمی محمد بن احمد، ابوریحان (۱۳۵۲) آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه احمد دانا سرشت، بی تا، انتشارات ابن سینا.
۱۳. دادگی، فرنه (۱۳۸۰) بند هشن، ترجمه مهرداد بهار، جلد دوم، نشر توس.
۱۴. رجبی، پرویز (۱۳۸۰) هزاره های گمشده (زرتشت - اهورامزدا - اوستا) تهران، نشر توس.
۱۵. رضوی، محمد امین (۱۳۷۷) سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.

۱۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۷) حکمت الاشراق ، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. سهروردی ، شهاب الدین (۱۳۷۲) حکمه الاشراق ، به تصحیح هانری کربن ، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
۱۸. سهروردی، شهاب الدین(۱۳۴۸) مجموعه رسائل پارس ، به کوشش سید حسین نصر، تهران، بی جا .
۱۹. سهروردی، شهاب الدین(۱۳۸۸) حکمت الاشراق ، ترجمه فتح علی اکبری ، تهران، نشر علم.
۲۰. سهروردی، شهاب الدین(۱۳۹۷) مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۲۱. شهرزوری، محمد(۱۹۷۶) نزهت الارواح، روضه الافراح ، به تصحیح سید خورشید احمد ، حیدر آباد.
۲۲. کابلی، مهدی‌زاد(۱۳۸۱) خراسان بزرگ محمد آیین زرتشت ، مشهد، نشر نوند.
۲۳. کربن ، هانری (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه اسلامی ، ترجمه جواد طباطبایی ، تهران، انتشارات کویر ، انجمن ایران شناسی، فرانسه تهران.
۲۴. کربن ، هانری (۱۳۸۲) روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع. روح بخشان، بی جا.
۲۵. کربن، هانری(۱۳۷۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق،(حکمت الاشراق) سهروردی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
۲۶. کربن، هانری(۱۳۸۴) بن مایه های آیین زرتشتی در اندیشه سهروردی ، ترجمه محمود بهفروزی ، نشر جامی.
۲۷. کربن، هانری(۱۹۴۵) مجموعه اول آثار، شهاب الدین یحیی سهروردی، استانبول .
۲۸. گبگره، ویلهام ، والتر هینتس ، فردریک ویند یشمن (۱۳۸۲) زرتشت در گاتاها (عرفان، حکمت عملی، فلسفه و جهان شناسی ، ترجمه متون کلاسیک در باره زرتشت و مغان، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، نشر سخن.

۲۹. مجموعه مصححان (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چهار جلد (مشمول بر آثار عربی و فارسی) تهران، بی جا.
۳۰. مزدا پور، کتابون (۱۳۸۲) زرتشتیان، تهران، پژوهش های فرهنگی پیش سخن.
۳۱. مسکوپ، شاهرخ (۱۳۸۷) هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، نشر فرزانه روز.
۳۲. مشکور، محمد جواد (۲۵۳۶) سیمرخ و نقش آن در عرفان ایران، هنر و مردم، سال پانزدهم، شماره مسلسل ۱۷۷-۱۷۸.
۳۳. معین، محمد (۱۳۳۸) مزدیسنا و تاثیر در ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. معین، محمد (۱۳۷۸) هورخش سهروردی، منتخبی از مقالات فارسی در باره شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام سید حسین عرب، تهران، انتشارات شفیع.
۳۵. نصر، حسین (۱۳۸۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۶. نفیسی، سعید (۱۳۳۲) رساله صاحبه، تهران، مجله فرهنگ ایران زمین.
۳۷. نوربخش، سیما (۱۳۸۳) نور در حکمت سهروردی، تهران، نشر سعید محبی.

نقش «فرضیه» در علوم تجربی؛ مقدمه‌ای بر پارادوکس اعتبار علمی

سید محمد موسوی مطلق *

کارشناسی فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس بین‌المللی قم

چکیده

عالم دارای قوانین و نظم و ترتیبی است که همواره انسان‌ها در پی یافتن آنها بوده‌اند و «قوانین علمی چیزی نیستند جز گزاره‌هایی که این نظم و ترتیب را با دقت زیاد بیان می‌کنند.» (کارنپ، ۱۳۹۰: ۱۷) علم از مساله شروع می‌شود. این مسائل هم نیازهای انسان و هم حس کنجکاوی او را شامل می‌شود. راه حل مساله به کمک خلق فرضیه‌ها رشد می‌کند. بی‌مساله بودن مساوی بی‌علم ماندن است. سوالی که مطرح می‌شود این است که «این قوانین به چه درد می‌خورند؟ در علم و در زندگی روزمره چه نقشی دارند؟ پاسخ به این سوالات دوگانه است: از یک طرف این قوانین «فاکت»‌های موجود را توضیح می‌دهد و از طرف دیگر برای پیش‌بینی «فاکت»‌هایی که هنوز ناشناخته‌اند به کار می‌روند.» (کارنپ، ۱۳۹۰: ۲۰) و جایگاه فرضیه نیز در همین قسمت پیش‌بینی است. انسان با پیش‌بینی قوانین به پیشرفت می‌رسد و می‌تواند قله‌های ترقی را یکی پس از دیگری ببیند.

اما سوالی اساسی نیز در این بین پیش می‌آید. آیا فرضیه که علم بر پایه‌ی آن پیشرفت می‌کند دارای اعتبار است؟ مسائل فرضیه را می‌توان در چند بخش دسته‌بندی کرد. نگارنده سعی کرده است که به مسائل جوابی درخور بدهد؛ البته جواب‌ها صرفاً اقناع‌کننده است نه برهانی. و در این راستا ما به این نتیجه می‌رسیم که علم با آنکه پایه‌ی قوی‌ای ندارد اما نزد عامه (چه دانشمندان و چه مردم) دارای بیشترین اعتبار بوده و این به پارادوکس اعتبار علم می‌انجامد.

کلیدواژه: فرضیه، مسائل، نقش فرضیه، حدسی بودن، پیش‌فرض، زمینه، پارادوکس اعتبار علمی، پیش‌فرض‌های مبنایی.

مقدمه

مهمترین مساله در برابر انسان بهبود زندگی است؛ اما زندگی یک امر واحدی نیست که به صورت مستقل حاضر باشد. زندگی مجموعه ی پدیدارها و حوادثی است که در برابر انسان اتفاق می افتند. انسان با آنها در ارتباط است. از هر طرف که بنگریم انسان در ارتباط با حوادث طبیعی آرزوهایی دارد. برای مثال می خواهد از سرمای شدید پرهیز کند، غذای کافی داشته باشد و... او در آرزوی یک مسرت دائمی است.

اینها همه مساله هستند. حل این مسائل به سیر طبیعی حوادث بستگی ندارد. لازمه ی حل مسائل فوق، پیدا کردن راه حل های عملی است. طرح و شهود این راه حل ها منجر به پیدایش فرضیه و نظریه می گردد. در عصر حاضر انسان بیش از گذشته، متوجه مسائل و دردهای خود شده، به فکر راه حل آنها می افتد، جستجوی این راه حل ها ابتدا به صورت ایده و نظری ظاهر می شود، که در ساحت علم، فرضیه نامیده می شود.

فرضیه چیست؟

این پرسش هیچ گونه پاسخ یگانه و صریحی ندارد که همه ی فیلسوفان علم را بی استثنا قانع کند. اما به نظرمی رسد این نگرش از تایید گسترده برخوردار است که فرضیه ها: (الف) گزاره هایی کلی اند که به عنوان مقدمات ساختاری تبیین گر پیشنهاد می شوند؛ و (ب) موقتی اند، بدین معنا که هنوز صدق آنها مسجل نشده است و ممکن است کاذب باشند؛ که در هر دو صورت، البته دیگر نمی توانند به عنوان مقدمات ملحوظ شوند.

اگر بخواهیم پیشینه ی واژه ی فرضیه را بررسی کنیم به این می رسیم که فرضیه «از واژه ی یونانی hypo می باشد، [به معنی] زیر + نظر^۲» (Bunnin, ۲۰۰۴, p. ۳۱۷) و در اصطلاح می توان گفت: فرضیه کوششی است برای ادامه و گسترش آگاهی های ما به آن سوی تجربه ای که در حال حاضر میسر است. ساختن یک فرضیه ی تازه عبارت از تخیل و خواستن چیزی است که در ورای محدودیت های ابزاری و آرای فعلی در جهان وجود دارد.

وقتی حل مساله ای برای بهبود وضع انسان مفید به نظر می آید، یا حل آن مساله نادانی انسان را از بین می برد، راه حل احتمالی آن مساله را «فرضیه» می گویند. هر خیال و حدسی، فرضیه علمی نیست. فرضیه علمی باید در قلمرویی مطرح شود که قابل بررسی تجربی باشد و امکان استقرای کافی برای ما فراهم آورد.

در طرح یک فرضیه ابتدا باید مسائل اصلی را بررسی کرد. مسائلی که بسته به نظریه های گذشته، پیش فرض ها، شرایط فرضیه و... می باشد. بنابراین «پس از آنکه مسائل اساسی مشخص شدند و بر صورت بندی دقیق آنها توافق به عمل آمد، نوبت به ارائه ی راه حل های بدیع و مبتکرانه و جسورانه می رسد.» (پایا، ۱۳۷۶: ۴۰) این راه حل های بدیع و تازه همان فرضیه است. واژه ی فرضیه بر هر گزاره ای که در دست آزمون باشد، اطلاق می شود. فرضیه عبارت از یک فکر و تخیلی برای حل مشکل است. راه حلی قابل تجربه و آزمایش است که بدون آن فکر، نه تجربه ای معنی دار می شود و نه استدلال می تواند آغاز شود. پس احساس مساله و توجه به جهل اولین شرط ظهور فرضیه یا راه حل موقتی است.

«در علوم تجربی فرضیه عبارت از تبیین موقتی حوادث و وقایع است که موقتاً پذیرفته می شود تا آن را در تحت شرایط روشدار و منسجم مورد واریسی قرار دهند.» (نوالی، ۱۳۸۸: ۱۱۶ و ۱۱۷)

«فرضیه رأیی است که به طور تخمین و حدس برای تبیین و تفسیر علل اشیاء و یا معلول های آنها منظور می گردد، و به تعریف دیگر فرضیه - تبیین موقت یک موضوع و یا یک پدیده است.» (ترابی، ۱۳۴۷: ۳۷۴)

فرضیه معمولاً بعد از تجربه و یا مشاهده واقعیت، قبل از تشکیل قانون در مورد موضوع مطالعه صورت می گیرد. به عبارت روشن تر مشاهده ی واقعیت، محقق را به فرض ها و آرائی موقت در آن باره سوق می دهد، و فرض ها و آرای محقق پس از آنکه کاملاً با تجربیات و آزمایش های بعدی محقق و مسلم گردید نتیجه به صورت قانون در می آید، «و از این روست که فرضیه پیش نویس قانون شمرده می شود.» (ترابی، ۱۳۴۷: ۳۷۵)

خلاصه، فرضیه حالتی ذهنی است که انسان با نیت خاصی به حل مساله یا تفسیر واقعه همت می‌گمارد. فرضیه آغاز هر تحقیق علمی است و آن حدسی است که احتمال درستی و نادرستی آن وجود دارد. به هر حال چون حدس‌ها و فرضیه‌های انسان بی‌پایان است، کشف واقعیت‌ها نیز بی‌پایان خواهد بود.

جایگاه فرضیه در مراحل معرفت تجربی

در علوم تجربی ما یک سیر متعارف برای رسیدن به یک قانون را طی می‌کنیم. ترتیب این سیر تقریباً مورد توافق همه‌ی دانشمندان علوم تجربی است. به طور خلاصه، مرحله مشاهده، بررسی قوانین گذشته، بررسی موارد کسب شده و نظریه‌های مقبول، طرح یک فرضیه، آزمون فرضیه بر اساس آزمایش و به محک تجربه گذاشتن آن، تبدیل فرضیه به نظریه، و در نهایت رسیدن به قانونی از طبیعت. البته این سیر در تمامی ادوار ادامه داشته و گمان می‌شده که یکسری از قوانین کشف شده است و این درحالی بود که پس از گذشت زمان اندکی فرضیه‌ای جدید جای آن را می‌گرفت. این امر نشان‌دهنده‌ی این می‌باشد که فرضیه اولیه صحیح نبوده است. اما برخی از فرضیات به اثبات یقینی در علم رسیده. مانند اینکه زمین به دور خورشید می‌چرخد.

«روش علوم طبیعت روش تجربی است، که مراحل زیرین در آن دیده می‌شود:

۱. مطالعه‌ی موضوعات در علوم طبیعت، نخست با مشاهده آغاز می‌گردد.

۲. سپس در مورد موضوع، به فرضیه‌ای که مربوط به علت پدیده مورد مشاهده است توسل می‌شود.

۳. بالاخره به‌آزمایش و واریسی جهت محقق شدن و به ثبوت رسیدن فرضیه (که پیش‌نویس قانون محسوب می‌شود) اقدام می‌شود:

۴ و ۵. و از این راه، در صورت مسلم گردیدن فرضیه به حصول قانون و تشکیل نظریه توفیق حاصل می‌گردد.» (ترابی، ۱۳۴۷: ۳۷۳)

نقش فرضیه

«علم مجموعه استقراءها و تعمیم های کور نیست، بلکه تجربه ها و استقراءها همیشه برای امتحان تئوری های ذهنی انجام می شوند و ذهن خالی به دنبال علم نمی رود. البته معنای آن این نیست که «علم» ذهنی است. یعنی هر کس دنیا را طوری می فهمد و علم هم محصول فهم های بولهوسانه و بی حساب اذهان افراد است. به هیچ وجه منظور این نیست. منظور این است که علم «گزینشی»^۳ است. یعنی هیچ کس نمی تواند به عزم فهمیدن کل جهان اقدام کند. بلکه هر کس با داشتن مساله ای گزیده و فرضیه ای گزیده، دست به حل و پاسخ یافتن برای آن می زند.» (سروش، ۱۳۷۱: ۲۱)

نقش فرضیه در علوم درست همین است که میدان کاوش را روشن می کند. یعنی معین می کند که به دنبال چه باید گشت و پدیده ها را در چه قالب هایی باید ریخت. نباید تصور کرد که فرضیه ها تنها سخنانی ظنی و تخمینی هستند که دیر یا زود باید انتظار برافتادن آنها را داشت. فرضیه ها جهان بینی علمی هر زمان را می سازند و به کاوش گران زاویه دید می دهند.

مسائل

در بحث فرضیه، ما می توانیم مسائل و مشکلات را در چند دسته تقسیم بکنیم. مسائلی که به ذهن نگارنده رسیده است در چهار دسته تقسیم بندی شده است:

۱. حدسی^۴ [= احتمالی] بودن فرضیه

اولین مساله ای که می توان بر فرضیه گرفت این است که فرضیه ها صرفا حدس هستند. یک حدس هیچگاه اعتبار منطقی ندارد و گویی تعریف آن را می توان بر نوعی پیش گویی بر مبنای شانس در نظر گرفت. برای اینکه یک علم در حالت متقن خود قرار بگیرد باید پایه ی نظریه را بر مبنای یقین گذارد. نظریه ای معتبر و صادق است که یقینی باشد نه آنکه بر پایه ی فرضی حدسی، ما گزاره را تهیه و پس از آن، آن را تبدیل به قانون کلی کنیم. قانون باید

یقینی باشد نه حدسی. «در اینجا استدلال قطعی در بین نیست بلکه تخیل و یک نوع حدس و تیزبینی ذهن است که فرضیه را پدید می‌آورد.» (شاله، ۱۳۵۰: ۱۰۵)

«فیلسوفان علم به دو دلیل عمده به بحث احتمالات [=حدس‌ها] علاقه مندند. دلیل نخست این است که در بسیاری از شاخه‌های علم، به خصوص فیزیک و زیست‌شناسی، قوانین و نظریاتی وجود دارند که با تکیه بر مفهوم احتمال صورت‌بندی می‌شوند... دلیل دوم علاقه‌ی فیلسوفان علم به مفهوم احتمال این است که آنها امید دارند به یمن مفهوم احتمال بتوان در باب استنتاج استقرایی، و به خصوص در باب مسئله‌ی هیوم^۵، چیزهایی را روشن کرد.» (اکاشا، ۱۳۸۷: ۴۶ و ۴۷)

حدسی بودن فرضیه بسیار بحث عمیقی است. فرض کنید از ابتدا نظریه خورشید مرکزی به جای نظریه زمین مرکزی قرار می‌گرفت. یعنی انقلاب کپرنیکی صدها سال زودتر رخ می‌داد. این چه تاثیر عمیقی بر علم می‌گذاشت. آیا علم چندصد سال جلوتر نمی‌افتاد؟! در اینجا است که معلوم می‌شود پیشرفت علوم تا چه میزان وابسته به فرضیات اند.

در تمامی کتبی که در باب فرضیه چیزی انگاشته‌اند بحث حدسی بودن فرضیه به چشم می‌خورد. اصولاً فرضیه بدون حدس امکان ندارد. کافی است نگاهی کوتاه به برخی از این کتب بیاندازیم. «برای ما، مفهوم فرضیه نشان‌دهنده‌ی نوعی حدس است که موقتاً به عنوان یک تبیین پذیرفته می‌شود به این منظور که بتوانیم نتایج آن را بسنجیم و بیازماییم.» (کاپالدی، ۱۳۷۷: ۲۲۷) «وقتی که فرضیه‌ای را صورت‌بندی می‌کنیم، به جستجوی علل تعین نایافته بر می‌آییم. هیچ ضمانتی وجود ندارد که این علل اضافی موجود باشند یا اینکه بتوان آنها را کشف کرد. از اینرو، همه‌ی فرضیه‌هایی که بدین گونه‌اند، به آنها به عنوان برنامه‌هایی موقتی نگریسته می‌شود که نیاز به کاوش بیشتر دارند.» (کاپالدی، ۱۳۷۷: ۲۵۹) «فرضیه ممکن است جلوتر از آزمایش [در علوم تجربی] یا یک بحث نظری مطرح شود، به عنوان پیش‌درآمدی که شاید اثبات شود و شاید رد شود.» (Blackburn, ۲۰۰۵, p. ۱۷۵) [در تمامی موارد این عنوان، تاکید‌ها از نگارنده است] این درحالی است که «گاهی اوقات، حتی پس از

اینکه تمامی شک های معقول [در نظریه] برطرف شده است، یک نظریه عنوان فرضیه را نگه می دارد.» (p.۹۱، ۱۹۹۲، sinha)

ب. فرضیه ها وابسته به پیش فرض ها^۶ هستند.

هر فرضیه ای برای خود پیش فرض هایی دارد. برای اینکه ما فرضیه ای را مطرح کنیم باید یکسری پیش فرض هایی را در نظر بیاوریم. حال اگر پیش فرض ها خود اشتباه باشند چه؟ از آنجا که پیش فرض ها استعداد کاذب بودن را دارند در نتیجه نمی توان به آنها اعتماد کرد و اگر نتوان بر پیش فرض ها اعتماد کرد در نتیجه به فرضیه ی خود نیز نمی توان اعتماد کرد. «برای رسیدن به حل یک مساله انسانی در ضمن تجربه مشکل های گوناگونی پیش می آید که هر کدام با پیش فرض های تازه مورد بررسی قرار می گیرند. این پیش فرض ها ممکن است منتج، یا بنابر نتایج تجربی غیر قابل قبول و غیر عملی باشند.» (نوالی، ۱۳۸۸ : ۱۱۸) حال پرسش این جا است که خودِ پیش فرض ها صدق خود را از کجا می گیرند؟ اصولاً پیش فرض ها چگونه ایجاد شده اند؟ گو اینکه پاسخ به سوال اخیر این است که پیش فرض ها، فرضیه هایی بودند که از طریق تجربه به اثبات رسیده اند و این سیر ادامه دارد تا اینکه به پیش فرض های مبنايي^۷ برسیم. پیش فرض هایی مبنايي پیش فرض هایی هستند که پایه ی دیگر فرضیات و پیش فرض ها قرار می گیرند مانند اینکه بگوییم «زمان وجود دارد و هر جسمی در زمان است»، «مکان وجود دارد و هر جسمی در مکان است» و... پس پاسخ به پرسش اولیه هم داده شد. صدق یک پیش فرض وابسته به پیش فرض قبلی است و همینطور تا برسیم به پیش فرض های مبنايي. اما در حالت کلی پیش فرض هایی وجود دارند که کاذبند و ممکن است فرضیه ی ما در دام اینگونه پیش فرض ها بیافتد.

ج. ایجاد یک فرضیه وابسته به زمینه سازی^۸ است.

اگر برای یک فرضیه زمینه ای وجود نداشته باشد آن فرضیه هیچ گاه مطرح نمی شود. لذا پیشرفت علم وابستگی خاصی به مبحث کشف دارد. در اینجا جا دارد تا دو مقام کشف و توجیه مورد توجه قرار بگیرد. مقام کشف که در قرون اخیر در فلسفه علم مورد توجه قرار

گرفت همان بحث زمینه است یعنی مواردی چون خواب یک دانشمند یا تفکر عمیق در یک مساله، سیر تاریخ، روان شناسی و... منجر به کشف فرضیات علمی می شود. این مبحث مورد توجه تامس کوهن بوده است. اما مبحث توجیه که بیشتر مورد توجه فلاسفه ی علم استاندارد - اثبات گرایی و ابطال گرایی - می باشد همان مبحث اثبات است یعنی مواردی چون ماهیت صدق گزاره یا ماهیت اثبات مورد توجه است. این مساله بسیار مهم می باشد زیرا اگر ما پیشرفت علم را بر اساس فرضیات در نظر بگیریم - و از این منظر که فرضیات وابسته به زمینه هستند - و آن فرضیه تبدیل به نظریه شود و آن نظریه تبدیل به قانون کلی گردد، ما با چالشی عظیم روبرو هستیم.

«برای آفرینش یک نظریه و فرضیه، منطق و مبنایی وجود ندارد. ولی مقدمه سازی و آمادگی ذهنی و سخت کوشی و ژرف اندیشی در باب مسائل، ذهنی را برای نگرش های جدید، آماده می کند.» (نوالی، ۱۳۸۸ : ۱۲۵) «کلود برنار»^۹ (۱۸۱۳-۱۸۷۸) که در فصل دوم کتاب خویش موسوم به «دیاچه ی طب تجربی» در باب فرضیه و اهمیت آن بحث می کند می گوید «فرضیه به هیچ وجه بدون دلیل و زائیده ی تخیل محض نیست، بلکه همیشه مبنایی در مشهودات یعنی در طبیعت دارد» اما فرضیه هرچند تلقین شده ی وقایع است معلول و برانگیخته ی حتمی وقایع نیست بلکه در اوضاع و احوال مخصوص یکباره در ذهنی مستعد خطور می کند. از این جهت قاعده و دستوری نمی توان برای آن تعیین کرد.» (شاله، ۱۳۵۰ : ۱۰۵)

مساله اینجا است که اگر زمینه ای نباشد فرضیه ای نخواهد بود و اگر فرضیه ای نباشد علمی نخواهد بود. این بر ناتوانی علوم تجربی اشاره دارد. علومی که قرار است متقن و مدلل باشند نباید بر اموری نسبی پایه گذاری شوند.

د. ۱. ملاک صحت فرضیه تجربه ی حسی است.

در اینجا ما به یک سلسله ای از علت ها و معلول ها برخورد می کنیم. ابتدا اینکه ملاک صحت یک فرضیه صرفا تجربه است. یعنی برای اینکه ما بدانیم که فرضیه ی ما نسبت به عالم

واقع کاربرد دارد یا نه، باید آن را به آزمون تجربه ببریم. دوم اینکه این تجربه از سنخ تجربه ی درونی نیست بلکه صرفاً تجربه ی حسی است. سوم اینکه حس در بسیاری از موارد خطا می کند. صدق این گزاره توسط هر عقل سلیمی قابل استنتاج است. پس فرضیه در بسیاری از موارد خطا می کند. از آنجا که علم نیاز به یقین دارد نمی تواند به فرضیه ای که در بسیاری از موارد خطا می کند تکیه داشته باشد.

شکل منطقی استدلال اینگونه است:

مقدمه ۱. ملاک صحت فرضیه، تجربه حسی است.

مقدمه ۲. حس در بیشتر مواقع خطا می کند.

نتیجه: فرضیه در بیشتر مواقع خطا می کند.

اگر بخواهیم مساله را به گونه ای دیگر مطرح کنیم می گوئیم که: ما بر طبق مشاهدات خود و قوانین قبلی فرضیه ای را می سازیم. سپس آن را به آزمون تجربه می گذاریم و از قضا می بینیم که فرضیه ما با جهان واقع سازگاری دارد. این فرضیه تبدیل به نظریه ای علمی می گردد و در پایان ما آن را یک قانون علمی اعلام کرده ایم. حال مساله اینجاست که اگر ما در تجربه ی حسی خود اشتباه کرده باشیم، در واقع ما قانون علمی اشتباهی داریم. یعنی یک فرضیه ای که بر مبنای تجربه ای اشتباه با واقعیت سازگاری داشته است ما را شاید چندین سال و یا حتی چندین قرن از واقعیت اصیل دور سازد.

د. ۲. آزمایشگری همیشه ممکن نیست.

«تا جایی که به علم مربوط می شود، روش هایی که برای آزمون فرضیه ها به کار گرفته می شوند، در درجه ی نخست آزمایش ها هستند.» (حقق، ۱۳۸۷: ۵۷) اما سوال اینجاست که آیا آزمایشگری و یا آزمایش پذیری یک مورد تجربی همیشه امکان پذیر است؟ جواب به این سوال مسلماً «خیر» است. به عنوان مثال در اخترشناسی، مجال انتخاب دانشمند برای تغییر شرایط، سخت محدود است. فرض کنید یک جسم فضایی هر n سال از کنار مدار زمین عبور

می‌کند، آیا دیدن آن جسم برای آزمایشگر با تعداد سال محدود زندگی ممکن است؟ این مساله از منظری دیگری نیز می‌تواند مورد بررسی قرار بگیرد که شایسته است عنوان «چهل به شرایط آزمایش» را بدان بدهیم. «این الزام را در نظر بگیرید که پیش از استنتاج استقرایی، باید پدیده‌ی مورد بحث را در گستره‌ی وسیعی از شرایط و حالات بررسی کنیم. مواردی بسیاری از قوانین و تعمیم‌های علمی وجود دارند که گمان می‌رفت بدون استثناء صادق هستند، اما هنگامی که بعدها در موقعیت‌های خاصی مورد آزمون قرار گرفتند، معلوم شد که کاذبند. مکانیک نیوتن یک نمونه‌ی بسیار مناسب است، زیرا در مورد اشیایی که با سرعت بسیار زیاد حرکت می‌کنند، کاملاً نادقیق است، اما در سرعت‌های پایین‌تر، میلیون‌ها بار آزموده شده و همواره کاملاً دقیق جواب داده است. چگونه از پیش بدانیم که کدام شرایط به نحو معناداری مشابه یا متفاوتند؟ برای نمونه فرض می‌گیریم که هیچ تفاوتی ندارد ابزار آزمایش‌ای که به کار می‌بریم، قرمز رنگ باشد یا سبزرنگ، اما چگونه بدانیم که چنین است؟» (لیدمن، ۱۳۹۰: ۸۰)

پارادوکس اعتبار علوم تجربی^{۱۰}

حال پس از اینکه تعدادی از مسائل و مشکلاتی که بر فرضیه که در واقع شروع علوم تجربی وابسته به آن است، مطرح شد، جا دارد که پارادوکس اعتبار علوم تجربی را عرضه بداریم. این پارادوکس بسیار آشکار است: علمی که خود وابسته به فرضیه‌هایی است که از نظر منطقی دارای اعتبار نمی‌باشند نزد عامه‌ی دانشمندان و مردم متقن‌ترین علم است. از یک سو ما پایه‌ی محکمی در مسائل تجربی نمی‌بینیم و از سوی دیگر همگی اذعان دارند که علوم تجربی بسیار مورد اعتماد و اطمینان است. حال باید پرسید علت این مقبولگی نزد عامه (چه دانشمندان و چه مردم) چیست؟ شاید بتوان اینگونه پاسخ گفت که از آنجاییکه علوم تجربی با حواس پنجگانه سروکار دارند و حواس پنجگانه ملموس‌ترین تجربه نزد همه‌ی انسان‌هاست پس ما این علوم را نزدیکترین علوم به خود می‌بینیم. مسلماً علمی که با اشیاء واقعی (منظور اشیاء موجود در عالم واقع به طور جسمانی) سروکار دارد با علمی چون فلسفه^{۱۱} قابل مقایسه نیست.

رد مسائل^{۱۲}

۱. فرضیه ناگزیر از زمینه سازی است: در مثال مطرح شده در مسئله ی الف، طرح خورشید مرکزی در ابتدا نیازمند زمینه سازی برای آن فرضیه است. یعنی باید زمینه های اعتقادی، تاریخی و... موجود باشد تا چنین نظریه ای رخ بدهد. و از آنجا که چنین زمینه هایی موجود نبوده است ما فرضیه ای جلوتر از زمان خود نداریم. در واقع این محال است که فرضیه ای چند صد سال جلوتر مطرح شود. [منظور محال تاریخی است نه محال منطقی] یک فرضیه در بطن زمینه ی خود مطرح می شود نه جلوتر از آن. البته ممکن است چند سالی دیرتر یا زودتر فرضیه ای گفته شود اما این به زمان زیادی منجر نمی شود.

۲. توقع از علم تغییر کرده است: فیلسوفان علم در قرون اخیر به یک نتیجه ی مهم رسیده اند. در قرن بیستم «مشخصه ی علمی یک قضیه به این سو تغییر کرد که: پیش فرض علم برهان نیست بلکه اثبات پذیری می باشد. در زمان حال [نیز] به طور کلی یک شخص نمی تواند صادق یا کاذب بودن یک قضیه را پیش از مقایسه آن با تجربه دریابد. بنابراین، پیش فرض یک قضیه علمی، اثبات پذیری صرف نیست، بلکه فقط آن قضیه قابل حکم است؛ [قابل حکم بودن یعنی:] قضیه ای که ممکن است هم اثبات شود و هم اثبات نشود». (Shanker, ۲۰۰۱, p. ۲۴۵) این عبارت بدین معنی است که ما نباید از علم توقع داشته باشیم که ما را به یقین محض برساند. علم برهانی نیست بلکه صرفاً قابل حکم است و می توان درباره ی آن سخن گفت؛ همین. این گفته می تواند ما را در بررسی مسائل تا حدودی اقناع کند چراکه توقع ما را از علم کاهش می دهد.

۳. نمی توانیم بدون فرضیه به پیشرفت علمی برسیم: علوم وابسته به طرح فرضیه اند. (تا حالا که علم به پیشرفت رسیده و مشکلی نداشته است.) «استفاده از فرضیه برای پیشرفت علم ضروری است». (Bunnin, ۲۰۰۴, p. ۳۱۷)

۴. انسان در علوم تجربی راه حل دیگری نیافته است. و در واقع راهی جز این نیست.

۵. انسان به تمامی قوانین طبیعت واقف نیست و فقط بخش اندکی از آن را دریافته است.

۶. فرضیات «بهترین توصیف تبیینی» برای علم تجربی هستند. «این رأی که فرضیه ها درجه ی تاییدشان تا حدی است که «بهترین توصیف تبیینی» از داده ها را به دست می دهند، غالباً موسوم به جهش خلاق^{۱۳} و گاهی وقت ها نام بردار به /استنتاج برای دست یابی به بهترین تبیین^{۱۴} است.» (حقی، ۱۳۸۷: ۸۵)

«پس نباید چنین تصور کرد که این فرضیه ها را علما، بی جهت و بدون دلیل، اندیشیده اند بلکه ملاحظه ی اجمالی امور و یافتن شباهتی میان آنها و امور دیگری که قبلاً مشاهده و تبیین شده است، و وقوف به چگونگی تبیین این حوادث مشابه، ایشان را مجاز میسازد که به طور فرض، احکام آن امور مشابه را درباره ی این امور تعمیم دهند.» (شاله، ۱۳۵۰: ۱۰۴)

نتیجه

علم با فرضیه به نتایجی اعجاب برانگیز رسیده است لذا نباید به فرضیه زیاد خرده گرفت. گرچه فرضیه دارای مشکلاتی است اما برای علم بسیار مهم تلقی می شود. «فرضیه همواره به نتیجه ی مطلوب نمی رسد، ولی مسلما به نتیجه ای می رسد و حقیقتی را آشکار می سازد. برای مثال فرضیه نشان می دهد که راهی که انتخاب شده، راه مقصود و رسیدن به هدف نیست و لذا انسان از انتخاب مجدد آن راه صرف نظر می کند و به جستجوی راه ها و طرح های تازه می رود.» (نوالی، ۱۳۸۸: ۱۱۸) اما این راه تا کجا ادامه دارد؟ آیا صرف آزمون و خطا که کدام راه با فرضیه ما درست در می آید می توان علمی را پا نهاد که بنیادی ندارد؟...

علم با تمامی مسائلش و مشکلاتش به پارادوکسی منجر می شود که می توان آن را پارادوکس اعتبار علم تجربی نامید. این پارادوکس بیان کننده این است که علوم تجربی علاوه بر اینکه دارای یکسری نواقص و کاستی هایی در پایه ی پیشرفت خود که همانا فرضیه هست می باشد، اما محسوس ترین علم و ملموس ترین علم است و شاید علت این امر حسی بودن علوم تجربی باشد.

پی نوشت

*m.mousavi۱۳۹۱@yahoo.com

۱. Hypothesis.

۲. Under + thesis

۳. Selective

۴. Conjectural.

۵. مسئله هیوم: دلیل ما برای ایمان به استقرا چیست؟ اگر کسی استدلال استقرایی را نپذیرفت از چه راهی می توانیم او را مجاب کنیم که بر خطاست؟ دیوید هیوم، جوابی ساده و در عین حال اساسی به این سوال می دهد. سخن او این است که استفاده از استقرا به هیچ وجه پشتوانه ی عقلی ندارد. او می پذیرد که ما تمام مدت، چه در زندگی روزمره و چه در علم، از استقرا بهره می گیریم، اما تاکید می کند که این رفتار صرفاً عاداتی غریزی است و بر آگاهی مبتنی نیست. اگر کسی از ما بخواهد که به سود استقرا دلیلی محکم اقامه کنیم، به نظر هیوم، بر آوردن تقاضای چنین فردی به نحو مطلوب از ما ساخته نیست. اما هیوم چگونه به این نتیجه ی تکان دهنده رسید؟ او در آغاز متوجه شد هرگاه که ما بر مبنای استقرا استنتاج می کنیم، «یکنواختی طبیعت» پیش فرض استنتاج ماست. اما او می پرسد که ما از کجا می دانیم این فرض صحیح است؟ آیا راهی دقیق برای اثبات این پیش فرض هست؟

۶. Presupposition.

۷. Basic Presupposion.

۸. Context.

۹. Claude Bernard

Paradox of scientific authority.۱۰

۱۱. البته اگر بتوان آن را علم نام نهاد زیرا نگارنده معتقد بر این است که فلسفه، معرفت [knowledge] است نه علم [science]

۱۲. Reject to problems. البته رد مسائل به صورت کلی است و جز به جز بررسی نشده است.

Abduction.۱۳

Inference to the best explanation.۱۴

منابع

کتاب فارسی

۱. آکاشا، سمیر، فلسفه علم، ترجمه ی هومن پناهنده، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۷
۲. ترابی، علی اکبر، فلسفه علوم، موسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷
۳. حقی، علی، جستارهایی در فلسفه علم (۱)، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۷
۴. سروش، عبدالکریم، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، انتشارات موسسه فرهنگی صراط، چاپ ۱۱، تهران، بهار ۱۳۷۱
۵. شاله، فلیسین، شناخت روش علوم یا فلسفه ی علمی، ترجمه ی یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، اردیبهشت ۱۳۵۰
۶. کاپالدی، نیکولاس، فلسفه علم، ترجمه ی علی حقی، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷
۷. کارنپ، رودلف، مقدمه ای بر فلسفه علم (مبانی فلسفه ی فیزیک)، ترجمه یوسف عفیفی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، تهران، پاییز ۱۳۹۰
۸. لیدمن، جیمز، فلسفه علم، ترجمه حسین کرمی، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۰
۹. مصاحبه ی جیانکاربو بورتی با کارل پوپر، درس این قرن، ترجمه ی علی پایا، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶
۱۰. نوالی، محمود، فلسفه ی علم و متدولوژی، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز، تابستان ۱۳۸۰

کتاب انگلیسی

۱. Blackburn, Simon, Oxford Dictionary of philosophy, Oxford publication, second edition, ۲۰۰۵
۲. Bunnin, Nicholas, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Blackwell publication, ۲۰۰۴
۳. Shanker, Stuart G, Routledge History of philosophy (philosophy of science, logic and mathematics in the twentieth century), volume IX, Routledge, reprinted ۲۰۰۱
۴. Sinha, S.C, Dictionary of philosophy, Anmol publication, reprinted ۱۹۹۲

نظریه انتقادی یورگن هابرماس

علی پیری^{*}، دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی BSU

چکیده

در این مقاله برآنیم تا پس از بیان مختصری از زندگی و آثار اصلی یورگن هابرماس به عنوان مقدمه ی بحث، چالشها و دغدغه های این فیلسوف بزرگ معاصر را بیان نماییم، البته آنچه هدف اصلی این مقاله می باشد نمایاندن هابرماس به عنوان میراث دار واقعی مکتب فرانکفورت می باشد به عبارتی بهتر روشن نمودن این مطلب که وی در بازسازی نظریه ی انتقادی با وارد ساختن جریانات فکری و نظری دیگر و کمک گرفتن از آنها، تحلیلها و تزه های این نظریه را بسیار پربارتر و مؤثرتر ساخته و مخاطبان و علاقمندان بیشتری برای این نظریه دست و پا نمود.

کلمات کلیدی: هابرماس، نظریه انتقادی، مکتب فرانکفورت، کنش ارتباطی.

مقدمه

یورگن هابرماس در تاریخ ۱۸ ژوئن ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف آلمان به دنیا آمد. پدرش رئیس دفتر صنعت و تجارت شهر بود. روند تکوین شخصیت وی بیشتر در متن شرایط سیاسی - اجتماعی جامعه‌ی آلمان شکل گرفت و همانند سایر روشنفکران آلمانی ظهور و سقوط نازیسم را تجربه کرد. بدین ترتیب نخستین گرایشها و تعهدات سیاسی هابرماس و توجه وی به مسائل سیاسی - اجتماعی روز جامعه‌ی آلمان با نوعی گسست از گذشته‌ی نزدیک جامعه‌ی آلمان آن روز آغاز گردید، گذشته‌ای که وی از آن تحت عنوان واقعیت ضدانسانی یاد می‌کند.

هابرماس تحصیلات دانشگاهی خود را در سال ۱۹۴۹ در گوتینگن شروع کرد. در ایام دانشجویی به لحاظ نظری هنوز در حال و هوای سالهای دهه‌ی ۱۹۲۰ بسر می‌برد. کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی را با شیفتگی و علاقه‌ی فراوان مطالعه نمود و تأسف می‌خورد که این اثر متعلق به گذشته بود، مطالعاتش، او را به مارکس، هگل، شلینگ، فیخته و کانت هدایت نمود همچنین وی نیز مثل سایر روشنفکران معاصر خود به صرافت بازاندیشی و تعیین مجدد جایگاه دقیق سنت تفکر آلمانی که چنین در معرض تحقیر و توهین قرار گرفته بود، برآمد. از اینرو با تحصیل در رشته فلسفه سعی نمود تا حدودی این دغدغه‌ها را برآورده سازد. در سال ۱۹۵۴ رساله‌ی دکترای خود را تحت عنوان مطلق و تاریخ: در بررسی تضاد بین مطلق و تاریخ در اندیشه‌ی شلینگ به پایان برد و در سالهای دهه‌ی ۱۹۵۰ با جدیت و شور و شوق بیشتری به مطالعه‌ی مجدد آرای لوکاچ بویژه کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی وی پرداخت. همچنین به مطالعه‌ی آثار تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر و بویژه کتاب دیالکتیک روشنگری پرداخت. هابرماس نزد کارل لویت از محققین و اساتید بزرگ آلمان به مطالعه‌ی مارکس جوان و هگل جوان رو آورد. به قصد گسترش دیدگاه خود در خصوص نظریه‌ی انتقادی، همکاری خود با آدورنو و هورکهایمر را بیشتر کرد. زیرا به این نتیجه رسید که آنان در پی ایجاد یک نظریه‌ی انتقادی دیالکتیکی درباره‌ی جامعه از درون سنت مارکسیستی هستند. لذا به فرانکفورت رفته و مطالعات خود را در مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی

که بعداً به مکتب فرانکفورت مشهور گشت، دنبال نمود و در خلال سالهای ۱۹۵۶ تا ۱۹۵۹ دستیار آدورنو در مؤسسه بود. در همین رابطه اولین اثر عمده‌ی خود یعنی تحول ساختاری در حوزه‌ی عمومی را در سال ۱۹۶۲ تألیف نمود.

هابرماس بزرگترین نظریه‌پرداز اجتماعی معاصر است که بعد از آدورنو و هورکهایمر مدتی رهبری و هدایت مکتب فرانکفورت را برعهده داشت و به تعبیری فعال‌ترین و مؤثرترین نماینده و رهبر نسل دوم مکتب فرانکفورت به شمار می‌رفت، گو اینکه با مرگ آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه مکتب فرانکفورت نیز خاتمه یافته تلقی گردید. اما نظریه انتقادی ضمن حفظ نفوذ و اهمیت خود از دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد در آثار هابرماس به شکلی تازه عرضه گردید وی از سال ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱ استاد کرسی فلسفه و جامعه‌شناسی دانشگاه فرانکفورت بوده و از ۱۹۷۱ به بعد مدیریت مؤسسه ماکس پلانک در استارنبرگ را به عهده گرفت. پس از بازگشت به فرانکفورت در سال ۱۹۸۱ بزرگترین اثر خود، نظریه‌ی کنش ارتباطی را منتشر کرد. هابرماس از سال ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۸ در دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته در شهر فرانکفورت به تدریس اشتغال داشت و اکنون بازنشسته شده است. جز این ها، مطالعه‌ی پراگماتیسم آمریکایی و اندیشه‌ی ورزی در حوزه‌های متنوع فلسفی - که مغفول دانشجویان هم نسلش بود - او را از سایر اندیشمندان هم ترازش متمایز ساخته است.

هابرماس در حال حاضر وارد دهه‌ی ۸۰ عمر خود شده است و همچنان بسیار سرزنده، فعال و خلاق است و مداوم بر اساس انتقاداتی که در رابطه با نظریات وی صورت گرفته یا شخصاً با نوعی تعهد خاص از سایر نظریه‌پردازان، محققین و اساتید رشته‌های مختلف طلب می‌کند و به تجدیدنظر، تصحیح و بازسازی دیدگاهها، نظریات و آثار خود می‌پردازد و این نکته‌ای است که در کمتر اندیشمند و نویسنده‌ای می‌توان سراغ گرفت. خوانندگان ایرانی با یورگن هابرماس، فیلسوف و عالم اجتماعی آلمانی چندان بیگانه نیستند وی از انگشت شمار اندیشمندان و متفکران بزرگ دنیاست که در سال‌های اخیر به ایران سفر کرده است. هابرماس اردیبهشت ۱۳۸۱ به ایران آمد تا در چند سخنرانی شرکت کند و پس از دیدار از چین، جامعه‌ی غیر عربی دیگری را از نزدیک به تماشا بنشیند.

در میان نوشته‌های هابرماس که اندک نیستند برای نمونه می‌توان آثاری از قبیل تحول ساختاری حوزه عمومی، نظریه و کاربست در منطق علوم اجتماعی، شناخت و علایق انسانی، به سوی جامعه‌ی عقلانی، بحران مشروعیت، هرمنوتیک فلسفی، بازسازی ماتریالیسم تاریخی، مفاهیم و تکامل جامعه، نظریه‌ی مفاهیم، گفتمان فلسفی مدرنیته، نظریه کنش مفاهیم‌ای، تفکر پساتافیزیکی، آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی، حقانیت و صدق، ملاحظات در باب اخلاقیات گفتمان، بین واقعیت و هنجارها، سیمای فلسفی-سیاسی، محافظه‌کاری نو، قدرت‌رهای بخش‌نمادها، استقلال و همبستگی، این‌ها در واقع بخشی از آثار وی هستند که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند.

چالش‌ها و دغدغه‌های هابرماس

هابرماس نظریه‌ی فلسفی - اجتماعی جدیدی ارائه می‌کند که آشکارا انتقادی است. زیرا هر ملاکی را که خواننده انتظار دارد بر مبنای آن در مورد این نظریه و هر نظریه اجتماعی دیگری داوری کند و هم معیارهای مورد استفاده ما برای پذیرش، رد یا صرفاً تعبیر و تفسیر جهان اجتماعی روزمره‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم، به چالش می‌طلبد. مخاطبان او در ترجمه‌های انگلیسی آثارش، عمدتاً خوانندگان انگلیسی و آمریکایی هستند که کم و بیش به روشنی به یکی از دو دیدگاه در مورد جامعه، اقتصاد، سیاست و ادبیات متعهدند. هدف اصلی هابرماس تحقیق درباره‌ی چگونگی تسلط عقل ابزاری بر تفکر مدرن است و به همین جهت ناچار است بطور هم‌زمان در دو جبهه بجنگد؛ در یک جبهه با پوزیتیویست‌ها و علم‌گرایان و در جبهه دیگر با دشمنان علم و مخالفان روشنگری. او در مقدمه کتاب شناخت و علایق انسانی می‌نویسد: «قصد من آنست تا از طریق تلاشی که دارای جهت تاریخی است، پیش - تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام مند تحلیل پیوندهای میان شناخت و علایق انسانی بازسازی کنم. با دنبال کردن جریان اضمحلال معرفت‌شناسی که فلسفه علم را جانشین خود ساخته است، می‌توان مراحل رها شده و مسکوت مانده تأمل و بازاندیشی را مرور کرد. طی دوباره این راه، از چشم‌اندازی که به پس از نقطه شروع مسیر می‌نگرد به ما

کمک می کند تا تجربه فراموش شده تأمل و بازاندیشی را دریابیم. طفره رفتن از بازاندیشی همان پوزیتیویسم است» (Habermas, ۱۹۷۱, ۱۴).

اولین دیدگاه متعارف، یا اکثریت، در قالب میراث فلسفی و فرهنگی خود از تجربه گرایی سنتی شکل گرفته است. در اینجا، به ویژه در شکل انگلیسی آن هیچ قرابتی با سنت آلمانی وجود ندارد. از اینرو این سنت به طور غریزی به هر نظریه بزرگ و ما بعدالطبیعه بدین و محتاط است و تمایل دارد تا هر استنباط متقنی را در مورد جامعه و هر نوع جامعه شناسی را که سمت و سوی نظری دارد حيله و مکر یا در بهترین حالت بذله گوئی پیش پا افتاده ای بداند. هابرماس گروه دوم و اقلیتی از خوانندگان را نیز مخاطب قرار می دهد، که به شیوه ای کاملاً متفاوت، به گونه ای از مارکسیسم ارتدوکسی اعتقاد دارند. این دیدگاه نیز به دلایلی متفاوت، همان نگرش ناموافق را به سنت روشنگری آلمان، که منشأ نوشته های هابرماس است، دارد. هابرماس می خواهد اکثریت را قانع کند که زمینه های استدلالیشان شکست خورده است، بنظر وی ایشان چون جایگزین بهتری نیافته اند با یک فردگرایی غیرعقلانی که ریشه ی همه ی مشکلات ماست، تنها مانده اند. هواداران دیدگاه اقلیت را نیز با این اتهام ملایم به چالش می طلبد که هنوز شهادت تجدید نظر در بنیانهای فلسفی خود و بازنگری دیدگاه خود در مورد مدرنیته را پیدا نکرده اند و به همین دلایل در یک پوچ انگاری به نحو چاره ناپذیر نومید کننده و مصیبت بار گرفتار آمده اند. هر دو دیدگاه دچار کاستی اند، هیچ یک به رد پای مستور شده خرد [به فضای عام و کلی اش] که زمینه استدلالی مناسبتری را برای نظریه ی اجتماعی انتقادی درباره ی مدرنیته فراهم می سازد دست نیافته اند. (پیوزی، ۱۳۸۴، ۲۰-۱۹)

از اولویت های هابرماس نقد روش شناسی پوزیتیویسم، بازسازی اندیشه ی مکتب فرانکفورت و نظریه های مارکس، وبر و زیمل و همچنین زمینه سازی برای چرخش پراگماتیستی به سمت نظریه ی پراگماتیسم پرس بوده است. هابرماس در پی ارائه تعبیر تازه ای از نظریه فرهنگ و شناخت در مارکسیسم بود و با نقد فرایند عقلانیت ابزاری، مفهوم عقلانیت ارتباطی را طرح کرد. وی در سال ۱۹۷۰ وارد مباحثه ی طولانی با اصحاب

پوزیتیویسم شد. این مباحثه در سال ۱۹۶۱ میان تئودور آدورنو از یک طرف و کارل پوپر از سویی دیگر در گرفت و با وجود تفاوت های اساسی که در بینش طرفین وجود داشت، اما در جریان مباحثه تفاوت نظری چندانی به چشم نمی خورد. در سال ۱۹۶۳ هابرماس به حمایت از موضع فکری آدورنو پرداخت و هانس آلبرت، یکی از شاگردان پوپر، در مقام پاسخگویی برآمد. ویلیام اوشاویت در باب دغدغه ی هابرماس چنین می نگارد: «در اصل کار هابرماسدر ارتباط با روش شناسی علوم انسانی، حول محور نقد پوزیتیویسم قرار دارد» (اوشاویت، ۱۳۷۹، ۳۱۵).

یکی دیگر از دغدغه های هابرماس اینست که چگونه آرمان اتوپایی کنش ارتباطی آزادانه و عقلانی را با واقعیت های چند پاره ی جامعه ی مدرن کنونی سازگار کند. علاقه ی وافر او به حقوق به مثابه ی میانجی بین مطالبات هنجاری زیست جهان و اجبارهای دولت و نظام بازار ریشه در همین دغدغه دارد. این امر سبب توجه دوباره ی او به مسئله ی مشروعیت شده است. به عقیده ی وی برخلاف تصور ماکس وبر، «مشروعیت قوانین ریشه در عقلانیت ذاتی آنها ندارد» (Habermas, ۱۹۸۸, ۲۱۹). هابرماس به رغم بسیاری از منتقدان جامعه ی مدرن به پیروی از عقل روشنگری، توسعه ی عقل و روشنگری را جزء ضروری رهایی بشریت می داند. او معایب جامعه ی مدرن را به شکل سرمایه دارانه ی تحقق فرآیند مدرنیزاسیون و نه به خود این فرآیند، نسبت می دهد. در جوامع مدرن، فضا برای برقراری تماس و رابطه ی بسیار نزدیک آنچنان گسترش می یابد که سرشت خاص کنش ارتباطی چه در رفتارهای غیر نهادینه در حوزه ی خصوصی خانوادگی و چه در حد عمومی که در حد و مرز آن توسط رسانه های گروهی و وسایل ارتباط توده ای تعیین و مشخص می گردد عملاً حقیقی است. از نظر هابرماس قوانین باید اعتبارشان را از سوبه های اخلاقی و سیاسی و از توانایی منعکس کردن و تضمین اراده ی مردم بگیرند، همان اراده ای که در بستر کنش ارتباطی بین الازدهانی شکل می گیرد، به عبارت دیگر، بدون تحقق دموکراسی، امکان وجود حقوق یا قانون مستقل منتفی است. هابرماس در ادامه ی همین بحث ها استدلال می کند که برای خصوصی سازی جامعه ای که آمیزه ی خاصی از جهانی شدن جمعی و فردگرایی ایدئولوژیک آنرا تهدید می کند، آلترناتیوهایی وجود دارد. او که با فردگرایی به اصطلاح

نسل برلین مواجه است به شدت بر نیاز به گفتاری خاص تأکید می ورزد: «گفتاری که بتواند به کنه پدیدارهای عصر حاضر رسوخ کند، رسوخی بی رحمانه، از همان نوع که آدورنو در روزهای آغازین جمهوری فدرال در جهت آن می کوشید» (Habermas, ۱۹۹۸, ۱۱). هابرماس در اثرش با عنوان منظومه های پساملی پا را از این فراتر گذاشته و به ضرورت بازسازی دولت رفاه در سطحی فراملی که دقیقاً وزنه ی تعادلی در برابر جهانی شدن نظام اقتصادی است اشاره کرده است. اما در مورد فرضیه های اصلی تفکر هابرماس، مایکل پین، اینگونه می گوید که:

فرضیه اصلی هابرماس اینست که ما در زیست جهانی زندگی می کنیم که در آن اعمال خویش را از طریق ارتباط همسو می سازیم که نوع بشر قادر به حفظ بقای خود بوده است. اگر چه جوامع مدرن زیر نفوذ عقلانیت معرفتی - مقصود نگرانی قرار گرفته اند که به کنش های غایت نگرانه منجر می شود، با این حال، هسته ی اساسی همه ی اشکال اجتماع، عقلانیت ارتباطی است. هابرماس به این ترتیب قادر به پیشبرد دعوای نظریه ی اجتماعی خود از راه مهیا کردن التزام جامع گرایانه و از اینرو عینی ای به عنوان بنیان همه ی جوامع می شود و همچنانکه هابرماس خود می پذیرد، توان پارادایم او در مورد عقلانیت ارتباطی بستر به ثمر بخش بودن برنامه های پژوهش مبتنی بر آنست. (پین، ۱۳۸۶، ۸۲۶)

تاریخ مؤسسه و رابطه ی آن با سنت مارکسیستی بطور کامل در کتابهای متعددی مورد بحث قرار گرفته است و کاملاً مشخص است که رابطه ی هابرماس با نظریه ی انتقادی مکتب فرانکفورت غیرمستقیم تر از چیزی است که غالباً تصور می رود. ماکس هورکهایمر، مدیر این مؤسسه، ظاهراً دیگر اصراری به ادامه ی برنامه ی پژوهشهای مارکسیستی بین رشته ای در دوره ی پیش از جنگ نداشته است، علایق او، همچون تئودور آدورنو، رفته رفته ابعاد فلسفی تر پیدا کرد و نقد آنها از عقل ابزاری، که در دیالکتیک روشنگری بیان شده بود، حاکی از بدگمانی عمیقی به پژوهشهای اجتماعی - تجربی بود. به لحاظ فکری، هابرماس به برنامه ی پیشین مؤسسه نزدیک تر است و با تأکید آن بر استفاده ی بین رشته ای از مواد و مطالب

برگرفته از همه‌ی علوم اجتماعی همداستان است اما با اینکه هابرماس از طرز تفکر آدورنو و هورکهایمر پس از دیالکتیک روشنگری ناخرسند بود، ولی با دغدغه‌ی خاطر اصلی آنان، یعنی انحراف روشنگری در قالب عقلانیت ابزاری و دور شدن آن از رهایی بخشی و تبدیل آن برای منبع تازه‌ای برای بردگی، سهم بود چنانکه هابرماس خودش می‌گوید که:

در آن زمان مسئله‌ی من نظریه‌ی مدرنیته یا نظریه‌ی آسیب شناسی مدرنیته از منظر تحقق- تحقق ناقص- عقل در تاریخ بود. این دغدغه‌ی خاطر در آثار اولیه هابرماس به سه صورت دیده می‌شود، نخست: به صورت بررسی متون کلاسیک فلسفی، مارکس و وبر، همچنین کانت، فیخته و هگل. دوم: دغدغه‌ی خاطر نسبت به فناوری و تلاش برای بساختن بدیل «چپ» برای جبرگرایی تکنولوژیک که تا حدی از هایدگر و در آلمان بعد از جنگ نیز از آرنولد گهلن و هلموت شلسکی مایه می‌گرفت. سوم: توجه به شرایط گفتگوی سیاسی عقلانی، یا بطور کلی تر، عقل عملی در اوضاع و شرایط دموکراسی فن سالار مدرن. (اوث ویت، ۱۳۸۶، ۱۶-۱۵)

مبانی فلسفی، جامعه شناختی و معرفت شناختی نظریه انتقادی هابرماس

۱. مبانی فلسفی

هابرماس نیز مثل هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه به سنت مارکسیسم فلسفی و هگلی قرن بیستم تعلق دارد و نظریه‌ی انتقادی در او به اوج خود رسیده است. هابرماس پروژه‌ی خود را تلاشی می‌داند برای تدوین نظریه‌ای درباره‌ی جامعه با یک هدف عملی: خود رهایی بخشی توده‌ها از سلطه. نظریه‌ی انتقادی هابرماس با ارزیابی از فرایندهای خود تکوینی انسانها درصدد افزایش روند درک خود گروههای اجتماعی است که قادر به متحول ساختن جامعه هستند. هابرماس برای دفاع از نظریه‌ی انتقادی جامعه درصدد برآمد تا بطور منظم و دقیق به تدوین و بسط تکامل مبانی فلسفی آن بپردازد. این امر مستلزم بازسازی و تدوین مجدد پاره‌ای از مضامین محوری در فلسفه‌ی کلاسیک یونانی و آلمانی بود نظیر جدایی ناپذیری حقیقت و

فضیلت، فاکتها و ارزشها، نظریه و عمل. وی از این پروژه تحت عنوان مبارزه برای روح انتقادی علم و روح علمی انتقاد یاد کرده است. (نوذری، ۱۳۸۶ الف، ۲-۶۱)

هابرماس نگرش انتقادی خود را براساس، ترمیم و بازسازی نظریات مارکس، وبر، لوکاج و مکتب فرانکفورت تدوین کرده است. در این نگرش نو نیز مفهوم عقلانیت، مفهومی اساسی و مرکزی است. هر چند شیوه‌ای پیچیده‌تر از آنچه در نزد وبر و مکتب فرانکفورت است، یافت می‌شود. اساسی‌ترین ویژگی نگرش انتقادی هابرماس بازسازی نظریه‌ی عقلانی شدن جهان در اندیشه وبر است در این بازسازی هابرماس در کنار برداشت معروف وبر از عقلانیت ابزاری که تصویری از قفس آهنگین جامعه نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی را عرضه می‌کند که اساساً فرآیندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها براساس منطق درونی خود آنهاست. پس از آنچه که گذشت مشخص می‌شود که هابرماس از یک سو تحت تأثیر انگیزه‌های مارکسیستی قرار دارد، از سوی دیگر کوشش می‌کند نشان دهد که آنچه مربوط به ماتریالیسم تاریخی است در شرایط نوین گسترش زندگی اجتماعی و فرهنگی جوامع پیشرفته صنعتی دیگر اعتبار ندارد. وی در همان نوشته‌ی معروفش، نظریه و عمل، می‌کوشد که در چهار نکته نشان دهد که بینش تاریخی و اجتماعی مارکس اکنون کهنه شده است. هابرماس این انتقاد را بهتر بگوییم، تجدید نظر در بینش بنیادی مارکس را بر پایه‌ی مشاهدات عینی، در پهنه‌ی شرایط عینی کنونی جوامع پیشرفته‌ی صنعتی اروپایی قرار می‌دهد.

به عقیده‌ی هابرماس در شرایط کنونی نحوه تولید سرمایه داری، دیگر مفاهیمی مانند طبقات اجتماعی، و در نتیجه پیکار طبقاتی، نمی‌توانند معتبر باشند. اما اکنون سرمایه‌داری، که هابرماس آنرا سرمایه‌داری تنظیم شده و رهبری شده می‌نامد ناگزیر شده است که به انگیزه‌ی جبر تناقضهای آشکار طبقاتی - که موجودیت نظام کنونی را به خطر می‌اندازد - درگیرها و تضادهای اجتماعی را آرام کند. (به عقیده‌ی هابرماس، سرمایه داری انحصاری بوسیله‌ی مداخله‌گرهای سیاسی دولتها و افزایش تولید توانسته است سطح زندگی گروه‌ها و طبقات گوناگون) جامعه را بالا ببرد، بدین سان از تضادهای اجتماعی بکاهد یا دست کم از

بروز آنها به شکل نیروهای واژگون کننده جلوگیری شود. (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۲۴۳) از اهدافی که هابرماس در سخنرانی افتتاحیه‌اش در دانشگاه فرانکفورت در سال ۱۹۶۵ بیان کرد می‌توان مبانی فلسفی او را به خوبی ملاحظه کرد.

اهداف سه‌گانه‌ای که وی در کتاب نظریه علایق مؤلفه‌ی دانش مطرح می‌کند بدین صورت است که اول می‌خواهد به شیوه‌ای که کانت ۲۰۰ سال پیش از او به کار گرفت، توضیح دهد که دانش ضرورتاً، هم بر حسب اعیان تجربه و هم بر حسب مقوله‌های پیشینی و مفاهیمی که در ذهن شناسا در هر عمل فکری و ادراکی به همراه می‌آورد تعریف می‌شود... بنابراین می‌توان دید که هدف هابرماس بازگرداندن عقل و عقلانیت به ذهن شناسا است.

هدف دوم او آنست که نشان دهد ذهن شناسا هم اجتماعی و هم پویاست. در اینجا است که هابرماس از کانت و سنت فلسفی کلاسیک به شدت فاصله می‌گیرد، سنتی که با سوالهای معرفت‌شناختی به مثابه دل‌نگرانی یک فرد تنها، در رویارویی با معمای جهان هستی، برخورد می‌کند. احیای میراث کانتی، از نظر هگل و مارکس، مستلزم شناخت کامل این واقعیت است که دانش و شناخت، به لحاظ اجتماعی هماهنگ می‌شوند و در هر لحظه، تجربه تاریخی ما مشروط‌کننده و واسطه آنهاست... جنبه‌ی متمایز کار هابرماس اینست که فرایندهای دانستن و شناختن و درک کردن نه بر پایه‌ی مفاهیم فلسفی مشکوک و سؤال برانگیز یک خود تعالی گرا، بلکه بر مبنای الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره، استوار است.

هدف سوم به اثبات اعتبار تأمل است. هر نظریه‌ای در باب دانش با این مسئله سروکار دارد که ما چگونه دانش لازم را برای اصلاح دانشی که اکنون مورد تردید است پیدا می‌کنیم و به همین ترتیب الی غیر النهایه. هدف هابرماس اینست که نشان دهد قدرت خرد ریشه در فرایند تأمل دارد و از این چشم انداز با این دعوی معمول تجربه‌گرایی سنتی (انگلیسی) مقابله کند که تأمل مقصور در سنت فکری آلمانی صرفاً یک درون‌نگری واهی است و البته، تنها راه علاج چنین دانش ناقصی را باید در درک هر چه دقیق‌تر طبیعت خارجی جست. (پیوزی، ۱۳۸۴، ۲۲-۳)

۲. مبانی جامعه شناختی

هابرماس از نظریات بنیادین جامعه شناسی کلاسیک به عنوان ستون زیربنا و اجزای اصلی سازنده‌ی نظریه انتقادی خود استفاده کرده است. وی ابتدا به بررسی و مطالعه‌ی دقیق آثار تک تک شخصیت‌های اصلی یا آباء جامعه شناسی پرداخته و سپس به استخراج و بازسازی مضامین محوری اندیشه‌های آنان که هنوز در دوران معاصر نیز همچنان از اهمیت قاطع و تعیین کننده‌ای برخوردارند، اقدام می‌کند. هابرماس در توضیح روند این بازسازی چنین می‌گوید که بازسازی عبارتست از تجزیه و تفکیک عناصر و اجزای تشکیل دهنده‌ی یک نظریه و تحلیل و بررسی انتقادی و موشکافانه آنها و سپس ترکیب و ادغام مجدد آنها در شکل و شیوه‌ای کاملاً جدید به منظور تحقق هر چه کاملتر اهدافی که آن نظریه برای خود در نظر گرفته بود. بدین ترتیب، بازسازی نظریات اندیشمندانی چون دورکیم، وبر و پارسونز اجزای اصلی تشکیل دهنده‌ی نظریه‌ی هابرماس به شمار می‌روند. لیکن از آنجا که وی بیش از هر جریان فکری- فلسفی دیگر به سنت فلسفی آلمانی خود توجه و دلبستگی دارد، لذا بازسازی نقطه نظرات و دیدگاههای وبر برای وی اهمیت بیشتری دارد.

هابرماس، با تأثیرپذیری از ماکس وبر به ترسیم نظریه‌ای در باب مدرنیته روی می‌آورد در این نظریه، جامعه‌ی مدرن را می‌توان حاصل عقلانی شدن زیست جهان و تفاوت یا بی‌نظام اجتماعی دانست با این همه، مدرن شدن زیست جهان به انقسام آن به سه حوزه‌ی ارزشی (علم، رهیافت اخلاقی و هنر) شده است. هابرماس این سویه‌ی تاریک مدرنیته را حاصل عقلانی سازی‌های یک سویه و انحرافی می‌داند... هابرماس معتقد است که پروژه‌ی ناتمام مدرنیته مستلزم سنت فرهنگی نوینی مبتنی بر انسجام بخشی دوباره به این هر سه حوزه‌ی حیات است.

۳. مبانی معرفت شناختی

هابرماس دیدگاه بدبینانه فرانکفورتی‌ها درباره‌ی عقل ابزاری را که در جوامع سرمایه داری وجه غالب را دارد نپذیرفته است؛ یعنی عقلی را که در ارتباط با عقلانیت ابزار-اهداف،

اساساً به منزله‌ی ابزار تلقی می‌شود. به اعتقاد وی عقل در جوامع مدرن نه تنها رو به افول نهاده است، بلکه همچنان در شکل نوعی علاقه‌ی رهایی بخش حضور دارد. هابرماس با انتقاد از علم‌گرایی درصدد بود تا نظریه‌ی انتقادی خود را از ایمان پوزیتیویستی به نظریه‌ی محض رها ساخته و راه‌حلی برای معضل ارتباط نظریه با اجرای عملی آن پیدا کند، راه‌حلی متفاوت با راه حل‌های ابزاری ارائه شده توسط متخصصان.

مبانی شناخت شناسانه نظریه انتقادی هابرماس را باید در کتاب دانش و علایق انسانی باز جست به عبارتی بهتر می‌توان عنوان نمود که کتاب شناخت و علاقه که به منزله‌ی تمهیدی بر نظریه‌ی جامعه‌شناختی است، حامل ایده‌ی تأمل در خویشتن در حوزه‌ی علم است. هابرماس در این کتاب دانش را به سه علاقه معرفتی پیوند می‌دهد: علایق فن‌آورانه، عملی و رهایی‌بخشانه که به ترتیب با علوم طبیعی، اجتماعی و علم انتقادی روانکاوی منطبق‌اند. (Greve, 2009, 87) علم روانکاوانه با تحلیل هرمنوتیکی ژرف نگر خود و با توانایی‌اش برای درخودنگری الگوی مثالی موجود برای نقد و رهایی بخشی است که سرانجام می‌تواند وجوه اساسی لازم برای نظریه اجتماعی انتقادی هابرماس را فراهم کند. هابرماس با به نقد کشیدن ساز و کارهای ایدئولوژیکی که موجب پیدایش ارتباط انحرافی در جوامع مدرن می‌شوند، به طرح مفهوم موقعیت گفتاری ایدئال می‌پردازد که می‌تواند نقش یک برداشت هنجار بنیاد را ایفا کند. به عبارتی بهتر چنین می‌توان بیان کرد که هابرماس سه نوع نظریه را بر اساس سه نوع علایق شناختی تقسیم‌بندی می‌کند. از نظر وی فقط کار نیست که انسانها را از حیوانات متمایز می‌کند و ما را قادر می‌سازد محیط خود را تغییر دهیم، بلکه زبان نیز هست که توانایی کاربرد نشانه‌ها برای ارتباط برقرار کردن است. علایق فنی که همان علاقه به چیرگی بر فرآیندهای طبیعی و کنترل آنها و بهره‌گیری از آنها به نفع خودمان است ناشی از کار هستند. این علایق باعث شکل‌گیری چیزی می‌شوند که هابرماس آن را علوم تجربی-تحلیلی می‌نامد که مبتنی بر عقلانیت ابزاری هستند. هر یک از علایق از طریق چیزی که هابرماس «رسانه» (قلمرو عملی شدن علایق) می‌نامد بسط می‌یابد. دومین وسیله‌ای که انسانها با استفاده از آن محیط خود را تغییر می‌دهند زبان است که به گفته‌ی هابرماس باعث شکل‌گیری علاقه‌ی عملی می‌شود، و این مقوله نیز به پدید آمدن علم هرمنوتیک منجر می‌گردد.

علاقه‌ی عملی با رسانه‌ی کنش متقابل بسط پیدا می‌کند. کی از مضامین محوری توجه هابرماس در موضوع علاقه‌ی عملی و کنش متقابل، نحوه‌ی منحرف شدن و گمراه شدن کنش متقابل به وسیله‌ی ساختارهای اجتماعی است؛ ممکن است مردم در فهم متقابل یکدیگر دچار خطا شوند، آنها می‌توانند منظم‌اً گمراه شوند، آلت دست قرار گیرند، و به گونه‌ی نظام یافته کور باشند. از نظر هابرماس علاقه‌ی عملی باعث شکل‌گیری نوع سومی از علاقه می‌شود که او آنرا علاقه‌ی رهایی بخش می‌نامد. این علاقه نیز با زبان پیوند دارد و کنش متقابل و ارتباط را از عناصر منحرف‌کننده‌ی آنها رهایی می‌بخشد. این علاقه باعث ظهور علوم انتقادی می‌شود که از نظر هابرماس الگوی آن روانکاوی است؛ و در توانایی ما برای فکر و عمل خودآگاهانه، خردورزی و تصمیم‌گیری بر مبنای واقعیاتی که در وضعیتی معین شناخته شده‌اند، و قوانین اجتماعاً پذیرفته شده‌ی کنش متقابل ریشه دارد. انحراف هنگامی بروز می‌کند که واقعیات یک موقعیت معین بر بعضی شرکت‌کنندگان یا همه‌ی آنها پوشیده است، و نیز هنگامی که قوانین به طریقی مانع از مشارکت کامل مردم در فرآیند تصمیم‌گیری می‌شوند.

هابرماس در عین حال به این نکته اذعان دارد که گر چه سلطه یا سیطره‌ی شناخت ابزاری بر عرصه‌ی حیات اجتماعی و انسانی پیامدهای منفی، مخرب و بازدارنده‌ای در پی دارد اما سیطره‌ی آن بر عرصه‌ی طبیعت دستاوردهای مثبتی دربرداشته است. به هر حال در تحلیل نهایی باید گفت که شناخت ابزاری موجب افول و زوال دو نوع شناخت دیگر یعنی شناخت تفسیری و شناخت رهایی بخش می‌گردد.

مفهوم نقادی در آثار هابرماس

هابرماس در آغاز کار فلسفی‌اش، در مقاله‌ای میان فلسفه و علم: مارکسیسم چون نقادی نوشت: «نقادی باید میان فلسفه و علم جای گیرد.» (Habermas, ۱۹۷۳، ۲۳۶) او این حکم مارکس را نپذیرفت که خواستها و نتایج فلسفه تنها زمانی برآورده می‌شود که فلسفه خود را نفی کند و دیگر به عنوان فلسفه وجود نداشته باشد. برعکس، به نظر او نقادی و علم نمی‌توانند مستقل از خرد فلسفی باشند. این یگانه‌موردی نیست که هابرماس بر فاصله‌اش از

اندیشه‌ی مارکس انگشت گذاشته است، اما باید گفت که این فاصله در برابر اهمیتی که او برای کار مارکس قائل است چندان نیست. هابرماس در بسیاری از مهمترین نکته‌ها و معضل‌های فلسفی آثارش، و بویژه در قلمرو اندیشه‌ی انتقادی دنباله روی مارکس است. او کار مارکس را تداوم منطقی و عقلانی و آگاهانه‌ی سنت کانت و هگل می‌شناسد و نوشته است که نقادی جدید، در هر شکل خود به اندیشه‌ی مارکس وابسته است. هابرماس می‌گوید که هم ناقدان مارکس و هم اکثر مدافعان و هوادارانش از درک اهمیت نظر او درباره‌ی ایدئولوژی یا آگاهی دروغین بازمانده‌اند، یعنی اهمیت این نکته را دریافته‌اند که مارکس نقد و ایدئولوژی را با هم مطرح کرده و یادآور شده که آن آگاهی که می‌کوشد واقعیت بازگونه را دریابد، و بویژه این نکته را باز شناسد که چرا مردم آنرا کل واقعیت می‌پندارند، نقادانه است. به نظر روشنگران، نقد ایدئولوژی همان نقد بدفهمیدن بود. آنان می‌گفتند که واقعی وجود دارد که درست درک نمی‌شود، پس درست به بیان در نمی‌آید، کار ما اینست که این فهم و بیان نادرست را نقد کنیم؛ یعنی نیک و بدش را از یکدیگر جدا کنیم و راه را برای درک درست از واقعیت بگشاییم. (احمدی، ۱۳۸۵، ۱۵۶) البته مارکس نقد ایدئولوژی را چنین ساده، نقد فهم غلط نمی‌دانست بلکه بنظر وی آگاهی دروغین خود بخشی از واقعیت است و این واقعیت نه تنها باید درک شود، بلکه باید دگرگون شود. بنظر هابرماس پیشینیان واقعیت بازگونه را کل واقعیت می‌شناختند و مارکس آنرا لحظه‌ای از واقعیت می‌دانست، لحظه‌ای که باید عوض شود پس نقد به ایدئولوژی باید جدی و رادیکال باشد، یعنی به شکلی بنیادین گامی باشد جهت دگرگونی واقعیت موجود. برای مارکس ضابطه‌ی اصلی نقادی پراکسیس انسانی بود. این نظر که ضابطه در نقادی مهمترین نکته است، در آثار پایه‌گذاران نظریه‌ی انتقادی باقی ماند و میراثی شد برای هابرماس. وی جایگاه پروژه‌ی فکری خود را زیر عنوان «نظریه انتقادی» میان فلسفه عملی کلاسیک و علوم اجتماعی جدید تعیین می‌کند، به این معنا که نظریه انتقادی هابرماس هم ویژگی‌های مشترکی با فلسفه عملی و علوم اجتماعی مدرن دارد و هم با هر دو تفاوت‌های بنیادی دارد.

بازسازی نظریه انتقادی

یک بیان کلاسیک پروژه ی نظریه ی انتقادی را می توان در نوشته ماکس هورکهایمر دید: «نظریه ی انتقادی تنها یک فرضیه پژوهشی نیست که ارزش آن در نشان دادن واقعیت زندگی انسان ها باشد؛ بلکه خود عنصر مهمی در کوشش تاریخی و نیروهای رهایی بخش انسانی است... غایت نظریه انتقادی، رهایی انسان از بندهایی است که وی را به اسارت کشیده اند» (Horkheimer, ۱۹۸۶, ۱۲۸). در دو اثر مهم هابرماس یعنی تحول ساختاری در حوزه ی عمومی (۱۹۶۲) و به سوی جامعه ی عقلانی (۱۹۶۸)، می توان بازسازی نظریه ی انتقادی و وجوه تداوم و یا گسست آراء هابرماس با مکتب فرانکفورت را بطور اعم و نظریه ی انتقادی بطور اخص مشاهده کرد. در این دو کتاب وی بطور مستدل به رشد و گسترش سازمانهای اقتصادی و بازرگانی در سطح کلان، وابستگی متقابل روزافزون علم، تکنولوژی و صنعت به یکدیگر، تجاری شدن رسانه های گروهی و وسایل ارتباط جمعی، وابستگی متقابل روزافزون دولت، جامعه و گسترش و سرایت عقلانیت ابزار-اهداف به اکثر حوزه های حیات فردی و اجتماعی اشاره می کند. هابرماس در همین رابطه در مقاله ی علم و تکنولوژی به مثابه ایدئولوژی اظهار می دارد که «سلطه ی آشکار دولت اقتدارگرا راه را برای فشارها و الزام های مداخله گرانه ی مدیریت فنی-اجرایی هموار می سازد که این آثار هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه نیز به چشم می خورد که می توان آنرا تداوم نظریه ی انتقادی هابرماس دانست.» (نوذری، ۱۳۸۶ الف، ۱۲۴) تفسیر دوباره نظریه حوزه عمومی، باعث می شود که فهمی جدید از رابطه اجتماعی معنا و عمل را ایجاد کند که در ادبیات آرای هابرماس در مورد خاستگاه سقوط و افول به آن پرداخته نشده است. هابرماس قربانی نوعی آرمان شهر ارتباطی شد که نقد ایدئولوژی در صدد بازسازی آن برآمد. گسترده ترین مفهوم مدل تاریخی حوزه ی عمومی و همتای نظام مند آن در نظریه ی عمل ارتباطی این است که بطور کلی می توان از موضعی بیرون از هر بافت اجتماعی عمل منفعت طلبانه، جامعه را مورد تعمق و ارزیابی قرار داد. (Habermas, ۱۹۸۵, p. ۳۹) پس حوزه ی عمومی می تواند از منظری تاریخی عینیت یابد و از منظری نظام مند، هستی شناختی گردد.

از منظر هابرماس حوزه ی عمومی عرصه ای اجتماعی است که در آن افراد تنها از طریق مفاهمه، ارتباط و استدلال مبتنی بر تعقل، بر سوگیری ویژه ای توافق می کنند تا بر اعمال قدرت دولت، نظارت کنند و تأثیرات مخربش را کاهش دهند و محدود سازند. مطابق با دیدگاه هابرماس شرایط لازم برای مفاهمه ی حقیقی در واقع همان شرایط لازم برای ایجاد جامعه ی عقلانی است. تفسیر هابرماس شرایط لازم برای مفاهمه ی راستین و حقیقی را دسته بندی و ارائه نمود و آنرا وضعیت کلامی مطلوب می نامد. هابرماس در نظریه ی وضعیت کلامی مطلوب به شرح ضوابط صوری لازم برای عقلانیت گفتمانی می پردازد. در چارچوب تفکر گفتمانی هابرماس «عقلانیت بیش از آنکه به خردمندی و داشتن دانش و معرفت مربوط باشد به گفتار و اعمال افراد و سوژه هایی که در پی دستیابی به معرفت و استفاده از دانش هستند، مربوط است» (Habermas, ۱۹۸۴, p.۸). بنابراین عقلانیتی که در ورای هر کنش و عملی قرار دارد اساساً منوط است به نوع دلیل و حجتی که فاعل و کنشگر می تواند در جهت توجیه و اثبات عمل مربوطه به عنوان مناسبترین کنش در آن اوضاع و احوال خاص ارائه بنماید. (Ingram, ۱۹۸۷, p.۳۳) می توان به این نکته نیز اشاره نمود که با ترغیب حامیان به مسکوت گذاردن ملاحظات استراتژیک و با تصویب ایجاد نقشهای خاص در موقعیتهای مفاهمه ای از سوی مشارکت کنندگان، اصول اخلاقی هابرماس استنتاج می گردد.

در دگرگونی ساختاری حوزه ی عمومی، هابرماس به دنبال آنست تا رد آنچه امروزه افکار عمومی نامیده می شود، در تحقیقی تاریخی پی بگیرد. در این پژوهش هابرماس بسیار وامدار کانت، هگل و مارکس است. وی در کتاب مذکور که همچنان بهترین چارچوب برای برای تحلیل جامع فرهنگ و ارتباط در جوامع مدرن غربی است، شرح کاملی از نظام اجتماعی منطبق با تعامل ارتباطی را ارائه می دهد. لب کتاب این است که نظام اجتماعی مدرن را می توان مجموعه ای از سه حوزه ی به هم پیوسته و اصولاً خودمختار دانست: حوزه ی خصوصی (خود به حوزه های اجتماعی و شخصی تقسیم شده)، حوزه ی عمومی (سیاسی و فرهنگی) و حوزه ی دولت.

یکی از ویژگی‌های بارز تفکر هابرماس، طرح مستمر مضامین مختلفی است که در واقع عامل پیوند و انسجام موضع کلی وی به شمار می‌روند از جمله می‌توان به مقاومت شدید در برابر تلاشها و اقدامات علمی، سیاسی و فلسفی برای انحصاری کردن شناخت و حقیقت، تعهد و پابندی پر شور و عمیق و ارتباطات آزاد و تحریف نشده به منزله‌ی ابزاری برای نیل به حقیقت و شناخت و بالاخره به این عقیده‌ی وی اشاره کرد که تنها راه برای تحقق جامعه‌ای به لحاظ فکری آزاد و از نظر سیاسی غیر سرکوبگر از طریق نقد هوشیارانه و تیزبینانه از امور غیر حقیقی و کاذب است. یکی از مهمترین تلاشهای وی برای تداوم و بازسازی نظریه‌ی انتقادی عبارتست از تدوین مبانی اولیه نظریه‌ی حقیقت‌رهایی بخش که حاصل تتبعات و تأملات عمیق وی در آراء و آموزه‌های مکتب فرانکفورت است. البته برخورد مکتب فرانکفورت و هابرماس به یکی از نظریه‌های اصلی مارکس، یعنی چارچوب غایت‌شناسی مارکس، تفاوت مشهودی به چشم می‌خورد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه انتقادی هابرماس این است که این نظریه راهنمای کنش انسانی است، بی‌آنکه ارزیابی عقلی کنش را به وجه ابزاری آن محدود کرده باشد و وجه ارزشی آن را نادیده بگیرد. افزون بر این، کنش انسانی از چشم انداز نظریه انتقادی هابرماس تنها یک واقعیت عینی نیست، بلکه عمل عامدانه کنش‌گر است. بنابراین می‌توان عنوان کرد که هابرماس نقاط اشتراک چندانی با کارهای اولیه‌ی مکتب فرانکفورت در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم ندارد، به رغم نوآوریهای زیاد مکتب فرانکفورت، در آن سالها، آثار مدون آن هنوز شدیداً به انسان‌شناسی فلسفی مارکسی در خصوص کار وابسته بود اما هابرماس با نظریه‌ی انتقادی برآمده از دیالکتیک روشنگری علاقه‌ی بسیار فلسفی نزدیکتری داشت، زیرا دیالکتیک روشنگری قدر و ارزش بیشتری برای نقش نسبتاً مستقل ایده‌ها، بازنماییهای نمادین، تقلید و حتی زبان، در مبارزه برای رهایی قائل است. توجه هابرماس بیشتر به بازسازی نظام یافته و دقیق خویش از چهره‌های کلاسیک-کانت، هگل، مارکس، ديلتای، وبر، فروید، دورکیم، پارسونز، مید و دیگران- معطوف است تا آثار پیشگامانش در مکتب فرانکفورت که برایشان حرمتی احترام آمیز قائل است ولی بدانها توجه زیادی ندارد. هدف هابرماس اصلاح آثار هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه یا حتی مبنا

قراردادن آنها نیست بلکه بیشتر می‌خواهد تمامی الگوی نظریه‌ی انتقادی را از نو سازمان دهد. (پیوزی، ۱۳۸۴، ۳۸)

بینش اساسی که راهنمای هابرماس در بازسازی‌هایش است، شناخت هابرماس از این امر است که بهای فکری وفاداری به هگل تا چه حد سنگین است. در سنت فلسفی-اجتماعی آلمانی ملهم از نظریات هگل طبیعی بوده است که تاریخ را فرآیندی عقلانی تلقی کنند که به شیوه‌ای دیالکتیکی پیش می‌رود. جامعه‌ی موجود کنونی تصویر نفی کننده‌ای از یک جایگزین بهتر (جامعه‌ی دوم) را تصور می‌کند و اگر تناقص مزبور به اندازه‌ی کافی بنیادین باشد، امکان سنتزی (جامعه سوم) وجود دارد که در آن بشریت یک گام دیگر در تاریخ به پیش بر می‌دارد که به خود-تحقق‌پذیری عقلانی نوع بشر می‌انجامد. این یکی از مایه‌های اصلی مارکسیسم فلسفی یا انسان‌گرایانه‌ی اولیه لوکاچ است و یک مؤلفه‌ی مهم آثار مارکوزه و آدورنو و به درجات مختلف آثار سایر اعضای مکتب فرانکفورت نیز هست. به اعتقاد هابرماس «امروزه بهایی که جهت مفهومی کلیت، حقیقت و نظریه‌ی مأخوذ از هگل پرداخت می‌شود، بهایی است بیش از حد سنگین برای نظریه‌ی اجتماعی‌ای که باید پاسخگوی دعاوی تجربی باشد» (Habermas, ۱۹۸۵, ۱۵۱). دیدگاه‌های هابرماس در این مورد آموزنده است زیرا انتقادهای وی بر پیشینیانش را روشن می‌کند و در همان حال نشان می‌دهد که چه چیزی در آثار او مهم و متفاوت است. خلاصه آنکه نظریه‌ی انتقادی مستلزم بازسازی کاملی است که آنرا از بن‌بست‌هایش در فلسفه آگاهی نجات دهد. این امر به معنی یک دگرگونی الگویی کامل است که معضل محوری-عقلانی شدن منفی در برابر عقلانی شدن مثبت-را از الگوی فلسفی وهگلی چپ آن بیرون کشد و از نو در زمینه‌ی اصالتاً جامعه‌شناختی‌تر جای دهد. هدف نظریه‌ی اجتماعی بازسازی شده، در اساس، همان معضل بنیادین عقلانی شدن منفی است، معضلی که می‌توانیم آنرا به شیوه‌ای خشک در رابطه‌ی زیر خلاصه کنیم:

عقلانی شدن به مثابه از دست دادن معنی

+

عقلانی شدن به مثابه از دست دادن آزادی

=

شیء انگاری

=

نفوذ فزاینده‌ی ارزشهای مبادله‌ای و قدرت در جامعه، فرهنگ و زیست جهان

با این همه، این بازسازی کمتر از آن بنیادین نیست، زیرا بالاتر از هر چیز، به بیان مبانی و بیان معیارهای هنجاری خود توجه دارد. (پیوزی، ۱۳۸۴، ۲_۴۰) پس برای هابرماس تک ساحتی بودن فرآیند عقلانی سازی در دنیای مدرن به نوع خاصی از ساخت اجتماعی مربوط می شود که عقلانیت مسلط در حوزه های اقتصادی و فعالیت های اداری را به تمامی ابعاد زندگی اجتماعی انسان گسترش می دهد.

نتیجه گیری

نظریات هابرماس بر روند مکتب فرانکفورت تأثیرات ذیل را داشته است:

۱. هابرماس منتقد اثباتگرایی بوده ولی کمتر به ضدیت با دانش و تکنولوژی پرداخته است.
۲. دیدگاههای کانت را در کنار اندیشه ی هگل وارد نظریه ی انتقادی کرده است. انتقاد عمده هابرماس از یک سو به برداشت هگل از ذهنیت برمی گردد که بر مبنای آن ایده و اندیشه ای که در ورای واقعیت موجود نهفته است منتج از حرکت پیشینی و ماقبل تجربی عقل در تاریخ می باشد. برای هابرماس این نگرش از ذهنیت برداشتی در خود محصور شده و خود محور است، که ریشه در فلسفه خودآگاهی دارد، فلسفه ای که بر مبنای تفهم را در ارتباط بنیادی سوژه یا ذهن شناسا با خودش دارد. (از سوی دیگر انتقاد هابرماس مرتبط است به جدایی فلسفه هگل از فرآیندهای شکل گیری تفکر در دنیای واقعی.
۳. در جهت تفاوت گذاری بین حقیقت و تناسب بوده است. او مدعی بود که با طرح دیدگاه مباحثه می توان به نوعی وحدت و ارتباط بین این دو مفهوم و نظر دست یافت.

پی نوشت:

* a_piri۲۰۰۰@yahoo.com

منابع

کتاب فارسی

- احمدی، بابک (۱۳۸۵). *مدرنیته و اندیشه ی انتقادی*، چاپ ششم. تهران: مرکز.
- اوث ویت، ویلیام (۱۳۸۶). *هابرماس: معرفی انتقادی*، لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- اوشاویت، ویلیام (۱۳۷۹). *در متفکران بزرگ جامعه شناسی*، مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- بوخنسکی، ا.م (۱۳۸۳). *فلسفه های معاصر اروپایی*، شرف الدین خراسانی، تهران: علمی فرهنگی.
- پین، مایکل (۱۳۸۶). *فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته*، پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴). *یورگن هابرماس*، احمد تدین، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- قوچانی، محمد (۱۳۸۲). *فیلسوف ها و شومن ها*، تهران: نشر سرایی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶ الف). *بازخوانی هابرماس*، تهران: چشمه.
- ____ (۱۳۸۶ ب). *نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۶). *جهانی شدن و آینده ی دموکراسی منظومه ی پساملی*، کمال پولادی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- ____ (۱۳۷۳). *علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی*، علی مرتضویان، فصل نامه ارغنون، شماره ۱.

کتاب انگلیسی

۱. - Greve, Jens. (۲۰۰۹) *Jurgen Habermas Eine Einfuhrung*. Munchen.
۲. - Habermas, J. (۱۹۸۸) *Law and Morality*, trans. K. Baynes, Cambridge University Press, Cambridge.
۳. - _____ (۱۹۹۸) *A Berlin Republic: Writing in Germany*, trans. S. Rendall, polity press, Cambridge.
۴. - _____ (۱۹۸۵) *Modernity-An Incomplete Project in Postmodern Culture*, Pluto Press, London.
۵. _____ (۱۹۷۱) *Knowledge and Human interests*. Boston: Beacon press.
۶. _____ (۱۹۸۷) *The Philosophical Discourse of Modernity*, UK: Polity press.
۷. Horkheimer, M. (۱۹۸۹) *The State Of Contemporary Social Philosophy and The Tasks of on Institute Of social Research*, Routledge, London.
۸. - _ (۱۹۷۲) *Critical Theory: Selected Essays*, trans. M. J. Oconnell, Seabury Press, New York.
۹. _____ (۱۹۸۶) *Critical Theory*, in Seyla Benhabibs *Critique, Norms, and Utopia*, Colombia University Press.
۱۰. Ingram, David (۱۹۸۷) *Habermas and Dialectic of Reason*, London, Yale University press.

تعریف از نظر شیخ اشراق

مجتبی شیخ*

کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران- پردیس بین المللی قم

چکیده

سهروردی در باب تعریف با مبنای مشائین مخالف بوده و راهی غیر از راه آنان بر می‌گزیند. در این نوشتار ابتدا شرح کوتاهی از نظر ابن سینا به عنوان نماینده حکمت مشاء داده می‌شود و پس از آن نقد سهروردی بر آن و سپس نظر سهروردی در باره تعریفات بیان می‌شود.

سهروردی معتقد است که آوردن فصل در معرف محال بوده و ما قادر نیستیم تمام ذاتیات اشیاء را در حد آن‌ها بیاوریم بنابر این آوردن حد برای اشیاء آنگونه که مشائین به دان معتقد اند محال است. و تنها راهی که برای ما می‌ماند تعریف بوسیله امور ظاهر است که اجتماع آنها به معرف اختصاص دارد.

کلید واژه: تعریف، حد تام، جنس و فصل، معرف.

مقدمه

در حکمت اسلامی علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم میشود. علم تصویری علم به صورت شیئی است و تصدیق تصور به همراه تصدیق و حکم است.

بر همین مبنا منطق به دو قسم قول شارح م حجت تقسیم میشود. در قسمت قول شارح یا تعریف نحوه حصول عم تصویری و در قسمت حجت نحوه حصول علم تصدیقی نشان داده میشود.

نظر شیخ اشراق درباره تعریف با نظر مشائین و ابن سینا متفاوت بوده و ضمن نقد ایشان نظر خود را درباره تعریف بیان میکند.

اهمیت این بحث از آن جهت است که شیخ اشراق با نقد مبنای مشائین در تعریف و ارائه راهکار اشراقی خود میخواهد منطق و معرفت شناسی اشراقی را بنا نهد.

در این مقاله ضمن توضیح اجمالی تعریف در منطق مشائین، نقد سهروردی از آن بیان شده و سپس نظری درباره تعریف نشان داده میشود. مبنای این پژوهش در حکمت مشاء کتاب الاشارات و التنبيهات بوده و در حکمت اشراق به کتاب حکمت الشراق و شرح قطب الدین شیرازی به همراه تعلیقات ملاصدرا بر آن رجوع شده.

۱. تعریف از نظر ابن سینا

در نظر ابن سینا تعریف یا بوسیله حد است یا بوسیله رسم. حد قولی است که شامل تمام ذاتیات و مقومات شیء میشود و بنابراین حتما باید ترکیبی از جنس و فصل باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۱) ابن سینا حد را اینگونه تعریف میکند: «الحد قول دال علی ماهیت الشیء» (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۱) و سپس توضیح میدهد که حد شامل تمام مقومات شیء است و به همین دلیل باید از جنس و فصل ترکیب شود. جنس عبارت است از آن دسته از مقومات و ذاتیات شیء که با اشیاء دیگر مشترک بوده و مخصوص آن شیء نیستند و فصل عبارت است از ذاتیاتی که مخصوص آن شیء بوده و در اشیاء دیگر نباشند.

حد باید از جنس و فصل ترکیب شود زیرا جنس مقومات مشترک شیء با اشیاء دیگر و فصل مقومات مخصوص به شیء را نشان میدهد. و تا زمانی که ذاتیات مشترک و مخصوص یک شیء جمع نشوند حقیقت مرکب شیء تمام نمی شود. و اگر یک شیء ترکیبی در حقیقت خود نداشته باشد، هیچ قولی نمی تواند بر آن دلالت کند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۲)

نکته مهمی که در اینجا است این است که ابن سینا همانطور که در تعریف حد ذکر می کند حد را قول می داند و قول مرکب است. بنابر این هر محدودی (که برای آن حد آورده میشود) دارای معنای مرکب است. (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۲) پس حد فقط برای اشیاء است که معنای مرکب دارند و اشیائی که دارای حقیقت بسیط اند را نمی توان با حد تعریف کرد.

نکته دیگری که ابن سینا ذکر میکند این است که هدف از حد فقط تمیز شیء از اشیاء دیگر نیست حتی اگر این تمیز بوسیله ذاتیات باشد بدون زیادت امر خارج از ذات؛ بلکه هدف از حد این است که ذات شیء و حقیقت آن همانگونه که در خارج است تصور شود. (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۲)

بنابر این اگر یک شیء دارای چند فصل باشد باید تمام فصول آن در حد ذکر شود. و این که به خاطر ایجاز بعضی از فصول و مقومات شیء حذف شود هرگز صحیح نیست، اگر چه برای تمیز شیء کافی باشد.

اما رسم در نظر ابن سینا عبارت است از تعریف شیء بوسیله قولی که از اعراض عام و خاص شیء تألیف شده که مجموع آنها مخصوص آن شیء است. عبارت وی چنین است: «و اذا عرّف الشيء بقول مولف من اعراضه و خواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشيء برسمه» (ابن سینا، ۱۳۸۷، صفحه ۶۴) هدف از رسم بیان کنه ذات و حقیقت شیء نیست و فایده آن تمیز شیء از اشیاء دیگر است.

۲. انتقاد شیخ اشراق از تعریف مشائین

شیخ اشراق پس از بیان کوتاهی درباره تعریف و شرایط آن نظریه تعریف خود را با نقد قاعده مشائین در تعریف بیان میکند. وی با این عبارت شروع به نقد نظریه تعریف ابن سینا میکند: "اصطلاح بعض الناس علی تسمیة القول دالّ علی ماهیت الشیء حد." (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۸۵)

شیخ اشراق در ابتدا این نقد را به تعریف ابن سینا میکند که حد نمی تواند بر ماهیت و حقیقت شیء دلالت داشته باشد. زیرا مسمای الفاظی که مردم برای اشیاء به کار میبرند همان امور ظاهره برای آنها است. (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۹۰) و این اسم جز بر مجموع لوازم تصور آن شیء دلالت ندارد. (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۸۹)

توضیح مطلب این است که مثلاً ارسطو برای جسم جزئی (هیولی و صورت بسیط غیر محسوس) اثبات می کند بعضی در آن جزء شک کرده و برخی دیگر انکار میکنند. بنابر این، این جزئی که ارسطو برای جسم اثبات کرده جزء مفهوم مسمای جسم نیست زیرا جسم را بدون آن می توان تصور کرد. همچنین وقتی برای آب و هوا اجزایی در نظر میگیرند، این اجزا در آنچه که از آب و هوا فهمیده میشود مدخلیتی ندارند. بنابر این مسمای الفاظ و آنچه که از اشیاء فهمیده می شود چیزی جز امور ظاهره و لوازم تصور شیء نیست.

همچنین در مورد انسان که انسانیت انسان به چیزی است که نزد برخی مجهول است زیرا حد انسان را حیوان ناطق قرار داده اند در حالی که استعداد نطق عرضی بوده و تابع حقیقت انسان است. (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۹۲) بنابر این حقیقت انسان و اشیاء دیگر مجهول بوده و ماهیت آنها برای ما مشخص نیست و آنچه که ما می فهمیم همان امور ظاهره و عرضی است پس حد نمی تواند دال بر ماهیت شیء باشد.

شیخ اشراق پس از ذکر مطلب بالا دو انتقاد اساسی به قاعده مشائین در باره تعریف و حد وارد می کند. او این انتقادها را در فصلی با عنوان "قاعده الاشراقیه فی هدم قاعده المشائین فی التعریفات" بیان می کند.

انتقاد اول وی این است که مشائین حد را ترکیبی از جنس و فصل می دانند و فصل را ذاتی مخصوص به شیء. شیخ اشراق می گوید نزد مشائین این امر مسلم است که به مجهول جز از طریق معلوم نمی توان رسید. بنابر این فصل که ذاتی مخصوص به شیء است باید معلوم باشد اما دقیقاً در همین جا اشکال وارد می شود زیرا اگر فصل مخصوص به معرف است و معرف مجهول می باشد پس فصل نیز مانند آن مجهول است زیرا فصل مخصوص معرف است و در غیر آن نیست پس از طریق چیز دیگری جز معرف شناخته شده نیست و تنها زمانی شناخته می شود که معرف نیز به طبع آن شناخته شده باشد. پس فصل در ظهور و خفا مساوی با معرف بوده و نمی تواند معرف آن باشد. (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۹۹)

انتقاد دوم سهروردی این است که ما وقتی برای یک شیء ذاتیات آن را می شماریم از این ایمن نیستیم که برای آن شیء ذاتیات دیگری باشد که ما آنها را نمی دانیم. زیرا بیان شد که حد شامل تمام ذاتیات شیء است تنافی این چون ما نمیدانیم که تمام ذاتیات یک شیء را بر شمرده ایم یا نه هیچ گاه نمی توانیم حد شیء را بدانیم.

و این که بگوییم اگر برای شیء ذاتیات دیگری بود ما حتماً آن را می شناختیم صحیح نیست زیرا چنین چیزی محال نیست و ما خیلی از ذاتیات اشیاء را نمی دانیم. همچنین این استدلال نیز پذیرفته نیست که بگوییم اگر ذاتی دیگری بود ما ماهیت شیء را بدون آن نمی دانستیم زیرا نفی تالی ممنوع است و دعوی این است که در این صورت اصلاً ماهیت شیء شناخته نشده. (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۱۰۰)

۳. تعریف از نظر شیخ اشراق

از نظر شیخ اشراق تعریف این است که چیزی برای کسی که آن را نمی داند شناخته شود. (هو ان الشئ اذا عرّف لمن لا يعرف). (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۷۸). پس تعریف در جایی است که معرف مجهول است و گرنه تحصیل حاصل می شود.

به همین دلیل تعریف به وسیله چند چیز است نه یک امر مفرد. زیرا اگر تصور ان مفرد مستلزم تصور مطلوب باشد، در این صورت اگر ان مفرد معلوم باشد مطلوب هم معلوم است و تعریف

تحصیل حاصل می شود. بلکه باید تعریف به وسیله چند چیز باشد که اگر چه هر کدام از آن ها معلوم است اما ترتیب آن ها مجهول است. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۸، صفحه ۸۰)

تعریف به وسیله اموری است که مخصوص مطلوب اند. این تخصص به سه وجه ممکن است.

۱- این تخصص به خاطر تخصص احاد باشد (صفحه ۸۰) یعنی هر کدام از اجزای تعریف مانند فصل مخصوص شی

۲- این تخصص به خاطر تخصص برخی از اجزای تعریف باشد. مثل تعریف مرکب از جنس و فصل که چون مفصل مخصوص شی است کل تعریف مخصوص آن می شود.

۳- این تخصص به دلیل اجتماع اجزای تعریف باشد یعنی هیچ یک از اجزای تعریف مخصوص شی نیست اما اجتماع و ترکیب آنها مخصوص آن است.

شیخ پس از این می گوید «والتعریف لابد و ان یكون باظهر من الشی لا بمثله و ما یكون اخفی منه او یكون لا دعرف الا بما عرف به» (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۸۰)

شرطی که در اینجا برای تعریف ذکر می شود این است که معرف حتما باید اظهر از معرف باشد و صحیح نیست که در ظهور مثل آن یا کمتر از آن باشد. همچنین نباید شناخت معرف متوقف بر شناخت معرف باشد.

سهروردی می گوید تعریف حقیقی مجرد تبدیل لفظ نیست زیرا تبدیل لفظ فقط زمانی مفید است که حقیقت معلوم و معنای لفظ مجهول باشد که با عوض کردن لفظ معنای لغوی آن معلوم می شود.

سهروردی پس از بیان موارد فوق درباره تعریف نقد هایی که ذکر شد را به مشائین و قواعد تعریف آنها وارد می کند. اول می گوید که رسیدن به ماهیت و حقیقت شیء محال است و سپس دو نقد خود را وارد می کند. باید توجه داشت که سهروردی به حد مشائین اعتراض دارد نه باقی اقسام تعریف. سهروردی با نقدی که به فصل مشائین می کند و اثبات

می کند که محال است در تعریف از فصل استفاده شود، بر می گردد به مطلبی که در ابتدا بیان کرده که تعریف باید به اموری باشد که مخصوص معرف هستند. وقتی محال باشد که شیء بوسیله چیزی که مخصوص آن است شناخته شود دو قسم اول غیر ممکن میشوند. یعنی قسمی که در آن آحاد و تک تک اجزای تعریف مخصوص معرف هستند و قسمی که در آن بعضی از اجزای تعریف مخصوص آن هستند. و تنها قسم آخر باقی می ماند. وی وقتی که انتقاد خود به فصل را بیان می کند، می گوید: «فلیس العود الا الی امور محسوسه او امور ظاهره من طریق آخر ان کان یخص الشیء جملتها بالاجتماع» (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۱۰۰) و در ادامه که نقد دوم خود را بیان می کند می گوید: «فتبین ان الحد کما التزم به المشائون غیر ممکن للانسان و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك فاذن لیس عندنا الا تعریفات بامور تخص بالاجتماع» (سهروردی، ۱۳۸۸، صفحه ۱۰۰)

بنابر این سهروردی با نقد بر مشائین نظر خود را درباره تعریف بیان می کند و آن این است که تعریف باید بوسیله اموری باشد که یا از طریق حس و یا از طریق دیگر (ظهور برای عقل از راه مشاهده و کشف) (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۸، صفحه ۹۹) معلوم است و این امور وقتی در کنار هم بیایند، ترکیب و اجتماعشان اختصاص به معرف دارد.

نتیجه

سهروردی در باب تعریفات حد مشائین را رد می کند و آن را برای انسان محال می داند. زیرا مشائین حد را ترکیبی از جنس و فصل می دانند و آن را دال بر ماهیت شیء دانسته و معتقد اند که در حد تمام ذاتیات شیء باید بیان شود.

سهروردی آوردن فصل را در تعریف محال میداند زیرا فصل چون مخصوص به معرف است در ظهور و خفا با آن مساوی است پس نمیتواند معرف آن باشد. همچنین ذکر تمام ذاتیات شیء برای انسان مقدور نیست زیرا ما نمی دانیم که شیء ذاتی دیگری غیر از آنچه ذکر می کنیم دارد یا نه.

سهروردی پس از نقد حد مشائین، نظر خود را درباره تعریف بیان میکند. وی میگوید تنها راهی که برای انسان در باب تعریف ممکن است این است که بوسیله امور محسوس یا امور ظاهر دیگر (معقول و مکشوف) که اجتماع و ترکیب این امور به معرف اختصاص دارد، باید شیء را تعریف کرد.

پی نوشت:

*Mojtabasheykh99@yahoo.com

منابع

۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷، حکمة الاشراق، شرح صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق. انتشارات حکمت.
۲. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۶۳۴-۷۱۰ق، حکمت الاشراق، شرح، تحقیق سید محمد موسوی، ۱۳۸۸، انتشارات حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله ۳۷۰-۴۲۸ق، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، ۱۳۸۷، قم، بوستان کتاب.

Abstracts

Knowing the situation of rational behavior in social encounters

Dr.Yahia Kabir

١٧٤

Abstract

Whether as yet were happen in your treatments catch involutes position that you don't know what should be do? Or probably you done action felt you were done weak, mistake, and or bad? It is certainly that we all like our treating be thought out and honorable. This disquisition is scientific and practical research in this subject matter, and represent, practically and actuality, that what we can behave weighty mach as in this position. Steps, which mention in this, are acting in form of the model that is theorized scientifically. And anyone with any character can use from those with this qualifications: firstly, should act similar to steps sequences. Secondly, shall step up until final step, that is, shall solicitude finished any four steps.

Produced rules are related with wise and humanistic principles and position of experimental behavior. And on the other hand relate to persons ability for quality acting. And thus relative with characteristic and privative position, by persons ability, are proffering adjusted rule to intelligence axiom and principle. General behavior process, that coordinate by this rule, should be do by intuition, raised from nature of refined conscience and by insisting to whole power of will.

As regards blessed paradigm of Holy Quran that speak (you have not receive never wellness until you have gift generously from you love it...) whole of investigation process based upon social behavior, and ultimately, proffering a nice coherence, that is society, and quality of original artistic applicative guidance of it, that is government, for well and sane person, to be scion from Dervish.

Keywords: position, milieu of experimental behavior, negative and positive principle of wise, principle of active behavior, plural position, private position, custom, mode, government, social functions, judgment and conscience, rational will.

The history of Virtue

Harry Gensler and Earl and Aspangyn

Translation and Introduction: Seid Mohsen Eslami

Moral Philosophy Graduate Student, University of Qom

Preface

Read the following is a translation of the entries virtue ethics of historical glossary, and the Earl of Harry GnsI and Aspangyn. The authors summarize the status of "virtue" in the opinion of philosophers excavated, the main questions surrounding it at the time of their study. Moreover, this showed the discussions about the place and the defenders of virtue ethics in the present era.

However, it is necessary to discuss the virtues?

Analytical of Madine Fazele by Farabi between others Utopias

Dr .reza Mahuzi

Faculty Member, Institute of Social and Cultural Studies

Abstract

Dr.Davari, in the third chapter of his book that named Founder of Islamic philosophy, compare Farabi's Madine Fazele (paradise) with others Utopias and the most distinctive feature of this Madine(city) with western Utopias has been known Rationality and unreality. He believed, all Utopias, even Plato's ideal republic is also the city without Date and Time on earth and heaven on earth was designed with the aim of realization, while Farabi's Madine Fazele is the reasonable and rational urban singles are in the universe. The authors point out the differences in philosophy and top civil Farabi is known. However, it seems author because he is influenced by Heidegger, notion of integrity west, till Socrates and Plato until this century has introduced the history neglect of technique of thinking, Not a big traditionalist philosophers like Plato and Farabi explanatory proper motivation, the utopias designed to provide reasonable. This article attempts to describe the views of Dr. Davari and criticize, it offer the correct interpretation of Plato's utopia and Farabi's Utopia than the real city and the land.

Keywords: Madine Fazele, Utopia (paradise), Utopia, Farabi, Plato

Alignment or conflict with the wisdom of Molana's view

Dr. Hossein Masoom
College faculty members Qom

Abstract

Current paper focuses on Molana's views about the wisdom. he believed wisdom are in five parts, But in terms of other he thought wisdom is Adventitious and donatives. Acquired Intellect; involves human to the Material life. But donatives Intellect, Man has attained great spiritual degrees.

Wisdom divisions including: Virtual wisdom, Wisdom of seeking pleasure, Logical Wisdom, Hidden Wisdom ...

The main point here is that there are important some hold great sense of unity and alignment are Moulavi, and some words of wisdom to the conflict accept her perspective but according to the accepted wisdom is to align.

There are minor issues such as Wisdom and advice, Reason and passion, Need wisdom to inspire. Intellect realize that every animal needs to have dynamic, Wisdom and consensus, The first creature of God is a wisdom, Intellect and childish games, Wisdom and profit, wisdom and angle, Reason and regret, reason and wonder, wisdom and madness, Man and superior intellect,.... This article refers to the poems of Molana.

Ancient Persia's culture thought of Sheik ishraq

Dr.Mohammd Hossein Mardani Nokandeh
 Doctor of Philosophy - University of Golestan
 Farahnaz Pirmoradian
 Master of Islamic Philosophy

Abstract

This paper is done to investigate the impact of ancient cultures on Suhrewardi's Philosophy of illumination. The hypothesis that the basic idea is that the philosophy of illumination foundation for the existence of God, the nature of light or Lights and all world levels are the light of the universe. However the standard of truth is Rational and argument, but not enough to rely on the argument and need witnesses to be a wise man. Suhrewardi believed Illuminative wisdom (combination of reason and intuition) is a unique and timeless wisdom that attention to The essence of the teachings of scholars such as Hermes, Plato, Zoroaster, Pythagoras, and the Sufis, such as Bayazid Bastami, Zvalnvn Egyptian, Abu Khrqan, Sahle Tostari and Mansoor Hallaj. That is common to all of them, is that they are on a streak of mysticism and theosophy. As we find in the works of Suhrewardi, He has a history of mystical wisdom and illumination direction, and He admits to it anywhere in writing that he has this wisdom of the ancient thinkers and scholars and mystics.

He also named the scholars like Ferydon, Keikhorro, Jamasb, Bozrgmehr and most of his thought are used secret language and analogies, His works can be found in abundance terms such

as Simorgh, Khvrnh light Espahbod, these derives the motif of the Zoroastrian religion. This document is a library's research and effort has been made to this topic will be analyzed. Indeed, who is Suhrewardi the great Iranian thinker? Basic principle is based on what he was thinking? What extent does he have influenced the cultures of ancient Iran? In this paper we study these questions.

Keywords: Philosophy, Ancient Iran, Suhrewardi, Zoroastrianism, Gnostic Wisdom and illumination.

Role of «Hypothesis» in sciences; a primer to paradox of scientific validity

Seyed Mohammad Mousavi Motlaq

۱۸۰

Abstract

We live in the world that to have an order and system. And the human attempted to discover this order. Science started by problems. And this problems resolved by hypothesis. The human progressing forecast this order. And this forecast is hypothesis.

The question is: whether the hypothesis to have any validity? I try answer to this question. But answers are satiable and not reasonable. At the end, we concluded the basis of science is hypothesis and the hypothesis is conjectural, yet the science is authority. And this is paradox of scientific validity.

Keywords: Hypothesis, Problem, role of Hypothesis, Conjecture, Presupposition, Context, Paradox of Scientific validity, Basis Presupposition.

Critical Theory of Jurgen Habermas

Ali Piri

PhD student in comparative philosophy BSU

Abstract

This paper provides a brief overview of the life and major works of Jurgen Habermas as an introduction to the discussion of the challenges and concerns we have expressed great contemporary philosopher. The main purpose of this paper is to indicate what Habermas as the true inheritor of the Frankfurt doctrine. In other words, this clarification, which he rebuilt into critical theory and other theoretical and ideological currents and Help them analyze and theses of the theory is enhanced and made more effective And the audience more interested in the theory.

Keywords: Habermas, Critical Theory, Frankfurt doctrine, communicative action

Definition of Sheikh Eshraq's idea

Mojtaba Sheikh

Master of Philosophy (West)

Abstract

Defined on the basis of Suhrewardi opposed Peripatetic way than the way they took up. In this paper, first a short description of Ibn Sina as the representative of wisdom is Masha'and Suhrewardi criticized after it and then comment on the definition of Suhrewardi.

Suhrewardi believed that it was impossible to define differentia and We can't put all the essential things in it, so much for getting things don't believe it is impossible, as the Peripatetic and the only way left for us is defined by the appearance of the community is dedicated to defines.

Keywords: definition, term, genus and differentia, defines.