

انسان در پرتو خرد

(انسان شناسی از نظرگاه متفکرین و فیلسوفان شرق و غرب)

انسان در پرتو خرد

(انسان شناسی از نظرگاه اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب)

محمد حکیمی

تقدیم به روح بزرگوار

حضرت استاد محمد تقی جعفری (رضوان الله تعالی علیه) که اولین بار حقیر را در شناخت «من حقیقی» آدمی و معرفت به خویشتن خویش یاری رساند که عالی ترین محصول حیات و بزرگترین سرمایه آدمی برای زندگی ابدی می باشد و نباید آن را جز با سعادت ابدی معامله کرد.

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

پیش گفتار:

..... مقدمه: جایگاه انسان در آینه خرد.....

..... قلمرو های فعالیت آدمی در زندگی.....

..... ضرورت انسان شناسی فلسفی و عقلانی.....

..... انسان شناسی تاریخی.....

..... انسان شناسی ادبی در پرتو رمان.....

..... **فصل ۱: فوائد انسان شناسی فلسفی**.....

..... انسان شناسی عقلانی و فلسفی چیست؟.....

..... ضرورت خودشناسی عقلانی از دیدگاه قرآن و روایات اسلامی.....

..... آثار و هفتگانه انسان شناسی.....

..... کارکرد های معرفت نفس از نگاه ملا صدرا.....

..... معانی گوناگون معرفت نفس و خودشناسی.....

..... **فصل ۲: فلسفه ی انسان شناسی فلسفی**.....

..... تعریف انسان شناسی فلسفی.....

..... موضوع انسان شناسی فلسفی.....

..... غایت انسان شناسی فلسفی.....

..... موضوع، مبادی، مسائل علوم.....

..... موضوع بحث انسان شناسی فلسفی در قلمرو معرفت بشری.....

..... تاریخچه انسان شناسی.....

..... اپانشادها و شناخت حقیقت انسان.....

..... تفاوت انسان شناسی فلسفی با روانشناسی تجربی.....

..... پاره ای از قواعد شناخت انسان.....

..... **فصل ۳: انسان چیست؟**.....

..... آیا از نظر قوانین منطقی انسان قابل تعریف است؟.....

..... نوع یکم: مختصات انسانی از نظر ماهیت.....

..... نوع دوم: مختصات انسانی از نظر رابطه با دیگران.....

..... **فصل ۴: حقیقت هستی انسان**.....

..... بنیاد دانایی ادراک ذات خویشتن است.....

..... تعریف نفس ناطقه انسان از نگاه حکمای اسلامی.....

-حقیقت من بشری از نظر اندیشمندان غرب.....
-تفاوت من با شخصیت.....
-در بیان ماهیت ماده.....
-درباره شناخت جوهر.....
-پاسخ به منکرین وجود جوهر.....
-نظریه منکرین من مجرد از ماده.....
-نظریه دیوید هیوم.....
-جان استوارت میل.....
-نظریه دکتر تقی ارانی.....
-نظریه توماس هابز.....
-نقد آراء مذکور.....
-نظریه ایمانوئل کانت.....
-چند استدلال بر تجرد و غیر مادی بودن من بشری.....
-۱- علم حضوری یا خودآگاهی ذاتی.....
-۲- ثبات من.....
-داستان ابن سینا و بهمنیار.....
-۳- عدم انقسام پذیری در من.....
-۴- عدم عروض ویژگیهای جسم در من و عوارض آن.....
-۵- عدم خصوصیات مادی در ادراک و علم و ویژگیهای خاص دانایی.....
-الف) عدم انطباق بزرگ بر کوچک.....
-ب) عدم داشتن وزن، جرم، شکل، رنگ و.....
-ج) در صورت حضور شرایط مادی و حسی.....
-دلیل ششم رویا و خوابهای صادقانه.....
-هفتم: اختیار.....
-هشتم: خلع بدن.....
-فهرست قوای نفس ناطقه از نگاه حکیمان اسلامی.....
- فصل ۵: قلمروهای درونی «من بشری»**.....
-آیا من بشری ساحت های متفاوت دارد؟.....
-نظریه بوعلی سینا.....
-نظریه مولانا جلال الدین محمد مولوی.....
-نظریه زیگموند فروید.....
-نظریه هنری برگسن.....

۱۲۳	شواهد وجود ضمیر ناخودآگاه
۱۲۳	برهان اول
۱۲۴	برهان دوم
۱۲۴	برهان سوم
۱۲۵	برهان چهارم
۱۲۶	برهان پنجم
۱۳۰	برهان ششم
۱۳۰	برهان هفتم
۱۳۲	فصل ۶: رابطه روان و تن
۱۳۲	پرسشی کهن و مشهور
۱۳۴	۱- نظریه ماتریالیسم و اصالت رفتار
۱۳۵	۲- نظریه افلاطون
۱۳۵	۳- نظریه متصوفه و عرفاء
۱۳۶	۴- نظریه ارسطو
۱۳۷	۵- نظریه دکارت
۱۳۷	۶- نظریه مالبرانش
۱۳۸	۷- نظریه لایب نیتس
۱۳۸	۸- نظریه اسپینوزا
۱۳۹	۹- نظریه بارکلی
۱۳۹	۱۰- نظریه دیوید هیوم
۱۴۰	۱۱- نظریه پدیدارزاند
۱۴۱	۱۲- نظریه بوعلی سینا در قصیده عینه
۱۴۳	۱۳- نظریه ملاصدرا
۱۵۰	فصل ۷: رابطه من بشری با نیروهایش
۱۵۰	نظریات متفکرین غربی درباره این مساله
۱۵۱	نظریه ملاصدرا
۱۵۵	اتحاد عاقل و معقول
۱۵۸	فصل ۸: ارتباط انسان و جهان
۱۶۰	نظریه جلال الدین محمد مولوی
۱۶۲	نظریه جان لاک
۱۶۳	نظریه نیلزبور و معرفت بشری
۱۶۵	ارتباط یکم

۱۶۶	 نظریه هیدر...
۱۶۷	 ارتباط دوم علم و آگاهی به جهان...
۱۷۰	 اقسام کیفیت ارتباط انسان با واقعیت...
۱۷۰	 ۱- ارتباط گیرندگی و انعکاس...
۱۷۰	 ۲- ارتباط با تصرف...
۱۷۱	 ۳- ارتباط برای تصرف...
۱۷۱	 ۴- ارتباط کاشف...
۱۷۱	 ارتباط سوم: رابطه انسان و جهان ماوراء طبیعت...
۱۷۴	 استدلالهای انسان بر وجود جهان غیب و نامحسوس...
۱۷۶	 ارتباط چهارم: انسان و جهان از جهت عمل و عکس العمل...
۱۷۷	 ارتباط پنجم: انسان و جهان: رابطه به وسیله ادراکات اعتباری...
۱۷۹	 ارتباط ششم انسان و جهان: رابطه اجتماعی انسان با همونوع خود...
۱۸۱	 فصل ۹: ارتباط انسان و خدا از قطب درون ذات انسانی
۱۸۲	 طبیعت بشری...
۱۸۳	 قرآن و طبیعت بشری...
۱۸۳	 نظریات اندیشمندان شرق و غرب درباره طبیعت بشر...
۱۸۶	 تبیین فطرت بشر...
۱۸۹	 فطرت و طبیعت بشر در آینه احادیث و روایات...
۱۹۴	 نظریه علامه سید محمد حسین طباطبایی درباره حقیقت فطرت...
۱۹۶	 نظریه استاد شهید مرتضی مطهری...
۲۰۱	 نظریه استاد محمد تقی جعفری...
۲۰۲	 نظریه آیت الله محمد تقی مصباح...
۲۰۴	 نظریه حجه الاسلام والمسلمین محمد تقی فلسفی...
۲۰۴	 نظریات چند اندیشمند و محقق اسلامی دیگر...
۲۰۵	 نتیجه...
۲۰۸	 ویژگیهای عام امور فطری...
۲۱۱	 شواهد فطری بودن...
	 شواهد فطری بودن...
۲۱۱	 شاهد اول...
۲۱۲	 شاهد دوم...
۲۱۲	 شاهد سوم...
۲۱۳	 شاهد چهارم...

۲۱۳	 شاهد پنجم
۲۱۳	 شاهد ششم

فصل ۱۰: ارتباط انسان و خدا از قطب برون ذات ۲۱۹

۲۲۰	 ارتباط انسان و خدا از جهت هدف آفرینش
۲۲۲	 نیهیلیسم و هدفداری حیات بشر
۲۲۴	 هدونیسم و هدف حیات انسان
۲۲۷	 چگونه می توان به هدف خلقت نائل شد

فصل ۱۱: ارتباط انسان و از نظر گاه افعال انسانی ۲۳۱

۲۳۲	 طرح یک مساله مشهور
۲۳۳	 رابطه قضا و قدر با جبر و اختیار
۲۳۴	 تعریف اختیار
۲۴۰	 نظریه جبر و نقد استدلالهای جبر گرایان
۲۴۳	 نظریه کسب
۲۴۶	 نقد نظریه کسب ابوالحسن اشعری
	 جبر گرایی فیلسوفان دوران مدرنیته

فصل ۱۲: مرگ انسان ۲۴۸

۲۴۸	 آثار مرگ اندیشی
۲۵۰	 هایدگر و مرگ اندیشی
۲۵۳	 تحلیل نظریه اگزستانسیالیزم درباره مرگ
۲۵۴	 ارتباط مرگ و تاریخ بشری
۲۵۵	 ارتباط مرگ با زمان
۲۵۵	 ارتباط مرگ و هدف آفرینش
۲۵۶	 نیهیلیسم و مرگ اندیشی
۲۵۸	 مرگ از نظر گاه الهیون
۲۵۹	 ماهیت مرگ از منظر الهیون
۲۶۶	 فهرست منابع

نمایه (فهرست نامهای خاص)

خودت را بشناس

"سقراط"

این نکته که در بسیاری از ادیان در نبردهای اساطیری میان خدایان، مجسم شده است در فلسفه قدیم شرق چنین بیان شده که به هنگام جستجو در هماهنگی وجودی خود به عنوان انسان هرگز نباید فراموش کنیم که ما در عرصه وجود هم بازی گریم و هم تماشاگر.^۱

آری! «ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازی گریم و هم تماشاگر.»^۲

^۱ بور. نیلس. فیزیک اتمی و شناخت بشری. ترجمه حسین نجفی زاده. انتشارات سروش ص: ۱۲۳.

^۲ ۱۳۷۳ و همچنین جهان و اینشتاین لینکلن بارنت ترجمه احمد بیرشک ص: ۱۳۶.

۲. بنا به سفارش استاد محمد تقی جعفری این جمله نیلزبور سزاوار است که در اولین سطر کتاب های فلسفی و علوم مربوط به انسان نوشته شود. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی استاد جعفری ج ۲ ص ۱۸۵

پیش گفتار:

خداوند حکیم را بسیار سپاسگزارم که توفیق مرتبه دیگری از شناخت خویش را نصیبم کرد و بر من منت نهاد تا نتیجه این شناخت را در قالب این نوشتار تقدیم دیگر بندگان او کنم.

به طور کلی نگرش فلسفی بشر که در طول تاریخ فلسفه، او را به تفکر فلسفی برانگیخته است به سه حوزه تقسیم می شود.

۱- خدا و مبدا هستی (منشاء و غایت هستی)

۲- جهان هستی (ماهیت، قوانین حاکم بر هستی)

۳- انسان و حقیقت و معنای هستی او

هیچ انسانی از یک نگرش فلسفی و عام و عقلانی متناسب با فهم خود بی بهره نیست. (هر کس به قدر فهمش فهمید مدعا را)

انسان شناسی فلسفی زیر بنای علوم انسانی است. به گونه ای که در علوم مثل روان شناسی، جامعه شناسی، علم سیاست، حقوق و ... تلقی فلسفی از انسان در انتخاب نوع مکتب روان شناسی یا مکتب سیاسی و یا اخلاقی و حقوقی آدمی موثر است.

در انسان شناسی فلسفی به پرسشهایی از قبیل این که: حقیقت انسان چیست؟ آیا انسان روح دارد؟ آیا انسان مختار است؟ آیا انسان دارای فطرت و گرایش ها و شناخت های غیر اکتسابی بالقوه در ساختمان روحی خود است؟ یا حقیقت روح، اختیار و فطرت چیست؟ یا این که روح آدمی در آغاز تولد مانند یک لوح سفید است که جامعه و محیط و تاریخ و طبیعت آن را رنگ آمیزی می کنند؟ آیا انسان قابل تعریف است؟ اگر آدمی روح دارد این روح با بدن او دارای چه نوع ارتباطی است؟ فلسفه و هدف حیات بشر چیست؟ رابطه روح با نیروهای روانی او چگونه است؟ ارتباط انسان با جهان چگونه است؟ حقیقت مرگ چیست؟ آیا انسان جاودان است؟ آیا تناسخ صحیح است؟ آیا حقیقتی به نام طبیعت بشری بین همه انسان ها به طور مشترک وجود دارد یا طبیعت بشر به وسیله تاریخ و جامعه و محیط خلق می شود؟ آیا از خود بیگانگی بشر مفهوم درستی دارد؟ و ...

در نوشتار حاضر با نگاهی عقلی و فلسفی ولی بیانی ساده و روشن به دنبال پاسخ هایی با شواهد مستدل و منطقی به پرسش های فوق هستیم. حال تا چه اندازه موفق باشیم قضاوت آن را به خوانندگان محترم واگذار می کنیم.

در پیش گفتار کتاب انسان به روایت قرآن بیان کرده بودم که این کار سه گانه ای درباره شناخت انسان است که از سه دیدگاه: وحی، عقل، شهود (دین - فلسفه - عرفان) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که امیدواریم بخش انسان به روایت عرفان نیز به زیور طبع آراسته گردد. کتاب حاضر مواد زیادی را برای اهل

تحقیق در مباحث انسان شناسی آماده کرده است^۱ که می توان بر پایه این نوشتار آثاری جدید عرضه کرد امیدوارم که علاقمندان را به کار آید و حدس نگارنده بی راه نباشد.

در پایان از استاد ارجمند دکتر احمد بهشتی رئیس گروه فلسفه دانشکده الهیات که حقیر از راهنمایی های ایشان بهره بردم و نیز برادر ارجمند و ادیب خود آقای مهندس علیرضا تهرانی که زحمت ویراستاری این اثر را کشیدند و برادر بزرگوارم جناب آقای احمد خواجه نژاد که انجام مراحل تدوین و چاپ آنرا قبول کردند سپاسگزارم.

از خداوند بزرگ رحمت و کمال برای همه آنان و همه بندگان خدا خواهانم.

محمد حکیمی _ گرگان _ پاییز ۱۳۸۴

^۱ چنانکه دکتر احمد فرامرز ملکی استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بعد از خواندن کتاب حاضر این جمله را به اینجانب فرمود.

مقدمه :

به نظر می رسد قبل از اینکه بحث شود که عظمت انسان به چیست؟ از این بحث شود که انسان شناسی چه ضرورتی دارد؟ اشعار مولوی :

قیمت هر کاله میدانی که چیست
(جایگاه انسان در پرتو خرد)

عظمت انسان به باطن اوست نه به ظاهرش. عقل و اراده و وجدان و حافظه نامحدود و دیگر نیروها و استعدادهاست که او را موجودی شگرف می سازد. به قول جلال الدین محمد مولوی در کتاب شریف مثنوی:

آدمی پنهان تر از پریان بود	گر بظاهر آن پری پنهان بود
آدمی صد بار خود پنهان تر است	نزد عاقل ز آن پری که مضمهرست
چون بود آدم که درغیب او صفیست	آدمی نزدیک عاقل چون خفیست
آدمی همچون فسون عیسی است	آدمی همچون عصای موسی است
قلب مومن هست بین الاصبغین	در کف حق بهر داد و بهر زین
کون یک لقمه چو بگشاید گلو	ظاهرش چوبی ولیکن پیش او
آن بین کز وی گریزان گشت موت	تومبین زافسون عیسی حرف و صوت
آن نگر که مرده برجست و نشست	تومبین زافسونش آن لهجات پست
آن بین که بحر خضرا را شکافت	تومبین مر آن عصا را سهل یافت
پس به معنا عالم کبری تویی	پس به صورت عالم صغری تویی
چیست اندر خانه که اندر شهر نیست	چیست اند خم که اندر بحر نیست
این جهان حجره است و دل شهر عجاب	این جهان خم است و دل چون جوی آب
جمله شکله سایه اند او غرض	جوهر است انسان و چرخ او را عرض
وی همه هستی چه می جویی عدم	ای همه دریا چه خواهی کرد نم

(مثنوی دفتر سوم ۴۲۵۵ به بعد)

ضرورت انسان شناسی فلسفی و عقلانی

دیگر اینکه چون در علم انسانی جدید جای انسان شناسی فلسفی خالی است (همچنان که جای انسان شناسی عرفانی و مذهبی خالی می باشد) تحقیقی این چنین بی فایده به نظر نمی رسد. در فلسفه با روش تعقل به شناخت انسان شناسی به وسیله تعقل پرداخته می شود و خصوصاً در علم النفس مباحث بسیار زیادی درباره انسان، از دیدگاه فلسفه، وجود دارد، و چون در علوم انسانی جدید از این مسائل خبری نیست و دانشمندان این علوم (اعم از اینکه شخصاً معتقد به نفس مجردی برای انسان باشند یا نباشند) چنین جنبه ای از وجود انسان را در مباحث علمی خودشان دخالت نمی دهند. طبیعی است که برای کسی که قدری با فلسفه مشرق زمین آشنایی داشته باشد، و تا اندازه ای با مباحث جدید علوم انسانی، این سؤال پیش بیاید که پس انسانی که فلسفه به ما معرفی کرده است کجاست؟ و چرا آن همه مطالب علمی و نفیس چنین مغفول و متروک مانده است؟ این آشنایی و دلبستگی به معرفت فلسفی (توأم با عدم توجه به موضع معرفتی هر فن) بدیهی است که به رویش طبیعی چنین تصویری در ذهن ما کمک خواهد کرد که علوم انسانی نمی توانند انسان شناسی به معنای کامل آن باشند، بلکه اگر چیزی را هم به ما می آموزند وجوه محدود و ناقصی از وجود انسانی است و نه فراگیر همه شئون و وجود انسانی. بنابراین بی دلیل نیست کسانی که به ویژه با معارف فلسفی آشنائی دارند علوم انسانی را به پای سؤال بکشند و بپرسند که اینها چه ادعایی دارند و آیا در ادعای خود صادقند یا نه و چرا وبه چه دلیل وجوهی از انسانیت انسان در آنها مغفول مانده و مورد توجه واقع نشده است.^۱

^۱ سروش - عبدالکریم - تفرج صنع - چاپ اول - انتشارات سروش. صفحه ۷.

انسان شناسی تاریخی

عده ای از اندیشمندان معاصر شرق و غرب معتقدند انسان شناسی تاریخی برتر از هر گونه روش دیگر است زیرا در مطالعه تاریخی، انسان به همانگونه که هست مورد «دید» قرار می گیرد.

اگر انسانهای بزرگی چون: محمد بن عبدالله (ص)، عیسی (ع)، موسی (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، علی بن ابیطالب (ع)، حسین بن علی (ع) و ابوذر و سلمان و ...

یا حکیمانی چون ابن سینا، فارابی، ارسطو، افلاطون، سقراط، خواجه نصیرالدین طوسی - صدرالمتالهین یا دانشمندانی مانند: انیشین یا پلانک یا اروین شر و دینگر - نیوتن - نیلزبور - ورنرهایزنبرگ - آلفردنورث و ایتهد و ...

یا انسان نمائیهایی چون: آدولف هیتلر، موسولینی، استالین، آتیلا، چنگیز، تیمور و ... معاویه، عمروعاص، یزیدبن معاویه، نرون و بقیه مردم عامی که نام و نشانی از آنان باقی نمانده و نمی ماند، بوده اند تاریخ چهره واقعی آنان را به نمایش می گذارد. یا افرادی همانند حربن یزید ریاحی، فضیل بن عیاض، بشر حافی، ناصر خسرو، سنایی غزنوی، محمد غزالی، جلال الدین محمد مولویکه همه دچار تولد دوبارها باز تولد گشتند.

پس برتری مطالعه تاریخی در این است که مانند آینه واقعیت را نمایان می سازد. و انسانها را آنچنان که بوده اند، می نماید و هم اینکه همه انسانها از لحاظ مرتبه انسانی با هم تفاوت دارند هر انسانی شکل روحی اش خاص خود می باشد و به همین سبب به تعداد افراد آدمی انواع انسان داریم زیرا هر انسانی ماهیت خود را به گونه ای ساخته یا برایش ساخته اند که با افراد دیگر فرق دارد.

حتی فراتر بگوئیم که هر انسانی با یک لحظه قبل از مراحل زندگی اش تفاوت دارد زیرا آدمی دایم در حال تحول و تغییر می باشد و یک لحظه سکون و رکود بر هستی وی چیره نمی شود. ثانیاً: به قول ویلهلم دیلتای «در مطالعه تاریخی و فرهنگی ما می توانیم خود را با آنچه مطالعه می کنیم یکی بگیریم، زیرا ما نیز موجودات انسانی هستیم. مورخ و جامعه شناس معلومات و مفروضات خود را برحسب معنی و مقصد و ارزش آنها برای کسانی که مشمول آنها و مشترک در آنها هستند می فهمند و بیان می کنند.

پژوهنده تاریخ و فرهنگ، در تخیل خود، خویش را با آنچه مطالعه می کند یکی می داند، و در ذهن او تجربه گذشته دوباره به زیست می آید، و بدین گونه به نوعی فهم شهودی دانسته ها و

مفروضات خودمی رسد، اما معرفت واقعیت محض را ما فقط در مورد اشیا می توانیم حاصل کنیم که تماماً نسبت به خودمان خارجی هستند.^۱

به نظر دیلتای حیات روحی را بدین سان فقط کسانی می توانند بفهمند که از حیات روحی برخوردارند، و تاریخ به تنهایی می تواند به ما بگوید که انسان حقیقتاً چیست.

دیلتای تفسیر امور انسانی را به وسیله اتحاد تخیلی شخصی با آنها روش «درایت» یا «فهم» نامیده است و خاطر نشان می کند که در علوم طبیعت این «درایت» غیر ممکن است. اما در علوم انسانی و فرهنگی نه تنها مهمترین روش است، بلکه عملاً تنها روش تام و بسنده ای است که در دسترس ما است.^۲ به همین جهت عده ای از متفکران^۳ مطالعه رمانها را پیشنهاد می کنند. به ویژه رمانهای نویسندگان بزرگ چون داستایوفسکی، تولستوی، شکسپیر، هوگو و بالزاک و ... هرچند سخن فوق درست به نظر می رسد ولی پرواضح است که بینش فلسفی و علمی اشخاص در طرز تفسیر حوادث تاریخ بسیار موثر

^۱ این روش مورد تایید افرادی مانند ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۵) فیلسوف آلمانی و کالینگ وود (۱۸۹۹-۱۹۴۳) و دکتر عبدالکریم سروش (تفرج صنع مقاله از تاریخ بیاموزیم) می باشد.

البته شاید نظر این بزرگان این باشد که یکی از راههای خوب شناخت بشر روش تاریخی است ولی به هر حال هویت آدمی را از جهت فلسفی یا علمی مشخص نمی کند. الکساندر کوژو مفسر کتاب پدیدار شناسی روح هگل می گوید: پدیده شناسی روح، توصیف انسان از لحاظ پدیده شناسی (به اصطلاح هوسرل فیلسوف آلمانی موسس مکتب پدیدار شناسی) است و موضوع آن عبارت است: انسان به عنوان یک پدیده وجودی یعنی انسان بدانگونه که پدیدار می شود. (خدایان و بنده - هگل با تفسیر کوژو و ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، ص ۱۷ و ۱۸). زیرا می گویند انسان آن نیست که خارج از مسیر زندگی دیده می شود این بدان می ماند که ماهی را در دریا صید نموده و در ماهی تابه سرخ کنیم بعد به مطالعه آن بپردازیم این که دیگر ماهی نیست بلکه مقداری گوشت و استخوان است ماهی آن هنگام بود که در دریا زندگی می کرد.

پس شیوه تاریخی انسان را همان گونه که بوده و رفتار کرده در جریان زندگی و در حین انجام یک فعل نمایان می سازد و چنانچه ژان پل سارتر می گوید انسان خود را در حین انجام عمل خود، به طور کامل نشان می دهد.

^۲ پروفیسور لوین فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه دکتر جلال الدین مجتبوی چاپ اول، چاپ انتشارات جاویدان، ص ۳۸۸.

^۳ استاد محمدتقی جعفری، تشبیهی جالب دارند که می گویند روان شناس جدید نسبت به روان شناسی قدیم این ایراد را دارد که مانند مصالح ساختمانی پراکنده در مناطق مختلف است و وحدت انسانی را از یاد برده است.

است و هیچ انسانی با ذهن خالی با وقایع تاریخی روبرو نمی شود یعنی هر انسانی با تمام شخصیت خویش با یک حادثه برخورد می کند و معلومات هر شخص عین شخصیت او می باشد.

ولی ما در انسان شناسی فلسفی با انسان مطلق یعنی انسان بماهو انسان سروکار داریم یعنی بدون خصوصیات ویژه هر انسان آن هم خصوصياتی که در تمام انسانها ذاتی می باشد، بویژه خصوصیات معنوی و روانی، مردم عوام معمولاً انسان را به چهره ی ظاهر می شناسند.

چنانچه جامی در سلسله الذهب می گوید:

حد انسان به مذهب عامه حیوانیست مستوی القامه
پهن ناخن برهنه پوست زموی بدوپا رهسپر بخانه و کوی
هر که را بنگرند کین سانست میرندش گمان که انسانست^۱

ولی بینش عقلانی فلسفی به انسان این ساده اندیشی را در مفهوم انسان زائل می کند و مفهوم حقیقی انسان را از جنبه فلسفی و عقلی عیان می سازد.

درست است که:

تاریخ گذشته بشر تاریخ ماست نه تاریخ دیگرانی که غیر ما بوده اند.^۲

تاریخ بهترین نمایشگاه طبیعت و فطرت انسان است. ^۳ انسان همان است که در ظرف تاریخ محقق شده است. ^۲ مجموع آدمیان هر کاری که می کنند همان است که مقتضای طبع مجموع است. ^۳

ولی انسان شناسی فلسفی نیز در دقت نظر آدمی نسبت به خویش سهم بسزایی دارد. انسان ابعاد وجودی گوناگونی دارد و هر بعدی از وجود او مدنظر یکی از علوم می که راجع به بشر تحقیق می کند، می باشد ولی نقش فلسفه هم حصول علم کلی عقلی است و هم نظم و وحدت دادن به یافته های بشری. و هم دانشی است که به نقد مبانی و مقدمات و مسلمات انسان می پردازد. امروز انسان شناسی

^۱ - جامی عبدالرحمن - هفت اورنگ - تصحیح آقا مرتضای مدرس گیلانی، انتشارات سعدي ۱۳۶۶. ص ۷۲. چنانچه جلال الدین محمد مولوي در دفتر اول مثنوي می گوید:

گر به ظاهر آدمی انسان بدی
خود یکسان بدی
احمد و بوجهل

^۲ - سروش عبدالکریم - حکمت و معیشت، ج ۱، ص ۶۸.

^۳ پیشین ص ۵۳

^۲ پیشین ص ۶۸

^۳ پیشین ص ۷۰

علمی (Scientific) به معنی انسان شناسی تجربی داریم مانند: زیست شناسی، کالبد شکافی، فیزیولوژی، روانشناسی تجربی و ... از جمله این علوم هستند. مثلاً کتاب انسان به روایت زیت شناسی^۴ اثر آنتونی بارت، فیزیولوژی آرتور گایتون^۵ یا کتاب عروج انسان برونوفسکی یا منشا انواع چارلز داروین^۶ و کتاب از کهکشان تا انسان^۷ ... به مطالعه علمی - تجربی بشر پرداخته اند و این نظرگاه هم گزینشی و محدود است و هم با روش تجربه پیش می رود و هم متغیر و متحول می باشد زیرا تجربه یقین آور نیست.^۹

در انسان شناسی عرفانی بیشتر به جنبه استعداد تکامل معنوی انسان در جهت سیر الی الله و رسیدن به مقام ولایت الهی و مقامات قرب نوافل و قرب فرائض و خلاصه انسان کامل شدن توجه می شود و اینکه انسان جامع اکوان هستی است عرفا انسان را (کون جامع نامند) و عصاره وجود و روح عالم محسوب می کنند. محی الدین عربی گوید: فانه لولم یکن موجودا به کان کجسد ملقی لاروح فیه^{۱۰} یعنی جهان بدون انسان جسدی بدون روح مرده است. انسان کامل آینه اسماء حسناى خداوند می باشد. کتابهای فصوص الحکم محی الدین عربی، گلشن راز شیخ محمود شبستری، و مثنوی معنوی مولوی، و ... بیانگر نگاه عرفانی به انسان است.

و انسان شناسی فلسفی که شناخت عقلی انسان از وجود و ماهیت خود می باشد شناخت فلسفی شناختی کلی و جامع از هستی آدمی ارائه می دهد.

لاندمان نویسنده کتاب انسان شناسی فلسفی می گوید:

«باتوجه به اینکه انسان موجود نامتناهی است روش صحیح خودشناسی انسان ها هم همان بررسی و اندیشه همه جانبه می باشد، و این اندیشه چند بعدی را نزد هیچ یک از علوم جز فلسفه که بدون شک در بیدار کردن انسان نسبت به خود سهم به سزائی دارد نمی توان یافت.»^۱

^۴ ترجمه محمدرضا باطنی و ماه طلعت نفرآبادی، چاپ نشر نو، ۱۳۶۹.

^۵ ترجمه دکتر فرخ شادان

^۶ ترجمه دکتر سیاوش مشفق.

^۷ ترجمه دکتر نورالدین فرهیخته، چاپ سال ۱۳۵۸.

^۸ جان ففر، ترجمه فریدون بدره ای.

^۹ به اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی و استاد مطهری مقدمه مقاله ۴ رجوع شود. و همچنین به آثار کارل پوپر مانند حدسها و ابطال

- منطق اکتشاف علمی.

^{۱۰} نقدالنصوص ص ۹۱

^۱ لاندمان، انسان شناسی فلسفی ترجمه رامپور صدر نبوی، ص ۱۵ و ۱۶، چاپ طوس.

و مرتبه دیگر انسان شناسی شناخت انسان به روایت وحی است، به عبارت دیگر انسان شناسی و حیانی که انسان را از دیدگاه وحی الهی و از نظرگاه خالق انسان مطالعه می کند. آیاتی که خداوند حکیم در معرفی انسان مطرح کرده است و مصداق اتم وحی الهی قرآن کریم می باشد که در کتاب انسان به روایت قرآن به آن پرداخته ایم.

انسان شناسی ادبی در پرتو رمان

یک نوع دیگر انسان شناسی، انسان شناسی ادبی است یعنی با مطالعه رمان هایی که بعضی از ادبای بزرگ جهان نوشته اند، انسان را در طی داستان مورد بررسی قرار می دهند به ویژه ادیب هایی که تفکر انسان شناسانه دارند مانند لئون تولستوی، داستایوسکی، شکسپیر و ... و بعضی جملاتی که این بزرگان راجع به انسان مطرح کرده اند بسیار پرازش می باشد و همچنین با طرحی که از زندگی شخصیت های رمان ریخته اند می توان به نوعی انسان شناسی شبیه انسان شناسی تاریخی نایل شد تا آنجا که عده ای گویند تاریخ داستان دروغی است با اسمهای واقعی و رمان داستان حقیقی است با اسمهای دروغین.^۲ نویسندگان نظریه ادبیات (رنه و لک و آوستن و ارن) می نویسند: یکی از ارزشهای معرفتی در داستان و نمایش ارزش روانشناختی است. بارها به تأکید گفته اند که داستان نویسان بیش از روانشناسان طبیعت انسان را به ما می شناسانند. هورنای، آثار شکسپیر، ایبن، داستایوفسکی و بالزاک را به منابعی بی پایان از این دست می داند.^۳

استاد محمدتقی جعفری به این نوع انسان شناسی ادبی توجه کرده و در آثار خود از این شیوه استفاده نموده است. وی در این باره می نویسد:

متفکرین دسته دوم - انسان شناسانی از قبیل: ویکتور هوگو - داستایوسکی، بالزاک - آندره ژید - جبران خلیل جبران - جلال الدین رومی - تولستوی بهترین مطالعه کنندگان درون انسانی و خواص آن می باشند. آنان تا حدود زیادی اصول عالی و دائمی روان انسانها را با اشکال مختلف ادبی مطرح ساخته اند، و کسانی که آثار اینگونه متفکرین را بعنوان حکایات شیرین و داستانهای جالب می خوانند گمان خواهند کرد که منظور من از استدلال به بیانات این اشخاص متفکر تحریک احساسات و عواطف ادبی مطالعه کنندگان بوده است، که این توهّم به کلی از هدف من دور است.

هدف من در مطرح ساختن تشخیصات این متفکرین درباره وجدان انسانی اینست که اینان با استعداد و هوش فراوانی که داشته اند و به اضافه عشق سرشاری که به شناختن و شناساندن انسان در

^۲ سامرست موآم نویسنده مشهور انگلیسی

^۳ نظریه ادبیات رنه و لک و آوستن و ارن ترجمه دکتر ضیاء موحد و پرویز مهاجر. چاپ انتشارات علمی و فرهنگی سال ۱۳۷۳ ص ۲۵

درون خود می پروراندند تا حدود بسیار زیادی توانسته اند مشاهدات قطعی یا حدسی خود را درباره وجدان و خواص آن در اختیار ما بگذارند. خلاصه تکیه ما به آثار این نوابغ از این روست که اینان مواد خام درون انسانی را بطور مستقیم و بدون تکیه به استدلالات منطقی مجرد برای ما نشان داده‌اند. و ما می توانیم با دقت کامل در مشاهدات اشخاص مزبور روش علمی دقیقی را تعقیب نماییم.^۱

خلاصه نیاز به بحث انسان شناسی فلسفی امروز در میان علوم انسانی بیشتر احساس می شود، زیرا علوم انسانی امروزی به تست و آزمایش یا تجربه بیشتر بها می دهند و قلمرو تجربه در سطح عوارض و مظاهر نفس آدمی محدود می باشد و خود دانشمندان روانشناسی تجربی نیز اعتراف دارند و مفتخرند که موضوع روانشناسی جدید مطالعه علمی و تجربی رفتار آدمی است.

ولی از نظر فلسفی می توان به تحلیل عقلانی نفس بشر از نظر ذات نفس و همچنین قوا و صفات و آثار نفس پرداخت زیرا قلمرو فلسفی وسیع تر از قلمرو علوم تجربی است و تجربه قلمرو محدود دارد. این نوع علم النفس از زمان سقراط و افلاطون و به ویژه ارسطو با نوشتن کتاب معروف نفس (De Ahima) مدون شد و در مکتب های قدیم یونانی و اسکندرانی مانند مکتب نو افلاطونی (پیروان فلوطین) و رواقی و هرمتی توسعه یافت و سپس به مسلمین منتقل شد و در عالم اسلام پس از فارابی (در فصوص الحکم) و به ویژه با کتاب النفس شفا (فن ششم طبیعیات شفا) بوعلی به اوج خود رسید.

انسان شناسی عرفانی

نوع دیگری از علم النفس، علم النفس عرفانی با روش تأمل و مراقبه و درون نگری در خلوت و عزلت و سکوت عارفانه و دریافت خود (خودیابی) است. کتابهای فصوص الحکم محی الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰ ه.ق) و احیاء علوم الدین ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق) و ... و همچنین کتابهای فیلسوف بزرگ اشراقی مرحوم شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷-۵۴۹) به ویژه کتابهای هیا کل النور، تلویحات، پرتوانه در شناخت فلسفی و عرفانی نفس منابعی ارزشمند می باشند.

موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست موج آبی صحو سکر است و فناست

(مولوی)

انسان شناسی در حکمت متعالیه

^۱جعفری - محمدتقی، وجدان، انتشارات اسلامی تهران (بدون ذکر سال نشر)، ص ۷ و ۸.

و اما حکمت متعالیه ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ه.ق)، نتیجه کشفیات فیلسوفان و عرفاء و متکلمین و فیلسوفان اشراقی قبل از خود را با گرفتن نتایج جدید از تحقیقات گذشتگان و یافته های جدید خویش انسان شناسی پربار عمیقی را عرضه کرده و نتایج تحقیقات و یافته های گذشتگان و یافته های خود را در سفر چهارم کتاب اسفار همراه با تاییدات قرآنی و روایی بیان کرده است.

نفس انسان یک اقیانوس ژرف است که بسی گوهرهای حقیقت در قعر آن نهفته است که با غواصی عقلانی یا عرفانی و تامل و درون نگری صید می شوند. رساله حاضر در همین راستا با توجه به تحقیقات فیلسوفان و حکمای اسلامی و همچنین با توجه به نظریات و آراء اندیشمندان غربی تحریر شده است و در آن اهم مسائل انسان شناسی فلسفی که مربوط به «هستی» انسان و جایگاه آدمی در جهان هستی می باشد مورد توجه واقع شده است.

پرواضح است که این تحقیق خالی از خطا نیست و ادعای این است و جز این نیست را نیز ندارد، و از این مغالطه خود را دور نگه می دارد، بلکه قدمی کوچک در مسیر بی نهایت شناخت معرفت نفس برداشته است.

این شرح بی نهایت کز حسن یار گفتند حرفی است از هزاران کاندلر عبارت آمد.^۱

(حافظ)

^۱ نائل خانلری، پرویز، دیوان حافظ، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲، ص ۳۵۰.

فصل اول

فواید انسان شناسی فلسفی

✕ خودت را بشناس سقراط

✕ «ظاهراً همه اتفاق نظر دارند که خودشناسی عالی ترین مقصد و منظور تحقیق فلسفی است.»
ارنست کاسیرر - فلسفه و فرهنگ

✕ «اگر يك تكليف فلسفي وجود داشته باشد که انجام آن به عهده قرن ما باشد، همانا شناخت انسان است، منظور من از شناخت انسان درك جوهر و چگونگی وجود اوست»^۱.
«ماکس شیلر»^۲

^۱ لاندمن انسان شناسی فلسفی - ترجمه دکتر رامپور صدر نبوی، چاپ طوس، ص ۵۰.

^۲ «Max Scheller» (۱۸۷۴ در مونیخ - ۱۹۲۸ فرانکفورت) راجع به وی در کتاب فلسفه معاصر اروپایی بوخنسکی ترجمه شرف الدین خراسانی شرف ص ۱۴۷ به بعد نگاه کنید.

انسان شناسی عقلانی و فلسفی چیست؟

در فلسفه های شرق و غرب مباحث بسیاری راجع به انسان شناسی فلسفی و معرفت نفس عقلانی وجود دارد. در فلسفه اسلامی به ویژه در حکمت متعالیه صدرالمتهلین شیرازی مباحث گرانقدر و عمیقی راجع به شناخت انسان مطرح شده و در اندیشه های متفکران معاصر اسلام هم مسائل فراوانی طرح گردیده که روشنگر راه می باشد. همچنین در عرفان اسلامی از جمله در عرفان نظری محی الدین عربی هم از بعد عرفانی توجه شایانی نسبت به معرفت نفس شده است که به امید خداوند بزرگ از تمام زحمات گذشتگان به اندازه توان خود بهره مند می گردیم. به گفته نیوتن، ما در شناخت جهان بر دوش گذشتگان سواریم.

منظور از انسان شناسی فلسفی^۳، جوابگوئی به سئوالاتی است که (science) علم تجربی از عهده پاسخگویی آن بر نمی آید و در محدوده تجربه نمی توان از آنها کنکاش و جستجو نمود.

پرسش هایی فلسفی و عقلی درباره انسان

پرسشهایی همانند آیا حقیقت انسان همین یک میلیون میلیارد سلول مادی است؟ یا گوهری غیر مادی است؟ آیا نیروهای روحی انسان مانند: عقل - اراده - حافظه - وجدان - نیروهای تخیل و ... با وجود انسان و حقیقت او یک واقعیت واحد است یا جدایند؟ در هر حال چه نحوه ارتباطی بین من و نیروهایش حکمفرماست؟ ماهیت روح (من)، اراده، عقل، وجدان و غیره چیست؟ آیا از وجود آدمی در جهان هستی هدفی منظور بوده؟ اگر جواب مثبت است آن هدف چیست؟ و چه دلیلی بر صحت آن وجود دارد؟ کمال انسان چیست؟ و نشانه های تکامل کدام است؟ آیا انسان از خود بیگانه هم می شود؟ معنای بیگانگی از خویشتن چیست؟

ارتباط انسان با جهان هستی چه نوع ارتباطی است؟ آیا انسان قابل تعریف است؟ وجود انسان تقدم دارد یا ماهیت او؟ آیا انسان در رفتارهای خود دارای اختیار است یا اینکه مجبور می باشد یا گونه ای دیگر است؟ آیا افعال آدمی از نظر اختیار یک گونه است؟ افعال عاطفی با غریزی و فطری اضطرار و عادی و انعکاسی چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ خنده - گریه - ترس - شجاعت و ... چه مفهومی و چه واقعیتی در روان آدمی دارند؟ و سئوالاتی از این دست.

^۳ در فصل آینده درباره فلسفه انسان شناسی فلسفی گسترده تر تحقیق و بحث می شود.

پاسخ این پرسشها توسط تجربه و آزمایش و تست (Exprimint) بدست نمی آید. هرچند سؤالات تنوع زیادی هم دارند. اما جواب آنها توسط تامل درونی و تعقل حاصل می شود نه با آزمایش و تست و تجربه محسوس.

بعضی از این سؤالات به کل جهان هستی برمی گردد، یعنی باید تمام جهان هستی را بطور کلی فهم نمود تا بتوان به بعضی از این سؤالات پاسخ گفت. به عبارت دیگر، باید حقیقت هستی و مراتب آنرا شناخت.

هیچگاه با آزمایش نمی توان دریافت که آیا سیر و جهت حرکت جهان تکاملی است یا انحطاطی؟ اینکه کلمه «فلسفه» را بصورت صفت به دانش «انسان شناسی» اضافه می کنیم به همین دلیل می باشد که این مسائل از حوزه دانش تجربی (Science) خارج می باشد و باید توسط «فعالیت عقلانی» تحلیل شوند. پرواضح است که منظور از قید «فلسفی» «دانش متافیزیک=مابعدالطبیعه» نیست. زیرا متافیزیک دانش هستی شناسی است که حقیقت هستی و عوارض ذاتی آن را جستجو می نماید و به طور مستقیم با انسان کاری ندارد بلکه موضوعش وجود بماهو وجود است (هستی از همان جهت که هستی است موضوع متافیزیک «M etaphysics» می باشد). ولی انسان شناسی فلسفی دانشی است که موضوعش انسان است و پاسخ یابی برای پرسش هایی که توسط حواس با ملاک تجربه کوتاه می نماید و باید با کمک تعقل و اندیشه حرکت کرد.

البته متافیزیک و هم علم تجربی به انسان شناسی فلسفی در حل پرسشها کمک می کنند. ولی در هر حال انسان شناسی دانشی مستقل و ممتاز از دیگر دانشهای بشری است و به حل مسائلی مانند آنچه که بیان شد می پردازد. اریک فروم اندیشمند و روانکاو معاصر در این باره می نویسد:

«باید دانست که معلومات ما درباره شناخت انسان آن چنان ناقص و نارسا است که نمی توانیم تعریف و توصیف جامعی از کیفیت روانی انسان بنمائیم این وظیفه «دانش انسان شناسی (Sience of) «Man» است که توضیح جامعی از طبیعت و ماهیت انسان بدهد یعنی آنچه «طبیعت آدمی» (Human nature) یکی از چندین مظهر آن است که اغلب آناتومیک و این تعریف (معمولاً بطور نابجا) در دفاع از نوع بخصوصی از جامعه بکار می رود.»

ضرورت خودشناسی عقلانی از دیدگاه قرآن کریم و روایات اسلامی

^۱ فروم - اریک، جامعه سالم ترجمه اکبر تبریزی، انتشارات بهجت، ص ۲۸.

در منابع اسلامی به انسان شناسی یا باصطلاح شایع آن «خودشناسی» توجه شایانی شده است و قرآن کریم و سنت اسلامی آدمی را دعوت به معرفت نفس کرده است.

قرآن مجید در آیات کثیری به این مهم امر نموده است. از جمله:

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون.^۱

و در زمین برای اهل یقین نشانه هایی است و در وجود خود شما، آیا نمی بینید.

در سوره مائده می فرماید: یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم.^۲

ای کسانی که ایمان آورده اید، به خودتان پردازید.

در سوره فصلت می فرماید: سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق^۳

به زودی نشانه های خود را در آفاق (جهان خارج) و در وجود خودشان به آنها نشان می دهیم تا برایشان روشن گردد که او حق است.

و در احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) به دفعات به این امر تاکید شده که به بعضی از آنها اشاره می نمائیم:

قال الصادق (ع): الصورة الانسانية اکبر حجه الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه الله بیده.

«صورت انسانی بزرگترین حجت خداوند بر خلقش می باشد و آن کتابی است که خداوند با دستش نوشت.»

قال رسول الله (ص):

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» هرکس خودش را شناخت خداوند را شناخته است.

معرفه الله سبحانه اعلی المعارف و معرفه النفس انفع المعارف * شناخت خداوند منزله از نقائص بزرگترین دانشها است و خودشناسی سودمندترین شناختها می باشد.

قال امیرالمومنین (ع) نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفه النفس *

هرکس وجود را بشناسد به رستگاری بزرگی نائل شده است.

«اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه»

آگاه ترین شما به خود در واقع آگاه ترین شما به خدا می باشد.

^۱ ۲۰ و ۲۱ الذاریات.

^۲ آیه ۱۰۵ مائده.

^۳ آیه ۵۲ فصلت.

«عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه»

در شگفتم از کسیکه بخود جاهل است چگونه پروردگارش را می شناسد.

«من عرف نفسه فقد انتهى الی غایه کل معرفه و علم»

کس خود را شناخت پس به غایت هر معرفتی و دانشی رسیده است.

«عجبت لمن ینشد ضالته و قد اضل نفسه و لا یطلبها»

در شگفتم از کسیکه گمشده اش را می جوید در هر حالی که خود را گم کرده است و جوید.

آثار هفتگانه انسان شناسی

فائده ۱- انسان با توجه به این دانش، حقیقت خود را و آثار و خصوصیات خویش را می شناسد

و بدینوسیله حس کنجکاوی و حقیقتجویی خود را از فهم وجود خود اشباع می کند. آدمی ذاتاً خواستار دانائی است و یکی از زیباترین و حیرت آمیزترین آگاهیهای او، آگاهی به حقیقت و صفات و آثار خویش است. پوپ «Pope» در اثر خود به نام «رساله ای درباره انسان» سخن زیبایی دارد. می گوید:

«هیچ چیز از اینکه انسان موضوع تحقیق انسان گردید، مهمتر نیست.»^۱ به بیان پرمغز استاد شهید

مطهری (ره) «وقتی که یک بحث در قلمرو کاوشهای عقلانی و فکری بشر قرار گرفت پرسش از فوائد درباره آن غلط است زیرا خودش فائده است و پرسش از فائده برای فائده غلط است.»^۲

یعنی شناختن و دانائی عین سودمندی است زیرا آگاهی روشنی است و روشن کننده جهان در درون جهان و برون...

فائده ۲- هنگامی که انسان حقیقت خود و نیروهای خود را شناخت علم او به عوالم هستی کاملتر

می گردد. فرضاً وقتی انسان به اینکه دارای «روح غیرمادی» می باشد علم یافت می تواند به عوالم غیرمادی هستی هم راه پیدا کند و علم بیابد. زیرا اثبات می شود غیر ماده هم وجود دارد، و اگر انسان خلافتش اثبات شود بالعکس نتیجه می دهد در هر حال انسان اولین پنجره بینائی اش به جهانهای غیر مادی وجود خودش است. زیرا کاملترین موجودی که با حواس ظاهر و باطن حس کند خودش می باشد و مراتبی از عوالم هستی را در خود می یابد.

^۱ لاندمن، انسان شناسی فلسفی، ترجمه دکتر رامپور صدر نبوی، چاپ طوس، ص ۴۶.

^۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد ۵ صفحه ۳۲ چاپ مدرسین حوزه علمیه.

فائده ۳- از سودهای بزرگ انسان شناسی، آن است که وقتی هدفمند بودن زندگی ثابت می گردد آنگاه زندگی انسان معنی دار می شود.

انسانی که در انسان شناسی فلسفی برایش روشن گردد که خلقت او دارای هدفی و مقصدی است هیچگاه چون افرادی مانند: بودا - ابوالعلاء معری - خیام (منظور اشعار پوچگرایانه ای است که به خیام منسوب است) - آرتور شوپنهاور - فردریش نیچه - آلبر کامو - فرانتس کافکا - صادق هدایت و ... ناله پوچی و نیهیلیسم سر نمی دهد.

و آرامش را در حین زندگی خود احساس می کند و تک تک مراحل زندگی میل به مرحله بعدی را فزونی می بخشد.

فائده ۴- شناخت صحیح و اساسی از خویشتن مانع آلی ناسیون^۱ و از خود بیگانگی آدمی شود. انسانی که خود را مورد تامل قرار ندهد و لحظه ای به فلسفه وجود خویش ننیدشد و در خصوصیات و استعدادهای خود تفکر ننماید و همیشه توجه اش به پدیدارهای جهان بیرون خویش باشد از خویشتن غافل می شود و خود را به فراموشی می سپارد و غیر خود را خود می پندارد زیرا انسان یک موجود پندارگر می باشد حتی درباره خودش این حالت را دارد.

مثال: شخص متکبری که می پندارد عظمتی بیش از دیگران دارد و دیگران را هیچ می پندارد این حال براساس از خود بیگانگی برای او ایجاد می شود زیرا خود را آنگونه می پندارد که نیست. یا انسانی که «من حقیقی» خود را بدن خویش می پندارد، وقتی چاق می شود می پندارد خودش فربه است یا وقتی عطر به بدنش می زند می پندارد خودش خوشبو شده است. از فوائد بارز انسان شناسی فلسفی شناختن من حقیقی انسانی می باشد.

جلال الدین محمد مولوی راجع به همین پنداشت آدمی است که می فرماید:

^۱ Alienation = بی خویشتنی (ترجمه بی خویشتنی از آقای نجف دریابندری است که شاید برتر از ترجمه های از خود بیگانه، بی خود، خودباخته ... باشد).

انسان بی خویشتن یعنی کسی که خود را چیزی می پندارد که آن نیست و کمال خود را در امری می داند که کمال او در آن امر نمی باشد. فیلسوفانی مانند: هگل، مارکس، و همچنین فیلسوفان مسلمان مانند شهید مطهری (ره) هر یک راجع به حقیقت معنای از خود بیگانگی نظر خاصی دارند.

در این باره به کتاب درد بی خویشتنی نجف دریابندری از انتشارات پرواز رجوع شود.

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
 کیست بیگانه؟ تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو
 تا تو تن را چرب و شیرین میدهی گوهر جان را نیابی فربهی
 گر میان مشک تن را جا شود روز مردن گند آن پیدا شود
 مشک را بر تن مزین بر جان بمال مشک چبود؟ نام پاک ذوالجلال

(مثنوی - دفتر ۲ بیت ۲۶۲ به بعد)

در جای دیگر می فرماید:

نقش اگر خود نقش سلطان یا غنی است صورت است از جان خود، او بی چاشنی است
 زینت او از برای دیگران باز کرده بیهده چشم و دهان
 ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را توز خود نشناخته
 یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق
 ای تو کی باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی

سورن کی یر که گور می گوید:^۱ اگر کسی وارث تمام گنجینه های جهان باشد، باز پیش از رسیدن به سن رشد نمی تواند عملاً مالک آن باشد و نیز قوی ترین شخصیت جهان هیچ است اگر خود را نیک نشناسد و برعکس کسی که خود را نیک شناخته است ارزشی فوق العاده دارد اگر چه ممکن است در نظر ما شخصیتی ناچیز داشته باشد. چون مهم آن نیست که کسی چنین یا چنان باشد مهم این است که خودش باشد.^۲

همچنانکه از سخن کی یر که گور بر می آید خودشناسی مقدمه خودپذیری و خودباوری و اعتماد بنفس است.

و این مهم ترین رسالت شناخت خود است و خودپذیری مقدمه اعتماد به نفس و تکیه به خود است و اعتماد به نفس تکیه گاه زندگی متکامل می باشد و همه اینها عاملی برای پیشگیری و درمان از خود بیگانگی است که امروز در جوامع انسانی بیگانگی از خویشتن بلای عام شده است و بوسیله عوامل

^۱ Soren Kierkegaard - فیلسوف اگزیستانسیالیست دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳).

^۲ شناخت خویشتن - آرتور ت. جرسیلد. ترجمه محمدنقی براهنی و غلامحسین ساعدی، انتشارات شمس - تبریز، ص اول.

متفاوتی مانند: خودباختگی، انکار خود و پوچی زندگی، ساختن خود مجازی، خود فراموشی، نشناختن خود^۳ و ... ایجاد شده و می شود. در هر حال یکی از بزرگترین ملاکهای یک شخصیت سالم انسانی، خود بودن است، عکس و تصویر دیگران نبودن، و این مهم اولین شرط تحقق شناخت خود می باشد.^۴ و شرط داشتن هستی مستند به خود است.

فائده ۵- شناخت انسان در حل مشکلات و گرفتاریهای فردی (اخلاقی) و خانوادگی و اجتماعی (سیاسی) اقتصادی - حقوقی - جامعه شناسی و ... ، ضرورت اساسی و ریشه ئی دارد به بیان دیوید هیوم^۱ آشنائی به طبیعت آدمی کلید حل کلیه مشکلات فردی و اجتماعی است و هرگاه این کلید را بدست داشته باشیم می توانیم برای گشودن گره های اقتصادی سیاسی و مذهبی جامعه راه حل های عاقلانه ای بیابیم.^۲

هیوم حتی قدمی فراتر نهاده می گوید:

طبع انسانی در عین حال کلید کلیه علوم جهان فیزیکی را نیز در اختیار ما می گذارد، زیرا آنچه گفته شد و یا انجام می یابد محصول فعالیت ذهن بشر است.^۳

جان دیوئی فیلسوف پراگماتیست و استاد تعلیم و تربیت آمریکائی، بعد از نقل جملات فوق می گوید:

چنین بنظر می رسد هیوم آنقدر فریفته فکر نوین خویش شده بود که در تجلیل آن راه افراط پیش گرفت با این همه به عقیده من در تعلیمات وی حقایق فراوانی می توان یافت و اگر چه طبع انسانی آنطور که هیوم می پندارد، کلید علوم طبیعی را بدست ما نمی دهد با وجود این مسلم است که یکی از عوامل اساسی برای پی بردن به اسرار طبیعت است.

^۳ برای اطلاع بیشتر از این عوامل به تفسیر نهج البلاغه «جلد ۱» استاد محمدتقی جعفری و همچنین سخنرانی: انسان بی خود «دکتر علی شریعتی» می توان رجوع نمود.

^۴ یکی از شارحین مثنوی معنوی در پایان شرحش درباره مولوی می نویسد: «وهرچه بود چنین می نماید که: او خودش بود و کس دیگری نبود» و ما هرچه فکر کردیم، در تعریف شخصیت جلال الدین جز این جمله ای پیدا نکردیم جلد ۱۴، صفحه ۶۲۰، استاد محمدتقی جعفری..

^۱ «David Hume» فیلسوف مشهور انگلیسی (۱۷۱۱-۱۷۷۶).

^۲ دیویی-جان، اخلاق و شخصیت. ترجمه مشفق همدانی، انتشارات صفی علیشاه، ص ۶۴، تهران، سال ۱۳۳۹.

^۳ پیشین، ص ۱۴.

اما درباره مسائل اجتماعی بدون شبه عقاید هیوم درست تر است زیرا در اینجا ما مواجه با حقایقی هستیم که تابع آدمی است و طبع آدمی مرکز آنها را تشکیل می دهد.^۴

بلز پاسکال هم به این فائده مهم توجه داشته، وی می گوید:

باید خویشتن را شناخت، اگر این کوشش ما را به معرفت حقیقت نائل نسازد لااقل در تنظیم امور حیات مفید می افتد و هیچ امری بیش از این مفید به صواب نمی تواند بود.^۵ پرواضح است که موقعی که انسان خود را بطور حقیقی و صحیح نشناسد، نمی تواند نیازهای واقعی خود را از نیازهای کاذب خویش تمیز دهد، لاجرم قانون ریزی او گره بر آب زدن است که جز اتلاف وقت سودی در بر ندارد. باید انسان را شناخت بعد برای رفتار او در طول زندگی اش قانون گذاری نمود تا قانون مطابق با نیازهای حقیقی او باشد و آنها را رفع نماید.

فائده ۶- از عوامل مهم خودسازی و شکوفا نمودن استعدادهای انسانی نوع برداشتی است که شخص از خود و از جهان هستی دارد بقول تئودورلیت^۱ «مسبب اصلی خودسازی انسان همان برداشتی است که از هستی خویش دارد».^۲

وقتی انسان، شناسنامه خود را از تولد تا مرگ بداند یعنی محدود به زندگی چند روزه دنیا بشناسد از نظر اخلاقی شیوه ای دارد و هنگامی که خود را ابدی و جاودان بشناسد فکر ابد و جاودانی می کند، بقول استاد حسن زاده آملی:

آنکه خود را ابدی شناخت، فکر ابد می کند. باز گوید ای مسافر ابدی توشه باید بفراخور سفر باشد.^۳

انسان آنگاه که حقیقت خود را شناخت و فهمید که روح او ذاتاً زنده است و باقی و جاودان می باشد فکر جاودانی خود را خواهد نمود ناگزیر در زندگی بفکر ساختن روح خویش و حرکت دادن در جهت جهان آخرت خواهد بود. و دنیا را مزرعه آخرت خود خواهد دانست.

^۴ پیشین، ص ۱۴.

^۵ روح فلسفه قرون وسطی - آتین ژیلسون - ترجمه «ع. داوودی» ص ۳۴۱، انتشارات علمی و فرهنگی.

^۱ Theodir Litt

^۲ لاندمن انسان شناسی فلسفی، ص ۱۰ و ۱۱.

^۳ حسن زاده آملی، حسن. هزار و یک نکته، انتشارات فرهنگی رجاء، نکته ۸۶۶.

اینکه انسان خود را مجبور شناسد یا مختار، در شیوه زندگی او بسیار موثر است چه از لحاظ فردی و چه از لحاظ اجتماعی. بهر حال پرواضح است که خودشناسی سنگ زیرین اخلاق انسان می باشد. هنگامیکه انسان عظمت و شخصیت پر گوهر خود را دریافت آنرا هم ارز و هم سنگ لذات مادی دنیوی نمی داند بلکه قیمت خود را فراتر از لذات حیوانی می داند.

خویشن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی^۴

نشناختن مقام و ارزش خویشتن است که باعث هدر دادن عمر و تلف کردن نیروها و استعداد های عالی انسان می شود، آدمیان هزاران گونه علم را می آموزند ولی از آموختن هستی خویش غافلند.

در گشاد عقده ها گشتی تو پیر	عقده چند دگر بگشاده گیر
عقده را بگشاده گیر ای منتهی	عقده ای سخت است بر کیسه تهی
عقده ای کان بر گلوی ماست سخت	که بدانی تو خسی یا نیک بخت
صد هزاران فضل دارند از علوم	جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی که یجوزی یا عجوز
قیمت هر کاله می دانی که چیست	قیمت خود را ندانی ابلهی است

(مثنوی نیکلسون، دفتر ۵ بیت ۵۹۹ به بعد)

آری موقعی که انسان ارزش وجود خویش و گوهرهای ذات خویش را درک کند هیچگاه خود را فدای دنیای بی ارزش نمی کند.

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

ترجمه آن را از مولوی بخوانید:

الحذر ای مومنان کآن در شماست در شما بس عالم بی منتهاست

در جای دیگر می گوید:

بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

^۴ دفتر سوم مثنوی، نیکلسون، ابیات ۱۰۰۰ به بعد، انتشارات امیر کبیر.

در جای دیگر می گوید:

در سه گز قالب که دادش وانمود آنچه در الواح و در ارواح بود

لاندمان در همین باره می گوید:

اکثر مردم در چگونگی خود بسیار کم می اندیشند و به سبب گریز از شناختن خود است که سعی در باقی نگهداشتن آنچه هست دارند و می خواهند، آنچه که خود بوده اند، باشند.

چون به خود فکر کردن، انسان را به تغییر دادن خود مجبور می کند و این برای انسان که مهمترین غریزه او آرامش طلبی و استراحت دوستی است پسندیده نیست.^۱

راستی به خود فکر کردن آدمی را به تغییر خود می کشاند و هر چه وجدان و عقل و اراده قوی تر باشد زودتر این تغییر ایجاد می گردد و دنیای درون خود را به انقلاب می کشاند.

و همچنین ارزش خود را در یافتن باعث زهد و دوری از لذات دنیوی می گردد و چقدر این گونه انسانها پر ارزش هستند.

بقول جلال الدین:

من غلام آنکه فروشد وجود جز بدان سلطان با افضال وجود

من غلام آن مس همت پرست کاو بغیر کیمیا نآرد شکست

و متقابلاً انسانی که ارزش خود را درک نکند، به هلاکت و نابودی می رسد چنانچه

امیرالمومنین (ع) می فرماید:

«هَلِكْ اَمْرُو لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ»^۲ انسانی که ارزش خود را درک ننمود هلاک گشت.

فائده ۷- یکی دیگر از فوائد و نتایج شناخت انسان فهم عمیق و نزدیک و مستقیم شناخت اصول

دین است.

هم شناخت و فهم عمیق توحید، هم شناخت نبوت و معاد، وابسته به شناخت انسان است.

مرحوم علامه طباطبائی (ره) در این زمینه می فرماید:

از این دسته طایفه دیگری هستند که طریقه معرفت النفس را از این نظر دنبال می کنند که این

معرفت خود وسیله معرفت به پروردگارشان است.

^۱ لاندمان - انسان شناسی فلسفی، ص ۱۰.

^۲ نهج البلاغه - کلمات قصار شمار ۱۴۹، تصحیح دکتر صبحی صالح.

این طریقه معرفت النفس همان معرفت النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده و آن را تا اندازه ای می پسندد و این طریقه همین است که انسان به معرفت نفس خود از این نظر پردازد که نفس را آیتی از آیات پروردگار خود بلکه نزدیکترین آیه های پروردگارش بخود بداند. چنانچه امام (ع) می فرماید: عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ: یعنی در شگفتم که کسی که خود را نمی شناسد چگونه پروردگار خود را می تواند شناخت؟!^۱

خلاصه نفس را وسیله و راهی بداند که به پروردگار سبحان منتهی می شود.
(و ان الی ربك الرجعی) یعنی و بدرستی بازگشت بسوی پروردگار تو است، این طایفه نیز در بین امم و ادیان چند دسته و دارای چند مذهب مختلفند:^۲

در روایات اسلامی نیز این راه مورد تاکید واقع شده است:
«اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه». آشنا ترین شما به خویشتن آشناترین شما به پروردگارش است. یا حدیث مشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». هر کس خود را شناخت خدای خود را شناخته است.
در روی خود تفرج صنع خدای کن کائینه خدای نما می فرستمت

(حافظ قزوینی «ص ۷۱»)

که تماماً دال بر وجود خداوند می باشد. هنگامی که انسان خود را و نظم بدن و روان را دریابد به وجود ناظم و خالق آن نائل می شود.

چنانچه در قرآن کریم می فرماید: و اشهد هم علی انفسهم الست برکم؟ قالو بلی شهدنا^۳
در میان خون و روده فهم و عقل جز زاکرام تو نتوان کرد نقل^۴
انسانی که در خلوت درون، به «من خویش توجه کند، خدای خود را می یابد و این محتاج به صفا و تزکیه و ریاضت روحی است.^۵

شناخت انسان در فهم فلسفه نبوت هم آدمی را یاری می نماید، انسانیکه حدود قدرت فکری و نیازهای ذاتی و غیر ذاتی خود را دریافت، می داند که عظمت و عمق هستی انسان بیش از آن است که انسانی مانند او برای نوع رفتار و زندگیش قانون گزاری نماید.

۱. غرر الحکم و دررالکلم آمدی ص ۹۸۲ به نقل از راهی به راهی استاد مصطفی ملکیان ص ۲۲۴

۲. تفسیر المیزان، جلد ۶، ص ۲۸۲، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی.

۳. سوره اعراف آیه ۱۷۲.

۴. مثنوی معنوی، دفتر ۲، بیت ۲۴۵۰.

۵. به ترجمه تفسیر المیزان ج ۶ ص ۲۸۲ ترجمه محمد باقری موسوی رجوع شود.

وقتی فطرت خداگرایی خود را درک کند متوجه می شود که نیاز به هادی و راهنمای واقعی برای هدایت فطرت و بیان قوانین الهی در تربیت انسان حقیقی و جامعه انسانی ضروری است و گذشته از این وقتی به عظمت وجود خویش پی برد می فهمد که توان دریافت وحی و الهامات غیبی را دارد همچنانکه در میان انسانها آتیلا و چنگیز وجود دارند. عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) هم وجود داشته، در عین اینکه همه انسان بوده اند.

شناخت انسان در وجود معاد و دنیای دیگر نیز ما را هدایت می کند زیرا هرگاه انسان متوجه شود که روح او، غیر از جسم است و هیچگاه نابود نمی شود و از خصوصیات بارز آن همیشه زنده بودن بلکه عین حیات و زندگی است معتقد می شود که مرگ نیستی، نیست بلکه زندگی پس از زندگی است.^۱ و قبول معاد آسان می گردد.

چنانکه ملاصدرا گوید: «مفتاح العلم القیامه و معاد الخلائق فهو معرفه النفس و مراتبها»^۲ کلید شناخت روز قیامت و بازگشت مخلوقات، معرفت نفس با شناخت مراتب آن می باشد.

حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی بخش عمده ای از مسائل اساسی فلسفی را با معرفت نفس کشف و حل می کند چنانچه استاد جوادی آملی در این باره می نویسد:

سرکامیابی حکمت متعالیه در غالب معارف فلسفی به ویژه مساله وجود ذهنی، مساله علم، مساله معرفت شناسی، همان امعان در معرفت نفس است که انفع المعارف شمرده شده است. کسی که از حقیقت خویش غافل است، نمی داند هنگام ادراک مطلبی آیا چیزی در قلمرو روح او راه پیدا می کند یا صرف اضافه به خارج بهره او می شود، و همچنین نمی داند که آنچه در نفس او پدید آمد، خود معلوم است یا شبیح او، چه این که آگاه نیست آنچه در منطقه جان وی جلوه کرده است خود شیء ماهوی خارج است یا منقلب گشته و تغییر شکل یافته آن است و نیز آگاه نیست که آیا نفس وی نسبت به پدیده ذهنی فاعل است یا قابل، و اگر قابل است به نحو انفعال مادی است یا به نحو مظهریت آئینه و اگر فاعل است نسبت به همه مدرکات این چنین است یا نسبت به صورت های حسی، خیالی و وهمی

^۱ قسمتی از شعر زنده یاد سهراب سپهری به ذهن متبادر می شود: و نترسیم از مرگ. مرگ پایان کبوتر نیست. مرگ در ذهن افاقی جاری ست. مرگ در خواب خوش دهکده از صبح سخن می گوید. گاه در سایه نشسته است به ما می نگرد.

^۲ اسفار، ج ۹، ص ۲۷۸، چاپ بیروت.

که عقل نازل است فاعل و مظهر (اسم فاعل) می باشد و نسبت به صورت کلی و معقول، مظهر (اسم مکان) است و برای برخی مظهر (اسم فاعل) خواهد بود؟^۱

یکی از نتایج شناخت انسان هستی شناسی است. برای درک واقعیت هستی، روشن ترین و نزدیک ترین روش، وجود خود می باشد زیرا انسان به نحو شهودی، هستی و بودن خود را می یابد و حقیقت وجود را می چشد. چنانکه صدرالمتهلین در این باره می نویسد:

«حقیقه الوجود ممکن العلم بها بنحو الشهود الحضوری.»^۲ می توان بوسیله علم حضوری و شهودی به حقیقت هستی آگاهی (وجودی) یافت.

«حقیقه الوجود هی عین الهویه الشخصیه لا یمکن تصورها و لا یمکن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوری.»^۳ و حقیقت وجود عبارت است از عین هویت شخصی که تصور آن ممکن نیست (علم حصولی به آن ممکن نیست) و علم به آن امکان ندارد مگر بوسیله شهود حضوری (علم حضوری).

نکته مذکور بسیار باریک و ارزشمند است. در فلسفه غرب هم مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف معروف آلمانی در کتاب مشهورش هستی و زمان^۴ مطرح کرده است که خلاصه آن عبارات ذیل می باشد. وی می خواست با استفاده از پدیدار شناسی ادموند هوسرل که معتقد بود فلسفه یعنی رسیدن به ماهیات آن طور که بر ما پدیدار می شوند و در نهایت رسیدن به آگاهی محض و من ناب (پدیدار شناسی استعلایی) بگذرد و مساله اصلی تفکر یعنی وجود را مطرح کند. هایدگر معتقد بود که مساله وجود بدون توجه به پرسشگر ممکن نیست، انسان است که از وجود می پرسد $Dasein =$ دازاین در آلمانی یعنی وجود، اما هیدگر آن را فقط برای انسان بکار میبرد. «چیستی از این در وجود آن نهفته است»^۱

^۱ جوادی آملی، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه. بخش چهارم از جلد اول، ۳۷۶، مرکز نشر اسراء چاپ اول، ۱۳۷۵ قم.
^۲ اسفار به نقل از هزار و یک نکته، نکته ۵۱.

^۳ اسفار، اوایل الهیات، ج ۳، ص ۱۷.

^۴ Being and time

^۱ Being and time p.67 بنقل از هایدگر مگ کواری، ص ۵۱ و ۵۲.

در کتاب هستی و زمان می نویسد: با تحلیل دازاین می توان به معنای پر رمز و راز وجود تقرب حاصل نمود. باز می نویسد: وجود برای انسان حضور دارد حضوری که نه تصادفی است و نه استثنایی^۲ شبیه سخن حکمای اسلامی از جمله اخوان الصفا که در رسائل خویش نوشتند: «الانسان رمز الوجود»^۳ انسان راز هستی است. یعنی انسان کلید شناخت هستی و معنای آن است. یعنی با شناخت انسان، حقیقت هستی فهمیده می شود. رمز هستی در رمز و راز وجود آدمی پیچیده شده است.

چنانچه هایدگرمی نویسد: «دازاین» باشنده ای است که برای او درهستیش، این هستی مساله است.^۴ باز گوید: انسان تنها موجودی است که فهمی از هستی دارد، انسانها شرکت کنندگان درهستی اند.^۵ البته سخن هایدگر سخن تازه ای نیست بیش از دوهزار و پانصد سال پیش هراکلیتوس فیلسوف یونانی یقین کرده بود که لازمه تعمق در معمای طبیعت مطالعه معمای طبیعت انسان است. ما اگر بخواهیم با عالم واقع مرتبط بمانیم و معنای آن را بفهمیم ناگزیر از این هستیم که نخست در خودمان تامل کنیم، به همین جهت است که هراکلیتوس جمله ذیل را خلاصه حکمت خود می دانست و می گفت: «من در نفس خود جستجو کرده ام»^۶

فوائد معرفت نفس از نگاه ملاصدرا

صدرالمتالهین شیرازی در فوائد معرفت نفس در کتاب اسرارالآیات در قاعده هفتم می نویسد:

قاعده ۷ در فضیلت خودشناسی انسان:

بدان که در شناخت نفس انسانی، دیده ور شدن و آگاهی به اموری چند دیگر را در پی دارد. **اول:** آنکه به واسطه آن (شناخت نفس انسانی) اشیای دیگر شناخته می گردد. و هر که بدان جاهل و بی خبر باشد، از همه چیز بی خبر و جاهل است.

دوم: آنکه نفس انسانی همچنانکه بزودی روشن خواهد شد، مجموعه تمام موجودات است هر که آن را شناخت تمام موجودات را شناخته است و به همین سبب فرمود: «آیا در پیش نفوس خود فکر

^۲ نگاهی به فلسفه های جدید و معاصر در جهان غرب، دکتر کریم مجتهدی، ص ۲۷۰.

^۳ رسائل اخوان الصفا به نقل از کتاب نظرمتفکران اسلامی درباره طبیعت، دکتر سیدحسین نصر، ص ۱۵۴.

^۴ P. 2 Being and time - به نقل مارتین هایدگر مک کواری، ص ۴۲، ترجمه سعید حنایی کاشانی.

^۵ پیشین، ص ۴۸.

^۶ فلسفه و فرهنگ، ارنست کاسیرر، ص ۱۰، ترجمه بزرگ نادرزاد.

نکردند که خداوند آسمانها و زمین و هرچه در بین آنها است همه را جز بحق و بوقت و حد معین نیافریده است و بسیاری از مردم (چون در حکمت خلقت نمی اندیشند) به شهود لقای خدا به کلی کافر و بی عقیده اند (۸ روم) اشاره ایست بر اینکه آنان اگر در نفوس خود تدبر و تفکر می نمودند و آن را می شناختند هرآینه بواسطه معرفت و شناخت نفس حقایق موجودات را چه موجودات فانی و نابود شونده و چه موجودات باقی و پایدار را می شناختند و بواسطه آن حقیقت آسمانها و زمین را می شناختند و همچنین برانگیختن و بعث را که ملاقات با پروردگار شان است انکار نمی کردند و می فرماید: «ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که خداوند بر حق است.» در روی زمین برای اهل یقین دلایل قدرت الهی پدیدار است، و هم در نفوس خود شما مردم، آیا در خود به چشم بصیرت نمی نگرید.» (۲۰-۲۱ زاریات)

سوم: آنکه هرکس نفس خود را شناخت عالم را شناخته و هرکه عالم را شناخت در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است زیرا او خالق آسمانها و زمین است، مانند کافران نادانی که خداوند آنان را به خودشان واگذارده و در نادانی و سقوط از این مقام بزرگ سرزنششان نموده مباش زیرا درباره آنان می فرماید: «من در وقت آفرینش آسمان و زمین و یا خلقت خود این مردم آنها را حاضر و گواه نساخته (و کمک از کسی نخواسته) و هرگز گمراهان را به مددکار نگرفته.» (۵۱ کهف)

چهارم: آنکه بوسیله شناخت روح خود عالم روحانی و بقای آن عالم را خواهد شناخت و بوسیله شناخت جسد و پیکر خود، عالم جسدی و تلاشی و نابودی آن را می شناسد، پس پستی امور فانی و نابود شونده ها را، و برتری امور باقی شایسته ها را می شناسد، همچنانکه فرمود:

«مال و فرزندان زیب و زینت حیات دنیا است، ولی اعمال صالح که تا قیامت باقی است نزد پروردگار بسی بهتر و عاقبت آن نیکوتر است.» (۴۶-کهف)

پنجم: هرآنکه نفس خود را شناخت، دشمنان خود را که در آن پنهان اند خواهد شناخت آن دشمنانی که پیغمبر (ص) بدان اشاره فرموده و می فرماید:

«دشمن ترین دشمن تو نفس تو است، آن نفسی که بین دو پهلویت قرار دارد»

خدایا راه راست رفتن را در دل من بینداز، و مرا از بدیهای نفس خودم در پناه خود گیر، و فرمود: «مرا بخودم چشم بهم زدن و امگذار که هلاک می گردم.» و هرکس دشمنان پنهان خود و حیلہ های ایشان، و چگونگی برانگیخته شدن آنان را دانست، باید از آنان دوری، و در راه خدا با ایشان ستیزه و

جنگ کند، در این هنگام شایسته آنچه که خداوند به کوشش کنندگان در راه خود وعده داده است می شود، هر که آنان را شناخت، سزاوار آن است که دشمنش را که هوی و هوس اوست بصورت عقل دیده، و برای او باطل و نیستی را بصورت حق و واقعیت جلوه گر نماید، چنانچه می فرماید:

«آیا دیدی حال آنکس که هوای نفسش را خدای خود ساخت (چگونه هلاک شد)»

(۴۳-فرقان)

«آنکه هوای نفسش او را بر کشتن برادرش ترغیب نمود.» (۳۰ مائده)

و همچنانکه در فرموده پیغمبر (ص) است «هوی و هوس شیطانست»، و فرمود: «هوی و هوس خدائی است که غیر از خداوند تعالی عبادت می شود.»

و همچنین روایت شده که فرمود: در زمین خدائی که نزد پروردگار دشمن تر از هوی و هوس باشد عبادت کرده نمی شود، بعد این آیه را تلاوت فرمود: آیا دیدی حال آنکس که هوی و هوسش را خدای خود ساخت (چگونه هلاک شد). (۴۳-فرقان)

ششم: آنکه هر کس نفس خود را شناخت، می داند چگونه آن را اداره و رهبری کند، و هر کس که تواند نفس و لشکریان او را تربیت و رهبری کند تواند که عالم را رهبری نیکو باشد و سزاوار است که خلفای الهی که می فرماید:

«و شما را در زمین خلیفه می گرداند» (۱۲۹-اعراف) و از پادشاهی که می فرماید «و شما را پادشاهان قرار داده» (۲۲-مائده) باشد.

هفتم: آنکه هر کس را شناخت در هیچکس بدی و نقصی نمی بیند، مگر آنکه آنرا در خود موجود می بیند، و آن یا آشکار و دیدنی است، و یا مانند آتشی است که در سنگ پنهان است پس هیچگاه پشت سر کسی بدگوئی نکرده، و عیب و و هرزه زبان و خودبین و نازفروش نمی باشد، زیرا هر بدی و عیبی که در دیگری می بیند آن را در نفس خود می یابد، هر کس که عیب خود را یافت، سزاوار است که از کسانی باشد که پیغمبر (ص) در حق او دعا نموده است که «خداوند بیمارزد آنکس را که پرداختن به عیب خود او را از پرداختن به عیب دیگران باز داشته است.»

هشتم: آنکه هر کس نفس خود را شناخت در واقع خدای خود را شناخته است و روایت شده است که هیچ کتاب آسمانی خداوند نفرستاده مگر آنکه در او نوشته است:

ای انسان خدای خود را بشناس و در این خبر سه تعبیر و تفسیر است.

اول: آنکه بواسطه شناختن نفس، به شناختن پروردگار می رسد، چنانکه گوئی: عربی را بیاموز تا فقه را بیاموزی، یعنی بواسطه دانستن عربی به دانستن علم فقه می رسی و اگرچه بین آن دو واسطه های زیادی است.

دوم: آنکه وقتی شناخت نفس حاصل گشت، بلافاصله شناخت خداوند حاصل می گردد همچنانکه گوئی: به محض اینکه خورشید طلوع کرد روشنی حاصل می گردد، یعنی روشنی پیوسته با طلوع است و از طلوع خورشید لحظه ای عقب نیست.

سوم: آنکه شناخت پروردگار حاصل نمی شود جز آنکه نفس شناخته شود زیرا اگر در حقیقت آن را شناختی، عالم را شناخته ای، و چون عالم را شناختی، خداوند تعالی را شناخته ای.

و در آن صورت چهارمی هم هست و آن این است که چون نفس را شناختی و این آخرین مرتبه در شناخت خداوند است، و برای تو بالاتر از این شناخت شناختی نیست، و به این مرتبه علی (ع) اشاره فرمود که: عقل برای برپائی آیین بندگی است، نه برای ادراک و شناخت ربوبی بعد از آن نفس بلندی که از اندوه برآید کشید و خواند.

انسان چگونگی نفس را هیچوقت ادراک نمی کند، پس چگونه خداوند قاهر و اعلای قدیم را می شناسد، او است که موجودات را خلق فرمود، پس چگونه بنده مملوک حادث او را درک نماید. خداوند می فرماید: «و شما مانند آنان نباشید که بکلی خدا را فراموش کردند و خدا هم نفوس آنان را از یادشان برد» (۱۹- حشر) اشاره است بر آنکه اگر آنان نفسهای خود را می شناختند، هرآینه خداوند را شناخته بودند و چون جهل ورزیدند، جهل و نادانی آنان به خداوند به جهل خودشان منجر گشت.^۱

حاصل نکاتی که مرحوم صدرالمতالین (رحمه ا... علیه) درباره آثار معرفت نفس متذکر شدند، در دو قلمرو علم و عمل بود یعنی شناختن خداوند سبحان و شناختن جهان هستی و تاثیر آن در اخلاق و خودسازی {به عبارت دیگر آراستن نفس به فضائل و زدودن آن از رذائل} بود که مهمترین آثار شناخت خویشتن می باشد.

سخن جبران خلیل جبران درباره معرفت نفس

^۱ اسرارالآیات ملاصدرا - ترجمه محمد خواجهوی، ص ۲۴۴ تا ۲۴۸.

شاعر بزرگ معاصر جبران خلیل جبران درباره معرفت نفس مطالب زیبایی سروده . وی می گوید:
 آنگاه مردی گفت: با ما از شناخت خویشتن سخن بگو. و او در پاسخ گفت: دل های شما در
 سکوت خود رازهای روزها و شب ها را می دانند. ولی گوش هایتان تشنه شنیدن صدای دانش دل
 هستند. شما می خواهید آنچه را همیشه در اندیشه دانسته اید در سخن نیز بدانید.

می خواهید با انگشت هایتان تن رویاهایتان را لمس کنید. و چه بهتر که چنین کنید.
 چشمه پنهان روح شما ناگزیر سرریز می شود و نجواکنان به دریا می رود، و گنج ژرفای بی پایان
 شما در برابر چشم پتان پدیدار می گردد. اما برای کشیدن گوهرهای ناشناخته خود ترازویی مسازید، و
 ژرفای دانش خود را با چوبی یا ریسمانی اندازه بگیرید زیرا خویشتن دریایی ست بی کران و بی
 بن. مگویید «حقیقت را یافته ام»، بگویید «حقیقتی را یافته ام»

مگویید «راه گردش روح را دیده ام» بگویید «روح را دیدم که از راه من می گذشت». زیرا که
 روح از همه راهها می گذرد. روح بر یک خط راه نمی رود و مانند نی نمی روید روح شکفته
 می شود، مانند نیلوفر آبی که گل برگ های بی شمار دارد.^۱

ماری هاسکل در نامه دهم سپتامبر خود به جبران خلیل جبران در سال ۱۹۲۰ نوشته است:
 درباره خویشتن خویش اندیشیدن وحشتناک است اما این تنها راه صمیمانه کار است اندیشیدن
 درباره خویشتن خویشم بدان گونه که هستم. اندیشیدن به جنبه های زشتم اندیشیدن به جنبه های
 زیبایم و در شگفت شدن از آنها، چه آغازی می تواند محکم تر و استوارتر از این باشد که از چه
 چیزی می توانم رشد خود را آغاز کنم جز از خویشتن خویشم.^۲

مراتب و معانی گوناگون معرفت نفس و خود شناسی
 به طور خلاصه انسان شناسی و خودشناسی دارای مراتبی است و معانی متفاوتی دارد .

۱- شناخت علمی وجود انسان:

بعضی مباحث شناخت انسان از راه علوم طبیعی و تجربی قابل تحصیل است مانند شناخت حیات
 انسان و چگونگی پیدایش و تحول آن که مربوط به دانش زیست شناسی و بیولوژی می شود یا شناخت
 کارها و وظایف اعضای بدن که علم فیزیولوژی به آن می پردازد و همچنین بعضی مباحث انسان

^۱ جبران - خلیل جبران، پیامبر و دیوانه، ترجمه نجف دریابندری، چاپ
 سوم، تابستان ۱۳۷۸، نشر کارنامه، ص ۸۶ و ۸۷.

^۲ ترجمه مجید روشنگر انتشارات مروارید سال ۱۳۸۳

شناسی در علوم انسانی-علوم سیاسی-جامعه‌شناسی-اقتصاد-جغرافیای انسانی-جمعیت‌شناسی-حقوق و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۲- شناخت فلسفی:

خویشتن و درک هویت واقعی خود که آیا روح و قلب حقیقت آدمی است یا بدن و همین چند میلیارد میلیون سلول و شناخت استعدادهای عالی و پست انسان همانند عقل و وجدان و اراده، هوش، حافظه فطریات (علم دوستی-حس نیکی-حس زیبایی دوستی، حس پرستش و...) این نوع معرفت از راه فلسفه و هم از راه عرفان قابل بدست آوردن است. یعنی هم به روش تعقل و هم به روش درون‌نگری و مراقبه‌های عرفانی

۳- شناخت اخلاقی خود:

یکی از مراتب قانون خودت را بشناس، شناخت کمالات و نقائص اخلاقی خویشتن است که عامل خودسازی اخلاقی می‌باشد. اینکه انسان از نظر فضایل و رذایل اخلاقی خویشتن را مورد مطالعه قرار دهد تا خود را از جهت فضایل رشد دهد.

۴- شناخت هدف زندگی:

از مسائل مهم شناخت انسان فهم هدف و معنای زندگی است و اینکه فلسفه و هدف حیات آدمی چیست؟ گاهی به کسی می‌گوییم خودت را بشناس یعنی هدف زندگی و فلسفه حیات و معنای بودن خود را درک کن که برای چه زنده هستی؟ به گفته سقراط زندگی نسنجیده ارزش زیستن ندارد.

۵- شناخت ارزش وجود خود:

ارزش خود را دریافتن و قدر خود را دانستن از مراتب مهم و اثربخش خودشناسی است. انسانی که قدر خود را بداند عمر خود را هدر نمی‌دهد.^۱

۶- شناخت انسان از نگاه جهان بینی دینی:

یکی از مراتب شناخت انسان، شناخت مسائل و ویژگیهای نسان از نگاه وحی و خدا است.^۱ در نوشتار حاضر به شناخت حقیقت خویشتن و شناخت هدف زندگی و در نهایت شناخت ارزش وجود آدمی پرداخته شده است و این مهم از راه تحلیل عقلانی و فلسفی صورت گرفته است و به

۱. ارزش هر انسان به اندازه ارزشی است که برای وقت خود قائل است.
^۱ که به این مهم در کتاب انسان به روایت قرآن پرداخته ایم-انتشارات پیک ریحان-سال ۱۳۸۳

انسان در آینه خرد نگاه کردیم و روایت عقل را درباره آدمی به اندازه توان گزارش کرده ایم تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

۷- شناخت عرفانی - شهودی:

این نوع معرفت یک نوع خودیابی و دریافت حقیقت خویش است که آدمی از درون و به روشانی (نه آفاقی) به حقیقت هستی خود که فقر وجودی و ربط و تعلق وجودی خود به خدا با تجربه باطنی بینا می شود و خلقِ مُدام خود را در حین مراقبه های باطنی در خلوت شهود می کند.

فصل دوم

فلسفهٔ انسان شناسی فلسفی

«مساله اصلی در فلسفه، خودشناسی یا انسان شناسی است.»^۱
الکساندر کوژو

^۱ هگل - خدایگان و بنده، بیا تفسیر کوژو، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، ص ۱۸.

فلسفه انسان شناسی فلسفی

هر دانشی فلسفه ای دارد زیرا انسان دارای مراتب حلولی معرفت است و به خود معرفت نیز، معرفت پیدا می کند و دانش معرفت شناسی را بنیاد می دهد و این درباره هر علمی ممکن است. مثلاً ما درباره فیزیک دانش فلسفه فیزیک داریم یا درباره علم حقوق، فلسفه علم حقوق داریم یا درباره اخلاق، فلسفه اخلاق یا درباره علم تاریخ، فلسفه تاریخ داریم که اصطلاح فلسفه های مضاف را در این موارد بکار می برند وقتی می گوئیم فلسفه اخلاق یعنی اخلاق شناسی یا منظور از فلسفه فیزیک یعنی دانش فیزیک شناسی یعنی پی بردن به ماهیت و تعریف و موضوع و روش و مبانی عقلانی علم فیزیک حال درباره انسان شناسی فلسفی نیز فلسفه انسان شناسی فلسفی داریم که معرفتی درجه دوم و ناظر به معرفت انسان شناسی فلسفی می باشد و درباره آن مطالعه عقلانی می کند.

تعریف انسان شناسی فلسفی :

در پیش گفتار، توضیح مختصری درباره تعریف این دانش داده شده، اکنون اضافه می کنیم که دانش انسان شناسی فلسفی که زیر بنای علوم انسانی است عبارت است از: «شناخت و پرده برداری از حقیقت وجود آدمی و نیروها و گرایش ها و استعدادها و کشف اهداف از حیات و خلقت آدمی و فهم معیارهای تکامل او»، ما می خواهیم به اندازه ادراک خویش، از حقیقت و ذات آدمی کشف حجاب کنیم، و قدرتهای روانی او را بشناسیم و هدف از آفرینش و هستی او را دریابیم. استاد مطهری (ره) در توضیح خودآگاهی فلسفی می نویسد: فیلسوف کوشش دارد حقیقت «من» خودآگاه را بشناسد که چیست؟ آیا جوهر است یا عرض؟ مجرد است یا مادی؟ چه رابطه ای با بدن دارد؟ آیا پیش از بدن موجود بوده یا با بدن موجود شده یا از بدن سربرآورده؟ آیا پس از بدن باقی است یا نه؟ و امثال اینها. در این درجه از خودآگاهی، آنچه مطرح است، ماهیت و حقیقت خود است که چیست و از چه جنس است؟ اگر فیلسوف مدعی خودآگاهی است به این معنی است که می دانیم، ماهیت و جوهر من چیست؟

در ادامه استاد مطهری (ره) راجع به خودآگاهی جهانی می نویسد:

خودآگاهی جهانی: یعنی آگاهی به خود در رابطه با جهان که از کجا آمده ام؟ در کجا هستم؟ بکجا می روم؟ در این خودآگاهی انسان کشف می کند که جزئی از یک کل است به نام جهان، می داند که یک جزیره مستقل نیست، وابسته است، به خود نیامده و بخود زیست نمی کند و به خود نمی رود، می خواهد وضع خود را در این کار مشخص کند.

سخن پرمغز امام علی (ع) ناظر به این نوع از خودآگاهی است که می فرماید: «رحم الله امرءً عِلْمٌ مِنْ أين؟ و فی این؟ و الی این؟» خدای رحمت کند آنکه را که بداند از کجا آمده؟ در کجاست؟ به کجا می رود؟

این نوع از خودآگاهی یکی از لطیفترین و عالیتترین دردمندیهای انسان را بوجود می آورد، آن دردمندی که در حیوان و در هیچ موجود دیگر در طبیعت وجود ندارد:

در حقیقت داشتن این خودآگاهی است که انسان را تشنه حقیقت و جویای یقین می سازد..... این نوع از خودآگاهی است که دغدغه سرنوشت را در انسان بوجود می آورد.^۱

پرواضح است که تحقیق در خودآگاهی فلسفی و هم خودآگاهی جهانی به عهده «فلسفه» (تعقل فلسفی) می باشد. پس وظیفه انسان شناسی فلسفی شناخت «من» و صفات و آثار آن می باشد.

یعنی شناخت وجود آدمی و خصوصیات و ماهیت آن.

چنانکه فلسفه مارتین هایدگر^۲ را «انسان شناسی فلسفی» می نامند.

فلسفه هایدگر یک قسم «اصالت انسان است» و آنرا «انسان شناسی فلسفی» نامیده اند.

خلاصه آن این است که وجود حقیقی در عالم فقط متعلق به انسان است که وجود فعاله دارد و سایر موجودات وجود حقیقی ندارند و فقط هستی انفعالی دارند.

انسان در میان سایر موجودات «شاخص» است و این درست معنی ex-Sisteere (لفظ لاتین وجود) است که شخوص و برجستگی را می رساند.

پس در واقع فلسفه او را می توان «اصالت وجود انسان» نامید این نحوه خاص و شاخص وجود انسان را هایدگر Dasein می نامند.^۳

^۱ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی بخش چهارم انسان در قرآن، ص ۲۸۹.

^۲ Martin Heidegger (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف معروف آلمانی صاحب کتاب هستی و زمان.

درباره هایدگر به سه گانه بابک احمدی به نام هایدگرو تاریخ هستی و هایدگروپرش بنیادین رجوع شود.

^۳ بزرگمهر - منوچهر. فلسفه چیست؟ انتشارات خوارزمی. ص ۱۱۲.

انسان شناسی فلسفی، به ما بینشی عام و گسترده از هستی انسان در جهان هستی می دهد و هویت او را بر ما مکشوف می سازد، توانائیه‌ها و خصوصیات او را آشکار می سازد مثلاً وقتی صدرالمتهین شیرازی می گوید:

«انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد هر روز احیاناً نوعی است غیر روز دیگر»^۱

بینش او راجع به تحول آدمی در زندگی روزمره را نشان می دهد و این نگرش از شناخت فلسفی او درباره انسان سرچشمه می گیرد.

«موضوع انسان شناسی فلسفی»

بطور کلی موضوع این دانش «انسان» است، لکن حقیقت و ذات انسان با صفات و افعال عمومی او و ارتباط او با خداوند و جهان هستی و با هم نوع خودش و کشف هدف حیات و ویژگیهای اساسی او مانند عقل و اراده و اختیار و...

و جوابگویی به پرسشهایی که قبلاً مطرح نمودیم که آن پرسش ها به طور کلی مربوط به هستی انسان می شد و به افراد خاصی یا حالات خاصی تاکید نداشت.

«غایت این دانش»

ما در فصل اول نتایج و آثار این دانش را بیان نمودیم. خلاصه آثار معرفت نفس فلسفی این شد: ارضاء عطش شناخت خویشتن و ارضاء حس کنجکاوی، و فهم ارزش خود برای حفظ و صیانت خویش از عوامل تباه کننده من انسانی و کسب آرامش روحی انسان از اضطراب روانی، جلوگیری از بیگانگی از خویشتن، شناخت اصول دین، پیروی از یک مکتب انسان ساز مطابق با تکامل انسان، و کشف برنامه که حافظ انسان و انسانیت باشد و ایجاد زمینه صحیح برای نیل به کمالات واقعی: به همین خاطر است که مرد بزرگ هند، مهاتما گاندی می گوید:

«در دنیا فقط یک حقیقت وجود دارد و آن شناسائی ذات (نفس = خود) است، هر کس خود را شناخت، خدا و دیگران را شناخته است، هر کس خود را نشناخت، هیچ چیز را شناخته است»^۲

^۱ صدرالمتهین شیرازی - اسفار چاپ بیروت، ج ۹، ص ۲۰ و همچنین ج ۷، ص ۸۱.

^۲ مقدمه کتاب: این است مذهب من به نقل از انسان در قرآن استاد مطهری (ره). (مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی)، ص ۲۸۵، چاپ دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.

هم او می گوید: «غربی به کارهای بزرگ قادر است که ملل دیگر، آنرا در قدرت خدا می دانند، لیکن غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است. تنها این موضوع برای پوچی درخشنده‌گی کاذب تمدن جدید کافی است»^۱ سورن کی یر که گور، در همین باره می گوید:

اگر کسی وارث گنجینه های جهان باشد، باز پیش از رسیدن به سن رشد نمی تواند مالک آن باشد. و نیز قوی ترین شخصیت جهان هیچ است اگر خود را نیک نشناسد، و برعکس کسی که خود را نیک شناخته است ارزشی فوق العاده دارد. اگر چه ممکن است در نظر ما شخصیتی ناچیز داشته باشد، چون مهم آن نیست کسی که چنین یا چنان باشد، مهم این است که خودش باشد.^۲

اینکه جلال الدین محمد مولوی می گوید:

هر کس افسانه بخواند افسانه است وانکه دیدش نقد خود مردانه است^۱

دانشمند آن است که خویشتن خویش را (من حقیقی و صفات و افعال آن را) بشناسد.

مغز و لُب فلسفه شناخت انسان است، چنانکه سقراط فیلسوف عالی مقام یونان چنین عقیده ای داشت. و کسی که خویشتن را مورد کاوش قرار ندهد از فرونی به کاستی می رسد.

خودشناسی جهت خودداشتن است و چنانکه گاندی می گوید:

«وقتی انسان روح خود را از دست بدهد، فتح دنیا به چه درد او می خورد.»^۳

^۱ همان.

^۲ جرسیلد. آرتور-شناخت خویشتن-ترجمه غلامحسین ساعدي- محمدنقی براهنی، ص اول. سورن کی یرکه گور معرفت نفس انفسی را اساس خودشناسی می داند نه معرفت نفس آفاقی (معرفت نفس آفاقیبا فاصله عقل و مفاهیم حاصل می شود) منظور از معرفت نفس انفسی شناخت خویشتن با تأمل و شهود و درون نگری و خودیابی و با علم حضورینفس به خود می باشد . شناخت نفس از درون حاصل می شود یک مسیر باطنی است و در کل باید حقیقت را انفسی دانست نه آفاقی و در خود یافت چنانکه عارفان ما گفته اند: از خود بطلب هرآنچه که هست تویی. باید در خود فرو رفت نه خود را در برابر خود نهاد و هیچ لذتی چون لذت دریافتن نفس خود نیست. (در این باره به کتاب راهی به رهایی از استاد اندیشمند آقای مصطفی ملکیان مقاله خود را بشناس صفحه ۲۱۱ به بعد رجوع شود)

^۱ دفترچهارم مثنوی معنوی بیت ۳۲

^۲ مقدمه کتاب ایندست مذهب من-گاندی-ترجمه تقی تفضلی. شبیه این جمله در انجیل آمده که: چه فایده دارد که انسان جهانی را ببرد ولی در مقابل خود را ببازد.

«موضوع - مبادی - مسائل» انسان شناسی فلسفی و عقلانی

فیلسوفان اسلامی اجزاء هر دانش را به سه قسم تقسیم کرده اند:

۱- موضوع، ۲- مبادی، ۳- مسائل.

خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می نویسد:

هر علمی را سه چیز بود، موضوع و مبادی و مسائل، و موضوع علم آن چیز بود که علم مشتمل بر بحث از اعراض ذاتی او بود.

و مبادی علم قضایائی بود که براهین آن علم مولف از آن قضایا باشد، و در آن علم بر آن قضایا برهان نگویند یا از جهت موضوع یا از جهت آنکه آن قضایا مسائل علمی دیگر بود، بلندتر یا فرودتر از آن در مرتبه. و مسائل آن قضایا بود که در آن علم برهان بر آن گویند، بل علم مشتمل بر آن براهین باشد.

پس: موضوع، علیه البرهان یا مافیه البرهان بود و مبادی مامنه البرهان و مسائل ماله البرهان.^۱

فلاسفه و عرفاء اسلامی در رابطه با موضوع هر دانشی قاعده خاص خود را دارند و آن عبارت است از اینکه: «موضوع کل علم یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»

یعنی: موضوع هر دانشی آن چیزی است که از عوارض ذاتی او در آن علم بحث شود. و عوارض ذاتی مسائل علم را شامل می شود. و عوارض ذاتی آن امور خارج محمول است که بدون واسطه یا بواسطه امر مساوی عارض شی، می گردد.

عارف بزرگوار، پیرو بزرگ و مفسر عرفان محی الدین عربی جناب صدرالدین قونوی در همین رابطه می گوید:

«العلوم تترك في ان لكل واحد منها موضوعاً و موضوع كل علم ما يبحث فيه عن حقيقته و عن احواله و عوارضه الذاتیه.»

یعنی: تمام دانشها در داشتن موضوع مشترک هستند و موضوع هر دانشی آن چیزی است که در آن دانش از حقیقت آن و احوال و عوارض ذاتیش بحث می شود.

حقیقت و هویت واقعی آدمی و عوارض ذاتی انسان (مانند: مجرد بودن، اراده داشتن، تعقل داشتن، هدفداری، فطرت و گرایش به معنویات، وجدان، ارتباط با دیگر موجودات ...) اینهاست که عارض ذاتی هویت انسان است بحث از حقیقت اینها و اثبات وجود اینها و انکشاف و پرده برداری از هویت

^۱ صدرالمتألهین شیرازی- تعلیقات شفا ص ۴ به نقل کاوشهای عقل نظری دکترمهدی حائری، چاپ شرکت سهامی انتشار سال ۱۳۶۰، ص ۱۵.

این صفات از ارکان مسائل بنیادی انسان شناسی فلسفی است. وقتی ما می‌گوییم انسان موجودی را در ذهن می‌فهمیم که چنین صفات و آثاری داشته باشد پس اینها خصوصیات ذاتی هر انسانی است تا مادامی که انسان است.

منظور از مبادی هر دانش آن اموری است که تکیه گاه مسائل آن علم بشمار می‌آید.

مبادی علم دو گونه است: ۱- مبادی تصویری، ۲- مبادی تصدیقی.

منظور از مبادی تصویری آن مفاهیم و تعاریفات مقدماتی است که پایه تصور مسائل تصویری علم می‌شوند مانند تصور انسان و خصوصیات او- مفهوم جسم- روح- مجرد- گرایش و استعداد و ... و غرض از مبادی تصدیقی: آن تصدیقات و اذعانات و احکامی است که ذهن یقی می‌کند و آنها پایه و تکیه گاه استدلالات و براهین در نسبت دادن عوارض ذاتی به موضوع می‌شوند.

مانند: «تغییر از ویژگیهای جسم است» «جسم دارای ابعاد چهارگانه است» «زمان مقدار حرکت

است» و ...

و منظور از مسائل، همان سئوالاتی است که جوابگوئی به آنها، هدف واقعی آن علم است.

مانند: آیا انسان موجود دو بعدی است (جسم و روح)؟ آیا گرایش انسان به معنویات ریشه در ذاتش دارد؟ آیا «من» انسان دارای منطقه‌های متفاوتی است؟ آیا از خلقت انسان هدفی موردنظر بوده است؟ و ...

انسان شناسی فلسفی و بخصوص «بخش نفس و قوای آن» در فلسفه مشاء، در قسمت طبیعیات بررسی می شده است.

ولی در فلسفه متعالیه ملاصدرا بحث نفس همراه بحث معاد در سفر چهارم اسفار اربعه یعنی بخشی از هستی شناسی قرار دارد، چنانکه ملاصدرا با بحث حرکت (قوه و فعل) چنین معامله ای نمود و آن را از طبیعیات تفریق کرد و در متافیزیک مطرح کرد زیرا حرکت نیز به نحوه هستی تعلق دارد. در مکاتب فلسفی مغرب زمین بعضی فیلسوفان معاصر «اومانیست» (قائل به اصالت انسان) می باشند یعنی تمام کوشش آنان در فهم نحوه هستی انسان و بررسی زندگی و دردهای انسان معاصر صرف می شود.

مثلاً بزرگترین کتاب هربرت مارکوزه تحت عنوان انسان تک ساحتی عهده دار بررسی دردهای انسان معاصر می باشد یا فیلسوفان نیهیلیست یا اگزیستانسیالیست^۱ که خلاصه توجه خاص آنها به انسان و خصوصیات وی بوده است و تمام فلسفه شان عهده دار شناسائی انسان است. حتی فیلسوفان ماتریالیست چون لودویک فوئرباخ - اگوست کنت - کارل مارکس - برتر اندراسل و ... تماماً نگرش شان به انسان، جنبه فلسفی داشته، و همان نگرش باعث ایدئولوژی خاصی در ذهن آنان درباره سعادت انسانی شده است.

موضع بحث انسان شناسی فلسفی در تقسیم ارسطو از فلسفه هم چنانکه گفتیم جزو طبیعیات بوده است که پیروانش به تبعیت از او این بحث را دنبال کردند. می دانیم ارسطو فلسفه را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می نمود و فلسفه نظری را شامل سه دانش بزرگ می دانست:

۱- طبیعیات (فلسفه سفلی)، ۲- ریاضیات (فلسفه وسطی)، ۳- متافیزیک (فلسفه اولی) و فلسفه

عملی را هم شامل سه دانش می دانست:

^۱ فلسفه اگزیستانسیالیسم فلسفه ای معناگرایانه و انسان گرایانه می باشد (در مقابل فلسفه های عقلی و استدلالی مانند فلسفه مشاء □ و فلسفه دکارت و هگل که عقل گرا هستند و همچنین در برابر فلسفه های علت گرایانه مانند مارکسیسم) اگزیستانسیالیسم با تحلیل و معنای وجود انسان به شناخت حقایق می پردازد.

۲. علم حضوری یعنی اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم ولی علم حصولی اتحاد ماهوی علم و عالم و معلوم است. در علم حضوری عالم با حقیقت وجودی معلوم اتحاد دارد ولی در علم حصولی ماهیت خارجی لباس ذهنیت می پوشد و وجود ذهنی پیدا می کند. علم حضوری در واقع دارایی است ولی علم حصولی همان دانایی می باشد.

۱- اخلاق، ۲- تدبیر منزل، ۳- سیاست مدرن.

که ملاک فرق بین فلسفه نظری و عملی در این است که فلسفه نظری از اختیاربشرخارج است و کار بشر کشف آن است ولی فلسفه عملی امری است که در اختیار آدمی است و کار بشر وضع و تحقق آنست. بنظر ما «انسان شناسی فلسفی» دانشی بزرگ و مستقل است که باید بطور جدا و مستقل مورد تحقیق و کاوش آدمی قرار بگیرد که از تمام اجزای فلسفه مهمتر می باشد.

و البته از اکتشافات متافیزیک و روانشناسی تجربی سود می برد و در هر حال دانشی است که با کنکاش و جستجوی عقلی حاصل می شود و از زیر مجموعه های عقل نظری است.

«تاریخچه انسان شناسی»

انسان موجودی خودآگاه و جهان آگاه می باشد، دانائی انسان به خویشتن به گونه (حضور- وجودی ۲ و شهودی) با آفرینش او همراه بوده و هست، اما علم او به خود به روش (حصولی- اکتسابی، بواسطه صورت ذهنی و مفاهیم عقلی) تاریخی ویژه خود دارد.

آشکار است که تاریخچه هیچ علمی بطور دقیق روشن نیست، عموماً از هنگامیکه یک علم مدون شده و به اسارت قلم درآمده، تاریخش از آن به بعد روشن می باشد.

راجع به انسان هم وضع به همین گونه است، و باید در آثار بازمانده از گذشتگان نگریم.

دوم: اکثر انسانها توجه شان به جهان بیرون است، موجودات و مناظری که توسط حواسشان می یابند توجه آنان را به خود جلب می کند چنانکه ستاره شناسی جزو قدیمترین دانشهاست یا علمی که آدمیان را در رفع نیازهای مادی کمک می کند مانند صنایع و هنر و پزشکی و ...

سوم: طبق این قاعده صحیح که هرچه یک موجود بیشتر به خود یا به یک شیء نزدیک باشد از آن غافل می ماند آدمی هم به علت نزدیکی ذاتی به خویشتن، از خویشتن غافل مانده است و توجه اش به بیرون بیش از درون خود بوده است. به خصوص در جامعه امروز غرب این حالت آشکارتر می باشد.

تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

شبه داستان ماهیان، که یک ماهی از ماهی دیگر پرسید: آب چیست؟ آن ماهی به او جواب

زیرکانه داد: گفت به دنبال من بیا!

وقتی نزدیک ساحل رسیدند، ماهی او را به بیرون دریا پرتاب کرد.

ماهی به او گفت: حال فهمیدی آب چیست؟!

حکایت ما آدمیان هم چنین می باشد، چونکه با خویشتن بگونه مستقیم و بدون واسطه تماس داریم، همین بی پردگی، پرده و حجاب شده است.

به همین خاطر است که حکما شناسائی از راه ضد را، از طرق مهم شناسائی می دانند «تعرف الاشیا با ضدادها»^۱

پس به ضد، ضد دانستی تو نور
ضد ضد را می نماید در صدور
شیخ محمود شبستری می گوید:

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندروی ز پیدائی است پنهان
اگر «من» انسان از انسان پوشیده و مخفی است به همان دلیل است که خدا مخفی است که فرمود:
من عرف نفسه فقد عرف ربه هر کس خود را شناخت خدا را شناخته است.
و اگر آن آشکار شود این نیز هویدا گردد

بر همین اساس، انسان قبل از اینکه به شناخت خود توجه نماید، به شناخت جز خود (جهان) توجه نموده است.

چهارم: از عوامل دیگر کم توجهی و بی مهری آدمی به شناخت خود، بیگانگی از خود بوده است.

وقتی انسان به لذات و خوشی های دنیوی خیره شد و محو زیباییهای مادی گشت و انگشت حیرت از شگفتیهای جهان بر دندان گرفت از خویشتن خویش و زیباییها و شگفتیهای جهان درون خود محروم می گردد.

^۱ در زبان حکما دو قاعده معروف است تعرف الاشياء با ضدادها و تعرف الاشجار با ثمارها (اشیا با ضد خود شناخته می شوند و درختان با میوه خود) میوه انسان رفتارهای اوست. انسان نیز از راه میوه اش قابل شناسایی است. و ارزش هر درختی به معیار میوه اوست چنانکه امام علی (ع) فرمود:

قیمه کل امرء ما یحسنه.
ارزش هر انسانی به اندازه کارهای نیکی است که انجام می دهد. (نهج البلاغه کلمات قصار)

مانند داستان مارگیر مثنوی: که مارگیری برای حیرانی خلق مار می گیرد و راستی که این است نادانی خلق.

آدمی کوه است چون مفتون شود کوه اندر مار حیران چون شود
صد هزاران مارو که حیران اوست او چرا حیران شد است و مار دوست
بحث فلسفی راجع به انسان در آثار گذشتگان فراوان طرح شده است.
در میان فیلسوفان و سوفیستهای قبل از سقراط (۴۷۰-۳۹۹ ق.م.) این بحث به سبک ها و روش های متفاوت کم و بیش، مطرح بوده است.

اپانیساده‌ها و شناخت حقیقت انسان

شاید قدیمی ترین سند و گواه بر تحقیق در مسائل انسان شناسی «اپانیساده‌ها» باشد که بعنوان نمونه چند بحث کوتاه را نقل می کنیم.^۱
از چاندوگیه اوپانیشد III/۱۴:
برهمن حقیقت است و از اینرو آن را می ستایند انسان ساخته خواستن است و با هر خواستن که از این جهان برود با همان خواستن به جهان دیگر می رسد.
پس «خود» را محترم بدار طبیعت «خود» اندیشه است، کالبد آن از نفس و هیکل آن از نور است. مقصد او حقیقت و خود او از اثر است.
«خود» در همه جا موثر است، خواستار همه چیز است همه جهان را دربردارد، بدون صدا و بدون اندوه:

این «خود» من است، درون دل، کوچکتر از دانه برنج، یا جو، یا خردل، یا ارزن.
این «خود» من است، درون دل، بزرگتر از زمین، بزرگتر از مکان، بزرگتر از همه جهانها و این «خود» من است، درون دل، این برهمن است.
کسی که از چنین یقینی برخوردار است، دیگر شک به او راه نخواهد یافت.^۲

^۱ اپانیساده‌ها: مجموعه ای از متون و سرودهای فلسفی- عرفانی قدیم هند که جزو کتاب «وداها» می باشد که تفسیر آن محسوب می شود و این قدیمی ترین اثر فلسفی بشر است. کلمه اپانیشد یعنی گفتگوی انجمن پنهان- که از کتابهای فلسفی دین هندو است که حدود ۲۰۰ اپانیساده باقی مانده. گفته اند حدود ۸ قرن قبل از میلاد زمان بیان و تحریر این اپانیساده‌ها بوده است که ۵۰ اپانیساده توسط محمد داراشکوه در قرن ۱۱ به فارسی ترجمه شده است.

^۲ تاریخ فلسفه دکتر محمود هومن، ج ۱، ص ۲۱.

از بریهد آرنی یکه اوپانیشد (Brhad – Arniyakaup)

خود در همه نفوذ کرده است. تنفس کنان، نفس نامیده می شود، در حال سخن گوئی، سخن.

در حال دیدن چشم، در حال شنیدن، گوش، در حال اندیشیدن، فهم.

اینها همه، نامهایی هستند برای فعالیت «خود».

کسی که از این میان یکی از این فعالیتها را محترم بدارد، این یکی یا آن یکی را، چنین کسی،

«خود» را نفهمیده است فقط چون «خود» باید آن را محترم داشت زیرا در «خود» است که همه آن

فعالیتها به یکی می رسد.

کسی که «خود» را چون چیزی عزیز، محترم بدارد، چیزی را دوست دارد که فناپذیر است.

از همین اوپانیشد II/۴.

.... باید «خود» را نگاه کرد، به «خود» گوش کرد، به «خود» اندیشید و در توجه به «خود» غرق

شد. با نگاه کردن، گوش دادن، اندیشیدن و واقعیت دادن به «خود» است که هرچه هست شناخته می

شود.^۱

«چاندوگیه اوپانیشد VI/۱-۲ به بعد»

پدر گفت: یک هسته از آن درخت بزرگ که آنجاست بیاور.

اینک هسته، ای محترم!

آنها از میان نصف کن. چنین کردم. چه می بینی؟ چیز مخصوصی نمی بینم.

پدر گفت: از این لطافت که تو نمی توانی بینی، این درخت بزرگ نیرومند

وجود آمده است. این لطافت «خود» «همه» است. این واقعیت حقیقی است، این «خود» است، این تو

هستی، شوتکتو.^۲

از «همین» اوپانیشد.

... عزیز من! اگر کسی، تبر به تنه این درخت بزند، درخت به زندگانی خود ادامه می دهد و شیره

آن به خارج جریان خواهد یافت.

^۱ پیشین ص ۲۲.

^۲ پیشین ص ۲۵.

اگر کسی با تبر، تاج درخت را بزند، درخت به زندگانی خود ادامه می دهد و شیره آن به خارج جریان خواهد یافت: «خود زنده کننده» در آن نفوذ کرده و درخت شاداب است.

اما اگر زندگانی یک شاخه این درخت را ترک کند، این شاخه خشک می شود، اگر شاخه دیگر را ترک کند، آن شاخه نیز خشک می شود، اگر همه درخت را ترک کند، درخت کاملاً خشک می شود، به همین قیاس عزیز من، بدان که هرچیز که «خود زنده کننده» آن را ترک کند خواهد مرد، اما «خود زنده کننده» نمی میرد.

این شیره لطیف در «همه» داخل شده و «همه» را سرشار کرده است.

این واقعیت حقیقی (Satga) است، این «خود» است، این تو هستی (Tat tvam asi) شوتکتو.^۱

چنانکه ملاحظه نمودیم، مباحث گرانقدری راجع به شناخت خود، در اپانیشادها طرح شده، که بسیار مفید و قابل کنکاش و بررسی دقیق می باشد.^۲

اینکه ما گفتیم شناخت جهان تحقیقش برای بشر زودتر از تحقیق شناخت خود بوده، از جهت علم حصولی بود چنانکه متذکر شدیم.

و گر نه از نظر علم حضوری آشکار است که اولین دانائی بشر به خویشتن است تا آنجا که بعضی از فیلسوفان مانند: آرتور شو پنهاور می گویند: یگانه و تنها حقیقتی که به علم حضوری بی واسطه درک می شود نفس خود ماست.^۳

و مرکز علم حضوری انسان ذات او بوده که بشر از آن به «من» تعبیر کرده و با آن قصد معرفی حقیقت خارجی خویشتن را داشته و دارد. بعد از اپانیشادها به تمدن یونان می رسیم که فلاسفه تحقیقات جسته و گریخته راجع به حقیقت آدمی داشتند. حال بعضی از اندیشمندان یونان انسانها را مرکب از ماده و غیر ماده می دانستند و بعضی خیر. سقراط که به گفته سیسرون فلسفه را از آسمان به زمین آورد یعنی مسیر جریان شناسائی را از شناخت جهان عینی به شناخت انسان تغییر داد، بیشتر انسان شناسی او بعد اخلاقی - تربیتی داشت تا بعد فلسفی. افلاطون هم با همان شیوه دیالکتیکی خاص خویش

^۱ دکتر محمود هومن - تاریخ فلسفه کتاب اول از آغاز تا نخستین آکادمی، ص ۲۴ و ۲۵.

^۲ بزرگانی در شرق و غرب به اهمیت تحقیق در اپانیشادها تاکید نموده اند از جمله در شرق علامه طباطبائی - استاد مطهری - استاد محمدتقی جعفری و داریوش شایگان و در غرب آرتور شو پنهاور.

^۳ لذات فلسفه ویل دورانت. ص ۴۱ چاپ ۱۳۴۴

تا حدودی کار سقراط را دنبال کرد فقط به ترکیب روح و بدن بیشتر توجه نمود و قدری به حالات و خصوصیات فردی انسان و همینطور به جامعه ایده آل انسانی دقت نظر مبذول داشت. ولی ارسطو اولین کسی است که راجع به حقیقت انسان کتاب تدوین کرد.

«کتاب النفس» ارسطو^۱، اولین کتاب مستقل راجع به نفس می باشد که به دست ما رسیده است. و بعضی فیلسوفان بعد از او هم تا حدودی کار وی را دنبال نمودند، چنانکه فیلسوفان اسکولاستیک^۲ غرب از ارسطو پیروی و تا حدودی افلاطون را رد کردند.

و فلاسفه اسلامی هم در فلسفه تا حدود خیلی زیادی پیرو ارسطو بودند خاصه تا قبل ملاصدرا چنانکه کتاب النفس شفا از شیخ الرئيس بوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰) شاید بزرگترین کتاب در این زمینه باشد.

البته عرفا مسیرشان با فلاسفه کاملاً جداست و شاید از افلاطون متأثر باشند. انسان شناسی عرفانی هم بجای خویش به ویژه در مکتب محی الدین عربی و جلال الدین محمد مولوی رشد بسیاری یافته است. در عرفان انسان شناسی نوعی خودیابی و کشف شهودی خویشتن در ارتباط با خداست که هر لحظه وجود آدمی از خدا صادر می شود و ربط و تعلق و فقر خود نه خدا را عارف شهود می کند و با علم حضوری احساس می نماید.

شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹) هم تا حدودی پیرو افلاطون و قدری متأثر از حکمای قدیم ایران می باشد. این بزرگوار مباحث گرانقدری راجع به «نفس انسانی» مطرح نموده و ادله جدیدی را در مجرد نفس تبیین کرده است، و شاید بتوان ادعا نمود که اساس و پایه اصلی فلسفه اشراق بر روی شناخت نفس پی ریزی شده است.^۱

شیخ اشراق توجه بسیار زیادی به علم حضوری نفس نموده است. خیلی عمیق تر از اگزیستالیستهای غربی:

^۱ کتاب النفس ارسطو توسط علی مراد داودی به فارسی ترجمه شده و چاپ دوم آن توسط انتشارات حکمت منتشر شده است.

^۲ به کتاب روح فلسفه قرون وسطی آتین ژیل سون، ترجمه ع داودی، انتشارات مرکز تحقیقات مراجعه شود.

^۱ ر.ک. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. (انتشارات حکمت)

بعد از شیخ مباحث بسیار عمیقی در شناخت هستی انسان در فلسفه متعالیه صدرالمطالین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹هـ.ق) مطرح شده است، از جمله بنابر اصالت وجودی که تمام هستی را فرا می گیرد از جمله انسان را و در انسان هم اصالت با وجود است و ماهیت امر اعتباری و انتزاعی. و حقیقت انسان «نفس ناطقه» اوست که دارای پذیرش انواع نامتناهی است و به گفته خودش: انسان نوع نیست بلکه انواع است.

و نفس آدمی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می باشد که در فصل رابطه روح و بدن توضیح داده خواهد شد. فلاسفه بعد از او هم تقریباً راه او را ادامه دادند و توضیحاتی بر آراء وی افزودند که هنوز ادامه دارد و همچنان حکمت متعالیه زنده است.

اما در مغرب زمین، تا دو قرن قبل که روانشناسی تجربی نمودار نگشته بود فیلسوفان تجربه گرا و عقل گرا نظریات گوناگونی را مطرح نموده بودند.

در آینده درباره بعضی نظرات مهم فلاسفه عقلی یا تجربی مغرب زمین به امید خداوند بحث خواهیم کرد و خواهیم دید که گروهی از فلاسفه معاصر مغرب زمین به انسان توجه خاصی نموده اند. فیلسوفانی مانند: دکارت - اسپینوزا - دیوید هیوم - هگل - نیچه - سورن کی یر که گور - گابریل مارسل - مارتین هیدگر - ژان پل سارتر - کارل یاسپرس

و همچنین فیلسوفان سنت گرایی مانند: رنه گنون، فریتیوف شووان، مارتین لینگز و دکتر سیدحسین نصر و که بیشتر اندیشه های اومانیستی (اصالت) انسان و اگزیستانسیالیستی داشته اند و یا اندیشه های الهی و عرفانی.

و البته لازم به تذکر است در ادبیات غرب و شرق به شناخت انسان بسیار توجه شده است از جمله در آثار ویکتور هوگو - فئدور داستایوسکی - لئون تولستوی - ویلیام شکسپیر - اونوره دوبالزاک و ... و در شرق در کلیله و دمنه، مثنوی معنوی و ...

«تفاوت انسان شناسی فلسفی با روان شناسی تجربی»

هر علمی بجای خویش نیکوست و رافع نیاز موارد وجود خویش است.

این دو دانش هم از نظر مفهوم و قلمرو موضوع و هم از جهت شیوه حل مسائل خویش و هم از جهت غایت و انتظاراتی که از آنان می رود، تفاوت ماهوی دارند.

روانشناسی تجربی که با تحقیقات دانشمندانی چون وونت و فخر آلمانی که سعی کردند میان محرک خارجی و کیفیت نفسانی نسبت عددی (کمی) بدست بیاورند شروع شد و به سرعت پیشرفت

کرد. و وونت^۱ روانشناس نامی نخستین آزمایشگاه روانشناسی را به سال ۱۸۷۹ در لایپزیک تأسیس نمود، که موضوعش رفتار موجود زنده بود و توجه به محرک و پاسخ و متغیرهای وابسته و مستقل. و با شیوه های تجربی برای کشف علل رفتار موجود زنده تلاش می نمود.

دکتر سیروس عظیمی درباره موضوع روانشناسی تجربی می نویسد:

واژه روانشناسی، کلمه «رفتارشناسی» بر این دانش بکار می رفت تا هیچ گونه ابهامی در موضوع باقی نماند.^۲

در تعریف رفتار چنین اظهار می کند:

«رفتار عبارت از خصوصیات قابل مشاهده و فعالیت های کلی یک موجود زنده کامل می باشد. در مطالعه رفتار باید توجه کامل به محرک (Stimulus) و پاسخ (Response) مبذول داشت».^۳

هیچگاه توسط انسان شناسی فلسفی نمی توان به پرسش های روانشناسی تجربی پاسخ گفت و بالعکس.

اینکه ماهیت «من» ماده است یا غیر ماده؟ با اینکه نحوه هستی نیروهای روانی مانند عقل و اراده و ... چگونه است؟ یا ارتباط من با نیروهای چه نوع ارتباطی است؟ یا اینکه هدف خلقت چیست؟ یا مرگ چیست؟ و ... هیچگاه نمی توان توسط تجزیه در آزمایشگاه روانشناسی تجربی بدینگونه سوالات پاسخ گفت.

در هر حال موضوع و روش و هدف از این دو دانش با یکدیگر متفاوت است.

موضوع در روانشناسی تجربی رفتار انسان است و موضوع انسانشناسی فلسفی تحقیق در نحوه هستی انسان است و خصوصیات ذاتی آدمی را مطالعه و بررسی می کند.

پاره ای از قواعد انسان شناسی

اگر بخواهیم انسان را آنچنان که هست بشناسیم قواعد زیادی را باید رعایت کنیم یعنی باید از انواع مغالطات و سفسطه هایی که دانشمندان علم منطق شناسایی کرده اند و به ویژه سفسطه هایی که معمولاً در شناخت انسان جاری می شود، خود را حفظ کرد از جمله مغالطات در شناخت انسان عبارت است از:

^۱ Wundt (۱۸۳۲-۱۹۲۰) بانی روانشناسی تجربی و آزمایشگاهی

^۲ عظیمی- سیروس. اصول اساسی روانشناسی، ص ۱۷.

^۳ همان.

۱- مغالطه این است و جز این نیست:

این مغالطه رایج ترین مغالطه در انسان شناسی است که جولیان هاکسلی آنرا مغالطه «هیچ نیست جز» (Nothing but) و آلفرد نورث وایتهد آنرا مغالطه واقعیت بد جا افتاده (Fallacy of misplaced concreteness) یعنی واقعیت خارجی را به درستی جای خود نمی نشاندند زیرا کنه شی را خلاصه کرده اند. در یک وجه آن مثل اینکه انسان را جز میمون برهنه نپنداشتن.

۱- توجه به اینکه هستی آدمی را نمی توان با مقولات طبیعت استنباط کرد:

کشف این مغالطه با این بیان از آن مارتین هایدگر است ۱ چنانکه بعضی فیلسوفان دچار این سفسطه شده اند (به ویژه پوزیتیویسم و مارکسیسم) فیلسوفانی مانند هانری برگسن، ویلیام جیمز، فرتیهوف شووان و دیگر سنت گرایان معاصر متوجه این مغالطه اساسی شده اند که انسان را نباید مانند یک موجود مادی بی جان مطالعه کرد.

۲- در شناخت انسان نباید فقط از قواعد و متولوژی علوم تجربی استفاده کرد:

علوم تجربی و طبیعی با روش آزمایش و تجربه عالم بی جان و عالم جاندار را به یک شیوه بررسی می کنند. قواعد علوم تجربی عبارتند از:

(۱) کمیت اندیشی: از ویژگی های بارز علوم تجربی کمی کردن حقایق است.

(۲) زبان ریاضی: به دلیل کمیت گرایی از زبان ریاضی که البته دقیق هم هست استفاده می شود و این دقت هم در بعد کمی است نه در همه زوایای یک موجود.

(۳) تجربه گرایی: علوم تجربی مهمترین ویژگی که دارند با مک تجربه به شناخت پدیدارهای طبیعی و عینی رفتن است که البته در همه ابعاد شناخت انسان به کار نمی آید.

(۴) گزینشی بودن روش علوم: به دلیل شماره سه که در همه ابعاد یک پدیده تجربه نمی تواند به شناسایی پردازد و تجربه به یک چهره از چهره های گوناگون و فراوان یک پدیده می پردازد.

(۵) قوانین علوم تجربی توانایی پیش بینی مشروط دارند ولی رفتار آدمی به دلیل عقل و اختیار و قدرت انتخاب و قدرت ابتکار غیر قابل پیش بینی است.

۳- توجه به تاریخ بشر: تاریخ و فلسفه دو دانشی هستند که آدمی را از سطحی نگری خارج می سازند و آدمی را عمیقتر و دقیق تر می سازند. تاریخ نمایشگاه طبیعی همه جوانب وجود بشر است.

۴- استفاده از همه روشهای شناخت: زیرا هر روشی و ابزاری بعدی از ابعاد وجود آدمی را در معرض دید ما قرار می دهد. در شناخت انسان باید از روشهای درون نگری، عینی گرایی، روش عقلی و استدلالی، روش کشف و شهود قلبی و عرفانی از بیان ریاضی در امور کمیت پذیر و ... استفاده کرد.

۵- تمام هویت آدمی در یم رفتار او جمع شده و حضور دارد ولی دیدن تمام هویت آدمی در یک رفتار کار هر کسی نیست.

انسان در انجام یک عمل با تمام ویژگی های شخصیتی خود شرکت دارد ولی اکثریت آدمیان وحتى انسان شناسی تمام آن ویژگی های شخصیتی را نمی تواند در یک عمل دریابند.

۱.۱.گزستانسیالیزم چیست؟ ویلیم بارترترجمه منصورمشکین پوش صفحه ۴۳

فصل سوم

انسان چیست؟

«آیا از نظر منطقی انسان بطور کامل قابل تعریف است؟»

تعریف یعنی شناساندن و منظور از تعریف این است که برای فهم تصویری، توضیحات و بیاناتی را ذکر کنیم که آن موضوع مورد تعریف از پرده ابهام خارج شود و خصوصیات او روشن گردد و تصور هر چیزی امری دارای مراتب متفاوت است و رشد فهم تصویری از انسان هدف ماست. و این در واقع نتیجه کامل تحقیق ماست در سراسر این نوشتار. هرچه نوشته ایم تعریف و شرح هویت آدمی است.

و هرگز نمی توان با دانش محدود بشری به «حدتام» یک شیء پی برد. چنانکه رئیس اندیشمندان منطقی اسلامی بوعلی در تعلیقات به این نکته معترف است.

ولی به قول جلال الدین محمد مولوی:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید

اگر در تعریف انسان نیز بخواهیم چنین کنیم باید یک یک خصوصیات را نام ببریم و البته اگر آن خروار خصوصیات را هم ذکر کنیم و در مقابل یک موجود با شعوری که تابحال انسان را ندیده بگذاریم ابداً انسان را تصور نخواهد کرد و شاید یک موجود شلوغ مانند یک درخت تنومند پرشاخ و برگ در قوه ی دراکه اش ایجاد شود و انسان آنچنان که هست برای او معلوم نگردد.

مثلاً استاد محمدتقی جعفری خصوصیات انسانی ذیل را درباره انسان بیان نموده اند:

نوع یکم: مختصات انسانی از نظر ماهیت:

- ۱- انسان دارای من (خود، شخصیت) است. ۲- انسان آگاهی به من دارد. ۳- منش (کاراکتر) که بیان کننده شخصیت اوست. ۴- فعالیت برای تکامل. ۵- تقویت اراده. ۶- خود کم بینی (احساس حقارت). ۷- خود بزرگ بینی. ۸- خود آشنائی و خود بیگانگی با هفت نوع. ۹- جهل و نا آشنائی با خود با امکان علم و آشنائی به خود. ۱۰- خود باختگی. ۱۱- انکار خود. ۱۲- خود از دست دادن معامله ای. ۱۳- زیستن با خود مجازی. ۱۴- هضم نکردن قدرتها و امتیازاتی که در خود وجود دارد. ۱۵- از خود بیگانگی مثبت در سمت و مقصد طبیعی. ۱۶- از خود بیگانگی در گذرگاه تکامل. ۱۷- اندیشه در فلسفه و هدف هستی. ۱۸- اندیشه در فلسفه و هدف وجود خویش. ۱۹- وجدان آگاه و نیمه آگاه و نا آگاه. ۲۰- وجدان اخلاقی با ۵۰ نوع فعالیت. ۲۱- افتخار و مباهات. ۲۲- ننگ. ۲۳- شهرت پرستی. ۲۴- درک شایستگی و ناشایستگی امور. ۲۵- دفاع از خویشستن. ۲۶- عقده های روانی. ۲۷- بیماریهای روانی. ۲۸- تبدیل شخصیت. ۲۹- هیجانات و احساسات و عواطف روانی (متجاوز از ۱۰۰

نوع). ۳۰- درون گرایی. ۳۱- برون گرایی. ۳۲- اندیشه تحلیلی. ۳۳- اندیشه ترکیبی. ۳۴- موجودیتی بنام دل که فعالیت هایش متجاوز از صد است، (ما بطور تقریب واحدها و مرکبات آنها را ۲۰۰ فرض می کنیم). ۳۵- روشنفکری. ۳۶- جمود فکری. ۳۷- فرهنگ. ۳۸- ملیت. ۳۹- آداب و رسوم. ۴۰- مواد حقوقی. ۴۱- روش سیاسی. ۴۲- تصمیم. ۴۳- اراده. ۴۴- احساس زندانی شدن. ۴۵- احساس رهائی در موقع برداشته شدن شرط و قید. ۴۶- احساس آزادی. ۴۷- اختیار. ۴۸- فعالیت برای تنظیم و هماهنگ ساختن اجزاء و شرایط. ۴۹- درک حرکت و سکون. ۵۰- ملالت از یکنواختی کار. ۵۱- خودکشی. ۵۲- امید. ۵۳- یاس و نومیدی. ۵۴- آرزو. ۵۵- انتظار. ۵۶- گذشت و فداکاری. ۵۷- سودجویی. ۵۸- می خواهم قابل انعطاف به هزاران مقاصد متنوع. ۵۹- بیکرانه جوئی. ۶۰- تصرف و ایجاد دگرگونی در علل و شرایطی که انسان را بوجود آورده است. به توضیح اینکه انسان در یک خانواده و محیط اجتماعی بوجود می آید، سپس با رشد و کمالی که بدست آورده است، می تواند خانواده و محیط بلکه اجتماع خود را دگرگون بسازد. ۶۱- انسان در هر موقعیتی که قرار بگیرد، توانائی شروع کردن از صفر را دارا می باشد. به این معنا که مانند دکارت و غزالی اندوخته های فکری و دریافت های خود را نادیده گرفته، بعنوان یک موجود ناب شروع بکار کند. ۶۲- انسان با خویشتن به گفتگو می پردازد. ۶۳- دلاوری و شجاعت. ۶۴- زبونی و ترسوئی. ۶۵- قضیه سازی مانند: آفتاب روشن است. ۶۶- انسان قابل تکامل است. ۶۷- آرمان گرایی. ۶۸- پرستش. ۶۹- عشق. ۷۰- محبت. ۷۱- کینه توزی. ۷۲- انتقام. ۷۳- حسادت. ۷۴- شمات. ۷۵- مسخره. ۷۶- فرصت طلبی. ۷۷- مایه گذاری از احساسات در کارها. ۷۸- احساس و فعالیت های هنری. ۷۹- لذت. (انواع لذت شماره موضوعات لذت بار است که از یک جهت بی نهایت است. ولی ما آن را صد نوع فرض می کنیم). ۸۰- درد و الم. (انواع درد و الم نیز مانند لذت قابل شمارش نیست ما آن را صد نوع فرض می کنیم).

^۱ فعالیت های دل که با کلماتی مانند: دلمردگی، دلزدگی، دلسردی، دلتنگی، دلداری، روشندل، زنده دل، زبان دل، دلفرته، دلربا، دل دیوانه، رازدل، دیده دل، دودل، داغ دل، دلا، خندان دل، دلخوردگی، دلخور، پژمرده دل، دل پسند، دل ترکیدن، به دل نستن، دل بدل، ساده دل، دل آراستن، آرزوی دل، از ته دل، دل آب شدن، دل آب داد، بار دل، بیدماری دل، به دل گرفتن، تهی دل، حدیث دل، خلوت دل، سیاه دل، دلسرد، دل شکسته، شمع دل، دل شیطانی، صاحب دل، قوی دل، فراغت دل، کعبه دل، گنج دل، کوردل، کام دل، دلگرم، دلنوازی، نیکدل، دل واپس، دل هرجائی، هشیاردل، یکدل، دل نهادن و ... (البته بعضی هم معنای بـ) دیگری است.)

اقتباس از کتاب «شناخت از دیدگاه علمی و قرآن» از استاد محمدمتقی جعفری، ص ۴۰۴ تا ۴۳۹.

۸۱- تفکیک میان وسیله و هدف. ۸۲- احساس اصالت هدف و تابع بودن وسیله. ۸۳- روش ماکیاولی (قربانی کردن همه چیز بعنوان وسیله در راه هدف). ۸۴- خیالات. ۸۵- احساس امکان حرکت در دو یا چند راه. ۸۶- شک و تردید در سر دو یا چند راه. ۸۷- تحیر عالی در موضوعات با عظمت. ۸۸- تفکیک مبدا حرکت و مسیر و مقصد حرکت. ۸۹- تداعی معانی. ۹۰- تجسیم یعنی موجود را معدوم و معدوم را موجود تلقی کردن. ۹۱- نشاط. ۹۲- خستگی و فرسودگی. ۹۳- احساس زمان. ۹۴- تقسیم زمان به گذشته و حال و حاضر و آینده، نه مانند ماشین که عقربکها بگردد و برای ناظر جریان زمان را نشان بدهد. ۹۵- تاثیرات یا فعالیت های درونی که موجب طولانی و یا کوتاه شدن زمان می گردد. ۹۶- آگاهی به کاری که انجام می شود. ۹۷- آگاهی به نادانی. ۹۸- بهره برداری از علامات و رموز با علم به اینکه علامت و رمز یک شکل قراردادی برای محتوی آن است. ۹۹- داشتن حق به عهده دیگران. ۱۰۰- داشتن حق دیگران به عهده خویشان. ۱۰۱- خواب. ۱۰۲- غوطه ور شدن در رویاها در حالت بیداری. ۱۰۳- بی خیالی تعمدی و بی خیالی غیر تعمدی. ۱۰۴- حساسیت به معنای آلرژی. ۱۰۵- قهر کردن. ۱۰۶- آشتی نمودن. ۱۰۷- توقع و چشمداشت. ۱۰۸- احساس همزمانی. ۱۰۹- هم نژادی. ۱۱۰- هم وطنی. ۱۱۱- سعادت. ۱۱۲- نکبت و بدبختی. ۱۱۳- احساس شکست. ۱۱۴- احساس پیروزی. ۱۱۵- اخلاص و صمیمیت. ۱۱۶- ریاکاری. ۱۱۷- فریب دادن. ۱۱۸- فریب خوردن. ۱۱۹- حيله گری و مکر پردازی. ۱۲۰- دغل بازی. ۱۲۱- دورویی. ۱۲۲- احساس خوب و بد. ۱۲۳- احساس خیر و شر. ۱۲۴- زیبایی و زشتی. ۱۲۵- احساس عظمت و پستی. ۱۲۶- مطالبه دستمزد و پاداش در مقابل کار. ۱۲۷- معامله گری عموماً. ۱۲۸- جبران نمودن بعضی از اختلالات مغزی با بعضی از دیگر اجزاء مغز. ۱۲۹- رشد بعضی از فعالیت های روانی در موقع اختلال بعضی از فعالیت های دیگر. ۱۳۰- تفکیک سازنده از تخریب کننده موجودیت آدمی. ۱۳۱- به تفکیک غرض شخصی و نتایج قانونی. ۱۳۲- خشم و پرخاش. ۱۳۳- سخن. ۱۳۴- شرمندگی. ۱۳۵- پشیمانی. ۱۳۶- تجرید عدد. ۱۳۷- تجرید کلی از جزئیات. ۱۳۸- درک بی نهایت. ۱۳۹- احساس خوشی از صدای زیبا. ۱۴۰- احساس ناخوشی از صدای زشت. ۱۴۱- اکتشاف و اختراع. ۱۴۲- حدس. ۱۴۳- تطبیق کلیات به موارد خصوصی. ۱۴۴- خنده (انواع خنده فراوان ما حداقل آن را ده «۱۰» فرض می کنیم). ۱۴۵- شتابزدگی. ۱۴۶- صبر و شکیبایی. ۱۴۷- لجاجت. ۱۴۸- احساس حق و باطل. ۱۴۹- تفکیک حقیقت و واقعیت و شیئی برای من و شیئی برای خود. ۱۵۰- درک عدالت و ظلم. ۱۵۱- انصاف و مروت. ۱۵۲- علاقه به دانستن سرگذشت. ۱۵۳- علاقه به دانستن سرنوشت آینده. ۱۵۴- تاسف به گذشت سالیان عمر. ۱۵۵-

آمادگی برای یک آینده آرمان. ۱۵۶- گمان و احتمال و یقین (انواع این سه پدیده فراوان است ما آنها را بیست نوع فرض می کنیم).

۱۵۷- شادی (انواع آن را پنجاه فرض می کنیم). ۱۵۸- اندوه (انواع آن را پنجاه فرض می کنیم). ۱۵۹- احساس زندگی و مرگ. ۱۶۰- بهت و تحیر در مقابل پدیده مرگ. ۱۶۱- تفکیک پنهان و آشکار. ۱۶۲- صورت و معنی. قالب و محتوی. ۱۶۳- علت و معلول. ۱۶۴- تعاقب حوادث. ۱۶۵- پیش و پس. ۱۶۶- دور و نزدیک. ۱۶۷- احترام. ۱۶۸- توهین (انواع چهار شماره اخیر را پنجاه فرض می کنیم). ۱۶۹- محدود کردن خواسته ها و فعالیت ها به سود دیگران. ۱۷۰- فداکاری تا حد معدوم شدن. ۱۷۱- احساس شایستگی و ناشایستگی خویش. ۱۷۲- احساس شایستگی و ناشایستگی دیگران. ۱۷۳- تقلید. ۱۷۴- اظهار نظر صاحب نظرانه. ۱۷۵- درک هستی و نیستی. ۱۷۶- آمادگی برای پذیرش نظم. ۱۷۷- تکیه بر اصل و قانون. ۱۷۸- گریز از اصل و قانون به جهت احساس سنگینی آن. ۱۷۹- تخدیر و سستی برای گریز از هشیاری. ۱۸۰- مطلق گرایی. ۱۸۱- معتقدات و ایدئولوژی ها. ۱۸۲- احساس تکلیف. ۱۸۳- وحدت جوئی ۱۸۴- راست و دروغ. ۱۸۵- شوخی و طنز. ۱۸۶- جلب شگفتی دیگران. ۱۸۷- صحنه سازی. ۱۸۸- تعجب. ۱۸۹- شهرت طلبی. ۱۹۰- محبوبیت طلبی. ۱۹۱- علم. ۱۹۲- حکمت. ۱۹۳- درک و ذوق ظریف. ۱۹۴- قدرت طلبی. ۱۹۵- عصیانگری و طغیانگری ۱۹۶- احساس مالکیت چه خصوصی و چه عمومی. ۱۹۷- کنجکاوی. ۱۹۸- آرامش اراده. ۱۹۹- تسلیم منفی. ۲۰۰- تسلیم مثبت که فعالیت بیکران بدنبال دارد. ۲۰۱- نوینی و نوگرایی. ۲۰۲- علاقه به تشخیص موقعیت. ۲۰۳- آرایش. ۲۰۴- دو قطب ذهنی و عینی. ۲۰۵- کوشش برای تطابق دو قطب ذهنی و عینی. ۲۰۶- نخوت و کبر. ۲۰۷- تواضع و فروتنی. ۲۰۸- تجربه اندوزی. ۲۰۹- اعتیاد (انواع عادت زیاد است و ما آن را شش نوع فرض می کنیم). ۲۱۰- تجربه و تشریح همه اجزاء درونی و برونی انسان در بعد اعلای وقت، نمی تواند نشان بدهد که این انسان دارای منش هنری است، یا قضائی، یا روحانی است یا سیاسی، خوش اخلاق است یا بد اخلاق، پاک ترین فرد است یا پلیدترین انسانها، ریاضی دان است یا شاعر؟ در صورتی که با تشریح دقیق همه اجزاء ماشین و محصول آن می توان همه واقعیات و شئون ماشین را فهمید.

۲۱۱- هرگونه ماشینی که تصور شود، دارای مجموعه ای سیستماتیک است که کارهای معینی را انجام می دهد و برای هر کار معینی که ماشین در سیستم مجموعی خود انجام می دهد، کلید و عامل مشخصی وجود دارد، در صورتی که با نظر به فعالیت های متنوع روان آدمی و وجوه اراده و اختیار و

قابلیت انعطاف او در مقابل عوامل، هیچ عاملی را بطور اختصار و قطعی و برای همیشه نمی توان برای کار و فعالیت مخصوص در انسان منظور نمود. مثلاً عاملی که امروز شما را به خنده وادار می کند با کمترین تلقین، بدون اینکه در اجزای درونی و برونی شما دگرگونی بوجود بیايد، عامل گریه می گردد، کلیدی که امروز شما را به اندیشیدن وادار می کند با کمترین انعطاف یا تصور درونی عامل بی خیالی می گردد.

۲۱۲- وقوع یک جنایت در مقابل انسان، درون او را می شوراند، ولی در مقابل ماشین اگر روزی صد هزار انسان کشته شود، تاثیری در آن ایجاد نمی شود.

نوع دوم: مختصات انسانی از نظر رابطه با دیگران:

۲۱۳- رقابت کشنده. ۲۱۴- رقابت سازنده. ۲۱۵- تعلیم و تربیت. ۲۱۶- نوبت گیری. ۲۱۷- انتخاب اداره کننده. ۲۱۸- تشکیل احزاب. ۲۱۹- دفاع از خود. ۲۲۰- انتخاب نماینده و وکیل برای دفاع. ۲۲۱- پیروی از رای اکثریت. ۲۲۲- تاثیر از رفتار اکثریت. ۲۲۳- احساس لزوم اصلاح و تنفر از تخریب. ۲۲۴- ائتلاف و اتحاد. ۲۲۵- احساس رسالت درباره همنوع. ۲۲۶- علاقه به خیرخواه و تنفر از بدخواه. ۲۲۷- طمع و آزمندی. ۲۲۸- اسراف. ۲۲۹- اقتصاد و میانه روی. ۲۳۰- سپاسگزاری. ۲۳۱- حق شناسی. با ملاحظه تنوع بعضی از مختصات، شماره همه مختصات به ۹۵۰ می رسد.

و تردید نیست که این شماره بعنوان نمونه هایی است که متذکر شدیم. مخصوصاً با ملاحظه ترکیبات گوناگون که از مختصات مزبور می توان تصور کرد، شماره مختصات انسانی در مقابل ماشین به هزارها می رسد. ^۱ همچنانکه استاد محمدتقی جعفری تحریر نموده اند، خصوصیات آدمی بیش از این هاست. مثلاً: انسان هم چنان که احترام می گذارد بی احترامی هم می کند. هم چنانکه طالب وحدت است طالب تفرقه و تشتت هم هست. هم آرایش را دوست می دارد و هم عدم آرایش را و ... هیچگاه نمی توان انسان را در قالب معینی ریخت.

معقولات و مفاهیم ذهن بشری هم انواع و اقسام دارد که در فلسفه اسلامی بر ۳ نوع کلی تقسیم نموده اند:

^۱ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه جلد «۱» استاد محمدتقی جعفری، ص ص ۱۶- ۱۲. دفتر نشر فرهنگ اسلامی تهران، ۱۳۵۷.

مفاهیم ذهنی

(۱) مفاهیم جزئی:

مفاهیمی که بر فرد یا افراد معینی دلالت می کنند مانند قرآن، این کلاس، آن کوه.

(۲) مفاهیم کلی :

۱- معقولات اولیه: یا مفاهیم کلی ماهوی مانند انسان و فلز که عروض و انصاف این مفاهیم در

خارج است مانند تمام مفاهیم علوم تجربی

۲- معقولات ثانیه فلسفی: مفاهیم کلی و عامی که ذهن انتزاع می کند و آنها توصیف کننده

هستی می باشند مانند: علت- معلول- وجوب- امتناع- امکان که عروض آنها در ذهن است ولی اتصاف آنها در خارج است. که مفاهیم مابعدالطبیعی و فلسفی اینگونه می باشند.

۳- معقولات ثانیه منطقی: مفاهیمی کلی که کاملاً ذهنی می باشند و همه چیز آنها در ذهن است

هم وجودشان و هم اتصاف آنها. مانند تمام مفاهیم منطقی مانند

قضیه - استدلال - قیاس - تعریف - عکس - تناقض و ...

همه این مفهوم سازی ها از خصوصیات انسان است.

تمام صفات ممدوح و مذموم اخلاقی، تمام مباحث علمی، فلسفی، عرفانی و دینی، ویژه آدمی

است. احتیاجات مادی و معنوی، تنوع طلبی، زهد و گرایش به ارزشهای فردی، اجتماعی مثبت، منفی و تمام حالات و مقالات عرفانی از ویژگی های انسان است.

حال چه تعریف و تبیینی ارائه دهیم که تمام این ویژگیها را دربرداشته باشد!!!

اکنون در پرتو مطالب فوق و نیز با توجه به گستردگی ابعاد وجودی انسان تعاریفی مانند آنچه در

زیر می آید ارائه می شود:

انسان حیوانی است که دارای اراده معطوف به قدرت است (نیچه)، انسان حیوان مولد است (اریک

فروم)، انسان حیوان ناطق است^۱ (ارسطو)، انسان حیوانی متافیزیکی است (آرتور شوپنهاور)، انسان

^۲ به شرح مبسوط منظومه استاد شهید مطهری، ج ۲ و ۳ مراجعه شود.
^۱ منظور از ناطق، درک کلیات و تعقل در امور کلی است.

حیوانی جاندار است^۲ (رنه دکارت)، انسان حیوانی ابزارساز است (مارکسیسم)، انسان ماشینی است که مدیریتش از داخل است (مارک تواین)^۳

من تصور می کنم بهترین تعریفی که می توان از انسان کرد این است: که انسان عبارت است از موجودی که به همه چیز عادت می کند (داستایوسکی).^۴

انسان حیوان سمبولیک (نمادی) است.^۱ (ارنست کاسیرر) انسان حیوانی است که با دو امتیاز علم. و ایمان از دیگر جانداران امتیاز یافته است (استاد مرتضی مطهری).^۲

این تعاریف چنین می نماید که شامل و جامع و کامل و مانع نمی باشد.

بعضی از این تعاریف یا آنقدر کلی است که مفید معنی نیست یا بسیار ناقص است و به یک خصوصیت از میلیونها خصوصیت آدمی اکتفا نموده است. بعضی از اندیشمندان معاصر معتقدند که برای انسان هیچ تعریفی نمی توان بیان نمود. فیلسوفان اگزیستانسیالیسم معاصر، معتقد بودند که هستی انسان قابل تعریف نیست زیرا انسان موجودی مختار و با اراده می باشد که هر لحظه توانائی تغییر دادن هویت خویش را داراست از جمله مارتین هایدگر می گوید:

وجود انسان قابل تعریف نیست هستی انسان «Dasein» وجود «Existence» است و قابل تعریف نیست از این رو که انسان دائماً از خود تعالی می جوید و رو به سوی آینده می آورد.^{۳۴}

^۲ دکارت معتقد بود که حیوانات روح ندارند و به همین علت احساس، میل، درد، لذت، و ... ندارند مانند ماشین های بی جان مِکی مانن^۱د.

^۳ بشر چیست؟ مارک تواین ترجمه محمدحسن گنجی. جناب تواین فقط به تشابهات ماشین و انسان توجه داشته است.

^۴ خاطرات خانه اموات داستایوسکی، ترجمه محمدجعفر محجوب، ص ۱۹.

^۱ فلسفه و فرهنگ ارنست کاسیرر ترجمه ب. نادرزاده.

^۲ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۱۴، بخش انسان و ایمان.

^۳ فلسفه چیست؟ منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، ص ۱۱۶.

^۴ خوزه فیلسوف معاصر اسپانیایی در این باره می گوید: «انسان قابلیت نبودن به معنای «ترك هستی خود» را دارد ... انسان حتی مقدر به اختیار نیست به معنای احتمالی کلمه انسان حتی مقدر به هیچ چیز نیست حتی مقدر به انسان بودن.» (مجله فرهنگ شماره ۳۰۲) «گفتار سوفوکل مبنی بر اینکه انسان عجیب ترین عجایب است، از لحاظ فلسفی به این معنی است که انسان برخلاف موجودات زنده دیگر، ذاتاً مستقل از نوع خود است. در مقایسه با حیوانات که فعلیت ذات آنها محدود است به آنچه که

ژان پل سارتر در همین رابطه می گوید:

مراد، این است که انسان اول وجود دارد و با خود مقابله می کند و در عالم چون موجی به بالا می خیزد، و پس از آن در مقام تعریف خویش برمی آید، اگر انسان در نظر اصالت وجودیان قابل تعریف نیست، بدین سبب است که در بدو امر هیچ است و هیچ خواهد ماند تا اینکه بعدها خود را بسازد و آنگاه همان خواهد بود که خود ساخته است.

از این رو مفهوم طبیعت انسانی منتفی است، زیرا خدائی وجود ندارد که مفهوم و طبیعت انسان در ذات او حاصل باشد، آدمی هست و بس.^۱

از لحاظ زیست شناسی در حیطه آن نوعی که به آن تعلق دارند، امکان پذیر است، انسان دارای چنین طرح ثابت و مشخصی نیست. فیلسوف معاصر اسپانیایی خوزه مورا (gose.F.Mora) ویژگی خاص حالت موجودی انسان را بدین گونه توصیف کرده :

«هریک از ما، اعم از آنکه بداند یا نداند و خواه در بند آن باشد یا نباشد، در جست و جوی نمونه اعلاي خویش است ... همه موجودات حقیقی، جز انسان، قابلیت بودن یا شدن را دارد بدین معنا که قابلیت «چیزی بودن» یا «چیزی شدن» را دارد. ولی انسان علاوه بر این، قابلیت نبودن به معنای «ترک هستی خود» را دارد. به همین جهت است که مفاهیم «وجود» و «شدن» از لحاظ وجودی برای توصیف حقیقت انسان کافی نیست. به این معنی نظر سارتر مقبول به نظر می آید وقتی که می گوید زندگی انسان - یا «آگاهی» «وجودلنفسه» آنچه که هست، نیست بلکه آنچه نیست هست. از این حیث ما می توانیم حکم کنیم که انسان حتی مقدر به اختیار نیست. به معنای احتمالی کلمه، انسان مقدر به هیچ چیز نیست حتی مقدر به انسان بودن.

Gosef. Mora. Being and Death (Bckley:university of California press 19 5) p. 164.

فرهنگ ص ۲۲۵، شماره ۲ و ۳ «مقاله»
بیان فوق یکی از ویژگیهای آدمی را بیان می کند و آن اینکه «انسان حتی مقدر به انسان بودن نیست»
انسان در تحول شدت و ضعف در انسانیت است و دارای نقص و کمال در زمینه آدمیت خویش می باشد.

^۱ اینکه سارتر می گوید مفهوم طبیعت انسانی بی معنی است بدلیل اینکه خدائی وجود ندارد قابل امعان نظر است زیرا خداوند خالق «هستی» موجودات است بقول ابن سینا ما جعل الله المسمشه مسمشه بل اوجدها یعنی اینکه خداوند زردآلو را زردآلو قرار نداد بلکه آن را خلق کرد یعنی هستی بخشید، آری خداوند هستی بخش است. ثانیاً خداوند به چه دلیل وجود ندارد تا امروز هیچ دلیلی بر عدم وجود خداوند ارائه نشده است. به اصول فلسفه و روش رئالیسم ج «۵» و علل گرایش به مادیگری استاد مطهری فصل نارسایی مفاهیم فلسفی رجوع شود.

نه اینکه او فقط آن چیزی باشد که مفهوم آن در نفس اوست، نه! او آن چیزی است که اراده می کند چنان باشد، مفهومی است که بعد از تحقق، وجود از خویشتن دارد، یعنی مفهومی که پس از جنبش به سوی وجود از خود حاصل می کند.

انسان چیزی نیست جز همان که خود از خویشتن ساخته است و این نخستین اصل اصالت وجود است.^۱ و همانست که مردم آن را «ذهنیت» و «درون بودی» آن می خوانند و این اصطلاح را بعنوان طعنی بر ما بکار می برند، اما مقصود ما از این قول چیست، جز آنکه می گوئیم انسان اشرف از سنگ و خاک و چوب و تخته است زیرا مراد ما این است که انسان در اول و ابتدا وجود دارد، و پیش از هر امر دیگر، چیزی است که خود را بسوی آینده سوق می دهد و از این حرکت آگاهی دارد.

البته انسان برخلاف خزّه و قارچ و کلم است و طرح و ترکیبی است که دارای حیات ذهنی و باطنی است پیش از آنکه او طرح و تصویر نفس خویش را ترسیم کند چیزی وجود ندارد، حتی عالم عاقل. انسان فقط وقتی به مرتبه وجود نایل می گردد که بتواند همان که می خواهد و اراده می کند باشد.^۲ سارتر وجود «طبیعت انسانی» را نفی می کند و فقط «به حالت انسانی» قائل است.

آنچه افراد انسان در آن اشتراک دارند طبیعت واحد نیست، حالت مابعدطبیعی است و مراد ما از این اصطلاح مجموعه قیود و موانعی است که آنها را به نحو اولی و ماتقدم محدود می سازد یعنی ضرورت زادن و مردن، و ضرورت متناهی بودن و زندگی در جهان و میان مردمان.

در مورد بقیه امور افراد انسانی مقوم مجموع فناپذیری هستند که اندیشه ها و حالات و اعمال آنها اموری ثانوی و فرعی است و خاصیت ذاتی آنها این است که دارای «وصفی» معین باشند و اختلاف میان آنها بواسطه همین اختلاف در وضع است.^۳

سخن اگزیستانسیالیستها راجع به تعریف ناپذیری انسان از جهت متحول بودن آدمی است که نظری درست می باشد.

^۱ اصالت وجود یعنی خارجیت و تحقق برای وجود است و ماهیت امری متاخر از وجود و تابع وجود است رک شرح مبسوط منظومه «ج ۱» (استاد مطهری)

^۲ «اصالت وجود نوعی اصالت انسانیت» (ص ۲۱) به نقل از ژان پل سارتر نوشته موریس کزنستن، چاپ دوم ترجمه بزرگمهر (ص ۶-۷۵) این کتاب به فارسی دوبار ترجمه شده یکبار توسط حسینعلی جواهری و یکبار توسط دکتر مصطفی رحیمی مطالب فوق ترجمه اخیر در ص (۴-۲۳) می باشد.

^۳ Situations II, P. gg «به نقل از ماخذ مزبور ص ۸۰۱».

انسانی که به گفته جلال الدین محمد مولوی در کتاب شریف مثنوی:

ساعتی گری در آید در بشر
ساعتی یوسف رخی همچون قمر
یا در جائی دیگر می گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	وزنما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شوم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
از ملک هم بایدم جستن زجو	کل شئی هالک الا وجهه
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کاناالیه راجعون

(مثنوی دفتر ۳ بیت ۳۹۰۱ به بعد)

انسان در مسیر حرکت اشتدادی و تکاملی حالتی معین ندارد تا قابل تعریف و مفهومی ثابت باشد هر لحظه خلقی و خصلتی در او حکومت می کند و شخصیت او را هویتی می بخشد.

چنانکه از خود حرکت هم تعریفی قابل اطمینان در دست نداریم و تعاریف همه خصوصیات حرکت را دربردارند همچنانکه از سارتر نقل کردیم اگزیستانسیالیستها برای انسان قائل به طبیعت واحد نیستند زیرا امثال سارتر معتقد به وجود خدا نیستند. ملاصدرا در همین رابطه می گوید:

انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد حیثاً هر روز نوعی است غیر روز دیگر.^۱

یعنی انسان یک موجود متحول و متکامل و منحط است می تواند تعالی جوید و می تواند انحطاط یابد در یک کلام مختار است در این زمینه یک فرق بین بینش اگزیستانسیالیزم با فلسفه اسلامی هست و آن اینکه فیلسوفان مسلمان انسان را یک صفحه کاملاً سفید نمی دانند بلکه صفحه ای می دانند که دارای سطر بندی است به اصطلاح هدایت های تکوینی می باشد.

همه قبول دارند که انسان دارای غرایز است ولی اینکه انسانها محکوم به غرایز می شوند یا نه؟ جوابش وابسته به نوع انسانها و قوت اراده و بینش آنهاست.

^۱ ملاصدرا - اسفار، ج ۷، ص ۸۱، چاپ بیروت - در پایان همین فصل عبارات صدرالمتألهین در این باره نقل خواهد شد.

هیچ انسانی محکوم هیچ جبر درونی یا اجتماعی و بیرونی نیست البته انگیزه ها و سائقه روانی و روابط و مناسبات اجتماعی و اقتصادی روی انتخاب آگاهانه آدمی اثر می گذارد اما نه در حد جبر بلکه در حد دشوار یا سخت تر کردن انتخاب و جهت دادن به آن.

همه انسانها اراده دارند حتی اگزریستالیستها معتقدند که تمام انسانها دارای اختیار هستند و هر انسانی که از اختیار خویش استفاده کند و اسیر نباشد هستی خود را تعالی بخشیده و تشخیص یافته است. انسان وجدان دارد و البته قوت و ضعف شدید بر اثر وراثت و محیط در بین آنها حکمفرما است. ولی در هر حال انسانها خصوصیات مشترک فراوانی دارند.

در انسان اصالت با وجودش است ولی خارجیت داشتن وجود مبایت با مرتبه داشتن آن ندارد بلکه دلیل بر صحت آنهم هست.

هستی دارای تشکیک و مراتب است در انسان هم همینطور است اصلاً ملاک کمال آدمی فرارفتن وجود اوست از نقائص و کمبودهای مادی.

ماهیت از نظر فلسفه اسلامی امری اعتباری است یعنی خارجیت مستقل در خارج ندارد بلکه از حدود وجود انتزاع می شود آنجا که وجود تمام می شود قالب پیدا می شود و این قالبها یا حدود وجود، ماهیت را در ذهن ایجاد می کنند والا اصل همان است که وجود دارای مرتبه است و هر مرتبه وجود یعنی ماهیت آن وجود. و انسان به همین لحاظ ماهیت ندارد وجود است و هر انسانی بسته به کمال خویش دارای مرتبه وجودی خاص خود می باشد. ولی طبیعت انسانی به آن معنی که تصور می کنیم یک صفحه کاملاً سفید است غلط است بلکه انسان فطرت کنجکاو - زیباپرستی - خداگرایی - گرایش به ارزشهای اخلاقی - غرایز و ... دارد.

و خلاصه انسان میلیونها خصوصیت دارد که در افراد شدت و ضعف دارد ولی هست مخصوصاً ۲۳۲ خصوصیت که از قول استاد محمدتقی جعفری نقل نمودیم در تمام انسانها کم و بیش وجود دارد. و از این لحاظ ما معتقدیم که انسان قابل تعریف می باشد هرچند آن تعریف جامع و مانع و دارای شرایط منطقی تعریف و عین واقعیت نیست.

پس با توجه به ویژگیهای مشترک بین انسانها تعریف ذیل با اعتراف به نارسائی آن قابل ارائه می باشد. این تعریف از جهت تعقل در امور مشترک انسانها می باشد (از نظر ذات و صفات و افعال).

انسان عبارت است از: موجودی که دارای دو جنبه روح (من . باطن . درون) و بدن (جسم، ظاهر، بیرون) می باشد و من او که تدبیر و تصرف در بدن می کند دارای نیروهائی از قبیل: قلب، وجدان، عقل، اراده، حافظه، هوش، نیروی تجسیم، نیروی تخیل، تداعی معانی، ... و گرایشهای معنوی از قبیل: حس کنجکاوی، زیبایی دوستی، پرستش و نیایش، ارزش های اخلاقی، خلاقیت و ابتکار و ...

و عواطفی همانند: ترس، خشم و محبت و ... و استعدادهایی چون داشتن و آموختن انواع مهارتها در صنایع و هنر و خواندن و نوشتن و زبان و ... و حالاتی مانند: حیات و مرگ، خواب و بیداری، شک و یقین، اضطراب و آرامش و ... و ... می باشد بیان فوق حقیقت آدمی را جوهر درون (من) معرفی می کند که به اصطلاح فلاسفه اسلامی ناطقه نامیده می شود. که بی نهایت قابل تکامل و همچنین بی نهایت قابل انحطاط می باشد که به عبارت دیگر انسان در میان دو بینهایت والا و پست می باشد. و انسان روح و بدنش مرکب به ترکیب اتحادی هستند.

تمام خصوصیات روانی که در ۵ نوع ذیل بیان شد:

- ۱- نیروها ۲- گرایشها (معنوی - دنیوی) ۳- عواطف و احساسات
 - ۴- استعدادها و قابلیت ها ۵- احوال روحی و روانی
- مربوط به من می باشد^۱

هرچند در تمام آنها بدن علت اعدادی و زمینه ساز و شرط آمادگی است ولی عامل اصلی که این حالات بر آن اثر دارند «من» می باشد.

خلاصه کلام را گیلبرت رایل فیلسوف انگلیسی در کتاب «مفهوم ذهن»^۲ می گوید: «یک توتولوژی ست که می ارزد همیشه به خاطر داشته باشیم: انسان انسان است. انسان ماشین نیست».^۳

^۱ در فصل هفتم بیان خواهد شد که من در تمام نیروها و گرایشها و ... خود در حین جریان آنها حضور دارد.
النفس فی وحدته کل القوي
و فعلها فی فعله قد
انطوي

^۲ . Concept of Mind

^۳ سروش - عبدالکریم. تفرج صنع «ص ۱۸»، انتشارات سروش.

و باید اضافه کرد که هر انسانی تعریف خود را تعیین می کند یا با انتخاب هنر چگونه زندگی کردن و انتخاب چگونه مردن حد و تعریف خود را با عقل و اختیار خویش رقم می زند. پس به گفته آن اندیشمند مسلمان معاصر: انسان شدنی است مستمر و پویای خود آگاه، انتخابگر و خودساز و براساس آگاهی هایی که در فطرتش زمینه دارد و در پرتو عمل و تجربه بارور می شود و با قدرت گزینشی آزاد که به او داده شده جهت این پویش سازنده را آگاهانه و آزادانه برمی گزیند.^۴

بقول سنکا (مقتول ۳۹ میلادی) فیلسوف رواقی و استاد نرون: «هنری مشکل تر از هنر زیستن نیست. برای تعلیم هنرهای دیگر و دانشها معلمین فراوانی وجود دارند. حتی جوانان تصور می کنند که اینها را آنچنان آموخته اند که می توانند به دیگران نیز بیاموزند. انسان باید در سراسر عمر خود به یادگیری زندگی کردن ادامه دهد و مهمتر اینکه چگونه مردن را نیز باید فراگیرد.»^۱

در فلسفه متعالیه صدرالمতالهین به حالت روزمره و عادی زندگی کردن فطرت اول گفته می شود و به حالتی که بشر در آن حال، حالت تماشاگری دارد نه بازیگری فطرت ثانی گفته می شود فطرت ثانی همان تربیتی است که انسان با آن شخصیت خود را رقم می زند و هرکس نوع خاصی می شود به سخنان ملاصدرا توجه کنید.

«و هذا المذهب ای کون النفوس الانسانیه فی اوائل فطرتها من نوع و صیورتها فی الفطره الثانیه انواعاً و اجناساً کثیره ...»^۲

تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى (سوره حشر آیه ۱۴)

و این مذهب یعنی اینکه نفوس انسانی در فطرت اولش یک نوع واحد است و از جهت تحولش در فطرت ثانی، انواع و اجناس بسیاری می باشد.

آنها را یکی می پنداری درحالیکه دلهای آنان گوناگون است.

ملاصدرا می خواهد بگوید که انسان ها به ظاهر یک نوع واحد هستند ولی واقعیت این است که هر فرد انسان حتی در طول یک روز انواع بی شماری می باشد همانطور که قبلاً هم از مولوی ذکر شد:

ساعتی گرگی درآید در بشر ساعتی یوسف رخی همچون قمر

^۴ مناظره شهید دکتر بهشتی با کیانوری و فتاح پور و پیمان ص ۴۴.
^۱ جامعه سالم - اریک فروم ترجمه اکبر تبریزی، ص ۱، انتشارات بهجت.

^۲ اسفار، ج ۹، ص ۲۰، چاپ بیروت.

زیرا انسان بر اثر لطافتی که دارد به شکلهای گوناگون درمی آید چنانکه ملاصدرا می نویسد:
فالنفس تتحول فی ذاتها من طور الی طور.^۳

پس نفس در ذاتش از حالی به حالی متحول می گردد.

یعنی ذات نفس آدمی هر چه را که قصد کند و تصور نماید به شکل آن درمی آید و هر لحظه ای انسان شخصیت خاصی دارد. این است که انسان ها هریک با دیگری متفاوت می گردند و دو انسان از هر حیث مانند یکدیگر نمی باشند. پس هر انسانی در هر لحظه ای از عمر خود یک نوع خاص می باشد. ملاصدرا در جای دیگری می نویسد:

«ان الانسان اشرفنا الی انه من حیث النشاه الاولى نوع واحد و من حیث نشاه الفطره الثانيه من طینه سره و باطنه انواع کثیره و لكل نوع منهم کمال یخصه و سعاده لاجله و شقاوه تقابلها کما سیجیء و شرحه فی بحث المعاد.»^۱

یعنی همچنانکه اشاره کرده ایم انسان از حیث آفرینش اولیه یک نوع واحد است و از جهت آفرینش بر اساس فطرت ثانی و طینت باطنی خودش دارای انواع فراوانی است و برای هر نوعی از آنها کمالی مختص به او می باشد و سعادت و سعادتی که برای آن آفریده شده و شقاوتی که مقابل آن می باشد همچنانکه شرح آن در بحث معاد خواهد آمد. با توجه به بیانات ملاصدرا پس هر انسانی خودش حد و تعریف خویش را معین می کند، این بحث را با عبارت دیگری از صدرالمتالیهین ختم می کنیم.

«النفوس الانسانیه بحسب هذا الوجود و هذه النشاه مندرجه تحت نوع واحد حقیقی من هذا الوجهه کلها متماثله لکنها بحسب هذا الوجود قابله لهیئات و ملکات نفسانیه یخرج لها من القوه الی الفعل فی وجود آخر من جهة افعال و اعمال مختلفه تصدر منها فی هذا الوجود کل صنف منها یناسب نوعاً آخر من تلك الهیئات الباطنیه ... کما مر تقریره.»^۲

پس نفوس انسانی بر اساس این مرتبه هستی و این نشئه مندرج تحت یک نوع حقیقی می باشد از این جهت همه آنها مثل یکدیگرند ولی بر اساس این مرتبه وجود قابلیت پذیرش حالات و ملکات نفسانی را دارد که به خاطر افعال و اعمال مختلفی که از آن صادر می گردد، در مرتبه وجودی دیگری از قوه به فعل درمی آید (تغییر ماهیت روح در اثر ملکات اخلاقی) که خارج می شود به سوی آن از

^۳ پیشین، ج ۹، ص ۵۱، چاپ بیروت.

^۱ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۷، ص ۸۱، چاپ بیروت.

^۲ پیشین، ج ۹، ص ۲۰.

قوه به فعل در مرتبه وجودی دیگری به خاطر افعال و اعمال مختلفی که از آن صادر می گردد هر صنفی از آن نفوس مناسب است با نوع دیگری از آن شکلهای باطنی ... همچنانکه بیان آن گذشت. و به همین وجود سیال و طبیعت متحول آدمی است که آلفرد نورث وایتهد فیلسوف و ریاضیدان مشهور انگلیسی در کتاب سرگذشت اندیشه ها می نویسد: طبیعت بشری آنچنان گره خورده است که هر گونه برنامه های اصلاحی که روی کاغذ آورده می شود، در نزد مدیران اجتماعی، بی ارزش تر از آن کاغذی است که برای نوشتن آن برنامه ها سیاه شده است.

فصل چهارم

حقیقت هستی انسان

قالب از ما هست شدنی ما از او

باده از ما مست شدنی ما از او

«جلال الدین محمد مولوی»

«مساله روح و نفس و بقاء روح پس از مرگ از امهات معارف اسلامی است، نیمی از معارف اصیل غیر قابل انکار اسلامی بر اصالت روح، و استقلال آن از بدن و بقاء بعد الموت آن استوار است، همچنانکه انسانیت و ارزشهای واقعی انسانی بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آنها موهوم محض است.»^۱

استاد شهید مرتضی مطهری (ره)

^۱ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جز ۷ زندگی جاوید یا حیات اخروی، ص ۶۲۵، چاپ دفتر انتشارات اسلامی.

« بنیاد دانایی ، ادراک ذات خویشتن است »

نخستین ادراکی که از هنگام تولد بر ما پدیدار گشته، ادراک ذات خویشتن خویش است. قبل از هر درکی و هر گونه دریافتی از جهان برون ذات، درک و دریافت از هستی خویش است که در ما وجود دارد و این اولین دانائی ماست که پایه و اساس شناختهای بعدی ما می باشد. و هنگام تمیز خود از غیر خود (جهان هستی) لفظ «من» را بکار می بریم و این اولین شناخت و یقینی ترین است که ما به پدیداری داریم، یعنی با علم حضوری هستی خود را می چشیم و واقعیت وجود را شهود می نمائیم و این برای انسان تنها راه فهم واقعیت می باشد.

و هر انسانی وقتی کلمه ی «من» را بکار می برد، یقیناً می فهمد چه می گوید. و هنگامی که اموری را به «من» نسبت می دهد یقیناً درک می کند که واقعیتهای برای آن «من» وجود دارد که او به آن واقعیت اموری را منتسب می کند.

مثلاً می گوید: کتاب من، یا دست من، یا اندیشه من یا خود من و

در خواب هم حتی «من خود را» ناظر اعمال و افعال درونی خویش می بیند. وقتی به این «افعال من» دقت می کنیم می بینیم علم می آموزد و دنیایی از معلومات را فرا می گیرد بدون اینکه به اندازه مثقالی احساس سنگینی بنماید. حتی هنگام دقت نمودن هر چه «من» بیشتر حضور داشته باشد (به عبارت دیگر هر چه بیشتر روی بنماید و نور افشانی کند) دقت بهتر صورت می گیرد، دردیدن اشیاء خارجی حس بینائی وسیله است آنکه در واقع می بیند «من» است آنکه در واقع می شنود من می باشد، آنکه حقیقتاً می چشد من = نفس است. «من» در عین اینکه به اشیاء موجودات غیر خود علم دارد به خویشتن نیز عالم است و تمام من در مقابل تمام آن قرار می گیرد. «من» قابل مشاهده حسی نمی باشد ولی در تمام اعضاء بدن شریان دارد زیرا «من» شکل جسمانی - رنگ - مزه - بو - امتداد - وزن - جرم - مقدار و مکان و ... ندارد.

در هر حال آدمی واقعیت و حقیقت هستی خویش را با کلمه «من» اظهار می نماید. در اینکه این «من» جسم است یعنی همان «بدن» چند میلیون میلیارد سلولی می باشد یا غیر جسم است یعنی حقیقتی فراتر از بدن است میان حکماء شرق و غرب اختلاف بارز و عظیمی وجود دارد.

در آغاز به تعریف جسم و تعریف «من» یا به عبارت حکماء اسلامی «نفس ناطقه» می پردازیم. زیرا به گفته ولتر فیلسوف معروف فرانسوی: اگر می خواهی با من صحبت کنی اول اصطلاحاتی را که به کار می بری تعریف کن.^۱

گویند کنفوسیوس حکیم چین می گفت اگر حکومت را بدست گیرم اولین کاری که می کنم اصلاح زبان تعیین درست کاربرد الفاظ است

«تعریف نفس ناطقه انسان»

ارسطو در تعریف نفس گوید: کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است.^۱ همچنین وی در رساله نفس در تعریف کلی نفس گوید: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.^۲ و حکمای اسلامی عبارت ارسطو را در تعریف نفس چنین ترجمه کردند: «النفس کمال جسم طبیعی ذی حیوه بالقوه».^۳

ترجمه: نفس کمال جسم طبیعی است که آن به حد قوت زنده است.

در رساله نفس می گوید: نفس صورتی است تمام جسم طبیعی زنده بقوت را. و به تمام آن خواست که نفس صورتی است جوهری نه عرضی، و جسم طبیعی گفت تا آن را از جسم صناعی جدا کند، و زنده بقوت گفت تا شامل مثل سنگ و آهن که شایسته و آراسته قبول حیات نیستند نگردد، پس نفس تمام است جسم طبیعی زنده بقوت را.^۴

یعقوب الکندی (متوفای ۲۵۸ ه.ق) در تعریف آن می گوید: نفس عبارت است از تمامیت و کمال جرم طبیعی آلی که قابل حیات است.^۵

۱. لذات فلسفه ویل دورانت ترجمه دکتر عباس زریاب ص ۳۰۰
 ۱ رساله نفس نوشته ارسطو، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات حکمت، ص ۷۸.

۲ پیشین ص ۷۹.

۳ به نقل از ناصر خسرو در آخر دیوانش به کوشش مهدی سهیلی به نقل معرفت النفس. ج ۳، ص ۳۲۵.

۴ مصنفات بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی، ج ۲، ص ۴۰۳، تصحیح مجتبی مینوی-یحیی مهدوی انتشارات خوارزمی چاپ دوم ۱۳۶۶

۵ در تعریف دیگری می گوید: جوهری است بسیط و الهی و روحانی، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، نوری است از نور باری تعالی. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۳۸۴.

توضیح تعریف اول: نفس عبارت است از تمامیت و کمال جرم طبیعی آلی که قابل حیات است. می گوید نفس کمال جسم است حکمای اسلامی قاعده ای درباره معنای کمال دارند نخست این عبارت: کل ما هوا بعد عن الاکثره

فارابی می گوید: نفس جوهری است بسیط و روحانی و مابین با جسد. ابن سینا در کتاب حدود می گوید:^۱

«النفس: النفس اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى مشترك فيه الانسان والملائكة السماوية فحد المعنى الاول انه كمال جسم طبيعي آلى ذى حياه بالقوه و حد النفس بالمعنى الآخر، انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبداء نطقى اى عقلى بالفعل او بالقوه و الذى بالقوه هو فضل النفس الانسانيه و الذى بالفعل هو فصل اوخاصه النفس الملكيه.»

تعریف نفس: نفس نامی است مشترک میان معنایی که انسان و حیوان و نبات در آن شریک اند و معنایی که انسان و فرشتگان آسمانی در آن شرکت دارند.

تعریف آن به معنای نخستین با کمال جسم آلی زنده است بالقوه و تعریف نفس به معنای دیگر، جوهر است غیر جسمانی و آن کمال جسم و محرک آن است به اختیار و از مبداء ناطقه یا عقلانی، بالفعل یا بالقوه آنکه بالقوه است فصل است برای انسان.

و آنکه بالفعل، فصل «مميز نوعی» یا خاصه «مميز عرضی» است برای نفس ملکي.

باز می گوید: و بهتر آن است که نفس را کمال گوئیم، زیرا نفس از جهت قوه ای که افعال حیوانی از آن صادر می شود، کمال است و نیز از جهت قوه ای که ادراک حیوان بدان است کمال می یابد کمال است نفس مفارق از ماده کمال است و نفس غیر مفارق از ماده هم کمال است. ابن سینا در تسع رسائل گوید: نفس کمال جسم طبیعی آلی ذی حياه بالقوه است.^{۳۳} خواجه نصیرالدین طوسی می گوید^۴: نفس انسانی جوهری بسیط است که از شان او بود ادراک معقولات به ذات خویش، و تدبیر و

فهو اكمل. (هرچه از عالم كثرت و تفرق دورتر باشد كاملتر است) منظور از آلى: در جسمی است كه آن را آلات و وسائلی بود كه بدان زنده تواند بود چون دل و جگرو دماغ و مانند آن. (مصنفات با با افضل، ج ۲، ص ۴۰۳، به نقل مقولات و آراء مربوط به آن ص ۱۲۹، حیات را خواجه در تجزیه چنین تعریف کرده است، هي تقتضي الحس و الحركة.

^۱ حدود یا تعریفات، ص ۱۴ و ۲۲، تصحیح و ترجمه محمد مهدی فولادوند، انتشارات سروش.

^۲ شفا - كتاب النفس، چاپ مصر، ص ۸.

^۳ تسع رسائل ابن سینا ص ۸۱، به نقل از مقولات و آراء مربوط به آن، مرحوم دكتر آيتي.

^۴ طوسی - خواجه نصیرالدین - اخلاق ناصري تصحيح مجتبی مینوي و علیرضا حیدري، انتشارات خوارزمي، چاپ اول، ص ۴۹.

تصرف در این بدن محسوس که بیشتر مردم آن را انسان می گویند به توسط قوی و آلات، و آن جوهر نه جسم است و نه جسمانی است، و نه محسوس به یکی از حواس.

ابن طفیل: «اما انسان را علاوه بر آنچه حیوان و نبات دارند، چیزی است برتر، که بدان روحانیت و معقولات را که مجرد از ماده اند، درک می کند و این امور به حواس خارجی و داخلی که جز اجسام را یا آنچه را که در جسم باشد درک نمی کنند، دریافت نشوند.

پس باید در انسان قوه ای دیگر باشد که نه جسم باشد و نه قوه ای در جسم که این امور بدان درک کند و حقیقت ذات او در آن باشد. این قوه همان است که آن را نفس ناطقه می خوانیم و این نفس ناطقه امری است ربانی و الهی.

که نه مستحیل شود و نه فساد بدان راه یابد و نه موصوف به صفات اجسام است و نه به حواس درک می شود و نه به خیال آید و نه جز بوسیله خود او به وسیله ای دیگر شناخته شود.

او هم عارف است و هم معروف، هم عالم است و هم معلوم و این امور موجب اختلاف و تباین نیست، زیرا تباین و جدائی صفت جسم است و عوارض جسمانی دارد و آنجا نه جسم است و نه صفت جسم و نور حق جسم.^۱

صدرالمتألهین در اسفار می گوید: «النفس کمال اول لجسم آلی ذی حیوه». ملاصدرا معتقد است لفظ کمال از الفاظ دیگری که نفس را به آن نامیده اند مانند قوه - صورت ارجح است از صورت ارجح است زیرا صورت خاصیتش انطباع و حلول در ماده است درحالیکه بعضی از مراتب نفوس مانند نفس ناطقه انسان، مجرد از ماده و قائم به ذات است. از قوه هم ارجح است زیرا قوه بر دو قسم است یکی قوه از مقوله انفعال و دیگری از مقوله فعل و استعمال لفظ مشترک در تعریف جایز نیست. کمال نیز دو قسم است - کمال اول و کمال ثانی - کمال اول: جزء مکملی به ماده اضافه می گردد و ماده را به صورت یک نوع کاملی در عالم نشان می دهد مانند: شکل شمشیر یا شکل صندلی که کمال اول است برای آهن و چوب.

کمال ثانی عبارت است از آثاری که بعد از حصول کمال اول، از آن نوع پدید می آید مانند: اثر بریدن برای شمشیر یا نشستن برای صندلی.

^۱ حنا الفخوري و خليل الجرج، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه عبدالمحمد آيتي، انتشارات زمان، چاپ دوم سال ۱۳۶۸، ص ۵-۶۲۴.

ملاصدرا این تعریف را حقیقی و حد تام برای نفس نمی داند بلکه فقط معرف صفت نفس و آثار آن مانند تدبیر و تصرف در بدن می شناسد و در حقیقت معرف عنوان نفسیت نفسند نه کاشف از گوهر و حقیقت اصلی نفس، و این تعریف یک معنی اضافی و نسبی است که باید با ذکر مضاف الیه، آن را شناخت (با ذکر بدن یا جسم) و حیات که در تعریف آمده همان مبادی موجوده در اجسام زنده است که بعد از وجود^۱ نفس افعال حیات در موجود زنده ایجاد می شود با مراتب گوناگون نفس (نباتی - حیوانی - نفس ناطقه انسانی).

حیات عبارت است از کلیه نیروهایی که علیه مرگ مبارزه می کنند. تعریف دیگر مجموعه فرآیندهای فیزیکی و شیمیایی که در داخل یک ارگانیسم انجام می شود - صفات موجود زنده - تغذیه - تولید مثل - جذب و رفع - تنفس - حفظ نظم. ۲

حقیقت «من بشری» از نظر اندیشمندان غرب

بدنبال تعریف نفس (من) از نظر گاه اندیشمندان اسلامی اکنون نظر اندیشمندان مغرب زمین را نقل می نمائیم.

آرتور ت. جرسیلد تعاریف و نظریات بعضی دانشمندان مغرب زمین را بدین صورت تحقیق و تحریر نموده است: خود چیست؟

خود مجموع افکار و احساساتی است که شخص را از هستی فردی خویش و این که کیست و چیست آگاه می سازد. خود در مجموع تمام چیزهایی است که شخص از آن خود می داند. علاوه بر سایر چیزها خود شامل سازمان عقاید، نگرش ها، ارزشها و مسئولیت های هر شخص است خود عبارتست از مجموعه ی تمام محیط ذهنی و خصوصی فرد «مرکز اصلی تجارب و معانی است».

^۱ نقل با اقتباس و تلخیص از جلد اول، ترجمه کتاب علم النفس اسفار جواد مصلح، ص ۵ تا ۹، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
 ۲. پس نفس چنانکه بوعلی در الاشارات و تنبیهات ج ۲ ص ۲۹۹-۲۹۰ می نویسد همان کمال اول برای جسم طبیعی است و کمال اول همان است که یک نوع با آن تمام می شود و کمال ثانی بعد از تکمیل نوع به دنبال آن می آید نظیر احساس و حرکت برای حیوان. به عبارت دیگر کمال اول مبدأ فعل و کار است و کمال دوم خود فعل و اثر می باشد. نفس سه گونه است ۱- نفس نباتی که که کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که تولید مثل می کند و تغذیه و رشد می یابد. الاشارات و تنبیهات ج ۲ ص ۲۹۹ ۲- نفس حیوانی همان کمال اول برای جسم طبیعی است از جهات آنکه ادراک جزئیات و امور حسی می کند و دارای حرکت ارادی است (منبع پیشین) ۳- نفس انسانی که کمال اول جسم طبیعی است از جهت آنکه ادراک کلیات می کند و اعمال اختیاری و فکری انجام می دهد (منبع پیشین)

خود شامل دنیای درونی هر شخص است در مقایسه با «جهان بیرون» که شامل اشخاص و اشیاء است خود «همان فرد است از دیدگاه خویش».

در همان چیزی است که با لفظ من به آن اشاره می کنیم. «نگهبان آگاهی است.» آن چیزی است که آگاهی و هوشیاری دارد. «از آنچه اتفاق می افتد آگاه است و ... بر آنچه در درون خویش روی می دهد وقوف دارد.»

خود حالت انعکاسی دارد به این معنی که مفعول خود واقع می شود و می تواند هم نقش فاعلی و هم نقش مفعولی داشته باشد. هم عالم است و هم معلوم هم مدرک است و هم مدرک در نقش عالم و مدرک می تواند تصویر جامعی از تمام شخصیت را مجسم کند.

«خود را هسته اصلی شخصیت نیز توصیف کرده اند.» خود هم ثابت است و هم متغیر و شامل ... طبیعت ثابت شخص به اضافه تمام عواملی است که وابسته زمان و مکان هستند و تغییر پذیرند. خود «هستی بی» است که روی آن، داخل آن و پیرامون تجارب آدمی تمرکز می یابد و فردیت ممتاز او را بوجود می آورند.^۱

خود سالم در جریان تجزیه آنچه را که ضروری و مستند و معتبر است می پذیرد و بر سازمان خویش می افزاید و برعکس آنچه را که غیر ضروری و بیگانه و مضر است طرد می کند.

آلپورت (۱۸۹۷-۱۹۶۷) می گوید: خود چیزی جز سبک مخصوص زندگی هر فرد نیست.

تفاوت «من» با شخصیت

البته پرواضح است که «من» با شخصیت فرق می کند ولی «من» اساس و پایه اصلی شخصیت ما را تشکیل می دهد و به عبارت دیگر «من» هنگامی که رنگ آمیزی می شود و عوامل ارثی و محیطی بر آن تاثیر می گذارد شخصیت ایجاد می شود. هر چند برای شخصیت تعاریف متعددی ارائه شده است به نظر نگارنده تعریف آلپورت از تعاریف دیگر برتر است و آن اینکه:

«شخصیت، سازمان با تحرک (زنده) دستگاه بدنی و روانی فرد آدمی است که چگونگی سازگاری اختصاصی آن فرد را با محیط تعیین می کند.»^۱

^۱ آرتور . ت. جرسیلد، شناخت خویشتن، ترجمه محمدنقی براهنی و غلامحسین ساعدی، ص ۱۲ و ۱۳، چاپ کتابفروشی شمس تبریز، ۱۳۴۳.

^۱ شخصیت يك تعبیر روان شناسی چاپ ۱۹۳۷، ص ۴۸، به نقل از نظریه های مربوط به شخصیت تالیف دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۵۴، ص ۱۸۵.

مقصود آلپورت از «سازمان با تحرک» این است که شخصیت، با اینکه همه عناصر تشکیل دهنده اش با هم ارتباط و پیوستگی و همکاری دارند، پیوسته در رشد و تغییر و تحول است، ضمناً فعالیت های بدنی و روانی از هم جدا نیستند و هیچکدام به تنهایی شخصیت را درست نمی کنند، بلکه با هم آمیختگی دارند و بر روی هم شخصیت را تشکیل می دهند.

«درباره قسمت آخر تعریف آلپورت باید گفت: این شخصیت در هر فردی او را به وجهی خاص برای سازگاری با محیط به حرکت درمی آورد، یعنی رفتار او را تعیین می کند. به عبارت دیگر نمی توان دو فرد آدمی یافت که محیط را یک جور درک کنند و در برابر آن یک جور واکنش داشته باشند.»^۲

در بیان ماهیت ماده

از گذشته های خیلی دور تا امروز فلاسفه و دانشمندان علوم تجربی نظریات مختلفی را درباره جسم بیان کرده اند و اما ما نظرات فیلسوفان و دانشمندان معاصر را نقل و در پایان نظر خویش را ابراز می کنیم.

ویل دورانت می گوید: «اما اینکه ماده چیست؟ نمی دانیم و بهتر است صاف و پوست کنده سخن گوئیم.»^۳

به نظر ما این سخن بسیار صحیح است، اینکه با پیشرفت دانش فیزیک و شیمی ساختمان ماده را فهمیدیم معنایش این است که آثار اجزاء سازنده ماده را تا حدودی درک نموده ایم و بیش از این معنائی ندارد.

اما اینکه الکترون، نوترون و ذرات بنیادی تر مانند: هیبرونها - نرونها - پوزیترونها و ... حقیقتشان چیست؟ واقعاً نمی دانیم، فقط می دانیم بارهای آنها مثبت است یا منفی و قدری دیگر ...

برتر اندراسل می گوید:^۱ به موجب کشفیات علمی حقیقت ماده یک مجموعه عظیمی از بار الکتریکی است که به شدت در حرکت است. و ویل دورانت از قول او نقل می کند: وحدتیون وسط (Uearal monists) که برتر اندراسل کم اعتقادترین آنهاست می گویند: فیزیک نو، ماده را عبارت از دستگاهی از پیوندها و رویدادها می داند.^۲ آرتور استانلی ادینگتون در بیان تعریف ماده می گوید:

^۲ پیشین، ص ۱۸۵.

^۳ لذات فلسفه، ص ۴۷، ترجمه دکتر عباس زریاب خوئی، چاپ نشر اندیشه.

^۱ مسائل فلسفه، ترجمه بزرگمهر، ص ۲۹، چاپ خوارزمی، ۱۳۴۷.

^۲ لذات فلسفه، ص ۸ تا ۵۷.

ماده از الکترونها و پروتونها یعنی بارهای مثبت و منفی الکتریکی ترکیب یافته است.

یک صفحه در حقیقت فضائی خالی است که بارهای الکتریکی در آن پراکنده اند.^۳

لوبون می گوید: ماده صورت دیگر انرژی است.^۴

آلفرد نورث وایتهد می گوید: جرم دیگر آن مفهوم برجسته کم قار (کمیت قرار گیرنده) ثابت نیست ... اکنون جرم به مقداری از انرژی، با در نظر گرفتن آثار دینامیک آن اطلاق می شود...^۵

با توجه به تحقیقات حکمای اسلامی تعریف ذیل را پیشنهاد می کنیم و بعد توضیحاتی مختصر راجع به آن می دهیم. ماده یا جسم عبارت است از: جوهر متغیر با لذات که دارای ابعاد و امتدادات چهارگانه طول - عرض - ارتفاع و زمان و ویژگیهایی از قبیل: قابلیت انقسام - محدودیت زمانی و مکانی - کمیت و ترکیب و تغییر و ... است و قابلیت قبول عوارض را دارد.^۶

قبل از توضیح تعریف پیشنهادی مان تعریف مارکسیسم را از ماده بیان می کنیم و بعد این تعریف را توضیح می دهیم.

آفاناسیف می گوید:

لنین در کتاب «ماتریالیسم و امپریوکریتی سیسم» در تعریف ماده می نویسد: «ماده مقوله ای است فلسفی برای تعیین واقعیت عینی که انسان از راه حواس بر آن آگاهی می یابد.

واقعیتی که بوسیله حواس ما عکسبرداری می شود، انعکاس پیدا می کند، در عین اینکه مستقل از حواس ما وجود دارد.»^۱

این تعریف یک نکته درست دارد و چند نکته نادرست و اما نکته درست تعریف این است که ماده را یک مقوله فلسفی معرفی نموده نه علمی و حق هم همین است زیرا: تعریف اشیاء امری عقلی و فلسفی است و علوم تجربی بیشتر به کاربرد عملی و راههای استفاده از طبیعت می پردازند.

^۳ لذات فلسفه، ص ۴۴، به نقل از The nature of the physical world p. 3 Really? همان.

^۵ همان، ص ۵ تا ۴۴، به نقل از: Scienc and the modern world white head P.109

^۶ منظور از عوارض، عوارضی مانند: رنگ و بو و مزه و ... می باشد.

^۱ کتاب اصول فلسفه مارکسیسم. آفاناسیف ترجمه فارسی، ص ۳۰.

و نکته نادرست اینست که ماده را در واقع تعریف نکرده بلکه بر داشتن وجود خارجی آن تاکید نموده با اینکه به تعبیر حکمای اسلامی التعریف للماهیه و بالماهیه {تعریف برای چیستی است و بوسیله بیان چیستی} ثانیاً: بنابر نظریه ماتریالیسم مگر ما غیر از ماده واقعیتی داریم که می گوید واقعیت عینی، عینی مقابل ذهنی است پس ذهن عینی نیست و واقعیت ندارد، مگر واقعیت غیر عینی هم از نظر مارکسیسم داریم، اگر واقعیت غیر مادی داریم با اساس ماتریالیسم تناقض پیدا می کند زیرا آنها می پندارند: هستی مساوی با ماده است.

در هر حال مغالطه بیان هستی بجای چیستی را مرتکب شده است.

اکنون توضیح مختصری درباره تعریف پیشنهادی ارائه می کنیم:

گفتیم: جسم جوهری است که در حال تغییر و تبدل ذاتی است یعنی جسم عین سیلان و تحول است. چنانکه صدرالمتهلین با بیان حرکت جوهری آن را تبیین و مستدل نموده است که گوهر جسم عین تکاپو و سیورورت است. هستی جسم تدریجی الوجود است مانند فوتونهای نور که از خورشید گسیل می شوند جسم هم همینطور هستی خود را از منبع هستی می گیرد. دلایل ملاصدرا بر حرکت جوهری هستی جسم، یکی حرکت اعراض می باشد دیگر وجود طفیلی اعراض نسبت به جوهر و همچنین زمانمند بودن جسم.

این واقعیت در فلسفه های جدید مغرب زمین طرفدارانی پیدا کرده هرچند ادله ملاصدرا را ندارند مثلاً آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱) ریاضیدان و فیلسوف مشهور انگلیسی در کتاب Process and Reality (جریان واقعیت) همین نظر را دارد ولی بقول جان پاسمور فلسفه وایتهد فلسفه «من به شما چنین می گویم است» یعنی دلیل ندارد.

راسل هم بر اساس دستاوردهای فیزیک جدید معتقد است ماده همان رویدادها و وقایع است. مارکسیسم هم خود را طرفدار اصل حرکت در کل جهان هستی می داند و به اصطلاح خودشان دیالکتیکی و دینامیکی به جهان می نگرد.

هنری برگسن هم ماده را استمرار احوال می شناسد.

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا

باری منظور از متغیر بالذات همین است که ماده و هستیش عین سیلان و تحول دائم است و ابعاد جسم علاوه بر سه بعد طول - عرض - ارتفاع، بعد زمان هم هست که مقدار حرکت ذاتی یا جوهری

جسم می باشد و امتدادات جسم در چهار مورد خلاصه می شود چنانکه دکارت خصوصیت اصلی جسم را امتداد می دانست. وی در کتاب تاملات در فلسفه اولی^۱ می گوید:

«اگر قطعه مومی که تازه از کندو جدا شده و دارای شکل و رنگ و بوی مخصوص است گرم شود، تمام این صفات و خواص آن تغییر می کند و آنچه باقی می ماند چیزی است که دارای امتداد (ابعاد) است و بقیه عوارضی است که در اوضاع و احوال مختلف دگرگون یا زائل می شود.» البته همان قطعه موم همچنان که امتدادش باقی می ماند، جرم، وزن، اجزاء و خواص آن نیز ثابت می ماند. و ماده، موجود مرکبی است که قابل تجزیه و تقسیم نامتناهی می باشد و همچنین جسم دارای ویژگیهای کمی، مرکب بودن و دارای زمان و تغییر می باشد.

برتراند راسل از زبان فیزیک دانان جدید در بیان ماهیت ماده می گوید: «فیزیکدان جدید در عین حالیکه همچنان ماده را به یک معنی اتمی می داند، به مکان خالی اعتقاد ندارد. آنجا که ماده نیست، باز چیزی خاصه امواج نور، هست. ماده دیگر آن مقام بلندی را که در نتیجه براهین پارمنیدس در فلسفه احراز کرده بود، ندارد. ماده دیگر جوهر لایتغیر نیست بلکه فقط نحوه ای از اجتماع وقایع است. برخی وقایع متعلق به گروههایی هستند که می توان آنها را اشیاء مادی دانست و باقی، مانند امواج نور، به این گروهها تعلق ندارند. وقایع هستند که جهان را پر می کنند و هریک از این وقایع عمر کوتاهی دارند. در این مورد علم جدید موافق هراکلیتوس و مخالف پارمنیدس است ولی تا هنگام ظهور انیشتین و نظریه کوانتوم علم جدید جانب پارمنیدس را می گرفت.^۱

در پایان این توضیح را اضافه می کنیم که امروزه فیزیکدانان در تبیین ماهیت جسم نظراتی ابراز می کنند که با مسائل بیان شده توسط گذشتگان خیلی تفاوت دارد و فهم آنها هم بسیار ثقیل می باشد و باید ریاضی دانان و فیزیکدانان آنها را بررسی نمایند.

زیرا حقیقت جسم را با زبان ریاضی بیان می کنند و دست ما کوتاه و خرما بر نخیل.

^۱ این کتاب توسط دکتر احمد احمدی ترجمه شده و مثال موم در صفحات ۵۵ و ۵۴ ترجمه ایشان می باشد. (انتشارات نشر دانشگاهی)

^۱ تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل - ترجمه نجف دریا بندری، ج ۱، صفحات ۱۵۰ و ۱۴۹.

درباره شناخت جوهر

در تعریف «من» یا همان نفس ناطقه گفتیم جوهر ابدی دانا بذات خود مجرد و بسیط است با اینکه فلاسفه غربی خصوصاً از دیوید هیوم و امانوئل کانت به بعد مخالف مفهوم جوهر چه راجع به جسم و چه راجع به نفس هستند. تا قبل از هیوم اکثر فیلسوفان بزرگ مغرب زمین فلسفه شان بر اساس مفهوم جوهر بنا شده بود مثلاً رنه دکارت معتقد به سه جوهر خدا - نفس - جسم بود باروخ اسپینوزا معتقد به یک جوهر آن هم خدا بود.

لایب نیتس هم که به مونا، یا «جوهر فرد» اعتقاد داشت چنانکه جیوردانو برونو قبل از او مونا را مطرح کرده بود و می گفت: منادها کاملاً مختلف و متمایزند و از آنها بسیط تر و ساده تر چیزی نیست. لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) فیلسوف مشهور آلمانی معتقد بود:

جهان مرکب است از تعداد زیادی آحاد بسیط که وی آنها را مناد یا جوهر فرد نامید ولی مشخص نیست که آیا این اسم را از جیوردانو برونو گرفته یا خیر؟

این جوهرهای فرد به عقیده وی اتمهای حقیقی جهان و اجزاء نهائی هر چیزند. جوهر فرد نه شکل و نه اندازه و نه قابلیت تقسیم دارد.

روح هر فرد انسانی فقط یک مناد یا جوهر فرد است ولی جسم وی مجموعه ای از جوهرهای فرد گوناگون است. به عقیده لایب نیتس تمام جوهرها از جنس طبیعت نیرو (انرژی یا نیروی زنده) هستند و همه آنها مرکب اند از مراکز نیروی منفرد که بنا به بیان سابق باید جوهر فرد باشند ولی به قیاس آنچه ما از مفهوم روح می فهمیم باید دارای نوعی احساس و میل و اشتها باشند.^۱

اما دیوید هیوم با مفهوم جوهر کاملاً مخالف است. وی در این باره می نویسد:

اگر بوسیله حواس به ما منتقل شده است می پرسیم بوسیله کدامیک از آنها و به چه طریق؟ اگر باصره آن را یافته، باید یک رنگ باشد، و اگر بوسیله سامعه دریافت شده، باید یک صوت باشد و اگر بوسیله ذائقه ادراک شده باید یک مزه باشد و همینطور درباره دیگر حواس. لیکن من معتقدم که هیچکس مدعی نیست که جوهر یک رنگ یا صوت یا یک طعم است. بنابراین تصور یک جوهر اگر واقعاً موجود است باید مأخوذ از یک تأثر یا ادراک درونی (تفکر، حس، باطن رویت) باشد.

^۱ فیزیک و فلسفه، سرجیمس جینز، ترجمه مهندس علیقلی بیانی، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۲، ص ۳۸.

اما تاثرات ادراک درونی خود به انفعالات و امیال و عواطف ما تجزیه و تحلیل می شوند و احتمال نمی رود که هیچ یک از اینها بتواند یک جوهر را بشناساند.

بنابراین از جوهر، ما هیچ تصویری متمایز از تصور مجموعه ای از کیفیات خاص، و هیچ معنای دیگری وقتی درباره آن سخن می گوئیم یا استدلال می کنیم نداریم.^۲

فیلسوفان متاخر مانند ویلیام جیمز - برتراند راسل^۳ و ... نیز به جوهر معتقد نمی باشند چنانکه ویلیام جیمز حکم نمی کند به اینکه نفس جوهر است زیرا:

اولاً نمی دانیم جوهر چیست؟ ثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بی حرکت می بود و حال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و می توان آن را به نهری جاری مانند کرد.^۱

پاسخ به منکرین وجود جوهر

اول: مفهوم جوهر جزو معقولات ثانیه فلسفی است و عروض آن در ذهن و اتصاف آن در خارج است و شیئی از آن جهت که تحقق آن در موضوع نباشد جوهر نامیده می شود. (الجوهر ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع) یعنی جوهر ماهیتی است که هرگاه در عالم خارج موجود شود، هستی او در موضوع نخواهد بود به تعبیر دیگر در هستی محتاج بوجود شیئی دیگر از نظر تحقق خارجی نباشد (نه آنکه نیاز به علت نداشته باشد بلکه نیاز به مہبط و محل ندارد، قائم به خود می باشد از نظر تحقق خارجی) و جوهر یقیناً وجود دارد و حکم هستی آن بدیهی است زیرا اگر جوهر در عالم خارج نباشد باید تمام اعراض قائم بخود شوند یعنی جوهر شوند زیرا وجود اعراض در عالم خارج آشکار است حال اگر اینها قائم بجوهر نباشند پس قائم بخود هستند پس همه مقولات عرضی جوهر هستند.

دوم: اینکه ویلیام جیمز گفت نمی دانم جوهر چیست؟ در نکته اول جواب دادیم. و قسمت دوم اشکال وی که می گفت: اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بی حرکت می باشد. سخنی خام است زیرا جوهر

^۲ کلیات فلسفه تالیف ریچارد پاپکین - آروم استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، ص ۱۹۰.

^۳ برتراند راسل می گوید: جوهر يك اشتباه مابعدالطبیعی است ناشی از تطبیق ساختمان جملات مرکب از مبتداء (موضوع) و خبر (محمول) بر ساختمان جهان. ج ۱، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۸۳-۴.

^۱ راجع به نظر راسل به تاریخ فلسفه غرب، ج ۳ (هیوم) مراجعه کنید.

مادی هم مطابق برهان های صدرالمتهلین عین حرکت است و حرکت اعراض هم به علت نیازمندی به جوهر، دلیل آن ست.^۲

حال می گوئیم روح یا من هم جوهر است نه عرض (العرض ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت فی الموضوع) عرض ماهیتی است که هرگاه بخواهد در عالم خارج هستی یابد، نیاز به موضوع دارد. مانند رنگ، لذت، غم و ... و جوهر نفس یا «من»، مادی نمی باشد بلکه غیرمادی است و از خصوصیات جسمانی مَبْری است. حکمای اسلامی بر جوهر بودن نفس برهان های خاصی آورده اند. از راه تجرد عارض آن که علم باشد، مخصوصاً در جائی که معلوم مجرد و بسیط باشد بلکه مطلقاً چرا که هر معقولی اگرچه مرکب مشتمل بر معقول بسیطی خواهد بود و محال بودن حلول مجرد در مادی واضح است.^۱

این دلیل را به چند طریق بیان کرده اند:

یکی آنکه صورت معقوله مطلقاً نمی شود در منقسم باشد و نه در نقطه که غیر منقسم است. دوم از این راه که هر معقولی یا بسیط است یا مرکب و آن هم لابد مشتمل است بر معقولی بسیط و غیر قابل قسمت.

سوم آنکه معقول گاهی بسیط است مثل ذات باری تعالی و وجود و صورت عقلیه آنها نیز بسیط خواهد بود.

چهارم آنکه معقولات کلیه از ماده مجردند پس قوه عاقله آنها نیز مجرد است و گرنه وضع و مقدار مخصوصی خواهد داشت و حال در آن نیز به آن عوارض متصف خواهد گردید پس مطابق با همه افراد نخواهد بود. پس کلی نیست^۲ و همچنین از راه انتفای تبعیت نفس از بدن در ضعف و فرسودگی.^۳ پس به دلیل غیرمادی بودن که بزودی دلیل های آن ذکر می شود و همچنین کیفیات نفسانی مانند: لذت - الم - غم - شادی - هیجانات و ... که همه اعراض مجردند و احوال زودگذر و متغیر می

^۲ درباره مفهوم و اثبات حرکت جوهری بدرسهائی اسفار استاد مطهری و نهاد ناآرام جهان می توان رجوع نمود و شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا استاد آشتیانی و آموزش فلسفه استاد مصباح یزدی ج ۲.

^۱ مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۱۳۵، دکتر محمدابراهیم آیتی.

^۲ حکمه العین، ص ۱۴۲، شرح، به نقل از مقولات و آراء مربوط به آن.
^۳ ماخذ سابق، ص ۱۳۶.

باشند باید یک مهبط ثابت باشد که این اعراض بر آن عارض شوند و آن همان «نفس» یا «من» می باشد.^۱ نتیجه اینکه «من» یا «نفس» به اصطلاح فلاسفه اسلامی، جوهر است.

یک صفت مبهم دیگر «من» بساطت و مبرا بودن از ترکیب اجزاء داشتن است. یک صفت دیگر نفس «ابدی» بودن نفس است یعنی ذات انسان و «من» هرگز مرگ به معنی نابودی ندارد و از کون و فساد خارج است و هرگز نیست و نابود نخواهد شد بلکه همیشه زنده و جاویدان است و مرگ حالتی است که بر او عارض می شود و عامل انتقال او از عالم دنیا به جهان دیگری (برزخ) می شود و در آنجا به زندگی متناسب خویش خواهد پرداخت و البته از راه این قاعده: که هیچ موجودی معدوم نمی شود و هیچ معدومی موجود نمی شود^۱ هم می توان بر بقای «من» آدمی استدلال نمود.

نظریه منکرین تجرد «من» بشری

دیوید هیوم می گوید: که ما هیچ تاثیری از خویشتن نداریم، و لذا هیچ اندیشه ای هم از خویشتن وجود ندارد.

من شخصاً هرگاه با صداقت تمام در آنچه خویشتن می نامم داخل می شوم، همیشه به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی برخورد می کنم.

^۱ در جواب شبهه برتراندراسل که می گفت مفهوم جوهر از يك اشتباه مابعدالطبیعی که ناشی از تطبیق ساختمان جملات مرکب از موضوع و محمول بر ساختمان جهان است، می گوئیم: اولاً قضایا همه ثلاثی (سه جزئی که در آن موضوع و محمول و وجود رابط باشد) نیست بعضی قضایا ثنائی (دو جزئی است موضوع و محمول و وجود است مانند قضیه: روح است - گوسفند موجود است.) می باشد و البته راسل نظر کانت را قبول دارد که وجود محمول حقیقی نیست بلکه همه ی وجودها که محمول واقع می شوند همان وجود رابط هستند در این رابطه طالبان را به کتاب کاوشهای عقل نظری از استاد دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۱۱۵-۱۰۶ ارجاع می دهیم. ثانیاً: همه ی محمول ها عرضی نیستند مانند: روح جوهر است - انسان مرکب از جسم و روح است. انسان حیوان عاقل است (که در همه این قضایا موضوع و محمول مساوی هستند نه اینکه یکی جوهر باشد و دیگری عرض. ثالثاً: ذهن ما همیشه تابع معلومات خارجی است یعنی عالم خارج هرگونه که هست ذهن همانگونه قضاوت می کند به عبارت دیگر ذهن حقیقت جو است (یعنی دنبال ادراکات منطبق با واقع می باشد.) نه اینکه خصوصیات عالم ذهن را به عالم خارج نسبت دهد زیرا خصوصیات دو عالم کاملاً متفاوت هستند. و ذهن طالب علم است و علم کاشف و نمایانگر خارج است.

^۱ رجوع شود درباره این قاعده به اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، متن مقاله ۷ واقعیت و هستی اشیاء. و مقدمه مقاله ۹.

«هرگز خویشتم را جدا از یک ادراک نمی یابم و هرگز نمی توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.»

هیوم به طعنه می گوید که شاید فلاسفه ای باشند که بتوانند خویشتن خود را درک کنند، ولیکن اگر تنی چند از این گونه حکما را کنار بگذاریم، در خصوص سایر افراد نوع بشر به جرات می توانم بگویم که بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه ای از ادراکات گوناگون که بسرعت غیر قابل تصویری یکدیگر را تعقیب می کنند و مدام در جوش و حرکتند.^۱

برتراند راسل که خودش هم یک فیلسوف شکاک و تجربی مذهب است و با آراء هیوم تا حدود زیادی موافق است در توضیح نظر او می گوید:

طرد اندیشه «خویشتن» دارای اهمیت بسیار است. بینیم مضمون آن چیست و خود آن تا چه اندازه اعتبار دارد، ابتدا باید گفت که اگر چنین چیزی «خویشتن» وجود داشته باشد، قابل ادراک نیست و لذا نمی توانیم اندیشه ای از آن داشته باشیم.

اگر بخواهیم این برهان را بپذیریم باید بدقت بیان شود. هیچکس مغز خود را ادراک نمی کند و معذالک، به یک معنی مهم «اندیشه ای» از آن دارد این گونه «اندیشه ها» که استنباطاتی از ادراکات هستند، در شمار اندیشه های منطقی اساسی نیستند.

این اندیشه ها مرکب و توصیفی هستند. یعنی اگر در این اصل که هر اندیشه بسیطی از تآثر ناشی می شود حق با هیوم باشد قضیه از همین قرار خواهد بود، و اگر این اصل مردود واقع شود ناچار به «اندیشه های فطری» باز می گردیم. با استفاده از اصطلاحات جدید می توانیم بگوئیم که: اندیشه های ناشی از اشیاء یا رویدادهای غیر مدرک همیشه ممکن است به شکل اشیاء یا رویدادهای مدرک تعریف شوند و لذا با قرار دادن تعریف بجای موضوع تعریف، همیشه می توانیم بدون دخالت دادن هیچ شیئی یا رویداد غیر مدرکی آنچه را بطور تجربی بر ما معلوم است بیان کنیم. اما در مورد مسئله حاضر، هرگونه دانش روانشناختی را می توان بدون دخالت دادن «خویشتن» بیان کرد.

بعلاوه این «خویشتن» از نظر تعریف چیزی نیست جز مجموعه ای از ادراکات، و نه یک چیز بسیط جدید. در این مورد به نظر من، هر فیلسوف تجربی تمام عیاری باید با هیوم موافقت کند.

^۱ راسل. برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، فصل هفدهم (هیوم)، ترجمه نجف دریابندری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم ۱۳۵۳، ص ۳۰۱.

اما در این مقدمات نتیجه نمی شود که «خویشتن» بسیطی وجود ندارد، بلکه فقط نتیجه می شود که ما نمی توانیم بدانیم که چنین چیزی وجود دارد یا نه، و دیگر اینکه «خویشتن» جز با نام مجموعه ای از ادراکات نمی تواند به دانش ما داخل شود.

این نتیجه در مابعدالطبیعه (هستی شناسی عقلانی) حائز اهمیت است، زیرا که ما را از آخرین باقیمانده استعمال «جوهر» خلاص می کند در الهیات نیز بواسطه طرد هر گونه علم فرضی از «روح» اهمیت دارد.

در تحلیل معرفت نیز مهم است، زیرا نشان می دهد که مقوله ذهنی و عینی اساسی نیست. در این قضیه خویشتن یا نفس، هیوم قدم مهمی از بار کلی فراتر نهاد.^۱

جان استوارت میل در همین زمینه می گوید: ادراک نفس و شخصیت عبارت از این است که محسوساتی در ذهن وارد می شود و در حافظه می ماند و ذهن آن احساسات گذشته را جمع می کند و امکان وقوع آنها را در آینده نیز به نظر می گیرد و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم می کند که آن را شخصیت و نفس «من» می نامد.^۲

دکتر تقی ارانی می گوید: از آنچه گذشت بایستی برای حیات و هم چنین روح تعریف ذیل را قائل شد: «روح و حیات از خواص معین دستگاه مخصوص ماده و غرض از تشکیلات مخصوص ماده همان سلول یا سلسله عصبی است. در این تشکیلات اجزاء ماده با کمیت معلوم نسبت بهم ارتباط زمانی و مکانی معینی دارند و این دیالکتیک ساختمان مخصوص این دستگاه باعث ظهور آن خواص معلوم شده است.»^۱

وی در کتاب پسیکولوژی درباره همین موضوع می نویسد:

غرض از روح خواص معین از دستگاه مخصوص ماده است. پس اختصاص سلول زنده که آثار زندگانی و بنابراین روحی از خود ظاهر می سازد، فقط در نوع اتم ها و ملکول های اجزا مرکب کننده سلول نبوده بلکه وضع مخصوص این اجزاء نسبت به هم، دومین شرط مهم برای وجود روح در سلول است. پس آن سلسله از موارد دارای روح و بنابراین زنده هستند که اجزاء مخصوص با وضع معین و مشخص بوجود آمده باشند.

^۱ همان ماخذ، ص ۳-۳۰۳.

^۲ سیر حکمت در اروپا محمد علی فروغی، ج ۲، ص ۱۴۳.
^۱ زندگی و روح هم مادیتست. تقی ارانی.

از اینجا واضح می شود که:

اولاً: زنده بودن و روح داشتن از خواص ماده است.

ثانیاً: قضایای روحی نیز مانند سایر قضایای مربوط به ماده تابع اصل کلی علت و معلول می باشند زیرا چنان که ذکر شد وجود روح از یکطرف وابسته به اجزای مادی مرکب کننده و از طرف دیگر بسته به وضع مخصوص ارتباط آن اجزاء می باشد و اگر در یکی از این دو علت تغییر حاصل شود در معلول نیز تغییری نظیر آن به ظهور خواهد رسید.^۲

توماس هابز مانند روانشناسان رفتارگرا و ماتریالیستها معتقد است:

آنچه ما حوادث نفسانی می نامیم واقعاً مانند حوادث جسمانی، فقط ترکیبات گوناگون ماده در حرکت است. حرکات فیزیکی که در مغز اتفاق می افتد همانهاست که ما آنها را افکار می نامیم، و آنان را سایر حوادث در عالم مادی یا خارج از بدن ما یا درون آنها، پدید آورده اند و به نوبه خود می توانند حرکات جسمانی بیشتری در خود ما یا خارج از ما ایجاد کنند.

هر تصویری - تصور درد و ادراک و حافظه و غیره - چیزی جز دسته ای از حوادث جسمانی در نظام عالی عصبی و مغز ما نیست. مثلاً وقتی می گوئیم که احساس رنگ زرد داریم، این به عنوان نتیجه امواج نوری معین است که عصب بینائی را تحریک می کنند، و به نوبه خود علت نوع خاصی از حرکات در مغز می گردند، تبیین می شود.^۱

نقد این نظریه:

این نظریه فقط به ماده و تجلیات آن باور دارد قبل از ورود به مطلب به سخن هیوم توسط ویلیام

جیمز فیلسوف و روانشناس معروف جواب می دهیم.

ویلیام جیمز در جواب فلاسفه انگلیسی می گوید:

حقیقت نفس مجموعه ای از معانی و تصورات نیست بلکه خودآگاهی امری متصل واحد است.

راست است که معانی و تصورات که احوال عارض بر خودآگاهی می باشند متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که اجتماع این متکثرها شود بلکه خودآگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کثرتی است واحد چنانکه در مقام تشبیه می گوئیم اندیشه انسان به الفاظ در می آید و الفاظ متکثرند

^۲ دکتر تقی ارانی، پسیکولوژی یا علم روح، ص ۹.

^۱ استرول - آروم، و ریچارد پاپکین، کلیات فلسفه ترجمه دکتر جلال الدین مجتبوی، ص ۱۵۴، انتشارات حکمت.

اما اندیشه یک امر واحد است و نمی توان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشه انسان را می سازد.^۲

هیوم می گفت نمی توانم «من» خود را به تنهایی در تصور آورم! در جواب وی می گوئیم: درست است به تصور نمی آید زیرا فراتر از تصور است تصور و تصدیق درباره علوم حصولی است نه راجع به علم حضوری که بی واسطه تصور مفاهیم و صورت ذهنی حاصل می شود.

ثانیاً انسان معلق در فضا را که توضیحی راجع به خود آگاهی آدمی است و بوعلی سینا آن را بیان نموده (در سهولت درک «من») در نظر بگیرد تا فهم مطالب آسان شود.

در جواب دکتر تقی ارانی که می گفت: نوع اتمها و نحوه ارتباط آنها باهم زمینه پیدایش روح می باشد باید گفت:

در هر حال اگر وضعیت این اتمها نسبت بهم عین روح نیست بلکه علت اعدادی و زمینه ای است حرفی نداریم. ولی اگر همین اتمهای سلول زنده و وضعیت آنها نسبت بهم عین روح باشد ایرادها وارد است زیرا در هر حال این سلولها و اتمها و قرار گرفتن آنها نسبت بهم جسم است و ما در وجود خویش وقایع و اموری را می یابیم که با خصوصیات جسم منطبق نیست مانند:

وحدت خود آگاهی - بساطت - ثبوت - و عدم وزن و عدم جرم و نبودن آثار آن و ... که در همین فصل توضیح بیشتر و مستدل تر خواهیم داد.

«نظریه ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) راجع به علم النفس و معرفت نفس فلسفی»:

کانت می گوید:

اهل تحقیق وجود نفس را برای انسان امری بدیهی می خوانند و چنین می پندارند که با دلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات می کنند.

مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که «می اندیشم پس هستم»

یعنی آنکه او را من می گوئیم و خاصیتش این است که فکر دارد البته وجود و جوهری است مستقل از تن چون ابعاد نیست و مجرد است ولیکن اگر درست بنگریم این استدلال غلط است.

از اینکه فکری هست چگونه می توان یقین کرد^۱ که جوهری هست مجرد که فکر متعلق به اوست؟

^۲ سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۶۱، چاپ انتشارات صفیعلیشاه

زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست می دهد. از اینکه امور حسی را وجدان می کند و آنها را به وسیله مقوله توحید می دهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند و اینکه فکر بسیط است چه دلیل می شود بر اینکه منشا آن هم بسیط است؟^۲

و اگر چنین باشد پس جسم را هم می توان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ جسمی بی سنگینی نمی شود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است.^۱
راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من می باشد اما این دلیل نمی شود که این «من» جوهر مجرد مستقل از تن باشد چون غیر از همین که او شرط جمیع اعمال ذهنی «من» است،

^۱ در جواب کانت می گوئیم: به دلیل اینکه تفکر پدیده ای است و هر پدیده نیازمند به علتی می باشد و فکر از نظر نحوه هستی وابسته و قائم به حقیقت انسان است و حقیقت انسان نفس اوست (به ادله بعدی) و خلاصه کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات. هر امر عرضی به یک امر ذاتی منتهی می شود. البته کانت علیت را امری ذهنی می داند ولی خودش ناخودآگاه آنرا بکار میبرد.

^۲ می گوید دراینکه فکر بسیط است چگونه می توان گفت منشا آن هم بسیط است. در جواب می گوئیم بدلیل اینکه علت اشرف از معلول است.

^۱ سنگینی با فکر خیلی تفاوت دارد: سنگینی امری کمیت دار و قابل تجزیه و اندازه گیری است اما فکر امری کیفی و آنهم کیفیت نفسانی است که بسیط بودنش بدیهی است و قابل تجزیه و اندازه گیری نمی باشد. بقول هنری برگسن بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می آید از آنست که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر می کنند و از جمله این امور امر خودآگاهی که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است به این نحو تصور می شود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگری محو گردد و نسبت به آن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد و مکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هرچیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند به اعتبار بعدی است که آنها حائز می باشند و روشن است که هرچه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد. اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمی شود مثلاً دردهائی که نفس احساس می کند یا لذت و شادی که از زیبایی ها درمی یابد یا مهر و کین که می ورزد یا مدرکاتی که برای او دست می دهد یا اراداتی که می نماید البته قوت و ضعف و شدت و خفت دارد اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آن را مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمی توان منطبق کرد احوال نفس متنوع است اما متعدد نیست. سیر حکمت در اروپا، ج ۳ ص ۲۸۵ به بعد.

دیگر علمی و ادراکی از او نداریم، پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده اند و در جمله «می اندیشم» موضوع محمول را موضوع به معنی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجاست. پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیرمادی بودنش ثابت نمی شود چون ما جوهر مادی را هم نمی دانیم چیست، پس روانشناسی عقلی (علم نفس از روی تعقل و استدلال) اساسش باطل است.

قابل تذکر است که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد بودن و جاوید بودن آن را انکار کند بلکه می خواهد ثابت کند که این امور به برهان عقلی در نمی آید و فلسفه اولی از این جهت پایه استوار ندارد.^۱ یعنی از جواب قطعی عقلانی چه در جهت نفی چه در جهت اثبات ناتوان هستیم.

چند استدلال بر تجرد و غیر مادی بودن «من»

۱- علم حضوری: «شعور نا بذاتنا هو نفس وجودنا» ابن سینا^۲

(«حقیقت انسانیت» همان خود آگاهی یا هوشیاری او است).^۳ (سارتر) (جمله سارتر تقریباً ترجمه

سخن ارزشمند ابن سینا است).

«تفسیر و تعبیر تجربه خود آگاهانه ما تنها راهی است که اگر اصلاً رسیدن به حقیقت من ممکن باشد

از آن راه می توانیم به من برسیم»^۴

علم حضوری یا خود آگاهی ذاتی و وجودی بشر:

انسان به حقیقت خود آگاهی دارد، بقول استاد شهید مطهری (ره): این چنین نیست که اول «من»

انسان تکنون یابد و در مرحله بعد، انسان به این «من» آگاهی یابد. پیدایش «من» انسان عین پیدایش

آگاهی به خود است، در آن مرحله، آگاه، آگاهی، و به آگاهی درآمده، یکی است. «من» واقعی

است که عین آگاهی به خودش است.

^۱ برای جواب کانت و اینکه آیا واقعاً ذهن قادر به فهم مسائل متافیزیکی است به کتاب شرح مبسوط منظومه ج ۲، بحث «معقولات ثانیه» و مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵ و مقدمه کاوشهای عقل نظری دکتر مهدی حائری رجوع کنید.

^۲ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۵۷-۸.

^۳ تعلیقات - ابن سینا - به تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۱۶۱.

^۴ ژان پل سارتر تالیف کرنستن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۸۹.

^۵ احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۱۸، علامه اقبال، ترجمه احمد آرام.

انسان در مراحل بعد، یعنی پس از آنکه به اشیاء دیگر کم و بیش آگاه می گردد، به خود نیز به همان صورت که به اشیاء دیگر آگاه می گردد، آگاهی می یابد، یعنی صورتی از خود در «ذهن» خویش تصویر می کند، و به اصطلاح به علم حصولی به خود، آگاه می گردد، اما پیش از آنکه اینگونه به خود آگاه گردد، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود به گونه ای که اشاره شد، یعنی به نحو علم حضوری آگاه است.^۱ که با لفظ «من» از این آگاهی ذاتی و بقول ابن سینا «غریزی»^۲ تعبیر می کند. آگاهی به «من» غیر از آگاهی به آگاهی (علم به علم) است،^۳ هرکس خود را در نهایت روشنی احساس می کند هم ذات خود را درک می کند و هم صفات خود را و افعال و آثار خود را.

انسان خود را می یابد و گرسنگی، شادی، غم، درد، لذت و ... خود را ادراک می نماید، این آگاهی بخویشتن توسط صورت یا تصویر شیئی نیست بلکه واقعیت خود را بدون واسطه تصویر ذهنی می یابد.

واقعیت شادی و غم، لذت و الم و ... را در خود می یابد نه عکس آنها را. و در این بخش سخن از علم به ذات خود است، اینکه «من انسان عین علم و آگاهی بخود می باشد» به عبارتی «من» عین روشنائی بخویش است مانند منبع نور می تابد که هم خود روشن است و هم صفات و آثار خود را آشکار می سازد.

این آگاهی بی واسطه و ذاتی و فطری دال بر غیرمادی بودن «من» می باشد، زیرا، «من» درعین اینکه عالم است، معلوم می باشد بعبارت دیگر کانه خم شده بر روی خود و خویشتن را می بیند و می شناسد و این با خصوصیات مادی قابل تطبیق و تبیین نمی باشد، زیرا اینجا دوئیت (ثنویت) حقیقی وجود ندارد.

اگر کسی بگوید، سلولهای مغزی چنین خاصیتی دارند در جواب می گوئیم، ما ذات و حقیقت خود را در عین ادراک مجموعه ای از میلیونها سلول مغزی نمی یابیم، بلکه خویشتن را بسیط و یکپارچه درک می کنیم و خود را امری متصل واحد می یابیم. چنانکه حکیم بزرگوار و نابغه عالم اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی می گوید:

^۱ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۴، ص ۲۸۷.

^۲ تعلیقات، ص ۱۶۱، عبارت بوعلی چنین است: الشعور بالذات هو غریزی للذات.

^۳ آگاهی به آگاهی از آثار و افعال «من» می باشد ولی آگاهی به «من» آگاهی به ذات خود است نه به اثری از آثار من.

بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ جزوی نیست، از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات و هرگز خود را فراموش نکنی. دانستن هم موقوف است بر دانستن اجزاء تا جزو ندانند، کل نتوان دانست. اگر تو عبارت بودی از همه تن یا بعضی تن، خود ندانستی در آن حلت که تو خود را فراموش کرده ای، پس توی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن بلکه ورای این همه است.^۱

فارابی همین برهان علم حضوری را در رساله اثبات مفارقات اینگونه تحریر می کند: نفس شاعر به ذات خود است و اگر در آلتی موجود باشد هرآینه ادراک ذات خود را بدون ادراک آلتش با خود نکند، پس باید بین نفس و آلت، آلتی باشد و تسلسل لازم آید، بلکه هرچیزی ادراک ذات خود می کند، ذات او مر خود او راست و هر موجودی که در آلتی است همانا که ذات او مر غیر او راست. شیخ اشراق در پرتونامه در این باره می نویسد:

و بدان که تو چون خود را دانی نه بصورتی دانی از تو در تو، و اگر توی تو را به صورتی دانی از دو حال بیرون نباشد یا دانی که آن صورت مطابق تو است یا نه. اگر ندانی که آن صورت مطابق تو است پس خود را ندانسته باشی و سخن ما در آن است که بدانسته باشی و اگر دانی که آن صورت مطابق تو است پس خود را بی آن صورت دانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق تو است. پس معرفت تو به خود به صورت نیست و نتوان بود الا آن که ذات تو ذاتی است قائم به خود، مجرد از ماده که از خود غایب نیست و هرچه او از تو غایب است و استحضار ذاتش نتوانی کرد، استحضار صورتش نکنی ...^۲

منظور از تجرد در این بیان شیخ اشراق حضور و آگاهی دائمی «من» می باشد اینکه «من انسان» از خویش غافل و غایب نیست و هیچگاه خود را فراموش نمی کند و هیچ پرده و جنبه ابهام بر او سیطره ندارد ولی بر جسم دارد. جسم عین حجاب و غیبت از خود می باشد. در حکمه الاشراق می گوید:

«آنچه می تواند موجب بروز نفس گشته و مظهر آن بشمار آید گاهی جسم است و گاهی مثال معلق، آنجا که جسم مظهر نفس بشمار می آید نفوس متعلق و وابسته به تن های آدمیان را باید نام برد.

^۱ هیا کل النور - مجموعه آثار سهروردی، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۸۵، انتشارات انجمن فلسفه ایران.

^۲ پرتونامه، ص ۳۷، همان.

ولی آنجا که مثال معلق، مظهر نفس واقع می شود، در مورد نفوسی که در عالم خواب ظاهر می شوند، مصداق پیدا می کند. اعم از اینکه مظهر نفس، اجسام باشند یا معلقه، آنچه مسلم است این است که نفس، در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی کند. اکنون با توجه به اینکه نفس در هر دو حالت همواره خود را می یابد ولی جسم بودن یا مثال معلق شدن را گاهی ممکن است به دست فراموشی بسپارد، می توان ادعا کرد که حقیقت نفس نه جسم است و نه مثال معلق، بلکه آنچه حقیقت نفس را تشکیل می دهد، چیزی است که با هر دو مغایر می باشد. شیخ اشراق در رساله الواح عمادی در همین رابطه بیان می کند: «و دیگر گوئیم که نفس زنده است به ذات خویش و مدرک ذات خویش است و ادراک او مرذات خویش را نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود، زیرا که آن صورت که در ذات تو حاصل باشد نسبت به ذات او باشد و متصور نیست که ادراک تو مرچیزی را که به نزد تو او باشد، ادراک انانیت تو باشد، پس ذات مدرک ذات خویش است نه به صورتی، بلکه از بهر آن مدرک خویش است که ذاتی است مجرد از ماده و از خود غایب نشود.»^۱ شیخ اشراق علم حضوری نفس را اساس تمام علوم انسان می داند چنانکه می گوید: کیف یظهر له شئی اذلا بد لمن یظهر له شئی ان یکون لنفسه ظهور فی نفسه فانه لا یشرع بغیره من لا شعور له بذاته ...^۲

چگونه آشکار می شود برای او چیزی زیرا چاره ای نیست برای کسی که چیزی برای او آشکار می شود از اینکه نفس او نزد او آشکار و ظاهر شود پس کسی که به ذات خودش آگاهی ندارد غیر خود را درک نمی کند.^۳

حضور و ظهور، ملاک علم می باشد و پایه علم اشراقی و معنی اشراق همین است، توضیح اینکه: همه می دانیم که اگر توجه «من» به پیام حواس نباشد هر چند که حواس آزاد باشد و محرک از خارج حواس آدمی را تحریک نماید باز هم انسان چیزی احساس نمی کند، وقتی در فکر عمیق فرو می رویم سر و صدا و بو و مناظر را درک نمی کنیم زیرا توجه «من» به جای دیگری است.

^۱ الواح عمادی مجموعه سوم، ص ۵-۲۴.

^۲ حکمه الاشراق مجموع مصنفات شیخ اشراق، مجلد دوم، ص ۱۱۷، تصحیح و مقدمه هنری کربین، چاپ ۵۶۹، انجمن فلسفه ایران، چاپ ۱۳۵۵.

^۳ این همان جمله علامه طباطبایی (ره) در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم مجموعه آثار شهید مطهری ج ۶ ص ۲۷۱ به بعد است که می گوید: به مقتضای بیرون نهای و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است، یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است (همان معلوم حضوری با سلب منشیث آثار = علم حصولی برگرفته از علم حضوری).

منع نور به جانب دیگری نورافشانی می کند در نتیجه روشنائی فقط در آن جانب است. خود این صفت نشانگر جوهریت مستقل نفس از بدن می باشد. سخن شیخ الرئيس در اشارات نمط سوم مشهور به انسان معلق در فضا همین برهان است، شیخ در آنجا می گوید:

اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملاً آرام باشد. بطوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا «هوا طلق» باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان «من» درک کننده کند به گونه ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می یابد درحالیکه هیچیک از اندامهای بدن را نمی یابد و آنچه را می یابد غیر از چیزی است که نمی یابد، پس نفس غیر از بدن مادی است.^۱

این بیان بوعلی دیگر هیچ شبه ای نمی گذارد که این ادراک واحد و یگانه از ذات خویش را نمی توان به جزئی از اجزاء بدن (مثلاً سلولهای مغزی) نسبت داد یا سخنان امثال هیوم را مورد توجه قرار داد، بلکه مستقیم انسان خویشتن را درک می کند. امکان دارد کسی این اشکال را طرح کند که چه کسی تابحال چنین حالت خاصی را دریافته است؟!

می گوئیم! فرض محال، محال نیست. بوعلی می گوید: فرض کن چنین حالتی به تو دست دهد. غرض بوعلی این است که: تصور «من» را برای انسان سهولت بخشد و انسان را به خودآگاهی به «من» متوجه کند و تصور مطلب را برای ذهن آسانتر نماید، زیرا خیلی از مسائل فلسفی (متافیزیکی) می باشد که تصورش از تصدیقش سخت تر و صعب تر می نماید مانند موضوع مورد بحث که چنین است:

یار نزدیکتر از من به من است وین عجب تر که من از وی دورم

«سعدی»

البته این بحث با بحث از خود بیگانگی متفاوت است، زیرا از خود بیگانگی این است که آدمی خود را «آنچه نیست» می پندارد نه اینکه اصلاً به خویشتن آگاهی نداشته باشد.

حتی انسان بقول علامه طباطبائی در حال بیهوشی هم از خود غافل نیست زیرا بیهوش آنچه را که پس از به هوش آمدن درک می کند و اذعان دارد این است که یادش نمی آید

^۱ آموزش فلسفه استاد محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، صفحه ۱۵۵.

آیا در حال اغماء بیاد خود بوده یا نه، نه اینکه یادش می آید که در آن حال بیاد خود نبوده، تا بتواند ادعا کند که از خود بیخود بوده، پس اگر هم این را بگوید باز نظرش همان معنی سطحی است یعنی از بدنم غافل بودم و حواس ظاهریم از کار افتاد.^۱

سخن دکارت هم شامل همین نظر است که خاصیت جسم امتداد است و خاصیت نفس شعور. و معنی قاعده کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد نیز دال بر همین نظر است. در هر حال حقیقت آدمی فهم و دانائی است و هر کس عین دانائی های خود است. به گفته جلال الدین:

آدمی دید است باقی پوستست دید آنست آن که دید دوستست
باز در جای دیگر می گوید:

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی خود استخوان و ریشه ای
چنانکه هگل می گوید: انسان، خود آگاهی است. او از خویشتن و از واقعیت و شایستگی انسانی خویشتن آگاه است.^۱

پس سخن شیخ اشراق، علامه طباطبائی، هگل - سارتر همه حکایت از این حقیقت می کند واقعیت انسان یک وجود نورانی و آگاه است.

۲- ثبات «من»:

پرواضح است ذات و حقیقت ماده عین حرکت و تحول است و در توضیح و تعریف ماده این مطلب را بیان کردیم و روشن است بدن ما هم که مجموعه میلیونها میلیون سلول می باشد ماده است و در حال تغییر و ضرورت می باشد و در فیزیولوژی می گویند هر هفت سال یکبار تمام سلولهای بدن تغییر می کنند. ولی بر سر سلولهای مغز اختلاف است، ولی در هر حال «ماده» است و ماده عین حرکت

^۱ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ص ۲۶۴ و ۲۶۵، چاپ دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

دلیل سخن علامه طباطبائی اینست که روح چون به قول دکارت آگاهی و اندیشه و شعور عین ذاتش می باشد، در نتیجه معنا ندارد که روح به خود، آگاهی نداشته باشد. حتی در خواب هم من انسان عین آگاهی است در نتیجه بخود آگاه است.

^۱ هگل - گ - و - ف. خدایگان و بنده - ب - تفسیر الکساندر کوژو و ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم ۱۳۶۸، ص ۲۵.

و تحول می باشد و ثانیاً ما وقتی خود را احساس می کنیم احساس مجموعه ای از چندین میلیون سلول نداریم.

در هر حال بدن ما عین تحول است با اینکه «من» ما ثابت است یعنی با وجود تحولات مستمر در بدن، بشری «من» عوض نمی شود، خود را یگانه احساس می کنیم کمالات و صفات ممدوح یا مذموم یافته ایم ولی می دانیم همانیم که در کودکی بوده ایم و من دیگری بجای ما ننشسته است. سلولهای بدن مانند دانه های تسبیح عوض می شوند ولی نخ آن همان است که بوده است.

قرنها بگذشت و این قرن نویست ماه آن ما هست و آب آن آب نیست
 عدل آن عدل است فضل آن فضل هم گرچه مستبدل شد این قرن و امم
 قرنها برقرنها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام
 شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
 چنانکه اگر جنایتکاری سی سال قبل جنایتی را مرتکب شود و بعد از سی سال او را دستگیر نمایند
 او را مجازات می کنند می گویند این همان شخص سی سال قبل است.

یعنی هویت واقعی انسان ثابت است. مانند نخ تسبیح که ثابت است ولی دانه های آن حرکت می کنند.

داستان ابن سینا و بهمنیار:^۱ بوعلی شاگرد معروفی دارد بنام بهمنیار - بهمنیار معتقد بود که همه چیز عوض می شود، نه تنها بدن انسان، بلکه روان انسان هم عوض می شود. همین طور که بدن در یک لحظه غیر از بدن لحظه بعد است. من این لحظه هم غیر از من لحظه بعد است. روزی با استادش بوعلی درباره همین مسئله مباحثه می کرد. بوعلی می گفت این جور نیست، بدن عوض می شود ولی «من» عوض نمی شود، «خود» ثابت است. او پافشاری داشت. یک دفعه که سؤال کرد، بوعلی سکوت کرد و جواب نداد. گفت چرا جواب نمی دهی؟ گفت آن بوعلی که تو در آن لحظه از او سؤال کردی که در لحظه بعد نیست. آن سؤال کننده لحظه قبل در لحظه بعد نیست. تو در هر لحظه که سؤال می کنی، یک آدم هستی و با یک مخاطب حرف می زنی، در لحظه بعد تو آدم دیگری هستی و او نیز اصلاً وجود

^۱ شهید مطهری - فلسفه اخلاق، صص ۳-۲۰۲، چاپ جدید.

ندارد. پس نه تو در لحظه بعد هستی که جواب بگیری، و نه من در لحظه بعد هستم که جواب بدهم. در همین جا بهمنیار دیگر سکوت کرد.^۲

لپ مطلب اینکه مدرک و ادراک کننده حرکت خودش نباید حرکت کند، اگر مدرک حرکت کند ما نباید حرکت را درک کنیم. زیرا درهرآن، ما غیر از آن قبل هستیم و معلوم غیر از معلوم سابق.

۳- «عدم انقسام پذیری من»:

«من» انسان این صفت بارز جسم را ندارد که تقسیم پذیرد.

ما همه «خود» را بسیط و بدون اجزاء درک می کنیم، هیچگاه احساس مجموعه بودن نمی کنیم، حقیقت خود را یگانه و یکپارچه و بسیط می یابیم. درحالیکه جسم قابلیت انقسام دارد. ناگزیر «من» باید غیرماده باشد چون این صفت را جسم ندارد و ما هیچگاه خود را «مجموعه» ی از سلولهای مغزی نمی یابیم. علامه محمد اقبال لاهوری فیلسوف و اندیشمند بزرگ اسلامی معاصر در این باره سخنی ژرف و روشنگر دارد:

«من خود را همچون وحدت چیزهایی آشکار می کند که ما آنها را حالات ذهنی و نفسانی می نامیم. حالات نفسانی چنان نیستند که به صورت منزوی از یکدیگر وجود داشته باشند لازم و ملزوم یکدیگرند به صورت مرحله ای از یک کل معتقد و پیچیده وجود دارند که ذهن انسان دارد. ولی وحدت آلی و سازواره ای این حالات به هم مرتبط، یا حوادث، نوع خاصی از وحدت است. با وحدت مادی اشیاء اختلاف اساسی دارد چه پاره های یک شی مادی ممکن است به حالت انزوای از یکدیگر وجود داشته باشند. نمی توانم بگویم که یکی از اعتقادات من در طرف چپ اعتقاد دیگر من قرار گرفته است یا در طرف راست آن. و نیز ممکن نیست بگویم که قدرشناسی من از زیبایی تاج محل با فاصله من از آگرا تغییر پیدا می کند.

فکری که درباره فضا دارم از لحاظ فضایی ارتباطی با فضا ندارد واقع این است که من می تواند درباره بیش از یک نوع فضا تفکر کند ... صفت مشخصه مهم دیگر وحدت من اختصاصی و شخصی بودن است که وحدت هر شخص را آشکار می سازد ...^۱

^۲ ملاصدرا در الشواهد الربوبیه به این ادعای ابن سینا ایراد گرفته است: «ص ۳۳۹ ترجمه و شرح شواهد دکتر جواد مصلح» چاپ انتشارات علمی و فرهنگی.

^۱ اقبال - علامه محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۵ و ۱۱۴.

۴- عدم عروض ویژگیهای جسم در «من» و عوارض «من»:

صفات و خصوصیات جسم را بیان نمودیم، گفتیم جسم: وزن، و اندازه و حجم و شکل و حرکت و مقدار، تقسیم پذیری، نقطه ذوب، نقطه جوش و یکی از حالات سه گانه و ... را داراست. ولی ما در «خود» هیچ کدام از اینها را نمی بینیم حتی در عوارض «من» هم این صفات را نمی یابیم. مثلاً در: غم و شادی، لذت و الم، خشم و محبت و ... هیچکدام از این خصوصیات جسم را نمی یابیم. و می دانیم این صفات عارض «من» می شوند و هیچگاه اینگونه صفات عارض جسم نمی شوند هرچند عروض این صفات در من تحولات بدنی را همراه دارد ولی عین آن تحولات نیست. این صفات مادی نیست و محل عروضی این صفات هم نمی تواند جسم باشد و خود «من» هم این صفات را ندارد، پس نمی تواند جسم باشد، لاجرم غیرماده است.

۵- «عدم خصوصیات مادی در ادراک و علم»، و ویژگیهای خاص دانایی:

یک رشته صفات ویژه برای «علم» می باشد که این صفات با ویژگیهای جسم منطبق نیست و صفات امور مجرد است از جمله:

الف: عدم انطباق بزرگ بر کوچک.

ب: عدم داشتن وزن، جرم، شکل، تغییر، جزئیت (داشتن کلیت)، عدم انقسام، عدم امتداد، عدم داشتن نقطه جوش و نقطه ذوب.

ج: در صورت حضور شرایط مادی و حسی و عدم حضور نفس و توجه به مورد علم، آگاهی حاصل نمی شود.

د: حافظه و صفات آن.

و چون «علم» صفات ماده را ندارد و یکسری صفات ویژه دارد، غیر مادی بودن آن اثبات می شود، و هنگامیکه تجرد علم و آگاهی تثبیت شد محل و مهبط علم هم مجرد خواهد بود که همان «من» یا «نفس» است^۱، زیرا علم با نفس انسان اتحاد وجودی دارد و هستی آن دو یکی است و هرچه انسان عالمتر می شود نفس او قویتر و مجردتر و روستتر می گردد. بحث اتحاد علم و عالم و معلوم در فلسفه اسلامی بسیار شیرین و دلکش است خلاصه نتیجه این بحث این است که:

^۱ در فلسفه اسلامی همین مطلب با این قاعده معرفی شده است: النفس مجرد لتجرد عارضها: به نقل از اسرارالحکم حاج ملا هادی سبزواری.

هر انسانی همان چیز است که می داند.^۲

اکنون به توضیح مختصری درباره هریک از صفات علم و ادراک می پردازیم:

توضیح و یژگی الف: «عدم انطباق بزرگ بر کوچک»:

از قواعد حاکم بر «ماده» این است که: مظلوف باید کوچکتر از ظرف باشد و هیچگاه مظلوف

بزرگ در ظرف کوچک جای نمی گیرد، که بحر بیکران در ظرف نیاید.

و ما تصویر بزرگی را در ذهن خود از جهان خارج داریم، و اگر بپذیریم ذهن ما همان سلولهای

مغزی می باشد و با توجه به کوچکی سلولها و عظمت و بزرگی تصاویر، عدم انطباق تصاویر بر

سلولهای مغزی آشکار می شود و همچنین ما یک تصویر ۵۰۰ متری را درست ۵۰۰ متر ادراک کنیم و

انطباق این تصویر پانصد متری دال بر مجرد علم و ذهن و در نهایت نفس ما می باشد.

توضیح و یژگی ب: عدم آثار مادی ما می دانیم و در خود می یابیم که ذهن ما آن قدرت عظیم را

دارد که هرچه دانش کسب کنیم، گنجایش آن را دارد و می دانیم هیچ سنگینی و جرمی و وزنی بر ما

افزوده نمی شود، با اینکه آگاهیم که از ما چیزی کاسته نمی شود و مطمئنیم که معلوماتی بر ما افزوده

شده^۱ و این معلومات هیچ شکل و رنگی ندارند. و خود معلومات ما تغییر نمی کنند یعنی از ثبات

برخوردارند، این عدم تغییر هم در حفظ معلومات است و هم در صدق معلومات حقیقی بر متعلقات

خود مثلاً قضیه: کوپرنیک حرکت زمین را کشف کرد، هم در ذهن ثابت است و هم صدقش ثابت

است.

و روشن است تغییر صفت بارز جسم است و اگر ذهن جسم بود حتماً متغیر هم می بود.

و قضیه و قضیه سازی فعل ذهن است و در عالم خارج ما اصلاً قضیه نداریم بلکه «موجود» داریم و

ثبات قضایای صادق (راست) هم دال بر ثبات ذهن است. و در بین قضایا بعضی «کلی» هستند یعنی بر

تمام موارد منطبق خود صادق هستند، مثلاً هر انسانی عقل دارد.

^۲ منظور از اتحاد عالم با معلوم، اتحاد عالم با معلوم با لذات است نه معلوم بالعرض، یعنی اتحاد با صورت ذهنیه یا همان علم به اشیاء خارجی. نه اتحاد با خود اشیاء خارجی.

^۱ درباره اینکه علم افزایش است، کاهش نیست به کتاب کاوشهای عقل نظری دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۱۲۱ به بعد رجوع شود چاپ شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۰. و همچنین به ترجمه انتقادی رساله تصور و تصدیق ملاصدرا توسط دکتر حائری رجوع شود.

این یک قضیه کلی است و انتزاع ذهن می باشد یعنی به صورت قضیه حقیقه است اگر انسانی در گذشته، حال یا آینده موجود شود و مفهوم انسان بر او صادق باشد حتماً عقل دارد. این کلیت قضایا فقط مخصوص جهان ذهن است، زیرا قضیه سازی مخصوص ذهن می باشد و در عالم خارج این کلیت وجود ندارد، زیرا جهان خارج، جهان وقایع خاص و جزئی می باشد و یک حادثه ویژه هیچگاه عیناً تکرار نمی شود. و می دانیم قضایای کلی کثیری در ذهن موجود می باشد و کلیت این قضایا نتیجه عمل ذهن است. ذهن خاصیت کلی سازی دارد و کلیت با ماده و ویژگیهای آن انطباق ندارد و عدم تطابق این صفت ذهنی با جسم دال بر تباین جسم و ذهن می باشد و آن این است که ذهن مرتبه فراتری از هستی را داراست و آن مرتبه مجرد می باشد یعنی هستی فراتر از جسم.

از ویژگی های دیگر دانائی ما این است که «نفس دانائی» قابل تقسیم و بخش پذیری به واحدها نمی باشد بلکه بسیط و یکپارچه است.

و بخاطر همین نمی توان گفت در ذهن چند کیلو دانش یا چند متر علم... وجود دارد؟! همچنین علم و دانائی امتداد و کشش در جهات چهارگانه ندارد (طول، عرض، ارتفاع و زمان). توضیح ویژگی ج: (توجه نفس به معلوم شرط تحقق علم است): همه ما هنگامی که توجه شدیدی به موضوعی می کنیم حواس ما از خیلی مسائل که با شدت و قوت در محیط ما اتفاق می افتد بیخبر می ماند آیا حواس کار نمی کنند؟ آیا دریچه هائی حواس را می بندند؟! خیر، بلکه من مآچون نورافکنی بر روی موضوع مطلوب خود نورافشانی نموده از موضوعات دیگر غافل است. و این دال بر تجرد من می باشد زیرا شرایط مادی آماده است و تمام تمهیدات مادی موجود می باشد فقط «من» به آنها توجه ندارد بلکه به مورد محبوب خویش توجه دارد. و این مدیریت مخصوص روح یا من می باشد و مغز بعلت تقسیم کار هر بخش از این نوع مدیریت محروم می باشد.

توضیح ویژگی د: «حافظه» از نیروهای مهم دستگاه ادراکی بشر است به قول هولگرهیدن^۱ زیست شناس سوئدی: یک انسان در زندگی معمولی خود می تواند یک میلیون میلیارد اطلاع را در حافظه خود ثبت کند و اخیراً روزنامه های رسمی از دانشمندان فن نقل می کنند که محتویات حافظه از میلیارد میلیارد تجاوز می کند. (بدون هیچ احساس سنگینی در خود یا در سر).^۲

^۱ Holger Hyden ، کتاب هفته، ش ۵۲ ، ص ۱۰۳، به نقل از بررسی مصاحبه راسل باوایت محمدتقی جعفری، ص ۱۲۲.

^۲ همان - قابل توجه است که جدیداً فیزیولوژیستها معتقدند: مغز حدود ۱۲ میلیارد سلول عصبی دارد.

^۳ امام علی (ع) به نقل نهج البلاغه حکمت ش ۲۰۵ می فرماید:

باز قابل توجه است که هنگامی ما می خواهیم یک اطلاع را از ذهن خود کسب کنیم از میان میلیاردها اطلاع بدون معطلی آن اطلاع خاص خود را می یابیم. این بایگانی کننده و یا بنده کیست؟! قضایای محفوظ در حافظه هم دارای ثبات هستند هم بسیار زیادند (میلیونها برابر تعداد کل سلولهای مغز) و هم در یک آن با یک توجه یافته می شوند. و هم اینکه هنگام بازشناسی تشخیص می دهیم این تصویر ذهنی همانست که روز اول در ذهن ایجاد شد. و هر چهار صفت با صفات ماده تباین دارد. دو صفت اخیر از مهمترین صفات حافظه می باشد که تجرد و غیر مادی بودن آن را اثبات می کند. کیست که با یک توجه اطلاع مطلوب را در میان میلیاردها اطلاع می یابد؟ کیست که تشخیص می دهد این قضیه ذهنی همانست که در فلان زمان واقع شده است؟! با توجه به اینکه ماده عین تحول و تغییر می باشد. این صفات، مخصوص ماده نیستند پس سلولهای مادی مغز از انجام این فعالیت، محروم هستند پس باید موجود غیر مجردی باشد که هستی اش فوق مرتبه هستی ماده باشد و همانست که از آن به «من» تعبیر می کنیم.

۶- «رویا و خوابهای صادقانه»:

همچو آن وقتی که خواب اندر روی
تو زپیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان
با تو اندر خواب گفتست آن نهان
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق
آن توئی زفتست کان نهصد تو است
قلزمست و غرفه گاه صد تو است^۱

بعضی افراد در طول مدت زندگی خود رویاهائی را در عالم خواب دیده اند که بعد در عالم بیداری عیناً محقق شده اند و اینها بعد از تحقق یا قبل از تحقق در عالم بیداری بدان خوابها آگاهی داشته اند. این آگاهی یافتن از آینده که واقعی می باشد و از مرزهای زمان و مکان خارج است و ما را از آینده باخبر می سازد گزارشگر وجود یک حقیقت غیر مادی در انسان می باشد که قدرت آن فوق زمان و مکان و فوق جسم و جسمانیات است. زیرا سلولهای مادی مغز هیچگاه نمی توانند آینده تحقق

كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بَمَا جَعَلَ فِيهِ إِلَّا وَ عَا □ العلم فَاِنَّهُ يَتَّسِعُ
هر ظرفی با مظروف تنگ و كوچك مي شود غير از ظرف علم پس آن بزرگتر
مي گردد. سخن امام علي (ع) فراتر از سخن هیدن است زیرا دلالت بر
تجرد تام حافظه مي كند و قابل پر شدن نيست مگر سخن هیدن را به اين
معنا بگيريم كه آدمي در طول عمر محدود خود به اندازه مقدار مذکور
اطلاع ثبت مي كند.

^۱ مثنوي معنوي - دفتر سوم، بیت ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۳ نسخه نیکلسون طبع
بروخیم ۱۳۱۵، تهران.

نیافته را دریابند و ما را از آن مطلع سازند. تنها یک موجود مجرد از ماده می تواند به غیب و آنچه که از حواس ظاهره ما پنهان است، علم حاصل نماید. و البته خود مسئله خواب هم که هنوز هویتش از نظر علمی کشف نشده دال بر مجرد روح می باشد و این ویژگی را نمی توان به سلولهای مغزی نسبت داد زیرا سلول مغزی مادی است و محبوس و محصور در زندان زمان و مکان فعلی خود می باشد و نمی تواند از زمان و مکانی که به آن نرسیده و از راه حواس پنجگانه به آن اطلاع نیافته با خبر گردد.

جلال الدین محمد مولوی می گوید:

روح را توحید الله خوش تر است غیر ظاهر دست و پائی دیگر است
روح دارد بی بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بی قرار
دست و پا در خواب بینی و ایتلاف آن حقیقت دان، ندانش از گزاف
باش تا مرغ از قفس آید برون تا بیننی هفت چرخ او را زبون
آن توئی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم جان بیرون شدن

(مثنوی - دفتر سوم، ابیات ۱۶۱۱ به بعد.)

باز در دفتر دوم می گوید:

بس عجب در خواب روشن می شود دل درون خواب روزن می شود.

(مثنوی - دفتر دوم، ابیات ۲۲۳۵)

۷- «اختیار»:

از صفات ویژه آدمی اختیار است. انسان وقتی در سر چند راهی قرار می گیرد، خود را دارای قدرت انتخاب می یابد و درک می کند که از بین چند امر می تواند یکی را با آگاهی و نظارت و تسلط برگزیند.

«این حالت نظارت و تسلط «من» به انتخاب و گزینش یک امر از بین چند امر را اختیار نامند.» اختیار و گزینش خاص روان آدمی است، جماد و گیاه و حیوان این حالت را ندارند. حیوان نهایتاً امیالی غریزی دارد که از وجود قوه تعقل محروم است و همین است که بین حیوان و انسان تفاوت می گذارد، حیوان میل دارد، یعنی کشش و گرایش بدون شعور، ولی انسان اراده دارد، یعنی خواست عاقلانه.

انسان حریص، میل به غذا دارد ولی اراده می کند (خواست عاقلانه) و نمی خورد، یعنی یک عمل را از بین چند عمل برمی گزیند. حالتی که ما در حین انتخاب داریم، اختیار است. «اختیار» با صفات ماده منطبق نمی باشد، هیچ جسمی حالت برگزینندگی ندارد، حتی حیوان هم مختار نیست و این ویژگی خلاف قوانین طبیعی مادی می باشد، به اصطلاح «اصل جبر» در جسم شدیداً جریان دارد. اختیار از صفات خاص موجودات مجرد از ماده می باشد.

معنی ندارد سلولهای مادی قدرت انتخاب داشته باشند. با توجه به اینکه آدمی هرچه از «خود» بهره ورتر و قویتر باشد، اختیارش بیشتر است و قوت و ضعف «خود» به بدن مربوط نیست، چه بسیار افرادی که از نظر نیروی بدنی دارای قوت زیادی هستند ولی از نظر روانی بسیار ضعیف و ناتوان می باشند و چه بسیار اشخاصی که از نظر نیروی جسمی ضعیف هستند ولی از جهت نیروی روانی قوی و نیرومند می باشند. هگل در بیان همین موضوع در «فلسفه تاریخ» می گوید:

«ماهیت روح را می توان با گذاشتن آن در برابر متضادش فهمید، و آن ماده است، ذات ماده ثقل است و ذات روح آزادی، ماده خارج خویش است و حال آنکه روح متمکن در خویش است. «روح وجود خویشندار است.»^۱

۸- «خلع بدن»:

شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک مشهور به شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷) می گوید: «حکیم متاله کسی است که پیکر خویش را چون جامه ای کرده باشد، اگر خواهد آن را به بر کند و اگر خواهد بر کند.» نیل بدین مرتبه هم به تعبیر وی جز به وسیله نور اشراق ممکن نیست. مثل صوفیه، ندیده ای که آهن تفته چون آتش در آن تاثیر کند، همچون آتش شود، روشنی بخشد و بسوزاند؟ نفس انسانی نیز از جوهر قدسی است. وقتی از نور انفعال پذیرد و لباس اشراق بپوشد فعل و تاثیر نور را دارد.^۱ جلال الدین محمد مولوی می گوید:

آن منم خم خود انالحق گفتن است	رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است	ز آتشی می لافد و خامش وش است.

^۱ تاریخ فلسفه غرب. برتراند راسل ترجمه نجف دریا بندری، ص ۴۲۸.

^۱ کتاب المشارع و المطارحات طبع هنری کوربن صفحه ۵۰۴ به نقل از دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۹۶-۲۹۵.

چنانکه حکیم یونانی فلوطین^۲، در چند جا از آثار خود می گوید: من بعضی اوقات با نفس خویش خلوت می کنم و بدن فرو می گذارم چنانکه گوئی جوهری مجرد می شوم و بدینگونه از سایر چیزها بیرون می آیم و به ذات خویش درون می شوم.

در جای دیگر می گوید: بارها برای من اتفاق افتاده است که از جسم خویش رهائی یافته ام و با تمام عالم خارج بیگانه گشته ام. اما چون به خود باز آمده ام حیرت کرده ام که چگونه به این عالم نزول کنم و روح خود چگونه به جسم داخل شده است.^۳

فلوطین در رساله هشتم از انثاد چهارم فصل اول چنین می گوید:

«بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می شوم و به خود می آیم^۴، و جهان بیرون را پشت سر می نهیم و اندر خود درمی آیم، زیبایی حیرت انگیزی می بینم: در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می یابم و والاترین زندگی را می گذرانم^۵، و از جهان عقل می گذرم و از همه معقولات برتر می برم و با خدا یکی می گردم. آن گاه چون پس از سکونی در دامن الوهیت، دوباره به حوزه تفکر فرو می افتم، از خود می پرسم: بازگشت از آن حالت چگونه ممکن است و روح که هروقت به خود می آید از چنان حالتی الهی بهره ور می گردد، چگونه باز در تن فرو می افتد؟^۶

^۲ (Plotinus) فلوطین، متولد ۲۰۴ یا ۲۰۵ بعد از میلاد، فیلسوف و حکیم اسکندرانی که احتمالاً متولد در مصر بوده و بزرگترین فیلسوف نو افلاطونی می باشد و از شاگردان آمونیوس ساکاس در اسکندریه و استاد فرفوریوس مشهور بوده است. برای شرح حال او مراجعه کنید به دوره آثار افلوپین پایان جلد ۲ که توسط شاگردش نوشته شده و همچنین سیر حکمت در اروپا جلد ۱، و فلوطین نوشته کارل یاسپرس ترجمه محمدحسن لطفی از انتشارات خوارزمی و درآمدی بر فلسفه افلوپین نوشته دکتر نصراله پورجوادی نشر دانشگاهی.
^۳ به نقل از دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۵۸.

^۴ فلوطین با این عبارات حالت بیخودی و خلسه و یگانه شدن با واحدرا، که به تصریح خودش بارها به او دست داده است، وصف می کند. بیدار شدن از خواب تن به معنی فراغت روح از تن است، زیرا به عقیده فلوطین روح هنگامی که گرفتار تن می باشد در خواب است. مقایسه کنید با رساله ششم از انثاد دوم پاراگراف آخر فصل ششم.

^۵ برترین زندگی به معنی والاترین نوع زندگی است که فلوطین آن را عین نیکبختی می داند، مقایسه کنید با رساله چهارم از انثاد اول خصوصاً فصل ۳، آن رساله. توصیف مشروح تری از این حالت را در رساله نهم از انثاد ششم، فصلهای ۱۰ و ۱۱ می توان یافت.

^۶ ترجمه دوره آثار فلوطین «تاسوعات» جلد اول، ص ۶۳۹، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، پاورقی ۲ و ۳ هم از مترجم است، ص ۶۴۹.

چون این بحث خلع بدن بیشتر جنبه استقراء و مشاهده دارد تا تعقل باز نظر یکی دیگر از بزرگان معاصر را که خود شاهد چنین عملی بوده است، نقل می کنیم و بعد نتیجه می گیریم.

استاد شهید مرتضی مطهری (ره) می فرماید: «مثل مساله خلع بدن است. افرادی که تازه به این مرحله می رسند، یک لحظه ای، دو لحظه ای، یک ساعتی خلع بدن می کنند. بعضی افراد در همه احوال در حال خلع بدنند و (البته من معتقد هستم و دیده ام). مثلاً الان با ما و شما نشسته اند و در حال خلع بدن هستند. به نظر آنها آن حالتی که در وقت نماز تیر را از بدنش (علی بن ابیطالب «ع») بیرون بکشند و متوجه نشود، ناقص تر از آن حالتی است که در حال نماز توجه به حال فقیر دارد، نه اینکه «اینجا از خدا غافل است و به فقیر توجه کرده، بلکه آنچنان توجه به خدایش کامل است که در آن حال تمام عالم را می بیند.»^۳ حال اگر این عمل را قبول کنیم و معتقد شویم که انسان چنین قدرتی دارد که روح خویش را از کالبد خود خارج نماید و این حجاب را از چهره جان کنار بزند روشن می شود که حقیقت آدمی خیلی فراتر از بدن جسمانی خویش است. و آدمی را غیر از بدن جسمانی روحی و لطیفه ای الهی است. مرکز ادراکات و فهم حقایق مخصوص اوست و بدن جز وسیله و آلت زندگی دنیوی نمی باشد. لسان الغیب خواجه شمس الدین حافظ شیرازی در غزلی مشهور و بسیار زیبا می گوید:

حجاب چهره جان می شود، غبار تنم	خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانیست	روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم	دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس	که در سراچه ترکیب تخته بند تنم
اگر زخون دلم بوی شوق می آید	عجب مدار که هم درد نافه ختمم
طراز پیرهن زر کشم مبین چون شمع	که سوزهاست نهانی درون پیرهنم
بیا و هستی حافظ زپیش او بردار	که با وجود تو کس نشنود زمن که منم ^۱

«من» انسانی یا همان نفس آدمی همچنانکه ترکیب حسی و خارجی و مقداری ندارد ترکیب عقلی هم ندارد منظور از ترکیب عقلی این است که: عقل انسانی وقتی موضوعی را تصور می کند می تواند

^۳ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۵۷۴، چاپ دفتر انتشارات اسلامی بخش امامت.

^۱ دیوان حافظ نسخه قزوینی، ص ۲۶۶، چاپ انجمن خوشنویسان (۱۳۶۰).

آن را تحلیل به اجزائی عقلی نماید که در خارج آنچنان نیست و ذهن این اجزاء را با قدرت انتزاع عقلی خویش از موضوعات خارجی می فهمد مانند اینکه:

از وجود خارجی: وجود و ماهیت (هستی و چستی - بود و نمود) انتزاع می کند با اینکه این دو در عالم خارج ترکیب اتحادی دارند و یک واقعیت بیش نیستند یا مانند جنس و فصل که از موجودات ذهن انتزاع می کند مثلاً انسان را تحلیل می کند به جنسی (مانند حیوان) که جزء اعم است و فصلی (عقل) که جزء اخص است.

این را ترکیب عقلی گویند.

گفتیم که «نفس» یا «من» ترکیب خارجی ندارد. اکنون پرسش این است: آیا ترکیب عقلی دارد؟ می گوئیم ترکیب عقلی هم ندارد زیرا نفس هستی صرف است ماهیت ندارد زیرا چنانکه صدرالمتهلین در اسفار می فرماید:

«ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهويه و لالها درجه معينه في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسی و العقلیه التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشأت سابقه و لاحق و لها في كل مقام و عالم صوره اخروی»^۱

برای نفس انسانی مثل سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلی که هر یک مقام معلومی دارند مقام مشخص و ثابتی وجود ندارد و در جهان هستی درجه معینی برای او نیست بلکه نفس انسانی دارای مقام ها و درجات متفاوتی است و برای او عوالم و مراتب گذشته و آینده وجود دارد و برای او در هر مقامی و عالمی صورت دیگری وجود دارد.

حاج ملاهادی سبزواری می گوید:

و انها بحت وجود ظل حق عندي و ذا فوق التجرد انطلق.

و یقیناً نفس وجود بحت و عاری از ماهیت دارد که در نزد من سایه حق است و دارای مرتبه فوق تجرد و آزاد از ماهیت می باشد. بیان: ان النفس و مافوقه کما حقق وجودات بحتة بلا ماهیه.

نفس و مافوق آن چنانکه ثابت شد وجودهای خالص بدون ماهیت می باشند.

پس چون طبق ادله فوق «نفس» انسان خصوصیات جسم را ندارد در معرض کون و فساد قرار نمی گیرد و همیشه زنده و جاوید می باشد و برای آدمی مرگ به معنی نیستی نمی باشد بلکه مرگ جدائی

^۱ به نقل از هزار و یک نکته، نکته ۴۲۱.

من از بدن است و مرگ یک حالت از احوال آدمی است که بر او عارض می شود، برای توضیح بیشتر به فصل دهم مراجعه شود. براهین اقامه شده از طرف اندیشمندان اسلامی همه بر این تکیه داشت که صفات جسم در «من» انسان وجود ندارد و به همین دلیل جنس من با جسم متفاوت است و از یک سنخ نمی باشد. بعد از این بحث، حکما در بخش علم النفس به اوصاف و ویژگی های نفس می پردازند همانند جوهریت نفس و بساطت آن و اینکه نفس جامع همه قوا و نیروهای خود است می پردازند که قبلاً بحث نمودیم.

فلاسفه اسلامی بعد از بیان تجرد روح بشر به بحث قوای نفس می پردازند و راجع به ماهیت نیروهای «من» و مکانیزم کار آنها به اشاره می کنند. در اینجا فهرست قوای نفس را از دیدگاه فلاسفه اسلامی بیان می کنیم و به همین مقدار اکتفا می نمائیم.

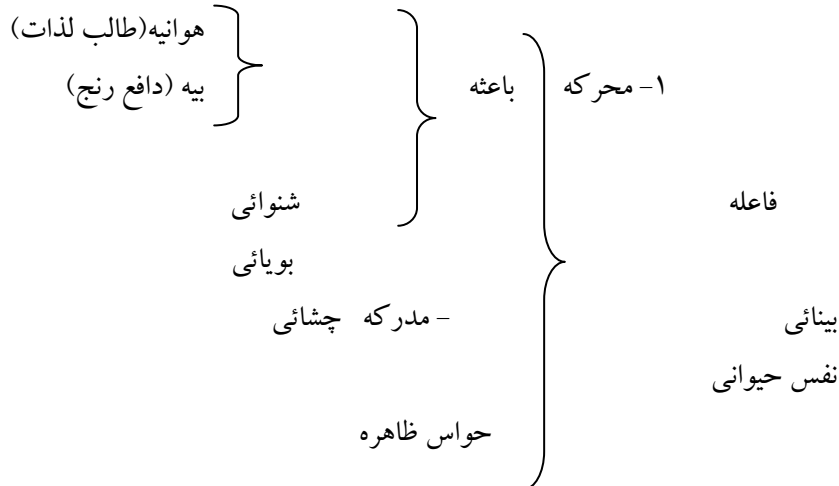
شرح این هجران و این خون جگر این سخن بگذار تا وقت دگر

«جلال الدین محمد مولوی»

فهرست قوای نفس از نگاه حکیمان اسلامی

حکمای اسلامی «نفس» را دارای سه مرتبه می دانند: ۱- نفس نباتی ۲- نفس حیوانی ۳- نفس انسانی، و انسان هر سه مرتبه نفس نباتی و حیوانی و نفس ناطقه انسانی را دارد.

و برای هر کدام قوا و نیروهایی قائل هستند، برای نفس نباتی سه قوه غاذیه و نامیه و مولده قائلند.



بساوانی

حس مشترک

حواس باطنه خیال (مصوره)

متخیله (به قیاس با حیوان)

وهمیه

حافظه

نفس انسان } عامله (عقل عملی = وجدان) مفکره (به قیاس با انسان)
عالمه = عقل نظری و مراتب آن هیولانی (صرف استعداد و قبول است)

بالمکه (بدیهیات و اصول اولیه را می یابد)

بالفعل (عالم به معلومات نظری)

مستفاد (عالم به معلومات نظری و بدیهی)

فلاسفه اسلامی قبل از ملاصدرا به پیروی از فلاسفه یونان تنها قوه عاقله را مدرک کلیات مجرد از

ماده می دانستند و براهینی که برای تجرد نفس اقامه می کردند اطراف قوه عاقله دور می زد.

ولی ملاصدرا معتقد است که قوه خیال بلکه همه قوای باطنه از ماده مجرد هستند و تجرد آنها را نیز

از راه عدم تطبیق خواص آنها با خواص عمومی ماده به اثبات رسانید.

و هر کدام از قوی و نیروها دارای آثاری است.

مثلاً عقل انسان دارای انواع فعالیتها (از قبیل انتزاع - حکم و استدلال - تصور و تصدیق - تعمیم -

ترکیب و تحلیل و مقایسه ...) و باز عقل انواع اندیشه ها و تصورها و تصدیقها دارد. مثلاً:

اندیشه های حقیقی (که متصف به درست و غلط می شوند و ما بازاء خارجی دارند و قابل لغو

نیستند و از اختیار بشر خارجند و انسان آنها را کشف می کند و قضایای بیانگر آن توصیفی است)

اندیشه های اعتباری (اعم از ارزشی یا قراردادی که ساخته ذهن بشر و اعتبار ذهن است و با قضایای

انشایی بیان می شوند).^۱

^۱ در این باره در کتاب حاضر در فصل ارتباط انسان و جهان توضیح مختصری آمده است و کسانی که خواهان توضیح بیشتری هستند به کتاب

اندیشه های وهمی (ساختگی: مانند اندیشه بخت و شانس و ...)

فصل پنجم

قلمروهای «من بشری»

اندیشه های متافیزیکی (مابعدالطبیعی یا معقولات ثانیه فلسفی)

اندیشه های علمی (تجربی که بر پایه مفاهیم معقول اولیه که مستقیم از حواس انتزاع شده است)

اندیشه های کلی (معقولات اولیه - معقولات ثانیه فلسفی - معقولات ثانیه منطقی)

اندیشه های جزئی (که ذهن به کمک حواس به آنها می رسد) و ...

آیا من بشری ساحت های متفاوت دارد؟

در این فصل در جستجوی جواب این پرسش هستیم، که آیا «من» انسان یک قلمرو واحد دارد یا دارای قلمروهای گوناگونی است؟! یعنی «من» آدمی فقط یک سطح دارد یا دارای سطوح متفاوت است؟! در آثار حکمای اسلامی به بیاناتی برمیخوریم که نشان می دهد درک آنها از «من» انسان اینگونه می باشد که سطوح و قلمروهای مختلفی دارد که این سطوح با مشخصاتی خاص هریک، از یکدیگر متمایز می باشند. چنانکه شیخ الرئیس بوعلی سینا در دانشنامه علائی می گوید:

«و مر، جان مردم را دو رو است: یکی روسوی برسو است و به جایگاه خود است و یکی روسوی این جهان است، و قوت کنائش بسوی این جهانست، و قوت اندر یافتش بسوی برسو است و به آن جهان است.^۱»

نظریه جلال الدین محمد مولوی

و جلال الدین محمد مولوی در مثنوی بارها به این حقیقت اشاره نموده است. جمله:

دو دهان داریم گویا همچونی یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما های و هوئی در فکنده در سما

^۱ ابن سینا دانشنامه علائی - بخش طبیعیات، تصحیح سید محمد مشکوه، انتشارات دهخدا، چاپ دوم ۱۳۵۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

لیک داند هر که او را منظر است کاین فغان این سری هم ز آن سراسر است

در مقامی دیگر می گوید:

همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو زپیش خود به پیش خود شوی
 بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفتست آن نهان
 تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
 آن توئی زفتست کان نهصد تو است قلمزست و غرفه گاه صد تو است

دفتر سوم ابیات ۱۳۱۱-۱۳۱۳

باز می گوید:

هست سر مرد چون بیخ درخت ز آن بروید شاخه اش از چوب سخت
 در خور آن شاخ رسته بر گها در درخت و در نفوس و در نهی
 اینها نشان می دهد که حکمای اسلامی به این حقیقت توجه داشته اند ولی از قرن نوزدهم به بعد
 این نظریه توسط متفکرین و روانشناسان مغرب زمین مطرح گردید.

نظریه زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)

زیگموند فروید^۱ روانکاو مشهور بیان نمود که ضمیر انسان دارای سه قلمرو متفاوت است. ۱- قلمرو

خودآگاه ۲- قلمرو ناخودآگاه ۳- قلمرو نیمه خودآگاه

^۱ Sigmund Freud (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، روان شناس و روانکاو مشهور اتریشی برای اطلاع از نظرات او به کتابهای ذیل می توان رجوع نمود. اندیشه های فروید نوشته آدگارپش ترجمه غلامعلی توسللی - فروید و فرویدیسم نوشته فیلیسین شاله ترجمه اسحاق وکیللی و نظریه های مربوط به شخصیت نوشته دکتر علی اکبر سیاسی، البته جای بسی تاسف است که کتابهای این روانکاو از طرف متخصصین فن به فارسی ترجمه نشده است و اکثر ترجمه ها توسط اشخاص ناوارد انجام شده است و خوشبختانه جدیداً کتابهای تعبیر خواب فروید توسط خانم و کتاب خوشایندی های فرهنگ با پیوستی از هربرت مارکوزه توسط امیدمهرگان و کتاب اشتباهات لپی به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

و فصلنامه فلسفی ادبی فرهنگی ارغنون دو شماره از نشریه را (شماره ۲۱ و ۲۲) اختصاص به روانکاوی و ترجمه چندین مقاله از فروید قرار داده است که در جای خود قابل تشکر و سپاس از مسئولین آن است که به غنای فرهنگی جامعه علمی ما می پردازند.

مانند یک قالب یخ که در آب شناور باشد قسمتی زیر آب است مانند ضمیر ناخودآگاه (یا تاریک) و قسمتی بیرون آب مانند ضمیر خودآگاه (روشن) و قسمتی بینابین آب و بیرون همانند قلمرو نیمه خودآگاه.

فروید می گوید بیشتر شخصیت، بخش تاریک و ناخودآگاه است و ضمیر ناخودآگاه مخزن تمام عقده های اشباع نشده است که تمام عقده های روانی اشباع نشده به عقده اشباع نشده غریزه جنسی (لیبدو) باز می گردد. و عقل آدمی همچون جزیره شناوری بر اقیانوس ضمیر ناخودآگاه و نیروهای ناخودآگاه جاری است یعنی آدمی گمان می کند که با عقل و اراده خود کاری را انجام می دهد این ضمیر ناخودآگاه اوست که بر تمام عقل و اراده او فرمان می راند و اینکه فروید گوید سه ضربه بر شخصیت بشر در دوران جدید وارد شد یکی ضربه کیهانی که توسط کوپرنیک زده شد که زمین مرکز عالم نیست. دوم ضربه زیست شناسی که توسط چارلز داروین زده شد که انسان یک حیوان تکامل یافته است سوم ضربه روانکاوانه که توسط خود فروید زده شد.

و علت بعضی رفتارهای ناخودآگاهانه ما، همان عقده های اشباع نشده جنسی است که بدون اطلاع ما، ما را به فعالیت برمی انگیزد.^{۳۲}

^۲ یکی از ایرادات مهمی که به مسئله عقده ها در مورد نظریه فروید گرفته شده از طرف کارل رایموند پوپر است و آن اینکه می گوید نظریه فروید «علمی» نیست زیرا ابطال پذیر تجربی نمی باشد. توضیح اینکه: شخص هر کاری به هر نحوی انجام دهد فروید می گوید علتش عقده اشباع نشده جنسی است. یعنی با آزمایش نمی توان به غلط بودن آن پی برد و نسبت به همه حالات خارجی یکسان است. پس تجربی نیست در نتیجه علمی نمی باشد.

^۳ فروید راجع به تکامل «من» در انسان نظریه ابراز نموده بدین بیان که «من» انسان در تکامل خویش سه مرحله را طی می کند: الف: نهاد I d ب: من ego ج: فراخود یا من برتر (Super ego) - نهاد یا غرایز، تمایلات اولیه بشر است و هدف نهاد کسب لذت و دفع الم و نیروی نهاد را لیبدو می نامد. فروید نهاد را متعلق به ناخودآگاه می دانست زیرا انگیزه هائی که بواسطه شرایط اجتماعی و محیطی نباید آشکار شود جز نهاد است و در ناخودآگاه می باشد. نهاد از لحظه تولد وجود دارد، «من» بخش عقلانی و منطقی شخصیت است که جنبه آگاهی داشته و تحت نفوذ واقعیت است و از مسائلی مانند تکلام - تحرك و تماس و نظایر اینها تشکیل شده است فروید جمیع این وسایل را «من» نامید. «فرامن» یا من برتر از نظر فروید مترادف با وجدان است و کودک از هنگامی که مورد اوامر و نواهی پدر و مادر قرار می گیرد چون نمی گذارند کودک انگیزه های نهاد را اشباع نماید. همین اوامر و نواهی «من برتر» کودک را می سازد و همین «من برتر» احساس مسئولیت هم می کند. این بخش از نظریات فروید ایرادات فراوانی دارد من جمله می گوید وجدان بر اثر اوامر و نواهی پدر و مادر ایجاد شده در واقع وجدان بشر را همان عادت دانسته است. ثانیاً بین سخنان فروید تضادی است و آن اینکه

به گفته ویلیام جیمز مسئله ضمیر ناخودآگاه (شعور باطن) بزرگترین انکشاف روانشناسی در قرن نوزدهم^۱ می باشد.

ضمیر خودآگاه عبارت است از بخشی از زندگی روانی انسانی که برای او کاملاً مشخص و معلوم است مانند اینکه شخص می داند الان گرسنه است یا سیر، غمگین است یا شاد، سردش شده یا نه، کجا هست، چه وقایعی در محیط او می گذرد ... «بقول فروید خودآگاهی یعنی اینکه آدمی از حیث جان و روان زنده و بیدار باشد.

نظریه برگسن:^۲

هنری برگسن که هم عصر با فروید و هم معتقد به دو سطح برای شخصیت آدمی بود، یکی منطقه سطحی شخصیت که در آن دستگاه های بدن و عادات فکری و حسی تحمیل شده بوسیله جامعه دارای نفوذ می باشد و منطقه عمیق شخصیت که معرف شخصیت حقیقی اشخاص است.^۳

۱- منطقه سطحی:

الف: محتویات منطقه سطحی شامل چیزهایی است که از زندگانی روحی ظاهری بیش ندارد یعنی آنچه بیشتر عمل می گردد نه آنکه تفکر یا حس می شود.

- ۱- اغلب احساس هایی که باعث رفتار خارجی ما می گردد در سطح شعور باقی می ماند مثلاً احساس سرما که ما را به بستن تکمه های لباس وادار می سازد یا احساسی که بر اثر بوق اتومبیل حاصل می شود و شخص را به طرف راست جاده متمایل می سازد احساس های سطحی هستند.
- ۲- سخنان و اشاراتی که بر اثر زندگانی اجتماعی تا اندازه ای خودبخود صادر می گردند، در همین منطقه تهیه می شوند. مانند کلمه «بخشید» که هنگام رد شدن از میان جمعیت گفته می شود، جملات تبریک یا تسلیت، مکالمات عادی در خصوص وضع هوا یا جریان روز و غیره.

از يك طرف براي نهاد آزادي عمل مي خواهد و از طرف ديگر «من» و «من برتر» را كاملتر مي داند. اندیشه و فکر از آن «من» و «من برتر» است ولي فرويد بجاي آزادي دادن به «من» و «من برتر»، هنوز طالب اعطاي آزادي به غرايز است با اينكه سير غريزه با سير فكر متفاوت است!!^۱ (نظريه هاي مربوط به شخصیت، ص ۱۴) فولکیه پل، خلاصه فلسفه، ترجمه فضل الله صمدي، ص ۸۲.

^۲ Henry Bergson (هنري برگسن) (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف مشهور فرانسوي.

^۳ خلاصه فلسفه ص ۴۰.

۳- افکار لازم برای اجرای وظایف حرفه ای مانند افکار دانشجو هنگام تهیه انشاء یا افکار مهندس هنگام برآورد مخارج ساختمانی و غیره نیز در این منطقه سطحی به عمل می آید و خیلی نادر است که اینگونه اعمال با جان و دل انجام یابد.

ب: بدین ترتیب کیفیات روحی منطقه سطحی تا آن اندازه که عامه تصور می کنند از اعمال فیزیکی متمایز نیست. چنین به نظر می آید که کیفیات مزبور متعلق به هر دو صحنه روحی و جسمی هستند و رابطه این دو صحنه را تامین می کنند. در کیفیات روحی مزبور یک امر غیر شخصی مشاهده می شود: حالات مزبور برای تمام کسانی که در شرایط واحد می باشند مشترک و تقریباً برونی هستند، این قبیل حالات به یک جمله یا یک رفتار ساده محدود می گردند و چون هیچ نوع دنباله ای از خود باقی نمی گذارند، از این جهت استمرار ندارند به علاوه کیفیات مزبور متعاقب یکدیگر واقع می شوند بدون آنکه در هم مخلوط شوند و گاهی شعور سطحی خالی می ماند بالاخره حالات مذکور دارای پیوستگی نمی باشند.

پ: در نتیجه، شناختن کیفیات شعور سطحی نسبتاً کار آسانی است.

- ۱- چون حالات مزبور به هم مخلوط نمی شوند، بر اثر تجزیه تغییر شکل نمی دهند.
- ۲- نظر به اینکه کیفیات مزبور برای اغلب کسانی که در وضع واحد قرار دارند مشترک می باشند، از این جهت اصطلاحات مبین کیفیات مذکور آنها را با دقت کافی تفسیر می کنند (مثل آنکه شخص متوسط القامه به سهولت می تواند لباس دوخته ای فراخور اندام خود پیدا کند).

۲- منطقه عمیق:

الف: منطقه عمیق شعور، دارای محتویاتیست که کاملاً مخصوص و متعلق به ماست و شخصیت حقیقی (که شخصیت سطحی بمنزله سر در فریبده آنست) ما را تشکیل می دهد.

- ۱- در این منطقه افکاری تهیه می گردند که حقیقتاً ثمره روح ما می باشند نه انعکاس محیط خانوادگی و اجتماعی ما، اینگونه افکار بیان نمی شوند لیکن «در عین سکوت خود بیکار نمی مانند و علاوه بر معتقدات زبانی ما را به یک قسمت از زندگی حقیقی هدایت می کنند» مترلینگ.

- ۲- احساساتی که در این منطقه تولید می شوند احساسات عادی نیستند، احساسات مزبور گاهی باعث انحراف شخص می گردند و اغلب خود را تحمیل می کنند زیرا این احساسات از عمیق ترین منطقه وجود ما سرچشمه میگیرند و بدون وجود آنها ما غیر از آنچه هستیم خواهیم بود.

۳- کسانی که برحسب افکار مزبور رفتار می نمایند و از احساسات مذکور اطاعت می کنند تصمیمهایی می گیرند که تفکر بعدی سعی در اثبات حقانیت آنها می نماید در صورتی که این تصمیمات در حقیقت قبل از تفکر دانسته اتخاذ شده اند، اینگونه تصمیمها انعکاس تمام شخصیت ماست.

ریشه اخلاق و مذهب حقیقی (نه ظاهری) در اعماق مزبور یافته می شود بدین ترتیب می توان معنای فرمول نیچه را دریافت که گفته است «آنچه هستیم بشویم» یعنی خواست و مطلوبی را که در اعماق وجود ما نهفته است محقق سازیم.

ب: در این منطقه عمیق است که خواص اصلی و ممتازی که از زمان ویلیام جیمس برای کیفیات روحی مسجل گشته است یافته می شود. در این منطقه هیچ امر غیر شخصی که مشترک بین چند نفر باشد وجود ندارد، در حقیقت هر کیفیت روحی جدید روی لوح مجردی حک نمی شود، بلکه در شعوری جای می گزیند که تاریخ زندگی ما را حفظ می کند و در آن تمام گذشته ما استمرار دارد به هر جدیدی رنگ خاص خود را می بخشد، استمرار که شخصیت را بوجود می آورد پیوستگی را نیز تامین می نماید: اگر در زندگی روحی عمیق تحولاتی یافته شود تغییرات ناگهانی پیدا نمی گردد بدون شک گاه تصمیمهایی اتخاذ می شود که ما را به حیرت می افکند لیکن این موضوع بر اثر آنست که چند حلقه زنجیر از حیطه اطلاع ما خارج است.

پ: شناختن این زندگی عمیق کار بسیار مشکلی است و به طریق اولی بیان آنچه شخص از این زندگی درمی یابد به مراتب مشکلتر می باشد.

۱- تجزیه و تحلیل جریانات منطقه مزبور غیر ممکن است زیرا تمام کیفیات آن مربوط به هم باشند و اگر در عمل تجزیه پافشاری شود یک تصور بیجانی بدست خواهد آمد. به جریان حقیقی شعور نمی توان دسترسی پیدا کرد مگر بر اثر شهود ترکیبی.

۲- از شهود مزبور اطلاعاتی که به زبان مصطلح قابل بیان باشد بدست نمی آید بدین معنی که این شهود را نمی توان بوسیله کلمات تفسیر کرد. همچنین نمی توان روشنائی حاصل از آن را به دیگران انتقال داد بلکه تنها می توان دیگران را به راهی که به طرف شهود مزبور متوجه است راهنمایی نمود.

«شواهد وجود ضمیر ناخودآگاه»

حال به صورت مختصر چند برهان بر وجود ضمیر ناخودآگاه می آوریم:

برهان ۱- «من» انسان دارای فعالیت های متفاوت و افعال گوناگونی می باشد. مثلاً: اطلاعاتی از جهان خارج به درون او منتقل می شود و به این اطلاعات معتقد می شود و با اعتقاد به آنها احساس آرامش می کند و هر عملی که انجام می دهد اگر مطابق با آنها باشد احساس شادمانی می کند و اگر خلاف آنها باشد احساس شرمندگی و غمناکی و درد می نماید.

مثلاً شخصی که معتقد به خداست وقتی نماز به پای می دارد احساس لذت می نماید و روح خود را در حال آرامش می یابد، حال در هوای سرد و بدن خسته، او برمی خیزد و نماز می گزارد. این فعالیت معنوی با خواست جسم و غرایز منطبق و هم جهت نمی باشد و ضمیر خودآگاه هم با حواس و شرایط مادی محیط تماس دارد ولی فعالیت های معنوی از ضمیر اصلی تر و مخفی تر سرچشمه می گیرد.

این دو نوع فعالیت مادی و معنوی در وجود بشر بر وجود دو سطح برای روان آدمی دلالت می کند.

برهان ۲- شخصیت آدمی در عین اینکه به جهت تماس با عوامل طبیعی در تغییر و دگرگونی است، دارای ثبوت و استقرار هم هست. چنانکه آرتور - ت - جرسیلد می نویسد: خود هم ثابت است و هم متغیر و شامل «... طبیعت ثابت شخص به اضافه تمام عواملی است که وابسته زمان و مکان هستند و تغییر پذیرند.» ما در منطقه خودآگاه ضمیر خویشتن حالات متفاوت و متغیر مشاهده می کنیم ولی در عین این تغییرات ظاهری شخصیت خویش را ثابت درک می کنیم درحالیکه خیلی از عناصر و موضوعات در درون رسوب نموده و ته نشین گشته و ثابت باقی مانده است. و ما حقیقت خویش را در حال ثبات درک می نمایم مانند یک نخ تسبیح که دانه های تسبیح را وحدت می بخشد، «من» ما هم در رابطه با حوادث و وقایعی که دائم در ضمیر خودآگاه وارد می شود همینگونه است و ثبوت شخصیت آدمی از آن سطح عمیق شخصیت او می باشد.

برهان ۳- وجود حافظه و مخزنی که معلومات در آنجا محفوظ می ماند هرچند گاهی به یاد نمی آید ولی بر اثر تداعی معانی بعد از فراموشی در صحنه روان آدمی آشکار می شود و به قول هنری برگسن: «فرق است بین به «یادداشتن» و به «یادآوردن» وقتی ما می کوشیم نام کسی را که می شناختیم و حال فراموش کرده ایم به خاطر بیاوریم ممکن است به کسی بگوئیم تعدادی اسم غیرمشخص بگوید یا خودمان نام هائی از دهان خود بگذرانیم، اگر آن نام موردنظر تلفظ شود یا تصور شود فوراً می گوئیم همین است ولی اشتباهاً اضافه می کنیم «زیادم رفته بود»، حال آنکه می بایستی می گفتیم «به یادم

بود زیرا بلافاصله شناختم اگر به یادم نبود نمی شناختم منتهی به یاد نمی آوردم. این به یاد آوردن غیر از به یاد داشتن است. به یاد آوردن مسلماً مقارن تحریکات سلولهای مغز است و بیشتر از مقوله عادت سلولهای مغز است به امری.

حال آنکه برگسن معتقد است و ثابت کرده است که به یاد داشتن ربطی به سلولهای مغز ندارد، ما در مغز جایی سراغ نداریم که در آن جا محل «سره یاد»^۱ باشد.

یعنی مخزن یادهای ما باشد گویانکه اگر از یادداشتن بگذریم و به مرحله به یاد آوردن برسیم، البته ناحیه ای از مغز ما متاثر می شود.^۱ وجود حافظه از مهمترین دلایل وجود سطح عمیق یا ضمیر ناخودآگاه می باشد.

فروید به فراموشیهای ناخودآگاهانه که نفع مادی برای شخص دارد، به عنوان مظهر ضمیر ناخودآگاه اشاره نموده چنانکه آدگارپش می نویسد:

«بعضی از فراموشیها ممکن است دارای هیچ گونه معنی باطنی نباشند ولی اکثراً غیر از این هستند. مثلاً انسان گاهی فراموش می کند پولی را پردازد درحالیکه دریافت آن را به این آسانی از یاد نمی برد و این امر را نمی توان معلول تصادف دانست.»^۲

برهان ۴- «آدگارپش»، استاد فلسفه و روانشناس فرانسوی می گوید:

در پایان قرن هیجده و آغاز قرن نوزده بررسی ها و ملاحظات متعدد، در مورد بی حسی ها و فلج های موقت، حرکت های بی اراده در خواب طبیعی و همچنین حرکات مشابه در خواب مصنوعی، عقیده مبنی بر یکسان و همانند بودن دو کلمه «ادراک و شعور» را اندکی متزلزل ساختند. تجارب بعدی و همچنین تلقین های «موعدی» بوسیله هیپنوتیزم نشان دادند که مسائل روحی از کادر شعور تجاوز می نمایند.

تلقین موعدی به وسیله هیپنوتیزم را می توان با توضیح زیر مجسم کرد.

^۱ Memorie pure (حافظه خالص - حافظه محض - سره یاد.)
^۱ ماده و حافظه Matiereet memorie - به نقل از منطق عشق عرفانی - چاپ دوم، ص ۲۶۹. که ماده و حافظه توسط مهندس علیقلی بیانی با نام ماده و یاد ترجمه شده و بوسیله دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ شده است.

^۲ اندیشه های فروید - آدگارپش - ترجمه غلامعلی توسلی ص ۳۲.

شخصی را به خواب مصنوعی وامی دارند پزشک به او فرمان می دهد که فلان عمل را در فلان زمان معین انجام دهد، این دستور ممکن است حتی خیلی بی معنی و مهمل باشد مثلاً پزشک به او دستور دهد که نیم ساعت پس از بیدار شدن چهار دست و پا دور اطاق راه برود. پس از تلقین وی را از خواب بیدار می کنند، این شخص ظاهراً خود را از تمام حوادثی که در اطراف او می گذرند مطلع و آگاه می داند و از دستوری که موقع خواب گرفته است به کلی بی خبر است و همچنین فکر می کند که هر عملی را طبق اراده خود انجام می دهد. با همه اینها در همان زمان که طبیعت معین کرده است تکانی می خورد، به نظر می رسد چیزی را روی زمین جستجو می نماید و بالاخره مستمسک و بهانه ای برای عاقلانه جلوه دادن چهار دست و پا راه رفتن می یابد، مثلاً اینطور وانمود می کند که دارد دنبال پول خرد گمشده خود می گردد و به این ترتیب به همان اندازه که طیب به او دستور داده است دور اطاق چهار دست و پا می گردد اما همانطور که گفته شد به هیچ وجه نمی داند که این دستور در خواب به او داده شده است و چنان می کند که حرکات را طبق اراده خود عملی می سازد.^۱

برهان ۵- خواب دیدن و رویا از چند لحاظ دال بر ضمیر ناخودآگاه می باشد.

از این جهت که بعضی از خواسته های آدمی به دلیل جبر شرایط محیطی و اجتماعی در جهان خارج و در حالت بیداری قابل اشباع نمی باشد و در عالم خواب به علت رهایی ضمیر و آزادی آن از شرایط جبری محیط اشباع می شود و این خواسته بقول فروید به صورت عقده در ضمیر ناخودآگاه آدمی می ماند و در عالم خواب به علت آزادی اشباع می شود.

بقول سید اشرف الدین حسینی (صاحب نسیم شمال)

همیشه تشنه نهر آب ببند	گرسنه نان سنگک خواب ببند
برهنه خرقه سنجاب ببند	مقصر تازیانه خواب ببند
شتر در خواب ببند پنبه دانه	گهی لپ لپ خورد گه دانه دانه

آن داستان جلال الدین محمد مولوی درباره سه مسافر جهود، ترسا و مسلمان در همین زمینه است.

یک حکایت بشنو اینجا ای پسر تا نگردي ممتحن اندر هنر^۱

^۱ اندیشه های فروید نوشته آدگارپش - ترجمه غلامعلی توسلی، چاپ دوم، تیرماه ۱۳۳۲ - انتشارات ابن سینا، ص ۲۹ و ۳۰.
^۱ دفتر ششم مثنوی - ابیات ۲۳۷۶ به بعد.

ثنوی دفتر اول ابیات ۳۸۸-۳۹۱

چگونه از کف غم می رهانیم در خواب چگونه در غم و می کشی به بیداری^۲

دیوان شمس - ب - ۳۲۷۶۹

به همین خاطر است که گاهی مسائل روزمره بصورت سمبلهائی در خواب برای آدمی پدیدار می گردد چنانکه خود فروید هم مهمترین کتابش در زمینه تعبیر رویا است. در جهان اسلام هم از قرآن و ائمه و هم از دانشمندانی تعبیر رویا گردیده است.

چنانکه در روایت ذیل مشاهده می نمائید: قال رجل لعلی بن الحسین (ع):

رایت کانی ابول فی یدی، قال تحتک محرم فنظروا فاذا بینه و بین امراته^۱

مردی به امام زین العابدین عرض کرد، مثل اینکه در خواب دیدم که در دستم ادرار می کنم، امام فرمود: زن تو با تو محرم است. پس چون تحقیق کردند فهمیدند که زن او خواهر رضاعی اوست.

گویند زنی نزد ابن سیرین آمد: گفت در خواب دیدم مثل اینکه تخم زیر چوب می گذارم و جوجه بیرون می آید. ابن سیرین گفت: وای بر تو، از خدا بترس و از عملت استغفار کن. تو زنی هستی که زنان و مردان زناکار را برای گناه و بی عفتی به هم می رسانی. کسانی که از این تعبیر متعجب شده بودند از ابن سیرین پرسیدند روی چه اساسی خواب زن را چنین تعبیر کردی گفت از قرآن استفاده کردم که درباره زنان فرموده است: کانهن بیض و مکون و درباره منافقین فرموده است: کانهن خشب مسنده. تخم مرغ کنایه از زنان زناکار و چوب کنایه از مردان منافق و گناهکار است و جوجه ها فرزندان هستند که در اثر زنا متولد می شوند.^۲

چنانکه آدگارپش درباره نظر فروید درباره رویا که یکی از تظاهرات وجدان باطن است می گوید: او ثابت نمود که پس از یک بار تعمق در رویا معلوم می شود که خواب در واقع به صورت مبهم و نامربوطی که غالباً دیده می شود نیست، بلکه در عین بیهودگی و شگفت انگیزی رابطه خاصی با روحیه و حوادث زندگانی شخص دارد. رویا را اجمالاً می توان «وسیله ارضاء خیالی یک آرزوی معمولاً مخفی و انجام نشده» تعریف کرد.

^۲ فروزانفر بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ص ۱-۱۸۰.

^۱ المستطرف، ج ۲، ص ۸۹، به نقل از کودک، ج ۱، ص ۳۸۱، محمدتقی فلسفی.

^۲ الکنی و الالقاب، ص ۳۰۹، به نقل از کودک، ج ۱، ص ۳۸۳.

به موجب اظهار فروید مسئله رویا برای آنالیست حکم یک «شاهراه» را دارد و به او اجازه می دهد به کاوش و تفحص در وجدان باطن پردازد.^۱ البته روشن است که سخن فروید محدود به یک نوع خواب است و بعضی از خوابها جز توهمات و خیالات واهی چیزی نیست و بعضی از خوابهاست که متأثر از زندگی روزانه می باشد و این همان است که فروید به آن توجه نموده و عده ای از رویاها هم خبر از آینده می دهد که کمابیش در زندگی آدمی اتفاق می افتد و فروید قادر به تفسیر آنها نمی باشد. چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: الرویا ثلثة بشری من الله و تحزین من الشیطان و الذی یحدث به الانسان نفسه فیراه فی منامه^۲، یعنی رویا سه گونه است، بشارتی از خدا و غصه ای از شیطان و آنچه که انسان در اعمال روزانه ایجاد می کند و آن را در خوابش می بیند.

و از یک جنبه دیگر باز رویا نشان دهنده این ضمیر ناخودآگاه یا سطح عمیق شخصیت می باشد و آن اینکه آدمی در عالم رویا وقتی خواب می بیند با چند نفر ارتباط برقرار نموده، کسی به درون او نیامده، بلکه خود اوست که این کثرت در روانش پدید آمده است.

و رویا از جهت کشف اخبار آینده هم بر این بحث دلالت می کند.^۳

برهان ۶- خودآگاهی حضوری که انسان داراست دال بر دو منطقه ای بودن روح آدمی است

چنان که مدرک و مدرک (شناسنده و شناخته شده) یکی است.^۱

برهان ۷- اشتباهات لفظی و عملی انسان که بدون خواست و اراده او، از او سر می زند از ادله

دیگری است که فروید آن را بیان نموده است. چنان که آدگارپش می نویسد:

تظاهر دیگر وجدان باطن عبارت است از بعضی اعمال ناقص عارضی از قبیل فراموشی ها و اشتباهات در بیان و حرکات و غیره. خود فروید می نویسد: اعمال عارضی کارهایی هستند که شخص بدون اراده و اختیار و همچنین بدون توجه انجام دهد و اگر علت انجام دادن آنها را از او پرسند دلیلی در دست ندارد و خیال می کند در اثر تصادف به عمل آورده است و حال آنکه با مطالعه دقیق تر متوجه می شویم این اعمال که وجدان آشکار از آنها بی خبر است در وجدان باطن نیروی محرکی دارند و برای مطالعات و بررسیهای ما بسیار پر ارزش و آموزنده اند.^۲ یکی از مثالهای متعددی که فروید

^۱ اندیشه های فروید، ص ۳۷.

^۲ بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۴۴۱، به نقل از کودک، ج ۱، ص ۳۷۵ محمدتقی فلسفی.

^۳ به فصل چهارم دلیل تجرد من رجوع شود.

^۱ به فصل ۴ اولین دلیل «تجرد من» رجوع شود.

^۲ اندیشه های فروید، ص ۳۷.

ذکر کرده است یادآوری می شود: مثلاً معلمی در اولین درس خود چنین می گوید: من حاضر نیستم چنانکه باید و شاید از مراتب کاردانی استاد قبلی تشکر کنم، در صورتی که مقصود او بیان این جمله است «من برای قدردانی از استاد قبلی شایستگی ندارم».^۳

از حضرت علی (ع) راجع به همین اشتباهات لفظی که دلالت بر ضمیر مخفی شخص می کند سخنی نقل شده بدین عبارت: «ما اضمر شيئاً الا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه».^۴ یعنی: هیچکس در ضمیر باطن خود رازی را پنهان نمی کند مگر آنکه از حرفهای بیخودی او و رنگ چهره اش آشکار می شود.

فلتات کلام در لغت سخنانی است که بدون فکر و رویه از دهان خارج می شود. این دلایل و شواهد از دانشمندان شرق و غرب حکایتگر تو در تو بودن حقیقت آدمی است اینکه ذات انسان سطوح متفاوت و منطقه های گوناگون با آثار مختلف دارد و اکثر این شواهد آثار ضمیر مخفی و ناخودآگاه آدمی را نشان می داد و البته هنوز در مقدمات شناخت ذات خویش هستیم. البته انسان دارای ساحت های وجودی و عرضی دیگری هم هست هم چنان که آشکار است انسان دارای ساحت بدن و جسم است و همچنین از ساحت نفس و امیال غریزی بهره مند می باشد و دارای ساحت عقل و ساحت دل و روح می باشد و هر یک از این ساحت های وجودی او فعالیت های خاصی را انجام می دهد و گرایش های خاصی را دارد که این ساحت ها رابطه عرضی با یکدیگر دارند و در طول یکدیگر نمی باشند.

فصل ششم

^۳ خلاصه فلسفه، ص ۸۵.

^۴ نهج البلاغه ملا فتح الله کاشانی، ص ۵۱۸، به نقل از کتاب کودک، محمدتقی فلسفی. ج ۱، ص ۳۷۰.

رابطه روان و تن

قالب از ما هست شدنی ما از او باده ار ما مست شدنی ما از او

جلال الدین محمد مولوی

اعلم ان النفس حامله للبدن و لا البدن حامل لها

صدرالمتألهین شیرازی - اسفار ج ۹، ص ۴۷.

ابن سینا: مردم از جذب آهن ربا، آهن را تعجب می کنند و از جذب و تصرف و تسخیر نفس مریدانشان را بی خبرند.^۱

پرسی کهن و مشهور

از مسائل مشهور فلسفی (متافیزیکی) در شرق و غرب، که در طول تاریخ برای متفکران و حتی برای مردم عوام مطرح بوده است مسئله ارتباط روح و بدن می باشد.

و در کیفیت این رابطه نظریات گوناگونی مطرح شده است که بعد از بیان یک مقدمه آنها را مطرح

می نمایم.

^۱ - قال الشيخ الرئيس: ان الناس لكون الحس عليهم غالباً اذا راوا ان المغناطيس ي جذب مئقلاً من الحديد صاروا يتعجبون منه، و طفقوا يستغربونه، و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم ابدانهم الطبيعیه الي الميمنه و الميسره و الصعود الي فوق و الهبوط الي اسفل فقط يسكن و قد يتحرك و قد يدعد و قد يصرع و قد يلحقه اوضاع اخرجيحت انه مسخر تحت قدرتها كالكره تحت الصولجان و الاوراق و الاغصان تحت الريح. حاشيه اسفار حاج ملا هادي سبزواري قسم چهارم، ص ۴۷، ج ۹، ط ۲. به نقل از معرفت نفس استاد حسن زاده آملی، ص ۷۴.

وقتی رابطه خود را با بدن مورد دقت نظر، قرار می دهیم می بینیم فعالیت های بدنی در روان و روح ما، موثر است و همچنین فعالیت های روحی در جسم ما تاثیر متقابل دارد.

به عنوان نمونه می توان به خیلی از مریضهای جسمانی به علت عوامل روانی اشاره کرد، مثلاً یکی از علل زخم معده، و بعضی بیماران قلبی عصبانیت های شدید است، فعالیتها و اعمال سخت بدنی در روان انسان احساس خستگی ایجاد می کند یا بعد از مطالعه و تفکر زیاد، جسم احساس نیاز به خواب و استراحت می کند، یا افرادی که حسد می ورزند از نظر جسمی نیز مریض و ضعیف می شوند که در حدیث هم آمده است: *صحة الجسد من قله الحسد*.

هنگامی که انسان به شدت عصبانی می شود تحریکات عصبی خاصی از فعالیت روده و یا ترشح غدد گوارشی جلوگیری می کند همچنین در مواقع ترس و عصبانیت دهان انسان خشک می شود و خشکی دهان نشانه این است که غدد بزاقی ترشح نمی کنند. وضعیت معده و روده نیز چنین است. و همچنین نگرانی ها و اضطرابهای روانی گوناگون ممکن است علت عدم ترشح شیر معده بشوند یا بالعکس ترشح آن را زیاد بکنند.

هرگاه ترشح اسید کلریدریک بیش از حد خود بشود این اسید به بافت دیواره معده و یا ابتدای روده باریک آسیب می رساند و زخم معده و یا روده ایجاد می شود.

بعضی بیماریهای جسمی نیز (مانند: آسم - دیابت مرض قند) گاهی علت روحی روانی دارند. و بعضی افراد بر اثر غم و غصه موی سرشان سفید می شود و یا جسم آنها ضعیف و پیر می گردد. یا بر اثر ضربه های مغزی حافظه شان از کار می افتد و گاهی بر اثر ضربه دیگر حافظه دوباره به فعالیت می افتد و آنچه که بر اثر ضربه اول فراموش نموده بود را به یاد می آورد.

تاثیر الکل - هروئین و دیگر مواد تخدیر کننده، نیز بر روی روان است. گاهی عمل جراحی روی مغز به طور کامل شخصیت انسان را عوض می کند. از جمله افراد معتاد به ضعف اراده دچار می شوند. و عمل غدد داخلی بر روی رفتار و خصوصیات اخلاقی تاثیر می گذارد. مثلاً ترشح زیاد هورمونهای جنسی باعث گرایش جنسی شدید به جنس مخالف می شود و هکذا ...

با تمام تاثیراتی که اجسام خارجی بر روی حواس می گذارند و در نفس ما احساساتی و مفاهیمی و موجودات ذهنی و روانی ایجاد می شود مثلاً وقتی خاری به دستان فرو می رود احساس درد می کنیم و وقتی چیزی مقابل چشم ما قرار می گیرد در روان تصویری همانند آن ایجاد می شود ... که به یک عبارت دیگر دائماً و هر لحظه در هر رفتاری ما تاثیر روان را بر بدن خویش می بینیم.

حال این پرسش ایجاد می شود که بین روان و تن چه نسبت و رابطه ای وجود دارد؟
ما قبلاً در فصل «چهارم» با براهین فلسفی و عقلی جوهریت نفس را اثبات نمودیم و حال می گوئیم اگر روان جوهری مجرد و مستقل از بدن است و بدن جوهر جسمانی و مستقل است این دو با یکدیگر چه رابطه ای دارند؟

اکنون به گزارش نظریات گوناگون در این باره می پردازیم:

(۱) نظریه ماتریالیسم و روانشناسان اصالت رفتار:

ما این نظریه را در فصل چهارم نقد نمودیم. این نظریه روح را غیر مادی و مجرد و مفارق از ویژگی های جسمانی نمی داند و قائل به امور غیر مادی نیست و آنچه به عنوان فکر و شعور و ... بیان می شود همان اعمال فیزیو کوشیمیایی است. این نظریه دیگر خود را درگیر با مسئله ارتباط روح و بدن نمی داند.

البته ماتریالیستها راجع به این مسئله اختلاف نظر هم دارند مثلاً بعضی به اصالت پدیدار ثانوی معتقدند و بعضی به تفسیر ماده می پردازند مانند برتراندراسل که معتقد است روانشناسی و فیزیک (به عبارت دیگر، روح و جسم) به یکدیگر بسیار نزدیک شده اند و واقعیت هر دو یکی است.^۱

(۲) نظریه افلاطون (متولد ۴۲۷ ق.م.، ۳۴۷ ق.م. درگذشت):

نظریه افلاطون که در کتاب جمهوری و فیدن بیان شده است بطور مختصر این است که: او معتقد است روح آدمی قبل از تعلق به بدن جسمانی در دنیا، در عالم ایده (مثل «مثالها»)^۱ بوده است. و با حقیقت کلی هر نوعی از اشیاء آشنا شده است و بعد از هیوط از جهان ایده در این جسم آمده است و در این جهان وقتی انسان امور مادی و جزیی را می بیند در واقع تذکر و یادآوری است که به او دست می دهد و علم جدیدی نیست بلکه انسان حقایق کلی را در قالب امور مادی و جزیی بیاد می آورد و علم هم به امور کلی و هم به امور ثابت تعلق می گیرد. طبیعت چون متغیر و جزیی است، علم به او تعلق نمی گیرد.

^۱ نظریه برتراندراسل به کتاب او «تحلیل ذهن» ترجمه منوچهر بزرگمهر مراجعه شود. انتشارات خوارزمی.

نظریه افلاطون درباره ارتباط روح و بدن یک نظریه ثنوی (دوگانه انگاری) محض است که این دو جوهر متفاوت که از دو عالم بینهایت دور از هم و بیگانه از یکدیگر هستند مدتی در این دنیا در کنار هم زندگی می کنند ولی نه بصورت آزاد، بلکه بصورت زندان و زندانی. و روح در زندان منتظر روز رهایی است.

(۳) نظریه متصوفه:

صوفیان معتقدند رابطه روح و بدن، رابطه مرغ و قفس یا زندان و زندانی می باشد. حافظ در این می گوید:

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم
و مولوی مثال زندان را می آورد:

این جهان دریا و تن ماهی و روح یونس محجوب از نور صبح
گر مسیح باشد از ماهی رهید ورنه در وی هضم گشت و ناپدید
این جهان زندان و ما زندانیان حفر کن زندان و خود را وارهان
یا در اشعار منسوب به او آمده است:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته اند، از بدنم
یا چنانکه شیخ محمود شبستری می گوید:

من تو برتر از جان و تن آمد که جان و تن زاجزای من آمد

که البته طبق این نظراصلالت با روح است و بدن امری طفیلی است و کاربردن سهل و آسان میباشد و باید فکر باطن کرد^۱ و روح را از زندان بدن نجات داد که این عین سعادت و کمال آدمی است.^۲

نقش باطل را زد

^۱ کار تن سهل است فکر دل کنید
زایل کنید

^۲ جلال الدین محمد مولوی در مثنوی، روح انسان را به «نی» تشبیه می کند که از نیستان مهجور مانده است و همچنین در همان دفتر اول به طوطی محبوس در قفس بازرگان شبیه می نماید که با کشتن خود حیوانی به کمال خویش (رهائی از قفس و نجات از اسارت روح در بدن) نائل می شود. خواجه با خود گفت کاین پند من است

او گیرم که این ره روشن است

جان من کمتر ز طوطی ک□□□□□□□□□□ می بود

چنین باید که نیکو پ□□□□□□□□□□ بود

جان

نقد: یک نظریه موفق پرسشهای بیشتری را نسبت به نظریات گذشته پاسخ می دهد ولی این نظریه پرسش های زیادی را در ابهام و بی جواب رها می کند از جمله اینکه اولاً منشاء پیدایش روح چگونه است؟ ثانیاً طبق این نظریه روح باید «جسم» باشد چرا که طبق گفته این گروه بدن روح را احاطه نموده و روح در درون بدن اسیر است؟! زمان داخل شدن روح به درون جسم چه موقع است؟ و این نظریه بر اساس کدام برهان و استدلال کشف شده است؟

(۴) نظریه ارسطو (۳۴۸ ق.م.) (در استاگیرا متولد شد و در سال ۳۲۲ ق.م. در گذشت:)

ارسطو منشاء پیدایش روح را، همین جسم می داند و به قدم و ازلی بودن آن قائل نیست بلکه آن را جوهری مجرد و حادث می شناسد و ارتباط روح و بدن را از نوع ارتباط ماده و صورت می داند. روح و جسم مانند موم و شکل آن می باشد. که هر دو در واقعیت یک چیز می باشند و به اعتبار دوجیزند. نظریه ارسطو بر اساس ترکیب ماده و صورت است.

ارسطو برای هر شی چهار علت قائل است: (۱- علت مادی ۲- علت صوری ۳- علت فاعلی ۴- علت غائی)

پیروان ارسطو معتقدند: «همین که بدن در مرحله جنینی کمال یافت و استعداد اینکه دارای نفس بشود در او پیدا شد، در یک لحظه و یک آن، نفس هم حادث می گردد و با یکدیگر معیت ذاتی پیدا می کنند.»^۱

(۵) نظریه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰): فیلسوف عقل گرای فرانسوی

شاید مشهورترین نظریات راجع به روح و بدن، نظریه دکارت باشد او معتقد است: روح و بدن دو جوهر کاملاً متفاوت و متمایز می باشند زیرا صفت مخصوص روح شعور و فکر می باشد و صفت مخصوص جسم امتداد و بعد داشتن است زیرا جسم به هر گونه ای که در آید ابعاد هندسی دارد و روح نیز همیشه صفت فکر و شعور را داراست. پس این دو هیچگونه ارتباطی نمی توانند داشته باشند زیرا یکی مکانی است و دیگری غیر مکانی. بعد با دقت نظر بیشتر دکارت معتقد شد که روح با مغز ما در ارتباط است و معتقد گردید که عمل متقابل روح و بدن در غده صنوبری که محل آن در پایه مغز است واقع می شود. و روح مرتبط با این غده صنوبری است. حال باز اشکال برقرار است که ارتباط روح و

^۱ «شهید مطهری»، مقالات فلسفی، ج ۱، ص ۱۶۹، انتشارات صدرا.

غده صنوبری که جسم است چگونه است؟ مثلاً هنگامی که سوزنی در دست ما می رود و ما احساس درد می کنیم چه می شود و چگونه این دو هماهنگ می گردند؟!^۱

دکارت در اواخر عمر به پرنس الیزابت نامه ای نوشت و در این باره گفت: اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می شود و این یکی از آن رازهایی است که باید قبول کرد بدون آنکه فهمید. اگر دو ساعت موجود باشند که وقت صحیح را نشان می دهند بگونه ای که وقتی عقربه های یکی در سر ساعت باشد دیگری زنگی می زند، ممکن است علت این امر آن باشد که ساعتها ساخت و کار (مکانیسم) مرتبط و متصلی دارند.^۱

(۶) نظریه نیکلا مالبرانش: ^۱ (۱۶۳۸-۱۷۱۵): فیلسوف فرانسوی

مالبرانش از پیروان دکارت است لکن نظریه اش راجع به روح و بدن کمی روشن تر است: او معتقد است که: «اگر چه حوادث نفسانی هیچ ربطی با حوادث جسمانی ندارند، هرگاه چیزی در یک قلمرو رخ نماید، خداوند چیزی مطابق آن در دیگری ایجاد می کند. حوادث در یکی، علل حوادث در دیگری نیست، آنها فقط مواقع (Ocoasioins - مقارنات - اقترانات) افعال خدا هستند.

وقتی من صدای زنگ تلفن را می شنوم علت آن امواج صوتی نیست زیرا که این امواج جزء عالم جسمانی است و هیچ ربطی با افکار من ندارد. بجای آن باید بگوئیم وقتی رویدادهایی در مکانیسم تلفن اتفاق می افتد، خداوند در آن موقع فکری در من از صدای زنگ ایجاد می کند.^۲ دو ساعت که از بیرون شخصی آنها را کوک می کند و دیگری در هماهنگی آنها موثر است وقتی عقربه ها به نقطه معینی رسید دیگری زنگ می زند.

(۷) نظریه لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶): فیلسوف مشهور آلمانی

معتقد است هر موجودی (خواه نفسانی خواه جسمانی) مستقل است و از مونداد ساخته شده است. هر مونداد دارای خواص و ذات و ماهیت معین یا ثابت است، آنچه برای یک مونداد اتفاق می افتد ناشی از

^۱ کلیات فلسفه، ص ۱۵۳.

^۱ Nicolas de Malebranche (به فرانسه)

^۲ کلیات فلسفه، ص ۱۵۷.

^۲ نظریه مالبرانش به شدت شبیه نظریه کسب ابوالحسن اشعری و فرقه اشاعره در مساله جبر و اختیار که انسان را کاسب فعل می دانند و نه خالق افعال خویش-دراین باره به فصل... جبر و اختیار و اراده خدا رجوع شود.

خصوصیات ذاتی خود آن است، و نه از تاثیر هیچ موجود دیگر. و بین آنها یک هماهنگی پیشین بنیاد برقرار است. حوادثی که در یک موند رخ می دهد در مونداهای دیگر هم آهنگ است. مثلاً مونداهای تلفن و روان من چنانند که وقتی رخدادهای معین جسمانی در تلفن اتفاق افتاد، من صدای زنگ را می شنوم این امر سبب آن نیست که تلفن علت شده است که من چیزی بشنوم، بلکه بدین سبب است که مونداهای ما در نظم کامل اند مانند دو ساعت که در آغاز چنان کامل ساخته شده اند که هرچند هیچ گونه ارتباطی با هم ندارند هر یک جدا گانه وقت صحیح را نشان می دهد ولی هر دو با هم سر ساعت مطابق با عقربه که ساعت را نشان می دهد زنگ می زنند.

(۸) باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷): فیلسوف شریف هلندی

از نظر اسپینوزا روح و جسم اتحاد دارند و هر دو جلوه های یک جوهرند و آن جوهر هم خداست زیرا تنها جوهر موجود، خداست پس نه روح و نه جسم هیچکدام جوهر مستقل نیستند تا اینکه بحث ارتباط آن دو پیش بیاید. «اینجا دو سلسله و یا دو هویت وجود ندارند، فقط یک سلسله موجود است که باطن آن اندیشه و ظاهر آن جنبش و حرکت است. فقط یک هویت است که باطن آن روح است و ظاهر آن جسم.»^۱ «مانند یک خط منحنی که نسبت به نظرگاه از طرفی مقعر و از طرف دیگر محدب می شوند.»^۲

(۹) نظریه بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) اسقف انگلیسی:

بارکلی ادعا می کند جسم وجود ندارد و کلاً ماده ساخته ذهن انسان است فقط روح وجود دارد و اجسام فی نفسه هیچ تحقیقی در عالم خارج ندارند. «بارکلی معتقد است بدن چیزی جز مجموعه هائی از رنگها و شکلهای و بوها و مزه ها و غیره یعنی جز ترکیهائی از ارتسامات ذهنی نیست.»^۳ وجود داشتن از نظر بارکلی یعنی بودن در ادراک مُدرک (درک کننده)، یعنی وقتی می گوئیم فلان چیز وجود دارد یعنی من برای او ادراک وجود می کنم و اینگونه علم پیدا کرده ایم.

^۱ تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۲۴۲، چاپ جیبی.

^۲ کلیات فلسفه، ص ۱۶۰.

^۳ مسائل و نظریات فلسفی نوشته ک. آژدوکیویچ ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

(۱۰) نظریه دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) فیلسوف و مورخ معروف انگلیسی:

«معتقد است هم اجسام و هم نفوس فقط مجموعه‌ها و ترکیب‌هایی از عناصری هستند که مستقیماً در تجربه بر ما عرضه می‌گردند، مثل رنگ و بو و صورت و طعم و رنج و درد و احساس لذت و غیره. هیوم می‌گوید نفس فقط مجموعه‌ای از تجربیات ذهنی و جریان خودآگاهی است. در تجربه چیزی سوای حالات ذهنی خود ما بر ما عرضه نمی‌گردد. خاصه اینکه بر امور ذهنی هیچگونه امر اسرار آمیزی که این امور قائم و حامل آنها باشد یعنی نفس، بر ما عرضه نمی‌شود، و در تجربه ما واقع نمی‌گردد. بنابراین هیوم معتقد است که نه نفس و نه جسم هیچیک به عنوان جوهر، موجود نیستند. نه نفس جوهر است و نه جسم و هر دو مجموعه‌هایی از پاره‌ای عناصرند که یا مضامین و محتوای واقعی وجدان و خودآگاهی هستند یا بنا به ماهیت خود ممکن است به چنین محتوا و مضامینی تبدیل شوند.^۱

(۱۱) نظریه پدیدار زائد: (Epiphenomenalism):

در اثر انتقادهای وارد به نظریه ماده انگاری (ماتریالیسم)، نظریه دیگری به نام «پدیدار زائد» از طرف بعضی از روان‌شناسان پیشنهاد شد، که در واقع یک صورت اصلاح شده نظریه ماده انگاری درباره رابطه نفس و بدن است.

در این نظریه پذیرفته شده است که افکار و ادراکات و غیره صرفاً حالات بدنی در مغز ما نیستند. بلکه چنین فرض شده است که آنها محصول فرعی تعاقب و توالی رخدادهای جسمانی اند یعنی چیزی مانند دود که از آتش بیرون می‌آید. حوادث مهمی که در عالم اتفاق می‌افتد فقط حوادث ماده در حرکت است.^۱

آقای بهاء الدین خرمشاهی این نظریه را به اصالت پدیدار ثانوی ترجمه کرده اند یعنی رویدادهای ذهنی - روانی «پدیدارهای ثانوی» است که بر رویدادهای دیگر اعم از بدنی یا روانی، اثر نمی‌گذارند. تنها علل واقعی همانا رویدادهای جسمی اند (بنفشهای الکتریکی و تغییرات شیمیایی در نورونها).^۲

^۱ مسائل و نظریات فلسفی نوشته ک. آژدوکیویچ ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

^۱ یا نظریه شبه پدیدار یعنی حالات نفسانی پدیدارهای واقعی نیستند بلکه فقط پدیدارنما هستند. کلیات فلسفه، ص ۱۵۶.

^۲ علم و دین ایان گریم باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۸۵، چاپ نشر دانشگاهی.

نقد: ۱- پر واضح است که «ما افکار خود را جدی می گیریم و از آنها نگران می شویم و به واسطه آنها به فکر فرو می رویم و ظاهراً اعمال خود را بر اساس آنها آغاز می کنیم اما اگر افکار ما چیزی جز محصول فرعی مبهم و نامعلوم حوادث عادی که در مغزهای ما اتفاق می افتد نباشد و با آن حوادث هم هیچ رابطه واقعی نداشته باشد دیگر عجیب است که آن افکار چنین سهم و اثر مهمی در زندگی ما داشته باشد»^۱

۲- فایگل در انتقاد از این نظر می پرسد پس قانون همزمانی و هماهنگی این دو چگونه تبیین می شود؟ اگر آگاهی تفاوتی در فعالیت اورگانیزم ایجاد نمی کرد، چرا در طی تکامل چنین چیزی به هم رسید و برای بقا انتخاب شد؟ و آیا مفاهیم ذهنی - روانی (اندیشه ها و رهیافتها و انگیزه ها) در توصیف احوال درون نگرانه و حتی شناخت فعالیت اشخاص دیگر، مفیدتر از مفاهیم فعالیت عصبی است؟^۲

۱۲) نظریه عارفانه ابن سینا درباره رابطه روح و بدن:

به ابن سینا قصیده ای را به نام قصیده عینیه که به عربی می باشد منسوب داشته اند، که برخلاف کتب حکمی و فلسفی خویش نظری عارفانه و شاعرانه دارد بدلیل زیبایی و شهرت آن در اینجا قصیده را نقل می کنیم:

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| ۱ هبطت الیک من المحل الارفع | و رقء ذات تعزز و تمنع |
| ۲ محجوبه عن کل مقله عارف | و هی التی سفرت و لم تتبرقع |
| ۳ وصلت علی کره الیک و ربما | کرهت فراقک و هی ذات تفجع |
| ۴ انفت و ما انت فلما واصلت | الفت مجاوره الخراب البلقع |
| ۵ واطنھا نسیت عهداً بالحمی | و منازلاً بفراقھا لم تقنع |
| ۶ حتی اذا اتصلت بهاء هیوطھا | عن میم مرکزها بذات الاجرع |
| ۷ علقت بهاء الثقیل فاصبحت | بین المعالم و الطلول الخضع |
| ۸ تبکی و قد ذكرت عهداً بالحمی | بمدا مع تهمی و لم تقطع |
| ۹ و تظل ساجعه علی الد من التی | درست بتکرار الریاح الاربع |
| ۱۰ اذ عاقھا الشرک الکثیف فصدھا | نقص عن الایح الفسیح المربع |
| ۱۱ حتی اذا قرب المسیر الی الحمی | و دنا الرحیل الی الفضاء الاوسع |
| ۱ سجعت و قد کشف الغطا فابصرت | ما لیس یدرک بالعیون الهجع |
| ۱ و غدت تغرد فوق ذروه شاهق | و العلم یرفع کل من لم یرفع |

^۱ کلیات فلسفه، ص ۱۵۶.

^۲ علم و دین ایان گریم باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۸۵.

- ۱ فلای شیء ابطت من شامخ
 ۲ ان كان ابطها الاله لحكمه
 ۱ فبوطها ان كان ضربه لازب
 ۳ و تعود عالمه بكل خفيه
 ۱ وهى التى قطع الزمان طريقها
 ۴ فكانما برق تالق بالحمى
 ۱ انعم برد جواب ما انا فاخص
 ۵
 ۱
 ۶
 ۱
 ۷
 ۱
 ۸
 ۱
 ۹
 ۲
 .

- ۱-روح از محل بالائی بسوی تو فرود آمد، مانند آن مرغ و رقاء که دارای عزت و شهامتست.
 ۲-این روح از دیدگان هر شخص دانا پوشیده است (کسی که حقیقت آن را نمی شناسد) با اینکه آشکار است و نقابی بر روی خود نینداخته است.
 ۳-روح با اکراه به کالبد تو پیوسته و در موقع جدائی نیز با اکراه جدا می گردد.

۱ این قصیده در اسرارالحکم حاج ملا هادی سبزواری با ترجمه و شرح، ص ۲۷۵، ۱ تا ۲۸۹، و در راهنمای حکمت (پنج رساله ابوعلی سینا با مقدمه آقای ضیاء الدین دری، ص ۳۴ تا ۴۴ با ترجمه و شرح، و در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی از استاد محمدتقی جعفری، ج ۱، صفحه ۱۹۰ آمده است. و ترجمه قصیده از استاد محمدتقی جعفری می باشد.
 ۲ آقای ضیاء الدین دری در راهنمای حکمت (پنج رساله ابوعلی سینا) می گویند این قصیده ۲۱ بیت می باشد. و یک بیت که در اواسط قصیده آمده این است:

عذها حلیف

و غدت مفارقه لکل مخلف
 الترب غیر مشیع

۴- برای اولین بار از پیوستن با بدن امتناع داشت و هنگامی که به این بدن پیوست با همسایگی خرابه بی آب و علف الفت گرفت.

۵- گمان می کنم عهدهای دیرینه را که در جایگاه خود داشته فراموش نموده است منازل را از خاطر برده است که به جدائی از آنها قانع نبوده است.

۶- موقعی که هاء هبوط به این دنیا، او را از میم مرکز اصلیش جدا کرده به این بیابان بی همه چیز وارد ساخته است.

۷- ثاء ثقل (سنگینی) به او پیچید، در میان آثار و برآمدگیهای فرسوده ماده قرار گرفت.

۸- روح ما اشک داغ می ریزد، زیرا عهود دیرینه را در جایگاه اصلی اش به یاد آورده است.

۹- بدینسان این پرنده ظریف و مجرد روی خرابه های بدن ترانه خواهد خواند، آن خرابه ها که با وزش بادهای چهارگانه (جنوبی - شمالی - شرق (صبا) - غربی (بور) کهنه شده است. (ممکن است مقصود از بادهای چهارگانه، عناصر چهارگانه بوده باشد).

۱۰- دام سنگین بدن او را از پرواز به جایگاه خود جلوگیری نموده این همان قفس است.

۱۱- تا آن هنگام که رهسپار به جایگاه اصلیش باز گردد و اوج او به فضای پهناورتر نزدیک شود.

۱۲- ترانه اصلی خود را سر داد، زیرا پرده برداشته شد و دید آنچه را که دیدگان خواب آلوده آن را نمی تواند ببیند. (و کشفنا عنک غطاء ک فبصرک الیوم حدید)

۱۳- اکنون دیگر از جایگاه بلند ترانه می خواند و دانش افراد افتاده را بلند می کند.

۱۴- این روح برای چه از مقام شامخ خود هبوط کرد، برای چه به این جهان پست سقوط نمود.

۱۵- اگر خداوند روح را برای حکمتش نازل کرده است، این حکمت به مردم دانا و عقلا پوشیده است.

۱۶- اگر هبوط این روح برای این بود که در یک مشت خاک جسمانی جای گیر گردد و بشنود چیزهایی را که نشنیده بود.

۱۷- و آگاه گردد به چیزهایی که آنها را نمی دانست، پس این شکاف او وصله ای برنداشت (روح در این دنیا به هدف مزبور نرسید).

۱۸- این روح است که در امتداد و گذرگاه زمان راه خود را بسوی ابدان پیش گرفت ولی بدون اینکه طلوع نماید غروب کرد.

۱۹- گویی برقی بود که در این جهان درخشید سپس چنان درهم پیچید و از بین رفت، که گویی اصلاً ندرخشیده بود.

۲۰- برای پاسخ به این سؤال من، احسان نما، که شعله دانش و علم فروزندگی و تشعشع دارد. این نظریه ابن سینا همانند نظر متصوفه و عرفا می باشد و همان ایرادها را داراست هرچند زیبا و جذاب است.

(۱۳) نظریه صدرالمتألهین شیرازی درباره ارتباط روح و بدن:

این تبیین و تفسیر از رابطه نفس و بدن از نظر حکمای اسلامی بهترین بیان از جهت استدلال و روشن ترین شرح این پیوستگی می باشد، این نظریه بر اساس مقدمات ذیل کشف می شود.

مقدمه (۱): روح میوه طبیعی حرکت جوهری جسم است یعنی بدن جسمانی زمینه ی پیدایش روح مجرد می باشد.

یکی از نتایج بزرگی که صدرالمتألهین (ره) با کشف حرکت جوهری^۱ بدست آورد و جزء کشفیات انسان شناسی و شناخت به حساب می آید این بود: النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا^۲ وجود عرض وابسته به وجود جوهر است یعنی در وجود خویش استقلال ندارد در نتیجه هر صفتی که در اعراض مشاهده می شود وابسته به وجود جوهر است و یکی از صفات عرض، حرکت و تغییر است و علت متغیر باید متغیر باشد پس جوهر نیز باید متغیر و متحول باشد. اما سؤال اینکه موضوع حرکت چیست؟

^۱ حرکت جوهری یعنی وجود جوهر جسمانی و هستی جسم عین صیوروت و جریان و سیلان می باشد. ملاصدرا (ره) در اسفار می فرماید: الحركة فی الجواهر معناها انه سیال الوجود لا انه سیال الماهیه فالطبیعه، مثلاً ماهیتها ثابتة و هویتها سیاله. (به نقل از هزار و یک نکته استاد حسن زاده «نکته ۴۰۵»). ملاصدرا (ره) در تعریف حرکت معتقد است: حرکت خروج تدریجی می باشد از حالت بالقوه به حالت بالفعل. حرکت زوال و حدوثهای مستمر می باشد زوال قوه و حدوث فعلیت. در هر حال حرکت نسبت به جوهر جسمانی حالت عارضی و غیر ذاتی ندارد بلکه عین هویت و ذات آن می باشد و روشن ترین دلیل بر وجود حرکت در جوهر، وجود حرکت در مقولات عرضی است، زیرا

^۲ ملاصدرا در شرح حکمه الاشراف می نویسد:

والحق عندنا ان النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و هي ایضا مرکبة الحدوث بسیطة البقاء لتولدها من هیولی فانیة هي صورة البدنه و صورة باقیة هي کمال النفس... (به نقل از شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی دکتر غلامحسین دنیانی ص ۴۴ انتشارات حکمت چاپ دوم ۱۳۶۶)

پرسشی است که نمایانگر اعتقاد به اصالت ماهیت می باشد زیرا اینجا فقط وجود جوهر متحول است و ماهیت انتزاع ذهن است از حدود وجود در واقع هستی یا ثابت است مانند مجردات و مفارقات محضه و یا متحول مانند طبیعت جسمانی.^۳

حاجی سبزواری در منظومه می گوید:

النفس فی الحدود جسمانیه و فی البقاة کون روحانیه

یعنی: نفس انسان در هنگام پیدایش جسمانی می باشد و حرکت تکاملی آن از جسم شروع می شود و تبدیل به روح مجرد می شود و برای همیشه با حالت تجرد و دور صفات جسمانی باقی می ماند.

به تعبیر دیگر ماده و روح دو درجه و دو مرتبه از یک واقعیت می باشند استاد شهید مطهری (ره) می گوید: «ماده در تحولات جوهری خود تدریجاً و اتصالاً رو به کمال می رود تا به سرحد تجرد می رسد. میان مادی و مجرد دیواری نکشیده اند و مرزی قرار نداده اند، این جریان از نقص به کمال یک جریان پیوسته است نه گسسته، از نوع قطع و وصل و خلع و لبس نیست، از نوع اشتداد و استکمال مداوم و تلبس مداوم است.

به عقیده صدرای این حقیقتی است که امروز روح است فکر است، اندیشه است، عقل و معقول است، روزی نان بود، روزهای دیگر خون بود، نطفه بود، علقه بود، مضغه بود.»^۱

به بیان ساده تر روح انسان (من، خود ...) هیچ بود و بعد جسم بر اثر تغییر و تحول جوهری خود به نطفه و ... و جنین در رحم مادر پس از تکمیل اعضاء بر اثر تحولی دیگر دارای حیات شد که همین حیات با پیشرفت بیشتر تبدیل به من می شود که عین آگاهی می باشد و حافظه و وجدان و ... می یابد و این من حتی بدون ماهیت مشخص می باشد (وجوده انیه) و بقول حاجی از بس که لطیف است به هرچه که روی آورد بصورت آن در می آید.^۲

^۳ برای فهم عمیق حرکت جوهری به کتب زیر مراجعه شود:

- ۱- درسهای اسفار (حرکت و زمان) استاد مطهری.
 - ۲- شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا استاد سید جلال الدین آشتیانی.
 - ۳- نهاد نا آرام جهان دکتر عبدالکریم سروش.
- آموزش فلسفه آیت الله محمدتقی مصباح یزدی جلد دوم.

^۱ مقالات فلسفی، ج ۱، مقاله پرسشهای فلسفی ابوریحان، ص ۱۶۹-۱۷۰، چاپ انتشارات حکمت.

^۲ اسرارالحکم، ص ۲۱۵، به نقل هزار و یک نکته استاد حسن زاده دام ظلّه العالی، نکته ۲۲۳.

در هر حال انسان از جهتی مجرد است و از جهتی موجودی جسمانی به تعبیر زیبای ملاصدرا حکمه الصانع فی الانسان انه كثف اللطیف و لطف الکثیف.^۱ یعنی حکمت آفریننده در انسان اینگونه است جرمانیت لطیف دارد در عین لطافت جرمانی.

مقدمه (۲): نفس بعد از پیدایش ذاتاً مجرد است ولی از نظر افعال خویش نیازمند به بدن است. نفس تدبیر و تصرف در بدن می کند یعنی هم بدن را برای رسیدن به اهداف و خواسته های خویش بکار می گیرد و اعضای جسمانی را در استخدام و تسخیر خود می گیرد و هم فرماندهی عقلانی و اداره مرکز پیامدهای عصبی و غیره را به عهده دارد.

نفس اراده و خواست خویش را از کانال بدن اعمال می کند و متحقق می سازد به عبارت دیگر در تمام حرکات ارادی و افعال بدنی نفس محرک می باشد.

نفس ما علت افعال است و سلولهای مغزی و اعضای بدن علت معد و زمینه ساز آن می باشند.

مقدمه (۳): نفس و بدن از نظر ایجاب و اعداد متعکس هستند از جانب نفس ایجاب است و از جانب بدن اعداد. (النفس و البدن يتعاكسان ایجاباً و اعداداً)

می دانیم که نزدیکترین و محسوس ترین ارتباط روح و بدن در اراده است یعنی خواست و اراده نفس بدن را به فعالیت وا می دارد. نفس فاعلیت افعال و وجوب و ضرورت بخشی از آنها را به عهده دارد و بدن قابلیت پیدایش و زمینه ایجاد آنها و شرایط ظهور افعال را عهده دار می باشد.

«داروهایی وجود دارند بنام «کوراری» این داروها در ملتقای عصب به عضله تاثیر می گذارند و از عبور فرمانهای عصبی به عضله جلوگیری می کنند، شخص کوراریزه اراده می کند و تصمیم به انجام عملی می گیرد ولی بدن فرمان نمی برد به اصطلاح فلسفی فاعلیت است ولی قابلیت وجود ندارد»^۱

این نمونه نشان می دهد که برای انجام یک رفتار و عمل باید نفس و بدن همکاری کنند اگر بدن سالم باشد ولی ما اراده انجام کاری را نکنیم باز کاری تحقق پیدا نمی کند تا نفس به صحت عملی حکم نکند و اراده ننماید و مغز به اعصاب فرمان ندهد فعل وجوب نخواهد یافت.

مقدمه (۴): نفس و بدن ترکیب حقیقی اتحادی دارند نه ترکیب انضمامی.^۲

^۱ اسفار ج ۳، ص ۱۳۱، به نقل هزار و یک نکته، شماره ۲۲۸.

^۱ اقتباس از درسهای برهان نظم، دکتر عبدالکریم سروش.

^۲ ترکیب از جهت استقلال اجزاء دو نوع است: ۱- ترکیب اتحادی. ۲- ترکیب انضمامی ترکیب اتحادی یا همانی یعنی اجزاء منفک از یکدیگر نمی شوند و در عالم خارج هویت واحدی دارند. مانند: وجود و ماهیت. ولی ترکیب انضمامی یا این نه آنی اجزاء منفک از یکدیگر هستند حتی

وحدت نفس و بدن به تصور حکمای اسلامی نوعی تعلق اتحادی است یا اتحاد تعلقی و نفس و بدن وحدت شخصیه دارند در عین مغایرت هر دو، دو درجه از یک حقیقت می باشند.

استاد مطهری در این باره می نویسد: «رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به ابعاد ثلاث مکانی تعبیر می کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است در جهت جدیدی بسط می یابد. این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می باشند و البته بعد نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از نسخ امتداد است و مانند سایر متکمم ها (اشیاء ذی مقدار) قابل ذهنی است، بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه ای می یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می کند، در جهتی که به کلی خاصیت بودن را از دست می دهد.»^۱

در هر حال یک واقعیت ابعاد و جهات گوناگونی در سیر تحول خویش یافته ولی یک چیز است روح و بدن دو روی یک سکه هستند چنانکه در عمل مشاهده می کنیم شادی روحی در جسم موثر واقع می شود و نشاط جسمانی بر اثر ورزش در روح موثر است. بیمار روحی جسم را تضعیف و بیماری جسمانی روح را کسل و خسته می کند.

ور به جان بر حضرت جانان رسد

گر رسد رنجی به تن بر جان رسد

مولوی در داستان شیرین پادشاه و کنیزک می گوید:

بوی هر هیزم پدید آید زدود

دردش از صفرا و از سودا نبود

تن خوششت و او گرفتار دلست

دید از زاریش کو زار دلست

در هر حال همین ترکیب اتحادی و یگانگی واقعی است که باعث می شود حتی در تعریف

شخصیت در روانشناسی تجربی نقش روح و بدن هر دو را مد نظر قرار دهند.

در عالم خارج نیز نمی توان آنها را یکی شمرد هم مفهوم آنها و هم مصداق آنها از یکدیگر متمایز هستند همچنانکه آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن می باشد. ولی ترکیب وجود و ماهیت اتحادی است یعنی در خارج یک هویت بیش نیستند مفهوم آنها در ذهن از یکدیگر متمایز می باشد. ان الوجود عارض المهبیه تصوراً و اتحاداً هویه.) حتی ترکیب جوهر و عرض نیز انضمامی است. آقای دکتر حائری ترکیب اتحادی را به این همانی اصطلاح کرده اند و انضمامی را این نه آنی. راجع به نفس و بدن نمی توان این همانی بکار برد در هر حال مانند رابطه موجود و ماهیت نیست ولی انسان هم نفس است و هم بدن و این دو شدیداً مرتبط به ترکیب که وحدت شخصیت دارند و یک سازمان واحد می باشند.

^۱ مقالات فلسفی، ج ۱، مقاله روح، ص ۱۶ و ۱۷.

و هر تعریفی از شخصیت که به یکی از این دو بعد اشاره نکند مورد ایراد و اتهام به کوتاه بینی واقع می شود.^۱

مقدمه (۵): بدن از مراتب نازله نفس است.

درست است که نفس بر اثر حرکت جوهری جسم ایجاد شد ولی جسم علت پیدایش او نیست بلکه زمینه و شرایط پیدایش آن بود. علت معد بود نه علت حقیقی - مجرای جریان پیدایش بود نه فراهم کننده شرایط ظهور آن.

به بیان دکتر سروش: «بدن نسبت به روح حالت زمینه و «قوه» را دارد، در زمینه بدن است که روح پرورش می یابد. اما نه اینکه بدن روح را می زاید. بدن تنها شرایط ظهور را فراهم می کند، روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است اما در بقاء و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است.^۲

این است که روح بر اثر تکامل مستمر خویش اشراف بر بدن پیدا می کند به تجرد بیشتری می رسد و نفس محیی بدن می گردد و حیات بدن مشروط به ارتباط داشتن با نفس است.^۱ و نفس بخاطر همین اشراف است که در آن تدبیر و تصرف می کند.

ملاصدرا از افلوطن نقل می کند: لیست النفس فی البدن بل البدن فیها لانها اوسع منه.^۲

یعنی نفس در بدن نمی باشد بلکه بدن در نفس می باشد زیرا نفس از بدن وسیع تر است.

^۱ یکی از تعارف جامع تعاریف شخصیت تعریف گوردون آلپورت روانشناس آمریکایی می باشد: وی می گوید شخصیت عبارت است از: «سازمان پویای سیستم های فیزیکی - روانی هر انسان که نحوه سازگاری متمایز و مشخص او را با امکانات محیط زندگی شخصیت تعیین می کند.» به نقل از مقدمه بر روانشناسی عمومی دکتر رضا شاپوریان «صفحه ۲۳۵»، چاپ دانشگاه شیراز.

^۲ سروش - عبدالکریم، نهاد نا آرام جهان، چاپ دوم، چاپ انتشارات قلم تهران، ص ۶۰.

^۱ بقول جلال الدین محمد مولوی:

تن زجان و جان زن مستور نیست
دید جان دستور نیست

^۲ اسفار، ج ۸، ص ۳۰۸، شرح حکمت متعالیه آیه ۱ ... جوادی آملی، ج ۱، ص ۵۳.

وسیع تر بودن نفس بخاطر تجرد آنست یعنی مرتبه وجودی آن عالتر است. پرواضح است که وسعت نفس وسعت مکانی و گسترش در طول و عرض و ارتفاع نمی باشد بلکه وسعت آن به دور بودن از همین امور است.

بدن در واقع یکی از قوا و ابزار نفس می باشد و نفس انسان با تمام قوای خویش اتحاد و یگانگی دارد. چنانکه در فصل هفتم خواهد آمد:

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

نفس از جهت وحدتش عین همه قوی و نیروهای خویش می باشد و فعل نفس در فعل نیروهایش متحد شده است.

به همین خاطر است که چون بدن یکی از قوا و ابزارهای نفس می باشد و نفس در آن ظهور دارد و محل تجلی نفس است حکما و عرفاء اسلامی نفس آدمی را هیچگاه بدون بدن نمی شناسند البته نفس در هر عالمی مطابق با آن عالم است و ظهورش در بدن متناسب و هم سنخ با آن عالم می باشد.^۱ روح در دنیا بدم مادی و دنیوی دارد، در عالم برزخ و در قیامت همراه با بدن اُخروی است.

^۱ به هزار و یک نکته استاد حسن زاده دام ظلّه العالی ذیل نکته «۳۰۷» و «۱۰۵» مراجعه شود.

فصل هفتم

رابطه من بشري با نیروهایش

لفظ چون و کر است و معنی ، طایر است
جسم جوی است و روح ، آب سایر است ۱
شَه چو حوضی دان و هر سو لوله ها
و ز همه آب روان چون گوله ها ۲
جلال الدین محمد مولوی

نظریات متفکرین غربی

در این فصل در جستجوی جواب این پرسش هستیم، که بین «من بشری با نیروهایش» چه نوع ارتباطی وجود دارد؟

آیا قوای نفس، خود واقعیتهای جدا و مستقل از یکدیگر هستند یا اینکه حقیقت آنها یکی است و اسمهای آنها متفاوت می باشد؟ در اینجا چند نظریه وجود دارد:

۱. مثنوی دفتر دوم ۳۲۹۲ نسخه نیکلسون

۲. مثنوی معنوی دفتر اول بیت ۲۸۲۱ نسخه نیکلسون

مولانا می گوید شاه همانند یک حوض است که خادمان او همانند لوله های متصل به آن می باشند که آب را به گودال ها می ریزند. رابطه من بشری که در تمام اعضاء و جوارح بلکه جوانح حضور دارد نیز همینگونه ایت که در متن توضیح داده شده است.

«الف: نظر عامه مانند مکتب اسکاتلندی توماس رد و مکتب التقاطی معتقد به اصالت تحقق می باشد

– (رنالیست) بدین معنی قوای روانی را با مقایسه با اعضاء حواس در نظر می گیرد:

همانطور که اعضاء مختلف از بدن متمایز و نسبت بهم متفاوت می باشند بهمان ترتیب نیز قوای مختلف از روح متمایز و نسبت بهم متفاوت هستند.

این نظریه امروز دیگر طرفدار ندارد زیرا به پیوستگی جریان خود آگاهی و رابطه نزدیک بین حالات مختلف روانی متوجه نیست و به نوعی تقسیم بندی قائل است که به سهولت در معرض سخریه قرار می گیرد.

«... موجود عاقل مانند سلطان قانونی به وسیله وزرای خود حکومت می کند.

قوه فهم به منزله وزیر کشور و قوه قضاوت وزیر دادگستری و عقل بجای نخست وزیر می باشد. ساموئل باله.

ب- به عکس پیروان مکتب اصالت پدیده (فنونیسیم) و اصحاب تسمیه (نومینالیسم) به قوا و حتی به روح نیز قائل نیستند بلکه تنها به مجموعه پدیده ها معتقدند» اینها عبارت از اسامی مناسبی هستند که

بوسیله آنها ما تمام کیفیات از نوع واحد را در قالب مشخصی گرد می آوریم (تن - مقدمه کتاب عقل).^۱

اما مکتب فونمیسیم نمی تواند طرز آگاهی یافتن به «من» را تشریح کند و از طرف دیگر پدیده های مختلف مستلزم وجود قدرت تولید آنها می باشد.

پ - نظریه درسی (کلاسیک) یعنی نظریه دکارت و پیروان او راجع به روح رئالیست است یعنی: (روح را مانند عنصری در نظر می گیرد) و در خصوص قوا نومیالیست می باشد.

تمام قوا در اصل روح واحدی هستند که به علت اعمال مختلف خود به اسامی متفاوتی نامیده می شوند. (بوسوئه: کتاب شناسائی خداوند و خویشتن)^۱

نظریه ملا صدرا

بر نظریات فوق باید نظریه صدرالمتهلین شیرازی را اضافه کرد که شبیه نظریه بوسوئه حکیم فرانسوی می باشد.

ت: چون انسان دارای هویت و شخصیت واحده است باید این نیروهای روانی از مراتب و شئونات نفس واحده انسانی باشد یعنی تمام نیروها معلومات بنفس آدمی اند، افاضات او هستند رابطه بین نیروها و فعالیت نیروها با واقعیت نفس رابطه اضافی اشراقی است یعنی حالت ریزش دائمی از منبع فیض نفس دارند، نفس انسان دائماً در حال ایجاد و خلق نیروها و فعالیت های خویش است و نیروها و فعالیت های آن عین فقر و احتیاج به نفس هستند.

بعبارت دیگر نفس همه آنها می باشد و افعال آنها همان فعل نفس است چنانکه حاج ملاهادی سبزواری در منظومه می گوید:

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

یعنی نفس آدمی در عین یگانگی تمام نیروهای خودش می باشد و کارکرد نیروهای او در کارکرد خود او پیچیده شده است (یکی است). یعنی تمام تصورات و نیروهای درونی عین من می باشند در

^۱ فولکیه - پل، خلاصه فلسفه ترجمه فضل اله صمدی، انتشارات اقبال تهران سال ۱۳۴۱، ص ۴ و ۱۴۳.

عین اینکه فلان تصور یا نیرو من نیست ولی «من» او هست. یعنی نفس با تخیل، تخیل است با عاقله، عاقله می باشد و ...

می توان در این رابطه «نفس» را شبیه یک تراکتور در نظر گرفت که قدرت انجام کارهای گوناگونی را دارد. مثلاً می تواند شخم بزند در عین اینکه تراکتور است و تراکتور این عمل را انجام می دهد. می تواند دیسک بزند، می تواند بار بکشد، می تواند.... در این نوع ارتباط دیگر ترکیب در روح ایجاد نمی شود که با بساطت آن منافات داشته باشد. اما دلیل این نظریه: ملاصدرا طبق

قاعده:

و کل بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشیئی منها.

یکی از نتایجی که گرفته است: اتحاد نفس ناطقه انسانی با قوی و نیروهای خودش می باشد. که در اینجا با استفاده از این قاعده برهانی قیاسی بصورت زیر از یک صغری و کبری تشکیل می شود:

صغری: نفس ناطقه در حقیقت ذات خویش، بسیط است.

کبری: هر بسیط الحقیقه کل اشياء است.

نتیجه: نفس ناطقه خود، همه نیروهای خویش است.

چنانکه صدرالمتهلین نیز در این باب خود چنین می نویسد:

«و اما الذی استقر علیه اعتقاد نافهوان النفس کل القوی و هی مجمعهالوحدانی و مبدئها و غایتها و هکذا الحال فی کل قوه عالیة بالنسبه الی ما تحتها من القوی الی تستخدمها و ان کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر... فالنفس الی لنا او لكل حیوان فهی جامعه لا سطقسات بدنه و مولفها علی وجه یصلح لان یكون بدنأ لها... ۱»

اما آنچه که اعتقاد بر آن قرار گرفته است عبارت است از اینکه نفس تمام نیروهای خودش است و آن همان یگانه مجمع قوی و مبدا و غایت آنها می باشد و همچنین است در هر قوه عالی نسبت به آنچه که در تحت آن قرار دارد از قوایی که آنها را استخدام می کند (و اگر چه این استخدام با تقدیم و تأخیر همراه باشد) پس نفسی که برای ما یا هر حیوانی می باشد آن جمع کننده (وحدت دهنده) عناصر بدن او و تشکیل دهنده آن می باشد به گونه ای شایسته است که برای نفس بدنی باشد.

مرحوم سبزواری در شرح اسفار خود در توضیح سخن فوق نوشته است:

^۱ اسفار، ج ۸، ص ۵۱، چاپ بیروت.

فان کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء الّتی تحتہ فہی اکثرہ فی الوحده بنحو اشد و اقوی، کما ان القوی هی النفس بمعنی انها شئونہا و فنونہا و مجالی ظهورہا و مجال انبساط نورہا و ہی الوحده فی اکثرہ ... فالنفس ہی القوی و القوی ہی النفس.

پس هر بسیط الحقیقه ای همه اشیائی است که زیر آن قرار دارد پس آن کثرت در عین وحدت است به صورت شدت و قوت همچنانکه همه قوا عبارتند از نفس به معنی اینکه آنها همان شئون و فنون نفس می باشند و قوا محل ظهور نفس است و محل گسترش نور نفس می باشد و آن وحدت در عین کثرت است (منظور حاجی این است که از جانب نفس وحدت در عین کثرت و از جانب قوا کثرت در عین وحدت).

دلیل مقدمه صغری: در فصل ۴ گذشت.

اما دلیل مقدمه کبری: این مقدمه را اولین بار صدرالمতالہین بصورت قاعده مستدلّاً بیان نموده هر چند محتوی آن کتب عرفاء و متصوفه بوده است اما استدلال و پشتوانه برهان از صدرالمتالہین است.^۱

ایشان فهم این قاعده را بی نهایت دشوار می داند. چنانکه استاد مرتضی مطهری نیز چنین عقیده دارد.^۲ اما دلیل این قاعده: به عنوان درآمد و مقدمه عرض می شود اولین نتیجه این قاعده در ارتباط با خداوند است. و نتیجه دوم آن در بحث نفس و قوای آن می باشد. و بیان استدلال چنین است: اگر هویت بسیط الهیه کل اشیاء نباشد لازم می آید که ذاتش از کون شیء و لا کون شیء دیگر ترکیب یافته باشد، اگر چه این ترکیب بر حسب اعتبار عقل بوده باشد در حالیکه بر حسب فرض و برهان هویت الهی، بسیط محض می باشد و این خلاف فرض است. به این ترتیب آنچه بر حسب فرض و برهان بسیط است، اگر عبارت باشد از شیئی که شیئی دیگر نباشد مانند اینکه الف باشد ولی ب نباشد، در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود.

حیثیت اول مثلاً الف بودن و حیثیت دوم ب نبودن و حیثیت اول یعنی الف بودن بعینه حیثیت دوم یعنی ب نبودن نیست زیرا در غیر این صورت مفهوم الف بودن با مفهوم ب نبودن یکی خواهد بود و این امر بالضروره باطل است چون یکی بودن وجود و عدم محال است و چون این لازم که یکی بودن

^۱ همان، ص ۵۱.

^۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، مقدمه.

وجود و عدم است بالضرورة باطل است ملزوم آن که هویت بسیط شیئی باشد و شیئی دیگر نباشد نیز باطل است. بنابراین هویت بسیط عبارت است از کل اشیاء.

به عبارت دیگر خلاصه برهان این است که هر هویت که سلب شیئی یا اشیاء از آن صحیح باشد قهراً از سلب و ایجاب متشکل خواهد بود و هر هویتی که از سلب و ایجاب متشکل شود مرکب است. ۱ البته لازم به تذکر است که منظور از کل اشیاء، صرف هستی اشیاء می باشد چون حقیقت هستی تعددبردار نیست و البته مراتب دارد ولی یک حقیقت واحد می باشد دارای مراتب متفاوت. هنگامی که آدمی به این مباحث عمیق با دقت می نگرد معنی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه را در می یابد و ارتباط خداوند با مخلوقات را درک می کند. همچنانکه می نویسد:

«آنکه من عرف نفسه فقد عرف ربه را درست فهم کند، جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی را از آن استنباط تواند کرد، لذا معرفت نفس را مفتاح خزائن ملکوت فرموده اند پس برهان شرف این گوهر یگانه، اعنی جوهر نفس، همین ماثور شریف من عرف بس است.» ۲

از آنچه که گذشت این مطلب اثبات شد که نفس حقیقی دارای مراتب است، واحدی است که در عین حال کثیر می باشد و کثیری است در عین وحدت، یک واحد صاحب مراتب می باشد. یک دلیل مطلب این است که انسان وقتی چیزی را می شنود نمی تواند روی موضوع دیگر دقت کند. مثلاً چیز دیگری را با دقت ببیند یا بو کند یا ... اگر کسی تلویزیون نگاه می کند ممکن است به محیط اطراف خویش دیگر آگاهی نداشته باشد فقط محو تماشای تلویزیون باشد با اینکه حوادث محیط او در جریان است و چشم او باز است و گوش او کار می کند و ...

پس یک قوه واحد است که هم می بیند و هم تخیل می کند و هم فکر می کند و هم می شنود و ...

جسم همچون آستین، جان همچو دست

جسم ظاهر، روح مخفی آمده است

مثنوی دفتر دوم ۳۲۵۳

^۱ حاشیه علامه طباطبائی بر اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰، به نقل از قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۹۷.

^۲ کلمه ۲۶ از ۱۰۰ کلمه از استاد حسن حسن زاده آملی، کیهان اندیشه شماره ۱۳، سال ۱۳۶۶.

«اتحاد عاقل و معقول»

یکی از کشفیات حکمت متعالیه صدرالمতالیهین شیرازی که براهین عقلی آن را اثبات کرد موضوع اتحاد عاقل و معقول می باشد، این بحث از توابع مبحث علم و وجود ذهنی می باشد. قبل از ملاصدرا فرفور یوس آن را مطرح کرد ولی از استدلال صدرالمتالیهین بهره مند نبود و ابن سینا منکر این موضوع بود.

اتحاد عاقل و معقول (عالم و معلوم) را در علم حضوری همه حکیمان قبول دارند ولی اینجا بحث در علم حصولی می باشد، یعنی در علم حصولی و با واسطه تصویر ذهنی، عقل و عاقل و معقول (علم و عالم و معلوم) از نظر مفهوم متفاوت هستند ولی مصداق آنها یکی است، یعنی از یک حیث و اعتبار ذات انسان عین عاقل و معقول و عقل است نه اینکه تعقل فعل و عمل او باشد بلکه انسان خودش یکپارچه علم و ادراک است (حقیقه انه ادراک).

به تعبیر دیگر عالم شدن (دانا گردیدن) دو تفسیر دارد:

۱- ترکیب علم و عالم و معلوم انضمامی (این نه آنی) باشد مانند نسبت عرض با موضوع خودش، یعنی ما چیزی هستیم، علم ما هم چیزی دیگر می باشد. ابن سینا متمایل به چنین نظری است.

۲- ترکیب اتحادی (این همانی) بین علم و عالم و معلوم برقرار است، لازمه این تفسیر این است که عالم شدن نفس آدمی «او شدن نفس» است... نفس با هر عالم شدنی چیزی می شود. نفس به هر چیز که عالم می شود «آن چیز» می شود، یعنی وجود آن چیز می شود (وجود علمی شیئی خارجی، یعنی ماهیت شیئی خارجی به وجود ذهنی متحقق می شود و این وجود ذهنی عین نفس انسان است). پس نفس آدمی درجات می یابد مانند نور که شدت و ضعف دارد. مثلاً نور خورشید، مرتبه ای از نور است، نور ماه مرتبه دیگر، نور ستارگان دیگر هر کدام مرتبه خاص خود را دارند ولی همه در حقیقت نور مشترک هستند، یا مانند اعداد، که همه اعداد طبیعی ۱ و ۲ و ۳ و ... در داشتن یک مشترک هستند دو، دو تا یک می باشد، سه، سه تا یک و ... و هر کدام مرتبه ای از این سلسله را اشغال نموده اند یا مانند حرکت شدید و ضعیف و خلاصه مانند حقیقت هستی که دارای مراتب مختلف است، مرتبه ای از هستی خداوند سبحان می باشد و مرتبه ای ا هستی عالم طبیعت مرتبه ای عالم فرشتگان و ...

لازمه تفسیر او این می باشد که اولاً یک انسان از آغاز کودکی تا پیری، نفسش هیچ تغییری نکند فقط اعراضی به او اضافه شود و نفس او ثابت باشد.

ثانیاً: انسانهای عالم و جاهل و فاضل و فاسد حقیقت وجودشان یکی باشد فقط اعراضی نیک در افراد فاضل و اعراضی پست در افراد فاسد باشد. ۱

ملاصدرا در اسفار برای استدلال بر اتحاد عاقل و معقول از برهان تضایف استفاده است.

ما خلاصه این برهان را به بیان استاد ارجمند دکتر مهدی حائری یزدی بیان می کنیم، ایشان با بیان چهار اصل این موضوع را تبیین کرده اند:

اصل اول: تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض می باشد منظور از معقول بالذات همان تصویر ذهنی اشیاء است و مراد از معقول بالعرض همان شیئی خارجی می باشد که مورد علم واقع شده است پس صورت معقوله بالذات عین عقل است و مغایر با معقول بالعرض می باشد.

اصل دوم: وجودنفسی واستقلالی معقول بالفعل عیناً همان وجود معقول برای عاقل است.

اصل سوم: معقول بالفعل معقول است هرچند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد.

اصل چهارم: متضایفان متکافئان در قوه و فعل هستند.

پس باید معقول بالفعل عاقل خود را در خود بیابد و معقول عین ذات عاقل باشد زیرا اگر معقول بالفعل تحقق یافت عاقل بالفعل نیز باید محقق باشد، و این قاعده تضایف ثابت است خواه عاقل بالفعل عین معقول باشد یا مغایر آن. ۱

^۱ استاد مطهری - مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، با تلخیص و اقتباس، انتشارات حکمت.

^۱ کاوشهای عقل نظری، دکتر مهدی حائری یزدی، با تلخیص ص ۱۵۳ به بعد، برای توضیح بیشتر به کتاب نامبرده رجوع شود.

فصل هشتم

ارتباط انسان و جهان

باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست.

جلال الدین محمد مولوی

عالم شیئی مستوی است که در آن روح نیست و آدم عبارت از روح آنست. ۱

محي الدين عربی

عدم آینه، عالم عکس، و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است بدیده دیده را دیده که دیده است؟
جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه تر نبود بیانی

شیخ محمود شبستری

«دازاین (واقعیت بشر) همواره در جهان است و حالت اساسی و مقوم دازاین در جهان بودن است.» ۲

مارتین هایدگر

۱ محي الدين عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹، فصوص الحکم تصحیح ابوالعلا عقیفی، چاپ بیروت.

۲ Being and time p.18 به نقل از کتاب مارتین هایدگر مک کواری، ص ۵۷، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی.

در این فصل درباره رابطه انسان و جهان کنکاش می کنیم و می خواهیم نوع یا انواع رابطه بین انسان با جهان را تبیین کنیم که یکی از مهم ترین مسایل فلسفی است^۳ پر واضح است که آدمی فقط یک نوع رابطه با جهان هستی به ویژه با جهان طبیعت ندارد زیرا زندگی آدمی بدلیل ساختمان روانی او یک جنبه و یک بعد ندارد بلکه انسان جوانب و ابعاد متفاوت دارد و در ابعاد گوناگون زندگی می کند. به همین خاطر روابط گوناگونی با جهان هستی دارد و یا می تواند برقرار کند.

البته دنیای درونی و ذهنی و قلبی شخص را نباید با دنیای واقعی، یکی گرفت زیرا هر کس برای خویشتن نیز دنیایی در درون خویش دارد. مثلاً: دنیای یک فیلسوف با دنیای یک عارف و هر دو با دنیای یک دانشمند فیزیک متفاوت است. چنانکه یک فرد عامی و دور از علم و دانش، دنیای ویژه خویشتن دارد.

و همین دنیا است که مرزش به حدود زندگی شخص مربوط می شود و هر شخصی در مرز و محدوده خاص با توجه به بینش خویش زندگی می کند. مثلاً در دنیای کسی نظریات انیشتین نقش دارد و موثر در فهم اوست ولی در فرد دیگری نظریات انیشتین اصلاً وجود ندارد، زیرا هیچ تاثیری در فهم او ندارد و او هیچگاه از شخص انیشتین آگاهی پیدا نکرده است. یعنی: هر قسمت از جهان که برای مابی تفاوت است از جهان ما نیست.^۱

کارل پوپر معتقد به سه جهان است:

جهان خارج، جهان ذهن، جهانی که بشر خود می سازد.

منظور ما از موضوع بحث ارتباط انسان با جهان واقعی، است. یعنی رابطه انسان با جهان خارج چه نوع ارتباطی است؟! نه با جهان شخصی هر کس و البته خصوصیات ساختمان روانی انسان موثر در ادراک او از جهان است. و در طول تاریخ تفکر فلسفی همیشه گروهی از اندیشمندان شرق و غرب به این موضوع توجه داشته اند.

^۳ استاد محمد تقی جعفری در کتاب ارتباط انسان-جهان ماهیت، فلسفه را معرفت به رابطه انسان و جهان بیان می کند. در ص ۳۹ کتاب یاد شده می نویسد: فلسفه و یا تفلسف تحصیل توانایی است برای تأمین فعالیت ادراک راجع به معرفت رابطه انسان و جهان جزء ا و کلاً.

^۱ در این باره نگاه کنید به: ما در کدام جهان زندگی می کنیم؟ از دکتر عبدالکریم سروش، ص ۲۰.

نظریه جلال‌الدین محمد مولوی

در مشرق زمین جلال‌الدین محمد مولوی در مثنوی به این حقیقت بارها اشاره نموده است. چنانکه می‌گوید:

لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض

مثنوی دفتر سوم ایات ۶-۲۲۶۵

یعنی لذت اطعمه و اشربه از خود آنها نیست، بلکه از ساختمان وجودی انسان نشأت می‌گیرد. مثلاً اگر عسل را در مقابل گریه یا حیوان دیگر بگذاریم نمی‌خورد، ولی آدمی می‌خورد، اگر گاه را در برابر سنگ قرار دهیم از آن تناول نمی‌کند ولی الاغ با میل می‌خورد. پس در واقع لذت انگیزی و بدمزه گی از خود اغذیه نیست بلکه وابسته به ساختمان وجود آکل است.

راه لذت از درون دان نر برون ابلهی دان جستن قصر و حصون
لذت آمیز بودن منظره زیبا نیز وابسته به فطرت و ساختمان روحی آدمی است و هکذا...
جلال‌الدین محمد مولوی در مقامهای دیگر هم به این مطلب اشاره نموده است:
باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست
چنانکه اگر آدمی شراب را بر روی سنگ بریزد مست نمی‌شود ولی انسان بنوشد حالت مستی به او دست می‌دهد. یا ابیات ذیل یکی از تفاسیرش از نظر استاد فروزانفر همین بحث فوق است:

مرغ بر بالا پران و سایه اش می‌دود بر خاک پران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد بسوی سایه او ترکشش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت از دویدن در شکار سایه تفت^۱

^۱ مثنوی معنوی دفتر اول تصحیح نیکلسون به اهتمام نصرالله پورجوادی، ص ۲۷، بیت ۴۱۷ به بعد.

مرحوم فروزانفر در شرح ابیات فوق می نویسند:

به عقیده مولانا منبع و سرچشمه تمام لذات و خوشیها دل انسان و وجود او و یا عالم معنی است که سایه و آثار آن بر اشیاء افتاده است بدین معنی که خوشی و لذت، ایفاء نوعی از حاجت است که در وجود آدمی به هیجان می آید و اموری که ما آنها را لذت بخش می شماریم وسائل و وسائط حصول این مقصود هستند و همین که مراد به حصول پیوست و حاجت مرتفع گشت آن چیز که آن را منبع لذت می پنداریم از خاصیت می افتد و گاهی نیز مکروه و مورد نفرت قرار می گیرد.

فی المثل گرسنه از غذالذت می برد، زیرا گرسنگی نیازی است که در باطن پدید آمده و گرسنه را در قلق افکنده است ولی سیری که رافع حاجت است حالتی پیش می آورد که آدمی نسبت به غذا، بی میل می گردد و اگر به حالت اشباع رسد از دیدن غذائیز نفرت می گیرد. پس این میل و خواهش درونی است که غذا را لذیذ می کند. اگرچه نان خشک و خالی باشد و بی میلی است که آن را بصورت مکروه جلوه می دهد هرچند که کاملترین اغذیه باشد. همچنین استلذاذ به جمال و ایفاء شهوت از همان میل درونی منبعث می شود.

و در حال زوال میل حوری و شی را بصورت دیو و عفریت جلوه گر می سازد و این میل و خودش بهرچه تعلق گیرد، آن را مطلوب و لذیذ می گرداند خواه حسی باشد یا معنوی و از هرچه منصرف شود در طلب آن بر نمی خیزد و گاه از آن نفرت می کند و بنابراین مبدا و منشا لذت در وجود خود ماست که سایه و اثر آن بر اشیاء می افتد و ما فرع اصل از یکدیگر باز نمی شناسیم و اگر بگوئیم که لذت از جنس ادراک و قائم بنفس است و اشیاء وسیله تحقق آن هستند این توجیه (در معنی ابیات) نیز راهی بده می برد.^۱

نظریه جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲)

و در میان اندیشمندان مغرب زمین در همین باره جان لاک فیلسوف مشهور انگلیسی نظریه ای دارد

که می گوید:

«احساسات ما دو دسته هستند: تصورات مربوط به کیفیات اولی و تصورات مربوط به کیفیات

ثانوی.

^۱ شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ص ۱۹۳ و ۱۹۴.

کیفیات اولی عبارتست از آنچه به اشیائی که تجربه می کنیم تعلق دارد، در حالی که کیفیات ثانوی، در حقیقت در خود اشیاء نیست، بلکه نیروهایی است ناشی از کیفیات اولی، در صورتی که رنگ که ما در اشیاء می بینیم، کیفیت اولی نیست.^۱

در هر حال جان لاک بُعد و شکل و حرکت و ... را صفات واقعی و جزو کیفیات اولی می داند که اگر انسان هم نباشد باز این کیفیات هستند ولی نور، گرمی، سردی، رنگها، اصوات و ... اینها اگر انسان نباشند، به نیروهای خویش بر می گردند و چنین پدیده هایی در صورت عدم حضور انسان، وجود نخواهند داشت این قسم دوم را لاک کیفیات ثانوی می نامند.^۲

و بازیگری انسان در شناخت جهان خارج و حتی شناخت خودش در همین زمینه های فوق است اینکه انسان بنابر نظر امثال کانت نمی تواند از خودش بیرون بیاید و عینک خود را از چشمش بردارد تا جهان را فی نفسه و آنچنان که در خارج هست بشناسد، به همین گونه مطالب برمی گردد که امثال مولوی می گویند:

عالمش چندان بود کش بینش است چشم چندین، بحر هم خیرینش است
و بقول موریس مترلینگ: اگر مغز من هزارها بار بزرگتر از آن بود که هست، خدای را که می شناختم هزاربار بزرگتر بود.

و همین گونه بازیگراهاست که حکمای اسلامی در تعریف فلسفه جمله ی «بقدر طاقه البشریه» را اضافه می کردند و می گفتند: الفلسفه هی العلم باحوال اعیان الموجودات کما ماهی علیها فی نفس الامر بقدر طاقه البشریه.

^۱ و - کلیات فلسفه، ص ۲۹۴. منظور ما از نقل سخن جان لاک تایید نظر او نیست که البته امروز این نظریه طرفداری ندارد. بلکه منظوریان بازیگری انسان در جهان هستی می باشد.

آلفرد نورث وایتهد فیلسوف و ریاضی دان معروف انگلیسی نیز شدیداً مخالف با سخن لاک است. (به کتاب فلسفه دکتر علی شریعتمداری رجوع شود، چاپ انتشارات مشعل اصفهان.)

^۲ بارنت - لینکلن، جهان و انیشتاین نوشته لینکلن بارنت ترجمه احمد بیرشک، چاپ اول، ص ۱۳۶.

اصل جمله در کتاب فیزیک اتمی و شناخت بشری نوشته نیلزبور ترجمه آقای حین نجفی زاده انتشارات سروش ص ۱۲۳ سال ۱۳۷۳ آمده است.

نظریه نیلزبور و معرفت بشری

و نیلزبور نیز در همین رابطه است که جمله مشهور را می گوید: «ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم و هم تماشاگر».

لینکلن بارنت در توضیح مطلب فوق می نویسد: پس انسان بزرگترین معما برای خود اوست «بن بستی که بشر را از آن گریزی نیست این است که وی خود همان جهانی است که می خواهد به کنه آن پی برد. جسم و مغز عجیب او از همان ذراتی ترکیب شده اند که فضای تاریک و مبهم بین ستاره ها را تشکیل می دهد، خود او در تجزیه و تحلیل نهائی، صورتی است از حوزه اصلی فضا، زمان، او که در نیمه راه بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک متوقف است از هر طرف با مانعی روبروست و جای آن است که با حیرت زدگی جمله ای را که هزار و نهصد سال قبل پولس مقدس بر زبان آورد تکرار کند که «جهان به امر خدا بوجود آمد و در آن هر چیز که پیداست ساخته و پرداخته چیزی است که پیدا نیست»^۱.

چون تو جزو عالمی پس ای مهین کل آنرا همچو خود دانی یقین
چون تو برگردی و برگردد سرت خانه را گردنده بیند منظرت

می گوید یک نوع بازیگری ذهنی انسان در ارتباط با جهان هستی به علت این است که انسان جزئی از جهان است و کل آن را مانند خود می پندارد و نوع دیگر بعلت حرکت هایی است که بر انسان عارض می شود.

مثلاً وقتی به دور خود می گردد تصور می کند محیط به دور او می گردد یا مثلاً سوار ماشین می شود می پندارد زمین به عقب می رود.

گر تو باشی تنگدل از ملحمه تنگ بینی جو دنیا را همه
گر تو خوش باشی بکام دوستان این جهان بنمایدت چون بوستان
یا به قول هاتف اصفهانی

آنچه بینی دلت همان خواهد و آنچه خواهد دلت همان بینی

^۱ جهان و انیشتاین نوشته لینکلن بارنت ترجمه احمد بیرشک، چاپ اول، ص ۱۳۶.

نوع دیگر بازیگری بعثت غم و شادی روحی است که به انسان دست می دهد. مثلاً وقتی شاد است می پندارد تمام جهان غرق در شادی است با اینکه اینطور نمی باشد یا بالعکس وقت غمناکی می پندارد همه چیز در غم است.

گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد از این سرآن تا آن سرآن
از همه عیش و خوشیها و مزه او نیند غیـر قشـر خـربـزه
طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می جوید ندید
دفتر چهارم بیت ۲۳۷۷ به بعد

استاد محمد تقی جعفری در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی در ذیل ابیات :

پس غذای عاشقان باشد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیر خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ صفر

ما انسانها به طور طبیعی دو بازیگری حتمی در مقابل واقعیات جاری در هستی داریم که به هیچ وجه نمی توانیم آنها را از خود دور بسازیم :
بازیگری درجه یک: همان است که از قدیمی ترین دوران علم و فلسفه تاکنون تاکنون مورد اعتقاد جهان شناسان بوده است.

این بازیگری از تقسیم شیء به «شیئی برای خود» و شیئی برای من نتیجه می شود . به این معنا که در عین حال که واقعیات برای خود وجود دارد ، موقعی که برای من مطرح می گردد ، چه به وسیله حواس طبیعی و چه به وسیله آلات و وسائل دقیق تر ، آن واقعیات با مشخصات معینی برای من مطرح می شود و این تقسیم همان است که نیلز بور با عبارت جالبی بیان کرده است .

« ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم تماشاگریم و هم بازیگر »

بازگری درجه دوم: این نوع بازیگری از عناصر اساسی شخصیت هر یک از انسانها که مولود وراثت و محیط است سرچشمه می گیرد.....

بازیگری درجه سوم: در مواردیست که روان یا قوای دماغی آدمی به یک موضوعی وابسته است که آن موضوع تمام نیروهای درونی را تحت الشعاع قرار داده و از فعالیت های طبیعی آنها جلوگیری می کند مانند محبت و عداوت و عشق و کینه و بهت و حیرت و لذت و الم و غیر دلک.

این پدیده ها هر یک به مقتضای خود، روان یا قوای مغزی را تحت سیطره قرار داده عینک مخصوص به دیدگان انسانی می زند که تماشاگری او را به بازیگری مبدل می سازد.

بازیگری درجه چهارم: موقعی است که یک عامل خارجی دیگر پا در میان می گذارد و رمز ابهام انگیزی از آن واقعیات را که بوسیله سه درجه بازیگری، سه پرده ضخیم روی آن کشیده شده است ادر روان انسان ایجاد می کند، این رمز ابهام انگیز که نزدیکرا دور و دور را نزدیک می سازد، همان موسیقی و سماع است که در اغلب دوران ها و جوامع دامنگیر بشر بوده است!

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی استاد محمد تقی جعفری ج ۹ ص ۵۵۰ و ۵۵۱

این چه اصرار بی مورد است که انسانها در پوشانیدن واقعیات روا می دارند؟! هیچ کس نمی داند. ۱.

عواملی مانند مواد مخدر یا موسیقی یا عشق ورزی یا نفرت عینکی به چشم به وجود می آورد که همه چیز را به رنگ این عینک می بینیم.

یکی از عواملی که باعث بازیگری های ذهنی آدمی است قوه خیال است که انسان در درون خود تصویر سازی می کند و گاه از این تصویرگری لذت می برد و گاه درد می کشد، گاه در حال صلح است و گاه در حال جنگ. مولانا می گوید:

آدمی را فربهی است از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال

ورخیالاتش نماید ناخوشی می گدازد همچو موم از آتشی

گاه یک فرد آدمی در چشم دو نفر دو گونه جلوه میکند:^۱

آن یکی در چشم تو باشد چو مار هم وی اندر چشم آن دیگر چو مار

برخیالی صلحشان و جنگشان وزخیالی نامشان و ننگشان

مولانابه پیروی از پیامبر اکرم (ص) از خدا می طلبد که اشیاء را آنچنان که هستند به او نشان دهد.

ای خدا بنمای تو هر چیز را آن چنانکه هست در خدعه سرا

چنانکه در دعای معروف پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده است.^۲

۱. مار در مصرع اول به معنای مادر است

۲. تفسیر کشف الاسرار میبدي ج ۱ ص ۳۵ و د ر ج ۵ ص ۴۲

رَبِّ اَرْنِی الْاَشْیَاءَ کَمَا هِیَ : پروردگارا اشیاء را آنچنان که هستند به ما نشان بده . در این دعا موجودات را به شی برای خود و شی برای ماتقسیم کرده است که از این دو مقام دو نوع برداشت می شود .

به عبارت دیگر شی برای ما تحت تاثیر بازیگری های ذهن و احوال درون آدمی در می آید .

باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ د ر گردش اسیر هوش ماست

مولوی

آندره ژید در کتاب مائده های زمینی می نویسد : بکوش تا عظمت (و اهمیت) در نگاه تو باشد . یعنی انسان ها می توانند عمیق و با عظمت به یک شی نگاه کنند و هم گاه سطحی نگری را پیشه کنند و از لایه های معانی غافل شوند ، نگاه آدمی هرچه از دقت (که نیروی فکر است) و جامع نگری و توجه به ابعاد یک موجود و توجه انواع ارتباط های آن موجود با دیگر موجودات و توجه به تاریخ آن برخوردار باشد نگاه انسان با عظمت تر است .

در هر حال هر کسی مطابق شرایط که در آن قرار گرفته است با جهان هستی در تماس می باشد یعنی انسان بی طرف نمی تواند با جهان رو به رو شود زیرا جزئی از همین جهان است و هم حالات روحی و روانی او در نگاه و شناخت وی به جهان مؤثر است اگر در ذائقه انسان کوچکترین تغییری روی دهد چشیدنی ها را طوری دیگر خواهد چشید و دیدنیها را با معنای دیگری می نگرد و ...

به قول استاد محمد تقی جعفری : نمود هایی که در شخصیت انسانی نقش بسته است همان نمود ها را د رجهان خارجی و در انسانها نیز می بیند .

انسان موقعی که غمناک است ، گمان می کند تمام جهان در اندوه فرو رفته است و آنگاه که در نشاط و شادی فرو رفته است گمان می کند جهان همه و همه میخندند گویی انسان آنچه را که در شخصیت درونی خود اندوخته است به شکل عینکی در می آورد و با همان عینک به جهان می نگرد البته هرچه روح انسانی تکامل و قدرت بیشتری پیدا کند به همان اندازه می تواند واحد های خود را

از عینک بودن کنار نموده و تا حدودی واقعیت ها را آنچنان که هستند مورد نظاره قرار دهد . ۱۰

آیا وسایل مصنوعی شناسایی می تواند بازیگری را منفی بسازد؟

گروهی گمان کرده اند که وسایلی را که انسان ها انتخاب نموده اند ، می توانند بازیگری ما را به حد صفر تقلیل بدهند یعنی از آن جهت که خود وسایل لا شعور بوده ، فعالیت های دیگری در پشت پرده ندارند ، می توانند واقعیات را آنچنان که هستند به ما بنمایانند . مانند گرما سنج و میکروسکوپ ...

ولی این مطلب هم بدون دقت گفته شده است زیرا این وسایل مطابق مقتضیات طبیعی خود با نمود های جهان طبیعی روبه رو می گردند، مثلاً هنگامی که گرماسنج جیوه را در نقطه معینی نشان می دهد، نمی تواند برای حرارت یک معنا مستقل نشان بدهد، بلکه در حقیقت جیوه مطابق خواص طبیعی خود در فلان درجه از حرارت فلان مقدار صعود نموده و به نقطه مفروض می رسد، اما آن نقطه مفروض در بدن من که مثلاً گرم است چه تأثیری ایجاد خواهد کرد مربوط به جیوه نیست.

همچنین برای آن شخص که بدن او سرد یا معتدل است اثری ندارد و به عبارت عمومی تر وسایل مصنوعی هر قدر هم دقیق باشند، نخواهند توانست در تمام جهان برای حرارت یک معنای یک معنای مطلق را اثبات کنند. لکن فعالیت عوامل مؤثر را منعکس خواهند ساخت. به همین جهت است که اگر بنا بود گرماسنج از عنصر دیگری بوده باشد، بدون تردید نمودار دیگری را نشان می داد زیرا آهن یا برگ درخت در مقابل درجه های حرارت اثری غیر از اثر جیوه بر خود می پذیرند

۲. علوم طبیعی و تجربی جدید هر چیز را به زبان کمیت و ریاضیدر می آورند آیا واقعاً زبان طبیعت

زبان ریاضی است؟!

تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی محمّد تقی جعفری ج ۲ ص ۱۸۶ به بعد

پیشین ج ۲ ص ۱۸۷ به بعد

می گوید: بازیگریهای انسان نمی گذارد انسان جهان را آنچنان که می باشد بشناسد. ۱

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده ها برداشتی

۱ لایب نیتس از موانع معرفت و خطاهای ذهنی با تعبیر بت های ذهنی یاد کرده که آنها را به چهار نوع بت تقسیم نموده است: بت های غار، بتهای بازار، بت نمایشخانه، بتهای طایفه یا قبیله بت های غار:

۱. وضع ساختمان بدنی و روانی هر فرد که واقع در غار کوچکی است.
۲. بتهای بازار: خطاهای ناشی از زبان که بر فکر اثر می گذارد عامل مغالطه های لفظی می شود.

۳. بت نمایشخانه: خطاهای ناشی از فرضیات موهوم و خرافی همانند بعضی نظامهای فلسفی

۴. بتهای طایفه یا قبیله: خطاهایی که زمینه آنها در طبیعت انسانی یا در طایفه و نژاد انسان است رجوع کنید به کتاب احوال و آثار و آراء نوشته فرانسیس بیکن تألیف استاد ارجمند دکتر محسن جهانگیری ص ۱۰۷

۱ مولوی یکی از علل بازیگری روانی انسان را سماع و موسیقی می داند که در عالم تخیل مانی رود و خود را معشوق و اصل مانی بیند: پس غذای عاشقان آمد سماع خیال اجتماع

هرچه گوئی ای دم هستی از آن پرده ای دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک ماقال است و حال خون به خون شستن محال است و محال

این مطالب دلالت بر این دارد که انسان در صحنه جهان شناسی، شناساگر محض نیست و بازیگریهایی دارد. گفتیم آدمی با جهان فقط یک نوع ارتباط ندارد بلکه بدلیل ابعاد گوناگون وجود او نسبتهای گوناگونی با جهان دارد.

ارتباط یکم انسان و جهان: انسان جزئی از طبیعت است و تمام تار و پود هستی او، از همین جسم طبیعی ایجاد شده و عوامل طبیعی و انواع قوانین جبری و ضروری طبیعت عامل پیدایش انسان بوده است.

با پیدایش نظریه ترانسفورمیسیم چارلز داروین (۱۸۸۲-۱۸۰۹) درباره ارتباط آدمی با طبیعت تصور آدمی از جایگاه خود در جهان طبیعت عوض شد و آن اینکه: تا قبل از او مردم چنین می اندیشیدند که جهان با تمام شرائطش برای انسان خلق شده ولی بعد از او این گمان در ذهن معتقدین به این نظریه عوض شد و انسان ثمره جبری تحولات طبیعی و قوانین وراثت و تنازع در بقاء و انتخاب اصلح و سازگار یا محیط و انتخاب طبیعی بود که شرایط طبیعی این دو را با هم منطبق نموده است. در هر حال انسان پاره ای از طبیعت است و روشن است که آدمی محل نمایش حرکت تکاملی طبیعت است و طبیعت در حرکت و ضرورت اشتدادی خود انسان را که کاملترین جزء طبیعت است ایجاد نموده است و محل پرورش انسان او می باشد.

انسان در طبیعت ایجاد میشود و در آن رشد و کمال می یابد و با زندگی و تکاپو و فعالیت در طبیعت به تکامل مادی و معنوی خویش می پردازد و خود را بالا می کشد، آنقدر که طبیعت برای او تنگ می شود و جهان طبیعت را حقیر و بی ارزش و کوچک احساس می کند و می خواهد به جهان های فراتر وارد شود.

تنگ است مرا هر هفت فلک چون می رود آن در پیرهنم

(مولوی)

باری، آدمی در جهان طبیعت با کوشش خویش و با ارتباط به عوامل طبیعی و محیطی و افراد همنوع خویش در آن به بالا صعود می نماید.

نظریه هایدگر:

مارتین هایدگر در کتاب هستی و زمان می گوید:

«وجود انسان قابل تعریف نیست هستی انسان Dasein^۱ وجود Existenz است و قابل تعریف نیست. از این رو که انسان دائماً از خود تعالی می جوید و رو بسوی آینده می آورد اولین چیزی که درباره او جلب نظر می کند این است که «در عالم است». نه از حیث اینکه عالم ظرف و او مظهر قرار دارد، بلکه از نظر اینکه با عالم مانوس و به آن مشغول است و با اهل آن سروکار و نسبت و رابطه دارد و این اشتغال ضروری و لازم است نه به این معنی که باید با شیء یا شخص خاصی سروکار داشته باشد بلکه از این حیث که اشتغال او بطور کلی ضروری است و این اشتغال مقوم شخصیت او است.

یعنی او موجودی است که مشغول به ماسوای خویشتن است و این اشتغال به دیگری در طی حرکت او به سوی تحقق مقدورات و ممکنات خویش است و به وسیله آن عالم را نظام معقولی از اعیان و اشیائی می سازد که هم با یکدیگر دارای نسبت و روابط معقولند و هم با انسان.^۱ هایدگر در کتاب هستی و زمان گوید: دازاین (واقعیت بشر) همواره در جهان است حالت اساسی و مقوم دازاین در جهان

^۱ هنری کربن در برابر کلمه Dasein «واقعیت بشری» را ترجمه کرده است. به دلیل اینکه کربن شاگرد هایدگر بوده و رساله دکتری خود را زیر نظر او گذرانده و مترجم کتاب هستی و زمان هایدگر به زبان فرانسه است لذا سخنش در ترجمه این اصطلاح اساسی هایدگر قابل اعتماد است.

Dasein یعنی وجود داشتن-هایدگر کلمه داز این را فقط برای انسان بکار می برد بودن انسان بودن ویژه است

Da یعنی آنجا و sein یعنی بودن پس Dasein یعنی آنجا هستن یعنی شیوه هستی که انسان برگزیده است که درباره هستی بیانیدشد و هستن خود را طراحی م یکنند و گوهر خود را و توانایی ها و محدودیتها و نوع خود را با گزینش هر روزه اش تحقق می کند و خود را به رفتن به سوی آنجا بودگی می کشاند.

(در این باره به کتاب هایدگر و پرسش بنیادین بابک احمدی فصل ۷ صفحات ۲۴۵ به بعد رجوع شود)

سخن هایدگر انسان را به یاد سخن محی الدین عربی می اندازد که گوید: و هولـلـجـق بـمـنـزلـه انـسـان العین من العین الـذی سکون به النظر نسبت انسان به حضرت حق تعالی نسبت مردمک چشم است با چشم که دیدن بدان حاصل شود

^۱ فلسفه چیست؟ منوچهر بزرگمهر، ص ۱۱۶، چاپ دوم. راجع به نظریات عمیق مارتین هایدگر به مقاله پربار و دقیق محمد سعید حنایی کا شانی در فصلنامه ارغنون شماره ۱۱ و ۱۲ ص ۱۸۱ به بعد رجوع شود. و همچنین مقاله مارتین هایدگر، دکتر رضا داوری در کتاب فلسفه چیست؟ ص ۲۱۰ به بعد چاپ ۱۳۵۹، انجمن حکمت و فلسفه تهران.

بودن است.^۱ حیوانات جهان ندارند یعنی از جهان بی خبرند ولی مفهوم دازاین بدون مفهوم جهان قابل شناختن نیست. انسان بازیگرانه در جهان حضور دارد مانند بازیگران سینما که اگر نبودند سینما نبود.^۲ انسان در ارتباط با جهان طبیعت استعدادها و قابلیت های خویش را شکوفا می سازد و انسانیت خود را در عالم خارج، متحقق و متبلور می کند و این عین کمال و سعادتندی اوست پس سعادت آدمی در گرو ارتباط با جهان می باشد.

ارتباط دوم: علم و آگاهی به جهان:

انسان در عین بازیگری، با این حال توانائی شناخت خود و جهان را دارد و می تواند در حد توانائی خویش جهان را بشناسد و قوانین و خصوصیات آن را درک نماید و توسط شناخت ابعاد گوناگون جهان به علوم متفاوت راجع به آن نائل آید و در جهان تغییرات بدهد، و از جمله دلایل شناخت صحیح، آگاهی به همین بازیگری های ذهنی می باشد.

و به وسیله کسب دانش درون خود را از حالت تهی بودن بیرون آورد و مانند جهان، جهانی از پدیدارها و وقایع بشود و وجود حقیقی واقعیتهای خارجی را در خود بیابد.^۳ زیرا علم در فلسفه اسلامی یعنی وجود یافتن ماهیت اشیاء در عالم ذهن. ماهیت با لباس وجود ذهنی - نه وجود خارجی - همان علم است، که عین کشف و حکایت خارج است. به عبارت دیگر حقیقت و هویت علم عبارت است از حضور یک امر مجرد از ماده (معلوم) نزد مجرد دیگر (عالم).

هرآنکس کو زدانش برد توشه یی جهانیت بنشسته در گوشه یی

الحکمه صیوره الانسان عالماً مضاهياً للعالم العینی. فلسفه یعنی انسان جهانی مشابه جهان بیرونی بشود. و روح خود را به واسطه علم و دانائی روشن نماید که فرمود: العلم مصباح العقل (امام علی (ع)، غررالحکم) و جان خود را به وسیله علم تقویت نماید که علم و دانش غذای روح است و آن را فربه و سمین می نماید و هر لحظه آن رازنده تر می کند: العلم محی النفس. (امام علی (ع)، غررالحکم)

^۱ (Being and time p.18) به نقل از کتاب مارتین هیدگر مک کواری ترجمه

محمد سعید حنایی کاشانی ص ۵۷

^۲ به فصل ۸ کتاب هایدگر پرسش بنیادین بابک احمدی ص ۲۸۲ به بعد رجوع شود.

^۳ حقیقت در مکاتب رئالیسم به معنی: ادراک منطبق با واقع و نفس الامر می باشد یعنی فهم آدمی اگر مطابق با واقعیت خارجی باشد، انسان به شناخت حقیقی رسیده است و مکاتب رئالیستی معتقدند که انسان توانایی رسیدن به حقیقت را دارد.

علم آنست که جان زنده کند روح را باقی و پاینده کند

و ماهیت روح آدمی اقتضای کسب علم را دارد، به عبارت روشنتر علم غذای روح است و روح به وسیله آن فربه تر و مجردتر و عالتر می شود و من آدمی با علم گسترش می یابد. زیرا بنابر اصل اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی انسان همان چیزی است که می داند.^۲

چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه تر با جان تر است
اقتضای جان چو ایدل آگهی است هر که آگه تر بود جانش قوی است
روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش الهی بود

به عبارتی عالم شدن نفس یعنی نفس آدمی وجود علمی آن شی خارجی می شود و نفس آدمی درجاتی می یابد. در همین رابطه باز می گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که او افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه زان رو که فزون دارد خبر
انسان توانائی شناخت خود و جهان را به اندازه توانائی علمی خویش داراست و البته این توانائی محدود نمی باشد و هر که داناتر می گردد تشنه تر می شود مانند کسی که برای رفع تشنگی آب شور می آشامد و هیچگاه سیراب نخواهد گشت بلکه بعکس تشنه تر خواهد شد.

قال علی (ع): منهومان لا يشبعان طالب علم و طالب دنیا.

فرمود: دو گرسنه هیچگاه سیر نگردند: طالب دانش و طالب دنیا.^۱

که چشیدن کمال، میل آدمی را به کمال بیشتر، افزایش می دهد.

و البته این فزون خواهی هم از میل و گرایش فطری بشر سرچشمه می گیرد.^۲

آگاهی انسان البته انواع گوناگونی دارد یکی آگاهی علمی (به معنای تجربی Science) که خود به اقسام مختلفی تقسیم می شود مثلاً فیزیک - شیمی - زیست شناسی - زمین شناسی - هواشناسی - جغرافیا - تاریخ - و ... دیگر آگاهی فلسفی که نفس هستی و عوارض عامه هستی و احکام فراگیر وجود مانند علیت و ضرورت امکان جوهر و عرض - وحدت و کثرت قوه و فعل و ... را مطالعه می کند.

^۲ در فصل هفتم راجع به اتحاد عاقل و معقول مختصری بحث شد.

^۱ نهج البلاغه، حکمت شماره ۴۵۷، صبحی صالح.

^۲ به فصل نهم همین کتاب رجوع شود.

در شناخت فلسفی، انسان می خواهد شناخت عمیقی به هستی پیدا کند به قول امیل بوترو انسان در رابطه خود با عالم وجود یک گردش کننده ساده نیست که قناعت به ظواهر اشیاء نماید.^۱

سه: دیگر، آگاهی مذهبی که شناخت دینی هر کس از خود و جهان و خدا در چارچوب و برپایه وحی الهی و بیانات خداوند می باشد. از نصوص و متون دینی هر کس فهمی دارد این فهم های بشری از پیامهای الهی جزو شناخت دینی انسان است.

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز هر کسی بر حسب فهم گمانی دارد.
(حافظ)

چهارم: آگاهی عرفانی که البته ممکن است انسانی با یکی از این آگاهی ها یا چند تا از آنها یا همه آنها بیگانه باشد و دنیای آن شخص از انواع این آگاهی ها تهی باشد. آگاهی عرفانی ممکن است آگاهی از عقاید عرفانی و به اصطلاح آگاهی از عرفان نظری باشد و یا عرفان عملی را دربر گیرد و حق را در خود متحقق بیابد.

این ها انواع آگاهی بشر از جهان هستی است. انسان چون جهان را دوست دارد می خواهد آن را بشناسد. چنانکه امام علی (ع) فرمود: الناس ابناء الدنيا ولا يلام الرجل على حب امه.^۲ مردم فرزندان دنیا هستند هیچکس را بر محبت مادرش نمی توان ملامت کرد.

در رابطه با انواع ارتباط علمی انسان با واقعیت استاد محمدتقی جعفری ابعاد مختلف این رابطه را بصورت ذیل مورد بررسی قرار داده اند.

اقسام کیفیت ارتباط انسان با واقعیت:^۱

۱- ارتباط گیرندگی و انعکاس:

انسان به وسیله حواس واقعیت های بیرون از ذهن را، در ذهن خود منعکس می کند و البته ذهن واقعیت بیرون را با تجزیه و ترکیب و مقایسه بین دیگر مفاهیم و استدلال و تفکر و کشف حد وسط بین قضایا سعی می کند تماشا کند و تا حد امکان تماشاگر محض جهان باشد.

البته تفکر آدمی در کشف جهان خارج آزاد و دلبخواه نیست بلکه تفکر انسان تابع عالم واقع می باشد.

^۱ به نقل از کتاب ارتباط انسان - جهان، استاد محمدتقی جعفری، ص ۲۸.

^۲ نهج البلاغه - کلمات قصار، شماره ۳۰۳. سخن امام علی ع معنای اخلاقی و دنیا پرستانه ندارد علاقه به جهان و طبیعت را مطرح می کند.

^۱ اقتباس با دخل و تصرف از کتاب: مولوی و جهان بینی در مکتب های شرق و غرب استاد محمدتقی جعفری، ص ص ۲۰-۱۲.

۲- ارتباط با تصرف (تصرف درک کننده در درک شونده):

نوع یکم: پدیده‌ای از طرف قطب درک کننده، به درک شونده اضافه می‌شود مانند پدیده دایره که در پنکه هنگام حرکت پره‌های آن و ضعف حواس آدمی در تشخیص نقاطی که پره در فضای خود قرار می‌گیرد ایجاد می‌شود، با اینکه دایره وجود ندارد و آن توهم آدمی است.

نوع دوم: پدیده‌ای که در قطب درک شونده وجود دارد و در قطب درک کننده منها می‌شود مانند دو خط ریل راه آهن که در فاصله دور یک خط دیده می‌شود.

نوع سوم: تصرفی است که قطب درک شونده در قطب درک کننده به وجود می‌آورد مانند تماشای یک منظره زیبا یا ناراحت کننده در روان انسان.

۳- ارتباط برای تصرف (معرفت برای عمل و دخل و تصرف در جهان توسط صنعت و تکنیک)

البته این رابطه همیشه با هدف گیری انسان محدود می‌شود یعنی تصرف در جهان همه جانبه نیست بلکه محدود به هدف و نیاز آدمی می‌باشد.

۴- ارتباط کاشف:

نوع یکم: ارتباطی که به کشف مجهول منتهی می‌گردد و منشا اختراع و اکتشاف همین است. نوع دوم: ارتباط استعدادی می‌باشد. با به فعلیت رسیدن استعدادی، ممکن است آدمی با واقعیتی روبه‌رو شود که برای فاقد آن استعداد امکان پذیر نباشد. به عبارت دیگر با باز شدن ابعاد و استعداد های انسانی، واقعیت های بیشتری برای انسان مطرح می‌گردد.

البته باید به این نکته توجه داشت که انسان به وجود آورنده واقعیتها نیست بلکه قلمرو درک و دریافت وی گسترش می‌یابد. استاد محمدتقی جعفری فلسفه را معرفت به رابطه انسان و جهان معرفی می‌کند ایشان در کتاب ارتباط انسان - جهان می‌نویسد:

فلسفه و یا تفلسف تحصیل توانایی است برای تامین فعالیت ادراک راجع به معرفت رابطه انسان و جهان و جهان جزءاً و کلاً^۱.

در همان کتاب از ماکسیم گورکی نویسنده و ادیب معروف روسی نقل می‌کنند که: «بنظر من بهترین و حقیقی ترین سیستم فلسفی که ارتباط انسان و جهان را تعیین کند، آن سیستمی است که هنوز

^۱ ارتباط انسان - جهان، محمدتقی جعفری تبریزی، ج ۱، ص ۳۹.

ایجاد نشده است و درصدد ایجاد شدن است من نمی دانم این سیستم فلسفی به چه صورتی خواهد درآمد وظیفه من هم نیست که بدانم»^۲

ارتباط سوم: رابطه انسان و جهان ماوراء طبیعت

اعتقاد آدمی به جهان ماوراء طبیعت و عوالم غیب و ماوراء حس با خلقت بشر همراه بوده است و کتاب های تاریخ علم و تاریخ ادیان و مردم شناسی گواه براین می باشد.

بشر همیشه طبیعت را با توجه به ماوراء طبیعت می فهمد یعنی انسان تا ماوراء طبیعت را تصور نکند نمی تواند طبیعت را تصور کند. از نظر فیلسوفان الهی سیسم جهان هستی باز است و مانند یک قوطی کبریت محدود به عالم ماده نیست. جهان هستی شامل طبیعت و ماوراء طبیعت است.

و بعضی از انسانهای اهل عرفان و همچنین انبیاء الهی و اولیاء خداوند رابطه و حیانی، الهامی و دریافتهای عرفانی و ماوراء حس داشته اند و در درون خویش الهامات و نغمه های معنوی و کشف و شهودهای عرفانی را دریافت می کردند و گاهی خود را در عوالمی غیر مادی احساس می کردند^۱ و عده ای از فیلسوفان غربی نیز این امر را مورد تایید قرار داده اند مانند ویلیام جیمز در کتاب دین و روان، یا والتر ترنس استیس در کتاب عرفان و فلسفه و رودولف آتو در کتاب معروفش مفهوم امر قدسی و لسان الغیب حافظ شیرازی در بعضی غزلیات خود بعضی کشف و شهودهای خود را ذکر کرده است.

از جمله غزل:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی خود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود چه فرخنده شبی آن شب قدر که آن تازه براتم دادند
بعد از این روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

یا در آن غزل عرشی و قدسی مشهورش می گوید:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

^۲ پیشین، ص ۱۵۳.

^۱ به عنوان نمونه به کتاب شرح گلشن راز شیخ محمد لاهیجی و کتاب فتوحات مکیه محی الدین عربی رجوع شود و در عصر ما استاد حسن زاده آملی مقداری از کشف و شهودهای خود را در کتاب انسان در عرف عرفان، و کتاب هزار و یک نکته ذکر کرده اند رجوع شود.

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
 آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند...
 این غزلیات و امثال آن نمایانگر پاکی و قدرت گیرندگی روح مصفای آنان است البته استعداد این
 ارتباط با عالم غیب در نهاد همه انسانها وجود دارد و اگر نه همین افراد نیز از آن محروم بودند.
 در هر حال چون انسان دو بعد مادی و معنوی دارد، هریک از این دو بعد به قلمرو جهانی خویش
 علاقمند و متمایل می باشد. چنانکه جلال الدین محمد مولوی می گوید:

آدمی نیش ز عیستان بود دیگرش نیمی ز غیستان بود

اینکه انسانها در این دنیا احساس غربت و بیگانگی می کنند دلیل آن این است که انسان حقیقت
 وجودش از سنخ این جهان نیست بلکه از جنس جهانی برتر از طبیعت است. به همین دلیل هیچ انسانی
 به عالم ظاهر قانع نیست. و همه انسانها به گفته حکیم فرانسوی هانری کربن یک رگه افلاطونی دارند.^۱
 دیباچه مثنوی که به قول صادق هدایت بهترین آغازهاست^۱ بیانگر همین حقیقت است.
 دسته ای از افکار و اعمال و علوم بشر در ارتباط بین انسان و عالم غیب است مانند کرامات اولیاء
 معجزات انبیاء الهی (ع)، ادراکات فراحسی مانند دورآگاهی، دیدن از پشت مانع، شنیدن نداهاى غیبی،
 استجابت دعا، هیپنوتیزم، احضار ارواح، القاء اندیشه یا حالی و یا ... به دیگری، علم حروف و جفر و
 اعداد و رمل و ...^۲

ما دلیل رسا و کافی برای انکار قطعی این امور نداریم چنانکه والتر - ت - استیس
 فیلسوف انگلیسی می گوید: ما تا عالم مطلق نباشیم دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را
 هر قدر هم محیر العقول و فوق عادی باشد خارق قوانین طبیعت بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم که
 تمامی قوانین طبیعی جهان را مو به مو شکافته ایم و شناخته ایم، چرا که در غیر این صورت ممکن است
 مشکل ما در قانونی نهفته باشد که از آن بی خبریم.^۳

۱. چون افلاطون معتقد بود روح انسان از آن عالم **بَیْثِل** است و با حقایق
 کلی در آنجا آشنا شده است و در قفس تن و باز به عالم خود باز خواهد
 گشت.

^۱ کتیرایی - محمود، کتاب صادق هدایت، مقاله یزدان بخش قهرمان،
 انتشارات اشرفی ۱۳۴۹، ص ۳۷۴.

^۲ در این باره آقای بهاء الدین خرمشاهی مقاله خوبی تحت عنوان غیب
 جهان و جهان غیب دارد، انتشارات اطلاعات.

^۳ استیس - والتر ترنس - عرفان و فلسفه ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص
 ۱۳، انتشارات سروش.

استدلالاتی انسان بر وجود جهان غیب و نامحسوس
 راه فلسفی: استدلالهای آدمی بر وجود جهان ماوراء الطبیعه دو گونه بوده است: ۱- فلسفی و عقلی
 ۲- عرفانی و تجربی. (از انواع تجربه های باطنی و مکاشفه)
 برهانهای عقلی: ۱- حرکت جوهری ۲- وجود خدا ۳- وجود روح و شناخت مراتب حس و خیال
 و عقل ۴- امکان اشرف و امکان اخس ۵- خوابهای صادق و ...
 راه عرفانی: کشف و شهودهای عرفانی و امدادهای غیبی در زندگی بشر و کرامات و استجاب دعا و ...
 توضیح راه فلسفی: ۱- حرکت جوهری:

جلال الدین محمد مولوی در دیوان شمس می گوید:

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حالها رفتن این کهنه هاست
روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو، نو خوشی نو عناست
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک	می رود و می رسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا می رسد کهنه کجا می رود	ورنه و رای نظر عالم بی منتهاست

این بیان مولوی از راه اینکه جهان طبیعت یکپارچه حرکت مییابد و حرکت وجودی طبیعت یعنی همان حرکت در وجود جوهر متضمن این واقعیت است که هر لحظه جهان معدوم و موجود می شود و وجود بعدی او غیر از وجود قبلی او می باشد و این یک منع و سرچشمه ای می خواهد که عوالم برتر هستی و در نهایت خدا می باشد.

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا

ملاصدرا که قهرمان اثبات حرکت جوهری می باشد برهان های متعدد و گوناگونی برای اثبات آن آورده است.^۱

از جمله حرکت در اعراض (حرکت در مقوله های کم و کیف - وضع و این) دلالت بر وجود حرکت در جوهر طبیعت می کند. زیرا کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات. هر امر عرضی به امری ذاتی منتهی می شود.

^۴ استاد محمدتقی جعفری بارها در آثار خویش می گوید: وجود يك مجهول در يك سیستم تمام آن سیستم را برای انسان مجهول می کند.
^۱ برای اطلاع بیشتر به مجلدات کتاب «حرکت و زمان» استاد مطهری (ره) و کتاب نهاد نا آرام جهان دکتر عبدالکریم سروش رجوع کنید.

و وجود اعراض طفیلی وجود جوهر است و جوهر حکم علت را نسبت به عرض دارد و چون اعراض معلول جوهر هستند و اعراض تغییر می کنند و طبق قاعده فلسفی معلول متغیر باید علت متغیر داشته باشد پس جواهر طبیعت نیز باید عین تغییر و تحول باشند.

حال طبیعی که عین شدن و صیورورت و تغییر است باید هر لحظه علتی به او وجود بدهد پس فوق طبیعت، ماورای طبیعتی می باشد.

۲ و ۳: راه دیگر در اثبات عالم غیب اثبات وجود خدا^۲ و وجود روح مجرد آدمی می باشد که خداوند برترین مراتب عالم غیب است و روح آدمی نیز مرتبه ای از عالم غیب می باشد که در فصل چهارم تجرد آن اثبات شد.

۴- دوقاعده امکان اشرف و امکان اخس عکس یکدیگرند، امکان اشرف در قوس و سیر نزولی جهان هستی کاربرد دارد و قاعده امکان اخس در سیر صعودی جهان هستی به کار می رود.

قلمرو جریان قاعده امکان اشرف اثبات وجود عقل اول و کلیه عقول طولیه (مراتبی از عالم غیب) می باشد.

قاعده امکان اشرف:

در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف، بر ممکن اخس مقدم باشد زیرا هرگاه ممکن اخس از باری تعالی صادر شده باشد حتماً پیش از آن باید موجود اشرف صادر شده باشد، زیرا در غیر این صورت یکی از سه اشکال زیر لازم می آید:

۱- صدور کثیر از واحد ۲- اشرف بودن معلول از علت خویش ۳- وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی.

و چون این اشکال های سه گانه، ممتنع و برخلاف عقل است نتیجه میگیریم که موجود اشرف باید پیش از موجود اخس صادر شده باشد ...

مرحوم علامه طباطبائی (ره) استدلال این قاعده را اینگونه بیان نموده اند که :

^۲ راههای اثبات وجود خدا بسیار است از جمله برهان نظم، برهان امکان و وجوب ابن سینا و برهان صدیقین ملاصدرا ... در این باره به جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم - کاوشهای عقل نظری دکتر حائری - شرح الهیات اسفار آیه ... جوادی آملی جلد اول رجوع کنید.

وجود حقیقت مشکک (دارای مراتب گوناگون) است و وجود علت مقوم وجود معلول می باشد (علت هر لحظه به معلول هستی می دهد و معلول وجودش عین فقر و نیاز و تعلق و ربط به علت ایجاد می خویش است) و معلول عین ربط به علت است.

اگر ممکن است اخس تحقق یابد و قبل از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می آید که آنچه برحسب فرض بالذات مقوم و عین ربط است بدون وجود مقوم تحقق پذیرد و این معقول نیست.^۱ نکته آخر اینکه فاصله انسان با عالم ماورای طبیعت از نوع فاصله مکانی نیست زیرا فاصله مکانی بین دو شیء مادی برقرار است ولی عالم غیب مادی نیست چنانکه اکثر افراد می پندارند که وقتی جهان ماده تمام می شود بلکه فاصله آدمی با عالم غیب از نوع فاصله حجابی است مثلاً خدا یا فرشتگان یا شیطان و تمام مجردات و موجودات مفارق از ماده به انسان نزدیک است. ولی فاصله ما با آنها بواسطه حجابهای جهل، منیت و خودبینی تعلق به تن و هوی و هوس و غفلت و امیال غریزی است.

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست بس پنهان شده

ارتباط چهارم: انسان و جهان از جهت عمل و عکس العمل

این جهان کوه هست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

افراد زیادی از انسانهای روی این کره خاکی معتقدند هر عمل خیر یا شری که انجام دهند یا در دنیا یا در آخرت سزای آن را می بینند (البته این یک بحث اخلاقی است ولی به علت آنکه ما می خواهیم انواع ارتباط آدمی را بطور کلی مورد بررسی قرار دهیم مطرح می نمایم) در این قسمت می خواهیم رابطه آدمی را با اثر افعال خویش مورد مطالعه قرار دهیم.

رفتارهای انسان با جهان دو گونه تاثیر و تاثر برقرار می کند یکی از این جهت که خود موثر و تاثیر آن آشکار است. مثلاً: شخصی راستگو است و نتیجه آن را آشکارا می بیند که مردم به او اعتماد می کنند و او را امین می شمارند و خود او هم احساس آرامش و لذت می کند.

یا شخصی شراب می آشامد و مستی و رکود و اثرات سوء (فردی و اجتماعی) آن را در همین دنیا می بیند، دیگر آنکه گاهی شخص عمل نیکی را انجام می دهد و به گونه ای پنهانی (فهمی شخصی - تجربه درونی) اثر آن را درک می کند مثلاً کسی صدقه می دهد و به فقری اتفاق می نماید و بعد اثر

^۱ با دخل و تصرف به نقل از کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج اول، ص ۱۹ به بعد.

خیری را بر خویش آشکار می بیند مانند این که شخصی از تصادمی نجات پیدا می کند یا ضرری از او دفع می گردد که البته فهم بدین سبک شخصی و درونی است نه عمومی و عینی.

یا آنکه شخصی عمل زشتی را انجام می دهد، و بعد سزای آن را می بیند مانند آنکه شخصی به پدر و مادر خویش ظلم می کند و بعد فرزندان او همانطور با او رفتار می نمایند یا از کمک مالی به پدر و مادر خویش امتناع می نماید در نتیجه تمام اموال او از بین می رود.

و هرکس در عمر خویش یا این رابطه را در زندگی خصوصی خود دیده است یا در زندگی دیگران مشاهده نموده است. چنانکه در تجارب السلف آمده است: در بامداد آن شب که متوکل را بکشتند با پسرش منتصر بیعت کردند و او مردی زیرک بود اما به غایت سفاک و بی باک، چون پدر را بکشت مردم بگفتند عمر او دراز نباشد همچنانکه شیرویه پدر خود پرویز را بکشت و بعد از او از ملک برخوردار نیافت ... در بارگاه بساطی به غایت خوب بینداختند و صورت نقوش بسیار بر آن ساخته و به پارسی چیزی بر آن نوشته. منتصر نظر بر بساط انداخت ... و پارسی خوان را بطلبید و بفرمود تا مکتوب بساط برخواند ... مرد گفت بر این بساط نوشته است که من شیرویه بن کسری پرویزم، پدر را بکشتم و بعد از او پادشاهی بیش از شش تمتع نگرفتم منتصر از این سخن فال بد گرفت ... و هنوز شش ماه تمام نشده که بمرد در سنه ثمان و اربعین و ماتین (۲۴۸ ه.ق)^۱

ارتباط پنجم بین انسان و جهان: رابطه از راه ادراکات اعتباری^۲

یکی از مراتب و انواع رابطه انسان و جهان هستی، رابطه به وسیله ادراکات اعتباری می باشد و توضیح آنکه: ادراکات انسان بر اساس داشتن ما بازاء و مصداق خارجی دو نوع است:

۱- ادراکات حقیقی ۲- ادراکات اعتباری.

^۱ هندوشاه نخجوانی - تجارب السلف، ص ۱۸۱ و ۱۸۲، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، انتشارات طهوری، ۱۳۴۴.

^۲ از آنجا که در فلسفه اسلامی اولین کسی که ادراکات اعتباری را مستقلاً مورد تدقیق و بحث قرار داد مرحوم علامه طباطبائی (ره) بوده است ما این بحث را بطور مختصر از جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ششم نقل کرده ایم. البته علامه طباطبائی رساله مستقلی به عربی هم به نام اعتباریات دارند که مقاله ششم اصول فلسفه کامل تر و روشن تر می باشد.

^۳ جهت اطلاع از آراء فیلسوفان غربی درباره ادراکات اعتباری به کتاب تفرج صنع دکتر عبدالکریم سروش رجوع شود. مقاله بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری.

منظور از ادراکات حقیقی: علوم و ادراکاتی است که در عالم خارج ما بازاء عینی و خارجی دارد مانند قضایای فلسفی و علمی که از قلمرو اراده و اختیار انسان خارج هستند و انسان نقش کاشف آنها را دارد و قضایای آنها اخباری است.

ادراکات اعتباری: علوم و ادراکاتی که ما بازاء عینی و خارجی ندارند و از عالم خارج حکایت نمی کنند و لغو پذیر می باشند یعنی تحت اراده و اختیار انسان معتبر یا بی اعتبار می گردند و بر اساس باید حقیقی و جوب اعتباری اعتبار می یابند. و ماهیت این قضایای اعتباری، دادن حد یک شیء به شیء دیگر می باشد و این قضایا اختراع انسان است و سبک قضایای آنها انشایی می باشد.

این قضایا بین انسان و دنیا واسطه می شوند و تاثیر انسان در جهان خارج به واسطه اینها می باشد و انسان از این قضایا برای رفع حوائج زندگی خود بهره می جوید.

در مورد این ادراکات برهان جاری نمی شود زیرا کار اعتبار، اعتبار ندارد هرکسی یا هر جامعه ای امری را اعتبار می کند و کلاً ادراکات اعتباری و ویژگیهای ادراکات حقیقی را ندارند. مثلاً تقسیم به بدیهی و نظری نمی شوند. بعضی امور اعتباری قبل از تشکیل جامعه هم وجود دارد مانند اعتبار وجوب، حسن و قبح و انتخاب اخف و اسهل، و اصل استخدام و ... اعتبار وجوب نخستین اعتبار انسان می باشد و مقدم بر اعتبارهای دیگر می باشد.

و بعضی از امور اعتباری بعد از تشکیل اجتماع اعتبار می یابد مانند ملک و مالکیت، ریاست امر و نهی، زبان، قوانین و حقوق اجتماعی، ازدواج، قوانین راهنمایی و رانندگی و ... مرحوم علامه طباطبائی بین انسان و فعل او غیر از اراده و شوق یک باید اعتباری را نیز کشف کرده است یعنی بین عقل و اراده و قدرت و عمل یک باید اعتباری (وجوب اعتباری و حسن اعتباری) هم وجود دارد که بعد از مرحله اراده و شوق موکد جای دارد که حسن فعل موخر از باید اعتباری است. و اعتبار دادن حد چیزی است به چیز دیگر.

خلاصه اینکه یک نوع رابطه انسان با جهان، ارتباط از راه اندیشه های اعتباری می باشد.

ارتباط ششم انسان و جهان: رابطه اجتماعی انسان با هموع خود

از ارسطو نقل شده که انسان مدنی الطبع است یعنی طبیعت انسان اجتماعی است و میل به زندگی اجتماعی از ذات بشر نشأت می گیرد و امری عارضی و از روی عادت نمی باشد. بعضی فیلسوفان اسلامی نیز با ارسطو موافق هستند.

علامه طباطبائی (ره) در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم در عین اینکه فطری بودن میل به زندگی اجتماعی را می پذیرد^۱ آن را بر اساس اصل استخدام مطرح می کند بیان مرحوم علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «هر پدیده از پدیده های جهان از آن جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم نوع خود را همان خود می بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم نوعان خود را می خواهد و به اجتماع فعلیت می دهد و چنانکه پیداست همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم نوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه بطور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را می دهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است.

(اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تامین شود) و تأمل و مطالعه در فعالیت های متحول نوزاد انسان و جانوران زنده دیگر این نظر را تأمین می نماید از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود:

۱- انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است.

۲- انسان مدنی بالطبع است.

۳- عدل اجتماعی خوب و ظلم بد می باشد.

و البته نباید از کلمه استخدام سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود ما نمی خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد ... و همچنین نمی خواهیم بگوییم چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است به دستاویز اینکه همه زمین و آفریده های زمینی از آن همه است ...

بلکه ما می گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می نماید قضاوت عمومی است ... و روی سه اصل نامبرده می خواهد کسی در جای خودش بنشیند ... سه اصل نامبرده از اعتبارات ثابت است^۱ (نه متغیر)

^۱ در تفسیر المیزان، ج ۴، ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران نیز علامه به فطری بودن زندگی اجتماعی معترف است.

^۱ علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، با حواشی استاد مطهری، ج ۲، ص ۱۹۷ تا ۲۰۰.

پس انسان هم به حکم فطرت و هم به حکم عقل و حسابدگری و اضطراب با هموعان خود رابطه اجتماعی دارد که به تبع آن سایر لوازم آن در جامعه بشری تحقق پیدا می کند. مانند حکومت، قانون، حقوق، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، آزادی، انتخابات و رای گیری و ...

این جهان محل نشو و نما و تکامل آدمی است که در آن شخصیت آدمی شکوفا می گردد و در پهنه تاریخ خود را متجلی می سازد.

جهان مکان نمو و تربیت آدمی است، آدمی در ارتباط با جهان خارج به ساختن همه جانبه خود می پردازد.

شرایط بیرونی عامل تقویت کننده استعدادهای مادی و معنوی انسان است. عوامل طبیعی آدمی را وادار می کند که به تفکر و اختراع و تلاش و تغییر دادن جهان پردازد و اراده و پشتکار او را قوی تر می سازد، جهان خارج و عوامل بیرونی استعدادهای آدمی را شکوفا می کند و انسان تاریخ خود را شکل می دهد.

به قول کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸):

انسانها تاریخ خودشان را می سازند ولی این کار را در شرائطی که خودشان برگزیده اند انجام نمی دهند.

ولی به نظر ما که مانند مارکس به جبر تاریخ معتقد نیستیم و به آزادی اراده انسان اعتقاد داریم شرائط بیرونی را نیز انسان ها با اختیار خود بوجود می آورند و به عبارت دیگر انسان اسیر طبقه اجتماعی و اقتصادی خود نیست بلکه با عقل و آگاهی و اراده و آزادی سرنوشت خویش را متناسب با شرایط و امکانات بیرونی تعیین می کند و شخصیت فردی و اجتماعی انسان را علاوه بر عوامل وراثت و محیط، عامل آگاهی و اراده خود فرد نیز تعیین می کند و اثر وراثت و اثر محیط از کانال اراده فرد آثار خود را جلوه گر می سازد، تا فرد اراده نکند آثار وراثت و محیط آشکار نمی گردد.

فصل نهم

ارتباط انسان و خدا از
قطب درون ذات انسانی

تا مایه طبع ها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند
کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی

« حکیم نظامی گنجوی »

من متدین نیستم، اما چاره ای ندارم جز آنکه به هر مسأله ای از منظر دینی بنگرم.^۱

^۱ ویتگنشتاین دیدگاهی دینی ص ۳۱ نور من کلم ترجمه محمد هادی
طلعتی انتشارات دانشگاه مفید ۱۳۸۳

«طبیعت بشری»^۱

آیا طبیعت بشری یک امر ذهنی و تصور اعتباری است یا یک تصور حقیقی است که ما بازاء عینی و مصداق خارجی دارد؟

آیا طبیعت بشری یک امر فراتاریخی و پیشا تاریخی می باشد؟ یعنی خارج از تاریخ و اجتماع و محیط طبیعی و محیط سیاسی و اجتماعی و شرائط اقتصادی و مادی.

آیا طبیعت بشری مصداق و عینیت دارد؟ یا اینکه مفهوم طبیعت بشری همان اثر محیط طبیعی و شرائط سیاسی و اقتصادی می باشد؟ یعنی بدون عوامل خارجی چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد؟

به عبارت ساده تر و مختصرتر آیا طبیعت بشر خلق محیط اجتماعی است یا همراه با آفرینش آدمی بوجود آمده است؟

در هر حال طبیعت بشری با محیط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تاریخی و فرهنگی ... چه نحوه ارتباطی دارد؟

به همین جهت می باشد که انسان شدنی است مستمر و پویا که با عقل و آگاهی و اراده و تصمیم خود ساخته می شود و منظور از ساخته شدن، شکل گیری شخصیت آدمی است که آدمی در زمینه وجود خود با عقل و اراده و فطریات و دیگر استعدادهای خویش و در ارتباط با عالم خارج خود را می سازد. برخلاف جمادات و گیاهان و حیوانات که ساخته شده خلق می شوند و ماهیت ثابتی دارند ولی انسان مسئولیت ساختن خود را خودش به عهده دارد. یعنی طبیعت بشری حقیقتی دارای اراده و آزادی و قدرت انتخاب است که حتی صورت خودش را خود برمی گزیند و بشر محکوم هیچ جبری نیست و محیط اجتماعی انتخاب او را آسان یا دشوار می کند.

قرآن کریم و طبیعت بشری

در هر حال در قرآن کریم از طبیعت بشری با کلمه فطرت (Innate) تعبیر شده است و این طبیعت انسان همان فطرت بشری است که قرآن کریم در بعضی آیات به آن اشاره کرده است. و رنگ آمیزی فطرت در قرآن در سوره بقره آیه (۱۳۸) صبغه الله و من احسن الله من الله صبغه = رنگ الهی بگیرد که نیکوترین رنگ آمیزی رنگ الهی گرفتن است. طبیعت بشری باید رو بسوی جاذبیت ربوبی شکوفا شود و شکل بگیرد و میل طبیعی بشر نیز همین راستا است و همچنین حرکت وجودی جهان نیز همین است. «نظریات اندیشمندان غرب و شرق درباره طبیعت بشر» معتقدین به طبیعت بشری به دلیل وجوه مشترک بین همه انسانها در تمام دنیا معتقد به وجود طبیعت بشری هستند.

یعنی از زمان و مکان و تاریخ و جامعه و سنت های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی صفات مشترکی همانند: علم دوستی، عدالت گروی، ظلم ستیزی، تقدس ایثارگری و زیبایی طلبی در دو مقوله حسی و معنوی (فراحسی) و وجود عقل و اراده و وجدان و ... معتقدند که انسان دارای یک طبیعت واحدی است که در همه انسان ها وجود دارد و روح آدمی مانند یک لوح و صفحه کاملاً سفید نیست یا همچون یک نوار ضبط صوت خالی از هر گونه صوت نیست بلکه صفحه سفید سطر بندی شده است. فیلسوفانی همانند: ایمانوئل کانت، ارسطو، افلاطون، دکارت، ملاصدرا، ابن سینا و اکثریت فیلسوفان الهی معتقد به وجود طبیعت بشری بوده اند. و در مقابل فیلسوفانی مانند فردریک ویلهلم، هگل، کارل مارکس، ژان پل سارتر معتقد به طبیعت بشری نیست و ضمیر آدمی را مانند یک لوح سفید می دانند که توسط جامعه و تاریخ و محیط و شکل زندگی اجتماعی و اقتصادی و خانوادگی خلق می شود، خود این لوح سفید توسط محیط و طبقه اقتصادی و تاریخ و اجتماع شکل و رنگ می گیرد. گروه اول (معتقدین به طبیعت بشری) معتقدند که محیط و جامعه و خانواده و تاریخ و ... روح و شخصیت آدمی را خلق و ایجاد نمی کند بلکه آنرا رنگ آمیزی می کند و شکل می دهد و اختلاف سلیقه ها در آداب فردی و اجتماعی به همین آثار تربیت محیط برمی گردد. به قول فیلسوفان مشائی (پیرو ارسطو) ماده آن توسط خدا خلق می شود ولی صورت آن بر اثر محیط، وراثت و اراده خود فرد بوجود می آید و شکل می گیرد و رنگ آمیزی می گردد.

مرکز طبیعت بشر از نظر قرآن و فیلسوفان الهی فطرت و طبیعت خداجوی آدمی است که به فطرت الهی آدمی از آن تعبیر می کنند^۱ و بین روان آدمی و خدا یعنی بین کانون دل با کانون و مرکز هستی رابطه قلبی و یک پیوند عاشقانه برقرار است که به شرح آن می پردازیم:

قرآن کریم «دین» و «خداپرستی» و «یکتاپرستی» را برای بشر فطری معرفی می نماید، و پیامبران الهی را مذكر می خوانند و دین الهی را متناسب با حقیقت انسان و مطابق با فهم انسان و به اندازه توانائی آدمی بیان می کند.

به آیات ذیل توجه کنید:

فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها. (سوره روم، آیه ۳۰)

ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ. (سوره ابراهیم، آیه ۴)

لا یكلف الله الا وسعها. (سوره بقره، آیه ۲۸۶)

و برای هدایت آدمی و بیان وحی الهی و تعلیم آن به انسانها خداوند پیامبر می فرستد، تمام این بیانات دال بر انسانی بودن الهی است یعنی اصول و فروع دین با هستی آدمی منطبق و سازگار و هماهنگ است. پس آدمی هم تکویناً و هم تشریعاً بسوی هدف خلقت (ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) رهبری شده است. مسئله گرایش دینی امروزه در نزد روانشناسان تجربی مانند ویلیام جیمز^۱، کارل گوستاو یونگ^۲، اریک فروم^۳، الکسیس کارل^۴ و کارل ویلیامز^۵ ... مورد توجه و بررسی واقع شده است. حتی اشخاصی مانند فروید، مارکس، فوئرباخ و سارتر و ویتگنشتاین ... به مسئله دینداری بشر توجه داشته اند.

^۱ فیلسوفانی مانند شلایر ماکر-نیکلاهارتمان-شیلر بنیاد هستی آدمی را گرایش دینی او می دانند.

^۲ کتاب انواع تجربه های عرفانی - ویلیام جیمز که بخشهایی از آن تحت عنوان دین و روان توسط مهدی قائمی ترجمه شده است.

^۳ روانشناسی و دین (Religion and Psychology) - یونگ که توسط فواد روحانی ترجمه شده است.

^۴ روانکاوی و دین - اریک فروم که توسط آرسن نظریان ترجمه شده است.

^۵ نیایش نوشته کارل ترجمه پرویز دبیری، دکتر علی شریعتی هم این کتاب را ترجمه کرده اند.

۵ دین و روانشناسی کارل ویلیامز ترجمه افسانه نجاریان انتشارات رسش سال ۱۳۸۲

اگزستانسالیستها، توجه خاصی به رابطه انسان و خداوند نموده اند، مثلاً سارتر جمله ای را از داستایوسکی در کتاب اگزستانسالیسم و اصالت بشر^۵ نقل می کند «اگر خداوند نبود، هر کاری مجاز بود.»^۶ و در واقع رمان تهوع او یک نوع نوحه سرایی برای مرگ خدا خوانده شده است. و این ابراز توجه اگرچه از طرف منکرین خداوند و ادیان الهی بوده و از دریچه منفی به موضوع نگریسته اند مسئله ارتباط خداوند و انسان مسئله مهمی بوده و مورد توجه اندیشمندان واقع شده است. بین «من» انسانی با خداوند بزرگ، رابطه ای هست که امثال فوئرباخ داد سخن داده اند. قرآن کریم در برابر این فرضیه که انسان خداپرست «من» خود را عوضی گرفته و غیر خود را خود پنداشته می فرماید:

ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون. (سوره حشر آیه ۱۹).
به قول جلال الدین:

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن، کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو
تا تو من را چرب و شیرین می دهی گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک تن را جا شود روز مردن گند آن پیدا شود
مشک را برتن مزین برجان بمال مشک چبود نام پاک ذوالجلال

یعنی انسان با ذکر و یاد خدا، خود را پیدا می کند زیرا خدا از خود انسان به او نزدیکتر و من تر می باشد چنانکه مولوی می گوید:

در دوچشم من نشین ای آنکه از من من تری تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری
با این بیان اگر راه فطرت صحت و استحکامش اثبات گردد، بهترین راه از نظر فردی در شناخت خدا و ارزشهای معنوی می باشد که پشتوانه ای محکم برای معنویات است.

^۵ دوبار ترجمه شده، یکی ترجمه حسینقلی جواهرچی و دیگری ترجمه مصطفی رحیمی - که مطابق ترجمه اخیر جمله فوق در صفحه ۲۴ آمده است. به این عبارت: «اگر واجب الوجود نباشد هرکاری مجاز است»، انتشارات مروارید. این جمله داستایوسکی در رمان برادران کارامازوف آمده است.
^۶ این جمله در کتاب برادران کارامازوف داستایوسکی آمده است.

تحلیل علمی مسئله انگیزه روانی خداگرایی هنوز در مراحل آغازین است. بحث فطرت و گرایش درونی به خداوند می خواهد بعضی از رفتارهای مقدس آدمی را تفسیر نماید که جای آن در روانشناسی تجربی خالی است.

«تبیین فطرت بشر»

معنی لغوی: راغب در مفردات گوید: اصل الفطر الشق طولاً (ریشه فطر جداشدن از جهت طول می باشد)

فطر الله الخلق و هو ايجاد الشيء و ابداعه علی هیئه مترشحه لفعل من الافعال.
ف قوله (فطره الله التي فطر الناس عليها) ف اشاره منه تعالی الی ما فطرای ابداع و ركز فی الناس من معرفته تعالی.

و فطره الله هی مارکز فیه من قوته علی معرفه الايمان و هو المشارالیه:
بقوله: (ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله)^۱

خداوند مخلوقات را آفریده یعنی ایجاد کردن شیء و ابداع آن توسط خداوند بصورت فعلی از افعال ظاهر می شود پس سخن او (فطره الله التي فطر الناس عليها) اشاره ای است از جانب خداوند بلند مرتبه به آن چیزی که آفریده یعنی نوآوری کرده است و در میان مردم نهاده است از معرفت خداوند متعال.

فطره الله همان چیزی است که در آن به واسطه قدرت الهی قلب انسان خداوند را می شناسد و در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است که اگر از آنها پرسش شود آنها را چه کسی آفریده هرآینه گویند الله.

در نهاییه ابن اثیر روایتی را نقل کرده به این قرار:

ابن عباس می گوید: «فاطر السموات و الارض» را نمی دانستم تا دو نفر عرب بیابانی درباره چاهی برای قضاوت پیش من آمدند یکی از آن دو گفت: انا فطرتها یعنی حفر آن را من شروع کرده ام.
پس در اینصورت: «فاطر السموات یعنی بدیع السموات»^۲

^۱ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ بیروت، ص ۳۸۲.
^۲ قاموس قرآن، علی اکبر قرشی ماده فطر.
^۳ نهاییه ابن اثیر ماده فطر.

چون بحث «فطرت» راجع به انسان را اولین بار قرآن مطرح ساخته، به همین جهت به قرآن توجه می کنیم تا ببینیم در این زمینه چه فرموده و بعد کنکاش خود را در احادیث ائمه اطهار (ع) ادامه می دهیم تا بیان آن مفسرین حقیقی را دریابیم و سپس نظریات اندیشمندان اسلامی را پی می گیریم.

آیات نشان دهنده فطرت خداگرایی

آیه ۳۰-سوره روم: فاقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق ذلک الدین القيم ولكن اکثر الناس لا یعلمون. پس تو ای رسول (با همه پیروانت) مستقیم روی به جانب آئین پاک اسلام آور و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نیست این است آئین استوار حق ولیکن اکثر مردم از حقیقت آن آگاه نیستند.

آیه سوره اعراف: و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین.

و (ای رسول ما) بیاد آر (و خلق را متذکر ساز) هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آنها را بر خود آگاه ساخت که من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند بلی ما به خدایی تو گواهی دهیم، که دیگر در روز قیامت (یعنی روز قیام حقایق و زوال اوهام و اعراض دنیا) نگوئید ما از این واقعه (قیامت یا از معرفت و یکتائی خدا) غافل بودیم.

آیه ۱۳۸ سوره بقره: صبغه الله و من احسن من الله صبغه و نحن له عابدون.

رنگ آمیزی خدا است که به ما مسلمانان رنگ فطرت ایمان و سیرت توحید بخشیده هیچ رنگی خوشتر از ایمان بخدای یکتا نیست و ما او را بی هیچ شائبه شرک پرستش می کنیم.

آیه ۲۵ سوره لقمان: ولئن سئلتم من خلق السموات و الارض لیقولن الله.

و اگر از این کافران سؤال کنی آن کیست که آسمانها و زمین را آفریده البته جواب دهند خداست.

آیه ۱۸ سوره ابراهیم: افی الله شک فاطر السموات و الارض؟! آیا در وجود الله که آفریننده آسمانها و زمین است شکی است.

آیه ۲۸ سوره فاطر: الا بذکر الله تطمئن القلوب. آگاه باشید فقط با یاد خدا دلها آرامش می یابد.

آیه ۱۶۵ بقره: والذین آمنوا اشد حباً لله ... و آن کسانی که ایمان دارند الله را شدیدتر دوست دارند.

آیه ۱۲۴ سوره طه: و من اعرض عن ذکرى فان له معیشه ضنکا و نحشره يوم القيمة اعمی. و هر کس از یاد خدا اعراض کند همانا (دردنیا) زندگی بر او تنگ شود و روز قیامتش نابینا محسور کنیم.

آیه ۶۴ سوره ۲۱ انبیاء: فرجعوا الی انفسهم: آنگاه با خود فکر کردند و با هم گفتند البته شما (که این بتان عاجز و بی اثر را می پرستید) ستمکارید. (نه ابراهیم که آنها را در هم شکسته است). آیه ۴۰ و ۴۱ سوره انعام: قل ارايتکم ان اتیکم عذاب الله او اتتکم الساعه اغیر الله تدعون ان کنتم صادقین بل اياه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء و تنسون ما تشرکون.

بگو ای پیامبر (کافران را) که اگر عذاب خدا یا ساعت مرگ شما فرا رسد چه خواهید کرد که آیا در آن ساعت سخت غیر خدا را می خوانید اگر راست می گوئید؟ بلکه در آن هنگام تنها خدا را می خوانید تا اگر مشیت او قرار گرفت شما را از سختی برهاند و آنچه را که با خدا شریک قرار می دادید به کلی فراموش می کنید.

آیه ۲۱ و ۲۲ سوره غاشیه: فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر. ای رسول تو خلق را (به حکمت‌های الهی) متذکر ساز که وظیفه تو غیر از این نیست و تو مسلط و توانا بر (تبدیل کفر و ایمان) آنان نیستی.

آیه ۶۰ و ۶۱ سوره یس: الم اعهد الیکم یا بنی آدم تعبدوا الشیطان فانه عدو مبین و ان اعبدونى هذا صراط مستقیم: خطاب آیه ای آدم زادگان آیا با شما عهد نبستم که شیطان را نپرستید زیرا روشن است که او دشمن بزرگ شماست.

آیه ۸۳ آل عمران: افغیر دین الله یغون و له اسلم من فی السموات و الارض: پس آیا غیر دین خدا را می طلبند در حالیکه در برابر او همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند تسلیم هستند.

آیه ۷۲ سوره احزاب: انا عرضنا الا مانه علی السموات و الارض و الجبال فاین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً و جهولاً.

ما بر آسمانها و زمین و کوههای عالم عرض امانت کردیم (و به آنها نور معرفت و طاعت و عشق و محبت کامل حق یا بار تکلیف یا نماز و طهارت یا مقام خلافت و ولایت آن امامت را ارائه دادیم) همه از تحمل آن امتناع ورزیده و ... اندیشه کردند تا انسان (ناتوان) بپذیرفت و انسان هم (در مقام آزمایش و اداء امانت) بسیار ستمکار و نادان بود (که اکثر به راه جهل و عصیان شافت).

«فطرت و طبیعت بشر در آینه احادیث و روایات»

در تفسیر صافی ذیل آیه ۳۰ روم: فی الکافی و قمی عن الباقر علیه السلام قال هی الولایه^۱ کافی و تفسیر قمی از امام باقر (ع) نقل کرده است که فطرت در این آیه همان ولایت است.

فی الکافی عن الصادق (ع) انه سئل عنه (ع) ما تلک الفطره قال هی الاسلام فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم على التوحيد قال الست بربکم و فيهم المومن و الکافر.^۱

و فيه و فی التوحيد عنه (ع) فی اخبار کثیره قال فطرهم على التوحيد.

باز از اوست در توحيد صدوق در اخبار فراوانی فرمود: آنها را بر اساس توحيد خلق کرد.

و عن الباقر (ع) فطرهم على المعرفه به:

و از امام باقر (ع) نقل شده: آنها را بر اساس معرفت به خودش آفرید. (به گونه ای آنها را آفرید که او (خدا) را می شناسند.

و القمی عنه (ع) قال هو لا اله الا الله محمد رسول الله الى ههنا التوحيد.^۲

و قمی از او نقل کرده: فرمود فطرت همان لا اله الا الله محمد رسول الله و علی ولی الله است.

و فی تفسیر مولانا العسکری (ع) انه سئل مولانا الصادق (ع) عن الله فقال السائل:

و در تفسیر امام حسن عسکری (ع) نقل شده: که همانا از امام صادق (ع) در این باره مسائلی پرسید و در جواب مسائل فرمود:

يا عبدالله هل ركب سفینه قطه؟ قال: بلی قال: فهل كسرت بك حيث لا سفینه تبخیک و لا سباحه تفنیك؟ قال: بلی قال: فهل تعلق قلبك هناك ان شیئاً من الاشياء قادر على ان یخلصك من ورطك؟ قال: بلی.

ای عبدالله آیا هیچ سوار کشتی شده ای؟ گفت: آری، فرمود آیا شده است که کشتی شکسته باشد و راه نجات نداشته باشی؟ گفت: آری. فرمود: سپس شده است که قلب تو به سوی چیزی متوجه شده باشد که قادر است بر نجات تو از آن ورطه؟ گفت: آری.

قال الصادق (ع): فذالك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجى و على الاغاثه حين لا مغیث.^۳

^۱ ملامحسن فیض کاشانی - تفسیر صافی، ج ۴، ص ۱۳۱.

^۲ از امام صادق (ع) سؤال شد: معنی فطرت چیست؟ فرمود همان اسلام است که خداوند هنگامی که آنها را آفرید از آنها پیمانی بر نوحید گرفت و فرمود من پروردگار شما نیستم و در بین آنها مومن و کافر بود. (تفسیر صافی ج ۴ ص ۱۳۲ چاپ بیروت)

^۳ صافی، ج ۲، ص ۱۳۲.

امام صادق (ع) فرمود: پس آن چیز همان خداوند توانائی است که نجات دهنده کسی است که نجات دهنده ندارد و فریادرس کسی است که فریادرسی ندارد.

فی الحديث المشهور: كل مولود يولد على الفطرة و ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه.^۱
در حدیث مشهور آمده است: هر نوزادی که متولد می شود بر اساس فطرت خلق می شود و پدر و مادر او هستند که او را یهودی یا مسیحی یا زردتشی می کنند (والا فطرت بر اساس توحید و اسلام است). این حدیث شریف چند نکته مهم دارد یکی اینکه پدر و مادر به عنوان مثال ذکر شده اند منظور عوامل محیطی است؛ دوم اینکه یهودی و مسیحی نیز به عنوان مثال است و به طور کلی منشأ عقاید آدمی را معرفی می کنی. نکته سوم و مهمتر اینکه از امام صادق (ع) نقل شده که هر انسانی که به دنیا می آید با فطرت سالم به دنیا می آید محیط آدمیان را فاسد و گمراه می کند مانند اینکه وقتی گوش حیوانی را می برند فرزند او باز سالم متولد می شود. فرزندان انسان های گمراه باز با فطرت توحید و با سلامت هدایت به دنیا می آیند.

و روی الشيخ الصدوق - رحمه الله - باسناده الصحيح «عن زراره» عن ابي جعفر (ع) قال:
شيخ صدوق رحمه الله با اسناد صحيح از زراره از امام باقر (ع) روایت نموده است که فرمود:
سأله عن قول الله عز و جل «حنفاء الله غير مشركين به» و عنه الحنفية.
فقال: هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها «لا تبديل لخلق الله»؟
قال: فطرحهم الله على المعرفة، قال زراره: و سأله عن قول الله عز و جل.
درباره گفتار خداوند بلندمرتبه از او سؤال کردم «حنفاء الله غير مشركين به»^۲ و از حنفیت، پس فرمود: همان فطرتی است که انسانها را بر اساس آن آفرید «لا تبديل لخلق الله»= هیچ تغییری در آفرینش خدا نیست فرمود آنها را با صفت شناخت آفرید و از او درباره گفتار خداوند بلندمرتبه سؤال کردم.
«واذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذريتهم»^۳ قال: اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة
فيخرجوا كالذر فعرههم و اراهم صنعهم، و لولا ذلك لم يعرفه احد به،

^۲ (المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۲۱۱ - معاني الاخبار صدوق، ص ۴، چاپ جامعه المدرسين حوزه علمیه قم.

^۱ (المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۲۱۲ و توحيد صدوق ص ۳۴۱، جامع الصغير باب الكاف.

^۲ سوره حج آیه ۳۱.

^۳ سوره اعراف آیه ۷۲.

و هنگامی که پروردگار تو از پشت فرزندان آدم فرزندان را گرفت. فرمود: خارج کرد از پشت آدم فرزندان را تا روز قیامت، پس خارج گردیدند مانند ذره پس آنها را شناخت داد و آفرینش خود را به آنها نشان داد و اگر آن نبود احدی پروردگار را نمی شناخت.

و قال: قال رسول الله (ص) كل مولود على الفطرة یعنی علی المعرفه بان الله عز و جل خالق فذلك قوله: ولئن سألهم من خلق السماوات و الارض يقولن الله.^۴

پیامبر خدا (ص) فرمود: هر فرزندی بر فطرت توحید متولد می شود یعنی بر معرفت به اینکه خداوند بلند مرتبه او را خلق کرده پس به این سبب فرمود: اگر از آنها پرسى چه كسى آسمانها و زمین را آفرید هر آینه گویند الله.

در نهج البلاغه خطبه اول امیرالمومنین (ع): فبعث فيهم رسله و واطر اليهم انبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسى نعمته.

پس خداوند پیامبران خود را در میان آنها مبعوث کرد و انبیاء خود را پی در پی بسوی آنها فرستاد تا فطرتش را از آنها طلب کند و نعمت فراموش شده اش را به یاد آنها بیاورد.

كلمه الاخلاص هی الفطره: كلمه اخلاص عین فطرت انسان می باشد.

الله جابل القلوب علی فطرتها: خداوند کشاننده و ثبت کننده دلها به سمت فطرت خود (دلها) است.

قال حسين بن علی (ع): فارجعوا الى انفسكم: به خودتان برگردید (رجوع کنید).

استفت نفسك: ^۱ از خودت استفتاء كن. (۴)

قال علی (ع) ولدت علی الفطره (خطبه ۵۶ فیض الاسلام)

امام علی (ع) فرمود: من بر فطرت (توحید) آفریده شدم.

فی التوحید الصدوق: قال رسول الله (ص) «لا تضربوا اطفالكم علی بكائهم فان بكاء هم اربعة اشهر

شهاده ان لا اله الا الله و اربعة اشهر الصلاه علی النبی و آله و اربعة اشهر الدعاه لوالديه.^۲

^۴ المحجّه البيضاء جلد ۱، ص ۲۱.

^۱ نهج الفصاحه، ص ۵۶، گردآوری و ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات جاویدان.

^۲ توحید صدوق ص ۳۳۱. ممکن است حدیث اشاره به ابراز نیاز تکوینی باشد که آیه و نشانه خالق است.

در توحید صدوق آمده است پیامبر اکرم (ص) فرمود: کودکان خود را بخاطر گریه شان نزنید، پس همانا گریه آنها چهار ماه شهادت بر یگانگی خدا و چهار ماه درود بر پیامبر و خاندانش و چهار ماه دعا برای پدر و مادرش می باشد.

۲۲۱- «عن المحسن بن احمد ... ابی جعفر (ع) قال: عروه الله الوثقی التوحید و الصبغه الاسلام»

امام باقر (ع) فرمود: منظور از عروه الوثقی توحید و رنگ اسلامی داشتن است.

۲۲۲- ... سالت ابا عبدالله (ع) عن قول الله: «فطره الله التي فطر الناس عليها» قال: فطروا علی التوحید.

امام صادق (ع) درباره آیه فطره الله «التي فطر الناس عليها» فرمود: خداوند انسانها را بر توحید آفریده است.

۲۲۳- سالت ابا جعفر (ع) عن قول الله: «حنفاء الله غير مشركين به» ما الحنيفيه؟ قال: هي الفطره التي

فطر الناس عليها، فطر الله الخلق علی معرفته. درباره سخن خداوند «حنفاء الله غير مشركين به» سؤال شد حنیفیت چیست؟ امام باقر (ع) فرمود: عبارت است از فطرت و آفرینش که خداوند انسانها را بر اساس آن آفرید، خدا بر معرفتش خلق را آفرید.

۲۲۴- سالت ابا جعفر (ع) عن قول الله عز و جل: «فطره الله التي فطر الناس عليها» قال: فطرهم علی

معرفه انه ربهم و لولا ذلك لم يعلموا اذا سئلوا من ربهم و لا من رازقهم.^۱

از امام باقر (ع) درباره گفتار خداوند بلند مرتبه سؤال شد «فطره الله التي فطر الناس عليها» فرمود:

آنها را بر معرفت به اینکه همان او پروردگارشان است آفرید و اگر آن نبود نمی دانستند (پروردگارشان کیست؟) هرگاه از آنها درباره پروردگارشان و روزی دهنده شان سؤال می شد.

۲۲۵- ... عن زراره قال سالت ابا عبدالله (ع) عن قول الله: «و اذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم

ذريتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالوا بلی قال ثبتت المعرفه فی قلوبهم و نسوا الموقف، سید کرونه یوماً، و لولا ذلك لم يدرا احد من خالقه و لا من رازقه»^۲

از زراره نقل شده است که از امام صادق (ع) درباره آیه ۱۷۲ سوره اعراف (آیه الست) سؤال کردم

فرمود: معرفت و شناخت را در دلهای آنها ثابت کرد و جایگاه (یادگیری) را فراموش کردند و بزودی آن روز را یاد می آورند و اگر آن نبود احدی (هیچ کس) خالق خود را در نیافت و نه روزی دهنده خود را.

^۱ درباره توضیح بیشتر این احادیث به کتاب ده مقاله پیرامون مبدا و معاد استاد جوادی آملی رجوع شود.

^۲ محاسن برقی، ج اول، ص ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده دعای اول می فرماید: ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً و اخترعهم علی مشیتة اختراعاً ثم سلک فی طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبتہ. آفریدگان را به نقش قدرت خود، چنانکه باید، نوآفرینی کرد و وجودشان را به خواست خود صورت بخشید، آنگاه همه آفریدگان را در مسیر اراده خود راهی کرد و در جایگاه مهر خویش برانگیخت.

نظریه علامه سید محمد حسین طباطبائی (قدس سره): درباره حقیقت فطرت
 علامه طباطبائی نظر خاصی راجع به فطرت دارند که در تفسیر المیزان در ذیل آیه ۳۰ سوره روم بیان فرموده اند. آیه مذکور را اینگونه معنی می کنند: این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهیه بسویش هدایت می کند. آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست.

برای اینکه دین چیزی بغیر از سنت حیات، راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت مند شود نیست.

پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، همچنانکه تمامی انواع مخلوقات بسوی سعادت خود، آن هدفی که ایده آل آنها است هدایت فطری شده اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته اند که با آن غایت و هدف مناسب است همچنانکه از موسی (ع) حکایت کرد، که در پاسخ فرعون گفت (ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، طه ۵۰) پروردگار ما کسی است که هر چیزی را آفرید سپس هدایت کرد.

و نیز فرمود: (الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)^۱

آن خدایی که آفرید سپس متعادل کرد و آن کسی که اندازه گیری کرد سپس هدایت نمود.
 پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود تا آن سنت وی را به یک هدف ثابت هدایت فرماید.^۲

«البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیر در برقراری سنت دینی ندارد بلکه ما فی الجملة و تا حدی از آن قبول داریم، چیزی که هست، می خواهیم ثابت

^۱ ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۲۶۶ تا ۲۶۹. ذیل آیه ۳۰ روم، چاپ دفتر انتشارات اسلامی قم.

^۲ پیشین.

کنیم که اساس سنت دینی عبارتست از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه ای که حقیقتی واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام و ثابت در همه می باشد.

می خواهیم بگوئیم برای انسانیت سستی واحد و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان است و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می گردد. و همچنین سنتهای جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می شود، پیرامون آن دور می زنند.

و این همانست که جمله (ذلک الدین القیم ولكن اکثر الناس لا یعلمون)

آن دین استوار (پایدار) است ولی بیشتر مردم نمی دانند. علامه طباطبایی در توضیح فطرت می

نویسد:

۱- تمام موجودات در حرکت خود بسوی مقصدشان دارای یک هدایت تکوینی می باشند مانند دانه گندم بسوی خوشه گندم و ... و این هدایت را هدایت عامه الهیه می نامیم که از طرف خداوند جریان یافته.

۲- انسان هم همین وضع را دارد و در سیر حرکت خود، مشمول هدایت عامه الهیه می باشد، منتهی انسان زندگی اجتماعی مخصوصی دارد. زندگی اجتماعی انسان بر اساس اضطرار و اصل استخدام پی ریزی شده است. و سعادت زندگی اجتماعی در گرو داشتن قوانین و اصول علمی مخصوصی است که هر جامعه طبق معنایی که از سعادت در نظر دارد، قوانینی برای اجتماع خویش وضع می نماید. و کسانی که به خدا و معاد و عالم ماوراء الطبیعه و به ابدیت آدمی معتقدند قوانینی مطابق عقاید خویش وضع می کنند.

۳- کمال و سعادت آدمی امری واقعی و تکوینی است (تشکیک وجود و ذو مراتب بودن حقیقت انسان در سیر بسوی سعادت)، و قوانین و سنن واسطه ایست بین نقص انسان و کمال او، و قوانین اعتباری است ولی کمال و نقص دیگر حقیقی است، پس حوائج انسان واقعی است که برای رفع آن قوانین اعتباری را اعتبار کرده است. پس اعتبارات و سنن و قوانین اجتماعی ریشه اش حوائج حقیقی انسان است.^۱

پس روشن شد به حکم عقل دین باید همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی باشد که سعادت واقعی انسان را ضمانت می کند - از احتیاجات و اقتضاء آت خلقت انسان منشاء گرفته باشد و باید که تشریع دین مطابق فطرت و تکوین باشد و این معنای آیه شریفه (۳۰ روم) می باشد.

^۱ خلاصه و برداشت نگارنده علامه در ذیل آیه ۳۰ سوره روم.

اسلام را دین فطرت خوانده، چون فطرت انسان اقتضاء آن را دارد و بسوی آن راهنمایی می کند.^۲ نظریه استاد شهید مرتضی مطهری (ره):

استاد مطهری عنایت خاصی به مسئله فطرت داشته اند، ایشان در تفحصی که به عمل آمد، در سه دوره متفاوت بحث فطرت را مطرح نموده اند و در چند جا از کتابهایشان هم اشاره فرموده اند از جمله درسهای جهان بینی توحیدی و پاورقی ها و مقدمه جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم .

در یک سلسله از درسهای ایشان که نوارش موجود است و به صورت کتاب هم چاپ شد^۳ در جلسه اول معنی فطرت را بیان می کنند که کنکاش این بزرگوار از ریشه لغوی فطرت شروع می شود. از نظر استاد بحث فطرت بحث فلسفی است و از طرف دیگر یک بحث دینی.

ایشان فطرت را مقابل طبیعت و غریزه که به ترتیب در جمادات و گیاهان و حیوانات می باشد، قرار می دهد. استاد مطهری بحث فطرت را برخلاف علامه طباطبایی با برهان انی و آثار آن دنبال می کند چنانکه روش علامه طباطبایی برهان لمی و از راه علل آن بود.

ایشان فطرت را نوعی معرفت بالقوه در انسان می دانند که بعد از ایجاد تصورات اولیه، یک سری تصدیقاتی خود بخود بدون نیاز به تعلیم و اکتساب در انسان ایجاد می شود و اینها انسانیت آدمی را تشکیل می دهد. فطریات مخصوص انسان است و حیوانات و دیگر موجودات زمینی از این خصوصیات بی نصیب هستند.

این فطریات که استاد پنج نوع را نام می برند:

۱- حقیقت جوئی و علم. ۲- هنر و زیبایی. ۳- خلاقیت و ابتکار. ۴- خیر اخلاقی. ۵- عشق و

پرستش.^۴

انسانیت و معنویت آدمی را تشکیل می دهد.

در هر حال مسئله فطری بودن خداگرایی از نظر استاد بدین معنی است که آدمی با پیام انبیاء و دعوت آنان بیگانه نیست، انبیاء موفق بودند بدین دلیل که آدمی آشنا به دعوتنامه و پیام ایشان بود، بلکه

^۲ پیشین

^۳ چاپ انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان.

^۴ از امور دیگری که جنبه فطری دارد عبارت است از استعدادهاي ذیل:

۱. زبان و سخنگوئی. ۲. تشکیل خانواده. ۳. میل به موسیقی متعالی. ۴. میل به جاودانگی. ۵. اجتماعی بودن انسان. ۶. میل به شنیدن داستان و قصه. ۷. میل به شعر و ادبیات و ...

به یک عبارت خواهان آن بود. استاد سه کلمه که در قرآن هم آمده به یک معنی (یعنی فطرت) می گیرند.

۱- فطرت ۲- صیغه ۳- حنیف

استاد فطرت را در دو ناحیه مطرح می کنند.

۱- ناحیه شناخت ها. ۲- ناحیه خواسته ها

که ناحیه شناختها همان تصدیقات و بدیهیات اولیه است که صور از خارج آمد بعد ذهن خود بخود بدون نیاز به برهان و تعلیم احکامی را بر این تصورات برقرار می نماید و در ناحیه خواسته ها همان پنج نوع خواسته را که در فوق بیان کردیم مطرح نموده اند.^۱

استاد، فطری بودن دین را به معنی آشنائی انسان به ادعا و دعوت پیامبران می دانند و آیات ۳۰ سوره روم آیه در ۱۷۲ اعراف و بسیاری از آیات دیگر را که قبلاً در بخش آیات ذکر کردیم به عنوان شاهد همین معنی ذکر می کنند. از جمله آیه فذكر انما انت مذکر: به یاد آور در حقیقت تو به یاد آورنده هستی.

۱- جلسه دوم نوار یا کتاب ص ۳۳ تا ۶۳. و در رابطه با منکرین فطری بودن دین می فرمایند: ایشان از اول فرض گرفته اند که دین یک مفهوم ساختگی و وهمی مانند نحوست عدد ۱۳، است و بعد دنبال توجیه عقیده خویش رفته اند و نظریات، ترس، جهل، ازخودیگانگی و ... را مطرح کرده اند.^۲

و در جواب اینکه چرا عده ای با فطری بودن دین مخالف هستند، می فرمایند:

«نقطه مقابل این اصل، اصل انسانشناسی دیگری است مبنی بر اینکه پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات او و گرایشهای متعالی او است در متن خلقت او با دست عوامل آفرینش نهاده شده است.

درست است که انسان، برخلاف نظریه معروف افلاطون، با شخصیتی ساخته و پرداخته به دنیا نمی آید، اما ارکان و پایه های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد نه از اجتماع.

^۱ جلسه دوم نوار یا کتاب ص ۳۳ تا ۶۳.

^۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۳ پاورقی.

اگر بخواهیم با اصطلاح فلسفی سخن بگوئیم این چنین باید گفت که مایه اصلی ابعاد انسانی انسان - اعم از اخلاقی، مذهبی، فلسفی، هنری، فنی، عشقی - صورت نوعیه و مبدا فصل انسان یعنی نفس ناطقه او است که با عوامل خلقت تکوین می یابد.

جامعه، انسان را از نظر استعدادهای ذاتی یا پرورش می دهد و یا مسخ می نماید. نفس ناطقه نخست بالقوه است و تدریجاً به فعلیت می رسد. علیهذا انسان از نظر اصول اولیه فکر و اندیشه، و از نظر اصول گرایشها و جاذبه های معنوی و مادی مانند هر موجود زنده دیگر است که نخست همه اصول بصورت بالقوه در او وجود دارد و سپس به دنبال یک سلسله حرکات جوهری، این خصلتها در او جوانه می زند و رشد می کند. انسان تحت تاثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری خود را پرورش می دهد و به کمال می رساند و یا احیاناً آن را مسخ و منحرف می نماید. این اصل همان است که در معارف اسلامی از آن به اصل «فطرت» یاد می شود اصل فطرت اصلی است که در معارف اسلامی، اصل مادر شمرده می شود.

بنابر اصل فطرت، روانشناسی انسان بر جامعه شناسی او تقدم دارد. جامعه شناسی انسان از روانشناسی او مایه می گیرد. بنابر اصل فطرت انسان در آغاز که متولد می شود، در عین اینکه بالفعل نه در کی دارد و نه تصویری و نه تصدیقی و نه گرایشی انسانی، در عین حال با یک نوع ابعاد وجودی خاص، علاوه بر ابعاد حیوانی به دنیا می آید.

همان ابعاد خاص که تدریجاً یک سلسله تصورات و تصدیقات انتزاعی (و به تعبیر منطقی و فلسفی: معقولات ثانیه) - که پایه اصلی تفکر انسانی است و بدون آنها هرگونه تفکر منطقی محال است. و یک سلسله گرایشهای علوی در انسان به وجود می آورد و همین ابعاد است که پایه اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می رود.

مطابق نظریه تقدم جامعه شناسی انسان بر روانشناسی او، انسان صرفاً یک موجود «پذیرنده» است نه «پوینده» یک ماده خام است که هر شکلی به او بدهند از نظر ذات او بی تفاوت است، یک نوار خالی است که هر آوازی در آن ضبط می شود، از نظر خود نوار عیناً مانند آواز دیگری است که در او ضبط شود، در درون این ماده خام حرکت به سوی شکل معینی نیست، که اگر آن شکل به او داده شود، شکل خودش به او داده شده و اگر شکل دیگری به او داده شود او را از آنچه «باید بشود» مسخ کرده باشند.

در درون نوار تقاضای یک آواز معین نیست که اگر آواز دیگری در او ضبط شود به حقیقت و ذلت او «بیگانگی» داشته باشد.

نسبت آن ماده با همه شکلها، و نسبت آن نوار با همه آوازه‌ها و نسبت آن ظرف با همه محتواها یکسان است. اما مطابق اصل فطرت و اصل تقدم روانشناسی انسان بر جامعه‌شناسی او، انسان در آغاز هر چند فاقد هر ادراک بالفعل و هر گرایش بالفعل است، از درون خود به صورت دینامیکی به سوی یک سلسله قضاوت‌های اولی که بدیهیات اولیه نامیده می‌شود و سپس به سوی یک سلسله ارزشهای متعالی که معیارهای انسانیت اوست پویا است. پس از آنکه یک سلسله تصورات ساده (که ماده‌های اولی تفکر است و به اصطلاح فلسفی: معقولات اولیه) از بیرون وارد ذهن شد. آن اصول به صورت یک سلسله تصدیقات نظری یا عملی جوانه می‌زند و آن گرایشها خود را نشان می‌دهند.

مطابق نظریه اول، تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روانشناسی او، اینکه انسان، هم اکنون در شرایط حاضر مثلاً حکم می‌کند $2 \times 2 = 4$ و آن را یک حکم مطلق می‌پندارد که شامل همه زمانها و همه مکانها است، در واقع مولود شرایط خاص محیط او است یعنی این محیط و این شرایط خاص است که این حکم را به او داده و این حکم عکس‌العمل انسان در این شرایط خاص است و در حقیقت آوازی است که در این محیط اینچنین ضبط شده و ممکن است در محیط دیگر و شرایط دیگر، حکم و قضاوت به گونه‌ای دیگر باشد مثلاً $2 \times 2 = 26$ باشد.

ولی مطابق نظریه دوم (اصالت فطرت) آنچه محیط به انسان می‌دهد تصور ۲، ۴، ۸، ۱۰ و امثال اینها است اما حکم به آنکه $2 \times 2 = 4$ یا $5 \times 5 = 25$ لازمه ساختمان روح انسان است و محال است که شکل دیگر پیدا کند. همچنانکه گرایشهای کمال جویانه انسان نیز لازمه خلقت روح او است.^۱

اولاً: لازمه فطری بودن یک امر این نیست که همه اوقات افراد را بگیرد. همچنانکه هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز این چنین نیست. ثانیاً: چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، یکی دو تا نیست طبعاً سرگرمی به بعضی از علائق، از علائق دیگر می‌کاهد.^۲

استاد مطهری در جلسات بحث فطرت مشهورترین نظریات درباره پیدایش دین را نقادی می‌کند و در مقدمه مقاله ۱۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم تحت عنوان راههای بشر به سوی خدا، راه دل یا راه فطرت را مطرح می‌کند و می‌فرماید: «ولی مقصود ما از عنوان بالا فطرت عقل، نیست. مقصود ما

^۱ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی جز □ پنجم جامعه و تاریخ، ص ۳۷۸-
^۲ ۳۷۶، چاپ دفتر انتشارات اسلامی.
^۲ اصول فلسفه، ج ۵، ص ۷.

فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است، در انسان خداجوئی و خداخواهی و خداپرستی بصورت یک غریزه نهاده شده است. همچنانکه غریزه جستجوی مادر، در طبیعت کودک نهاده شده است.^۳

«غریزه خداخواهی و خداجوئی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی یعنی مبدا اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر و نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند تحت تاثیر این نیروی مرموز هست گوئی غیر این «من» یک «من» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوائی و آوازی دارد نظیری نیشابوری می گوید:

غیر من در پس این پرده سخن سازی هست راز در دل نتوان داشت که غمازی هست
بلبلان! گل زگلستان به شبستان آرید که در این کنج قفس زمزمه پردازی هست
تو مپندار که این قصه بخود می گویم گوش نزدیک لبم آر که آوازی هست^۱
بعد جملائی را در تایید سخن خویش از روانشناسان نقل می کنند.

نظریه استاد «محمدتقی جعفری»^۱:

بعد از ذکر اشکالات سه گانه بقرار ذیل:

۱- نیروها و فعالیت های غریزی و روانی و مغزی بوسیله علوم گوناگون مشخص شده است و در میان این نیروها و فعالیت ها حقیقتی بنام فطرت دیده نمی شود.
۲- ضرورت تحولات و دگرگونی ها در همه ابعاد موجودیت آدمی با وجود و ادامه فطرت سازگار نیست.

۳- وجود اختلافات در اندیشه ها و رفتارهای فردی و اجتماعی انسانها، عامل مشترکی را بنام فطرت نفی می کند.^۲ استاد جعفری می نویسد: بنظر می رسد که اگر ما بتوانیم تعریف صحیحی از فطرت ارائه نماییم، اشکالات سه گانه مرتفع می شود و ضمناً وجود فطرت هم ثابت می شود.

^۳ اصول فلسفه. ج ۵، ص ۷۳.

^۱ اصول فلسفه، ج ۵، ص ۷۳-۴.

^۱ جعفری - محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱، ص ص ۱۵۱-۱۴۰.

^۲ همان ص ۱۴۰.

بعد در تعریف فطرت می نویسد: عبارت است از: «جریان طبیعی و قانونی نیروهایی که در انسان بوجود می آید بنابراین برای هریک از نیروهای غریزی و مغزی و روانی فطرتی وجود دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو می باشد».^۲

بعد جواب اشکالات را می دهند بقرار ذیل:

«این اشکال که در میان فعالیت های غریزی و مغزی و روانی، حقیقتی بنام فطرت دیده نمی شود، مطلبی است کاملاً صحیح زیرا اثبات کنندگان فطرت نمی خواهند یک حقیقت مستقل عضوی یا روانی در درون انسان اثبات کنند».^۱

اشکال دوم: تحولات و دگرگونی ها در همه ابعاد موجودیت آدمی با وجود و ادامه حقیقتی بنام فطرت سازگار نمی باشد. با نظر به بقای اصول ابعاد انسانی در مجرای تحولات، مردود می گردد مثلاً اندیشه فعالیت معینی است که از آغاز تا به انجام زندگی تغییر نمی پذیرد. آنچه که در معرض دگرگونی قرار می گیرد، واحدها و مواد خام اندیشه است که بستگی به کاهش و افزایش تجربه ها و کیفیت رویارو قرار گرفتن با انگیزه های متنوع و غیر ذلک دارد حتی خود تحول در جویبار زندگی با بقای اصول نیروهای خود جزئی از فطرت آدمی است».^۲

در جواب اشکال سوم به صورت استفهام انکاری می فرمایند: انسان ها در اندیشه اختلاف دارند آیا این اختلاف دلیل آن است که اندیشه وجود ندارد؟^۳

و ... بعد راجع به فطرت توحیدی می فرمایند: ... و چون یکی از آن نیروها با یکی از آن احساسات ریشه دار پدیده گرایش به کمال اعلا و موجود برین (خدا) است و به جریان افتادن چنین نیرو یا احساس مستلزم دوری از خودخواهی و لذت پرستی ها است، لذا فطرت را هم مانند «دل» که عامل گرایش های ملکوتی است، از بررسی های رسمی کنار گذاشته اند، ولی کنار گذاشتن واقعیاتی که دلایل و شواهد علمی وجود آنها را اثبات می کند جز خودفریبی و شوخی های بیجا با عناصر اصیل انسانی نتیجه ای ندارد.^۱ بعد جملاتی را از بعضی روانشناسان معاصر نقل کرده اند (که جملات دال بر نقص روانشناسی تجربی در مطالعه روان آدمی است.

^۲ همان ص ۱۴۱.

^۱ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۳.

^۲ همان ص ۱۴۴.

^۳ همان ص ۱۴۴.

^۱ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۵.

نظریه آیت الله محمدتقی مصباح:

واژه «فطری» در موردی بکار می رود که چیزی مقتضای «فطرت» یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند: یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند. دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند.

ویژگی سوم را نیز می توان بر آنها افزود و آن اینکه: فطرت هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع یافت می شوند. هر چند قابل ضعف و شدت باشند. اموری که در مورد انسان بنام «فطری» نامیده می شود به دو دسته کلی، قابل تقسیم است یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میلهها و گرایشهایی که مقتضای آفرینش وی باشند. ولی گاهی واژه «فطری» در برابر واژه «غریزی» بکار می رود و به ویژگیهای نوع انسان، اختصاص داده می شود برخلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد. در مورد خدای متعال، گاهی گفته می شود که خداشناسی، امری فطری است که از قسم اول از امور فطری، محسوب می گردد. گاهی گفته می شود که خداجویی و خداپرستی، مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم بشمار می رود و در اینجا سخن از شناخت خداست. منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه ای از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه «الست بربکم قالوا بلی»^۱ آیا من پروردگار شما نیستم گفتند آری هستی، اشاره به آن باشد.

و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلولی که دارای مرتبه ای از مجرد باشد مرتبه ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.

^۱ راجع به آیه (۱۷۲/اعراف) که معروف به آیه ذر است به تفسیر شریف المیزان مرحوم علامه طباطبایی و تفسیر نمونه زیر نظر آیت اله مکارم شیرازی رجوع شود. منظور از آیه وجود عالم ذر نیست بلکه همان فطرت الهی انسان منظور است که استاد مطهری و تفسیر نمونه نیز به آن اشاره کرده اند. چون روح انسان قبل از بدن وجود نداشته طبق قاعده النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا روح از جسم پیدا شده ولی بعد از پیدایش روحانی و جوادان است و دوم اینکه حدیث عالم ذر منطبق با آیه ۱۷۲ اعراف نمی باشد زیرا در حدیث گوید فرزندان آدم را از پشت آدم خداوند بر گرفت ولی در آیه مذکور آمده است که از پشت های فرزندان آدم آنها را بر گرفت نه از پشت خود آدم سوم اینکه شهادت گرفتن برای به یاد آوردن است ولی انسان چیزی به یادش نمی آید بلکه منظور همان فطرت است که آدمی با توجه به نیاز وجودی و ویژگیهای خاص خود نیاز خود را به خدا در می یابد. (به تفسیر المیزان و تفسیر نمونه و مباحث فطرت شهید مطهری رجوع شود.)

و گاهی منظور از شناخت فطری خدا، علم حصولی است. شناخت های حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می شوند و یا دسته ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق بنام «فطریات» نامگذاری شده اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می شود، از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده عقلی و فنی ندارد.

و اما به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال بدست می آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن، به معنای بی نیازی از برهان نیست ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال، از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابداً احتیاجی به استدلال ندارد، چنین ادعائی قابل اثبات نیست.^۲

نظریه حجه الاسلام والمسلمین «محمدتقی فلسفی»:

ایشان در کتاب «کودک از نظر وراثت و تربیت» می نویسد:

«وجدان توحیدی و وجدان اخلاقی از نظر دینی و علمی دو پایگاه بزرگ تربیت سعادت بخش بشر است. اساس اولیه دعوت انبیاء متکی به این دو اصل طبیعی با کمک عقل است، دین در باطن بشر، ریشه فطری دارد عرضه دین از طرف انبیاء در مقابل تقاضای طبیعی مردم بوده و به همین جهت مذهب با تمام مشکلات و موانعی که بر سر راهش آمده پایدار مانده است.^۱ بعد آیات و روایاتی که قبلاً ذکر کردیم و در توضیح آنها می فرمایند:

معرفت فطری به دو بیان قابل توضیح است:

اول هر انسانی از هر طبقه و نژاد و در هر عصر و زمان با وجدان فطری و بدون معلم قدرت نامحدودی را که حاکم و فرمانروای مطلق بر تمام جهان هستی است درک می کنند.^۲ بعد روایات امام صادق و بازرگانان و کشتی که قبلاً ذکر کردیم را در توضیح همین معنی بیان فرموده اند.

^۲ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۱.

^۱ کودک از نظر وراثت و تربیت، ج ۱، ص ۲۹۹.

^۲ همان ص ۳۰۶.

^۳ همان ص ۳۰۹.

بیان دوم در توضیح معرفت فطری آن است که آدمی به راهنمایی وجدان فطری خود بدون معلم و مربی درک می کند. معلول بی علت و اثر بی موثر نمی شود مصنوع صانع لازم دارد و بنا بانی می خواهد.^۳

بعد جمله ای را در تایید بیان خویش از سید رضی (ره) بدین قرار نقل می کند:
و هذا يدلک علی ان فطره ابن آدم ملهمه من الله بان الاکثر دال دلالة بدیهیه علی موثره بغیر ارتیاب.
ترجمه: فطرت آدمی از راه الهام فطری از خدا آموخته است که بدون شک هر اثری دلالت صریح بر وجود موثر دارد.

نظریات چند اندیشمند و محقق اسلامی دیگر:

آیت الله ناصر مکارم شیرازی و استاد جعفر سبحانی هم تقریباً مانند نظریات استاد مطهری را بصورت مختصر در کتابهای خداشناسی خویش بیان فرموده اند.
و براهین این ادعا وجود خداپرستی در طول تاریخ بشری و اینکه هر نیازی که انسان دارد رافع آن در عالم خارج موجود است، بقول جلال الدین:

نور پنهانست و جست و جو گواه کز گزافه دل نمی جوید پناه
گر نبودی حبس دنیا را مناص نی بدی وحشت نه دل جستی خلاص
وحشت همچون موکل می کشد که بجوای ضال منهاج رشد^۱
اینها نتیجه می گیرند که گرایش بخداوند نیز باید رافع نیازی در عالم خارج باشد. بعد این بزرگواران فطریاتی که استاد مطهری (ره) هم نقل فرموده اند بیان فرموده اند مانند فطرت حقیقت جوئی و زیبایی دوستی و ...

نتیجه:

از نظر متون و معارف دینی مسلم است که آدمی دارای فطرت و شناخت و عشق به خداوند بزرگ می باشد. ما شاید بتوانیم فطرت و غریزه را به صورت ذیل بیان کنیم.
غریزه:

^۱ دفتر چهارم، ص ۲۴۸، بیت ۱۷ و ۱۸، نسخه رمضان.

عبارت است از انگیزه ها و گرایشهای غیر اکتسابی در بعد طبیعی و مادی زندگی به حالت بالفعل که بین انسان و حیوان مشترک است.

فطرت:

عبارت است از انگیزه ها و گرایشهای غیر اکتسابی در بعد معنوی و غیر مادی زندگی و وجود آدمی. و آنچه انسانیت آدمی را تشکیل می دهد شکوفایی فطریات آدمی است فطریات همان ارزشها و مقدسات و معنویات انسان است و کمال انسان به متحقق شدن این گرایشهاست به حالت بالقوه و استعداد وجود دارد به همین لحاظ نیازمند به تربیت و فراهم ساختن شرایط رشد می باشد کار تربیت شبیه به کار باغبانی می باشد و انسان خودش نیز می تواند باغبان باغ وجود خویش باشد و شرایط رشد خود را فراهم سازد و خود را تربیت نماید.

یکی از نشانه های فطری بودن بعضی گرایشها و امیال آدمی آنست که وقتی که عمل زشتی را مرتکب می شود احساس ضعف و حقارت و نفرت از خود می کند، معلوم می شود یک سری از گرایشها و اعمال آدمی مورد رضایت و خواست اوست.^۱

فطرت به معنی مجموعه ی شناختها و گرایشهای غیر اکتسابی در بعد معنوی که در بدو خلقت حالت بالقوه دارد و انسانیت آدمی و حقیقت او را تشکیل می دهد منظور ما می باشد.

این امور فطری وجه امتیاز انسان از غیر انسان اعم از جماد - گیاه - حیوان و ... می باشد و هرچه این استعدادها فطری بیشتر شکوفا شود آدمی از آدمیت بیشتر بهره مند می باشد.

برخی از مکتب های غربی اعم از ملحد به خدا و غیر ملحد، آدمی را در ابتدای خلقت مانند یک لوح سفید خالی از هرگونه نقش و نگاری می پندارند. {مانند: جان لاک - توماس هابز - اگزیستالیستها - مارکسیستها (در رأس آنها کارل مارکس) - رفتارگرایان مانند جان واتسون و ... و ...} ولی گروهی دیگر از اندیشمندان شرق و غرب (مانند دکارت، سقراط، افلاطون، اسپینوزا و ژان جاک روسو) و خصوصاً حکمای اسلامی معتقدند انسان در ابتدای خلقت مانند یک لوح سفید نیست بلکه در روح او سطر بندی وجود دارد مانند بذری که استعداد گیاه خاصی شدن را دارد و اگر در شرایط نامناسب قرار بگیرد استعداد پوسیدن و زائل شدن را داراست.

^۱ این دلیل از استاد مطهری می باشد. (مجموعه آثار ج ۶، ص ۶۳۷، انتشارات صدرا)

به عبارت دیگر انسان یک سلسله امور را که خاص اوست و انسانیت او را تشکیل می دهد و پایه های معنویت در او می باشد از جایی نمی آموزد بلکه این امور در او رشد می کند و پرورش می یابد زیرا استعدادش در او موجود است جزء ساختمان روحی وجود اوست این امور ذات انسانی را به رنگ خاصی آرایش داده است.^۱

امور فطری گرایشهای معنوی انسان است و این گرایشها ملازم با شناخت به امر مورد گرایش نیز می باشد. به عبارت دیگر لازمه هر گرایشی، شناخت و معرفت به موضوع مورد گرایش و علاقه نیز هست مانند گرایش به زیبایی که انسان موقع برخورد آن را می شناسد و لذت می برد.

غرایز نیز گرایشهای غیر اکتسابی هستند ولی شدیدتر (به اصطلاح به حالت بالفعل) و در بعد مادی و دنیوی، غرایز و فطریات هر دو روح انسان را جهت دار می کنند و انسان را از حالت بی تفاوتی به اموری خارج می سازند در نتیجه ادعای اگزیستانسیالیسم بر اینکه روح انسان فقط یک ویژگی دارد و آن آزادی می باشد مطابق واقع نیست زیرا بشر وقتی غرایز و فطریات مشترکی با هم نوعان خویش دارد، و همین ها باعث می شود که ما از افراد آدمی انتظارات یکسانی در امور انسانی داشته باشیم و حقوق مشترکی قائل شویم. آیا اگزیستانسیالیستها برای همه انسانها اعتقاد به مکتب خویش را لازم نمی شمارند؟! و این دلیل طبیعت واحد داشتن آدمی نیست؟!

نمی خواهیم بگوئیم انسان از قبل شخصیتش بطور کامل شکل گرفته بلکه منظور این است که استعداد شکل گرفتن خاصی در ساختمان روحی و روانی او طرح ریزی شده است. و هر کس از این امور فطری جدا افتد یعنی این استعدادها در روح او پرورش نیابد از انسانیت محروم گشته است و از خود واقعی خویش بیگانه شده است و به اصطلاح دچار الیناسیون گشته است. انسانی که خود واقعی خویش را رها کرده و بعد اصیل و چهره انسانی خود را از دست داده و صفاتی ضد آن را اصل پنداشته و در خویش رشد کرده است و می پندارد خود واقعی او همین است.

^۱ فطرت در لغت نیز بر وزن فعله می باشد وزن فعله نوعیت را می رساند مثلاً جلست جلسه یعنی نوع خاصی به گونه ویژه نشستم فطرت: یعنی نوع خاصی خلق شدن، با رنگ خاصی موجود گشتن. {البته باید از نوعی مغالطه حذر کرد و آن از ریشه لغت، امری خارجی را اثبات نمودن است زیرا ریشه لغت در هر حال امر اعتباری و قراردادی است و برای اثبات امور خارجی باید دلیل و برهان داشت. که دلایل در متن ذکر شده است و الله اعلم بالصواب.}

پس کسی می تواند به الیناسیون و از خود بیگانگی انسان معتقد باشد که به فطرت (چهره اصل انسان) اعتقاد داشته باشد.

ملاک از خود بیگانگی، بیگانگی از فطرت^۱ و رشد ندادن امور فطری است و در عوض رشد دادن امور غریزی که مشترک بین او و حیوانات می باشد و «مسخ» نیز مانند الیناسیون بر محور فطرت معنی پیدا می کند. ملاک انسان پاک و انسان ناپاک - انسان سالم و انسان ناسالم و حتی جامعه سالم و جامعه ناسالم همین است. زیرا از خود بیگانگی یعنی بیگانه را خود پنداشتن و خود را چیزی بیندازیم که هویت واقعی ما نیست از خود بیگانگی یعنی بین تصور از خود و واقعیت آدمی انطباق نباشد آن من واقعی به رنگ فطرت است.

حال بعد از این مقدمه به بیان چند امر فطری می پردازیم و این نکته نیز قابل تذکر است که امور فطری تعدادش به حصر عقلی مشخص نمی شود بلکه امری استقرائی می باشد که با تجربه ودقت نظر در احوال انسان می توان آنها را کشف کرد.

استاد مطهری پنج امر را فطری معرفی نموده است و قبل از ایشان دانشمندی فرانسوی چهار امر را فطری معرفی کرد:

- ۱- خداگرایی.
- ۲- زیبایی دوستی.
- ۳- حس نیکی (تقدس ارزشهای اخلاقی)
- ۴- حس راستی (حقیقتجویی - کنجکاوی)

استاد مطهری حس ابتکار و خلاقیت را در انسان فطری معرفی کرد و نوام چامسکی زبان را نیز در انسان فطری دانست و باید «میل به جاودانگی» را نیز فطری دانست چنانکه گوته دانشمند و ادیب آلمانی می گوید: «انسان باید به جاودانگی ایمان داشته باشد زیرا در طبیعت او چنین حقی نهفته است»^۱ این میل صفات امور فطری را داراست. و همچنین میل و گرایش به تشکیل خانواده نیز فطری است نه صرف ارضاء غریزه جنسی.^۲

^۱ در این باره به کتاب «نقد نظریه اریک فروم» نوشته مهندس مهدی بازرگان مراجعه شود. از دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

^۱ درد جاودانگی میگل دواونامونو، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۸۶.

^۲ از جمله امور فطری دیگر: میل به تعالی و بینهایت طلبی، میل به تشکیل خانواده، میل به موسیقی متعالی و ...

ویژگی های امور فطری

خصوصیات امور فطری عبارتند از: ۱- عمومیت و میل به تشکیل اجتماع امر فطری در همه انسانها، در افراد آدمی و نژادهای مختلف کم و بیش بطور یکسانی مشاهده می گردند امکان دارد در مصادیق آن اختلاف باشد ولی در انگیزه درونی آن اشتراک است. مثلاً کسی امری را زیبا بشمارد و کس دیگر، امر دیگری را زیبا بشمارد ولی هر دو زیبایی دوستی دارند. یعنی اصل زیبایی دوستی و زیبایی شناسی فطری است ولی تعیین مصداق آن بستگی به تربیت دارد.

۲- خستگی ناپذیری از اشباع امر فطری و اینکه هرچه بیشتر امر فطری پرورش داده شود انسان لذت بیشتری می برد و انسانیت او بیشتر می گردد.

۳- امر فطری به جسم انسان نشاط می بخشد همچنانکه به روح نشاط می دهد (برخلاف اعتیاد به مواد مخدر که بدن را سست می نماید)

۴- امر فطری قابل ریشه کن شدن نیست، همچنانکه در تاریخ بشر دیده می شود تا انسان وجود داشته زیبایی دوستی - علاقه و مقدس دانستن ایشار و عدالت و راستگویی و ... - علم دوستی - خداگرایی ... وجود داشته و روشن است تا انسان باقی است علاقه به این امور نیز در او هست زیرا انسان یعنی موجودی که گرایشهای او در جهت همین امور می باشد.

ویل دورانت می نویسد: «حتی مورخ شکاک هم فروتنانه در برابر دین تعظیم می کند، زیرا می بیند که دین در هر سرزمینی و هر عصری در کار است و ظاهراً از آن گریزی نیست»^۱.
باز می نویسد: یک درس تاریخ این است که دین چندین جان دارد و پس از هر مرگ عادتاً دوباره زنده می شود خدا و دین در گذشته بارها مرده اند و از نو زنده شده اند ... در هند عهد جوانی بودا کسی خدایی نمی شناخت^۲، و بودا نیز خود دین بدون خدایی آورد. اما، پس از مرگ او، بودایی دینی شد صاحب چندین خدا و پیرو جهنم^۳.

^۱ در سهای تاریخ ویل دورانت و آریل دورانت ترجمه احمد بطحایی و خشیار دیهیمی، ص ۲۰۴، چاپ جدید انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

^۲ جای تعجب بسیار است زیرا بزرگترین پیام اپانیسادهای وحدت وجود و یکتایی خداست و اپانیسادهای صدها سال قبل از بودا نوشته شده است. در ضمن بودا نسبت به مساله خدا ساکت است نه منکر.

^۳ همان ماخذ، ص ۲۱۲.

۵- امر فطری وجودش موجب تعادل و فقدانش خلاء و بی تفاوتی می آورد (مانند: ازدواج که موجب تعادل قوا و مشاعر و کمال آدمی می شود و مجرد و ترک تاهل که باعث رکود و بی تفاوتی می گردد).

۶- احساس آرامش روانی با ارضاء میل فطری چنانکه افراد مومن بخدا حتی هنگام مرگ احساس آرامش می کنند و در سختیها اعتماد بنفس و قوت اراده دارند.

اینکه دلیل ها و براهین وجود فطرت و رنگ راستین آدمی کدام است واقعاً مشکل است، با توجه به اینکه انسانها از نظر وراثت و پذیرش رنگ محیط و شرایط محیطی و قوت شخصیت خویش در درجات و مراتب گوناگون بسر می برند مشکل می توان به یک طبیعت ثابت و واحد برای همه انسانها پی برد، ما به تعداد افراد انسانی شخصیت انسانی داریم یعنی هر انسانی با انسان دیگر فرق می کند دو انسان از هر حیث مانند یکدیگر نیستند، با توجه به این سخن و آن مطالبی که در فصل «تعریف انسان» بیان شد چگونه می توانیم فطریاتی یا به تعبیر دیگر یک انسانیت واحد برای همه آدمیان در تمام طول تاریخ قائل شویم؟!

در نقد مطالب مذکور باید گفت: یکم با توجه به صفات و خصوصیات امور فطری می توان به آنها پی برد. دوم: مشاهده و تجربه و مطالعه در زندگی انسان نشان می دهد که آدمی همیشه زندگی اش از این انگیزه روحی که اصطلاحاً فطرت یا فطری می نامیم متأثر بوده است همه انسانها از زیبایی - عدالت - تشکیل خانواده - علم دوستی - ابتکار - لذت می برده اند و گاهی تمام عمر خویش را برای کسب حتی یکی از اینها صرف کرده اند.

به عبارت دیگر دلیل وجود این امور خیلی محسوس و قابل مشاهده است، اینکه در تمام طول تاریخ بشری همراه انسان بوده است. علامت ذاتی بودن این امور در ساختمان روحی انسان است. اینها رنگهای ذاتی روح بشری است و بدون اینها بشریت و انسانیت بی معنی می شود و انسان همان حیوان محض می گردد.

شاید روانشناسان و روانکاوان بتوانند با دلایل تجربی و از راههای تست و آزمایش وجود این گرایشها را به صورت فطری اثبات کنند ولی ما فعلاً دلایل عقلی را برای فطرت «خداگرایی» نقل می کنیم که البته بعضی از آنها قابل مشاهده تجربی نیز می باشد. سوم: انسان وقتی مقهور امور غریزی می شود احساس ضعف و پشیمانی می کند ولی وقتی مقهور امور فطری می شود احساس سربلندی و سرافرازی می نماید یعنی در درون می فهمد خود واقعی او بر خود مجازی پیروز گشته است.

شواهد فطری بودن خداگرایی و خداشناسی:

شاهد اول-خداگرایی که عنصر مشترک تمام ادیان الهی می باشد در طول تاریخ بشری همیشه وجود داشته است. تا آنجا که در تاریخ بشری روشن است و تدوین گردیده حتی آثار باستانی همه دلالت کننده بر وجود خداگرایی بوده است. «از حیات دینی انسان دیرینه اطلاعات دقیقی که بتواند مورد اعتماد تاریخ واقع شود نمی توان به دست آورد. طلوع وجدان دینی بدون شک هزاران سال قبل از پیدایش تمدنهای قدیم مصر و بین النهرین باید آغاز شده باشد ادعای ولتر که می پنداشت تا مدت‌ها بعد از پیدایش صنایع و حرفه ها، انسان فرصتی برای اشتغال به تفکر در باب آنچه به دیانت مربوط می شود پیدا نکرد. امروز دیگر قابل قبول به نظر نمی رسد. قراین نشان می دهد که انسان نخستین باید به افزارهای مربوط به آنها همواره به چشم یک امر اسرارآمیز و شامل رموز مافوق طبیعی نگریسته باشد ... مجرد احتیاج تمدن، حتی در بدوی ترین اشکالش، به نظم و قانون نشان می دهد که اخلاق و دین باید سابق بر تمدن بوده باشد، چون در غیر این صورت تمدن به وجود نمی آمد... اسناد و آثار معدودی که از کاوش اعماق زمین و تجسس در غارهای ناشناخته و دورافتاده ادوار دیرینه به دست می آید وجود نوعی دیانت را در نزد انسان دیرینه مسلم نشان می دهد، فقط اطلاعات موثقی در باب جزئیات آن دیانت به دست نمی دهد.

معهدا نقوش جادویی مکشوف در غارهای کهنه، تماثیل و مجسمه ها و زینت آلات مختلف که در کاوش طبقات زمین و اعماق این غارها به دست می آید وجود نوعی اعتقاد دینی را در بین کسانی که این آثار به آنها تعلق دارد امری مسلم نشان می دهد.^۱

اگر خداگرایی بر روح انسان امری عارضی بود باید از بین می رفت و آثار عمیق و کمال دهندگی نداشت.

شاهد دوم آرامش روانی انسان در هنگام بندگی خدا:

احساس آرامش روانی داشتن در هنگام حس کردن حضور خدا و ذکر و یاد او و بندگی و طاعت وی. و حتی عدم احساس پوچی (نیهیلیسم) در هنگام توجه به خدا و از بین رفتن اضطراب و دلهره های روانی.^۱

^۱ در قلمرو وجدان - نوشته دکتر عبدالحسین زرین کوب، ص ۴۴-۴۵.
^۱ قرآن کریم به این حقیقت در سوره رعد، آیه ۲۸ اشاره نموده است.
 لا یذکر الله تطمئنن القلوب.

شاهد سوم «می خواهم بینهایت آدمی»:

ماکس مولر می گوید: «احساس غیر متناهی موجب تولد عقیده و دین می گردد.»^۲ انسان از هر نوع محدود دینی گریزان است و خواسته ها و اهداف او نیز سیری ناپذیر است فقط در یک صورت اشباع می شود و آن بندگی خدا نمودن است. به عبارت دیگر انسان دارای یک می خواهم بی نهایت است و مصداق بی نهایت در عالم خارج فقط خداست.

هر انسانی از نظر مادیات به آنچه که دارد راضی نیست و فزون طلبی و حرص در او وجود دارد ولی افرادی که به خداگرایی و پرستش او می پردازند از همه چیز بغیر او روی برمی تابند بقبول بایزید بسطامی که از او وقتی پرسیدند چه می خواهی؟ گفت می خواهم که نخواهم.

و امام حسین (ع) در دعای عرفه می فرماید: خدایا آن کس که تو را دارد چه ندارد و آن کس که ترا ندارد چه دارد. ولی آدمی تا گرایش بخدا را در خویش پرورش و رشد نداده است و مصداق ارضاء کننده حقیقی را نیافته به هر دری می زند.

قبله جان را چو پنهان کرده اند هرکسی رو جانی بنهاده اند.

(مثنوی معنوی)

به گفته مولوی مانند کودکی می ماند که از راز میل خویش ناآگاه است:

همچو میل کودکان با مادران سر میل خود نداند در لبان
سایه اش فانی شود آخر در او پس بداند سر میل و جستجو

شاهد چهارم «توجه انسان به خداوند در هنگام سختیها و مشکلات»:

انسان هنگامی که امیدش از همه جا قطع می شود، و همه درها به روی او بسته می گردد، یاد خدا می افتد و به یک قدرت ماوراء جهان طبیعت رو می آورد و از او کمک می طلبد. حتی افراد نیز در هنگام سختی از غفلت نسبت بخداوند خارج می شوند و به ذکر و یاد او می پردازند و از او کمک می طلبند.^۱

شاهد پنجم «توجه روانشناسان و روانکاوان تجربی و تاییدات آنان در این باره»:

^۲ محمدتقی جعفری، ارتباط انسان - جهان، جلد اول ص ۶۹.

^۱ قرآن کریم نیز در چند آیه به این خصوصیت آدمی اشاره فرموده است از جمله:
فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الي البر اذا هم يشركون.

به نام این چند کتاب توجه کنید: دین و روان^۱ - روانکاو و دین^۲ - روانشناسی و دین^۳ - حس مذهبی یا بعد چهارم^۴ - روح آدمی، دو سرچشمه اخلاق و دین^۵ - و نیایش^۶ - روانشناسی و دین^۷ و ...

ملازمه بین روح آدمی و دین دیده می شود، سرچشمه دین روح انسان است آدمی از درون میل به خدا دارد همچنانکه هر میلی از درون آدمی سرچشمه می گیرد. به گفته مولوی:

لطف شیر و انگین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض

پاسکال می گوید: به وجود خدا دل گواهی می دهد نه عقل، و ایمان از این راه بدست می آید.^۷

شاهد ششم «انطباق امیال آدمی با جهان خارج»:

در فصل ارتباط انسان و جهان بیان شد که بین انسان و جهان هماهنگی وجود دارد. انسان رافع نیازهای درونی خویش را در جهان خارج می یابد. یکی از این امیال میل به خدا می باشد. اگر اصل انطباق را بپذیریم باید این میل نیز از حقیقتی حکایت کند همچنانکه تشنگی از وجود آب حاکی است. به قول مولوی:

نور پنهانست و جست و جو گواه کز گزافه دل نمی جوید پناه

گر نبودی حبس دنیا را مناص نه بدی وحشت نه دل جستی خلاص^۱

یکی از دانشمندان فرانسوی به نام «تانه کی دوکه نه تن^۲ درباره فطری بودن دین مقاله ای^۳ محققانه نوشته است که با نظریه اندیشمندان اسلامی در این باره منطبق می باشد. جملاتی از آن مقاله را نقل می کنیم: در صفحه یازده می نویسد:

^۱ نوشته ویلیام جیمز ترجمه مهدی قائنی {نام اصلی کتاب «تنوع تجربه دینی»} The varieties of Religious Experience.

^۲ اریک فروم، ترجمه آرسن نظریان.

^۳ کارل گوستاو یونگ، ترجمه فواد روحانی.

^۴ تانه کی دوکه نه تن، ترجمه مهندس علیقلی بیانی.

^۵ هنری برگسن، ترجمه حسن حبیبی.

^۶ الکسیس کارل، ترجمه پرویز دبیری.

^۷ - ۱ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۴.

^۸ کارل ویلیامز ترجمه افسانه نجاریان نشر رسش ۱۳۸۲

^۱ مثنوی دفتر چهارم. بیت ۹ و ۲۰۳۸.

^۲ Tanne guy de Quenetaim.

^۳ مقاله «حس مذهبی» یا بعد چهارم روح انسانی ترجمه مهندس علیقلی بیانی با حواشی و مقدمات مهندس مهدی بازرگان - سید هادی خسروشاهی

«پیشرفتهای تازه علوم منجر به کشفیات جالب توجهی شده است که بنیان عقاید دانشگاهی را درباره مبادی توجه درونی به «یزدانی» ویران ساخته. این مفهوم یعنی مفهوم یزدانی نسبت به سه مفهوم: زیبایی و نیکوئی و راستی و مقوله مستقل چهارمی است که سرچشمه آن در روان ناخودآگاه همه مردم است.

در صفحه شانزده می نویسد:

از طرفی تاریخ ادیان با اتکاء به تعداد معینی اسناد و مدارک جدیدی که توسط دانشمندان جامعه شناسی (Sociologie) و باستان شناسی (Archeologie) و مردم شناسی (Antropologie) جمع آوری شده است، حس دینی را به سبک تازه ای تجزیه و تحلیل می کند که با توجهات سابق کاملاً متفاوت است.

از طرف دیگر روان شناسی به وسیله جستجو در روان ناخودآگاه بشر که توسط فروید (Freud) شروع و به مدد آدلر (Adler) و یونگ (Jung) ادامه یافت در اعماق روح انسانی به عالم تازه ای از قوای مستور و اتحاد درک و معرفت و راه عقل رسیده است که ممکن است یکی از کلیدهای حل معمای حس دینی شود هرچند در این باره هنوز از اتفاق نظر دوریم، معذک هم اکنون جریان فکری وجود دارد که روز به روز تعداد متفکرین زیادتری از مکتب های گوناگون را به تعریفی مانند آنچه ذیلاً بیان می شود معتقد می سازد:

«حس دینی یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی است، اصلی ترین و ماهوی ترین قسمت آن به هیچ یک از رویدادهای دیگر قابل تبدیل نیست، بلکه نحوه ادراک فطری وراء عقل است که یکی از سرچشمه های آن از ژرفای روان ناخودآگاه فوران می کند و نسبت به مفاهیم زیبایی (مربوط به هنر) و نیکویی (مربوط به اخلاق) و راستی (مربوط به علم)، مفهوم دینی یا بطور صحیح تر مفهوم «مقدس» (Sacre) مقوله چهارمی است که دارای همان اصالت و استقلال سه مفهوم دیگر است.

در توضیح می نویسد:

این جنبه غیر عقلی یا فطری وقتی ظاهر می شود که بتوانیم ثابت کنیم که:

۱- در حس دینی عاملی است که قابل برگشت و تبدیل به سایر خواص روح انسانی نیست.

۲- نزد هر کس می توان زمینه های اساسی تجلی و توسعه حس دینی را دریافت، به شکلی که معرفت فطری (یا غیر عقلی) و شهود باطن عرفانی، فقط صورت عالی تمایل مشترک همه مردم است.

نویسنده مقاله در پایان آن در صفحه ۳۲ نتیجه می گیرد:

«ثبوت عمل دینی در روح به قدری بارز است که اگر از مجرای طبیعی خارج شود به صور دیگری که گاه دیوانه وار و وحشت آور است، پدیدار می شود ولی همانطور که یکی از مزایای عصر حاضر اینست که در عالم طبیعت بعد چهارمی به نام فضا زمان یا «جایگاه» کشف شد که از سه بعد فضائی مشخص و در عین حال جامع آن سه بعد است، همچنین در این عصر به موازات سه مفهوم: زیبایی، و نیکوئی و راستی مقوله چهارم قدسی یا یزدانی که در حقیقت بعد چهارم روح انسان است دوباره کشف شد در این مقاله نیز این بعد چهارم روحی هم که از سه مفهوم دیگر مجزا است، ممکن است منشاء تولید سه بعد دیگر بوده باشد.»

«کارل گوستاو یونگ مدعی است که «حس دینی از روان ناخودآگاه جمعی بشر سرچشمه می گیرد، حس دینی مربوط به مکانیسم روح بشر است. روان ناخودآگاه فقط مولود تمایلات مطرود نیست بلکه این مرتبه از روح بشر از عناصر جلی مشترک بین تمام افراد بشر نیز ترکیب شده است. به عبارت دیگر زیر مرتبه روان ناخودآگاه فردی است.

در هرفردی از افراد بشر یک روان ناخودآگاه اجتماعی وجود دارد و مبدا حس دینی به ظن قوی در این روان ناخودآگاه اجتماعی قرار دارد.»

شاهد هفتم «خداشناسی و قابلیت و تصور خدا به آسانی برای همه انسانها»:

در حدیث از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آمده بود که اگر خداشناسی فطری نبود هیچ کس خدا را نمی شناخت.

(لولا ذلک لم یعلموا یا لم یدر احد من خالقه و لا من رازقه)^۱

چون خداوند بی نهایت است و از هر مفهوم عقلی و فلسفی و ریاضی، مجردتر و تجربیدی تر است و از حواس آدمی بسیار دور است چنانکه در بعضی احادیث آمد بین خداوند و خلقش هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است (ان الله تبارک و تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمه).

^۱ محاسن برقی، تصحیح جلال الدین حسینی (محدث)، ج ۱، ص ص ۲۴۰ و ۲۴۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

تصور یک چنین موجودی (بی نهایی که از نظر فیلسوفان دارای ماهیت نیست و صرف الوجود است) بسیار دشوار است ولی از طرف دیگر همه عوام و هم خواص به راحتی او را درک می کنند و با او راز و نیاز می کنند و همین امر دال بر فطری بودن خداشناسی و خداگرایی می باشد.

«بینش انسانی تاریخ نقطه مقابل بینش ابزاری است. این بینش به انسان و ارزشهای انسانی، چه در فرد چه در جامعه اصالت می دهد.

بینش ابزاری بر اساس این طرز تفکر است که انسان در آغاز پیدایش یک ماده خام است و کار و ابزار کار است که به این ماده خام، شکل متناسب با نوع کار و شکل ابزار تولید می دهد. یک ظرف خالی محض است که از بیرون و تحت تاثیر عوامل اجتماعی پر می شود و به عبارت دیگر انسان طبق این نظریه در آغاز پیدایش فاقد شخصیت است، نه شخصیت بالفعل دارد و نه شخصیت بالقوه نسبت او با همه شکل ها و همه مظروفها علی السویه است.

ولی از نظر بینش انسانی و فطری، هرچند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، ولی یک سلسله بینشها و یک سلسله گرایشها در نهاد او نهفته است. انسان به مانند ماده خام و یا ظرف و نوار خالی نیست که تنها خاصیتش پذیرندگی از بیرون است، بلکه مانند یک نهال است که استعدادی ویژه برای برگ و بار و پوزه ای در او نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرون نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل دهنده نیست بلکه نظیر یک نهال به خاک و آب و نور و حرارت است که به کمک آنها مقصد و راه و ثمره ای که بالقوه در او نهفته است به فعلیت برساند.

حرکت انسان بسوی کمالات انسانی اش از نوع حرکت دینامیکی است نه از نوع حرکات مکانیکی.

این است که انسان باید «پرورش» داده شود نه اینکه مانند یک ماده خام صنعتی «ساخته» شود. تنها از نظر این بینش است که «خود» در انسان مفهوم پیدا می کند. خودیابی و متقابلاً «مسخ» و «از خود بیگانگی» مفهوم و معنی می یابد.^۱

در همان مآخذ در توضیح دو بینش راجع به انسان می نویسند:

بنابر یکی از این دو تلقی، انسان در ذات خود فاقد شخصیت انسانی است.

^۱ استاد مطهری - مرتضی قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، صص ۳۶-۳۴.

هیچ امر ماوراء حیوانی در سرشت او نهاده نشده است، هیچ اصلاتی در ناحیه ادراکات و بینشها و یا در ناحیه احساسات و گرایشها ندارد بنابراین تلقی پرسیده شود انسان ایده آل، انسان کامل، انسان نمونه، آنچه انسان باید آن باشد و فعلاً نیست چیست؟ پاسخ اینست که هیچ چیز. هر چه محیط به او بدهد همان است که باید باشد. «خود» انسان چیست که اگر از او گرفته شود از خود بیگانه شده است؟ باز پاسخ اینست که هیچ چیز، یک ماده خام به هر صورت و هر شکلی که در آید صورت خود اوست.

... اما بنابر تلقی فطری از انسان، انسان موجودی است دارای سرشت الهی، مجهز به فطرتی حقجو و حق طلب، حاکم بر خویش و آزاد از جبر طبیعت و جبر محیط و جبر سرشت و سرنوشت. بنابراین تلقی از انسان، ارزشهای انسانی در انسان اصالت دارد، یعنی بالقوه به صورت یک سلسله تقاضاها در سرشت او نهاده شده است، انسان به موجب سرشتهای انسانی خود خواهان ارزشهای متعالی انسان است و به تعبیر دیگر خواهان حق و حقیقت و عدالت و مکرمتهای اخلاقی است و به موجب نیروی عقل خود می تواند طراح جامعه خود باشد و تسلیم کورکورانه محیط نباشد ... خصلت اساسی و ویژه انسان نیروی تسلط و حاکمیت انسان بر نفس خویش و قیام علیه تبه کاریهای خود است، روشنی های حیات انسان در طول تاریخ از همین خصلت ناشی می شود و این خصلت عالی در نظریه ابزاری (نظریه مارکسیسم = تلقی اول از انسان) نادیده گرفته شده است.^۱

خلاصه اینکه فطرت همان امیال غیر اکتسابی معنوی است که بصورت بالقوه در کانون قلب آدمی وجود دارد و انسانیت انسان را می سازد و به شدت نیاز به تربیت دارد.

جایگاه فطرت، دل آدمی است زیرا انسان یک موجود تک ساحتی نیست بلکه موجودی است چند ساحتی، یک ساحت و بعد وجود او قلمرو بدن می باشد، یک ساحت آدمی نفس و غرایز اوست.

ساحتی از آدمی همان ذهن و عقل و قوه فهم و استدلال وی می باشد.

یک ساحت دیگر همان روح یا قلب می باشد که در فارسی با کلمه دل یا قلب از آن تعبیر می کنیم و حدود چهارصد و اندی ترکیب با کلمه دل، انسان ساخته که هریک به حالی و یا فعالیتی از دل اشاره دارد.

^۱ مطهری - مرتضی. قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، انتشارات صدرا، صص ۵۴ و ۵۳.

مانند: دلگیر، دل افسرده، دلشاد، دل پسند، دلخوش، دلسرد، دلمرده، دل آب شدن، بزدل، دلگرم، کور دل، دل شکسته، سیاه دل، دلدار و ...^۲

در هر حال فطرت مربوط به دل انسان می باشد. امیال قلبی است که در ساختمان آن بصورت بالقوه وجود دارد که مرکز و جامع آنها میل به خداپرستی، می باشد.

یعنی هم خدا را می شناسد و هم به او عشق می ورزد (خداشناسی و خداگرایی) هر دو فطری است.

فصل دهم

ارتباط انسان و خدا از قطب برون ذات «فلسفه زندگی انسان»

مصطفی گویان ارحنا یا بلال

مثنوی نیکلسون دفتر اول بیت ۱۹۸۶

به اهتمام نصرالله پور جوادی

جان کمال است و ندای او کمال

^۲ در این باره به ترجمه و تفسیر نهج البلاغه استاد محمد تقی جعفری جلد اول

این دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است
تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بود منزل نی به نقل
(مثنوی نیکلسون، دفتر ۴ بیت ۵۳۴ به بعد)

ارتباط انسان و خدا از جهت هدف آفرینش

در گذشته ما از نظر قطب درون ذات^۱ ارتباط انسان و خداوند را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که انسان از روزنه درون خویش به سوی «حقیقت هستی» یعنی خالق متعال راه دارد و او را می شناسد و به او گرایش و علاقه دارد و نهایتاً به او هم چنانکه در تکوین نیاز دارد از جنبه روحی و روانی هم محتاج می باشد.

در این بحث می خواهیم به یکی از معماهای بزرگ هستی آدمی جواب گوئیم و به یکی از مهمترین پرسشهایی که در طرز و سبک زندگی آدمی و منش و شخصیت وی نقش دارد پاسخ دهیم و آن اینکه:

چرا آدمی در این جهان طبیعت دارای حیات می باشد؟ هدف از آفرینش وی چه بوده است؟ و برای نیل بدان هدف چه شیوه ای را باید در زندگی دنیوی خویش اتخاذ کند؟ معنا و روش زندگی چیست؟

مسلم است مسئولیت پذیری آدمی در گرو جواب مثبت به این پرسش است و زیر بنای اخلاق انسانی و خودسازی آدمی وابسته به جواب این سؤال می باشد.

^۱ منظور از درون ذات همان «من» آدمی می باشد.

انسان همیشه دنبال معنی دادن به زندگی خویش است، حتی عوام ترین انسانها گاهی از خود سؤال می کنند که برای چه زندگی می کنم؟! چرا می خورم و می خوابم و کار می کنم؟! خلاصه فلسفه زندگی چیست؟ خصوصاً مسئله «مرگ» این پرسش هدف از آفرینش انسان و جهان را در ذهن انسان نمودار می سازد برای چه می آئیم و می رویم؟ آیا روبسوی مقصدی روان هستیم؟ آیا ما مسافرانی هستیم که از این جهان عبور می کنیم تا بدان مقصد نائل می شویم؟

بقول جلال الدین محمد مولوی:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم
از کجا آمده ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می روم؟ آخر نمائی وطنم؟^۱

انسان در صورتی می تواند پرسش هدف آفرینش را مطرح کند که به خدا ایمان داشته باشد زیرا بدون یک خالق با شعور، هدفداری نظام عالم معنا ندارد و نمی توان از این راز سخن گفت زیرا ماشین طبیعت را می توان تفسیر مکانیکی کرد ولی نمی توان از غایتمندی طبیعت پرسش کرد زیرا طبیعت بدون خدا شعوری ندارد و هدفداری از شعور و آگاهی سرچشمه می گیرد.

در فلسفه اسلامی در بحث علت و معلول، بخش انواع علت در زمینه علت غایی، بحث از هدف داری آفرینش مطرح شده است و اینکه نظام جهان یک نظام احسن است و لغو و باطل در آن راه ندارد.

هدفداری در خلقت به معنای صحیح و مفید آن هنگامی وجود پیدا می کند که به خداوند اعتقاد داشته باشیم زیرا اگر جهان را بدون مبدا عالم و حکیم بشناسیم ایجادش یا تصادفی است یا وجودش ازلی و ابدی و در هر دو صورت بی هدفی از آن نمایان است مگر اهداف اعتباری؟ و قراردادی. یعنی اهداف وهمی برای خود وضع کنیم.

از آنجا که جهان هستی در تحول دائم ذاتی است نیاز به خالق دائمی می باشد و هم چنین از آن جهت که تاکنون هیچ دلیلی بر عدم وجود خداوند از ناحیه مخالفین اقامه نشده است وجود خداوند مستدل می باشد.

^۱ ابیات فوق منسوب به مولوی است و به احتمال زیاد از او نیست زیرا وی عارفی عاشق است چگونه در تردید و سرگردانی از هدف آفرینش باشد؟! برای مطالعه کامل غزل مذکور به گزیده غزلیات شمس از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی از شرکت سهامی کتابهای جیبی چاپ نهم ۱۳۷۴، ص ۵۷۷ رجوع شود.

در هر حال براهین و شواهد وجود خداوند فراوان می باشد چنانکه در متون دینی آمده است حکما می فرمایند: الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق. راههای به سوی خدا به اندازه نفس کشیدن های مخلوقات می باشد.

اما حال با ایمان به وجود خداوند چه دلیلی بر هدفداری خلقت داریم؟

از جهت فاعل بودن چون خداوند حکیم است و هرگز کار بیهوده انجام نمی دهد باید از خلقت که فعل و اثر اوست هدفی داشته باشد والا خلاف حکمت الهی است و چون او رحمن می باشد جهان هستی مظهر این صفت عظیم ربوبی است. (برهان لمی) و از جهت فعل او (خلقت): چون نظم و هماهنگی و همکاری در بین اجزاء هستی جهان حکمفرما می باشد دال بر وجود هدفی واحد می باشد که جهان هستی رو بسوی آن جاری است.

در ضمن به وجود خویش می نگریم می بینیم استعدادها و نیروهای بالا کشنده در ما وجود دارد که اینها نمی تواند باعث رکود و سکون ما باشد. مثلاً قدرت تعقل - دریافت و هدایت وجدان - اراده و

...

خواجه چون بیلی بدست بنده داد بی سخن معلوم گشت او را مراد

مثنوی دفتر اول بیت ۹۳۲

پس باید هدفی عالی بر جریان هستی حاکم باشد که همان «تکامل» و «عالیتر شدن» هستی می باشد. (برهان انی) اما اگر بخدا ایمان نداشته باشیم دو راه در پیش داریم.

۱- نیهیلیسم (پوچ گرایی) (NIHILISME): و فلسفه حیات بشر

یعنی در تردید و شک اضطراب بسر بریم و زندگی را بی معنا و تهی از فایده و یکسره رنج و سختی ببینیم و مانند بعضی شاعران چون ابوالعلاء معری بگوئیم بر سر سنگ قبر ما حک کنید:

هَذَا جَنَاهُ ابْنِ عَلِيٍّ وَ مَا جَنِيْتُ عَلِيٍّ أَحَدًا

این جنایت پدرم بر من بود و من بر احدی چنین جنایتی نکردم. یعنی پدرم بزرگترین جنایت را نمود که باعث ایجاد من شد و من هیچگاه ازدواج نکردم تا باعث ایجاد دیگری بشوم. (ابوالعلاء معری ازدواج نکرد)

عواملی مانند: جهل به هدف آفرینش، غم ها و گرفتاریهای زیاد دنیوی از عوامل بارز نیهیلیسم می باشد.

این گروه می گویند: اگر می خواهید سعادت‌مند و خوشبخت گردید، هرچه زودتر به حیات و زندگی خویش پایان ببخشید، و از این غم و درد و ناامیدی و حلیه گری و غارتگری و ... نجات پیدا کنید.

و اگر آدمی عاقل باشد هیچگاه شادی نمی کند چنانکه ابوالحسن شهید بلخی گوید:

اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریک گشتی جاودانه
در این گیتی سراسر گریگردی خردمندی نیابی شادمانه^۱

یا چون مسیح کاشانی می گوید:

آنقدر بار کدورت بدلم آمده جمع که اگر بایم از این پیچ و خم آید بیرون
لنگ لنگان در دروازه هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون

یکی دیگر از عوامل پوچ نگری به زندگی دنیا، عدم فهم مفهوم مرگ است. چنانکه در بعضی اشعار منسوب به خیام به عنوان اعتراض به خداوند آمده است:

اجزای پیاله ای که در هم پیوست بشکستن آن روانمی دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سر و دست از بهر چه ساخت وز برای چه شکست

در رباعی دیگر آمده است:

یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند ز استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم

باز می گوید:

ای بی خبر از کار جهان هیچ نه ای بنیاد تو باد است از آن هیچ نه ای
شد حد وجود تو میان دو عدم اطراف تو هیچ در میان هیچ نه ای^۱

^۱ فروزانفر بدیع الزمان، سخن و سخنوران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم سال ۱۳۵۶، ص ۱۷ و ۱۸.

^۱ درباره خیام و رباعی عای فوق رجوع شود به رباعیات خیام با تصحیح، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی - و ویرایش جدید بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید ۱۳۷۳.

اشعار فراوان و داستانها و رمانهای کثیری خصوصاً از بعضی نیهیلیستهای اگزیستانسیالیزم در دست است که درباره اضطراب از مرگ تحریر کرده اند یا در بی ارزشی و بی معنایی زندگی انسان قلم فرسایی کرده اند.

این گروه گمان کرده اند مرگ مساوی با نیستی و عدم مطلق است، حال آنکه مرگ یکی از حالات عارض بر آدمی است که انسان از جهان طبیعت به جهان برزخ وارد می شود و در آنجا هم به زندگی خویش منطبق با آرمانها و فعالیت های دنیوی خود ادامه می دهد.

و عالم قبر همان عالم برزخ است که انسان زندگی جدیدی را در آنجا آغاز می کند. در فصل چهارم دلایل تجرد روح و این که «من» انسان جوهری غیر مادی و ابدی می باشد و هرگز نابود نمی شود و عین حیات و آگاهی است، گفته شد پس مفهوم مرگ مساوی با مفهوم نیستی نمی باشد.

البته دلایل و علل پوچ گرایی این عده غیر از شناخت صحیح هویت مرگ، عدم شناخت خداوند، عدم شناخت خویش و زندگی پر رنج و مرارت آمیز آنها بوده است.

عدم نیل روحهای حساس به آمال و آرمانهای خویش نیز از مهمترین عوامل گرایش به نیهیلیسم می باشد. باری، از بیانات ایشان دریافت می شود که جهان و کارهای جهان هیچ در هیچ است و انسان نیز هیچ است. و می گویند ای هیچ در هیچ میچ و کار عاقلانه خودکشی است و مرگ بهشت انسان می باشد. در جواب وی باید گفت: با شناخت «من» انسان دیگر خودکشی مساوی با نیست شدن نمی باشد. بلکه خودکشی یعنی رفع تعلق «من» با بدن و به عبارت روشن تر رفع حجاب از «من انسانی» و جدا شدن غیر من از من.

کیست بیگانه؟ تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو.

(۲) هدونیسیم (لذت گرایان) (Hedonism) و فلسفه زندگی

گروه فراوانی از اندیشمندان شرق و غرب معتقد هستند که هدف آدمی در دنیا جز کسب لذت امر دیگری نمی باشد. اشخاصی مانند اپیکور^۱ - جرمی بنتام^۲ - جان استوارت میل^۳ و

^۱ اپیکورس (Epicurus) معتقد بود تنها چیزی که خوب است لذت است. البته نه صرف لذات جسمانی بلکه لذاتی که رنجی را بدنبال نداشته باشند. البته امروزه اپیکوری یعنی لذت ران و شرابخوار و شکمباره.

^۲ Jeremy Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲): فیلسوف مشهور انگلیسی که معتقد بود به سودانگاری اصالت واقع در اخلاق بود.

... در غرب چنین نظری داشته اند و افرادی مانند خیام^۴، منوچهری در مشرق زمین چنین عقیده ای راجع به هدفداری زندگی آدمی پیشنهاد کرده اند و بقول بعضی بیشتر به عرض زندگی توجه داشته اند تا به طول آن.

چنانکه خیام می گوید:

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن
برنامه و گذشته بنیاد مکن
حالی خوش باش و عمر بر باد مکن
باز منسوب به اوست که می گوید:

در دل نتوان درخت اندوه نشانند
همواره کتاب خرمی باید خوانند
می باید خورد و کام دل باید راند
پیداست که چند در جهان خواهی ماند
منوچهری می گوید:

ما مرد شرابیم و کبابیم خوشا که شراب است و کباب است و رباب است
اسبی که صفیرش نرنی می نخورد آب نه مرد کم از اسب و نه می کمتر از آب است
می گوید اسب تا سوت برایش نرنی آب نمی خورد ، مرد هم کم از اسب نیست و شراب هم کم
از آب نیست پس باید هنگام خوردن شراب و کباب برای انسان هم موسیقی نواخته شود که ما هدفی
جز این داریم.

در هر حال این گروه می گویند هدف از زندگی این است که این دو روزه را خوش بود و گاهی
هم دلیل می آورند که تمام انسانها در جستجوی لذت می باشند منتهی روش نائل شدن به این مقصد

^۳ mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فیلسوف مشهور انگلیسی که در اخلاق مانند بتنام اعتقاد داشت. اینها به يك اصل در اخلاق معتقد بودند و آن اینکه: يك عمل تا آنجا که در جهت حصول و تولید بزرگترین خوشی و سعادت برای بزرگترین عده است درست و حق است. سعادت را مساوی لذت گرفته اند. به کلیات فلسفه آروم استرول و ریچارد پاپکین مراجعه شود. بخش فلسفه اخلاق و به ویژه تاریخ فلسفه کاپلستون جلد هشتم ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۱ به بعد.

^۴ بین محققین اختلاف نظر راجع به خیام بسیار زیاد است و در نسبت به ایشان هم کاملاً جای شک وجود دارد ما فعلاً به این گفته ها کار نداریم در هر حال اشخاصی بوده اند و می باشند که به این اشعار اعتقاد دارند و مثل آن عمل می کنند. در این باره به رباعیات خیام فروغی رجوع شود.

متفاوت می باشد. مثلاً انسانی از اینکه بنده خداوند رحمن و رحیم باشد لذت می برد و انسان دیگر از اینکه بنده او نباشد و غرق در لذائذ دنیوی باشد لذت می برد.

با این تفاوت که عده ای در همان لذت نفس خوشترند و عده ای دیگر در لذت معنوی و الهی. مثلاً ایمانوئل کانت در انجام تکلیف لذت می برد و دیگری به قصد لذت دنیوی فعلی را انجام می دهد.

این سخن تا حدی از جنبه علمی درست است یعنی واقعاً اکثر آدمیان چنین فکر می کنند و اینگونه عمل می نمایند ولی ما به گروهی از انسانها برمی خوریم که عملی را بدون لذت مادی و حتی لذت معنوی بلکه عاشقانه و برای دیگری انجام می دهند.^۱

چنانکه حضرت امیر (ع) می فرماید:

الهی ما عبدتک خوفاً من عقابک و لا رغبه فی ثوابک ولكن وجدتک اهلاً للعباده فعبدتک.^۲

این گروه در جواب ما می گویند خود اینگونه عمل کردن هم برای حضرت امیر (ع) لذت آفرین است آنگاه باید بگوئیم این سخن ابطال تجربی نمی پذیرد یعنی هرچه بگوئیم این سخن بی تاثیر است. زیرا مشتمل بر جنبه مثبت و منفی جواب ماست. چنانکه در مقالات شمس تبریزی داستانی آمده است:

آن یکی، به یکی شمشیر هندی آورد و گفت: این شمشیر هندی است. گفت: که تیغ هندی چه باشد؟

گفت: چنان باشد که بر هر چیز که بزنی آن را دو نیم کند ، ، گفت: الصوفی ابن الوقت. گفت: این سنگ که ایستاده است ، بیازمائیم. شمشیر را برآورد ، و بر سنگ زد شمشیر دو نیم شد.

گفت که تو گفتی که شمشیر هندی آن باشد به خاصیت، که بر هر چه زنی دو نیم کند ، گفت: آری اما اگر چه شمشیر هندی بود ، سنگ از او هندی تر بود.^۱ ولی غرض ما اینست که:

اگر ترک لذت لذت بدانی اگر لذت نفس لذت نخوانی

^۱ چنانکه فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) بر اساس انجام حس تکلیف و وظیفه است.

^۲ ابن میثم بحرانی - شرح نهج البلاغه ، ج ۱ ، ص ۷۵ . و شبیه همین جمله در نهج البلاغه کلمات قصار شماره ۲۳۷ آمده است

^۱ مقالات شمس ، تصحیح محمدعلی موحد ، ص ۱۸۹ ، چاپ دانشگاه صنعتی شریف.

یعنی لذات معنوی هم با ارزش تر از لحاظ تکامل روحی می باشد و هم آرامش بخش تر و هم ماندنی تر می باشد و روح ما هرچه از این لذات معنوی بیشتر بهره مند شود عالیت و کامل تر می گردد و لذات مادی در محدوده مجرای طبیعی خویش و از راه حلال و در حد ضرورت اشکال ندارد ولی لذات معنوی هر چه بیشتر باشد بهتر است. زیرا اثرش کاملتر می باشد. این نظریه زندگی آدمی را در حد زیستن حیوانات پایین می آورد زیرا حیوان نیز هدفی جز لذت بردن ندارد.

و خلاصه ما سعادت را مساوی با لذات نمی دانیم. سعادت و شقاوت دائر مدار مصلحت بودن و مصلحت نبودن می باشد. ولی لذت و رنج دائر مدار مطبوع و نامطبوع بودن یک چیز می باشند. لذت و رنج مخصوص به یک عضو از اعضای بدن است یا به قوه و استعداد مربوط است ولی مصلحت بودن و مصلحت نبودن مربوط به جمیع قوا و استعدادها و جمیع شئون جسمی و روحی انسان است اما مطبوع و نامطبوع بودن تنها به زمان حال تعلق دارد اما مصلحت بر زمان حال و آینده یکسان گسترده است. انسان لذت را به هدایت غریزه انتخاب می کند ولی مصلحت را به کمک عقل می جوید ، این است که می گویند لذت غریزی است و سعادت عقلی ، یعنی تشخیص لذت با غریزه است و تشخیص سعادت با عقل.^۲ در فلسفه اسلامی در این باره قاعده ای بیان شده بدین عبارت: سعادة کل قوه بنیل ما هو مقتضی ذاتها من غیر عائق: «سعادت هر نیرو رسیدن به چیزی است که ذاتش اقتضاء می کند بدون اینکه مانعی سدره کند و از رسیدن به مقتضای ذاتی آن جلوگیری به عمل آورد».^۱

چگونه می توان به هدف خلقت نائل شد؟

ما در اوائل این بحث بدین نتیجه رسیدیم که خداوند مطابق با صفت حکمت و رحمانیت هرگز مسیر جهان را انحطاطی قرار نمی دهد چنانکه نظم و قانون جهان و نیروهای عالی انسان و سیر جوهری که رو به تجرد و ایجاد ارواح است دال بر این نظر می باشد.

پس سیر جهان رو به تکامل دارد.

حال پرسش بنیادین این است که چگونه آدمی می تواند به تکامل که مقصد خلقت اوست برسد؟ اینجاست که نیاز به وجود پیامبر آشکار می شود یعنی: شخصی که از طرف خدا برانگیخته شود و انسان را در جهت مقصد اعلای خلقت هدایت نماید. و از راهها و سیرهای انحرافی او را حذر دهد و

^۲ مقالات فلسفی ، ج ۲ ، استاد مطهری (ره) ، صص ۶۳-۶۲.

^۱ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ، ج ۱ ، ص ۲۸۵.

در مسیر واقعی جهان هستی راهنمایی کند. و اعمالی را که واسطه بین انسان و تکامل است به او بیاموزد و وی را به انجام آن افعال و مناسک به شیوه صحیح ترغیب و تشویق و هدایت نماید.

آن روش نیل به کمال را چنین معرفی می کند:

ما خلقت الجن و الانس الی عبدون.^۲

(جن و انس را خلق نکردم مگر برای اینکه عبادت کنند)

عبادت یعنی به انجام رساندن تمام دستورات الهی فقط به نیت نزدیکی به خداوند. عبادت فقط به معنی انجام نماز و روزه نمی باشد بلکه انجام تمام دستورات و دوری از نواهی الهی است.

اعم از انجام دستورات و نواهی اخلاقی و فروع دین و اعتقاد به اموری غیر حسی و ماوراء تجربه و ... خداوند چون خودش آدمی را آفریده می داند چه چیز او را بالا می کشد و چه چیز او را از مرتبه انسانی پائین می آورد.

پس دستورات او مطابق با کمال یافتن آدمی است.

پس بین انسان و تکامل، «عبادت» فاصله است، و عبادات معنی بسیار گسترده ای دارد که آن مساوی انجام تمام دستورات و نواهی الهی بخاطر تقرب به او بدون هیچ قصد مادی و دنیوی می باشد یعنی علم آموزی، ایثار، حسن خلق، کمک به یتیم و فقیر، نماز و روزه و عدالت طلبی ... همه فقط به نیت خداوند بزرگ باشد و دوری از فحشاء - دروغ - غیبت - تهمت - دزدی و ... به همان نیت الهی انجام شود. درباره مفهوم تکامل و معنی «کمال» و متقابل آن «نقص» در فلسفه اسلامی قاعده ای وجود دارد. بدین عبارت: «کل ما هو ابعد عن الکثرة فهو الاکمل».^۱

هرچه از عالم کثرت و تفرق دورتر باشد کامل تر می باشد. مفهوم «کمال» از نظرگاه فلسفه اسلامی جزو معقولات ثانیه فلسفی است.^۲

و هستی عین کمال است هم چنانکه نیستی عین نقص است چنانکه خداوند چون هستی صرف می باشد بعبارت دیگر «صرف الوجود» است و هستی بی نهایت و نامحدود می باشد عین کمال است.

^۲ الذاریات آیه ۵۶.

^۱ دکتر ابراهیمی دینانی - غلامحسین. قواعد کلی فلسفی، ج ۳، ص ۱۱۲، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

^۲ در فصل چهارم به طور مختصر راجع به انواع معقولات ذهنی انسان توضیح داده شد به آنجا رجوع کنید

با بیان روشن تر چون خداوند ماهیت و قالب و حدود ندارد به همین دلیل نیستی در او راه نمی یابد. چنانکه حاج ملا هادی سبزواری یکی از ادله اصالت وجود را همین مسئله دانسته آنجا که می فرماید:

لانه منبع کل شرف.

یعنی وجود سرچشمه کمال می باشد. (خیر محض است)

باز چنانکه گویند: الشور اعدام (بدیها نیستی می باشند)

حال که هستی مساوی کمال است می گوئیم طبق قاعده «تشکیک مراتب حقیقت وجود» هستی دارای مراتب و درجات متفاوت است و هرچه هستی مجردتر شود کاملتر است زیرا از محدودیت های زمانی و مکانی رها می گردد چنانکه راجع به رها شدن از زمان و به اصطلاح فوق زمان شدن من انسانی. جلال الدین محمد مولوی می گوید:

ماضی و مستقبل و حال از کجاست

لا مکانی که در او نور خداست

هر دو یک چیزند و پنداری که دو است.

ماضی و مستقبلش نسبت بتو است

مثنوی دفتر سوم ابیات ۱۱۵۱ به بعد

باز می فرماید:

ماضی و مستقبلت پرده خدا

هست هشیاری زیاد ما ماضی

پر گره باشی از این هر دو چونی

آتش اندر زن به هردو تا به کی

همنشین او جز لب و آواز نیست

تا گره بانی بود همراز نیست

مثنوی دفتر اول ، همان ۲۲۰۳-۲۲۰۱

و مایه های کمال و قوت من آدمی در علم و عمل صالح و مخلصانه است چنانکه جلال الدین می گوید:

هر که او افزون خبر جانش فزون

جان نباشد جز خبر در آزمون

از چه؟ ز آنرو که فزون دارد خبر

جان ما از جان حیوان بیشتر

مثنوی دفتر دوم ، ابیات ۳۳۲۶ به بعد

در جای دیگر می فرماید:

هر که او افزون خبر با جانتر است

چون سر و ماهیت جان مخبر است

هر که اگه تر بود جانش قوی است هر

اقتضای جان چو ای دل آگهی است

روح را تاثیر آگاهی بود که را این بیش الهی بود

مثنوی دفتر ۳، ابیات ۲۴۸۸ به بعد

و عمل مخلصانه همراه با ایمان متکی به بقین کامل کننده و بالابرنده «من» آدمی است و هرچه او آگاهتر و کاملتر شود، مجردتر و بسیط تر می گردد.

پس کمال در تجرد «من» و عروج هستی او می باشد و وظیفه انسان عبادت او است که مساوی با کمال آدمی است.

چنانکه امام صادق (ع) می فرمایند: العبودیة جوهره کنهها الربوبیة.

ای فضیل بن عیاض: بندگی خدا کردن گوهری است که عمق آن خداوندگاری می باشد.

یعنی انسان به ولایت نفس خویش و حتی به ولایت تکوینی می رسد مانند قدرت و توانایی انجام اعمالی همچو خلع بدن و طی الارض^۱ استجاب دعا، آگاهی از غیب و ...

در هر حال هدف های آفرینش انسان، رشد و شکوفایی همه جانبه استعدادهای آدمی به ویژه در دو جهت علم و عمل می باشد که با آگاهی و اختیار اعمال نیکو از او جاری شود و رو به سوی قرب به خدا و رفع فاصله حجابیین خود و خدا حرکت کند زیرا فاصله انسان با خدا فاصله مکانی نیست چون فاصله مکانی بین دو شیء مادی است، خدا که مادی نیست بلکه فاصله انسان با خدا فاصله حجابی از جانب انسان است و بزرگترین حجاب، خودبینی و هوی و هوس پرستی است و عبادت اهی این حجابها را محو می کند.

^۱ برای اطلاع بیشتر به کتابهای ولاءها و ولایتها استاد مطهری + مهردادان از سید محمدحسین حسینی طهرانی + انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، استاد حسن زاده آملی (مثنوی معنوی مولوی، فصوص الحکم محی الدین عربی به ویژه به فتوحات مکیه او) رجوع شود.

فصل یازدهم:

ارتباط انسان و خد از

نظرگاه افعال انسانی

کو گواه ذوالجلال سرمد است	جنبش ماهرمدی خود اشهد است
اشهد آمد بر وجود جوی آب	گردش سنگ آسیا در اضطراب
قبض و بسط دست از جان شد روا	تو چو جانی ما مثال دست و پا
این زبان از عقل دارد این بیان	تو چو عقلی ما مثال این زبان
که نتیجه شادی فرخنده ایم	تو مثال شادی و ما خنده ایم
او نهان و آشکارا بخششش	تو بهاری، ما چو باغ سبز و خوش
خاک بر فرق من و تمایل من	ای برون از وهم و قال و قیل من

(مثنوی نیکلسون، دفتر ۵، ابیات ۳۳۱۶ به بعد)

طرح یک مساله مشهور

«بزرگترین اختلاف میان انسان و حیوان فهم و فکر نیست بلکه اراده و اختیار است».^۱

^۱ این جمله ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) مورد تایید کامل نمی تواند باشد زیرا چنانکه در متن این بحث خواهیم گفت اولاً: اراده بدون عقل بی معنی است، زیرا در آن صورت اراده به میل و هوس تنزل می کند. ثانیاً: اراده بی فهم و عقل، بی جهت و بیهوده است، عملی و ارزشمندی اراده در جهت داری و فهم عمل مختارانه است. ممکن است سؤال شود پس چرا نقل شد به علت بیان اهمیت اراده و اختیار در تفاوت انسان و حیوان وگرنه اراده بدون درک عقل کور است و گمراه و تابع انگیزه های غریزی و عاطفی می شود و عقل است که چراغ راه اراده می شود و اختیار را معنا می بخشد..

شاید بتوان ادعا کرد جبر و اختیار، ام‌المسائل مباحث انسان‌شناسی فلسفی بعد از مسئله روح و مسئله فطرت، مسئله جبر و اختیار است. و از گذشته‌های بسیار دور این سؤال برای آدمی مطرح بوده است که موجد اعمال انسان کیست؟ آیا انسان در کارهایش مجبور است یا مختار می‌باشد؟ آیا سرنوشت آدمی از قبل تعیین شده یا سرنوشت او، در اختیار خودش می‌باشد؟ آیا اراده آدمی محکوم به جبر عوامل درونی یا بیرونی نیست؟ یا اینکه اراده انسان آزاد است؟ در هر حال محدوده آزادی اراده آدمی تا کجاست؟ و انگیزه‌ها و عوامل درونی و انگیزه‌های بیرونی چه نقشی در اراده انسان دارند؟ این پرسش فقط برای مومنین یه یکی از ادیان نمی‌باشد بلکه هر انسانی که در این جهان زندگی می‌کند با این مسئله درگیر می‌باشد. آیا با توجه به قانون علیت و ضرورت علت و معلول و سنخیت علت و معلول و اینکه تمام کنش‌ها و واکنش‌ها چه در عالم انسان و چه در جهان از راه علل و اسباب جاری می‌شود آیا باز هم انسان مختار است؟

آیا با اینکه خداوند فاعل جهان و تمام جریانات آنست و هیچ امری بدون علم و اراده او جاری نمی‌شود آیا باز انسان در افعال و اعمال خود قدرت انتخاب و نظارت بر کارهای خود را دارد؟^۱ آیا اینکه اراده انسان در همه اوقات به کار نمی‌افتد بلکه هنگامیکه علتی او را تحریک نمود و شرایط محیطی و عادات و خلیات اکتسابی در او تاثیر گذاشت او به فعالیت برانگیخته می‌شود، باز می‌توان سخن از مختار بودن آدمی گفت؟!

در هر حال اختیار یعنی چه؟ و جبر معنی‌اش چیست؟ و تفاوت آن دو با قضا و قدر چیست؟ و ارتباط آنها با هم چگونه می‌باشد؟

و براهین جبر یا اختیار چیست؟ و حدود اختیار آدمی چه مقدار می‌باشد؟ اینها پرسشهایی است که در این باره وجود دارد و بعضی فلاسفه و اندیشمندان مانند ایمانوئل کانت فیلسوف مشهور آلمانی منکر توانایی عقلایی انسان به حل چنین مسائلی شده‌اند و یافتن جواب را محال می‌دانند و می‌گویند عقل توانایی درک این امور را ندارد، کنکاش این مسائل برای عقل مانند آن است که پرنده‌ای بخواهد خارج از آسمان پرواز کند و در هر حال نردبان عقل برای رسیدن به پشت بام جواب این پرسشها کوتاه است که البته جواب این ایراد را باید در جائی دیگر جست؟!

^۱ برای یافتن جواب فیلسوفان اسلامی به امثال کانت می‌توان به منابع ذیل رجوع کرد: شرح مبسوط منظومه، ج ۲، بحث معقولات ثانیه - ج ۳

مفاهیم جبر، اختیار، قضا و قدر مفاهیمی فلسفی می باشند نه مفاهیمی علمی و تجربی و باید این گره ها را با دست عقل باز کرد.

رابطه قضا و قدر با مساله جبر و اختیار

مفهوم جبر و اختیار جزء معقولات ثانیه فلسفی می باشند که منشاء انتزاع خارجی دارند اما تحقق عینی ندارند به عبارت دیگر جبر و اختیار اوصاف اعمال آدمی است اما نه وصفی خارجی و حسی و قابل مشاهده و تجربه بلکه وصفی است که عقل آن را می یابد.

اما قضا و قدر اوصاف تمام جهان هستی است یعنی وصف تمام هستی و تمام جریانات آنست اعم از انسان و غیر انسان، همه چیز شامل قضا و قدر می شوند و از همین جا فرق قضا و قدر با جبر و اختیار روشن می شود که اولی اعم از دومی می باشد و دومی در درون اولی جای می گیرد و به عبارت دانشمندان علم منطقی نسبت عموم و خصوص مطلق بین این دو کلی برقرار است. یعنی چه انسان اختیار داشته باشد، چه نداشته باشد از دایره قضا و قدر خارج نمی باشد.

قضاء در لغت به معنی حکم نهائی و فیصله دادن است و قدر در لغت یعنی اندازه و مقدار و این دو از یکدیگر منفک نمی شوند بلکه هر جا قضا باشد قدر هم هست و هر جا قدر موجود باشد قضا هم هست قضا یعنی ایجاد و پیدایش موجودات به علم اراده الهی و قدر یعنی تعیین هندسه و اندازه و صفات موجودات به علم و اراده الهی. و نفس بودن جریانات جهان هستی با خصوصیات ویژه خود قضا و قدر الهی است.^۱

تعریف اختیار

بدون اینکه تمام تعاریف متفکرین را راجع به جبر و اختیار نقل کنیم نظریه ای را که از نظر ما کاملتر و روشن تر می باشد مطرح می کنیم. در تعریف اختیار استاد محمدتقی جعفری با توجه به تعاریف و بیانات گذشتگان گوی سبقت را از دیگران ربوده است هر چند لب تعریف ایشان در بیانات گذشتگان همچنانکه خواهد آمد،

همان بحث شناخت - و ج ۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم مقدمه مقاله ه استاد مطهری و کاوشهای عقل نظری دکتر مهدی حائری یزدی.

^۱ برای بحثی کاملتر راجع به قضا و قدر باید به مباحث «الهیات بالمعنی الاخص» و کتابهایی که ویژه بررسی این مسئله نوشته شده است رجوع کرد مانند: انسان و سرنوشت استاد شهید مرتضی مطهری (ره) جلد چهارم شرح الهیات اسفار آیه ۱ ... عبدالله جوادی آملی و فصل ۱۲ نهاییه الحکمه علامه طباطبایی و تفسیر المیزان ذیل آیات مربوطه.

بیان شده است استاد محمدتقی جعفری در تعریف اختیار می نویسد:

«اختیار عبارت است از نظارت و تسلط من بر دو قطب مثبت و منفی کار.»^۱

هنگامیکه «من» انسان ناظر و مسلط بر انجام کار یا ترک انجام کار باشد انسان در این حالت دارای اختیار است.

اختیار وصفی است برای عملی که از سر آگاهی و شعور همراه با تسلط و آزادی انجام می گیرد، هرچه این اجزاء شدیدتر و قویتر باشد اختیار قویتر و شدیدتر خواهد بود و به اصطلاح حکمای اسلامی اختیار آدمی یک حقیقت مشکک و دارای مراتب گوناگون و درجات متفاوت ولی یک سنخ می باشد (مانند نور ضعیف و شدید که در نفس نوریت یکسان می باشند ولی دارای درجات متفاوت هستند به عبارت فنی تر، ما به الامتیاز و ما به الاشتراک یکی است - مانند حقیقت وجود - یا حرکت تند و کند، یا عدد).

هرگاه انسان اراده خویش را با آگاهی و توانایی و بدون هیچ اجبار و اضطراری معطوف به عملی نماید، آن عمل اختیاری می باشد.

البته پرواضح است اراده با اختیار فرق دارد، اختیار انتخاب یکی از دو طرف کار است ولی اراده

خواستن و قدرت بر اجرای کار است به عبارت دیگر اراده قوه مجریه نفس است.^۱

^۱ جبر و اختیار محمدتقی جعفری، ص ۸۵ و همچنین تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۸۱.

^۲ اختیار به معنی قدرت انتخاب در عمل می باشد گاهی فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مختار بودن را به معنی هستی داشتن گرفته اند. بعضی فیلسوفان گفته اند هرگاه شخصی انتخابی می کند با این انتخاب خود را انتخاب می کند من خود را چون کسی که خواهان این یا آن است انتخاب می کنیم. سقراط یک هستی دار است و به همین دلیل ما چندان اطلاعی از سقراط نداریم. اندیشه هستی، ژان وال ترجمه باقر پرهام، صص ۲۲ و ۲۵.

^۱ مرحوم محمدتقی آملی در تعلیقه خود بر شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری ص ۳۳۶ در این باره می نویسد:

و میل الیه فکان المختار ينظر الي الطرفين و يميل الي احدهما و المرید ينظر الي الطرف الذي يميل اليه. (یعنی: تفاوت اراده و اختیار) عبارت است از اینکه: اختیار گزینش یکی از دو طرف (فعل) و میل کردن بسوی آن می باشد ولی اراده همان قصد و هدفداری بسوی ایجاد آن گزینش و میل کردن به آن است پس فرد مختار به سویی دو طرف نگاه می کند و به یک طرف میل می یابد ولی مرید (اراده کننده) نگاه می کند به طرفی که بسوی آن میل می نماید.

نه هر کاری که انسان خواست و انجام داد ارادی است بلکه کاری را ارادی می نامیم که از روی عقل و از سر شعور انجام دهیم، خواستن بطور عمومی را اراده نمی نامیم بلکه بین اراده و میل فرق می گذاریم، میل خواستن غریزی است اراده خواستن عقلانی است، میل منشاء فعالیت التذادی است اما اراده منشا و فعالیت تدبیری است. میل مشترک بین انسان و حیوان است ولی اراده خاص و ویژه انسان می باشد.

قوت اراده نتیجه و علامت قوت انسانیت است اما قوت میل نتیجه بی ارادگی و ضعف انسانیت است. عمل ارادی خواست آگاهانه «من» می باشد ولی میل خواست غریزه است، عمل از روی میل نتیجه تحت تاثیر قرار گرفتن من توسط غریزه است.

و خلاصه: عمل ارادی از مقوله فعل «من» می باشد ولی عمل از روی میل از مقوله انفعال «من» می باشد. و عمل ارادی عین اختیار شخص است ولی عمل از روی میل عین مغلوبیت و مقهوریت شخصی می باشد. مرحوم دکتر علی اکبر سیاسی در بیان فرق میل و اراده می نویسد:

«گاهی ممکن است میلی چنان قوی باشد که خود را بر شخص تحمیل کند، مانند میل قمارباز به رفتن قمارخانه که با وجود مخالفت شدید تمایلات عالیه بر آنها غلبه کرده بنده خود را «می کشد آنجا که خاطر خواه اوست».

اینگونه امیال که حتی شاید چندین سال بلکه تمام عمر بر کسی فرمانروائی کنند، هیچگاه با «اراده» اشتباه نمی شود، زیرا شخص آن را طفیلی تشخیص داده باطناً از وجودش در عذاب است و به محض اینکه همت کافی بیابد، خود را از چنگال آن می رهاند.

به عبارت دیگر وقتی که میل در ما حکمفرما است، خویشن را مقید و مجبور احساس می کنیم، در صورتی که اراده به حریت ما هیچ لطمه ای وارد نمی آورد. کسانی که تسلیم اهواء نفسانی می شوند، ملتفت مغلوبیت خود هستند. و تنها بواسطه ضعف و ناتوانی است که در سرپنجه آنها اسیر باقی می مانند.

با توجه به این نکته بوده که گفته اند: «اراده در حکم کردن میان تمایلات، ترجیح را به تمایلات عالیه می دهد، زیرا هدفش همواره خیر اخلاقی است».

و از همین جهت است که اراده را مخصوص انسان دانسته اند، زیرا تنها در مورد انسان است که می توان از تمایلات عالی و کمال مطلوب و «خیر» سخن به میان آورد.^۱

از خصوصیات دیگری که فرق میل و اراده را روشن می سازند اینست که موضوع «میل» غالباً مبهم است و از حیث شدت و ضعف درجاتی دارد و شاید چند میل در آن واحد با هم موجود باشند، در صورتی که اراده صریح و روشن و ثابت و واحد است.

دیگر آنکه موضوع میل غالباً «خارجی» و از اختیار شخص بیرون است، مانند میل به کسب جاه و مال، در صورتی که اراده نمی تواند تعلق گیرد مگر به چیزهایی که مربوط به خود شخص و به افکار و اعمال او هستند، مانند به انجام رسانیدن فلان کار، یا خودداری از فلان عمل، یا اراده سخن گوئی یا اختیار خاموشی و امثال آن ...

دیگر آنکه هرچه میل شدیدتر باشد، هیجان و التهاب شخص بیشتر است، در صورتی که اراده هر اندازه نیرومندتر شود، شخص آرامتر و متین تر خواهد بود.^۲

باز برای توضیح بیشتر به ذکر مثالی راجع به افتراق اراده با میل می پردازیم:

«شخصی مریض است و غذای سرخ کرده برای او مضر است، شخصی که دارای اراده است به فرمان عقل خود توجه می کند و با اراده غذای سرخ کرده را نمی خورد در حالی که بدان میل وافر هم دارد، ولی شخص بی اراده که علاقه زیادی به غذای سرخ کرده دارد در حالیکه مریض است و نباید از آن غذا بخورد، به دستور عقل توجه ننموده و غذای سرخ کرده را می خورد با اینکه از عواقب وخیم آن آگاه است.

پل فولکیه (روانشناس و فیلسوف فرانسوی) در تعریف آزادی به همین نکته توجه نموده است چنانکه می نویسد:

^۱ استاد مطهری در ج ۳ اصول فلسفه و روش رئالیسم در این باره می نویسد: (مجموعه آثار ج ۶ ص ۶۳۷) «انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می کند در خود احساس پیروزی و موفقیت می کند و درست مثل این است که بزرگ حریفی فائق آمده ... و برعکس هرگاه به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر می کند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می نماید. این نکته می رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان به هدفهای معنوی و اخلاقی است ...»

^۲ سیاسی - دکتر علی اکبر علم النفس یا روان شناسی از لحاظ تربیت نگارش: چاپ هشتم، صص ۵۰۱-۵۰۰.

«الف - آزادی عبارت از آن است که شخص خود را از مرتبه محسوس، آنی و شخصی به مرتبه نفع عقلانی ارتقاء دهد که از حدود محسوس، آنی و شخصی تجاوز می کند و اخلاق یا روحانیت، آینده و بشریت را شامل می گردد، بنابر قول دور کیم «آزادبودن آن نیست که شخص طبق دلخواه خود عمل کند بلکه عبارت از آنست که شخص بر نفس خویش مسلط باشد. طبق دستور عقل رفتار کند و وظیفه خود را انجام دهد.

این مطلب همانند نظریه استاد مطهری (ره) می باشد که بین اراده و میل باید فرق گذاشت. گفتیم کاری که عاقلانه و تحت نظارت و تسلط «من» انجام گیرد اختیاری است. در توضیح این عبارت سخنان بعضی از انسان شناسان بزرگ معاصر را نقل می کنیم. چنانکه پل فولکیه از ویلیام جیمز و عده ای دیگر از دانشمندان نقل می کند که: «ما همیشه بر حسب قوی ترین علت تصمیم می گیریم اما قدرت علل بطور غیرمستقیم تابع دقت است، یک علت بر حسب محلی که ما اجازه می دهیم در صحنه شعور اشغال کند و بر حسب زمانی که می گذاریم در آنجا باقی بماند قوی یا ضعیف می گردد: بطور خلاصه آزادی عبارت از آنست که شخص در پیچه شعور خود را به روی بعضی افکار باز کند یا ببندد.»^۱ طبق بیان فوق اختیار موقعی وقوع پیدا می کند که شخص بتواند بر انتخاب و انجام کار «دقت» نماید.

و می دانیم دقت همان باز کردن در پیچه شعور است بر روی عمل. یعنی همان تمرکز قوای دراکه و مشاعر برای انجام کار و این همان نظارت و تسلط داشتن است.

بقول مالبرانش اگر ما اختیار دقت خود را نمی داشتیم به هیچ وجه آزاد نمی بودیم.^۲ در هر حال عمل آزاد بنابر گفته برگسن حقیقتاً عمل خود ماست، حقیقت امر آنست که تمام اعمال ما به طور مساوی متعلق به خودمان می باشد لیکن اعمالی یافت می شوند (اعمالی که تصمیم درباره آنها در منطقه سطحی شعور اتخاذ می شود) که تقریباً بدون دخالت ما و بر اثر عادات اجتماعی یا انفرادی اجرا می گردند و فعالیت ما موقعی حقیقتاً متعلق به خود ماست و «موقعی ما آزاد هستیم که

^۱ فولکیه - پل، خلاصه فلسفه ترجمه فضل اله صمدی، ص ۴۹۴، انتشارات اقبال سال ۱۳۴۱.

^۲ همان ص ۴۹۳.

اعمالمان از تمام شخصیت ما تراوش کند یعنی موقعی که اعمال ما معرف شخصیت ما باشد. موقعی که در اعمال ما آن شباهت غیر قابل وصفی که گاه بین عمل و هنرمند یافته می شود وجود داشته باشد.^۳ یعنی مختار کسی است که عوامل بیگانه از او حتی خود بیگانه اش و غرائز او، اعمال او را تعیین نکند بلکه خود واقعی اش، خود انسانی اش حاکم بر اعمالش باشد.

یکی دیگر از شرایط مختار بودن انسان در عمل آنست که: عمل آدمی غیر قابل پیش بینی باشد، عملی که آینده معلوم و روشن داشته باشد آزادانه نیست به همین دلیل فلاسفه اسلامی می گویند: عملی که در بقعه امکان باشد اختیاری است نه عملی که ضرورت ایجاد داشته باشد زیرا عمل ممکن متساوی النسبه است به تحقق و عدم تحقق و پرواضح است که عمل از روی اجبار تساوی نسبت به تحقق و عدم تحقق ندارد بلکه ضرورت تحقق یافتن دارد و این خود عین جبر است.^۱

از شرایط دیگر اختیار این است که در عمل اختیاری انسان خشنود است یعنی صرف اراده داشتن نشانگر مختار بودن نیست بلکه رضایت و خشنودی هم شرط لازم وجود اختیار می باشد. یعنی شخصی به اجبار کاری را انجام می دهد اراده می کند ولی اختیار ندارد چون راضی به انجام عمل نیست. از صفات دیگر اینکه فعل اختیاری متصف به حسن و قبح (خوبی و بدی) می شود ولی فعلی که از روی جبر و زور باشد متصف به خوبی و بدی نمی شود به عبارت دیگر افعال اخلاقی افعالی هستند که دارای هدف و علت غائی باشند چنانکه در فلسفه اسلامی این امر تحت این قاعده بیان شده است کل فعل اختیاری لابد له و من مرجح غائی. (هر فعل اختیاری ناگزیر برای او یک مرجح و علت غائی می باشد). حال می خواهیم بدانیم که انسان این حالت اختیار را دارد یا ندارد؟ و چه دلایلی در این زمینه داریم؟

تاکنون در بین متفکرین شرق و غرب سه نظریه عمده و اساسی درباره این موضوع بیان شده است:

۱- نظریه جبر (دترمینیسم).

۲- نظریه اختیار صرف و کمال.

۳- نظریه امر بین الامرین.

^۳ همان ص ۴۹۳.

^۱ به عبارت دیگر ضرورت دهنده به عمل، اراده شخص باشد و قبل از تعلق اراده فرد، عمل ممکن الوقوع باشد نه ضروری الوقوع، که در صورت اخیر عین جبر است. امکان وجود یافتن فعل است که به فعل اختیاری معنا می دهد.

۱- نظریه جبر و نقد استدلالهای جبرگرایان:

معتقدین به این نظریه می گویند: انسان در انجام هیچ عملی آزاد نمی باشد بلکه او مجبور است و اختیار داشتن او محال است به ادله ذیل.

دلیل اول: قانون علت و جبر علی و معلولی: می گویند مگر نه اینست که انسان هر کاری را که اراده می کند تابع انگیزه و داعی و علتی می باشد یعنی اراده انسان محصول «من» آدمی نیست بلکه محصول علل خارجی است که من را به فعالیت وادار می دارد. و هر کاری که ما انجام می دهیم مرجع و علتی می خواهد و این علل درونی نیست زیرا در وقت خاصی انجام می شوند. روشن است شرایط خارجی است که ما را به انجام عمل وادار می دارد و در وقت خاصی اراده می کنیم. پس اراده ما مستقل نمی باشد و این عین جبر است.

پاسخ: در جواب این اشکال می گوئیم: اشکال متضمن دو نکته است، اولی مربوط به قانون علت است: ما قبول داریم که اصل علت و جبر علی و معلولی بر تمام جهان هستی حاکم است و اگر اینطور نبود و هر معلولی، علتی مخصوص نداشت پس تصادف و اتفاق بر جهان حاکم بود و هر معلولی از هر علتی قابل ایجاد بود و در نتیجه دیگر اختیار معنی نداشت زیرا ما اراده می کردیم فرضاً کتاب را برداریم ولیکن شیشه می شکست. اراده می کردیم راه برویم حادثه ی دیگر اتفاق می افتاد و ... و این عین جبر است و اختیار مشروط به اینست که قانون علت و جبر علی و معلولی و سنخیت بین علت و معلول جاری باشد. عده ای در جواب این اشکال منکر قانون علت و بعضی منکر قانون سنخیت علت و معلول شده اند و هر دو گروه به ترکستان رفته اند.

دلیل دوم: ما قبول داریم که اراده تحت تاثیر انگیزه و علل بیرونی فعالیت می کند ولی انگیزه ها و علت قریب اراده عقل و قوه سنجش شخص می باشد. و در هر حال «اراده» معنی اش این است که یکی از علل انجام فعل می باشد. اگر شخص اراده نکند فعل متحقق نمی شود. علل خارجی عقل را به فعالیت وامیدارد، ولی آن را مجبور نمی سازد عقل پس از سنجش اراده را تحریک می کند به گفته فلاسفه اسلامی: العامله تحت الشوقیه و الشوقیه تحت المدرکه. یعنی انسان دارای ۳ نوع قوه است: ۱- قوای عامله مانند عضلات ۲- قوای شوقیه (غرایز و امیال و گرایشها) ۳- قوای ادراکی (عقله): که تجزیه و تحلیل و ترکیب و تفکر و سنجش و ... را انجام می دهد. این قوا رابطه طولی دارند یعنی عامل بر قوای شوقیه اثر می گذارد و قوای شوقیه بر قوای عامله تاثیر می گذارد. فعل در نهایت از کنال اراده و عقل و انتخاب شخص صادر می شود.

دلیل دوم: می گویند اگر قبول کنیم انسان دارای اختیار است و با اراده مستقل خویش اعمالش را انجام می دهد. به تسلسل می انجامد به این دلیل که در خود اراده کردن کار هم باید شخص مختار باشد یعنی دارای اراده باشد و هر اراده نیازمند به اراده کردنی دیگر است.

پاسخ: اولاً اراده، فعل و عملی نیست بلکه یکی از نیروهای نفسانی «من» انسان می باشد. و در ضمن ما قبول داریم که اراده من آدمی تحت انگیزه های نفع و ضرر فعالیت می کند ولی این هم قابل توجه است که خلاصه آن انگیزه تاثیرش از کانال اراده می باشد و اراده باید به کار بیافتد تا آن انگیزه کار خویش را متحقق سازد و در هر حال اراده هم جزو علل معد شرط لازم است اگر اراده را به کار نگیریم فعل ایجاد نمی شود و شخص در خویش می بیند که می تواند اراده بکند یا اراده نکند و همین معنی اختیار است ما بیش از این ادعا نمی کنیم و اراده نیز از فرمان عقل اطاعت می کند

دلیل سوم: علم الهی می باشد. این دلیل از طرف الهیون جبری اقامه شده ولی دو دلیل بین الهیون و مادیون مشترک می باشد.

می گویند هر عملی که ما انجام می دهیم خداوند از قبل می داند و ما باید مطابق با علم او کارهایمان را انجام دهیم والا علم او تبدیل به جهل و نادانی می شود چنانکه این رباعی منسوب به خیام در این زمینه بسیار مشهور است.

من می خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق زائل می دانست گر می نخورم، علم خدا جهل بود

پاسخ: می گوئیم آری هر عملی که ما انجام می دهیم خداوند از قبل می داند، ولی می داند که ما از روی اختیار و قوه انتخاب خویش آن عمل را انجام می دهیم به عبارت دیگر خداوند می داند ولی نمی خواهد که ما کار زشت انجام دهیم و علم خدا از شرایط تحقق فعل ما نمی باشد.
به قول جلال الدین:

کز روی جف القلم کژ آیدت راست آری سعادت زایدت

و خلاصه علم خداوند بی حساب نیست بلکه تابع معلوم است. هر آنچه که اتفاق می افتد را میدانند نه هر چه خودش بخواهد اتفاق بیفتد البته باید بین اراده تکوینی خدا با اراده تشریعی الهی تفاوت گذاشت اراده خدا تعلق گرفته که آدمی با اختیار و اراده آزاد افعال و کارهای خود را انجام دهد هر چند گناه کند ولی اراده تشریعی خدا بر انجام کارهای خیر تعلق گرفته است یعنی خداوند امر کرده

است که آدمی با اختیار خودش راه خیر را برگزیند. در ضمن اراده و علم الهی در طول راه و علم ماست نه در عرض آن.

دلیل چهارم: اگر بنده فاعل خود باشد هرآینه با حق تعالی در ایجاد فعل شریک خواهد بود و این محال است پس فاعلیت او نیز محال است.

پاسخ: رابطه خداوند با ما و همچنین با جهان هستی، رابطه علل طولی است یعنی خدا در سر سلسله تمام علل جهان است به عبارت فلسفی عله العلل است و علل بعدی را او هستی بخشیده و علل بعدی در اثرگذاری خویش اگرچه مستقل اند یعنی تاثیر از خودشان است. (مثلاً آتش که می سوزاند واقعاً اثر حقیقی دارد، هستی آنها معلول است و در هر آن نیازمند به هستی بخش می باشد. شبیه یک هرم است.

دلیل پنجم: آیات قرآن می باشد: قل لا املك نفسی نفعا و لا شراً الا ماشاء الله (یونس ۴۹) - و لا تقولن لشيء انی فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله (کهف ۲۳) این آیات دلالت بر عقیده جبر دارد. مانند یهدی من یشاء (سوره مدثر آیه ۳۱). ولكن یدخل من یشاء فی رحمته (شوری آیه ۸).

پاسخ: آیات قرآن کریم راجع به این موضوع به دو دسته قابل تقسیم است. یکدسته آیاتی که دلالت بر جبر می کند و یک دسته آیاتی که دلالت بر اختیار می نماید، آیاتی که دلالت بر اختیار می نماید مانند: انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (دهر آیه ۳) - من کفر فعليه کفره (روم ۴۴) پس ما در قرآن دو دسته آیه داریم هم آیات دال بر اختیار و هم آیات دال بر جبر پس تفسیر خاصی دارد که همواره نظریه امر بین الامرین است که توضیح آن خواهد آمد ...

«نظریه کسب ابو الحسن اشعری»

ابوالحسن اشعری که نام کامل او ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری است^۱ راجع به جبر و اختیار عقیده خاصی دارد به نام «کسب».

می گوید: خداوند خالق افعال عباد است و انسان در افعال خویش بجز اکتساب آن، دخالتی ندارد، به این معنی که فاعل حقیقی همانا خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند به وسیله انسان آن را آفریده است.

اشعری می گوید: کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می گردد. او برای عقیده خویش به بیان دلیل های عقلی می پردازد و می گوید: «ما کفر را امری قیح، فاسد، باطل و متناقض می یابیم.

^۱ اشعری به معنی پرمو است - وی نسبش به ابوموسی اشعری مَلّی رسید. و متولد ۲۶۰ ه‍.ق. در بصره و متوفی ۳۲۴ در بغداد است. ابوالحسن اشعری تا سن ۴۰ سالگی معتزلی بود و از شاگردان ابوعلی جبائی معروف بود. علل کناره گیری او از مکتب معتزله از نظر اشعریها چند امر بود: ۱- سه بار پیامبر (ص) را در خواب دید که او را دعوت به تبلیغ سنت کند، ۲- مناظره مشهورش با ابوعلی جبائی: اشعری از استادش ابوعلی جبائی در مورد سه برادر نیکوکار و پاک و دومی کافر فاسق و بدبخت، و سومی صغیر که هر سه مرده باشند سؤال کرد و گفت نظر شما درباره این سه نفر چیست؟ جبائی پاسخ داد: مومن از اهل درجات، کافر از اهل درکات و صغیر از اهل نجات است. اشعری گفت اگر بچه بخواد در زمره اهل درجات قرار گیرد آیا ممکن است یا خیر؟ جبائی جواب داد: نه، زیرا به او گفته خواهد شد که برادر مومن تو در نتیجه انجام عبادات و طاعات به این درجه رسیده است و شما مثل او نیستی.

اشعری گفت چنانچه بچه بگوید: من تقصیر ندارم، اگر مرا زنده نگه می داشتی من مانند برادر مومنم به عبادت می پرداختم. جواب خدا چیست؟ جبائی گوید: خداوند به او خواهد گفت من می دانستم اگر تو زنده می ماندی مرتکب گناه می شدی و در نتیجه عقاب می دیدی. بنابراین، من مصلحت ترا رعایت کردم و قبل از اینکه به سن بلوغ و تکلیف برسی ترا میراندم.

اشعری گفت بسیار خوب هرگاه کافر بگوید: خداوند تو حال مرا می دانی همانطور که حال بچه را می دانستی، پس چرا جانب مرا مانند آن بچه مراعات نکردی تا دچار این شکنجه و عذاب نشوم، جواب خداوند چه خواهد بود؟ جبائی به اشعری می گوید: تو دیوانه ای، اشعری پاسخ می دهد، خیر، من دیوانه نیستم، بلکه خر شیخ در گل مانده است. (ابن خلکان: وفیات الاعیان ج ۳، ص ۳۹۸. سبکی: طبقات الشافعیه ج ۲، ص ۲۵۱. به نقل از تحقیقی در مسائل کلامی صص ۳۶-۳۷ این مناظره مبتنی بر قول معتزله است که می گویند: بر خداوند واجب است که مصلحت بنده خویش را مراعات کند و به این وسیله اشعری عقیده آنها را رد می کند. همان ماخذ مناظره ۲- روایت شده مردی از جبائی سؤال کرد: آیا جایز است که خداوند را عاقل بنامیم؟ جبائی جواب داد خیر. زیرا عاقل مشتق از عقل است به معنی مانع است و منع در حق خداوند محال است.

و در عوض ایمان را امری خوب، خسته کننده و دردناک. ما می بینیم که کافر قصد دارد و کوشش می کند که کفر را امری خوب و با حقیقت جلوه دهد، اما نمی تواند به مقصود خویش برسد، و هرگاه شخص مومن بخواهد که خسته نشود و درد نکشد وجود را به زحمت نیندازد. ایمان، برحسب مشیت و اراده او نخواهد بود - از طرفی ما می دانیم که حقیقت فعل، حادث نمی شود مگر از جانب محدثی که حقیقت آن را احداث کند، زیرا اگر جایز باشد که حقیقت فعلی، حادث شود، اما نه از طرف محدثی که ماهیت آن را بوجود آورده باشد، باید چیزی در حال حاضر پیدا شود و کسی آن را در زمانی ایجاد نکرده باشد، پس وقتی که این امر درست نباشد، لازم است که هیچ فعلی بدون فاعل بوجود نیاید و در عین حال فاعل نام برده از روی اراده آن را ایجاد کرده باشد نه از روی اجبار و تکلیف، زیرا اگر حدوث حقیقت فعلی بدون قصد و اراده روا باشد انسان ایمن نخواهد بود از اینکه تمام افعال، به همین طریق حادث شود، که اینکه هرگاه حدوث فعلی از جانب فاعل نباشد بیم آن میرود که تمام افعال، بدون فاعل صادر گردد.

در این موقع اشعری خطاب به جبائی گفت: با توجه به این قیاس حکیم، اطلاق حکیم بر خداوند هم این است چه آن هم مشتق از حکمه اللجام است و آن آهنی است که چهارپایان را از بیرون باز می دارد و گفته جان را گواه قرار داد که گفته است:

ننحکم بالقوافی من هجانا و نضرب حین مختلط الدماء. ۲

جبائی جواب نداشت و از اشعری سؤال کرد. اشعری جواب داد ملاک من شرع است نه قیاس لغوی. شارع اطلاق حکیم را روا داشته ولی اطلاق عاقل را جایز ندانسته است. (همان ماخذ)

پس هرگاه مطلب آنطور باشد که بیان گردید، واجب است که برای کفر محدثی باشد که آن را بصورت امری باطل و قبیح ایجاد کند و در عین حال در این مورد قصد و اراده هم کرده باشد.

بدیهی است قابل قبول نخواهد بود که محدث له، کافری باشد که بخواهد کفر را امری خوب، صواب و حق جلوه دهد و بعد برخلاف قصد و اراده او باشد. هم چنین برای ایمان، محدثی است که آن را خسته کننده و دردناک، بوجود آورده است و باید این محدث غیر از موقعی باشد که اگر بکوشد ایمان را طوری نشان دهد که خسته کننده و دردناک نباشد، راهی برای وصول به این مقصود پیدا نکند. از آنجا که گفتیم محدث حقیقت کفر، کافر نیست و محدث حقیقت ایمان هم، مومن نیست، پس واجب است که محدث آن خدای تعالی، پروردگار جهانیان باشد. که در عین حال موید و

قاصد آن می باشد، زیرا روا نیست که جسمی از اجسام، آن را حادث کرده باشد چون اجسام در غیر خود قادر به انجام هیچ کاری نیستند.^۱

دکتر شیخ الاسلامی نظر اشعری را اینگونه خلاصه می کند:

«اگر انسان در حقیقت فاعل افعال خویش باشد، هرآینه اعمالی که انجام می دهد باید مطابق میل و رضای او صادر گردد، و وقتی که اعمال انسان به طریقی از او صادر می شود که با خواست و میل او مطابقت ندارد، بنابراین باید فاعل افعال انسان غیر از خود وی باشد که این فاعل بدون شک، خداوند است.»^۲

نقد نظریه ابوالحسن اشعری:

در یک بیت شعر عربی مشهور راجع به کسب اشعری و دو نظریه نامفهوم معتزله آمده است:

مما يقال و ليس فيه حقيقة معقولة تدنوا الى الانهامي

الكسب عند الاشعري و الحال عند البهشمي و طفره نظامي.

آنچه که گفته شده و در آن حقیقت قابل فهمی و خرد پذیری برای عقول نداشته اینهاست نظریه کسب نزد ابوالحسن اشعری و نظریه حال نزد ابوهاشم معتزلی و نظریه طفره ابراهیم نظام معتزلی. ولی شاید بیان قاضی عضدایجی در شرح مواقف روشن تر باشد: «افعال اختیاری بندگان، واقع در تحت قدرت الهی است نه قدرت خود آنها و عاده الله چنین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد، آن فعل را مقارن با آن قدرت به اختیار پدید آورده لذا فعل بنده از نظر ابداع و احداث مخلوق خداوند و از نظر کسب وابسته به بنده است و مراد از کسب همانا

^۱ اللمع. اشعری ص ۳۶ و صص ۳۸ و ۳۹ به نقل از تحقیقی در مسایل کلامی دکتر اسعد شیخ الاسلامی صص ۱۰۶ و ۱۰۷.

^۲ منع می کنیم به وسیله اشعار و قافیه های کسی که ما را هجو کند و زمانی که خونها در آمیخته شود به دشمنان خود می زنیم.

^۳ همان مأخذ.

^۴ تحقیقی در مسایل کلامی، ص ۱۰۷. در نقد سخن استاد شیخ الاسلامی گوئیم افعال آدمی دو گونه است افعالی که با رضایت انجام می شود که اختیاری است و افعالی بر خلاف رضایت آدمی و بر اثر جبر بیرونی انجام می شود و هر دو دسته به خلق تکوینی خدا صورت می گیرد و اختیار آدمی نیز خلق خداست و به اراده الهی آدمی در بعضی افعال خود مختار و با اراده است.

همزمان بودن فعل بنده با قدرت و اراده الهی است، بنحوی که بنده فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد آن مداخلیتی ندارد.^۱

ابوحامد محمد، غزالی درباره کسب می گوید: «چون حق تعالی هر چه کند قدرت او دربند هیچ چیز نیست بیرون وی، آن را اختراع گفتند. چون آدمی نه چنین بود، فعل وی مانند فعل خدای نبود تا آن را خلق و اختراع گویند، و چون او محل قدرت و ارادت بود که به ضرورت در وی می آفرینند، مانند درخت نبود تا فعل او را اضطرار محض گویند بلکه قسم دیگر بود وی را نام دیگر طلب کردند و آن را کسب گفتند.»^۲

آنچه از این بیانات فهمیده می شود اثبات قدرت و اراده الهی و نفی قدرت و اراده انسان است و این همان جبر مطلق است. طبق این نظریه باید تمام زشتیها را هم به خدا نسبت دهیم با اینکه به قول قاضی عبدالجبار معتزلی، سبحان من تنزه عن الفحشاء، پاک است خداوند از اینکه کارهای زشت به او نسبت داده شود و مسئولیت الهی انسان هم باطل است و بهشت و دوزخ زاید می باشد. و انسان موجودی بی اراده و بی اختیار می باشد که با درک و احساس انسان از خویش منافات دارد. و ستم تمام ستمگران و استثمار تمام استثمارگران هیچ زشتی و قبحی ندارد زیرا آنها فقط کاسب فعل بودند نه مختار در افعال خویش. و انسان نمی تواند موجودی خودساز و سازنده هویت خویش باشد

جبرگرایی فیلسوفان دوران مدرنیته

بعضی از نظامهای فکری و ایدئولوژیک جدید رفتار انسان را محصول محیط و شرایط سیاسی و اجتماعی زندگی او می دانند و نقشی برای فکر و اراده مستقل آدمی قائل نیستند.

حتی نظام فکری انسان و نوع عقیده و آگاهی و جهان نگرى او را هستی اجتماعی انسان تعیین می کند و نقشی برای اراده و اختیار و خلاقیت و آگاهی و تعقل انسان قائل نیستند بلکه اینها را روبنا و نحوه زندگی اجتماعی و اقتصادی او را زیر بنا معرفی می کنند همانند مکتب مارکسیسم که دایره فعالیت های انسان را در زمینه اجتماعی محدود می کنند یا بعضی دیگر رفتار آدمی را انعکاس آموزش جامعه به فرد می پندارند غافل از اینکه زندگی اجتماعی انسان فردیت و استقلال او را تحت تأثیر قرار می دهد ولی استقلال و آزادی اراده او را از بین نمی برد.

^۱ شرح مواقف ص ۵۱۵، به نقل از حافظ نامه بهاء الدین خرمشاهی ج ۲ ص ۹۱۸.

^۲ کیمیای سعادت ج ۲، ص ۵۳۵ نقل از ماخذ قبل.

بعضی مکاتب دیگر رفتارهای آدمی را معلول جنبه زیستی و فیزیوژنیک می دانند که فعالیت های بدنی و ترشح هورمون های درونی بدن نحوه زندگی و رفتار انسان را شکل می دهد و پایه زیستی آدمی را اساس شخصیت او تلقی می کنند. افرادی مانند پاولوف روانشناس روسی و کاشف نظریه شرطی شدن رفتار، اسکینر روانشناس جبرگرای آمریکایی. این هردو گروه آزادی اراده و اختیار آدمی، استقلال شخصیت، خلاقیت و ابتکار آدمی را مورد انکار قرار داده اند.

مکتب رفتارگرایی افرادی مانند واتسون که تربیت پذیری آدمی را به عادت پذیری بردانده اند و عواملی مانند پاداش و تنبیه در تثبیت رفتار یا ترک آن مؤثر دانسته اند و یا عادت بر اثر تلقین و تکرار پی در پی در فرد ایجاد می شود رفتار فرد را محیط تعیین می کند.

آنچه از این نظریه ها استنباط می گردد این است که برای تفکر آزاد و اراده آزاد آدمی نقشی و معنایی قائل نیستند و در این صورت تغییر رفتار با اختیار و استقلال شخصیت فرد معنا ندارد و نظارت و تسلط شخصیت آدمی بر رفتارهای خود غیر ممکن است و رفتار انسان مجهولجبر درون یا برون اوست. با اینکه عیان است که آدمی گاهی محیط را تغییر می دهد و نقش خود و جهان را عوض می کند و بر خلاف موج جامعه یا موج غرایز درون حرکت می کند.

فصل دوازدهم

مرگ انسان

فلسفیدن چیزی جز آماده شدن برای مرگ نیست.

سقراط

آثار مرگ اندیشی

«از نظر تکامل می توان بزرگترین اختراع طبیعت را مرگ دانست.» لکنت دونوئی^۱

در این بخش به بررسی آخرین قسمت از مسائل مربوط به هستی انسان یعنی مرگ و جاودانگی او می پردازیم. چنانکه بعضی از فلاسفه معتقدند فلسفه آموختن چگونه مردن است. یکی از مسائل مهم انسان شناسی و خودشناسی، مرگ شناسی است، حالت مرگ از مهمترین حساسترین حالات وجودی انسان می باشد و هر انسانی موقعی در انسانیت رشد می کند که مرگ را مورد توجه و دقت نظر قرار دهد.^۲

مرگ آگاهی و شناختن آن نشانه رشد شخصیت انسان و عامل سازنده وجود او می باشد و البته از روی ناآگاهی با مرگ مواجه شدن و تصویر مبهمی از آن داشتن گاهی باعث گرایش به نیهیلیسم^۱ (پوچ گرایی) شده است و گاهی عامل گرایش به هدونیسیم^۲ (لذت گرایی) بوده است، به همین خاطر است که سقراط حقیقت دانش فلسفه را تامل راجع به مرگ می دانست.

مرگ حیرت انگیز ترین و مبهم ترین حالت از حالات انسان می باشد زیرا انسان مرگ را فقط یکبار تجربه می کند. ما مرگ دیگران را می بینیم ولی هیچگاه عیناً در خود نمی یابیم به عبارت حکما علم یقین داریم ولی حق یقین نداریم. آری ما از مردن دیگران هیچ تجربه نداریم، درست است که

^۱ دونوئی - لکنٹ - سرنوشت بشر، ترجمه عبدالله انتظام، انتشارات صفیعلیشاه صفحه ۷۷.

^۲ به همین دلیل است که انبیاء و ائمه و متفکرین شرق و غرب انسان را به توجه به مرگ تذکر می دادند. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: کفی بالموت واعظاً و کفی بالیقین غنی: چه پندآموزیست مرگ و چه غنائی است یقین. (حدیث ۲۱۳۳ - نهج الفصاحه) باز می فرماید: استعد الموت قبل نزل الموت: پیش از آنکه مرگ درآید برای آن آماده باشید (حدیث ۲۷۶ - نهج الفصاحه) و همچنین در نهج البلاغه و دیگر کتب حدیث فراوان از مرگ و اهمیت توجه بدان سخن گفته شده است

^۱ Nihilism - Nihilism ریشه لاتینی دارد به معنی هیچ (nothing) نفی همه چیز - بی گرایشی - یاس و ناامیدی - نیچه در تعریف نیهیلیسم: بیان بی ارزش تمام ارزشها - نقل از نیهیلیسم علی غفوری.

^۲ Hedonism = اصالت لذت، لذت گرایی.

حس می کنیم دیگران می میرند و از حیات محروم می گردند ولی بین اینگونه حس کردن با چشیدن آن خیلی فاصله می باشد.^۳

در هنگام مرگ تمام هستی انسان شرکت دارد و تحولی در تمام وجود او پدیدار می گردد، معمولاً انسانهای عادی (کسانی که بیشتر مشغول و دلبسته به لذات دنیوی و خیالی می باشند) از مرگ می گریزند و کمتر بدان می اندیشند و معتقدند یک امر اجباری است که خواهد آمد و ما بالاخره مغلوب او خواهیم شد ولی اکنون خیلی زود است که بمیریم و تا آنجا که می توانیم باید مانع پیدایش او شویم و باید بیشتر به زندگی بیاندیشیم نه به مرگ ولی نیندیشیدن درباره مرگ آنرا محو نمی کند.. چنانکه اپیکور می گوید:

«مادامی که ما موجودیم مرگ حاضر نیست و هرگاه که مرگ حاضر باشد ما معدومیم».

چنانکه همین مضمون از فیلسوف مشهور اتریشی لودویک ویتگنشتاین می گوید:

«مرگ رویدادی در زندگی نیست، ما زندگی نمی کنیم تا مرگ را تجربه کنیم»^۱

یعنی مرگ بیرون از حوزه حیات و زندگی قرار دارد و جزء حیات نیست. مقابل این اندیشه از چند فیلسوف بزرگ شرق و غرب از جمله - ابن سینا و هگل و مارتین هایدگر نقل شده است که مرگ جزء حیات است و باید به آن اندیشید و اندیشیدن راجع به مرگ به قول سنکاهراس از آن را کم می کند. ابن سینا معتقد است:

... بوعلی شاید بیشتر تکیه اش به فرسودگی عملی بدن بوده. در جلد «چهارم» اسفار در سر موت این بحث مطرح شده است بوعلی چنین چیزی می گوید که بدن کار می کند، آفتنهائی به او می رسد، قلب صدمه می بیند اعصاب صدمه می بیند آفات زیاد است و کم کم بدن فرسوده می شود ولی ملاصدرا بیشتر تکیه اش روی مدبریت و تجرد و بی نیازی نفس است البته شیخ هم به مسئله مدبریت نفس معتقد است، ولی موت را حرکت و انتقال نفس می داند منتهی می گوید انسان برخلاف آنچه

^۳ چنانکه ویتگنشتاین می نویسد: مرگ رویدادی در زندگی نیست ما مرگ را به تجربه در نمی یابیم. (رساله منطقی - فلسفی ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی انتشارات امیرکبیر.

^۱ فرهنگ شماره دوم و سوم مقاله مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی نوشته رابرتز ای ونز (Roberts Avens) ترجمه خاچانم شهین اعوانی، ص ۲۱۴. همچنین رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین ص ۱۱۳.

گمان می شود یک دفعه نمی میرد انسان تدریجاً می میرد و در همان وقتی که زنده است دارد می میرد.^۱

هایدگر و مرگ اندیشی

مارتین هایدگر فیلسوف مشهور و عمیق ترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست به مرگ انسان توجه عمیقی نموده و فصل ممیز انسان و حیوان را مرگ شناسی می داند.

وی معتقد است: ما فقط در صورتی می توانیم به یک وجود اصیل نایل گردیم که بی طفره و تجاهل با امکان مرگ خود روبه رو شویم زیرا مرگ است که ما را از ابتدال وجود روزانه بیرون می کشد.^۲

هایدگر مرگ را جزء ذاتی حیات انسان تصور می کند نه یک امر زائد بر آن و مرگ را و آگاهی از مرگ را مخصوص به انسان می داند و فقط انسان را موجودی می شناسد که قابلیت مردن دارد. در برابر تعریف ارسطویی انسان (انسان حیوان ناطق است) می گوید انسان حیوانی است که می داند که میمیرد. «چگونه می توان مرگ را به عنوان رویدادی که در بادی نظر جزئی از زندگی نیست در ضمن تحلیل انسان قرار دارد ... از لحاظ وجودی، مرگ نه تنها رویدادی نیست که صرفاً پایان بخش حیات و یا شرط زیستی تجزیه و تحلیل بدن باشد، بلکه نحوه ای از وجود است و در واقع تنها نحوه وجود است که مشخصه انسان است چنانکه این ضرب المثل آلمانی می گوید: «انسان به محض آنکه به دنیا می آید، به اندازه کافی برای مردن پیر است».

مرگ به ذات مقوم انسان ارتباط دارد و از این لحاظ جزئی از حیات است و جزء دائمی موجود در نظام وجودی دزاین (Dasein)^۱ است. به تعبیر هایدگر «مرگ» نحوه ای از هستی است که دزاین به

^۱ استاد مطهری - مرتضی، درسهای الهیات شفاء، ج اول، ص ۲۵۹، انتشارات حکمت.

^۲ بارت- ویلیام، اگزیستانسیالیزم چیست؟ ترجمه منصور مشکین پوش، انتشارات آگاه.

^۱ هایدگر معتقد است وجود آدمی عبارت است از میدانی مرکب از امکانات - نیروی خموش امکان و این نیرو همواره در وجود آدمی در تکاپوست. اگزیستانسیالیزم چیست؟ ویلیام بارت، ص ۱۴۴.

محض موجودیتش آن را می پذیرد و یا دزاین عبارت از مرگ است مادامی که وجود دارد. مرگ امکان همه امکانهاست.^۲

زیرا به طرز یگانه ای مقدم بر دزاین است و امکان عالی وجود او را تشکیل می دهد. هایدگر در یکی از تعبیرات بحث انگیز، که نشانه میل او به قصارگویی است، مرگ را «امکان امتناع تام دزاین»^۳ نامیده است منظور وی از این معنی اینست که اگرچه انسان می تواند به جهات بسیاری بر امور زیاد اعمال قدرت کند، مرگ تنها چیزی است که بر قدرت انسان فایق می آید هر کمالی را ناقص جلوه می دهد.^۴ چون مکتب اگزیستانسیالیزم یک مکتب انسان شناسی فلسفی است و در آن می خواهند انسانها را به حقیقت خویش متوجه و آشنا سازند به مرگ توجه خاصی مبذول داشته اند و قبل از هایدگر – سورن کی یرکه گور^۵ که از پیشروان این نحله فلسفی می باشد می گوید: ما با مرگ محدود شده ایم. «روبروی اندیشه مرگ است که ما به شدیدترین وجهی به فردیت خویش آگاهی می یابیم و همین ایده در مرکز آئین هایدگر است».^۶

^۲ عطارگوید:

سائلي گفتش كه چيزي گوي	يافت مردی گوركن عمري
باز	دراز
چه عجايب ديده اي در زیر	تو همي گور كندي در
خاك	مغ
كاین سگ نفسم همي هفتاد	گفت آن دیدم عجايب حسب
سال	ح
يك دم فرمان يك طاعت	گور كنند دید يك ساعت
نبرد	نم

^۳ این عبارت در کتاب هستی و زمان هایدگر می باشد Heidegger: Being and time p.292.

^۴ Being and time p.292. به نقل از نشریه فرهنگ ش ۲ و ۳ انتشارات علمی و فرهنگی سال ۱۳۶۷ ص ۲۱۶.

^۵ سورن کی یرکه گور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف مسیحی دانمارکی.

^۶ اندیشه هستی – ژان وال – ترجمه باقر پرهام، ص ۴۵. کی یرکه گور می گوید: از بس که به شناسایی می پردازیم هستی داشتن از یادمان می رود نه تنها یادمان رفته که «هستی دینی» داشتن چیست؟ بلکه هستی بشری داشتن را هم از یاد برده ایم» هایدگر می گوید «هستی ذات انسان است ... ذات انسان اینست که خود را به چیز دیگری بساگت دهد. (ص ۴۶ اندیشه هستی) کی یرکه گور، سقراط را به عنوان يك هستی دار بزرگ محترم می شمرد، هستی دار کسی است که خود را می شناسد و ذاتاً فردگرا است. (ص ۴۸، همان) نیچه می گوید: انسان چیزیست که باید از آن حد فراتر رفت ما طرح اولی ایده ترانساندانس یا سپرس و هایدگر را در این اندیشه می بینیم. در درون انسان يك جنبش از خود فراتر رفتن (=ترانساندانس) در کار است. (صص ۵۱ و ۵۲) اندیشه هستی ژال وال، ترجمه باقر پرهام، انتشارات طهوري.

«در فلسفه اگزیستانسیالیزم انسان فردیت خود را حفظ می کند و از جهتی انسانیت او وقتی محفوظ می ماند که فردیت خود را از دست ندهد. انسان با اینکه در جهان زیست می کند و جزئی از جهان محسوب می گردد معذک منحل در جهان نمی شود انسان را نمی توان به صورت جزئی که تحقق آن ضمن کل صورت می گیرد فرض نمود.

همینطور فرد انسانی در جامعه نیز منحل نمی شود. فرد عضوی از جامعه است اما استقلال و فردیت خود را در جمع از دست نخواهد داد.^۱

در واقع دلیل مطلب از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست اینست که انسان چون به خود آگاهی دارد و می تواند نسبت به تعیین ماهیت خویشتن تصمیم بگیرد و دارای آزادی است و از مرگ خویش در آینده مطلع است به مفهوم فردیت خویشتن می رسد.

مرگ در مکتب اگزیستانسیالیزم یک موقعیت مرزی است که انسان با خویشتن خود و مساله راز هستی خود روبرو می شود ولی باید پرسید آیا جواب این راز را درمی یابد؟!.

تحلیل نظریه اگزیستانسیالیزم درباره مرگ:

توجه این مکتب نسبت به مرگ انسان توجه بسیار خوب و میمونی است و از دقت نظر این اندیشمندان به نیازها و استعدادهای انسان حکایت می کند، خصوصاً بیانات هایدگر راجع به مرگ که البته تا حدودی و به شیوه دیگر در سخنان فیلسوف مشهور آلمانی «هگل»^۲ بیان شده است. هگل معتقد است در هر لحظه زندگی مرگ حاضر است و این نظر از همان دیالک تیک هگل و مثلث معروف او (تز - آنتی تز - سنتز) نتیجه می شود.

کلودبرنارد نیز می گوید: زندگی مرگست.^۱

اینکه هایدگر مرگ را در تحلیل و تعریف انسان قرار می دهد از توجه عمیق او نسبت به انسان و رابطه او با مرگ حکایت می کند. علت اینکه مکتب اگزیستانسیالیزم به مرگ توجه شدید کرده استبه علت آن است که اندیشیدن درباره مرگ از حالات اگزیستانسیل و وجودی بشر است

^۱ فلسفه دکتر علی شریعتمداری، ص ۳۶۶.

^۲ گئورگ فردریش ویلهلم هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) فیلسوف ایده آلیست مشهور آلمانی.

^۱ باغ اپیکور آناتول فرانس ترجمه کاظم عمادی، ص ۱۰۸ و در جواب اینکه مرگ چیست؟ جز سکوت جوابی نداشت. البته ممکن است منظور او این باشد که نتیجه زندگی در پایان مرگ است نه مانند هگل مرگ و زندگی را متحد و مساوی با یکدیگر بداند.

ولی این نحله فلسفی (اگزیستانسیالیزم) درباره شناخت روح - رابطه روح و بدن - مسئله خدا و جهان پس از مرگ - هدف خلقت و ... ساکت است،^۲ شاید به علت عدم اعتقاد به تفکر متافیزیکی ولی غافل از اینکه هیچ ذهنی بی اعتقاد و خاموش از فعالیت متافیزیکی نیست حتی آن کس که به ادعای خویش ضد تفکر متافیزیکی می اندیشد چنانکه ارسطو می گوید: اگر باید فلسوفی کرد باید فلسوفی کرد و اگر نباید فلسوفی کرد باز هم باید فلسوفی کرد، یعنی برای رد متافیزیک نیز با سلاح متافیزیک به میدان آمد. مسئله مرگ انسان را متوجه امور و مسائلی دیگر می کند و او را با آنها پیوند می دهد با تاریخ - زمان - ماوراء الطبیعه - خدا - هدف و فلسفه آفرینش - روح و جاودانگی - نیستی و ... مرتبط است.

ارتباط مرگ و تاریخ بشری:

در هر حال جزئی از تاریخ بشری و آنچه که حوادث زندگی او را جزء تاریخ می نماید یک بعدش مرگ انسان است.^۱

^۲ سارتر اظهار نظر الحادی و قاطع کرده است ولی سخنان او از پشتیبانی استدلال های قاطع تهی است. بعنوان نمونه به این سخن او بنگرید: اعتقاد بوجود خدا متضمن اعتقاد به تناقض است زیرا موجودی که خودش، خودش را ایجاد کرده است تناقض است کدام فیلسوف الهی تاکنون گفته است که خدا خودش خود را به وجود آورده است □! خدا وجودش عین ذاتش می باشد و وجوب وجود او به ضرورت ازلی قائم است که در این باره به کتابهای کاوشهای عقلنظری دکتر مهدی حائریزیدی و براهین اثبات وجود خدا آیت الله جوادی آملی و به کتاب علل گرایش به مادپرستی استاد مطهری رجوع شود.

^۱ در این باره آناتول فرانس (۱۸۴۴-۱۹۲۴) متفکر فرانسوی داستان زیبایی بیان می کند: وقتی يك تن از پادشاهان پارس از خردمندان درباره خویش درخواست تا برای وی يك دوره تاریخ جهانی بنویسد که در آن هیچ چیز از قلم نیفتد. بیست سال بعد که اینان حاصل کار خود را به پیشگاه شاهانه آوردند دوازده شتر بار بود که هر شتر پانصد جلد در بار داشت. پادشاه آن مجموعه را زیاده طولانی یافت از آنان خواست تا آن را خلاصه کنند. دانشمندان بیست سال دیگر کار کردند و بعد حاصل کار را بار سه شتر کردند در هزاره پانصد جلد. اما پادشاه باز فرمان داد آن را مختصر کنند. ده سال بعد دانشمندان این خلاصه تازه را آوردند که پانصد مجلد بود و بار يك پیل. اما پادشاه که خود را در آستانه پیری می دید و فرصت نداشت تمام کتابها را بخواند درخواست تا آن را باز مختصرتر کنند پنج سال بعد این خلاصه را آوردند که بار شتری بود و کتابی کلان. اما پادشاه که در بستر مرگ بود و دیگر فرصت نداشت که به مطالعه کتاب بیندیشد وقتی در آن حال از اینکه سرانجام خلاصه یی از تاریخ جهان را درک کند اظهار نومیدی کرد، دانشمندی که کتاب را به پیشگاه آورده بود تمام تاریخ را برای وی در سه کلمه خلاصه نمود: «مردم به دنیا آمدند، رنج بردند و مردند.» (به نقل از

بقول دکتر عبدالحسین زرین کوب در زیر هر سنگ قبر یک تاریخ کامل است، نکته این است که مشاهده سنگ قبر و قبرستان احساس گذشته را در انسان برمی انگیزد و احساس گذشته است که انسان را به قلمرو تاریخ می کشاند... تاثیر قبرستان رمزیست از تاثیر انکارناپذیری که مرگ در توجه دادن انسان به تاریخ دارد.

گویی در برخورد با مرگ، یا هر آنچه تصور مرگ و زوال را القاء می کند، پیش از هر وقت دیگر انسان متوجه تاریخ می شود و می کوشد تا پله یی از تاریخ گرد وجود خویش بتند تا در حفظ پوسته سخت و درخشان آن خویشتن را بی گزند و جاودانه تصور کند.^۱

با همه اینها، اگر مرگ و زوال غالباً انسان را متوجه تاریخ می کند تاریخ همواره نشان حیات است نه نشان مرگ نشان آنست که انسان در این دنیا زیسته است و بوده است و هست نه نشان آنکه مرده است و تسلیم مرگ و نابودی شده است. ولی در هر حال آخرین نقطه حیات دنیوی هر انسانی مرگ است و مرگ پایان بخش تاریخ زندگی دنیوی اوست.

ارتباط مرگ با زمان:

مسئله مرگ با مسئله زمان نیز در ارتباط است، اینکه انسان تا زنده است استمرار و امتداد و گذر زمان را احساس می نماید و اسم آن را «عمر» گذارده که مجموعه ی لحظه های زمان زنده بودن او در این دنیا می باشد. عمر یعنی مدت زمان عمران بدن در دنیا.

احساس حرکت و تغییر در روان او مفهوم زمان را ایجاد می کند راستی زمان چیست؟ سنت آگوستین می گفت: اگر کسی از من نپرسد (که زمان چیست؟) می دانم چیست؟ لیکن اگر بخواهم برای کسی که می پرسد توضیح دهم، نمی دانم.

نه گذشته است و نه آینده، بلکه فقط حال واقعاً هست حال فقط یک لحظه است و زمان را فقط در حال گذشتن می توان اندازه گرفت با این حال زمان گذشته و آینده در واقع وجود دارد و این تناقض

تاریخ در ترازو دکتر عبدالحسین زرین کوب. چاپ اول فصل دوازدهم، انتشارات امیرکبیر.

«مردم به دنیا آمدند، رنج بردند و مردند.»
به قول احمد شاملو: من عمده مرگ خویش بودم

ای

دریغ! زندگی را دوست می داشتم (هوای تازه)

^۱ «به نقل از تاریخ در ترازو دکتر عبدالحسین زرین کوب»، چاپ اول فصل دوازدهم، انتشارات امیرکبیر.

است اما حل تناقض: گذشته و آینده را فقط به مثابه حال می توان در نظر گرفت، «گذشته را باید با خاطره و آینده را باید با انتظار انطباق داد و خاطره و انتظار دو امر کنونی هستند.

آگوستین می گوید سه زمان وجود دارد «حالی از چیزهای گذشته، حالی از چیزهای حاضر و حالی از چیزهای آینده، حال چیزهای گذشته خاطره است، حال چیزهای حاضر بینائی است و حال چیزهای آینده انتظار است.^۱

عمر و زمان مخصوص ما در این دنیا با مرگ محدود شده است در واقع مرگ حد زمان حیات دنیوی ما می باشد.

ارتباط مرگ و هدف آفرینش و ...:

معمولاً انسان با یاد مرگ به این پرسش متوجه می شود که چرا دنیا آمدیم؟ مرگ یعنی چه؟ آیا مرگ پایان هستی انسان می باشد؟ آیا هدفی بزرگ علت غایی آفرینش بوده است؟ همچنین با مسئله روح و ترکیب انسان از روح و بدن مرتبط می باشد و هم با وجود جهان ماوراءالطبیعه و مفهوم نیستی در ارتباط است.

آیا بعد از مرگ روح انسان در یک جهان غیر مادی و فراتر از عالم ماده و گسترده تر آنچنانکه ادیان الهی بیان می کنند می رود؟ یا اینکه بعد از مرگ انسان بطور مطلق نیست و نابود می گردد و احساس بودن و ادراک ذات وجود ندارد؟

و همچنین انسان را به مسئله معاد متوجه می سازد که آیا هنگامی وجود دارد که انسان به عکس العمل عمل خویش نائل شود؟! و در آنجا جاودان خواه در راحتی خواه در سختی زندگی کند و این علاقه به جاودانگی در او ارضاء شود؟

و نیز مرگ، انسان را به مسئله غربت آدمی در رابطه با این دنیای مادی متوجه می کند چون انسان بالاخره خواهد مرد پس وطن ابدی و همیشگی او اینجا نیست انسان در این جهان طبیعت حکم مسافر را دارد.^۱

^۱ Confessions, Book XI Chapxx «به نقل از تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل

ترجمه نجف دریابندری، ص ۶۷۰.

^۱ اشعار ذیل از مولانا در این رابطه است:

نیک بنگر ما نشسته می روی□□

م□□□□□ نبینی قاصد جای نوئی□□□□□

که پس مسافر آن بود ای ره پرست

مسیر و روش بر مستقبل است

دنیا برای آدمی یک دالان است، یک گذرگاه کوتاهی است و همین است که دنیا برای وارستگان غربتکده است و روح آنان را ارضاء و آرام نمی کند و هیچکس به عالم ظاهر قانع نمی باشد.

نیهیلیسم و مرگ انسان:

اگر مرگ را به معنی نیستی و عدم انسان قبول کنیم و مردن را غوطه ور شدن در نیستی بپنداریم آنگاه زندگی دنیا بی معنا خواهد شد و پایه ای برای ارزشهای اخلاقی و اجتماعی نخواهیم داشت و زندگی جز دلهره و اضطراب رنگی نخواهد داشت.

چنانکه گروهی از متفکرین و نویسندگان غرب به این مرحله رسیدند و به نام نیهیلیست مشهور

شدند^۲

نیهیلیسم و مرگ اندیشی

نیهیلیسم^۱ (NIHILISME) (=هیچ گرایی = پوچ گرایی) مکتبی است که معتقد است زندگی آدمی در این دنیا بی معنی و بی ارزش است و انسان را محصول اشتباه و خبط طبیعت می پندارد و هر یک حقیقت را واقعی می شمرد که ان مرگ است.

حداقل یکی از علل مهم پیدایش این نحله مسئله «مرگ انسان» است اینها می گویند چون انسان به هر کمالی دست یابد عاقبت باید بمیرد و مرگ هم یعنی نیستی چنانکه ژان پل سارتر می گوید: «مرگ یعنی غوطه ور شدن در نیستی و لا شیئت»^۲

و خودکشی رایگانه راه نجات آدمی و یگانه مسئله فلسفی انسان می دانند چنانکه آلبر کامو می گوید: «تنها یک مسئله فلسفی واقعاً جدی است و آن هم خودکشی است»^۳ و همچنین می گوید:

۲. نیهیلیسم به معنای پوچ گرایی و بی ارزش شدن ارزشها و بی معنایی زندگی و حیات بشر و به فکر نیستی و عدم بشر بودن = مرگ، چنانکه سارتر در رمان تهوع که (از نظر منتقدان تهوع نوحه سرایی بر نعش خدای مرده بود) به زبان آنتوان روکانتن قهرمان داستان خود می گذارد که «نیستی تنها اندیشه ای بود در سر من» سارتر می گوید انسان عبارتست از شور و شوقی عبث یعنی زندگی فی نفسه معنایی ندارد.
^۱ برای آگاهی عمیق تر راجع به اندیشه این نحله فلسفی - اجتماعی به کتابهای ذیل مراجعه شود:
 ۱- عبور از خط ارنست یونگر ترجمه دکتر محمود هومن به تقریر جلال آل احمد.
 ۲- نیهیلیسم علی غفوری.
 ۳- پدران و پسران تورگنیف ترجمه مهري آهي.
 ۴- تمام نوشته های آلبر کامو- فرانکس کافکا.
^۲ مقاله مرگ و جاودانگی در اندیشه های دگر و عرفان اسلامی، ص ۲۱۶، مجله فرهنگ، شماره ۲ و ۳.
^۲ کامو- آلبر، فلسفه پوچی - ترجمه محمدتقی غیائی چاپ چهارم، ص ۹۳.

«خودکشی اعتراف به این است که زندگی به زحمت زیستن نمی ارزد البته زیستن هرگز آسان نیست»

اندیشه نیهیلیسم و توجه به مرگ در اندیشه های گذشتگان نیز مطرح بوده است. چنانکه در رباعیات منسوب به خیام آمده است:

ترکیب پیاله ای که در هم پیوست	بشکستن آن روانی دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سرو دست	از بهر چه ساخت و زبرای چه شکست؟ ^۱
چون حاصل آدمی در این شورستان	جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت	و آسوده کسی که خود نیامد به جهان

«یکی از امور مورد توجه اگزیستانسیالیستها اضطراب و دلهره آدمی است. معتقدند آگاهی انسان از وجود و عدم خویشتن او را مضطرب می سازد. در این زمینه است که بقول سارتر بی معنی بودن وجود روشن می گردد.^۱ حتی به مکتب هدونیسم (Hedoneism = لذت گرایی) اگر خوب توجه کنیم درمی یابیم اندیشه اش همان نیهیلیسم است یعنی آنها نیز مرگ را نیستی و زندگی را بی معنا می پندارد و با دعوت به کسب لذت می خواهند خود را به غفلت از مرگ بزنند.»

مرگ از نظرگاه الهیون:

منظور از الهیون (Theologians) اندیشمندان هستند که معتقد به وجود خداوند و روح و معاد انسان و جهان می باشند. کسانی که سیستم وجودی جهان هستی و انسان را بسته و محدود به عالم ماده نمی دانند.

الهیون معتقدند «مرگ اندیشی» و ترس و نگرانی از مرگ مخصوص به انسان است همچنانکه میل به جاودانگی و خلود ویژه او می باشد.

بلز پاسکال می گوید:

^۱ جواب بابا افضل به خیام زیباست.
تا گوهر جان در صدف تن پیوست
صورت آدم بست
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست
سلطان بنشست

از آب حیات،
برطرف کله گوشه

^۱ فلسفه دکتر علی شریعتمداری، ص ۳۶۵.

انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد برای تباه کردن او لازم نیست کلیه جهان دست به هم دهند یک بخار و یک قطره آب برای کشتن او بس است، اما اگر سراسر جهان کمر بر هلاک او ببندند باز او شریفت‌تر از آنست که به هلاک او کمر بسته است چون او می‌داند که می‌میرد و جهان که بر او چیره می‌شود ادراک توانایی خود را ندارد.^۲

اما دلیل و برهان اینکه ترس و نگرانی از مرگ مخصوص انسان است چیست؟ برهان این مسئله را استاد شهید مرتضی مطهری (ره) اینگونه تبیین فرموده اند:

«ترس و نگرانی از مرگ مخصوص انسان است، حیوانات درباره مرگ، فکر نمی‌کنند. آنچه در حیوانات وجود دارد غریزه فرار از خطر و میل به حفظ حیات حاضر است، البته میل به بقاء به معنای حفظ حیات موجود لازمه مطلق حیات است ولی در انسان، علاوه بر این، توجه به آینده و بقاء در آینده نیز وجود دارد.

به عبارت دیگر در انسان آرزوی خلود و جاویدان ماندن وجود دارد و این آرزو مخصوص انسان است.

آرزو فرع بر تصور آینده، و آرزوی جاویدان ماندن فرع بر اندیشه و تصور ابدیت است و چنین اندیشه و تصویری از مختصات انسان است.^۱

استاد مطهری در دنباله سخن خویش می‌نویسد:

«نگرانی از مرگ» زائیده میل به خلود است و از آنجایی که در نظامات طبیعت هیچ میلی گزاف و بیهوده نیست، می‌توان این میل را دلیلی بر بقاء بشر پس از مرگ دانست.^۲

جلال الدین محمد مولوی در همین باره می‌گوید:

سرپنهانست و جستجو گواه	کز گزافه دل نمی جوید پناه
گر نبودی حبس دنیا را مناص	دل نمی جستی از این زندان خلاص

همین حقیقت را گوته می‌گوید: انسان باید به جاودانگی ایمان داشته باشد زیرا در طبیعت او چنین حقی نهفته است.^۱

^۲ سیر حکمت در اروپا - ج ۲، ص ۱۳.

^۱ شهید استاد مرتضی مطهری، عدل الهی، صص ۷-۲۰۶، انتشارات صدرا.

^۲ عدل الهی، ص ۲۰۷.

^۱ اونا-مو- میگل دو - درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۸۶.

ماهیت مرگ از منظر الهیون:

الهیون (مطابق با دلائل فصل چهارم) معتقد به وجود روح مجرد از ماده و آثار آن می باشند و (مطابق با فصل ششم) انسان را مرکب از روح مجرد و بدن مادی می دانند.^۲

و به این دلیل معتقد هستند که انسان در هنگام مردن از بیگانه جدا می گردد و از محدودیت دنیای مادی رها می شود و به این دلیل مرگ را نوعی رهایی و کمال برای انسان می شناسند. مردن مقدمه ی تکاملی دیگر است و این به معنی خاص تر شدن و مجردتر شدن «من انسانی» است وارد دنیای دیگر (جهان برزخ) شدن است، مردن، «نیست شدن» نیست زیرا محال است انسانی که حقیقتش یک جوهر مجرد از ماده به نام روح است نیست شود، هرچند معلوم گشتن هر موجودی چه مادی و چه مجرد محال است ولی مردن صورتی و حالتی نیست می شود و حالتی و صورتی دیگر باقی می ماند البته کمالات صورت سابق در صورت بعدی باقی است به اصطلاح لبس بعد لبس کمالات بعدی بر کمالات گذشته اضافه می گردد همچنانکه انسان در دنیا خود را نسبت به گذشته کاملتر می یابد و درک می کند که او همانست که در گذشته ناقص تر بوده است.

استاد جوادی آملی در این رابطه مثال جالبی بیان فرموده اند:

«انسان نظیر یک اتومبیل نیست که مقداری از مسیر را پشت سر بگذارد و مقدار دیگری را پیش داشته باشد بلکه حرکتهای انسان نظیر حرکتهای یک درخت است که گذشته را به عنوان پایه زیر پا می گذارد نه پشت سر. هرچه را می گذارند هم اکنون با او هست، بعنوان ریشه با او هست، بعنوان ساقه و تنه با او هست. مرگ به معنای تخلخل عدم و نابودی بین متحرک و هدف نیست.^۱

از نظر الهیون زندگی و حیات دنیا برای انسان مانند زندگی جنین در رحم مادر است، نسبت به حیات در عالم قبر و برزخ^۲

استاد شهید مطهری (ره) می فرماید: «انتقال از این جهان به جهان دیگر، به تولد طفل از رحم مادر بی شباهت نیست. این تشبیه از جهتی نارسا و از جهتی دیگر رسا است از این جهت نارسا است که

^۲ این بدن خرگاه آمد روح را
یا مثال کشتی مر نوح را

(مثنوی دفتر دوم بیت ۴۵۵)

^۱ آیه الله عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۳، ص ۳۸۷.
^۲ در متون دینی این تشبیه از امام سجاد (ع) نقل شده است. که زندگی دنیوی نسبت بهعالم برزخ همانندزندگی جنین است نسبت به زندگی در دنیا بحار الانوار ج ۶

تفاوت دنیا و آخرت عمیقتر و جوهری تر از تفاوت عالم رحم و بیرون رحم است... از جهتی دیگر رسا است که اختلاف شرایط را نشان می دهد. در دنیا جهاز روانی انسان ساخته می شود و او را برای زندگی دیگر آماده می سازد.^۳

«... استعدادهای روانی انسان، بساطت و تجرد، تقسیم ناپذیری و ثبات نسبی «من» انسان، آرزوهای بی پایان، اندیشه های وسیع و نامتناهی او، همه ساز و برگهایی است که متناسب با یک زندگی وسیع تر و طولیل و عریض تر و بلکه جاودانی و ابدی است. آنچه انسان را با این جهان فانی و خاکی «غریب» و «نامتجانس» می کند همین هاست آنچه سبب شده که انسان در این جهان حالت «نیستی» داشته باشد که او را از «نیستان» بریده اند، «از نفیرش مرد و زن بنالند، و همواره جویای «سینه ای شرحه شرحه از فراق باشد تا شرح درد اشتیاق»^۱ را بازگو نماید همین است. آنچه سبب شده انسان خود را «بلند نظر پادشاه سدره نشین» بداند و جهان را نسبت به خود «کنج محنت آباد» بخواند و یا خود را «طایر گلشن قدس و جهان را «دامگه حادثه» بیند همین است.^{۳۲}

و این دلیلی محکم بر اینست که انسان با مرگ نابود نمی شود بلکه مرگ نوعی انتقال و نوعی ولادت جدید است مگر نه اینست که خاک با مردن، گیاه می شود و گیاه با مردن، حیوان می گردد و حیوان با مرگ، انسان می شود و انسان با مرگ (اعم از اختیاری و طبیعی) فراتر از فرشتگان می رود.

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله ی دیگر بمیرم از بشر
از ملک هم بایدم جستن زجو

وزنما مردم به حیوان سر زدم
پس چه ترسم کی زمردن کم شوم
تا برآرم از ملائک بال و پر
کل شیء هالک الا وجهه

٣ - عدل الهی ص ٢٠٩ .

۱ اشاره به ابیات دیباجه معجزه آسای مولانا در مثنوی است:

بشکفتانو این نَمّی چون	وز جدائیهَا حکایت می
شکایت مَمّی کند	کنند
کز نیستان تَمّا مرا	از نفیرم مرد و زن
ببریده اند	نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه	تَمّا بگویم شرح درد
از فراق	اشتیاق

(مثنوی دفتر اول دیباچہ)

٢ عدل الهى، ص ٢١٠.

۲ اشاره به غزل: طایرگلشن قدس م چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتاد.

بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم نآید آن شوم
پس عدم گرددم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون^۱

مردن نردبان ترقی روحی و حقیقی هر موجودی است، این رها کردن صورتهای متعدد خویش است که صورتهای عالتر و کاملتر جانشین آن می گردد تا آن را رها نکند از صورت کاملتر خبری نیست، مرگ بظاهر سخت است ولی این سختی لازمه تکامل است. یعنی مرگ نردبان تکامل بشر است.

گندمی را زیر خاک انداختند پس زخاکش خوشه ها بر ساختند
بار دیگر کوفتش ز آسیا قیمتش افزون و نان شد جان فزا
باز نان را زیر دندان کوفتند گشت فهم و جان و عقل سودمند^۲

مرگ در متون اسلامی به عنوان قیامت صغری (رستاخیز کوچک) نامیده شده زیرا این رستاخیز صغیر نیز مثل قیامت که رستاخیز کبیر است انسان را که عالم صغیر شمرده می شود به پایان کار می رساند مثل همان رستاخیز بزرگ که عالم کبیر را به پایان می رساند.

رستاخیز کوچک انسان نیز همراه با نشانه هایی است: زمین لرزه - ریختن کوه و تیره شدن ستاره ها نه آیا مرگ انسان کوه وجود او را درهم می ریزد و بنیان هستی او را می لرزاند و روشنی چشم حسی او را تیره می کند؟^۱

حکیم فرانسوی لکنت دونوئی می گوید از نظر تکامل می توان بزرگترین اختراع طبیعت را مرگ دانست.^۲

^۱ مثنوی معنوی دفتر سوم بیت ۳۹۰۱ به بعد.

^۲ مثنوی معنوی دفتر اول بیت ۳۱۶۵ به بعد.

^۱ احیاء علوم الدین ج ۴، ص ۴۵۱، به نقل از فرار از مدرسه، صص ۱۳۱-۱۳۰. دکتر عبدالحسین زرین کوب.

^۲ لکنت دونوئی، سرنوشت بشر ترجمه عبدالله انتظام، ص ۷۷.

در هر حال مرگ عامل تکامل انسان می باشد و سیر طبیعت چنین است که: ماده جهان با سیر طبیعی و حرکت جوهری خویش گوهرهای تابناک روح های مجرد را پدید می آورد، روح مجرد ماده را رها می کند و بزندگی عالی تر و نیرومندتری ادامه می دهد و ماده مجدداً گوهر دیگری در دامن خویش می پروراند و در این نظام جر تکامل و توسعه حیات چیزی نیست و این توسعه در نقل و انتقالها انجام می گیرد.^۲

برخلاف ظن امثال ویتگنشتاین جزو مرحله ای از استمرار حیات انسان است و زمینه ی تکامل او می باشد و به این دلیل است که مردان مومن از مرگ ترسی ندارند و از یاد آن لذت می برند زیرا علت زمینه ساز و معد کمال آنان می باشد.

نشان مرد مومن با تو گویم
که چون مرگش رسد خندان بمیرد
و اشاره به پایان مبارزه و پیروزی دارد.
به گفته جلال الدین:

و آنک ایشان را شکر باشد اجل
چون نظرشان مست باشد در دول
تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن
چون روند از چاه و زندان در چمن

(مثنوی دفتر ۵ بیت ۱۷۱۲ به بعد)

اگر مرگ را از نظر علمی محل تامل قرار دهیم عبارت است از: از کار افتادن سیستم فیزیکی و شیمیایی بدن و متوقف شدن دستگاههای بدن و انحلال و گسستگی ترکیب بدن که بر اثر فرسودگی جسم و رنجهایی که در طول زندگی عارض می شود هر رنجی و سختی که به بدن می رسد، ضعف آن را همراه دارد و همین رنجهای مقدمه و زمینه مرگ انسان می شود.

دان که هر رنجی زمردن پاره ایست
جزو مرگ از خود بران گر چاره ایست

(مثنوی دفتر اول بیت ۲۲۹۸)

با توجه به مطالب گذشته به این نتیجه می رسیم که انحلال و گسستگی دستگاههای بدن اثر مرگ است^۱ و مرگ در واقع انتقال روح از دنیا به مرتبه دیگری از جهان خویش می باشد و جدا شدن «من واقعی» از بیگانه می باشد.

^۲ عدل الهی، ص ۲۱۹.

^۱ گویند يك شخص اعرابي شترش مرد، او به گرد شتر مي گرديد و اعضاي او را بررسي مي كردمي گفت پاهایت که سالم است، چشمت که سالم است، دهان و زبانت که سالم است و ... پس چرا راه نمي روي؟!

این همه مردن نه مرگ صورت است این بدن مر روح را چون آلت است
و مردن آدمی در واقع تدریجی است مانند رشد جوجه در درون تخم همچنانکه جنین در رحم با
کامل شدنش به دنیا می آید.
گفتیم مرگ از زندگی جدا نیست و چهره خاص زندگی هر انسانی به مرگ او نیز چهره خاصی
می بخشد در نتیجه برای افراد مختلف چهره های گوناگون دارد.

مولانا جلال الدین محمد مولوی در این باره زیبا سروده است:

مرگ هر یک ای پس همرنگ اوست	آئینه صافی یقین همرنگ رواست
پیش ترک آئینه را خوش رنگی است	پیش زنگی آئینه هم زنگی است
ای که می ترسی زمرگ اندر فرار	هان زخود ترسانی ای جان هوشدار
زشت روی تست نی رخسار مرگ	جان تو همچو درخت و مرگ برگ
از تو رسته است ار نکویست ور بدست	ناخوش و خوش هم ضمیرت از خود است

(مثنوی دفتر سوم بیت ۳۴۳۹ به بعد)

در جای دیگر می گوید:

رو بگورستان، دمی خامش نشین	آن خموشان سخن گو را بین
لیک اگر یکرنگ بینی خاکشان	نیست یکسان حالت چالاکشان

پرواضح است در هنگام مرگ بدن جسمانی و حواس از کار می افتند و نظام وجودی انسان و جهان
عوض می شود.

روز مرگ این حس تو باطل شود نور جان داری که یار دل شود؟

آری: قالب از ما هست شدنی ما از او

از ما مست شدنی ما از او

۲. «چنان نیست که چون نفس از بدن قطع تعلق می نماید بدن می میرد،
بل چنین است که چون بدن می میرد
نفس از بدن دوری می گزیند.» به نقل از کتاب فوائد منوچهر صدوقی
سها انتشارات آفرینش ص ۶۵
رنه دکارت^۱ (۱۶۵۰-۱۵۹۶)

و چهره حقیقی و هویت واقعی آدمی چهره می گشاید و آدمی برای سیر در آن عالم باید نور جان خویش را یار دل نماید. آری آنجا دیگر باید کمالات سابق را نردبان حرکت آینده قرار داد و چنین حیاتی در هر لحظه میل به حیات در لحظه بعد را می افزاید.

که حرکت بشر نامحدود است و مقصد بی نهایت و عشق و شور نیروی حرکت و انسان مسافر بی نهایت. خوش بود منتظران را طلب طلعت دوست عمر آنست که در شور و طلب می گذرد
یابه قول حافظ:

این راه را نهایتصورت کجا توان بست کش صد هزار منزل بیش استدر بدایت
و به گفته ویل دورانت:

آنچه در پیری غم انگیز تواندبود این است کهپیربا دیدگان آرزومند به پشت سر خودنگاهمی کند
و فقط دردها و رنجها را می بیند.

اگر زندگی باید ما را ترک کند دیگر ستایش آن بیهوده است و اگر آن را می ستائیم برای آن
است که امیدواریم آن را دوباره در صورت بهتری ببینیم و در نفوس مجرد جاویدان بار یابیم.
آری مرگ بخاطر زندگیت...

نیک بنگرما نشسته می رویم می بینی طالب جای نوئیم
پس مسافر آن بودای ره پرست که مسیر و روش بر مستقبل است

جلال الدین محمد مولوی

۱. لذات فلسفه ویل دورانت ترجمه دکتر عباسزریاب خویی ص ۵۰۱

