

خودآگاهی تاریخی نسبت به انشقاق و وحدت نظر و عمل در دو حوزه دین و فلسفه

یکی از مباحث بنیادی تاریخ فلسفه و حکمت عملی و از آنجا فلسفه اخلاق پرسش تاریخی نسبت میان نظر و عمل است. انشقاق و وحدت این دو همواره نشانه گرایش نوع تفکر و تلقی بشر نسبت به کل عالم بوده است. این بحث اکنون در قول به جدایی امور تحصلی و تحقیقی^۱ از امور دستوری و معیاری^۲ و به عبارت دیگر جدایی امور اخلاقی از امور علمی، و ارزشی از دانشی ظاهر شده است در حالیکه از نظرگاه دینی مرزی میان دانش و ارزش وجود ندارد و هر دانشی بار ارزشی و اثر وضعی خود را داراست. مقاله حاضر بحثی است اجمالی در باب تباین دو وجهه نظر دینی و فلسفی در این مسئله اساسی تاریخ تفکر.

بحث رابطه نظر و عمل از اساسی ترین مباحث فلسفه اخلاق و از آنجا علوم اخلاقی است. این بحث، ابتدا در نخستین مباحث فلسفی یونان آغاز می شود. قبل از این، در حوزه ادیان و تفکر عرفانی - دینی شرق (تفکر ماقبل یونانی) به نحوی فکر وحدت میان نظر و عمل غالب بوده و این دورا دوشان و جلوه از یک حقیقت می دانستند. فلسفه یونانی در واقع نخستین انشقاق میان نظر و عمل را پدید آورد. با وجود انتقال بخش اعظم تفکر فلسفی یونان به جهان مسیحی و اسلامی، در فلسفه و الهیات، متفکران این دو حوزه بزرگ اندیشه که به آموزشهای دینی نزدیک بودند به فکر وحدت نظر و عمل ماقبل یونانی بازگشتند، اما با نهضت و انقلاب فکری فلسفی رنسانس و پیدایش فلسفه جدید دوباره

1. Positive.

2. Normative.

نشریه علوم تربیتی

فکر انشقاق میان نظر و عمل برآذهان غلبه یافت، چنانکه در فلسفه تحلیل منطقی یا پوزیتیویسم جدید^۱ و فلسفه اخلاق، جی. ای. مور^۲ که برآموزشهای هیوم^۳ فیلسوف انگلیسی مبتنی بود این دوشان تفکر سنتی، بالکل از یکدیگر جداتلقی شدند. درایران نیز به نحوی این نظر برفکر برخی از پیروان فلسفه‌های انگلوساکسون تأثیر نهاده است. اکنون در برخی محافل فلسفی بحثی تحت عنوان جدائی شریعت ناطق (الهیات و عرفان و تفسیر دین در هر عصر) از شریعت صامت (وحی منزل و کتاب آسمانی) با ابتدای به بحث مقدماتی جدائی عمل از نظر، طرح شده که سرانجام به قول به جدائی تفکر دینی غالب برآذهان وافهام متفکران هر عصر از دین رسیده است. مقاله حاضر سعی دارد به مطالعه تاریخی این بحث بپردازد و از منظر عرفان و حکمت معنوی اسلامی به نقد آن اهتمام ورزد.

۱. خودآگاهی تاریخی^۴

طرح مسائلی که به شئون وجود آدمی رجوع دارد، بدون تذکر به ظهور تاریخی احکام و آثار ذات و ماهیت متقرر و متحقق بشر، بر حسب ظهور وجود مطلق و اسماء الله، و مظهریت تاریخی او نسبت به اسماء الهی، منجر به غفلت تام و تمام و عدم پرسش از ریشه و حقیقت این مسائل می‌گردد. طرح مسئله با توجه به مظهریت تاریخی بشر نسبت به اسماء الهی، که امری و رای طور متدانی ساحات حیاتی آدمی است، همان است که نهایتاً "به خودآگاهی تاریخی ختم می‌شود. مقصود از خودآگاهی تاریخی در اینجا به معنی هگلی لفظ که همان خودآگاهی خودبنیادانه و معرفت به خودی که بنیاد عالم است، نیست.

پس در اینجا مقصود از خودآگاهی تاریخی چیست؟

گفتیم که انسان به اقتضای ذات و ماهیتش تاریخی است. اما چرا و چگونه؟ آیا تاریخی بودن در اینجا به معنی تغییر در ذات و ماهیت آدمی به معنی صدرائی لفظ است؟

1. New Positivism.

2. G.E. Moore.

3. Hume.

4. Hegelianism.

خودآگاهی تاریخی

یا ذات و ماهیت اساساً " به معنی عین ثابتی است که آینه، مجلی، مظهر و عکس و صورت وجود مطلق حق تعالی و اسماء الحسنای متجلی الهی است؟
 بنا بر آنچه که حکمای انسی و عارفان صمدانی اسلام به طرح بحث اسماء پرداخته‌اند (۲)،
 تاریخی بودن و خودآگاهی تاریخی انسان، مطروحه در عبارات فوق، حاصل سیر در اسماء الهی است که در گذشته متجلی بوده و در حال منعکس، و نهایتاً "سیر در اسمائی است که در حال متجلی است و در آینده منعکس خواهد شد. و سرانجام علم و معرفت به کل اسمائی است که آدمیان مظهر آنند. از اینجا خودآگاهی تاریخی به یک اعتبار، عبارتست از نسبت نظری با واسطه به کل اسماء متجلی در تاریخ. این نسبت مستلزم پرسش از ماهیت و حقیقت اشیا و امور (از جمله امور تاریخی) و از اینجا پرسش از کل و شأن نزول اصل وذاتی است که اینان بدان باز می‌گردند.

بنابراین خودآگاهی تاریخی (به معنی دینی و اسلامی لفظ) را می‌توان پرسش از ماهیت تاریخ و معرفت حقیقت و اسم حاکم و غالب بر ادوار تاریخی و فکر رایج در این ادوار تلقی کرد. در این معرفت آنچه مظاهر لطف و قهر الهی است شناخته می‌شود و به عبارت اخری با خودآگاهی تاریخی سیر مفهومی و معنوی در کنه ظواهر و حوادث و وقایع تاریخی حاصل می‌شود.

اما خودآگاهی به معنی پرسش از کل تاریخی در هر تمدن و فرهنگی صورت نوعی خاص خویش را می‌پذیرد از اینجا است که در سیر تفکر غربی، خودآگاهی در پرسش از عالم و آدم و مبداء عالم و آدم بدانجا رسیده که آدمی مبداء و معاد همه چیز را انسان و امور انسانی در معنای جدید خویش دانسته و در تبیین نظری اشیا و امور، عقل و تفکر نفسانی خویش را مدار و مرجع تشخیص و تمیز حق و باطل و از اینجا درست و نادرست، زشت و زیبا و حسن و قبح قرار داده است.

حال با توجه به مراتب فوق قدری مفصل‌تر در باب خودآگاهی تاریخی تأمل می‌کنیم تا ماهیت آن در ادوار تاریخی روشن گردد.

خودآگاهی در اینجا به اعتباری همان عین‌الیقین (یقین عینی - علم حصولی در صورت شناسائی ماهوی و عقلی) است که مقام پرسش از ماهیت و اعیان اشیا است و مشاهده حقایق امور. اما این عین‌الیقین خود رجوع به حق‌الیقین (یقین حقیقی = علم حضوری

نشریه علوم تربیتی

در صورت شناسائی اسمی و قلبی (یعنی دل آگاهی دارد ، همان قرب بی واسطه‌ای که آدمی با اسمی که مظهر آن است پیدامی‌کند و صورت نازل‌یقین عبارتست از علم‌الیقین یعنی آگاهی (یقین علمی = علم حصولی در صورت شناسائی حسی و وهمی متدولوژیک) که امروز مرادف علم (اعم از انسانی و طبیعی) به معنی متعارف و متداول و جدید لفظ است . این علم یک آگاهی منتشر است که خود حاصل خود آگاهی و دل آگاهی (به منزله علوم پایه) است (۳) . این مراتب سه‌گانه ، بنا بر مراتب و فتحه یقین لحاظ شده‌اند . در مرتبه اول متعلق یقین علم است ، در دومی عین و ماهیت ، در سومی حقیقت که بارفع دوئیت متعلق و متعلق شناسائی همراست .

آنچه در این میان اساسی است . عبارت از این است که در هر دوره از ادوار تاریخی این سه ساحت حیاتی آدمی که هر کدام نوعی شناسائی است در ذیل مظهریت و تجلی اسم متجلی در آن دوره متحقق می‌شوند . در دوره جدید نیز این سه در صدر تاریخ غرب با پرسش از چرایی به معنی قلبی و تجربه حضوری (عرفان و هنر جدید) و چرایی به معنی عقلی حصولی (فلسفه جدید) و چگونگی به معنی حسی و تجربه حصولی (علم جدید) از عالم و آدم و مبداء عالم و آدم متحقق شده که سرانجام در حوزه فلسفه و عین‌الیقین به معنی خود آگاهی تاریخی غرب با غلبه نوکانتی‌ها و تحله‌های لوژیسم^۱ و پوزیتیویسم جدید از جمله منطقیان حلقه وین^۲ و فلسفه تحلیلی انگلستان و راسیونال کریتیک^۳ پوپر^۴ به انکار هرگونه پرسش و بحث نظری (به معنی متعالی یا فلسفی و شبه‌متعالی) از چرایی و ماهیت و حقیقت وجود و موجود انجامیده ، به عقیده اینان بحث وجود و در مواردی حتی بحث معرفت اکنون دیگر پایان یافته و بدل به منطق علوم و متدولوژی گردیده است . بدین معنی اینان منکر فلسفه و مابعد الطبیعه نظری اند . و فلسفه را به روش شناخت علوم و فلسفه علم تعبیر می‌کنند و بدین ترتیب خود آگاهی فلسفی که تعرض با واسطه نظری به اسم متجلی و مظاهر این اسم از جمله شئون تمدنی و فرهنگی و ساحات حیاتی انسانی است خود به انکار خود آگاهی و هر نحو پرسش از کل می‌رسد که تفصیلش خواهد آمد .

1. Logism.

2. Viena Circle.

3. Rational Critic.

4. Popper.

خودآگاهی تاریخی

براین اساس، این دستد از فلاسفه و متفلسفین جدید که همه پلورالیست^۱، یعنی قائل به اصالت کثرت، و منکر کل و وحدت متعالی وجود و حتی وحدت ماهوی موجودات، به معنی هولیسم^۲ و مونیسم^۳ فلسفه‌های متداول و متعارف غربی‌اند، تنها علمی را مرجع می‌دانند - و آنرا به علم پایه تعبیر می‌کنند - که صرفاً "به چگونگی روابط و نسبت کمی و کیفی و علی (به معنی حیث قانونی و دورانی پدیدارها و نه حیث ذاتی علی اشیا) کثرت پدیدارها و توضیح آنها در صورت فرضیه‌های وهمی ریاضی و غیرریاضی تحقیق پذیر یا به بطل پذیر می‌پردازد.

در ادوار گذشته هیچگاه چنان نبوده که متفکران و علما منکر هرگونه علمی‌ورای علم جزوی بشوند اگر بعضی از سوفسطائیان منکر شناخت یقینی و معرفت حقیقی به وجود بودند، این انکار به همه علوم مربوط می‌شد. از اینجا تنها به علم از جهت کاربردی آن در حیات معمولی زندگی عادی روزمره توجه داشتند نه آنکه یک علم را پایه و دیگر علوم را هیچ و پوچ بدانند، آنچنانکه متدولوژیستهای جدید، علوم طبیعی و ریاضی را علم پایه و فلسفه و علوم انسانی را فرع و مبتنی بر این پایه می‌دانند^(۴). از این جهت متدولوژیستهای جدید و آخرین نحله این جریان فکری یعنی راسیونال کریتیک پویر مظاهر سفسطه جدید و از بعضی جهات فروتر از سوفسطائیان قدیمند.

حال با این مقدمه در باب خودآگاهی، علم و پرسش از اشیا و امور، ببینیم تفکر چیست. و چه نسبتی با خودآگاهی دارد؟

۲. تفکر، حقیقت و اسماء متجلی الهی

معنی تفکر، در میان عرفا و فلاسفه یعنی میان اهل ذوق و اهل بحث تفاوت می‌کند. بدین صورت که در نظر عرفا تفکر، سیر حضوری معنوی قلبی از کثرت به وحدت است، آنچنانکه

1. Ploralist.

2. Wholism.

3. Monism.

نشریه علوم تربیتی

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید :

تفکر رفتن از باطل^۱ سوی حق^۲ بجز واندر بیدن کل مطلق

اما فلسفه و متکلمین و حکما از آن معنی حصولی لفظ را مراد کرده‌اند و آن را به معنی منطقی لفظ تعریف کرده‌اند. مرحوم حاج ملا هادی سبزواری فکر را چینی تعریف می‌کند :

الفکر حرکه " الی المبادی و من مبادی الی الممراد

در سخنان ائمه نیز از تفکر معنایی قریب به تفکر به معنی عرفانی لفظ می‌توان دریافت چنانکه حضرت علی علیه السلام فرمود : " نبه بالتفکر قلبک " ^۳ (با تفکر دل خود را بیدار و آگاه ساز) و نیز پیامبر اکرم فرمود " التفکر حیاة قلب البصیر " ^۴ (نور قلب بصیر از تفکر اوست) از اینجا تفکر قرآنی ، همان تفکر قلبی است . این تفکر و رای تفکر استدلالی فلاسفه است که تفکر قالبی است . از نظر عرفا تفکر حقیقی ، تفکر در اسماء الله و سیر در اسماء و صفات است . این نحوه تفکر چنانکه عزالدین محمود کاشانی صاحب کتاب مصباح الهدایه می‌گوید ، موجب آشنائی با حقیقت اسماء و مظاهر آن و معرفت به عظمت و قدرت و علم و اراده و احاطه و عزت حق می‌شود . تفکر قلبی در نهایت به معرفت به فقر ذاتی و علم به محفوف ، به مرگ و عدم و نیستی بودن آدمی منجر می‌گردد ، برخلاف تفکر دکارتی که موءدی به اثبات نفس و خودی است . این را در حدیثی از امام صادق در پاسخ به اینکه چگونه باید اندیشید می‌توان دریافت ، مطابق حدیث ، حضرت فرمود : یعرب بالخربه اوبالدار فیقول : این ساکنوک ؟ این بانوک ؟ مالک لاتتکلمین ؟ ^۵ .

۱ - کثرت فانی و مظاهر اسماء .

۲ - وحدت باقی و حقیقت اسماء .

۳ - اصول کافی ، کتاب ایمان و کفر ، باب تفکر ، ج ۲ ، ص ۵۴ .

۴ - همان ، ص ۵۴ .

۵ - همان ، ص ۵۴ - ۵۵ . این بحث و تفاوت ذاتی تفکر قلبی و عقلی در ادب تاریخی در مباحث آتی روشنتر خواهد شد . (ترجمه حدیث : از خرابه یا خانه‌ای که می‌گذرد بگوید : ساکنینت کجایند ؟ سازندگان کجایند ؟ چرا سخن نمی‌گویی) .

خودآگاهی تاریخی

به هر حال با وجود سنخیت قلبی و حضوری ، این تفکر (یعنی تفکر دینی) در حقیقت ورای تفکر قلبی معنوی عرفانی است چنانکه حقیقت دین ورای حقیقت عرفان به معنی متعارف (نظری و عملی) لفظ است . اما با هر تلقی و در همه وجوه وصف و تعریف تفکر یا شرح الاسم آن ، حرکت و یا سیری در آن ملحوظ شده که بیانگر این حقیقت است که در ذات تفکر سیری است روبه سوئی . در اینجا باید دقت کرد که این سیر معطوف به کدام سوست . گرچه شبستری در بیت سابق الذکر اشاره کرد که سیر به سوی حق است . اما چنانکه از روایات و آیات به عنوان مرجع نهائی شناسائی ماهیت همه تفکرات و تأملات بشری می توان استنباط کرد ، همواره این حق نبوده که دایره مدار بوده و اگر بوده در اینجا حق را باید مشکک و ذومراتب در تجلی و ظهور تفسیر کرد . بدین معنی که بعضاً " آدمی بنا بر غفلت و نسیان و جلوه خاص الهی ، باطل را حق انگاشته و حق را باطل .

بنابراین تفسیر و تلقی ، حق و حقیقت را — آنچنانکه متفکران اسلامی گفته اند — باید تجلیات متکثره لاتکرر باشد . از این معناست که شیخ جامی می گوید :

در این نوبت کده صورت پرستی	زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است	ز اسمی بر جهان افتاده نوری است
اگر عالم به یک منوال بسودی	بسا انوار کان مستور ماندی

خلاصه شرح ابیات فوق این است : که در این عالم ممکن هریک از موجودات در مقام صورت پرستی ، تسبیح حق می گوید . این صورت در لسان عرفا همان اسمی است که موجودات بدان آفریده شده اند و مبداء و معاد موجودات ازو به آن است چنانکه شیخ محمود شبستری می گوید :

ز حق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبداء هر یک ز اسمی است
ز آن اسمند موجودات قائم	بدان اسمند در تسبیح دائم
به مبداء هر یکی زان مصدری شد	به وقت بازگشتن چون دری شد
از آن در کامد اول هم بدر شد	اگرچه در معاش از در بدر شد

و انسان در این میان مظهر اسم اعظم و آینه جمیع اسماء و صفات و به این اعتبار صورت پرستی او به معنی خاص و اخص است . از اینجا در تاریخ بشر " هر کس " که از نظر جامی مراد از آن انبیاء و رسل اند ، هر کدام به نوبت دعوت به اسمی از اسماء می کنند که خود مظهر آنند .

نشریه علوم تربیتی

همه افعال و اقوال و احوال در حکم سه ساحت دینی که با او به ظهور می‌رسد در ذیل مظهریت اسماء است (۵). حد احاطه انبیاء و اولیاء نیز به قدر احاطه اسمائی است که محیط بر اسماء دیگرند.

روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام برای امر تصریح دارد که به هر کدام از انبیاء حرفی از حروف اسم اعظم آموخته‌اند. بیش از همه انبیاء و اولیا نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) به همه حروف آشناوند الا حرف " مستأثر " که حق تعالی آنرا برگزید و مخصوص به خود کرده و نهان ساخت. این حرف و اسم در عالم غیب باقی و حکمش ظاهر نمی‌شود. بعضی از عرفا معتقدند که این حرف یا اسماء مستأثر بنا بر تمامیت دور تاریخی و پایان عالم که ملازمه دارد با ظهور هر آنچه بالقوه است، با ظهور ولی عصر بقیه الله الاعظم حکمش ظاهر می‌شود. در اینجا دو روایت از اصول کافی (کتاب الحجّه) می‌آوریم که از امام صادق و امام حسن عسگری علیهما السلام روایت شده است:

"... سمعت ابا عبد الله يقول: ان عیسی بن مریم (ع) اعطی حرفین کان یعمل بهما واعطی موسی اربعه احرف، اعطی ابراهیم ثمانیه احرف واعطی نوح خمس عشر حرفا، واعطی آدم خمس و عشرين حرفا، وان الله تعالی جمع ذلک کله لمحمد (ص) وان اسم الله الاعظم ثلاثه و سبعون حرفا، اعطی محمد اثنین و سبعین حرفا و حجب عنه حرف واحد." (۶)

"... عن ابی الحسن صاحب العسکری (ع) قال: سمعته یقول: " اسم الله الاعظم ثلاثه و سبعون حرفا " کان عند اصف فتکلم به فانخرقت له الارض فیما بیته و بین سباً فتناول عرش بلقیس حتی صیره الی سلیمان ثم انبسطت الارض فی اقل من طرفه " عین، و عند نامه اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله مستأثر به فی علم الغیب " (۷)

جان کلام اینکه هر کدام از انبیاء مظهر اسم یا اسمای خاص خویش و تحت تعلیم و تربیت آنانند. در این بین اسم اعظم اختصاص به نبی اکرم و ائمه اطهار پیدا کرده است. همه اسماء متکثره بواسطه اسم اعظم به نوبت در مرتبه حقیقه الحقایق و مقام احدیت جمعند که این خود به نوبت به ظهور هویت غیب و مرتبه لا اسم و لا رسم و مقام لاتعینی که مرتبه اطلاق ذات است بر می‌گردد.

خودآگاهی تاریخی

جامی حقیقه " الحقایق را که تعین اول است بهلفظ " حقیقت " در آغاز بیت دوم آورده است بنابراین مطاوی این بیت در هر دوره از تاریخ حقیقت ظهوری دارد و بهاسمی در این تاریخ نورافشانی می‌کند .

در بیت سوم جامی فقدان تجلیات متکثره و بقای عالم به یک منوال رادال بر مستوری حق و حقیقت (حقیقه الحقایق و اسم اعظم که مستجمع جمیع اسماء و صفات است) و عالم که در لسان عرفا اعیان ثابته و مظاهر اسماء باشد می‌داند .

بنابر مطاوی آنچه ذکر رفت ، می‌توان دریافت که : تفکر همواره در ادوار مختلف تاریخی بنا بر تجلی وجود و اسم متجلی در آن دوره روبه سوی آن اسم دارد و در نسبت و مظهریت آن اسم متحقق می‌شود . از اینجا حاصل تفکر همان خودآگاهی است ، که گفتیم عبارتست از پرسش از کل تاریخی و اسم متجلی در ادوار تاریخی . اما نکته اساسی این است که این اسم متجلی بنا بر اسماء متقابله جمال و جلال الهی یا اسم لطف است که اقتضای ایمان دارد و یا اسم قهر که مقتضی مستوری حق و غلبه کفر و شرک و بعد است . از اینجا تاریخ بنا بر تقابل اسماء و ظهور تفکر و خودآگاهی خاص هر اسم ، ادواری متباین و متعارض از حیث ذات و ماهیت باهم پیدا کرده است . بالتبع در بعضی از ادوار تاریخی ، ایمان و نور غالب است و در بعضی از ادوار غلبه با کفر و ظلمت است و به عبارت دیگر بعضی از ادوار تاریخ ، تاریخ دینی‌اند و بعضی از ادوار تاریخ ، تاریخ طاغوتی . (۸)

البته هر کدام از تاریخ ایمان دینی یا تاریخ کفر طاغوتی ذومراتب‌اند . در تواریخ دینی ، انبیاء و اولیاء در مقام آموزگاران و معلمان ، مدینه الله را بر اساس شریعت نبوی تأسیس کرده‌اند و در تواریخ طاغوتی ، متفکران غیر دینی با تفکری آزاد و منفصل از وحی آسمانی و کلام الهی به تأسیس مدینه خویش پرداخته‌اند که در روایاتی منسوب به امام صادق (ع) به دولت ابلیس تعبیر شده است . (۹)

۳ . چهار صورت نوعی فرهنگی در ادوار تاریخی

از مطالعه معارف و مآثورات گذشته و حال با توجه به اصول و مبانی فوق می‌توان چهار صورت کلی فرعا " ذیمراتب را در تاریخ تشخیص داد که عبارتند از صورت دینی ، صورت اساطیری ، صورت یونانی - رومی ، صورت جدید . در هر کدام از این فرهنگها و تمدنها

نشریه علوم تربیتی

اسمی در حکم صورت نوعی غالب است که در دیگر فرهنگها و تمدنها مستور و نهان شده و اگر جلوه‌ای دارد بسیار خفی و ضعیف و بعضاً " در حکم ماده برای صورت غالب است . از اینجا اسمائی که تمدنها مظهر آنند نسبت صورت و ماده بایکدیگر پیدا می‌کنند . (۱۰) صورت نوعی تمدنهای دینی با اشتراک در اسماء الله همه بر مدار این اسماء دائر شده‌اند . از اینجا همه این تمدنها با اختلاف اسم به خدا اصالت می‌دهند . تمدن اسلامی و مسیحی از نوع این تمدنها هستند .

تمدنهای اساطیری که دومین صورت نوعی تمدنهای بشری‌اند ، با یک مرتبه بعد از حقیقت توحیدی ادیان بنا بر اسم قهر متجلی دچار تفرقه شده و با اختلاف اسم به خدایان باطل اصالت داده‌اند . گرچه در این دوره بشر دچار تفرقه می‌شود اما به هر حال هنوز وحدت متعالی که در خدای خدایان ظهور می‌کند و یا در امری متعالی از خدای خدایان ، آنچنانکه در تفکر شرقی اساطیری مشاهده می‌شود ، در تلقی مردم این عصر نسبت به عالم و آدم و مبداء عالم و آدم ، وحدت ایجاد می‌کند و نهایتاً " در این تمدنها نیز کل‌انگاری و کل‌بینی به جای کثرت‌انگاری و جزء‌بینی غلبه دارد .

فرهنگها و تمدنهایی که بر اساس متافیزیک یونانی تأسیس گردید ، هر یک بر اسم طاغوت مؤسسند . در این تمدنها آنچه اصالت دارد عبارتست از جهان^۱ . اسماء خدایان در این تمدنها در حکم ماده برای صورت نوعی و اسم جدیدند . از اینجا بسیاری از خدایان به‌قوای نفسانی آدمی و آثار و نیروهای طبیعی تفسیر می‌گردند و صورت کاسموسانتریک^۲ پیدا می‌کنند . وحدت متافیزیکی در این تمدن غلبه دارد ، اما این وحدت به اعتباری در ذات خویش تفرقه دارد . آنچنانکه هیدگر می‌گوید تفکر متافیزیک بالذات ، منشاء تفرقه و جدائی میان نظر و عمل ، سوبژه و ابژه ، و علم و وجود است . به نظر او معنی حقیقت^۳ و لوگوس^۴ در تفکر ماقبل یونانی نشان‌دهنده وحدت امور فوق است با این تفصیل که در

1. Cosmos.

2. Cosmocentric.

3. Aletheia. (به یونانی به معنی تجلی و ظهور)

4. Logos.

خودآگاهی تاریخی

آغاز تفکر یونانی، حقیقت، نوعی کشف بود، و لوگوس کلمه‌ای که همه چیز را در بر می‌گرفت لوگوس در اینجا به معنی سخن با وجود است، در این وضع و مقام، آدمی و معرفت انسانی هنوز با وجود و هستی پیوندی نداشت بلکه در درون آن موجود بود و خود جلوه‌ای از همان وجود بود و مظهر آن.

همان حقیقتی که در آغاز نوعی کشف و تجلی است، در تمثیل مغاره افلاطون به سطح دید "سوژه" تنزل می‌یابد. یعنی حقیقت مبدل به جهت نظرگاه ما می‌شود و بدینسان جلوه‌گاه و جایگاه خود را عوض می‌کند. دیگر حقیقت از آن وجود نیست که خود را بهما باز نماید، بلکه نحوه ارتباط سوژه یعنی ما را نسبت به موجود متعین می‌سازد. حقیقت اینک، تحت سیطره "ایده" یعنی دید و نظر ماست. از اینرو به نظر هیدگر تفکر متافیزیکی با افلاطون شروع می‌شود زیرا با اوست که دریافت حقیقت به مطابقت میان معلوم (شئی) با علم و عقل محدود می‌شود، و این آغاز سوبژکتیویته است. در این دوره لوگوس که در آغاز سخن با وجود تلقی می‌شد به گفتار عقلی تفسیر می‌شود. از این عبارات می‌توان دریافت که قبل از ورود به این دوره نظر و عمل نیز از یکدیگر جدا نیستند و نسبت ظهور و بطون دارند و در نهایت عین یکدیگرند. معرفت و علم نیز در این مرتبه مکاشفه‌شهودی قلبی است و در زمره احوالات، در این مرتبه تفکر قلبی عین عمل است.

تفرقه‌ای که در یونان ظهور کرد، در سیر تاریخی متافیزیک بسط پیدا می‌کند. بدین معنی در نسبت میان نظر و عملی که در آغاز در آراء افلاطون به صورت تابعیت مطلق عمل به نظر و در آراء ارسطو به صورت تابعیت نسبی عمل به نظر مطرح بود سرانجام به تفرقه و جدائی ذاتی میان این دو رسید. و این نظر در تمدن جدید حاصل گردید. قبل از پرداختن به اسم دوره جدید و تلقی این دوره نسبت به شئون نظری و عملی وجود آدمی که حاصل تجلی این اسم است، باید مطلب دیگری را روشن کرد.

۴. وحدت شئون وجود آدمی

مطلبی که در اینجا طرح آن لازم است عبارت است از وحدت آدمی و شئون وجود

1. Subject.

2. Ort. (به آلمانی).

نشریه علوم تربیتی

او بنا براسم متجلی . در همه تمدن‌ها بنا بر قاعده " النفس فی وحدتها کل القوا " و مظهریت آدمی نسبت به اسماء ، همه قوای آدمی چه در صورت فردی و چه در صورت تألیف اجتماعی در مرتبه جمع و جمع الجمع در نفس و اصل ذات او جمع می‌شوند و وحدت می‌یابند . از اینجا آنچه میان نظر و عمل و ابداع و به عبارتی دیگر میان قوای مدرکه در ادراک حسی و وهمی و خیالی و عقلی و قلبی (متعالی) و قوای عامله او از جمله ، شهوت و غضب و شوق و میل و بی‌میلی^۱ وحدت حاصل می‌گردد . بدتبع وحدت قوای انسانی در هر دوره تاریخی دینی ، اساطیری و فلسفی شئونات تمدنی با هم جمع می‌شوند ، چنانکه آن دیگر تباین و تعارضی بین سیاست و هنر و تفکر نظری غالب در هر یک از ادوار نمی‌تواند وجود داشته باشد . اگر تعارضی هست ، در ظاهر است نه در باطن و اصل . و این وضع در تمدن‌های دینی و حتی اساطیری که از بعضی جهات شبیه دین هستند ظهور و غلبه بیشتری دارد .

در تمدن‌های عصر متافیزیک در تفکر نظری و سیاست و هنر تفرقه حاصل می‌شود ولی این تفرقه بالعرض رفع می‌گردد . در حقیقت تفکر متافیزیک و فیلسوف یونانی در ذیل این تفکر سعی به جمع شئونات انسانی دارد ، و به اعتباری شئونات تفکر و تمدن متافیزیک بالذات بنا بر مظهریت خویش جمع می‌شوند . (۱۱)

بهر تقدیر باد و رشدن از تفکر دینی ، در وجود و معرفت آدمی تعارض و تفرقه پیدامی‌شود . این امر با تفکر فلسفی به نهایت می‌رسد . و اگر فلسفه سعی به جمع دارد جمع اضداد در ظهور است نه بطون و تعالی . بدین معنی فلسفه بالتعام در سنتز و وضع مجامع و آشتی و ترکیب اضداد و اعتدال میان آنها می‌کوشد ، حال آنکه دین سعی در رفع اضداد و حصول وارستگی و بی‌قیدی نسبت به اضداد و نیل به وحدت متعالی با اسقاط اضافات دارد . این نکته‌ای است که شیخ محمود شبستری بدان اشاره کرده است :

نشانی داده‌اند اهل خرابات که التوحید اسقاط الاضافات

در تفکر دینی این جهان و هر چه در عالم ملک است نشانه‌ای از تعارض و تزاحم دارد . از اینجا نظر و عمل آدمی در این مقام معطوف به تعالی و تجافی از دار اضداد است .

۱ - متفکران و فلاسفه اسلامی به این دو " قوه نزوعیه " گفته‌اند که منشاء اشتیاق یا کراهت

و بی‌میلی است و در چهار مرتبه حسی و خیالی و عقلی و قلبی ظاهر می‌شود .

خودآگاهی تاریخی

صلح اضداد است عمر این جهان جنگ اضداد است عمر جاودان
 آن چنانکه گفت پیغمبر ز نور که نشانش آن بود اندر صدور
 که تجافی دارد از دارالغرور هم انابت آرد از دارغرور (۱۲)

حال ببینیم در تمدن جدید ، اسمی که این تمدن مظهر آنست منشاء ظهور چه شئوناتی و چه نسبتی میان شئونات شده است ؟

۵ - صورت نوعی تمدن و فرهنگ جدید

از مطاوی شعر شاعران و سخن نویسندگان رنسانس بوضوح درمی یابیم که آنچه در تمدنهای دینی محمود بوده در این آثار مذموم انگاشته می شود . دعوت همه متفکران این عصر به این جهان و بعد از عالم غیب است . مدار توجه اینان وجود انسانی و فضایل و رذایل آن است . از اینرو تفکر یونانی به جهت توجه به جهان و انسان مورد علاقه همه نویسندگان عصر رنسانس است . اما هنوز این احساسات شعری که به سبب حساسیت شاعران در هر عصری زودتر از دیگران ، به بیان و وصف عالم می پرداخت . به صورت عقلی و بحثی تبیین نشده بود .

دکارت فیلسوف فرانسوی اولین فیلسوف جدید غربی است که به تفضیل به تبیین حقیقت و نسبت میان آدم و عالم و مبداء عالم و آدم می پردازد (قبل از او اجمالا " فیلسوفان و عالمانی چون بیکن ، گالیله ، هایز و ماکیاول آن را آغاز کرده بودند) . او با شک فلسفی هر آنچه را که متعلق به گذشته است کنار می گذارد و با اثبات خود و نفس به عنوان یقینی ترین حقایق و اشیاء و امور و رجوع همه حقایق از عالم و مبداء عالم و آدم (به معنی خدا) به نفس آدمی و دیگر اصیل گرفتن فکر آدمی و آنرا مدار هستی بشردانستن ، همه تلقیات قدیم را به طاق نسیان سپرده است (۱۳) ، و طرحی سه مرتبه دورتر از حق و حقیقت (در مقایسه با تفکر دینی و دیانت) می اندازد که بازگشت مدنیت و فرهنگ جدید بالتمام بدان است . آنچه امروز بالفعل در جهان می بینیم به صورت بالقوه در تفکر دکارتی وجود دارد .

پس با توجه به مراتب فوق اسم دوره جدید ، انسان است و این به اقتضای ظهور اسم قهر الهی حاصل شده است . در این ظهور انسان خود حجاب حق و حقیقت و دائر مدار عالم و واسطه در نگاه به عالم و آدم و مبداء عالم و آدم می شود .

نشریه علوم تربیتی

با اومانیزم^۱ به معنی اصالت انسان (در مقابل اصالت خدای ادیان ، خدایان اساطیری و جهان یونانی) که غیر از فیلانترویی^۲ بمعنی انسان دوستی است ، تفرقه بیش از پیش سراغ و سروت آدمی می آید (این اومانیزم در اعلامیه جهانی حقوق بشر که به حق الناس اصالت می دهد و حق الله را به طاق نسیان می سپارد بالکل وبالتمام تحقق می یابد و در تفکر ظاهرپرستی و دنیاپرستانه یهودیان غیرموسوی و در قدرت امپریالیسم به نهایت می رسد) . بشر با اصالت دادن به خود و خود را جهت جامع همه چیز دانستن هر نحو تعالی را منکر می شود . و این تلقی در بسط تاریخ تفکر غربی بطور دائم التزاید غلبه پیدا می کند .

۶ - تفکر کانتی و نوکانتی و انکار مابعدالطبیعه نظری

تا عصر کانت و قرن هیجدهم ، گرچه انکار خدای ادیان آسمانی و کلام الهی ، وحی ، نبوت و معاد سیطره های روزافزون بر اذهان و عقول و افهام و قلوب پیدا می کند و حتی به منسوخ شدن رسمی دین در قانون اساسی لائیک دولتها و اعلامیه جهانی حقوق بشر که تبیین آن طی قرن هیجدهم توسط فراماسونها صورت گرفت ، می انجامد. اما هنوز نحوی از قول به وحدت خارجی اشیاء مطرح بود . این مسئله با ظهور فیلسوف بزرگی چون هگل در قرن نوزدهم تقویت می گردد که تا به امروز نحله های مونیزم و هولیزم بعد از هگل استمرار یافته است . اما دست بزرگی از فلاسفه که پلورالیسم و لیبرالیسم فلسفی - سیاسی (۱۴) را ترویج می کنند و در جهت مخالف هولیستها به طرح مسئله در حوزه های فلسفی می پردازند پیرو نحله نوکانتی اند . پیروان این نحله از همان جایی شروع کردند که کانت به پایان رسانده بود . بدین معنی که کانت شناخت یقینی فلسفی و مابعدالطبیعه نظری را منکر و حل مسائل فلسفی به معنی عام و خاص از قبیل بحث وجود ، اثبات وجود خدا ، نفس ، معاد ، جزء لایتجزی و . . . را به عقل عملی و وجدان آدمی رجوع داده بود . در ایده آلیسم کانت ، بحث معرفت که بالتمام وضعی سوژکتیو ، پیدامی کرد ، جایگزین بحث انتولوژی و

1. Humanism.

2. Philantropy.

خودآگاهی تاریخی

وجودشناسی گردید (بدون آنکه بحث وجود یکسره فراموش شود) و بحث معرفت نیز سرانجام در نحله‌های بعدی به بحث منطق و زبان منحصر شد و از جهتی نیز در این نحله فلسفه به عنوان منقح مبادی و روش علوم در متدولوژی منحل گردید یعنی همان فلسفه و منطق علوم .

۷ . اصالت عقل عملی و وجدان آدمی به عنوان واهب الصور موجودات و ملاک حق و باطل

اصالت عقل عملی و وجدان آدمی به عنوان ملاک و معیار حق و باطل و زشت و زیبا و درست و نادرست به معنی مطلق انگاشتن نفس آدمی است ، در حالیکه پیش از این همه امور به وجود آدمی باز نمی گشت و جهان صرف هیولای بی صورت که واهب الصور آن عقل و فاهمه و فکر آدمی باشد انگاشته نمی شد . بلکه در گذشته همواره معینات خارجی با صورت و ماهیت حقیقی فی نفسه مستقل از انسان پنداشته می شدند ، مضافاً " به این تلقی که علم آدمی (حتی با قول به اصالت علم و خودبنیادی آن در نسبت با موضوعیت و مبدئیت بشر در دوره جدید) می تواند کاشف حقیقت جهان باشد .

نوکانتی^۱ ها اولین نکته‌ای که به آرای کانت^۲ (که جهان را به اعتباری به فی نفسه و لِنفسه قسمت می کرد و به اعتباری به نومن^۳ و فنومن^۴) افزودند این بود که با انکار نومن به عنوان لفظی بی معنا کثرت مطلق را جایگزین وحدت نسبی کانت کردند و نسبت به او دو قدم از جهان دورتر شدند . بدین معنی که اگر کانت قائل به فی نفسای بی صورت بود که آدمی بمان صورت می دهد ، نوکانتی ها این را نیز انکار کردند و هرچه بیشتر معرفت را امری نفسانی دانستند . ایشان با انکار نومن (ذات معقول) ، واقعیت امور را به نفس ادراک بازگردانید ه اند و سپس بعضی از اصحاب مذهب نوتحصلی یعنی منطقیان حلقه وین ، باز هم در این زمینه دورتر رفته ، گفتند علم ، امری نیست که به پدیدارها تعلق بگیرد ، از نظر برخی از این فلاسفه آنچه ،

1. New Kantism.

2. Kant.

3. Nomenon.

4. Phenomenon.

نشریه علوم تربیتی

بمان برای وصول به دانش توحید یافته یعنی به علم و فلسفه، هیئت تألیفی می‌بخشیم، نفس معینات خارجی نیست بلکه فقط منطوقهای مضاف به این معینات است. به عقیده اینان فکر ما قادر به ادراک هیچ واقعیتی نیست. تماس با جهان جز بنحوهای که از عالم خارج سخن می‌گوئیم وجود ندارد (۱۶). جان کلام اینکه همه این نحل اصرار بر این دارند که عقل و فاهمه و فکر آدمی است که ملاک حقیقت و واهب‌الصور عالم و آدم و مبداء عالم و آدم است. در تفکر یونانی و در نظر فیلسوفان مسیحی و مسلمان واهب‌الصور، انسان نیست. علاوه بر این اشیاء در حد ذات خویش واجد صورت و ماهیتند. این صورت را به موجودات و صورت علمی این موجودات را به انسان، واهب‌الصوری که عقل کل باشد یا عقل دهم یا عقل فعال یا هر امر متعالی دیگر می‌بخشد. اما در تفکر جدید (کانتی و نوکانتی و...) واهب‌الصور عقل و فهم و وجدان آدمی است. این عقل و وجدان منشاء صدور انشاء و خبر درباره جهان و موجودات است.

۸. تفکر تفرقه‌زای متافیزیک یونانی و انشاق نظر و عمل

طرح منطقی نسبت میان قضایای خبری و انشائی که با فلسفه یونانی آغاز گردیده بود گرچه در آغاز به نحوی اجمالی با قول به جمع این قضایا و مبدئیت قضایای خبری نسبت به قضایای انشائی مطرح گردید، اما به تدریج با مباحث دقیقتر منطقی، ذات متعارض و متباین خویش را بنا بر تفکر تفرقه‌زای متافیزیک آشکار می‌ساخت، با ظهور کانت این تعارض شدیدتر شد و با نوکانتی‌ها و نوتحصلی‌ها بخصوص منطقیان حلقه وین انفکاک‌ی ذاتی میان خبر و انشاء و به عبارتی میان است و باید حاصل شد. در این میان کارل پوپربانی، نحله راسیونال کریتیک و برخاسته از جریان نوتحصلیان با اصلاحاتی در افکار نوتحصلی (بدون تغییر در مبانی آن) که عبارت بود از طرح ابطال‌پذیری در برابر تحقیق‌پذیری و بعضی جزئیات دیگر، تفرقه میان خبر و انشاء را به نهایت رساند. این تفرقه اکنون در ایران در آثار گروهی از نویسندگان که در انگلستان به تحصیل پرداخته و با تعلق خاطر به آرای فیلسوفان انگلیسی گرایش به تحلیل تجربی - منطقی و پلورالیسم و خلاصه‌پرداختن به اسافل امور دنیا تمایل داشته‌اند، تاثیر بسیاری گذاشته است.

خودآگاهی تاریخی

اگر قدری مفصلتر در باب ذات تفرقه‌زای فلسفه یونانی در باب خبر و انشاء تأمل کنیم بیش از هر چیز توجه به این حقیقت خواهیم داشت که بنا بر ماهیت فلسفه، علم به اشیاء و امور و کشف مجهول هیچگاه ملازمه با عمل مطابق علم ندارد. بدین معنی فیلسوف، انسانی آزاد در عمل است، و با طرح خبر درباره جهان ملزم به عملی مقتضی آن نیست. اوفی المثل فعلی را شر می‌داند یا خدا را اثبات می‌کند، این معرفت و خبر بالذات منجر به آن نمی‌شود که فیلسوف مرتکب فعل شر نشود. اساساً "ضامنی برای عمل مطابق نظر، غیر از خود او وجود ندارد. او عقل خود را با عقول بالا در ارتباط می‌بیند از این جهت عقل را منشاء قضایای اخباری و احکام انشائی و ارزشی می‌داند. این نحوه تفکر فلسفی است که نهایتاً در دوره جدید بطور مطلق به تفکیک خبر و انشاء با رجوع آن دو به وجود انسانی منجر می‌گردد.

۹. وحدت نظر و عمل در تفکر دینی

اما در مقابل وضع فلسفی، در تفکر دینی ایمان که باور و ادراک متعالی قلبی است نمی‌تواند منشاء عمل نگردد، بنابراین ایمان و عمل دو ساحت و دو جلوه از یک حقیقت خواهند بود.

احادیثی در این باب رسیده است که برخی از آنان را در اینجا می‌آوریم:

"الایمان یستدل بالعمل والعمل یستدل بالایمان" (۱۷): بنا بر مظاهری این حدیث عمل و ایمان بر یکدیگر دلالت می‌کنند. در بعضی از روایات ایمان، به عقیده قلبی و رفتار عملی وصف شده است. و از این لحاظ با اسلام متفاوت دانسته شده است. تفاوت ایمان و اسلام در این است که امام باقر (ع) فرموده "الایمان اقرار" و عمل، الاسلام اقرار بلا عمل" (۱۸) بنابراین شخص می‌تواند مسلمان باشد ولی بی‌ایمان. در حالیکه ایمان معرفت قلبی است بحق و آنچه که نبی به آن خبر داده است. در این حال و مقام دینی عمل عین معرفت می‌شود. از اینجا است که حضرت صادق علیه السلام فرمود: "الایمان عمل کله" (۱۹) بعضی از صوفیه اصل دین و ایمان را تصدیق به دل و معرفت و فرع آن را طاعت دانسته‌اند (۲۰). ایمان همچنانکه مرتبه‌ای بالاتر از اسلام است. خود به نوبه نازلتر از یقین است. امام صادق فرمود "ان الایمان افضل من الاسلام و ان الیقین افضل من الایمان و ما من شیئی اغرم من الیقین" (۲۱).

نشریه علوم تربیتی

اگر ایمان نباشد عمل هم صورت ظاهر دینی خواهد داشت و این را نفاق خواند ماند که مذمومتر از کفر است. از اینجا است که تفکر را در معنی دینی آن تفکر قلبی دانستیم و روایات نیز مؤید این نکته بود البته این مسئله منافاتی با وجود تفکر حصولی در ذیل تفکر حضوری قلبی ندارد، زیرا انسان در مرتبه فطرت اول، و بسیط اهل محاسبه و تدبیر است و حتی در فطرت ثانی نیز به نحوی با تعقل حصولی تدبیری سروکار پیدا می‌کند، اما باید توجه داشت که رجوع محاسبه و تدبیر در اینجا به حضور و تفکر قلبی دینی است به عبارتی رجوع قرب نوافل (قرب با واسطه به حق) به قرب فرائض (قرب بی واسطه به حق).

۱۰. ابتنای تفکر حصولی بر تفکر حضوری

در هر فرهنگ و تفکری که قوام فرهنگ بدان است در حقیقت رجوع حصولیات به حضوریات وقوع حاصل می‌کند. اما حضور و قرب در اینجا حضور و قرب حقیقی نیست بلکه غالباً "قرب به طاغوت و شیطان و نفس اماره است. بنابراین در ذیل این نحوه تفکر و حضور و صورت فرهنگی، تفکر حصولی نیز رجوع به نفس اماره دارد. دیگر اینکه در فرهنگ یونانی و جدید اصالت با تفکر حصولی و حسابگرانه است. باغلبه تفکر حسابگرانه، تفکر معنوی بالکل فراموش می‌شود. اساساً "تفکر حصولی فلسفی در اگریز از حضور حیرت آغاز می‌شود در این مرتبه فیلسوف با توجیه عقلی نظری ولوژیک (منطق) راز و حیرت حاصل از تجلی وجود را به حجاب می‌کشد. و در دوره جدید تفکر حصولی دکارتی سلطانی بی رقیب می‌گردد. و حتی آن شبیحی که از رازمانده بود بالکل و بالتمام در پرده غفلتی که چراغ مرده عقل بر روی آن می‌کشد فراموش می‌شود. و آنچه در آثار بعضی از فلاسفه نظیر برگسون^۱ و بعضی دیگر از فیلسوفان حیویت و یا سرویلیام، جیمز^۲ فیلسوف پراگماتیست^۳ و یا درمیستیک^۴ و هنر جدید مشاهده می‌شود و از آن به شهود یا علم حضوری شهودی^۵ تعبیر شده است،

1. Bergson, Henry.

2. James, William

3. Pragmatist

4. Mysticism (عرفان)

5. Intuition.

خودآگاهی تاریخی

در حقیقت شهود و حضور نفس اماره است ، نه مشاهده و مکاشفه عالم غیب و حقایق متعالی^۱ . فقط با فلاسفه اگزیستانس^۲ و فنومنولوژیستهاست که توجه مقدماتی به حضور و تعالی^۳ باز می‌گردد . ولی هنوز غلبه با شهود و حضور نفس اماره است و او مانع است . و سخن‌هیدگر^۴ از تفکر قلبی و معنوی^۵ سخنی دیگر است . که در مقالات دیگری از آن سخن خواهیم گرفت .

۱۱ . وحدت و انشاق نظر و عمل در تفکر حضوری و حصولی

بهر حال در تفکر قلبی حتی اگر نفسانی باشد دوگانگی نظر و عمل از وجود آدمی رخت برمی‌بندد . و تا آنجا که آدمی در مرتبه حضور است علم و عملش اتحاد پیدامی‌کنند ، اما در مرتبه حصول تفرقه باز می‌آید .

اگر قدری در اصول و مبانی تفکر دینی و ادراک متعالی آن تأمل کنیم بوضوح درمی‌یابیم که حقیقت متعالی ادیان بالذات وحدت را در شئون آدمی پدید می‌آورد . بر اساس این اصول هرگاه انسان نسبتی با امر قدسی متعالی پیدا می‌کند به اقتضای این نسبت شئونش جلوه‌گاه امر قدسی خواهد بود از اینجاست که پیامبر اکرم ساحات وجودی خویش را به ساحت متعالی حقیقت رجوع می‌دهد . بر این اساس شریعت و طریقت معطوف به حقیقت می‌شوند . و ظاهر و باطن تفکر دینی ، حقیقتی می‌گردد که ولی و نبی در نسبتی بی‌واسطه و در مقام لقاء و مشاهده آن است (به قدر مراتب) .

۱۲ . انشاق نظر و عمل در تفکر فلسفی / افلاطون

در تفکر فلسفی افلاطون با توجه به فرادش^۶ دینی قدیم گرچه هنوز ظاهراً " سخن از

1. Transcendant.

4. Heidegger, Martin

2. existence.

5. Meditative thinking

3. Transcendance.

6. Tradition

نشریه علوم تربیتی

نسبتی وحدانی است لیکن همین تفکر خود آغاز تفرقه است . به نظر افلاطون و استادش سقراط علم به فضیلت عین فضیلتی است . زیرا علم حقیقی به شجاعت با ترس و جبن مناسبتی ندارد از اینرو شناختن شجاعت عین شجاع شدن است . در اینجا علم ملازمه با تحولی باطنی و سیر از عالم پندار به عالم دیدار دارد (۲۲) . آدمی با تجرد و تزکیه و استکمال نفس سیر صعودی به سوی عالم دیدار دارد . در هر مقام و منزل ، آدمی نظری و عملی مطابق آن نظر دارد . برای مبنا نظر عبارتست از مشاهده اعیان و ماهیات ، و فقط فلاسفه اند که به این حیات نظری و به دیدار مثل نائل می شوند ، و در مدینه به تدبیر امور می پردازند . در تیمائوس ، دمیورژ به عنوان صانع جهان بر طبق ایدئال یا نمونه های کامل می کوشد ، ماده سخت و سرکشی را که در اختیار اوست و تا آنجا که امکان می دهد شبیه ایدئال بسازد . بر فیلسوف است که ایدئال را درک کند و بکوشد تا حیات خویش و دیگران را برونق آن نمونه و اسوه تنظیم کند . از اینجا است مقامی که در جمهوری به فیلسوف - حاکم داده شده است .

تا اینجا آراء افلاطون بسیار شبیه به معارف و مآثرات دینی است از این لحاظ افلاطون متذکر نحوه تحقق معرفت در تفکر دینی است که فعل و عمل مطابق آن بوجود می آید . اما آیا حقیقتاً " آرای افلاطون عین تفکر دینی است ؟

فیلیپ شرارد^۱ فیلسوف انگلیسی معاصر به این پرسش چنین پاسخ می دهد : " افلاطون درمی یابد که در پایان یک فرادش دینی است و نه در آغاز آن و از این وجهه نظر آثار او مظهر حداکثر سعی ممکن برای بیان حقایقی است که در قالب و ظرف اصطلاحات فلسفی نمی گنجد . به عبارت دیگر اشکال در روش افلاطون است ، به نحوی که وقتی می خواهد عالم اعیان را شرح دهد می بینیم که آن عالم قلب می شود و این امر آنگاه به تمامیت و کمال می رسد که روش افلاطون فی نفسه غایت قرار می گیرد و مقولات تفکر منطقی چنان تلقی می شود که گوئی می تواند تمام قلمرو حقیقت را فراگیرد (۲۴) .

کاپلستون^۲ متکلم و تئولوژیست معاصر انگلیسی نیز به این امر توجه دارد که

1. Philip Sherrard

2. Fredrick Copleston

خودآگاهی تاریخی

معرفت‌شناسی افلاطون از جمله در رساله ضیافت صرفاً "ظاهری دینی دارد، و گرنه بالذات از طریقت‌تقرب دینی و عروج عرفانی دور است. به عقیده‌وی کوشش‌هایی که در آن سعی می‌شود افلاطون چون یک عارف که باشهود و در نوعی از احوالات و مواجید و خلسه عرفانی به دیدار مثل نائل شود، بی‌وجه و خطاست (۲۵). اغلب نویسندگان تاریخ‌فلسفه نیز وجود ماده دینی در فلسفه افلاطون را ناشی از ناتوانی و ضعف عصر باستان در استقلال از تفکر دینی می‌دانند که بیانگر فقر روحی و در جستجوی پناهگاهی در عالم غیب و اسرار است. ولی بهر حال افلاطون در نظر اینان حکیم آزاداندیشی است که با شناخت عقلی سعی دارد به بحث وجود و معرفت و مسائل فلسفی اشتغال ورزد و اگر آثار او خصیصه شعری و میتولوژیک دارند صرفاً "وسیله‌ای برای بیان فلسفه و تفکر عقلی اویند. این چنین است که هرچه افلاطون از آثار اولیه خود دور می‌شود بحث عقلی محض حتی با ماده فلسفی، در آرای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خود داشته است، بنابراین فاقد یک ساحت دینی و عرفانی به معنی اصیل لفظ است. پس نسبت میان نظر و عمل در تفکر افلاطون کدام حقیقت را بیان می‌کند و کیفیت و حقیقت این نسبت چیست؟ قبلاً "اشاره داشتیم که با نظر افلاطون، نظر مقدم بر عمل فرض می‌شود، و این خود قبول جدائی ایندوست، نه آنکه دوسان برابر نسبت به حقیقت داشته باشند؛ پس افلاطون عمل را تابع نظر و علم می‌کند.

۱۳- وحدت معرفت و عبادت در تفکر دینی

بنابر روایات مأثوره مذکور در مباحث قبلی عمل عین نظر است. در روایات "الایمان عمل کله" و "الشریعة قولی، الطریقة فعلی والحقیقة احوالی"، قول و فعل و نظر سه ساحت و جلوه یک حقیقتند. و دین واجد سه جلوه، به صورت شریعت و طریقت و حقیقت در نسبت ظاهر به باطن است. در این مراتب شریعت قولی فرع طریقت فعلی و این نیز خود معطوف به حقیقت حالی است. سالک هر قدر نزدیکتر به حق باشد و در هر منزل بالاتر، سه ساحت دین برای او در مرتبه و طوری و رای طور قبلی متحقق می‌شود، تا آنجا

نشریه علوم تربیتی

که در نهایت به مقام کشف سبحات جلال برسد . پس در تفکر دینی چنان نیست که ابتدا علم به حقیقت حاصل شود و سپس مؤمن اهل عمل و شریعت گردد . مگر اینکه علم دیانت به معنی منطقی و کلامی لفظ جای حقیقت دیانت را بگیرد . در این مرتبه ارتباط عمل با حقیقت دیانت به سختی حاصل می‌گردد و شبهات و حجب کثرت پیدا می‌کنند و بُعدی دایم‌التزاید میان آدمی و حقیقت حاصل می‌شود . در حالیکه در مقام قرب عمل مؤمن عین تعلق به حقیقت دینی است که برای او متجلی است ، و نسبتی با حق و حقیقت و مبداء قدسی دارد و اعمال و اقوال و احوال او مظهر این نسبت است همچنانکه حضرت نبی مکرم (ص) فرمود در این نسبت اگر نبوی و ولوی باشد معرفتی قلبی چون موهبت و ودیعه‌ای آسمانی با وحی و الهام حاصل می‌شود (۲۶) . اگر این نسبت با بُعد همراه باشد اعمال و اقوال و احوال او باطل و اگر با قرب توأم شود ، حقیقی می‌گردد .

در سیر بسط تاریخ ادیان همواره بُعد بر قرب غلبه داشته تا جایی در پایان تمدن دینی همچنانکه در عصر افلاطون ملاحظه شد این علوم و اقوال و اعمال به عنوان ظاهر در حکم ماده برای تمدن غیردینی قرار می‌گیرند و حقیقت دین در پشت اسم غالب ، مستور و نهان می‌گردد . اما در آغاز تأسیس مدینه دینی و شریعت ، معرفت عین طاعت و عبادت و عمل است .

مفسران اسلامی بدنقل از مجاهد و ابن عباس در تفسیر آیه " ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون " ليعرفون را مراد فليعبدون آورده‌اند . بدین معنی که عبادت مبتنی بر معرفت و یا غایت عبادت معرفت است و به عبارت دقیقتر معرفت الله عین عبادت الله (۲۷) .

عرفا گفته‌اند عبدالله بنده‌ایست که حق تعالی به جمیع اسماء بر او تجلی کرده ، و این بالاترین مقام عبودیت است (۲۸) . دین نیز که معرفت الله در آن تعبیه شده در حقیقت عبارتست از معرفت و طاعت الله .

همچنانکه اشاره داشتیم هر معرفت حصولی علی‌الخصوص معرفت فلسفی مستقیماً " منشاء عملی نمی‌تواند باشد و این در واقع از اشکالات تفکر عقلی و تصدیق منطقی است اما همین تفکر وقتی به مرتبه تفکر قلبی می‌رسد عین عمل می‌شود و دوگانگی آن زایل می‌گردد و وحدت میان نظر و عمل حاصل می‌آید .

در دین نیز بنا بر مراتب در پائین‌ترین مرتبه آن که اسلام است میان عمل و معرفت

خودآگاهی تاریخی

وحدت نیست . اما در مرتبه ایمان ، عمل با معرفت وحدت پیدا می کند و در یقین اتحاد به نهایت می رسد . در کفر نیز چنین است چون کفر نیز از حضوریات است و عین عمل ، و کافر عبدالطاغوت والشیطان است (یا ابت لاتعبد الشیطان . و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبدالطاغوت) .

پس آدمی معرفتش چون عبادتش یا معرفت الله است ، یا معرفت الطاغوت و در هر مرتبه ، این دو عین طاعت و عبادتند . و در این بین آدمی با ظهور هر دینی امر به بندگی الله و اجتناب از طاغوت شده است (و اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت) و بالعکس .
باتوجه به مراتب فوق می توان طاعت و عبادت را نسبت به معرفت ، نسبت ظاهر به باطن دانست . هر عمل ظاهری ، مظهری از معرفت باطنی است .

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان معرفت را غرض اقصی و غایم القصوای عبادت می خواند . ایشان در بخشی از تفسیر آیه " ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون " می فرماید : " پس معلوم می شود حقیقت عبادت این است که بنده خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته ، روبه سوی مقام رب خود آورد . همین منظور آن مفسر است که عبادت را به معرفت تفسیر کرده می خواهد بگوید : حقیقتش آن معرفتی است که از عبادت ظاهری بدست می آید " (۲۹) .

شیخ محمد لاهیجی در تفسیر این آیه چنین می گوید : " چون مقصود از ایجاد موجودات کاینات معرفت و شناخت حضرت موجد است تعالی و تقدس ، چنانچه در حدیث قدسی آمده که داود پیغمبر از حضرت عزت سؤال نمود " لما ذا خلقت الخلق فاوحى الله تعالى الى داود كنت كنزا " مخفيا " فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف و در کتاب کریم جلت عظمه " می فرماید که " و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون " سلطان المفسرین ابن عباس تفسیر ليعبدون به ليعرفون فرموده که این تفسیر موافق حدیث قدسی است که گذشت (۳۰) .

۱۴ . دو جریان تاریخی وحدت و انشاق نظر و عمل دو حوزه فلسفه و دین

از کل مباحثی که در زمینه نسبت نظر و عمل داشتیم می توان دو جریان را در تاریخ تفکر تشخیص داد . جریان اول ، جریان فلسفی است که منشاء متمایز ساختن تئوری و پراکسیس

نشریه علوم تربیتی

(نظر و عمل) است. این جریان با فلسفه افلاطون آغاز و به راسیونال کریتیک انجامیده است. در آغاز ارسطو با کسبی دانستن فضایل براین جدایی فلسفی صحنه گذاشته است درحالیکه افلاطون با توجه به فرادش دینی قدیم یونانیان قائل به فطری و ذاتی بودن فضائل است که در نسبت با مثل و تذکر بدان ظهور می کند. بهر حال هنوز در عصر فلسفه یونانی، ارسطو نیز قائل به تفکیک مطلق میان نظر و عمل نیست.

جریان دوم که جریان دینی است تقدم زمانی و معنوی بر جریان فلسفی دارد. در این نحوه تفکر نظر و عمل با هم وحدت پیدا می کنند، به این معنی که اساساً "تفکر قلبی که حضوری و مربوط به احوال است شرط لازم نیل به حقیقت وحی است. معرفت در مقام تفکر قلبی عبارتست از سیر و مشاهده باطنی که در نهایت موعدی به فناء معرفت و دوئیت مدرک و مدرک علمی است (حق الیقین)، در اینجا سیر معنوی روحانی آدمی حالت صعودی دارد و متضمن رستگاری و بهجت است. چنین سیری در هر مرتبه، عمل خویش را بوجود می آورد تا به عملی که عین رستگاری و بهجت است ختم گردد. و در هر مرتبه از سیر و نسبت با حقیقت، قول و فعل و حال مظهر این نسبت خواهد بود.

این نحوه تفکر در مقابل نظر فلسفی ارسطوست که تفکر را بالتمام حصولی و اکتسابی و مفهومی دانسته، عمل را مترتب بر یک سیر صعودی روحانی به سوی مبادی متعالی نمی داند. در اینجا شناسائی و معرفت صرفاً "مفهومی و منطقی است، و با تعالی فیلسوف متحقق نمی شود، بنابراین دیگر جدائی میان نظر و عمل بی وجه نیست.

نسبت میان نظر و عمل اکتسابی و تابعیت اراده به عقل ارسطویی در سیر تحول تفکر غربی، با تفکر دکارتی به نسبت میان "علوم طبیعت و ریاضی" و "عمل" تفسیر می شود. و چون هنوز این علم بزعم دکارت ناقص است اخلاق باید موقتی باشد. کانت با انتقاد از تفکر متعارف فلسفی که از دکارت آغاز و به فلاسفه تجربی انگلستان ختم شده بود به طرح این مطلب پرداخت که اساساً "از علم جدید که علم به پدیدارهاست نمی توان اصول عمل اخلاقی را استنباط کرد. او در حقیقت ماهیت تفکر عقلی جدید را که بسط تفکر عقلی قدیم بود، دریافته بود، به اعتباری نظر او کاملاً "صحیح بود زیرا تئوری علمی که سیستمی برای توضیح و وصف امور تجربی - علمی درباره پدیدارهاست نسبتی منطقی با عمل اخلاقی ندارد و سنخیتی میان احکام علمی و اخلاقی موجود نیست (البته این امر مطلق نیست بلکه باز رابطه ای میان احکام علمی و اخلاقی وجود دارد که منطقی نیست).

خودآگاهی تاریخی

۱۵ . ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

در اینجا برای تفصیل مطلب در باب رابطه احکام خبری و انشائی و ارزشی و بیان حقیقت آنچه که پوپر و فلاسفه تجربی انگلستان می‌گویند ، می‌پردازیم و سپس بحث را را پی می‌گیریم .

قبلا " اشاره کردیم که تفکر فلسفی در مرتبه حضور و قلب ظهور نمی‌کند و در صورت ارتقاء به این مرتبه ماهیت حصولی و مفهومی خویش را از دست می‌دهد ولی در هر حال بالذات نظرو عمل در آن جداست که فلاسفه نیز تلویحا " و تصریحا " به آن اشاره داشته‌اند ، اما اگر این تفکیک بدانجا رسد که انفکاک ذاتی حاصل گردد ، به نحوی به سوژکتیویسم (قول به اصالت فاعل شناسائی) که " خود اثباتی " است دچار خواهیم گشت که بحثش خواهد آمد ، اما در اینجا به صورت مختلف نسبت نظر و عمل می‌پردازیم و نظر پوپر مدافع جدائی نظر و عمل و پیروان او در این نظر فلسفی را نقد می‌کنیم :

بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان در ربط باید و نباید Ought, Ought not و است و نیست is, is not و به عبارتی در ربط معرفت عملی به معرفت نظری به آنحاء مختلف به بحث پرداخته‌اند در اینجا جهت اختصار به آراء علامه طباطبائی بسنده می‌کنیم .

مرحوم علامه در مقاله هشتم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ، در بحث ادراکات اعتباری ، ادراک حقیقی را منشاء ادراکات اعتباری دانسته از نظر ایشان ارتباط این دو ارتباطی منطقی نیست بلکه ادراکات اعتباری از نحوی تصرف وهمی در ادراکات حقیقی و متناظر با آن به اقتضای تمایلات درونی و احتیاجات فرد حاصل می‌شود . بنابراین ، علوم اعتباری مسبوق به علوم حقیقی اند . بنابراین تمایلات و اوهام ، معانی اعتباری (از جمله باید و نباید در حکم فقهی و حقوقی و اخلاقی) وهمی است و در ظرف خارج مطابق ندارد ، بلکه مطابق آن در ظرف توهم موجود است ، و اعتبار آن نیز به تبع منشائیت اثر در خارج است ، و بانتفاء موضوع لغو و بی‌اثر می‌شود . پس به صرف ادراک اشیا آنچه‌انکه هستند معنائی اعتباری را نمی‌توان بدست آورد . خلاصه اینکه ارتباطی تمثیلی و وهمی موجب ربط نظر به عمل می‌شود (۳۱) .

نشریه علوم تربیتی

۱۶ . عقل مشترک و فهم متعارف در مقام رابط نظر و عمل

نظر فوق نظری فلسفی بود ، اما عقل فطری بسیط و فهم عمومی و متعارف غیر فلسفی نیز پاسخی به این ربط دارد . در اینجا مقدمات " باید به داستانی اشاره کرد تا معنی عقل فطری را دریابیم .

می گویند فیلسوفی رساله های در اثبات محال بودن حرکت نوشت و آن را برای دوست خود خواند و پس از آنکه خواندن رساله تمام شد دوستش از جا برخاست و به راه افتاد . شاید با این کار می خواست به فیلسوف نشان دهد که هرچه مفهوم فلسفی حرکت آسیب پذیر باشد ، حرکت به معنای متعارف آن ممکن است .

این نوع مواجهه را در تاریخ فلسفه بسیار شنیده ایم ، از مخالفت بازنون تا بارکلی بسیاری به این فهم اشاره داشته اند . حتی کسانی چون ابن سینا به استدلالهای مبتنی بر فهم عمومی و عقل فطری توجه کرده اند .

در مورد ربط نظر و عمل نیز عقل و فهم متعارف با فعلی که از خود ظاهر می سازد ، به مقابله با جدائی نظر و عمل می رسد . این عمل بالطبع از هر نظری ، عملی را استنتاج می کند . بدین نحوه که هر فردی با عقل متعارف با شنیدن خبری و فهم آن بنا بر تلقیات و تعلقات و عقاید خویش و تفسیر و وصف خوبی و بدی آن در نفسش تحولاتی رخ می دهد سپس با احساس کراهت یا ارادت بنا بر شوق و میل و غضب و شهوت در برابر آنچه که خبر درباره آن است موضع گیری می کند و حکم و ابایی در کار می آورد . در اینجا او دیگر منتظر نمی ماند تا فیلسوفی چون پوپر با تشکیل قیاسی مبنی بر منطق سمبلیک بدین شکل :

$$\begin{array}{ccc}
 1-P \longrightarrow q & 2-P \longrightarrow q & 3-VX(PX \longrightarrow FX) \\
 \frac{P}{q} & \frac{7q}{p} & \frac{PH}{\frac{PH}{FH}}
 \end{array}$$

که شیوه استنتاج صحیح در قیاسهای منطقی است : به او بگوید " باید " ی که استنتاج کردی خطاست و زاید بر مقدمات و نهایتاً " قیاست باطل است و اگر هزاران قضیه علمی به تو می رسد که مطابق فهم تو بود نمی توانستی بهانه برای تحریک و جنبش قوای عامله و تمایلات نفس خود قراردادی و از توصیف (علم) به تکلیف (اخلاق) بررسی و از طبیعت به فضیلت راهیابی . علم هیچ بار ارزشی ندارد . خلاصه اینکه چگونه با چنین مقدماتی که سراسر توصیف

خودآگاهی تاریخی

و خبراند و به " است یا نیست " ختم می‌شوند یا به صیغه خبری از حال یا آینده با گذشته سخن می‌گویند قضیه‌های را نتیجه‌گیری که لفظ " باید " به آن اضافه شده است .

قدوم مسلم این است که فلاسفه نیز صرف‌نظر از فلسفه نظری خویش در مرتبه فطرت اول و فهم متعارف از مرتبه فطرت ثانی نزول می‌کنند و چون عامه مردم می‌شوند . در این حال بسیاری از اعمال و افعال آنان بر اساس فهم متعارف است . یکی از موارد تاریخی این امر را می‌توان در زندگی مارکس ملاحظه کرد . برخی از نویسندگان بیوگرافی مارکس^۱ ، در شرح زندگانی وی به لحظاتی از زندگی وی اشاره دارد که زن و فرزندانش یکی پس از دیگری می‌میرند ، و در او حالتی از احساسات قوی را برمی‌انگیزانند . تألم شدید از جمله حالات این فیلسوف در این زمان بود . انقلابیون مارکسیست که چنین اعمالی را می‌دیدند و آنرا در برابر فلسفه نظری ماتریالیستی مارکس قرار می‌دادند برایشان عجیب می‌نمود . آنها هیچگونه توجیه عقلی برای چنین اعمالی آنهم از کسی که زندگی را مبارزه می‌دانست و تمام عمرش را با خشونت سپری کرده بود ، نداشتند ، از اینجا به انتقاد از او می‌پرداختند . آنها تصور می‌کردند که مارکس نیز باید برخلاف تمایلات باطنی و احساسات طبیعی و فطری خویش تابع فلسفه نظری و عملی مارکسیسم باشد و بر اساس این فلسفه احساس تألم باری از خود بروز ندهد ، این حکم در باره همه فلاسفه صادق است .

آنچه که در اینجا تذکر آن لازم است این است که اساساً " وجود انسان راز است . که فلسفه رابه حریم آن راهی نیست ، بدین معنی توجیه عقلی فلسفه و علم کارش بیشتر حجاب کشیدن بروی راز وجود انسان است (۳۲) . نسبت میان نظر و عمل نیز عمیق‌تر از آن است که با یک قیاس منطقی بتوان آنرا توجیه کرد ، و اگر دین و اخبار آسمانی نبود ، به حقیقت می‌شد سخن الکسیس کارل را که انسان را موجود ناشناخته (از منظر فلسفه و علم) می‌داند ، باور داشت .

امروزه بسیاری از فلاسفه و دانشمندی که هر روز با توجیه عقلی و وهمی خویش راز وجود انسان را در حجاب می‌کشند ، معترفند که ساحات حیاتی انسان فوق منطقی است و تنها با تفکر منطقی نمی‌توان به شناسایی این ساحات نائل آمد .

1. Marx

نشریه علوم تربیتی

در اینجا به یکی دیگر از مسائلی که بیانگر تمایلات پوپر، برای جدائی انقلابیون از نظر و واقعیت است اشاره می‌کنیم: ارزش اضافی مارکس صرف‌نظر از صحت و سقم نظری آن گوشه‌ای از روابط استثمارگرانه جوامع سرمایه‌داری را بیان می‌کند.

بخشی از جوانان انقلابی جهان سوم که در ذیل مبادی و سنن فرهنگ غربی فکر و عمل می‌کنند، با بهره‌گیری از آن، احساسات انقلابی خویش را برای عمل در مقابل استثمار ظالمانه جامعه سوداگرانه توجیه می‌کنند پوپر عمل مبتنی بر نظریه ارزش اضافی را بی‌ربط می‌داند و می‌گوید این "باید" به آن "است" ربطی ندارد. بنابراین او به زبان حال می‌گوید انقلابیون نباید با اتکاء به چنین تلقیات و آرائی از واقعیت، با آن بستیزند و برای عدالت اجتماعی تلاش کنند. بلکه "باید" را از رفرمیست‌هایی چون من بگیرند که تمام وجودم در خدمت دفاع از سرمایه‌داری و شئون آن است (اکنون که اسلام در حکم مبنائی برای تحولات انقلابی و مبارزه با روابط ظالمانه غرب و شرق است وضعی مشابه مارکسیسم دهه ۷۰ و ۸۰ قرن اخیر پیدا کرده است.)

البته طرح مطالب فوق را نباید به مثابه تأیید مارکس در برابر پوپر انگاشت. خیر چنین نیست اساساً "به عقیده نگارنده مقاله، مارکس مظهر پایان اندیشه فلسفی غرب است که چون کیرگگور و نیچه بعضی از بحران‌ها و تعارضات ذاتی غرب را کشف کرده، به زبان منطقی خویش به بیان آن پرداخته است. آنان با طرح بحران ذاتی جوامع غربی، در معارضه با این جوامع بسر برده‌اند و به زبان دینی، در زمان خویش باطلی بوده‌اند در معارضه با وضع ظالمانه موجود (در حقیقت بسیاری از مبارزات امروز از چنین سنخیتی برخوردار است) در حالیکه پوپر و امثال او باطلی‌اند، در دفاع از وضع موجود.

علیرغم این مسلمات بسیاری از پژوهشگران مسلمان از سر غفلت به‌گزینش آرای او و جمع آن با قرآن پرداخته و بدون توجه به ماهیت فلسفه غرب و از آنجا راسیونال کریتیک پوپر از سخنان غریبان دفاع می‌کنند. وقتی آنان از فریاد فرعونی مونتسکیو (که در حقیقت بسط فلسفه سیاسی ماکیاوول و لیبرالیسم است) به عنوان فریادی که فضای ظلمت سیاست را روشن می‌کند ستایش می‌کنند، به وضوح درمی‌یابیم که اینان نه فلسفه غربی را شناخته‌اند نه امامت و ولایت اسلامی را وقتی که به صراحت از پلورالیسم تکثر قوای دموکراسی‌های نوین که به زعم ایشان مظهر رشد آزادی بخش اخلاقی ناشی از علم سیاست غربی است، ستایش می‌کنند، به این امر پیش از پیش باور پیدا می‌کنیم.

خودآگاهی تاریخی

در حقیقت این پژوهشگران با باطن و حقیقت تکثر قواکاری ندانند. آنان فراموش می‌کنند که اگر قوای حکومتی به هزار قوه نیز تجزیه شود باز نمی‌تواند واقع فساد سیاسی حاکمیت بر جامعه باشد، هر چند این فساد در جامعه غربی فساد انگاشته نبود، اما باستانی‌ست از مفاسد مسلم است از اینجاست که لیبرالیسم حاکم بر سیاست همین دموکراسی که عین ولایت اند و از ولایت بی‌خبراً، - پارلمانی فرانسه می‌بینیم - با آزادی اخلاقی در برابر انقلاب اسلامی صف کشیده‌اند. البته توتالیترالیسم و وحدت قوایه شیوه بلوک شرق نیز از این قاعده مستثنی نیست، زیرا باطن این وحدت قوا همان کل فاسد و مفسد غربی است که صورت سیاسی آن در لیبرالیسم و سوسیالیسم ظهور کرده است. بنابراین تطویر نمی‌کند در اینکه یک قوه وجود داشته باشد یا چند قوه. به عبارت دیگر لیبرالیسم و دموکراسی، فاشیسم و سوسیالیسم همه صور (تجلیات یک حقیقت و باطنند که همان اومانیسم و صورت سیاسی - اجتماعی اومانیسم یعنی حکومت انسان و انسان سالاری است حال این انسان فرد باشد یا جمع، کنترل شده باشد یا آزاد. در هر دو صورت در دلیل اهواء فردی و جمعی حکم می‌راند.

در ولایت اسلامی مشاهده کرده‌ایم، وقتی باطن سیاست ولایت الهی است حکومت، قضاوت و فقاہت چگونه در صلاح و حسن عمل وحدت پیدامی‌کند و یک نفر فقیه هم حاکم است هم قاضی، هم شارح و مفسر قانون الهی (به عنوان مبانی تنظیم کننده مناسبات امت اسلام)

۱. ولایت ولایت با کسروا و به معنی سیاست و حکومت است، ولایت با فتح و اوبه معنی قرب و دوستی است. بنا بر اصول حکمت سیاسی اسلام هر ولایت و نبوتی مبتنی است بر ولایت و قربی خاص (به منزله باطن ولایت) که نبی یا امام نسبت به خدا دارد. ولایت بی‌ولایت نمی‌تواند ولایت و سیاست و حکومت حقیقی باشد. ولایت در صورت خود بنیادانه دوره جدید در قالب امپریالیسم و قهر و غلبه بی‌ولایت ظاهر شده است. به عبارتی، ولایت امروزی نیز ماهیتاً "بر ولایت استوار است. در تاریخ اسلام با رحلت پیامبر (ص) که جامع ولایت و ولایت بود میان این دو جدایی افتاد، و اکنون به نحوی با طرح ولایت فقیه به جمع این دو نزدیک شده‌ایم.

هم‌اکنون در عصر انقلاب اسلامی این حقیقت را در ولایت فقیه مشاهده می‌کنیم. بنا بر این اگر اصل و باطن صلاح و فلاح باشد، شئون و فروع نیز صلاح و نلاح را دربر خواهد داشت و گرنه خلاف این رخ خواهد داد. اساساً ولایت مطلقه الهی که در ولایت نبوی و ولوی و از آنجا در ولایت فقیه تشریح پیدا کرده، بیان‌ایر حقیقت می‌کند که کل مطلق یعنی اسماء الهی در شئون هر فرهنگ و تمدنی غلبه دارد. البته طرح ولایت و ولایت دینی (نبوی و ولوی) خود نیاز به مقالاتی چند دارد. اگر کل غالب اسم قهر الهی باشد حق از حجاب تفرقه و بعد کثرت متجلی می‌شود. کثرت انگاری برآذهان غالب می‌شود. اگر اکنون فیلسوفانی سعی به توجیه عقلی اصالت تکثر ساحات حیاتی وجود آدمی دارند، همه از این ناعده مستثنی نمی‌توانند. باشند از جمله کارل پوپر.

علاوه بر این که توجیه عقلی یک جهت به حجاب کشیدن راز وجود انسان است، اغراض عملی نیز جهت دیگر این حجاب است.

۱۷ - دو غرض نظری و عملی در فلسفه انتقاد عقلی پوپر

در میان فلاسفه جدید پوپر هر دو جهت را در خویش دارد. او در حقیقت با قبول به جدائی میان نظر و عمل اغراضی را نیز دنبال می‌کند. در واقع شوق انتقاد از اندیشه‌های نظری دینی و فلسفی که به نفی کل انگاری و طرح هرگونه بحث وجود می‌انجامد، در نهایت کم‌کم به جامعه پلورالیستی سود انگاران — سوکراسیهای غربی است، که از هرگونه خبر مخالف اصول سودانگاران و رادیکال در جامعه می‌هراسد. از اینجا اینان تمایل دارند ربط میان نظر و عمل (علی‌الخصوص نظر رادیکال) را از ریشه بخشکانند، سپس باید و نباید خویش را مبتنی بر همان نظر سودانگاران — سازمانهای تبلیغاتی برآذهان و عقول مردم، تحمیل کنند. همچنانکه پوپر این کار را در زمینه فلسفه نظری، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق و فلسفه علم انجام می‌دهد. او با انکار هر کل و مطلق در فلسفه‌های فوق که صورت کل انگاران دارند به اثبات فلسفه نظری، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق و فلسفه علم خود می‌پردازد. این پنج فلسفه چنان درهم ادغام شده‌اند که نمی‌توان آنان را از یکدیگر جدا کرد. مثلاً "اصل ابطال‌پذیری در جامعه علمی (عالم سوم به اصطلاح پوپر) به صورت اصل انتقاد‌پذیری در جامعه سیاسی باز درمی‌آید، که سیاسی بودن پوپر را در همه امور نشان می‌دهد.

خودآگاهی تاریخی

بهر حال پوپر با نفی ارتباط عمل با نظر، و از اینجا با علمی که هستی و واقعیت را وصف می‌کند. در حقیقت خواسته است مبنای نظری و واقعی همه "بایدها" را نفی کند تا جوان انقلابی میان "باید" و عمل خویش و علمی که از واقعیت دارد انفصال و گسستگی احساس کند و دیگر نتواند از توجیهی عقلی برای تنظیم احساسات و تمایلات خویش که تعیین‌کننده جهت عمل اویند، بهره گیرد. این وضع در جهان سوم حادث می‌شود، علی‌الخصوص که انقلابیون با علم و توصیفی که از جامعه چون واقعیت و نظم‌ظالمانه دارند و احساس اسارت در آن پیدا کرده‌اند بدین جهت نیز به معارضه برمی‌خیزند، در این زمان پوپر به آنان می‌گوید عمل شما ربطی به نظر و تلقی شما از جامعه ندارد. پس از این نفی، به اثبات و دفاع از اصلاح و رفرم و بحث آزاد در برابر انقلاب می‌پردازد. در حقیقت او: "بایدی" را مبتنی بر واقعیت نفی می‌کند و "بایدی" را مبتنی بر اغراض خویش تثبیت می‌کند. بنابراین پوپر نیز به اقتضای فطرت انسانی با وجود به حجاب کشیده شدن و تفرقه و تعارض در شئون انسانی خود با علم به جدائی نظر و عمل و تفکیک ذاتی این دو از یکدیگر به زبان حال می‌گوید: "باید" نظر را از عمل منفک بداند تا دچار اشتباه و خلط نشوید، نظیر آنانی که در طی تاریخ دچار شده‌اند. در اینجا است که نظر خویش را برای استنباط "باید" در حکم مقدمه برای یک نتیجه منطقی قرار می‌دهد. او در واقع بنا بر فلسفه اخلاق راسیونال کریتیک استنباط خویش را غیر منطقی می‌داند. زیرا در مقدمه از "توصیف" نمی‌توان به "تکلیف" رسید و یا از "است و نظر" نمی‌توان به "باید و عمل" راه یافت که قضیه‌ای خبری است نه انشایی و توصیف‌گر رابطه "است و باید"، دیگر نمی‌توان یک "باید" دومی در کار آورد که او در کار آورده است. پس تمایلات و احساسات و اغراض باطنی پوپر در قدم اول اساس‌گزینش و "بایدی" است که حکم می‌کند و این شامل حال او و همه می‌شود که پس از پیدایش "تمایلی برای باید" به جستجوی "توجیه عقلی و علمی باید" پرداخته‌اند. چنانچه در تاریخ جدید عده‌ای از سیاستمداران تحت تأثیر تمایلات و اغراض سیاسی خود از آرای مالتوس، داروین، اسپنسر، گوبینو و دیگران بهره گرفته‌اند. در اینجا انتخاب نظریه‌های علمی به جهت استنتاج "باید" از "است" نبوده بلکه توجیه "باید" هائی بوده که اینان قبلاً "به اقتضای طبع و تمایلات درونی و احساسات و اغراض خویش اتخاذ کرده بودند و از آنجا که بنا بر فطرت بسیط خود می‌دانستند تمایلاتشان برای بسیاری نمی‌تواند

نشریه علوم تربیتی

موجه باشد از تئوریهای موجود بهره گرفتند به عبارتی باید این تمایلات صورت نظری پیدا می کرد تا مقبولیت عام می یافت .

این وضع علمی نسبت به ربط باید به است ، انشاء به خبر و ارزش به دانش در کل تاریخ بشر وجود داشته . بدین معنی همراه احساس عمل به اقتضای طبع و حضوری که آدمی نسبت به عالم و آدم و مبداء عالم و آدم داشته است ، مقدم بر تبیین نظری بوده است . از اینجا بی وجه نیست که نخستین فیلسوفان یونان و اتباع ایشان منشاء تفکر فلسفی را " احساس حیرت " دانسته اند .

با توجه به مراتب فوق از لوازم ذات ظهور کل اجلالی است که در این مرتبه نه تنها شئونات سه گانه حکومت در برابر هم قرار می گیرند ، بلکه هر طبقه و فردی در معارضه با طبقه و فرد دیگر است و در مقابل اگر کل مطلق ، اسم لطف و جمال باشد و وحدت و جمع بازمی گردد ، و دیگر شئونات فرهنگی و تمدنی من جمله سه ساحت اجرائی و تقنینی و قضائی حکومت وحدت پیدا می کند و تعارضات رفع می شود . حال پس از این اشاره و تنبیه به سخن قبل در باب نسبت نظر عمل در تفکر کانت و فلاسفه تجربی انگلستان بازگردیم .

۱۸ . انانیت و نحنانیت نفسانی مبنای احکام اخلاقی و فلسفه جدید

گفتیم که جدایی عمل اخلاقی را از " علم و نظر " کانت به تصریح اعلام کرد اما قبل از او هیوم در " رساله طبیعت بشر " ^۱ به استقلال اعتباریات از حقایق تأکید کرده بود به عقیده او ، باورهای اخلاقی قابل استنتاج از عقل نیستند . پس عقل که منشاء احکام خبری است نمی تواند مبنای احکام انشائی گردد . از اینجا انسان هیچ مبنای خارجی برای احکام اخلاقی ندارد ، پس باید خود مرجع اخلاق باشد . به عبارتی انسان در عمل به خود واگذار شده است . و خود مرجع خود است (این مرجع را کانت عقل عملی و وجدان اخلاقی می داند و دیگران آزادی و اختیار و یا انفعالات و احساسات بشری می دانند . و این همان سوپژکتیویته یا موضوعیت نفسانی مطلق است که تاریخ تفکر فلسفی بدان ختم گردیده است و نظر و عمل غربی در اصالت موضوعیت نفسانی متحقق می شود .

1. Treatise of Human nature

خودآگاهی تاریخی در اسلام

بهر تقدیر بنا بر سیر تحول تفکر غربی و تاریخ فلسفه غرب ملاک احکام اخلاقی جز خودی (نفس) نیست، اساساً "فلسفه غرب در حقیقت حاصل تفکر عقلی آزاد نفسانی است. هرچه این عقل در بعد از وحی و کلام الهی پیش می‌رود به شسطنت و نگرانی نزدیکتر می‌گردد که به فرموده امام صادق در پاسخ بدپرسش از ماهیت عقل، فقط شایه‌تبی به عقل ندارد. چنین است که مشاهده می‌کنیم متفکران دینی تفکر را به نوع حسابگرانه آن محدود نمی‌کنند و درین راه طوری و رای طور عقل می‌دانند. در واقع از نظر آنان محدود کردن دین به منظور عقل غفلت از وجه باطنی و حقیقی آن بوده است.

اما در تفکر و فلسفه جهان اسلامی فقط قدریه قدرت الهی را نفی کردند و مدعی شدند که تقدیر در کار نیست بلکه آدمی اعمال خود را به اختیار عقلی و ارادی به جای می‌آورد و قضای الهی هیچگونه دخالتی در اعمال ندارد. اینان در حقیقت مدافع نحوی فلسفه و عقل آزاد بوده‌اند در حالیکه فلاسفه و متکلمین بزرگ اسلامی و مسیحی اگر به فلسفه رجوع داشته‌اند اغلب به قصد ثانی و برای تبیین عالم اسلامی بر مدار توحید و قدرت الهی بوده است و از اینجا آنان در برابر کتاب و سنت خاضع و خاشع بودند و خود را در مقام مفسر آن می‌دیدند و رأی خویش را فوق قرآن نمی‌انگاشتند. غیر از این گروه بعضی چون زکریای رازی که به حسب روایت ابوحاتم رازی اسمعیلی به انکار وحی و نبوت پرداختند در حقیقت مصداق زندیق تلقی شده‌اند. با این وجود هنوز تفکر عقلی آزاد در مقام بشرمداری نبوده است و فقط فلسفه جدید بدین صفت ممتاز است.

در اینجا بخشی از سخنان دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام ابن سینا و صدر المتالهین را به نقل از مهمترین کتاب فلسفی شان می‌آوریم که دال بر اصالت وحی و هدایت الهی در برابر اصالت عقل است، صحنه گذاشته‌اند.

ابن سینا در آغاز فصل هفتم مقاله نهم الیهیات شفا چنین می‌گوید: "یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومه لا یحتاج الی ان نعلم، و قد بسطت، الشریعه الحقه التي اتانا بها نبیا و سیدنا و مولانا محمد صلی الله علیه و علی آله حال السعاده والشقاوه التي بحسب البدن" (۳۴).

صدر المتالهین در آخر مقدمه کتاب اسفار برای اینکه پاره‌ای از عمر خویش را به مطالعه آثار فلاسفه و متکلمین پرداخته از خدا عفو و آمرزش می‌طلبد و بر این تأکید می‌کند که تنها در دنیا به روی از پیامبر نجات و رستگاری است.

تشریح علوم تربیتی

"وانى لا استغفر الله كثيرا" ماضیعت شطرا " من عمرى فى تنبیغ آراء المتفلسسین
 والمجادلین اهل الکلام ، وتدقیقاتهم وتعلیم حربزتهم فى القول وتفننهم فى البحت ، حتى تبین
 لى آخر الامر بنور الايمان ، و تأیید الله المنان ان قیاسهم عقیم ، و صراطهم غیر مستقیم
 والقید امام امرنا البه ، والى رسوله الندیز المنذر ، فكل ما بلغنا منه ، آمنا به ، و صدقناه و
 سمعنا ان نخیل له وجهاً عقلیاً و مسلکاً بحثیاً ، بل اقتدینا بهداه و انتهرینا بنهید
 . مبارک " لقوله تعالى " ما اناکم الرسول - فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا " حتى فتح الله علی
 قلبنا ما فتح ، فافلح ببرکه متابعتہ وانجح (۲۵) .

۱۹ - تاریخی بودن مفاهیم در ذیل چهار فرهنگ و چهار اصل تاریخی

با توجه به مطابقی مباحثی که در باب نسبت نظر و عمل داشتیم و تذکر به حقیقت و
 کلی که وحدت نظر و عمل بدان رجوع داشت دریافتیم که همه فرهنگها و تمدنها حتی تمدن
 جدید علی رغم اینکه بالذات بر کثرت بین و ظاهر پرستی مبتنی است و انکار وحدت و باطن
 است لیکن کثرت و ظاهری بینی احوال و اقوال و اعمال همه به حقیقت و اسمی واحد رجوع و در
 باطن وحدت پیدا می کنند ، بدین معنی تفرقه ظاهری در اصل رجوع به کل متجلی دارد .
 این حقیقت بنا بر تنفی دوره جدید که به اقتضای ظهور اسم قهر الهی حاصل شده ، عبارتست
 از نفس اماره بشری که جهت جامع خبر و انشاء است . از این لحاظ کلی فاسد و مفسد بر تاریخ
 بشر سایه می اندازد که در گذشته سابقه نداشته است . در واقع دوره جدید آخرین دور و
 کور کفر و طاغوت است که با دائر مدار شدن انسان آغاز می شود . در این دوره ملاک نهائی
 انسان است و هر آنچه متعلق به اوست اصالت دارد ، در حالیکه در دوره دینی اصالت با خداست
 و هر آنچه متعلق به اوست . بنابراین در دوره دینی ملاک حق و باطل ، درست و نادرست ،
 حسن و قبح و خیر و شر ، خطاب الهی است . در دوره فرهنگ یونانی جهان و هر آنچه متعلق
 به اوست اصالت دارد ، غایت تفکر در این دوره جهان و مطابقت با آن است . از اینجا ملاک
 حق و باطل ، حسن و قبح و خیر و شر ، جهان و واقعیت جهانی است . قبل از این دوره در
 دوره اساطیر ، خدایان اصالت پیدا می کنند پس ملاک معانی فوق ، خدایانند . جان کلام
 اینکه بنا بر تحول و سیر تفکر آدمی در ادوار تاریخی ، معانی فوق و ملاک آدمی برای تعیز
 این معانی ، تاریخی است ، و در هر دوره و بنا بر آن صورت نوعی که تفکر سیر مفهومی و
 معمولی بدین آن دارد ، متباین می شوند .

خودآگاهی تاریخی

در اینجا تاریخی بودن و نسبیت ، نسبت به اسماست ، از این لحاظ با معنی تاریخی بودن و نسبیت امور به یکدیگر بالذات متفاوت است . وقتی می گوئیم زشتی و زیبائی و حق و باطل و حسن و قبح و خیر و شر تاریخی است به معنی اول لفظ است . در اینجا سخن آن نیست که اشیاء و امور بالذات در ادوار تاریخی تغییر می کنند ، بلکه در هر دوره تاریخی با تغییر ملاک و تلقی آدمی ، عالم آدم و مبداء عالم آدم جلوه دیگری برای او پیدا می کنند ، زشت ، زیبا می گردد ، و باطل حق ، و قبح حسن . در حقیقت وقتی اسم قهر الهی ظهور می کند به اقتضای اضلال و کفر حاصل از این ظهور ، حجابی روی حقیقت اشیاء کشیده می شود و آدمی در این مرتبه همه چیز را وارونه می بیند و باطل را حق می انگارد ، و در مقابل آن ، هدایت و ایمانی که اقتضای ظهور اسم لطف است مقدمه کشف حجاب تجلی اشیاء به ذات خویش است (بیهدی من یشاء و یضل من یشاء) . پس بنا بر هدایت و ضلالت که در ادوار تاریخی غلبه بایکی از آن دو است ، هر کدام از معانی و مفاهیم فوق مصداقی دیگر برای آدمی پیدا می کنند .

۲۰ . صور خودآگاهی تاریخی

در آغاز اشاره داشتیم که خودآگاهی تاریخی پرسش از ماهیت تاریخ و معرفت به حقیقت و اسم و صورت نوعی حاکم و غالب بر ادوار تاریخی و فکر رایج در این ادوار است . اما چنانکه اجمالاً " ملاحظه کردیم خودآگاهی تاریخی در چهار فرهنگ به صور مختلف ظاهر شده است ، چنانکه در ذیل تفکر دینی عصر اسلامی خودآگاهی تاریخی در چهار صورت حکمت اشراق و مشاء و کلام و تصوف ظاهر شده است و هریک از فلاسفه و عرفا و متکلمین متعرض اسم حاکم بر عالم اسلامی شده اند . در یونان تنها فلسفه و عرفان غیر دینی است که صورت خودآگاهی را تعیین بخشیده و همین خودآگاهی خود به انشاق نظر و عمل مدد رسانده است .

هرچند خودآگاهی در فرهنگها بروز بیشتری دارد اما در حقیقت این دلآگاهی است که بنیاد خودآگاهی تاریخی بشر است . همواره تاریخ با دلآگاهی و احساس جهانی او که عمیقاً " بواسطه آن عالم وجود را به ذوق حضور درمی یابد ، آغاز می شود و با مرگ دلآگاهی نیز تاریخ یک دوره فرهنگی به پایان می رسد . اگر حقیقت متجلی در این دوره

نشریه علوم تربیتی

حقیقتی اصیل باشد هیچگاه خاموش نمی‌شود، بلکه در پشت ابری برای ظهوری دوباره می‌ماند چنانکه حقیقت دین از نظر تفکر دینی و کتب آسمانی چنین است.

اما صور خودآگاهی دوره^۶ جدید که گفتیم اکنون بر جهان غالب است همان صورت نیست انگارانه و خودبینانه‌ای است که در دوره^۶ جدید در سیرمتدانی معرفت بشری از حق بهسوی باطل و اصالت دادن به نفس اماره فردی و جمعی در ذیل اصالت بشر متحقق می‌شود، دل‌آگاهی نیز عبارتست از نسبت بی‌واسطه با نفس اماره و اسم قهر الهی، در این مظهریت انسان و شیطان شریک‌اند. بدین معنی بی‌وجه نیست که اکثر آدمیان آخرالزمان را شریک با شیطان در اموال و اولاد نیز خوانده‌اند. در چنین وضع و حالی آگاهی که همان علم منتشر همگانی مدرک به عقل سلیم جزوی جدید (که خود مظهر اسم جدید است و با عقل قرآنی و روایی بالذات متباین است) به خودآگاهی با اوصاف و ممیزات فوق رجوع دارد. باتذکر به حقیقت تاریخی غرب و با این خودآگاهی تاریخی و تفکری که سیر بهسوی صورت نوعی جدید دارد بازگشت همه مذاهب فلسفی، سیاسی، هنری، علمی و عرفانی دوره جدید بگفته مارتین هیدگر جز به مذهب اصالت بشر^۱ و خوداثباتی^۲ مطلق و اصالت موضوعیت نفسانی^۳ و نیست‌انگاری^۴ حق و حقیقت نیست.

1. Antropologism, Antropocentrism, Humanism.

2. Autoaffirmation. 3. Subjectivism.

4. Nihilism.

خودآگاهی تاریخی در عرفان

یادداشتها

۱. کلمهء تاریخ بر وزن تفعیل از ریشهء رخ و روخ گرفته است، که به معنی وقت است و تعیین وقت است. بدین معنی مورخ و فیلسوف تاریخ را کسی می گویند که از ذات و ماهیت وقت زمانی و زمانی که در آن بسر می برد می پرسد و بر آن می پردازد و عصر و ساعتهای آن را از اینجاست که تاریخ را با ارولوژی Dralogie مستقلاً می نامند. در فرانسه و انگلیس و Uhr به آلمانی و aora به یونانی و هور به پارسی هم معنی دانسته اند.

۲. عرفا با التزام قرآن و روایات، مبحثی فلسفی را که همان بحث اسماء و احوال طرح کردند. آنان دریافتند که ذات واحد در عین وحدت می تواند به اسماء متعدد متمایز شود. اهمیت این مسئله در آن است که بعد از طرح اسماء، این مسئله طرح می شود که هر چیزی که در عالم موجود است مظهر اسمی از اسماء است. به این طریق ربط علت و معلول آنها به این اصطلاح تعبیر نمی کنند، مشخص می شود. عرفا در ربط معلول به علت اثر فاعل بالتجلی وعلیت را تبدیل به تجلی کرده است و تعریفی رابطه قیومیت است. حق با مظاهر اسماء خودش دارد. خلاصه جوائی که عرفا در اسماء این است که با ربط موجودات به حق ربط قیومیت است و نسبت آن چیزی که مورد قیومیت واقع می شود که آن هم مظهر اسماء است یا به عبارت دیگر مخلوقات عبارتند از تجلی خداوند در مظاهر اسماء که از نظر فلاسفه تعبیر می کنند به ماهیات و عرفا تعبیر می کنند به عین ذات.

۳. بعضی صوفیه علم الیقین را علم استدلال و عین الیقین را به صورت استدراکی و حق الیقین را علم حقیقی دانسته اند و دیگران آن را برترین، حکما و مندرج در علم فلاسفه هر کدام به تفسیر دیگری از این سه پرداخته اند که در این علم فوق را در بر می آید این سه تعبیر در قرآن نیز آمده است (آن مندرج در علم الیقین است) و آمده است: کلا لوتعلمون علم الیقین لترون الحجیم. ثم لترونها عین الیقین - تکاتر. ۷ - ۵ - ۴ - ۳ - ۲ - ۱ - ۰ لحق الیقین - حاقه: ۵).

عرفا و صوفیه بیش از دیگران به این سه توجه و تأمل کرده اند و مطابق نظر عرفا و صوفیه تفسیر کرده اند. هجویری در کشف المحجوب در وصف این سه چنین می گوید: "علم الیقین علم معاملات دنیا است به احکام اوامر و عین الیقین علم به حال سز و وقت بیرون رفتن از دنیا و حق الیقین علم به کشف روءیت اندر بهشت. پس علم الیقین درجه علم است به

نشریه علوم تربیتی

استقامتشان بر احکام و عین الیقین مقام عارفان به حکم استعدادشان مرگ را و حق الیقین فناگاه دوستان بحکم اعراضشان از کل موجودات (هجویری ، کشف المحجوب ، به تصحیح ژوکوفسکی ، تهران ، طهوری ، ۱۳۵۷ ، ص ۴۹۷ و ۸۳۴) صاحب شرح التعرف عین الیقین را فوق حق الیقین می داند . بنا بر گفته او در این کتاب : علم الیقین در دنیا است که مقام اسندلال و امتحان و اختیار است و حق الیقین مرگ و گور است که مقدمات عذاب و رحمت است و عین الیقین حال قیامت است " . مستملی بخاری ، اسماعیل بن محمد ، شرح التعرف لمذهب التصوف ، بامقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن ، تهران ، اساطیر ، ۱۳۶۵ ، ربع سوم ، ص ۱۳۲۲) .

۴ . تفاوتی میان پوزیتیویستها و راسیونال گریتیک پوپر وجود دارد . بدین صورت که پوزیتیویستها از آنجا که علم ریاضی و طبیعت را تحقیق پذیر می دانند آنرا یقینی دانسته اند ولی پوپر که منکر تحقیق پذیری و قائل به ابطال پذیری است آنرا غیر یقینی می داند . اما به هر حال هر دو دسته علوم ریاضی و طبیعت را علم پایه می شمارند .

۵ . بنا بر روایتی از پیامبر اکرم (ص) ، شریعت گفته اوست و طریقت عمل اوست و حقیقت دید و نظر : الشریعه اقوالی والطریقه افعالی والحقیقه احوالی ، چنانکه جامی در اشعه لمعات می گوید :

احکام شریعت همه اقوال منست اسرار طریقت همه افعال منست

بیرون از من حقیقی دیگر نیست عالم تفصیل و آدم اجمال منست

با استنباط از این سه ساحت ، مولانا در مقدمه دفتر پنجم مثنوی ، شریعت را علم و طریقت را عمل و حقیقت را وصول الی الله می داند . بر این اساس شریعت و طریقت در نهایت به لقاء و وصول اسم الله می رسد .

۶ . الکلبینی الرازی ، محمد بن یعقوب ، الاصول من الکافی ، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری ، تهران ، دارالکتب اسلامیه ، ۱۳۶۳ ، ج ۱ ، ص ۲۳۰ ، حدیث ۲ . ترجمه حدیث : به عیسی بن مریم (ع) دو حرف (اسم) اعطاشد آموخت که با آنها عمل کند و به موسی چهار حرف (اسم) و به ابراهیم هشت حرف و به نوح پانزده حرف و به آدم بیست و پنج حرف داده شد و خدای تعالی تمام این حروف (اسماء) را برای محمد صلی الله علیه و آله جمع فرمود (او را مظهر جمیع اسماء و صفات کرد) ، همانا اسم اعظم (اسم جامع) خدا

خودآگاهی تاریخی

هفتاد و سه حرف (اسم) است و هفتاد و دو حرف آن به محمد ص (تعلیم داد ه شد و یک حرف (اسم) از او پنهان شد .

۷. همان حدیث ۳. ترجمه حدیث . اسم اعظم خدا هفتاد و سه حرف (اسم) است ، آصف یک حرف را داشت . و چون به زبان آورد ، زمین میان او و شهر سبا شکافته شد ، او تخت بلقیس را به دست گرفت و به سلیمان رسانید ، سپس زمین گشوده گشت و این در کمتر از چشم به هم زدنی انجام شد و نزد ما هفتاد و دو حرف از هفتاد و سه حرف (اسم) است ، آصف یک حرف را داشت . و چون به زبان آورد ، زمین میان او و شهر سبا شکافته شد ، او تخت بلقیس را به دست گرفت و به سلیمان رسانید ، سپس زمین گشوده گشت و این در کمتر از چشم به هم زدنی انجام شد و نزد ما هفتاد و دو حرف از اسم اعظم است و یک حرف نزد خداست که در علم غیب به خود اختصاص داده است .

۸ - لفظ طاغوت احتمالاً " از ریشه "دوا" سانسکریت و دَئَو و دِیَو اوستائی و پهلوی و فارسی و زئوس و دیئوس و تئوس یونانی و لاتینی است که در لسان قرآنی و روایات مأثوره به هر آن چیزی که حجاب حق و حقیقت شود اطلاق می گردد .

۹ - ان الله عزوجل جعل الدين دولتین ، دولة " آدم و هی دولة " الله و دولة ابلیس ، فاذا اراد الله ان يعبد علانيه كانت دولة " آدم و اذا اراد الله ان يعبد في السر كانت دولة ابلیس ، اصول کافی ، ج ۲ ، ص ۳۷۲ ، حدیث ۱۱ . ترجمه حدیث : " خداوند عزوجل دو دولت پدید آورد ، دولت آدم که دولت خداست ، و دولت شیطان ، هنگامیکه خداوند بخواهد به آشکارا پرسش شود دولت آدم برقرار و هرگاه اراده کند که در پنهانی عبادت شود دولت شیطان برپا خواهد بود " .

۱۰ - تفصیل بحث در باب صورت و ماده تاریخی و کلا " در باب حکمت و فلسفه تاریخ در مقالات دیگر راقم این سطور آمده ، از اینرو برای جلوگیری از اطاله کلام و پرداختن به اصل مطلب بسیار اجمالی بدان اشاره کرده ایم .

۱۱ - آنچه را در اینجا می توان گفت این است که این تفرقه به اقتضای ظهور اسم جلال الهی حاصل شده و جهت جمع این تفرقه نیز اسم متعالی حق است .

۱۲ - اشاره به حدیث شریف پیغمبر اکرم :

" اذا دخل النور القلب انشرح و انفسح . قيل و ما علامة ذلك؟ قال التجافي عن

نشریه علوم تربیتی

دارالغرور والانا به الی دارالخلود والاستعداد للموت قبل "نزوله". رجوع شود به: مستملی بخاری، ربع اول، ص ۶۳. ترجمه حدیث: " هنگامیکه نوری به قلب برسد، انشراح و انفساح حاصل می‌گردد. پرسیده شد علامت آن چیست: گفت، تجافی (رهائی) از دارغرور (دنیا) و روی آوردن به دارخلود (آخرت) در این هنگام استعداد موت قبل از رسیدن طبیعی آن به اختیار پیدا می‌آید."

۱۳. چنانکه دکارت می‌گوید فکرمی‌کنم، پس هستم در حالیکه سناگوستین متکلم مسیحی می‌گفت خدا هست، پس هستم. اساساً "مفهوم و منطوق کلام متفکران دینی چنین است."
۱۴. لیبرالیسم در حقیقت اباحت امور در برابر عقل و وجدان آدمی و حق‌گزینش مطلق انسان نسبت به اشیاء و امورهاست. از اینجا در نظر لیبرالها از جمله کانت و اتباع او مناظ خیر و شر، و حسن و قبح فتوای مطلق عقل عملی است. چنانکه فرقه اشاعره در اسلام مناظ حسن و قبح افعال را خطاب مطلق الهی می‌گرفتند و در مقابل فلاسفه و معتزله که مناظ احکام عملی را گذشته از خطاب الهی، حسن و قبح و خیر و شر ذاتی امور و قابلیت عقل آدمی برای تمیز آنها قرار می‌دادند.

بنابراین اباحت و لیبرالیسم و هر نحوه تلقی که به اباحت بیانجامد در زمره مذمومترین و مطرودترین نحل فکری در قرون وسطی و دوره اسلامی یعنی دوره‌ای که بنا بر مطاوی عبارات فوق خطاب و کلام الهی اصل‌گزینش بوده، بشمار می‌رفت. از اینجا هیچگاه نباید لیبرالیسم را با آزادی و حریت دینی یکی دانست. اساساً "آزادی خود ذومراتب در ذیل اسم متجلی در هر دوره تاریخی است."

همچنانکه بندگی و اسارت نیز چنین است. بدین معنی در هر دوره تاریخی آزادی و بندگی خاص آن دوره وجود دارد. شعر حافظ گویای حقیقت آزادی و بندگی در اسلام است.
گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است اسیر بند تو از هر دو عالم آزاد است
خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد که بستگان کمند تو رستگارانند
آزادی دوره جدید آزادی از حق و حقیقت اصیل و بندگی نفس اماره است.

۱۵. فلسفه حیوت Vitalism و پدیدارشناسی Phenomenology در پی سنتهای فلسفی غرب که در جهاتی مخالف فلسفه هگل و کانت بودند سومین جریان بزرگ فلسفی را به وجود آوردند که در این بین هیدگر حکیم استثنائی آلمانی در مقام و منظری دیگر به طرح مسئله در باب وجود و حقیقت می‌پردازد.

خودآگاهی تاریخی

۱۶. فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه دکتریحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹.
۱۷. الکلینی الرازی، ج ۲، ص ۳۵، حدیث ۳.
۱۸. همان، حدیث ۳.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۳۴، حدیث ۱.
۲۰. هجویری، ص ۳۶۸.
۲۱. الکلینی الرازی، ج ۲، ص ۵۱، حدیث ۱.
۲۲. افلاطون در تمثیل مغاره، کتاب هفتم جمهور به تفصیل به کیفیت این تحول پرداخته است. رجوع شود به افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۶۰، ص ۳۹۵-۴۵۰.
۲۳. به عقیده افلاطون نفس آدمی در حقیقت مجرد و از سنخ عالم اعیان و دیدار است تن و طبیعت در حکم قفس و حجابی است که نفس را از حقیقت باز داشته و دچار نسیان و غفلت کرده پس برای سیر به سوی آن عالم که وطن حقیقی و عالم قدیم و اصیل است باید از این تن تجرد حاصل کرد تا به معرفت حقیقی نایل آمد.
- جان که از عالم علویست یقین می داند رخت خود باز بر آنم که همان جافکنم
مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک دوسه روزی قفسی ساخته اند از بدنم
24. Sherrard, Philip, the greek East and the Latin-West, oxford, 1956, P.5.
- از همین نویسندگان، مقاله علوم جدید و غیرانسانی شدن انسان " بحثی است مستوفی درباره ماهیت تفکر حسابگرانه و غلبه عقل اعداداندیش جزوی که در نشریه جاویدان خرد، سال سوم، شماره دوم پائیز ۱۳۵۶ به ترجمه دکترهادی شریفی به چاپ رسیده است. مشخصات کتابشناسی این مقاله به شرح ذیل است.
- Modern science and the Dehumanization of Man, studies in Comparative Religion, Vol. 10, No.2, Spring, 1976.
۲۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج اول، قسمت اول، ص ۲۷۱-۲۷۶.

۱- مفهوم تربیتی

در مقدمه کاپلستون «سیر» در مورد نور و عرفانی دادن به کلمات افلاطون توسط افلاطونیان و همچنین «وافلاطون» در مورد عقل و نوافلاطونیان اسلامی صورت گرفته است. در پایان «عرفانی»، فکر افلاطون و «سیر» «هیستیک غیردینی و در عصر دینی» مسیحیت و اسلام را در صورت تفکر نوافلاطونی بر تفسیر معارف دینی تأثیر گذاشته است.

۲۶- در این مرید «سیر» و معرفت نوری است که وجود نبی و ولی را دربر می‌گیرد (عربی: العلم نور یهدی بالسنی القلب) این نور از مشکات نبوت و ولایت به دل بنده راه می‌یابد و او را به سیر و احوال می‌گرداند. بنابراین عرفا فرق معرفت با عقل آن است که عمل فطری همگانی، و معرفت «سیر» مؤمن است.

۲۷- رازی، «توضیح تفسیر روح الجنان و روح الجنان»، قم، کتابخانه معارف، ۱۴۰۲ ق، ج ۵، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

۲۸- سجادی، جعفر، «رهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی»، تهران، نشر نوری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸.

۲۹- طباطبائی، محمدحسین، «تفسیر المیزان»، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی امام خمینی، ۱۳۶۳، جلد ۱۸، ص ۶۱۶.

۳۰- لاهیجی، محمد، «فاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز»، تهران، محمودی، ۱۳۵۵، ص ۷.

۳۱- طباطبائی، محمدحسین، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مقدمه و پاورقی به علم استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۵۸، جلد دوم، ص ۱۳۰ - ۲۳۱.

۳۲- برای تفصیل مطلب رجوع شود به مقاله فیلیپ شرارد مندرج در نشریه «ویدان خرد».

۳۳- روایتی از امام صادق علیه السلام به وضوح تفاوت ماهیت دو عقل شیطانی و رحمانی را از هم باز می‌نماید. در این روایت از امام می‌پرسند عقل چیست ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (آنچه بدان خدای رحمان پرستیده بود و بهشت حاصل آید)». باز می‌پرسند پس عقل معاویه چیست ایشان می‌فرماید: «بالتنکراء تلك الشیطنة و هي شبهة بالعقل و ليست بالعقل (آن نکره و شیطنت است شبهه عقل، این عقل نیست)». «الکلینی الرازی»، ج ۱، ص ۱۱، حدیث ۳.

خودآگاهی تاریخی

۳۴ . ابن سینا ، الشفاء ، راجعه و قدم له الدکتور ابراهیم مدکور ، تحقیق الاستاذین قنواثی و سعید زاید ، قم ، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی ، ۱۴۰۴ ق ، ص ۴۲۳ (مقاله التاسعه ، الفصل السابع ، دز ، فصل فی المعاد) ترجمه متن : " لازم است بدانیم که معاد همان است که در شرع آمده ، و راهی برای اثباتش مگر از طریق شریعت و روایت نبوی وجود ندارد . برای بدن هنگام رستاخیز همان رخ می دهد که در خبر و شرع آمده است . آنچه از خیر و شر به بدن می رسد معلوم است و احتیاجی نیست که به توجیه عقلی آن بپردازیم و شریعت حق ، حقیقت معاد را برای ما گشوده است و ما آنرا از پیامبر سید و مولای ما محمد صلی الله علیه و علی آله گرفته ایم . سعادت و شقاوت بنا بر فعل بدن حاصل می شود (در اینجا شیخ الرئیس معاد جسمانی را که در شریعت آمده بنا بر آیات و روایات قبول می کند در حالی که از نظرگاه فلسفی به معاد روحانی معتقد بوده اما نهایتاً " اصالت را به اخبار آسمانی می دهد) " .

۳۵ . ملا صدرا ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ، قم ، مکتبه المصطفوی ، ۱۴۰۴ ق ، ج ۱ ، ص ۱۱ . ترجمه متن : " همانا من از خداوند طلب آمرزش و عفو دارم از برای آنکه پاره ای از عمر خویش را به بررسی آراء متفلسفین و جدال های اهل کلام و نازک بینی های آنان و آموختن سخنان و شیوه های بحثی آنان گذراندم ، تا اینکه سرانجام در پرتو فروغ ایمان و تأیید خداوند منان دریافتم که واقعا " قیاسات آنها بسی نتیجه و صراط آنها غیر مستقیم است . پس از آن زمام کار خویش را به خداوند و به فرستادهٔ بیم دهندهٔ بیم داده شدهٔ او سپردم و به آنچه به رسول الله رسیده بود تماما " ایمان آورده و تأیید نمودم و در صدد جستجوی توجیه عقلی و روشی علمی برای فرمایشهای رسول بر نیامدم بلکه پیروی از هدایت و اجتناب از نواهی او را پیشه خود ساختم همچنانکه حق تعالی فرموده : " آنچه از دستوراتی که پیامبر برای شما آورده است بگیرید و پیروی کنید و آنچه را که نهی فرموده دوری کنید " . تا آنکه خداوند گشایش قرار داد بر قلب ما آنچه را که گشایش فرمود ، و رستگار شد به برکت این دنباله روی (از رسول) و نجات یافت " .