هستی و چیستی انسان در گذر اندیشه

فروهر، نصرت الله

موقعیت انسان در طبیعت و جهان هستی همواره‏ صاحبنظران را متوجه خود ساخته است و اینان‏ کوشیده‏اند تا با فراغت بال و امکان پژوهش و مطالعه و تلاش فکری هر کس بر مبنای مقدمات علمی و ذهنی‏ خود به توجیه موجود اندیشه‏مند به نام«انسان»سخن‏ گویند و گاهی در نشست‏های علمی به شکل‏ سخنرانی عرضه کنند.همین امر سبب شده است که‏ پس از اظهار نظر توجیهی مخالفان و طرفدارانی پیدا کرده،گروهی به رد آن نظرات برخاسته مقاله و کتابها نوشتند و گروهی نیز در حمایت از آن آثاری خلق‏ کرده‏اند.

اگر چه از دیدگاه باورهای دینی موقعیت خلقت‏ انسان جزمی و قطعی است و ادیان سامی(یهود و نصاری و اسلام)در تورات و انجیل و قرآن از همین‏ موضوع آیاتی بی‏شمار دارند،اما این امر مانع از آن‏ نبوده است که باورمندان به دینهای یاد شده و یا بی‏باوران درباره آغاز خلقت انسان مخلوق،روح انسان، انسان در پیشگاه خدا،اختیار و جبر حاکم بر سرنوشت‏ و هستی انسان و...سخن نگفته یا اظهار نظر نکرده‏ باشند،همین پویش‏ها در تاریخ موجب به وجود آمدن‏ فلسفه و کلام...بوده است.چنان که اگر به چند دوره‏ کتاب تفسیر قرآن نظری انداخته شود و مطالب آن تنها درباره خلقت آدم و یا آیه‏های مربوط به آن مقایسه شود میزان اختلاف نظرها را می‏توان دید.افزون بر آن در قرآن مجید ماده اولیه خلقت انسان را با واژه‏هایی نظیر: تراب،طین،صلصال،حماء مسنون،صلصال کالفخار، علق،نطفه،منّی یمنی بیان می‏کند که اگر چنان بود که انسان در آغاز از«تراب»خلق شود،نیازی به‏ واژه‏های بعدی نبود.به یقین آیات قرآنی از بیان‏ واژه‏های متعدد حکمتی را داراست که جا دارد آن‏ واژه‏ها از دیدگاه زیست شناسی نیز بررسی شود.چون‏ از دیدگاه علمی نیز می‏توان آیات قرآن را گزارش کرد، زیرا خود قرآن می‏فرماید:

«و اذا علم من آیاتنا شیئا، اتخذها هزوا»

/سوره جاثیه-آیه 9 و یا در جای دیگر:

«لقد علمتم النشاة الاولی فلو لا تذکرّون»

/سوره واقعه‏ آیه 62

و نیز دربارهء خود موجود دارای شعور قرآن از سه واژهء: بشر،آدم و انسان بهره می‏گیرد.آیا می‏توان گفت که‏ این هر سه یکی است؟یا آنکه با هم فرق‏هایی دارند.

می‏توان پرسید که مراحل تکاملی اندیشهء انسان مورد نظر قرآن است؟و پرسش‏های زیاد دیگری را می‏توان‏ در نظر آورد که هر یک بحث گسترده‏ای را می‏طلبد.

نوشته‏ای که از نظر می‏گذرد شاید در همین جهت‏ باشد و بخشی از این دیدگاه را عرضه کند.اگر چه‏ نویسنده خود را صاحب نظر نمی‏داند اما مقاله را با مطالعه دو کتاب برای کسانی که علاقه به دانستن‏ چنین بحث‏هایی را دارند فراهم کرده است.

یاخته،عبارت است از ماده‏ای موسوم به پروتوپلاسم‏ (پیش مایه)که عمدتا از کربن با آمیزه‏ای از هیدروژن و ازت و گوگرد شکل می‏گیرد و اگر این عناصر خوب‏ بیامیزند و قوام یابند،همهء جسم و روحهای جهان‏ جاندار را پدید می‏آورند،و با پرورش و پرداخت‏ مناسبتری انسان را می‏سازند.با همین دیدگاه-از نظر ماتریالیست‏ها-جهان طبیعت آشکار و تبیین می‏شود، و با نفی الوهیت عصر جدیدی از دانش بیکران فرا می‏رسد.(1)

با این نظر هر چه وجود دارد و به هر شکل و صورتی‏ که باشد همانا ماده است،و حکم عمده مکتب‏ ماتریالیسم همین است و بس.

در این مکتب هیچ پدیده یا موضوع تازه‏ای از هستی‏ (موجود یا شی‏ء)هرگز نمی‏تواند موجود باشد و پدید آید زیرا از نظر این مکتب«پدیده نوین،معادل است با بازآرایی یا بازپردازی موجودات موجود در طبیعت».در این مکتب ماهیت واقعیت و حقیقت هستی با جبر همراه است.اما هنگامی که تکامل را محصول عوامل‏ صرفا مادی تعبیر می‏کنند و دخالت«تصادف»را در آن‏ در نظر می‏گیرند بدون آنکه اصالت ماده را انکار کنند، موضوع جبر را رها می‏کنند چنان که حیات را حاصل‏ تصادف یا اتفاق«ماده و نیرو»می‏دانند که از جنبش و حرکت گل و لای آغازین پدید آمده است.از دیدگاه‏ پیروان این مکتب،طبیعت مادی،دایه مهربان انسان و خانهء آسایش وی،پذیرای او نبوده و نیست بلکه این‏ جهان مادی غریب آبادی است که قوانین کور،بخت و اتفاق بر آن حکم فرماست و عرصه این قوانین همانا ماده‏ای بی‏هدف است که نسبت به مصالح و علاقه‏های‏ انسان بی‏تفاوت است،در چنین جهانی انسان یا به‏ دامان لاقیدی و نومیدی می‏افتد و یا می‏تواند همچون‏ پرومته(در اساطیر یونان انسان را از گل خلق کرد و شراره‏ای از آتش آسمان ربود و به زمین آورد)برخیزد و جهانی را دگرگون سازد.

اما برتراند راسل به گونه‏ای دیگر به موضوع نگاه‏ می‏کند و توصیفی که ارائه می‏کند زیباست:

«انسان محصول علت‏هایی است که هیچ گونه‏ توجهی به مقصد و مقصودی که انسان‏ها به آن‏ رسیده‏اند،ندارند.سیر و گردش او،تولد او،بیم و امیدهای او،عشق و آرزوهای او،چیزی بجز نتیجهء همنشینی اتفاقی اتم‏ها نیست...و اتم و ماده از تخریب‏ و ویرانگری نمی‏ترسد و در راه خود بی‏محابا پیش‏ می‏رود.بر انسان است که در هماوردی با نیروهای‏ مقاومت ناپذیر همواره در ستیز باشد و دندان بر جگر بگذارد و از محکومیت خویش خم به ابرو نیاورد و در این محکومیت همچون اطلس فرتوت اساطیر یونان،به‏ تنهایی جهانی را که آرمانهای او بر ساخته است به رغم‏ فشار همه جانبه نیروهای ناآگاه،بر دوش داشته و سنگینی آن را تحمل کند».(2)

اگر چه در عمل تکامل را همه دانشمندان و بیشترین‏ متکلمان مذهبی مسیحی پذیرفته‏اند و عامل تحول و موضوع بحثهای دامنه‏داری در حوزه علم و فلسفه واقع‏ شده است و گروهی از پیروان مسیحیت آن را نپذیرفتند امّا رهبران کلیساها با دریافت شواهد و دلایل ناگزیر بر آن گردن نهادند:بدان سبب بحث‏های بسیاری بین‏ «سنت گرایان و نوخواهان را سبب شده است».(3)

موضوع تکامل را می‏توان در دو بخش مورد توجه قرار داد:

1-خداوند و طبیعت

متکلمان سنت گرا و سنت گرایانی که تکامل را پذیرفته بودند،همچنان معرفت و شناخت قدیمی خود را به خداوند حفظ کردند،اما با پذیرش تکامل از خداوند به عنوان فعال مؤثری که مدام توسط علتهای‏ ثانوی و از راه کل جریان تکامل عمل می‏کند،سخن‏ می‏گفتند.

اما متکلمان متجدد و نوخواه،بر حلول یا درونی‏ بودن خداوند تأکید داشتند و این نظر به نوعی انکار استعلا یا تعالی خدا از طبیعت بود،یعنی خدای‏ نوگرایان در واقع نیرویی بود که در متن جریان کلی‏ جهان هستی وجود داشت.این دیدگاه با توجه به آیه‏ ذیل قابل توجیه خواهد بود.

«ان الله قد احاط بکل‏ شی علما»

/سورهء طلاق آیه 12.

از همین دیدگاه است که دو بحث کلی پیش آمد و ادامه آن تا امروز کشیده شد و آن دو بحث عبارت بود از:

الف:آیا تکامل یک پدیدهء جهت دار و هدفدار است؟ ب:آیا خداوند در جهان هستی از طریق علتهای‏ طبیعی اثر دارد؟

شرح این دو مورد در موضوع این مقاله نیست زیرا اگر شرح داده شود«مثنوی هفتاد من کاغذ شود»اما حاصل مقاله به گونه‏ای تأیید برای نظریه اول است.

2-انسان و طبیعت

در نظر متکلمان،دیرزمانی انسان دارای منزلت ویژه‏ و ماوراء الطبیعی در آفرینش شمرده می‏شد،اما پیروان‏ تکامل با تکیه بر صفات و ویژگی‏هایی که انسان‏ داراست و منشأ زمینی بودن آنها مسلم و قطعی است، انسان را با پیوند نزدیک با طبیعت و موجودات دیگر مورد نظر قرار دادند،تا جایی که سنت گرایان نیز که‏ تکامل انواع را پذیرفته بودند ناگزیر شدند با احتیاط این نظر را بپذیرند،اما همچنان از بی‏همتایی انسان‏ طرفداری می‏کردند و می‏گفتند که:«انسان آفریده‏ای‏ است با اراده ویژه خدا،بنابراین از طبیعت پیرامونی‏ خویش برتر است».

اما نوخواهان و نوگرایان،سرآغاز آلوده به پستی‏ انسان را قبول داشتند ولی شأن و منزلت انسان را با عروج و سیر صعودی جریان تکاملی-با تضمین برای‏ کمال انسانیت و پیروزی روح بر طبیعت-نجات‏ می‏دادند.و در این دیدگاه کوشش متکلمان نوگرا آن‏ بود که انسان را از حیوانیت رهایی بخشند.

زیست‏شناسان معاصر نیز به متمایز بودن انسان از طبیعت توجه بیشتر کرده‏اند و این توجه را با تکیه به‏ نیروهای عقلانی استعداد تفهیم و تفاهم،آزادی‏ انتخاب و گزینش،تکامل فرهنگی او اظهار داشته‏اند.

جلوه خداوند

در اروپای قرن بیستم کارل بارت‏ (1886-1968 م)متکلم پروتستان سوئیسی با الهیات اعتدالی قرن نوزده در افتاد و فریاد زد که‏ مسیحیت و باور مذهبی به دست متکلمان اعتدالی(4)، رسالت اصلی خود را از دست داده و خداوند به شکل‏ یک قوه و نیرو در فعل و انفعالات عالم هستی در آمده‏ است،و جای وحی الهی را-برای کوشش‏های بشری‏ از راه تأملات فلسفی برای کشف خداوند-وجدان‏ اخلاقی گرفته است.

وی در مقابل این نظرات قرن نوزدهم فریاد زد که‏ «خداوند همواره وجودی است فراتر و پروردگاری متعال‏ است که تنها وقتی می‏توان او را شناخت که خود بخواهد خود را آشکار کند،و این خداوند قدوس و قیوم‏ به کلی با جهان متباین است و میان او و انسان‏ فاصله‏ای هست که فقط خدا می‏تواند از میان بردارد».

برخلاف اصل تکامل که می‏گفت:ایمان،حجت‏ برهانی نیست بلکه موهبت رحمانی و تسلیم قلبی‏ انسان در برابر هدایت ربانی است.(5)

از این دیدگاه،نظرگاه اعتدالی‏ها(لیبرالها)با سخت‏ کیشان یا بنیادگرایان مخالف بود پس روش‏های علم با الهیات همواره در تعارض است و این تعارض و تقابل‏ ناشی از تفاوت بین موضوع معرفت آن دو گروه بوده‏ است،زیرا الهیات با خدای مرموز و متعال سر و کار دارد و خداوند چنان بی‏شباهت به جهان یا پهنه تحقیق‏ علمی است که نمی‏توان روش‏های یکسانی را در هر دو مورد به کار گرفت.چون در ساحت علم هیچ نوع ایمان‏ و تسلیم قلبی دخالت ندارد.

3-راه بینابین

در مکتب اصالت وجود،تباین الهیات و علم در درجه‏ اول ناشی از تقابل بین حوزه خودآگاهی انسان و حوزه‏ عیان ثابته و امور ناآگاه یا فاقد آگاهی است.

مکتب اصالت وجود مکتبی فکری و مجموعه‏ای از عقاید و افکار نیست،بلکه گونه‏ای«رهیافت و رویکرد» به حقیقت است که بین طرفداران دیندار و بی دین خود بیانهای گوناگون دارد.

طرفداران این مکتب بر این باور هستند که«ما فقط می‏توانیم وجود اصیل انسانی خود را بشناسیم که به‏ ؟؟؟؟خصه به عنوان یک موجود مستقل در ماجرایی درگیر شویم و یا در موضوعی تصمیم بگیریم و یا چیزی را انتخاب کنیم،نه این که قوانین مربوط به انسان را تکرار یا تلقین کنیم،زیرا هر یک از ما یک موجود آگاه، بی‏همتا،آفریننده و انتخاب کننده هستیم و نباید خود را همچون شی‏ء یا موجودی ناآگاه در یک مکتب فکری‏ خاص و یا در پیچ و خم ماشین جامعه گرفتار کنیم.زیرا در آن صورت تابع جبری خواهیم بود که گروهی‏ حکومت قانون جبری را بر انسان قطعی می‏انگارند.

چنان که عده‏ای معدود از پیروان مکتب اصالت وجود (اگزیستانسیالیست‏ها)دانشمندان را به خاطر معامله‏ جبرانگارانه سرزنش کرده‏اند،زیرا این گروه بر این‏ باورند که انسان باید انگیزاننده باشد زیرا تکنولوژی و پیشرفت‏های صنعتی شخصیت انسانی را تباه کرده و با خلع شخصیت از انسان فرهنگ انسانی را نابود کرده‏ است،و به رغم این عقیده بیشتر طرفداران این مکتب‏ سودمندی علم را مسلم و قطعی دانسته‏اند اما یادآور شده‏اند که مسایلی که به هویت و حیات درونی انسان‏ مربوط می‏شود،فراتر از دسترس و دامنه علم است.(6)

و نیز می‏گویند:عنصرهای وجود انسان،تنها از راه‏

تصمیم‏گیری و درگیر شدن در متن زندگی معلوم‏ می‏شود،نه از راه رهیافت خردورزانه دانشمندان،در این نظرگاه تضاد اصلی بین«آگاهی انسان و شیئیت‏ ناآگاه و غیر انسانی»مشاهده می‏شود.

در این بحث آنچه که مورد توجه است بحث معرفت یا «شناخت شناخت»است یعنی راه یافتن آگاهانه به‏ شناخت

مارتین بوبر(1878-1965)فیلسوف و متکلم‏ سویسی توصیفی که از نحوه تلقی یک شخص با یک‏ شی‏ء ارائه می‏دهد قابل توجه است.

او رابطه یک شخص با شی‏ء را رابطه«من و آن» می‏نامد و می‏گوید:این گونه رابطه عبارت است از تحلیل بی‏طرفانه و تصرف در اشیاء بی‏جان و ناآگاه. (دخالت موجودی خودآگاه در ناآگاه).

اما رابطه یک شخص با شخص دیگر را رابطه«من و تو»می‏نامد.در این رابطه موضوع درگیر شدن همه‏ جانبه و از جان و دل مایه گذاشتن مورد نظر اوست.اگر در اولی ادراک غیر مستقیم است در دومی بی‏واسطه و مستقیم است و نتیجه این ادراک بی‏واسطه،پرداختن‏ به همچون خود است به عنوان غایت هر موجود،نه به‏ مثابه و نظیر یک شی‏ء یا یک وسیله،و پرداختن به‏ دیگری به عنوان غایت به همدلی و هم سخنی‏ می‏انجامد که همراه با هشیاری و مهر و محبت اصیل و حضور در همچون خود است.

مواجهه و رابطه«من و تو»به جهان«آنها»(که در قلمرو زمان و مکان و علیت است)راه می‏یابد،ولی‏ مواجهه و رابطه انسان با خدا«فراتر از من و تو»همواره‏ بی‏واسطه است،و در این گونه رابطه اشتغال خاطر لازم‏ است نه همچون رابطه«من و تو»اما قلمرو پژوهش علم‏ در قلمرو«من و آن»خلاصه می‏شود و هنوز نتوانسته‏ است ادراک خود را به«من و تو»توسعه دهد زیرا شناخت‏های علمی در این گونه رابطه تنها جنبه‏های‏ ویژه قابل دریافت علمی است نه همهء جنبه‏های آن.(7)

اما رودلف بولتمان(1884-؟)متکلم آلمانی بیان‏ مشخصی در این باره دارد.وی می‏گوید:ما در پرتو علم‏ می‏توانیم رویدادهای(زمانی-مکانی)را که تحت‏ قوانین قاهر علت و معلولی هستند بشناسیم و در پرتو علم الهیات می‏توانیم شناخت پیدا کنیم که خداوند از ماده و طبیعت متعالی است و افعال او مادی و عینی‏ نیستند.

او سخن دیگران را یعنی اصطلاحات و واژه‏های‏ مربوط به اعیان و اشیاء مربوط به فعل خداوند را-که‏ برای توصیف صفات الهی فراتر از زمان و مکان به کار می‏رود و آنها را اساطیری می‏دانند-بدون آنکه دروغ و غیر حقیقی بداند می‏کوشد معنی«اصالت وجودی»آن‏ را در تجربه انسانی نگاه دارد و به زبان اصالت وجود یا اگزیستانسیالیستی برگرداند.

پرسش اصلی این است که استعارات و تخیلات و مفاهیم اساطیری از نظر بولتمان نمودار چیستند و چه‏ پیامی دارند و این استعاره‏ها درباره«هستی انسانی‏ من،و رابطه من با خداوند»چه می‏گویند؟

مسیحیت همواره اشاره به تولدی دیگر یا امکان‏ زندگی تازهء فرد،دارد که در حدیث از آن به نقل از حضرت عیسی چنین ترجمه شده است.«لن تلج‏ ملکوت السموات و الارض ان لم تلد مرتین».

این گونه تولد یعنی دل سپردن و یکدل شدن در هستی حقیقی فراتر است نه در حوادث مشهود و عینی‏ جهان طبیعت،از این رویداد به گونه‏ای دیگر در حدیث‏ نبوی سخن به میان آمده است که«موتوا قبل ان‏ تموتوا»(8)و سنایی از آن یاد کرده است:

«بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی‏ خواهی‏ که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما»

در مسیحیت برای نمونه«قیام عیسی پس از مرگ» ( noitcerruseR /متی،28-مرقس،16-لوقا،24- یوحنا،20)یک رویداد طبیعی و واقعی نیست بلکه‏ رویدادی در احوال پیروان نخستین عیسی و تجدید ایمان به مسیح است.

به این ترتیب عقیده به آفرینش عالم نیز،تعبیر حقیقی درباره مبدأ جهان نیست بلکه اقرار به این‏ حقیقت است که ما از خداوند هستیم و سراپا متکی به‏ او،که در قرآن از این تعبیر در آیه

«انا لله و انا الیه‏ راجعون»

سخن گفته است.پس این«تولد دیگر»عبارت‏ است از«شناخت تازه‏ای از خود»که خداوند آن شناخت‏ را در ضمن بیمها و اضطرابها و شادیها و امیدها بر ما ارزانی می‏دارد،(9)در قرآن نیز به این مورد اشاره رفته‏ است:

قدمسّ آباءنا الضراء و السراء...

سوره اعراف آیه‏ 95

کاربردهای واژگان

اگر چه پیروان دین(مسیحیت)به زبان وحی و اصالت وجودی‏ها به درگیر شدن شخصی با طبیعت برای‏ شناخت حقیقت اصرار می‏ورزند،اما راه سومی نیز در قرن بیستم پیدا شد که بین علم(تحلیل رویدادها بر مبنای قوانین علی)و دین(پذیرش حقیقت با زبان‏ اساطیری وحی)تمایز گذاشت و به این تمایز کمک کرد و آن راه سوم عبارت بود از:تحلیل زبانی یا تحلیل‏ واژگان و توجیه آنها بر مبنای دریافت‏های رمزی.

هیوم می‏گفت:آنچه که ما از واقعیت می‏دانیم‏ محسوسات یا داده‏های حسی پراکنده و لغزان است.

و درباره علیت می‏گفت:آنچه را که ما علت یا علیت‏ می‏خوانیم،عادت تداعی برخی از داده‏های حسی‏ است که بر اثر اتصالی که در گذشته با یکدیگر داشته‏اند پدیدار می‏گردد.و در واقع نظریه علمی،باز نمود جهان نیست بلکه طرحی قلم‏انداز( nahtrohs ) برای تلخیص داده‏های حسی است و این نظریه‏ها برای صرفه‏جویی در اندیشیدن و سر و سامان بخشیدن‏ به مشاهدات و پیش‏بینی رویدادهای آینده سودمند است.

مکتب قطعی انگاری علم(پوزیتیویسم)بر این باور است که فقط گزاره‏های تجربی که وسیله«تجربه حسی‏ تحقیق‏پذیر هستند معنی دارند،ولی عبارتهای فلسفی، اخلاقی و دینی و الهیات نه صادق و نه کاذبند و فاقد معنی و از دلالت حقیقی خالی هستند. و صرفا بیانگر عواطف و هیجانات یا احساسات گوینده‏ به شمار می‏روند.

با این بیان پوزیتیویست‏های منطقی برای زبان و جملات یک وظیفه مشروع در نظر می‏گیرند،اما گروه‏ سوم یعنی تحلیل گران زبانی از کاربردهای گوناگون‏ واژگان در یک زبان به شگفت آمده‏اند،زیرا یک گزاره یا عبارت ممکن است مفهوم‏های گوناگونی به شنونده‏ القا کند چنان که امروزه در فلسفه انگلستان آنچه‏ بسیار مورد توجه است این اصل است که:در معنی یک‏ گزاره کند و کاونکن،ببین کاربرد آن گزاره‏ چیست»؟(10)

در اثر همین اختلاف نظرهاست که اندیشه‏وران غرب‏ برای«زبان دینی و وظیفهء آن»توصیفهایی ارائه‏ کرده‏اند:اینان می‏گویند:برترین و شامل‏ترین وظیفه‏ زبان دینی پرورش و هدایتی است که موضوع آن قبله‏ دل و آرمان آدمی قرار گیرد.

برخی نیز به جنبه‏های اخلاقی زبان دینی توجه‏ دارند و آن را توصیه گونه‏ای از زندگی می‏دانند که‏ هدفش را سرسپردگی به یک سلسله نظام اخلاقی‏ می‏شمارند.

و گروهی عبارتهای زبان دینی را آمادگی برای‏ خودشناسی می‏دانند که در نتیجه راهیابی به هستی‏ خود انسان را سبب می‏شود و می‏گویند این زبان را همواره در متن یک جامعه مذهبی و در محیط کاربرد آن«جمع پرسش کننده»باید بررسی کرد.در پیش‏ گفته شد که در مکتب قطعی انگاری علم(پوزیتیویسم) این گونه کاربرد زبان را از شمار گزاره‏های معنی‏دار نمی‏شمارند اگر چه زبان علمی نیز خود یک نقش‏ محدود و فنی دارد و همواره وابسته به چگونگی‏ مشاهدات علمی است زیرا علم با نظامی که در بین‏ پدیده‏ها وجود دارد،سر و کار دارد و از آن فراتر را نمی‏تواند توجیه و تبیین کند.

برای توجیه موضوع یاد شده-اسطوره‏ای بودن زبان‏ وحی-که در مذهب اصالت وجود به گونه‏ای دیگر تبیین می‏شود تنها به یک مورد یعنی«آفرینش»از دیدگاه مسیحیت که آفرینش انسان را نیز در پی دارد می‏پردازیم.

معنی دینی آفرینش از نظر ارتدوکس نوین‏ تجدد طلب در مسیحیت

در تفکر کاتولیک،تکامل در علم و عقیده به آفرینش‏ در الهیات به واسطه دو رویداد واقعی پیوند خورده‏ است:آغاز جهان و پیدایش انسان اما در تفکر ارتدوکسی چنین پیوندی وجود ندارد زیرا بابهای‏ آغازین سفر پیدایش را به عنوان تاریخ قطعی مسلم‏ نمی‏داند و حتی تاریخ تمثیلی نیز به حساب نمی‏آورد بلکه بیانی آمیخته با کنایه از حقایق دینی می‏داند که‏ در ساحتی به کلی متفاوت از تاریخ تکاملی انجام‏ گرفته است.در این تفکر،باور کردن به آفرینش، پیوندی با مبدأ و منشأ زمانی ندارد،بلکه ناظر به رابطه‏ بنیادین خداوند و جهان است.

بنابر این باور،عقیده به آفرینش مبتنی بر شناخت‏ وجود خدا و انسان است که در وجود مسیح آشکار می‏شود.این بحث از آنجا آغاز می‏شود که در انجیل‏ یوحنا آمده است«در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود»این عبارت در واقع بیانگر مقصود آفرینش و طبیعت مخلوقانهء انسان است(11)اگر از نظر تاریخی به این باور نگاه کنیم خداوند آنچنان که در تورات آمده است ابتدا به عنوان«پروردگار اسرائیل»

سپس به عنوان پروردگار بشریت و سرانجام پروردگار طبیعت عنوان شده است زیرا نخستین باب سفر پیدایش به منزله مقدمه‏ای بر این تاریخ یا این میثاق‏ است.

به گفته برونر عقیده به آفرینش،فرضیه‏ای راجع به‏ مبدأ و منشأ نیست بلکه یک نوع تأیید است به آنکه‏ خداوند پروردگار قیوم است.(12)

اما مبنای شناخت وحی و معرفت دینی آن تاریخمند است پس مفهوم آفرینش استنتاجی از ذات الهی است‏ بدانسان که در رویدادهای تاریخی وحیانی جلوه‏گر می‏شود اما خود ذات الهی جزء آن به شمار نمی‏رود.و به عبارت دیگر:مفهوم آفرینش عبارت است از گسترش‏ اقرار و اذعان ما به اتکایی که بر خداوند قیوم داریم و این مفهوم رویدادی نیست که در گذشته با داشتن‏ مبدأ و منشأ زمانی پدید آمده باشد بلکه رابطه اساسی‏ بین خدا و جهان در زمان کنونی است.

زیرا اسطوره آفرینش چیزی درباره زمان و یا نخستین‏ لحظه در بر ندارد،اما پیام اسطوره این است که هر لحظه از زمان،همانند هر چیز حادث طبیعت و جهان، از قدرت خداوندی نشأت می‏گیرد.چون که مسأله‏ نخستین لحظه از زمان تاریخی-تقویمی،به موضوع‏ علم فیزیکی-نجومی مربوط است.اما آفرینش به‏ مفهوم الهیات آن صرفا یک رویداد آغازین است بدون‏ آنکه مقید به زمان باشد،آفرینش در این مفهوم بیشتر به رابطه رویدادهای کل جهان هستی با منبع ابدی‏ اشاره دارد.(13)

داستان هبوط آدم را آنچنان که در کتابهای آسمانی‏ از آن یاد شده است نه به عنوان یک فرد واقعی بلکه باید نمادی از سیر همگانی عصمت،مسؤولیت و گناه، احساس تقصیر در نظر آورد.قالب و قواره انسان اساسا خوب است چون به صورت خداوند آفریده شده است‏ «خلق الله آدم علی صورته»اما شر و بدی در ذات و نهان و نهاد و انسان زاده اراده و آزادی اوست.

گناه هر کس از خود مداری و غرور و تمرد و سرکشی‏ او در مقابل خداوند قیوم است.و به یقین موجودی که‏ دارای اراده و آزادی باشد،سرکشی او مسلم و قطعی‏ است و شناخت ناشناخته‏ها از این راه ممکن خواهد بود،زیرا با شناخت معلومات پیشین به آن بسنده‏ نمی‏کند و به دنبال چیزی می‏افتد که می‏داند که‏ هست ولی او نمی‏شناسد و اینجا فاصله انسان پایبند به‏ شناخته‏های جزمی با انسان دارای اراده و آزادی آغاز می‏شود.

به ویژه آنانی که به کاربرد رمز و زبان رمزی در کتابهای دینی باور دارند می‏گویند:چنین زبانی در موضوع اسطوره آفرینش«توصیف مبدأ و منشأ»نیست‏ که بتواند با توصیف‏های علمی مقایسه شود،بلکه‏ وصف و بیان یک رویکرد در زمان فراتر از زمان است که‏ رابطه«خدا و جهان»را ارائه می‏کند،پس می‏توان‏ چنین گفت که«آفرینش و اعتقاد به آن نگریستن به‏ جهان با شیوه‏ای خاص است با شیوه‏ای آمیخته با رمز و تخیل آمیز».برای نمونه اگر جهان را یک هدیه و امانت‏ خدا بدانیم احساس امانت داری در ما برانگیخته‏ می‏شود و به تبع آن،احساس مخلوق بودن در انسان‏ جان می‏گیرد و اتکاء بشر را به خداوند تبیین می‏کند و پرستش و احترام را در انسان به وجود می‏آورد.و حاصل این نگرش و جهان بینی هدفدار بودن خلقت را توجیه می‏نماید و در این هنگامه است که نگاه و نگرش‏ و رفتارش با موجودات به گونه‏ای دیگر خواهد بود.

اعتقاد به اینکه خداوند آفرینندهء جهان است در واقع‏ باور داشتن به قیومی اوست و در نتیجه«نیک‏ انگاشتن»جهان است و چون جهان هدفدار و معنی دار شود،پس انسان خود نیز که مخلوق است و در جهان‏ هستی در کوشش و تلاش است معنی دار و هدفدار باید باشد و قرآن می‏فرماید

(افحسبتم انما خلقناکم‏ عثبا»

سوره مؤمنون آیه 115/

«انا جعلنا ما علی الارض‏ زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا»

/سوره کهف آیه 7

اعتقاد به اینکه جهان هدفدار است ما را بر آن وا می‏دارد که به قانونمندی جهان هستی نیز باور داشته‏ باشیم و این قانونمندی طبیعت یا جهان،پرسش‏هایی‏ را در ذهن ما به وجود می‏آورد:فعالیت خداوندی یا فاعلیت او در جهان چگونه ممکن است؟آیا فاعلیت‏ خداوند به وسیله قوای طبیعی و قانونمندی عمل‏ می‏شود یعنی علل ثانونی در برآورده شدن اهداف‏ فاعلیت در کار است؟

آیا باور داشتن به این موضوع(پرسش نخست) مفهوم آزادی انسان را از او می‏گیرد؟

خدا و جهان

اگر جهان با قانونمندی اداره می‏شود،عمل خداوند در جهان به چه کیفیتی است؟رابطه خدا با طبیعت و روندهای علی طبیعی چه گونه است؟آیا مشیت‏ (حکومت خدا در طبیعت و تاریخ)را باید پذیرفت؟

قیومیت الهی در متن قوای طبیعت چگونه عمر می‏کند؟و هزاران پرسش دیگر...در نظر جان‏ می‏گیرد.

متکلمان معاصر اروپایی-فلسفه غرب-دخالت‏ خداوند را از نظر تخطی از قوانین طبیعت رد می‏کنند.

شاید در این مقاله نتوان به هر یک از پرسش‏ها پاسخ‏ داد چون نظر بر این است که آنچه در رابطه انسان و موقعیت و هویت اجتماعی وی است مطالبی آورده‏ شود.

در نیمه نخستین سده ششم میلادی بوئتیوس‏ ( suiteuB )شخص انسانی را چنین تعریف کرد:«انسان‏ موجودی با طبیعت عقلانی است».اگر کسی دارای‏ جوهره‏ای که در انسان مورد نظر است.نباشد چنین‏ کسی ممکن است دارای عقل نیز نباشد،و اگر هر انسانی را شخص می‏گوییم به علت داشتن همان‏ جوهره عقلانی بودن نیست زیرا ممکن است شخصی‏ کاری بکند که در خور یک انسان باشد و بر عکس اما وقتی به انسان شخص گفته می‏شود در صورت انجام‏ دادن کاری عقلانی و غیر عقلانی،«شخص»بودن خود را از دست نمی‏دهد،سن توماس آکوئینی از این‏ حالت به نام روح نامجسم( deidolmesiD luos )یاد می‏کند که آن را شامل روح عقلانی همراه با جسم‏ می‏داند.دکارت همین ویژگی را با واژه«خودآگاهی» تعریف می‏کند.او می‏گوید:«انسان موجودی خود آگاه‏ یا دارای جوهری روحانی است که طبیعت کلی این‏ موجود تفکر است».(14)

اندیشه‏وران معاصر درباره شخصیت انسان بر «آزادی»تکیه دارند تا بر«خودآگاهی».در فلسفه‏های‏ معاصر«آزادی»مهمترین شاخص شخصیت انسان به‏ شمار است،و«آزادی»انسان علت کافیه‏ ( tneiciffE esuac )«شخصیت»شناخته شده است، زیرا چیزی است که باید وسیله آن شخصیت را احراز کرد و آن را آفرید.

در نظر برخی از متفکران هر کس می‏تواند یک‏ شخص بشود یا آنکه می‏تواند از آن ابا نماید یعنی‏ می‏تواند تنزل کند و یک«فرد»یا تنها«خود»باشد.(15)

اما کی‏یر کگارد پدر فلسفه اصالت وجودی جدید می‏گوید:«یک انسان یک«فرد»می‏شود زمانی که‏ وسیله انجام دادن انتخاب آزادانه و شکل دادن آزادانه‏ به حیات خود،فردیت خود را رقم زند.سارتر می‏گوید: شخص انسانی«تکلیف»یا«کار»خود را از راه آزادی‏ کامل خود تعالی می‏بخشد.پس در نظر سارتر انسان‏ چیزی در حد یک«تکلیف اجتماعی مجسم»است.

یاسپرس نظری دیگر دارد،او می‏گوید انسان فردی‏ است که از آزادی شخصی خود آگاه است و نیروهای‏ پنهان را می‏شناسد و در می‏یابد که در نفس خود مکالمه ناپذیر و ناگفتنی و یگانه است.(16)

اصالت وجودیان انسان را در یک معنی لفظی، برجسته‏تر از زمینه طبیعت ترسیم می‏کنند و همچنین‏ بین شخص انسانی و اشیاء طبیعی که انسان آنها را به‏ کار می‏گیرد بسیار تکیه می‏کنند.

برای یک اصالت وجودی میان جهان اشیاء(اعیان‏ خارجی)با جهان اشخاص شکاف و اختلاف زیادی‏ وجود دارد.چنان که هایدگر جهان اشیاء را به منزله‏ زمینه فعالیت انسانی می‏داند.و یا سپرس انسان را با منش ویژه که آن را آزادی و نیروی خود تعالی بخشی‏ معرفی می‏کند و آن را پایه شخصیت انسان می‏شمارد.

پس می‏توان گفت که این دو فیلسوف انسان را به دلیل‏ آنکه می‏تواند به موضوع هستی بیندیشد(خود و جهان)والاتر از هر موجود دیگر می‏دانند یعنی انسان را برجسته‏تر از طبیعت می‏دانند.

طرفداران شخصیت انسان که با مفهوم تکلیف‏ اخلاقی پیوند دارد می‏گویند:شخص مسؤول«مهارت و انتخاب،شکل‏گیری،و یا...»خود است و شخص را در ابعاد سه گانه«تکلیف و تجسم و ارتباط و پیوند با جهان»توصیف می‏کنند مونیه در کتاب خود به نام‏ «شخص گرایی»( tsilanosrep otsefinam ) می‏نویسد:اگرچه تعریف دقیق نمی‏توان از«شخص»به‏ دست داد اما می‏توان شخص را در عبارتی نزدیک به‏ تعریف دقیق توصیف کرد:یک شخص،موجودی است‏ روحانی،که در عین زیستن دارای هستی مستقل‏ است.او از این زیستن با اعتقاد به یک سلسله از ارزش‏ها دفاع می‏کند که آن ارزش‏ها به آزادی اختیار شده است بنابراین او همهء فعالیت‏های خود را در «آزادی»وحدت می‏بخشد.(17)

طرفدار این عقیده یاسپرس است که بر روی منش‏ ویژه انسان تأکید می‏کند و آزادی و نیروی«خود- تعالی بخش»را پایه شخصیت انسان می‏شمارد.

اما هایدگر جهان اشیاء را به منزله زمینه‏ای معرفی‏ می‏کند که شخص انسانی در آن به فعالیت‏ می‏پردازد.(18)

هر دو اندیشمند بر این که انسان می‏تواند مسأله‏ هستی را به طور اعم مطرح و مورد مطالعه قرار دهد و نشان دهد که او از ساحت نیازها و انگیزه‏های‏ بی‏واسطه یا آغازین حیاتی فراتر می‏رود تأکید می‏ورزند.

شخص گرایان با به کارگیری مذهب خود دربارهء شخصیت انسان دو بخش می‏شوند و دارای دو مکتب‏ هستند.نخست:فردگرایی افراطی،که همه چیز را از لحاظ منافع فردی برتر دنبال می‏کند که نمونه‏ برجسته آن هربرت اسپنسر بوده است.از نظر وی‏ وجود دولت تنها برای آن است که افراد انسانی را قادر سازد که به راحتی به دنبال منافع خصوصی خود بروند،در این مکتب«فرد»همه چیز است،و بالاتر از این هر چه از قدرت دولت کاسته شود به همان اندازه‏ بهتر است.

دوم:جمع گرایان افراطی،یا حکومت جمعی‏ افراطی،و این خود دارای اشکال مختلف است،ولی در اصل به معنی تسلیم کردن کامل«فرد»به اجتماع،و تسلیم منافع خصوصی فرد به منافع گروهی است، خواه گروه دولت یا طبقه اجتماعی خاص و یا نژادی‏ ویژه باشد.

نباید از نظر دور داشت که هر دو گروه یاد شده به‏ شخص انسانی به عنوان«فرد»می‏نگرند نه به عنوان‏ یک«شخص»،یعنی انسان را به دیده یک پدیدهء زیست‏شناسی که چیزی جز یک شماره از نوع افراد نوع‏ خود نیست نگاه می‏کنند.

فردگرایی«فرد»را مطلقیت می‏دهد و می‏کوشد از فردهای افراد یک مطلق بسازد همچون یاخته‏ای در کل وجود یک حیوان.

جمع‏گرایی نیز فرد را در مقابل اظهار وجود بزرگ‏ جمعی،آن را(فرد)بی‏ارزش و اعتبار می‏کند.

تا زمانی که انسان صرفا به عنوان یک«فرد»مطرح‏ می‏شود،جمع‏گرایی فردی یا حکومت جمعی صادق‏تر از یک«فردگرایی اتمی»است،ولی باید گفت که انسان‏ یک«فرد»نیست بلکه او یک«شخص»است،یعنی‏ موجودی است مستقل با سرشتی روحانی که بر سطوح‏ زیست شناسی یا حیاتی و اقتصادی پیروز می‏شود.

نتیجه چنین می‏شود که دیدگاه(فردگرایی اتمی‏ (جزیی)و فردگرایی(جمعی)هر دو نادرست به نظر می‏آید چون هیچ کدام به سرشت روحانی و تکلیف‏ اخلاقی انسان ارزش نمی‏دهند بلکه آن را نفی‏ می‏کنند.

شخص موجودی اجتماعی است و در همان حال‏ صرفا بیش از یک تن از گروه نیست،او در اجتماع‏ زندگی می‏کند،ولی نه مانند یک سلول در یک اندام، او در میان اجتماع«اشخاص»قرار دارد که در عین‏ پیوستگی،از آنها جداست،و اجتماع اشخاص،اجتماع‏ آزاد انسانی با مسؤولیت اخلاقی است.هیچ یک از آن اشخاص به سبب روابط اجتماعی خود وامانده‏ نیست و مجذوب آن هم نیست.چنان که مکتب مارکس‏ انسان را تنها بر حسب مقررات اقتصادی خود تفسیر می‏کرد.شخص گرایان در این دیدگاه با اصالت‏ موجودیان همداستانند و نظرگاه آنان نزدیک به آن‏ است.

زیرا اصالت موجودیان انسان را لایق مقامی می‏دانند که آن را«موجود معتبر»می‏نامند،و این مقام از راه‏ تمایل به«وجود نامعتبر»یعنی جنبه منفی آن تهدید می‏شود.شخص گرایان نیز انسان را لایق«شخص» شدن می‏دانند ولی در همان حال به این نکته توجه‏ دارند که همین انسان با تسلیم در خودمداری فردی یا در جمع‏گرایی تهدید می‏شود.این دو گروه‏ (شخص‏گرایان و اصالت موجودیان)وجه تمایزهایی نیز با آن دارند.

به نظر مونیه اصالت موجودیان،«وجود معتبر»را با جنبه منفی آن توصیف می‏کنند و از«وجود نامعتبر»در هراسند در حالی که همین«وجود معتبر»برای‏ شخص گرایان و اجتماع اشخاص معیاری مثبت به‏ حساب می‏آید و از نظر آنان«فرد»تنها جنبهء بی‏ارزش و فرومایه«شخص»است،درست به همان گونه که‏ حکومت جمعی یا هیأت حکومتی جنبه تنزل یافته‏ حکومت راستین محسوب است.

شخص گرایان به«شخصیت»اعتبار قایل هستند و اصالت موجودیان به«موجود معتبر»بها می‏دهند.و باید در نظر داشت که«شخصیت و موجود معتبر»هر دو در جامعه همواره مورد تهدید است و از این تهدید لحظه‏ای در امان نیست.

اما آنچه که برای هر دو گروه مهم است و عمومیت‏ دارد موضوع«خود آفرینی»است و خودآفرینی«کمال‏ آزادی»است زیرا برجسته‏ترین شاخص شخصیت انسان‏ سیر تکاملی آرمانی او از خودآگاهی به سوی آزادی‏ است.از پیشروان این اندیشه می‏توان از فیخته،من‏ دوبیران-که گفت:«اراده می‏کنم پس هستم»-و دیگران نام برد.این نظریه وسیله لاول و لوسن‏ پرداخته شده است.اختلاف دیگر و مهم شخص گرایان‏ و اصالت موجودیان را که بسیار اساسی است می‏توان‏ چنین بیان داشت:شخص گرایان به انسان به عنوان‏ موجودی دارای تکلیف اخلاقی و روحانی نگاه می‏کنند و آزادی وی را به عنوان امری جهت یافته یا محدود الحدود در نظر می‏گیرند.

اما اصالت موجودیان ارزشهای عینی را انکار می‏کنند و آزادی را تکلیفی غایت‏مندانه‏ ( noitcnof-lacigoloeleT )نمی‏دانند،بلکه‏ برداشتی دیگر گونه از انسان و ارزش و آزادی دارند.

آزادی چیست؟

آزادی چیزی نیست که بتوان از آن تعریف جامع و مانعی به دست داد،کسی که از پیش این پدیده را تجربه نکرده باشد نمی‏تواند از آن معنی روشنی ارائه‏ بکند.البته این تجربه نکردن دلیل بر آن نیست که‏ همان شخص شرایط آن را توصیف نکند،و یا برخی از ویژگی‏های آن را بیان نکنند.

ممکن است کسی بگوید که:چه چیز آزادی نیست. چنین تعبیری را می‏توان تعبیر نادرست آن دانست.اما آنان که با این پدیده آشنایی دارند و آن را تجربه‏ کرده‏اند آزادی را چنین تعریف می‏کنند:«آزادی چیزی‏ است که انسان سزاوار ورزیدن آن و صاحب آن است» اما نه مانند پدیده‏های دیگر که شاخص کار همهء انسانهاست.

سارتر می‏گوید:آزادی،هستی و وجود انسان است.

و یا آزادی بود و نبود انسان است.در نظر سارتر،زمانی‏ که از خودآگاهی سخن می‏رود در واقع به معنی«حضور در خود،حضور برای خود»است.بنابراین اگر انسان از خود دور شود یعنی نیست،نابود است.او به وسیله‏ همین حضور برای خود همواره بر میل و خواستهای‏ خود غلبه می‏کند و از آن چیزی که در گذشته بود و اکنون هست می‏گذرد و پیوسته در تلاش برای آنچه‏ باید باشد در حرکت و تکاپوست.

پس در این صورت نمی‏توان گفت که:کسی هست‏ «او هست»،زیرا پیوسته انسان در حال ساختن خود است و همواره باید گفت که انسان به سوی چیزی‏ است که باید باشد.

در این دیدگاه می‏توان گفت:«آزادی،نبودن چیزی‏ است که در اندیشه انسان است و همان است که انسان‏ را وادار می‏کند که به جای بودن،خود را به سوی آنچه‏ که نیست ولی باید باشد به حرکت آورد.برای یک فرد انسان،«بودن»یعنی این که خود را برگزیند و این‏ برگزیدن از آنچه که اکنون ندارد پدید می‏آید(یا برونی‏ یا درونی)او باید آن را بفهمد و بتواند خود را برای‏ «شدن»برای آنچه که نیست آماده سازد و اینجاست که‏ بی‏کسی و تنهایی را که خود در آن رها شده است‏ در می‏یابد.

چنان که دیدیم سارتر آزادی را با هستی انسان یکی‏ می‏داند که نامشروط است و همه اعمال انسان را در برمی‏گیرد.از اینجا می‏توان فهمید که چرا مارسل، سارتر را متهم می‏کند که آزادی را پست و بی‏ارزش‏ کرده و کوچه و بازار را از آن پر کرده است.(19)

سارتر می‏گوید:«آزادی در اندرون هر موجود انسانی‏ فوران دارد یا از درون او در جهش است پس آن فوران و جهش هدف نهایی من است و هستی مرا مشخص‏ می‏کند و همان است که با بود و نبودن یکسان است،و ارزشهای شناخته شده وسیله انسان به وسیله همان‏ فوران معین می‏شود،بنابراین من موجودی هستم که‏ ارزشها را پدید می‏آورم،پس آزادی دارای مکان نیست‏ «لامکان»است.اینجاست که از نظر سارتر هیچ ارزش‏ عینی مانند اراده انسان وجود ندارد و این اراده انسان‏ است که چیزهای عینی را ارزشگزاری می‏کند.اگر چه‏ نظر سارتر بسیار جای تأمل است اما به نظر می‏رسد که‏ وقتی ارزش‏های عینی موجود نباشد انسان و شخص‏ انسانی در واقع«یک اساس بی‏اساسی ارزش‏ها خواهد بود»زیرا انسان است که به ارزشها ارزش می‏نهد.

اما مارسل«خودآگاهی»فرد را که تنها به عنوان‏ عنصری از کل ملحوظ می‏شود از«تشخص»جدا می‏کند.وی می‏گوید:«شخص»با تعهد ممتاز می‏شود، من خود را به عنوان یک شخص از این راه اثبات می‏کنم‏ که مسؤولیت آنچه را که می‏کنم و می‏گویم متوجه خود می‏دانم،یعنی در پیش خودم نسبت به جمع و دیگران‏ احساس تعهد می‏کنم این گونه«احساس تعهد»یکی از کارهای آزادی انسان است.(20)

همان گونه که گفته شد مارسل آزادی را نامسؤول و مطلق نمی‏داند،اگر چه شخص خود را متعهد می‏داند و این تعهد وابسته به جوهر شخصیتی است که هرگز به‏ سبب نوع ویژه‏ای از تعهد پایان نمی‏گیرد.به عبارت‏ دیگر آزادی شخصی،نوعی آزادی جهت‏دار و معین‏ است،و این معین بودن در برابر خود و در برابر خداست.از نظر مارسل مفاهیمی همچون شخص، تعهد،جمع و هستی به هم می‏آمیزد و معتقد است که‏ همه اینها مکمل هم هستند.

وی علاقه‏مند است نشان دهد که چگونه کسی‏ می‏تواند با تعالی بخشیدن به خود،وابستگی خود در دوست داشتن و عشق ورزیدن به دیگران،در پذیرفتن‏ ارتباط خود«با خدا»،«شخص»شود.

اگر چه اندیشه دینی مارسل در فلسفه‏های دو شخص بزرگ اندیشه مغرب زمین یعنی لاول و لوسن‏ روشن و آشکار نیست،اما نحوه بیان آن دو تا حدی تأیید بر اندیشه دینی مارسل است.

لاول با تکیه بر آزادی به عنوان«ممیزه شخص»تأکید می‏کند و می‏گوید:آزادی قلب من است و من به وسیله‏ آزادی خودم را می‏سازم...»(21)وی آزادی را نیروی‏ ابتکار خلاق می‏داند.

در ادامه سخنانش می‏گوید آزادی چیزی است که‏ باید کشف بشود و هر کس برای به دست آوردن آن‏ مسؤول است.پس برای به دست آوردن این نیروی‏ خلاق باید ماده‏ای بالقوه در نظر گرفت و آن عطیه و بخششی است که باید از آن عطیه برخوردار بود.

به نظر وی آزادی محدود الجهات است زیرا پیش از همه این محدودیت،نسبت به اجتماع خود و محدوده‏ آن معین می‏شود،یعنی نسبت به اجتماعی که در آن‏ اشخاص آن اجتماع سهم دارند.

فیخته نیز تا حدی با لاول هم عقیده بود و می‏گفت: وجود حکم اخلاقی در یک جامعه کثرت اشخاص یا موجودات آزاد را ایجاب می‏کند.زیرا«تکلیف»وسیله‏ یکی از اشخاص آن اجتماع شناخته نمی‏شود،بلکه با وجود همهء آنها مشخص می‏گردد.

لاول ادامه می‏دهد که:من به آزادی‏های دیگر نیز نیاز دارم،زیرا آزادی واحد و تنها می‏تواند آزادی‏های‏ دیگران را تهدید کند و یا تحت نفوذ قرار دهد.و آزادی‏ به راستی،در حضور موجود آزاد دیگر ممکن است؛و به عبارت دیگر آزادی«شخص»در مقابل«شخص»دیگر فراهم می‏شود نه همه آنها در حضور یک«شی‏ء».در این گونه موارد است که موجودات آزاد به خودی خود یکدیگر را محدود می‏کنند زیرا عقیده مشترک همه‏ اشخاص عمل به خلوص(کردار نیک)است و از سویی‏ می‏خواهند موجود متعال را عینیت بخشند.احساس‏ تعالی،خود کردار نیک و عمل خالص را به دنبال دارد و همین گونه آزادی موجب آفرینش اجتماع اشخاص‏ می‏شود و نتیجه همین تعالی خود و عمل خالص به‏ چیزی منجر می‏گردد که در اصطلاح لاول«فراوانی‏ هستی»است و ما می‏توانیم آن را خیر محض،خرد محض و ناب یا خدا در نظر بگیریم.پس لاول خود ناخواسته در عین پرداختن به آزادی،به وجود خیر محض که تعالی بخش همهء متعالی‏ها است اقرار می‏کند: اگر لاول به وجود متعالی و اشتراک اشخاص در آزادی تکیه می‏کند،لوسن بر مفهوم ارزشهای عینی‏ پافشاری و تکیه می‏کند و می‏گوید:

شخصیت،نه یک جوهر است و نه یک حالت و نه‏ یک مقوله بلکه خودش یک وجود است که به وسیله‏ موانع بسیار محدود می‏شود ولی خود را به وسیله‏ «ارزش»تعالی می‏بخشد.

«شخصیت»از نظر وی به همان اندازه که کمال‏ می‏یابد و ارزش‏ها را کشف و خلق می‏کند،به همان‏ نسبت نیز با تشخیص آزادانه از آن بهره‏مند می‏شود و رشد می‏یابد و خود را شخصیت می‏بخشد.پس‏ شخصیت چیزی است که باید به دست آورد و کسب‏ کرد و آن به میزان فهم و دانش و به نسبت شناخت‏ ارزش،رشد می‏یابد.یعنی هر چه آگاهی اخلاقی از راه‏ شناخت ارزشها و عمل اخلاقی آزاد پیش می‏رود؛ شخصیت نیز رشد پیدا می‏کند.پس هر کس می‏تواند به نسبت خود از شخصیت به عنوان یک وجود در حال‏ شدن سخن بگوید.

بنابراین شخصیت مستلزم کوشش مداوم و پیوسته‏ است و هر شخص اگر کوشش خود را برای«ساختن‏ شخصیت خود»به دست فراموشی سپارد،در واقع همه‏ توانایی و نیروی فردی خود را فراموش کرده است و این‏ کوشش لازمه ساختن شخصیت نه تنها برای«تهذیب‏ اخلاق»بلکه باید برای«شناخت اشراقی ارزشها»در جهان عینی به کار گرفته شود زیرا کوشش بدون‏ داشتن هدف ممکن نیست.

پس لوسن،شخصیت را بر مبنای تکلیف اخلاقی‏ توجیه و تبیین می‏کند و تهذیب اخلاق بدون شناخت‏ اشراقی ارزش ممکن نیست.بنابراین شناخت ارزشها نیز بدون توجه به اصل و منشأ ارزش ممکن نیست و آن‏ منشأ ارزش غیر از مطلق نیست و مطلق همان خداست‏ زیرا تکلیف اخلاقی و کمال و ارزش اشراقی مفاهیمی‏ هستند که انسانها در همان مفاهیم«حضور خدا»را تجربه می‏کنند،و ارزش یعنی«رابطه وجودی میان خدا و انسان».(22)

چنین نظراتی را در اندیشه‏های عرفانی ایران‏ می‏توان یافت و ردپای این افکار را در باورهای پیشروان‏ خرد و اندیشه این مرز و بوم که اگر بدان پرداخته شود شاید«مثنوی هفتاد من»شود که اگر عمر باقی بود در نوشتاری دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

پی نوشت:

(1)-رک:لورن آیسلی،قرن داروین به نقل از علم و دین،ص 135

(2)-عرفان و منطق،ترجمه نجف دریابندری،و اساطیر یونان ج اول

(3)-علم و دین،ص 138

(4)-الهیات اعتدالی به اتحاد و اتصال و همانندی انسان و خداوند ختم شده بود و این گروه را لیبرال نامیده‏اند.

(5)-علم و دین ص 145

(6)- lraC noslahciN , eht ytilanoitaR fo htiaF ) nodnoL , 4691)

(7)-علم و دین،ص 149

(8)-مصنفات فارسی علاء الدوله،ص 141

(9)-علم و دین،ص 151 با تلخیص

(10)-علم و دین،ص 153

(11)-علم و دین،ص 408

(12)- limE rennurB , eht naitsirhc enirteoD fo noitaerc به نقل dna noitpmedeR ) nodnol rettul htrow sserp 2591(

از علم و دین ص 409

(13)-علم و دین،ص 411

(14)-فلسفه معاصر،کاپلستون،ص 135

(15)-فلسفه معاصر،ص 135

(16)-همان،ص 140

(17)-فلسفه معاصر،ص 144

(18)-فلسفه معاصر،ص 141

(19)- eht yhposolihp fo ecnetsixE .P 36

(20)-فلسفه معاصر،ص 152

(21)-همان،ص 155

(22)- elcatsbo te ruelav .P 941

منبع:

1- seussi ni eneics dna nai-noigileR ruobraB گریزگاههای علم و دین که با عنوان«علم و دین»به وسیله آقای‏ خرمشاهی ترجمه شده است.

2- yraropmetnoC yhposolihp «فلسفه معاصر»،مؤلف کاپلستون،ترجمه دکتر حلبی