

نقدی بر مفهوم عشق و اراده از نظرگاه شوپنهاور

محمدعلی مدرس مطلق

مدرس حوزه‌ی علمیه و دانشگاه اصفهان

مقدمه

عشق از دیدگاه ما مفهوم وسیعی است و بنا به تعریف خاصی که ما از آن در کتاب درآمدی بر ماهیت عشق به دست داده‌ایم، می‌تواند اقسام گونه‌گونی را در ضمن خود جای دهد. اما برای عموم تاریخ‌نگاران فلسفه و از دیدگاه شوپنهاور، عشق منحصر در عشق جنسی شناخته و تبیین شده است و نیز شوپنهاور به ذم آن پرداخته و آن را مردود دانسته است. به نظر این نگارنده، با فحص و تحقیق در فلسفه‌ی شوپنهاور معلوم می‌شود که اطلاق عام عشق، در فلسفه‌ی این فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم (و. ۱۷۸۸- ف. ۱۸۶۰)، در سه بخش قابل بحث و بررسی است: نخست، میل اراده به حیات و بودن یعنی خواست زندگی؛ که ما آن را با عنوان «عشق به ذات» تعبیر می‌کنیم. دوم، همدردی که محتاج به عشق به نوع است و موقعی معنا پیدا می‌کند که انسان، پس از معرفت به سرنوشت نوع انسانی، در تحمل رنج همیشه‌ی زندگی، آن را می‌یابد و با همدردی با افراد دیگر، کمی از این رنج - که از نظر شوپنهاور نسبت مستقیم با معرفت دارد - می‌کاهد و این همان است که ما معمولاً از آن با عنوان‌های «عشق اجتماعی» یا «عشق برادرانه» یاد می‌کنیم. سوم، عشق دو جنس مخالف به یکدیگر که مقصدی به‌جز تولید مثل و ادامه‌ی نوع ندارد؛ که ما بدان «عشق غریزی»، «عشق حیوانی نسلی» و گاه

«عشق جنسی» نام می‌دهیم (محمدعلی مدرس مطلق ۱۳۷۵: صص ۱۰۲-۱۰۵). بنا بر این، شایسته است این مقاله را نیز در سه بخش مطرح و هر یک از موارد یادشده را در بخشی مجزا بررسی کنیم.

بخش اول

می‌دانیم که در فلسفه‌ی شوپنهاور، «اراده» حقیقت است و ذات مطلق و چیزهای جهان، همه نمایش‌های او است به مراتب مختلف. پس به عبارت بهتر، در فلسفه‌ی او اصل و حقیقت، اراده و باقی، همه نمایش و تصور است. اما اراده چیست؟ اراده عبارت است از خواهش‌ها و تمایلات، و بنیادش مهر هستی است و در موجودات زنده، مهر زندگانی. بنا بر این، مدار جهان بر این است که هر شخص می‌خواهد وجود خود را حفظ کند و به وسیله‌ی تولید مثل، خود را باقی بدارد. پس به یک تعبیر، دایرمدار فلسفه‌ی وی اراده یعنی عشق به هستی است. وی می‌گوید: اراده در همه‌ی جانوران به یک اندازه است، اما عقل و شعور اشخاص به درجات کم و بیش می‌باشد. انسان قبل از اینکه اندیشه و تعقل نماید، خواهش دارد. اراده، یعنی تمایل به هستی، همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد، اما تعقل دایم نیست. نفس (اراده) نه خسته می‌شود نه غفلت می‌کند؛ تعقل، هم خستگی دارد و هم غفلت. خواب برای رفع خستگی قوه‌ی تعقل است و چون در خواب، تعقل آرمیده؛ در آن حال، انسان به حقیقت خود نزدیک‌تر است. عقل ادراک نمی‌کند مگر آنچه را که نفس خواهان است. هر چه را نفس خواهان است عقل به خوبی در می‌یابد... عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت او است. مهر هستی و زندگی اعتنا به علم و عقل ندارد بلکه آن را به خدمت می‌گیرد (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، صص ۸۰-۸۲). اگر ما چیزی را می‌خواهیم، برای آن نیست که دلیلی بر آن پیدا کرده‌ایم، بلکه چون آن را می‌خواهیم برایش دلیل پیدا می‌کنیم (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۱)؛ هوش همیشه تابع و آلت دست میل است و اگر بخواهد جای اراده را بگیرد، تشویش و اضطراب فرا می‌رسد (ص ۲۸۲)؛ هوش امور را تا آنجا درک می‌کند که بتواند وسیله‌ی در دست اراده باشد، نه اینکه بخواهد به کنه و عمق آن برسد (ص ۲۸۲).

مردم می‌پندارند آنچه می‌بینند دنبال می‌کنند، یعنی اختیارشان با عقل است؛ ولیکن در واقع، مهار در دست نفس است. عقل، موضعش سراسر است و نفس، موضعش دل است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روان است (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۲). مردم به ظاهر از جلو کشیده می‌شوند، ولی در حقیقت از عقب رانده می‌شوند. آنها خیال می‌کنند که هر آنچه دیده بیند دل کند یاد؛ در صورتی که به عکس، هر آنچه دل یاد می‌کند، شخص به سوی آن می‌رود (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۲).

تعقل، امری نسبی است و اراده، امری فطری و طبیعی... اصل در وجود نفس است نه عقل، و عقل برای آن به وجود آمده است که راهنما و آلت نفس انسان باشد (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۲). در مکالمات عامیانه که دل را به جای مغز و سر استعمال می‌کنند، حقیقتی نهفته است. [چه] عوام می‌دانند که اراده‌ی نیک، عمیق‌تر و قابل اطمینان‌تر از یک ذهن روشن است و وقتی عوام از کسی به عنوان ناقل و تندذهن و دانا تعریف می‌کنند، متضمن سوءظن و کراهت نیز هست. صفات عالی ذهن جلب تحسین و تمجید می‌کند، ولی جلب محبت نمی‌کند (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۲، ۲۸۳). اراده در جمیع موجودات هست، به جز اینکه در جمادات به صورت قوای طبیعت است و در گیاه و جانور به صورت قوه‌ی نمو و حرکت و حس؛ ولیکن همه‌ی آنها جز میل و خواهش چیزی نیست. سنگی که از بالا به زیر می‌آید میل به سقوط دارد؛ آهنربا خواهان آهن است؛ گیاه طالب روشنائی و رطوبت است و همچنین شوپنهاور قوایی را که محرک جمادات است «سبب» می‌خواند و قوای محرک گیاه را «مهیج» می‌نامد و مایه‌ی حرکات حیوانی و انسانی را «داعی» می‌گوید؛ ولی این جمله، با اختلاف مراتب، نمایش و حالت برون‌ذاتی اراده‌اند (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۲، ۸۳).

بنا بر این، از دیدگاه شوپنهاور یک حقیقت واحد در تمامی عالم سریان دارد که او آن را به «اراده» یا «خواست» تعبیر می‌کند و هر چه در عالم یافت می‌شود، در هر مرتبه‌ی از مراتب باشد، در واقع نمود و نمایشی است از آن اراده‌ی فارده. و چون اراده میل به بودن دارد، یعنی عشق به هستی خود، همواره ملازم با عشق است. نتیجه می‌شود که این عشق در تمامی عالم سریان دارد و این همان نکته‌ی است که شیخ‌الرئیس در

رسالة العشق و صدرالمتألهین در فصولی که در اسفار به عشق اختصاص داده است، از آن بحث می‌کنند (محمدعلی مدرس مطلق / ب: ف ۴ و ۷). هر چند اختلاف هست بین ایشان و شوپنهاور از جهت معشوق این عشق عام و ساری در همه‌ی موجودات؛ چه اینکه ایشان نهایت و غایت این عشق را حق - تبارک و تعالی - می‌دانند، اما شوپنهاور معتقد است این عشق به سوی هستی و بقای ذات خود عاشق جهت دارد. البته حکمای اسلامی عشق به ذات را مختص به موجودات مجرد می‌دانند که به نحو حضور به ذات خود، عالم‌اند - اگر چه اختلاف هست که آیا مجردات برزخیه نیز چنین‌اند یا نه که بحث آن در جای خود باید. هر چند اگر به سان صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۱۵۰) و پروان او، برای هر موجودی بسته به مرتبه‌ی وجودی‌اش، شعور مناسب با همان مرتبه قائل بشویم؛ از آنجا که علم به خود لازم‌اش عشق به خود است (محمدعلی شاه‌آبادی ۱۳۷۰: جزء ۲، ص ۱۹)، می‌توانیم دایره‌ی سریان عشق به ذات را به اندازه‌ی همه‌ی موجودات گسترش بدهیم. در این صورت، مابین این دو رأی، یعنی رأی شوپنهاور و رأی صدرالمتألهین فاصله‌ای نمی‌یابیم.

از نظر ما «عشق به خود، مادر تمامی افعال و رفتار انسان است، مادر تمامی عشق‌ها و محبت‌ها و عواطف انسانی است.» (محمدعلی مدرس مطلق ۱۳۷۵: ص ۱۰۵). همین عشق است که به عقیده‌ی شوپنهاور موجب می‌شود هر موجودی مایل به بقای موجودیت خود باشد و از مرگ بگریزد (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۳) و همین عشق است که از دیدگاه شوپنهاور معیار و ملاک هر خیر و شری است. چون اراده در جهت ارضای منویات خود - که نهایتاً بازگشتش به عشق او است به خود - تمایلاتی پیدا می‌کند، بدیهی است که بعضی چیزها با این خواسته‌ها همخوانی دارد و برخی چیزهای دیگر ندارد. پس آنچه موافق این طلب‌ها است، از نظر شوپنهاور، خیر و نیکی و آنچه مباین است، شر و بدی است. به همین دلیل، خیر و شر از دیدگاه این فیلسوف آلمانی، نسبی است؛ چنان‌که خود در جایی فرموده «این مفهوم [یعنی مفهوم خیر] اصولاً نسبی است و به معنای سازش یک شیء با یک تمایل معین اراده است. بنا بر این، هر آنچه با اراده در یکی از تظاهراتش [یعنی تجلیاتش] موافق باشد و هر آنچه اراده را به مقصد خود واصل نماید، به عنوان

خوب توصیف می‌شود... باری، ما آن چیزی را خوب می‌نامیم که آن طور که آن را بخواهیم باشد و از همین روی، فلان چیز ممکن است برای یکی خوب باشد و درست همان چیز برای دیگری بد... هر خوبی اصولاً جنبه‌ی نسبی دارد و در واقع، جز به لحاظ اراده‌یی که امیالی دارد، خوب وجود ندارد. پس اصطلاح خوب مطلق، ضد و نقیض است. همچنین است خیر عالی که به معنی رضایت نهایی اراده است که بعد از آن، دیگر هیچ محلی برای میل جدید وجود نداشته باشد. بنا بر این، برای اراده غیر ممکن است خرسندی و رضایتی پیدا کند که او را متوقف سازد و آن را از دوباره خواستن و همیشه خواستن بازدارد... یک خرسندی بادوام که میل او را کاملاً و برای همیشه فرومی‌نشانند، همین است که هرگز از آن متمتع نخواهد شد!» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، صص ۱۸۸، ۱۸۹). در کلام اسلامی نیز خیر و شر، نسبی و قیاسی شمرده می‌شود؛ چنان‌که علمای کلام و حکمای ما، شبهه‌ی ثنویته را با توجه به همین نکته‌ی قیاسی و بالتیجه اعتباری بودن شر پاسخ می‌گویند (جمفر سبحانی ۱۴۱۷: ص ۷۲؛ ملاهادی سبزواری: فریده‌ی ۱ از مقصد ۳).

در پایان این بخش، نکته‌یی را باید یادآور شویم و آن اینکه شوپنهاور که خود از حکمای بدبین است و معتقد است هر انسان منصفی ضرورتاً باید بدبین باشد - همچنان‌که در مقاله‌ی تبیین اوضاع نظری و عملی فلسفه‌ی شوپنهاور به طور مفصل متذکر شدیم - برای خلاصی از این رنج، سه راه را پیشنهاد می‌کند: هنر، همدردی و فراتر از این دو - که آن را عمیق‌ترین راه‌حل‌ها می‌داند - مجال ندادن به بروز اراده و بی‌تفاوتی کامل نسبت به زندگانی (آلبرت آوی ۱۳۶۱: صص ۳۲۵، ۳۲۶) و این مطلب مابینتی ندارد با آنچه در مورد میل اراده به زنده بودن می‌گوید. چه اینکه جایگاه عشق به ذات در وضع نظری فلسفه‌ی او است و این راه‌حل‌ها در حکمت عملی او مطرح است و تلاشی است برای تحدید و تضییق تمایلات بی‌حد و اندازه‌ی اراده؛ آن مربوط است به هست‌ها و این مرجوع است به بایدها. شوپنهاور در جهت توضیح هر چه بهتر این راه‌حل آخر می‌نویسد: «اگر بایستی به هر قیمتی هست، تصور مثبتی به همین صورت از آنچه فلسفه جز به طریق منفی نمی‌تواند تشریح سازد و آن را انکار اراده می‌نامد، به دست دهیم؛ هیچ وسیله‌ی دیگری جز این وجود ندارد که به نحوه‌ی احساس کسانی

که به نفی کامل اراده واصل شده‌اند و به آنچه شوق و جذبۀ و مکاشفۀ و اتصال با خدا و غیره می‌نامند، رجوع نماییم... اما فراموش نکنیم که آنچه بر علیه چنین عدمی [عدمی که با نفی و انکار اراده می‌توانیم بدان برسیم] قیام می‌کند، همانا مهر زندگی است، همین مهر زندگی که خود ما هستیم و جهان ما را به وجود می‌آورد.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، صص ۱۸۶، ۱۸۷).

بخش دوم

در فلسفۀ شوپنهاور «چون بدبختی همه از اراده است...، پس اگر چاره‌ی باشد در بی‌خودی است. باید خود را از خویشتن رهانید... باید کاری کرد که بی‌خودی در زندگی دست دهد و آن به معرفت است؛ معرفت بر همین نکته که اگر نفس را پیروری رنج را افزون می‌کنی و آسایش، در کشتن نفس و بی‌خودی است. بی‌خودی به دو وجه است: وجه جزئی و موقت، و وجه کلی و دائم. بی‌خودی جزئی آن است که شخص مستغرق هنر و صنعت، یعنی مظاهر زیبایی شود. در بیان ذات مطلق - که اراده است - اشاره کردیم که آن اصل واحد، در این جهان حوادث و عوارض، تکثر و جلوه‌گر شدنش مطابق نمونه‌هایی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغ‌اند - یعنی آنچه به اصطلاح افلاطون، صور یا مُثُل خوانده شده است - و رب‌النوع موجودات می‌باشند... هر چیز که به صورت یا مثال یا رب‌النوع خود نزدیک باشد زیبا است؛ زیرا به وحدت و سکون یعنی کمال، نزدیک و از جهان حوادث دور شده است. چون می‌دانیم که شر و فساد این جهان از اینجا ناشی شده که ذات مطلق از عالم وحدت و سکون به عالم کثرت و حرکت آمده است؛ پس کسی که با مُثُل یعنی با زیبایی سر و کار دارد و از جنبه‌ی انفرادی و تکثر دور می‌شود، از خود یک اندازه بی‌خود می‌گردد... در آن حال، درمی‌یابد که او جزئی از جهان نیست، بلکه جهان جزئی از او است... چنین شخصی چون از آرایش عوارض و خصوصیات شخصی منزّه است، همه کس را با خود یکی می‌بیند و به همه مهر می‌ورزد.» (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، صص ۸۶-۸۸). این وجه جزئی و موقت بی‌خودی است که با گرایش به هنر و امثال آن (همچون مذهب، چنان‌که در تبیین اوضاع نظری و

عملی فلسفه‌ی شوپنهاور گفتیم، وی در اواخر عمر به این نتیجه رسید که مذهب نیز چون هنر می‌تواند یکی از راه‌حل‌ها در گریز از بدبینی باشد) حاصل می‌شود. اما درمان اصلی بدبختی‌های انسان جز با وجه کلی و دائمی بی‌خودی به دست نمی‌آید، پس «چاره‌ی واقعی این است که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که به عالم وحدت عارض شده و اراده‌ی کل در اراده‌های جزئی پراکنده گردیده است و هر فردی خود را حقیقت می‌داند و خودخواهی و زندگی‌خواهی به وجود آمده و خودخواهی افراد با هم معارضه پیدا کرده و این فسادها برپا شده است. انسان باید دریابد که حقیقت یکی است و اراده‌ی واقعی یعنی ذات مطلق واحد است و اراده‌های انفرادی، نمایش بی‌حقیقت است و از همین رو است که شوپنهاور می‌فرماید: «اراده‌ی جهانی از اراده‌ی ما قوی‌تر است، پس بگذار تا خود را تسلیم آن کنیم.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۳۰۴) اگر شخص به این مقام رسید، جدایی از میان می‌رود و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود می‌یابد، حس همدردی پیدا می‌شود، سنگدلی می‌رود و همدلی می‌آید، فداکاری می‌آید و خودخواهی می‌رود و اشخاص نسبت به یکدیگر شفقت پیدا می‌کنند.» (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۸، ۸۹). شفقت حدود و ثغوری را که عقلاً موجب جدایی موجودات از یکدیگر می‌شود، از میان می‌برد و «جز من» را به نحوی از انحا به «من» بدل می‌سازد. فقط رحم و شفقت، مبدأ حقیقی عدالت و محبت واقعی است (ژکس ۱۳۶۲: ص ۹۶). «شفقت به عقیده‌ی شوپنهاور، بنیاد اخلاق است و اگر در دل کسی شفقت نسبت به موجودات دیگر باشد، شخصی است اخلاقی. بنا بر این، در واقع، شفقت همان عدالت است و خودخواهی ظلم است از آن‌رو که خودخواه منکر وجود، یعنی اراده‌ی دیگران است... بنا بر این، باید شفقت را پرورد... سعادت و آزادی تام، در سلب کلی اراده و خواهش است؛ آن چیزی که بوداییان نیروانا^۱ می‌نامند، یعنی پیوستن به دریای نیستی... و آن ترک دنیا و لذا ید نفسانی است مخصوصاً خودداری از عشق [جنسی] و آمیزش با زن.» (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۹، ۹۰).

بهترین افسانه‌ها، افسانه‌ی نیروانا است (که شوپنهاور آن را به «فنا» تعبیر می‌کند)

... علت رنج بردن شدت اراده است، هر چه اراده را کم‌تر اعمال کنیم کم‌تر رنج خواهیم برد. و در اینجا سرانجام، معرفت، مفید از کار در می‌آید به شرط آنکه معرفت از نوع خاصی باشد. تمایز میان یک شخص و شخص دیگر جزو عالم نمود است و هنگامی که جهان را در حقیقت [خود] ببینیم، این تمایز از میان می‌رود.

در نظر شخص خوب، پرده‌ی مایا (پندار و وهم) شفاف است. او می‌بیند که همه‌ی اشیا یکی هستند و تمایز میان او و دیگران ظاهری است. وی از طریق عشق، به این درون‌بینی می‌رسد و عشق، همیشه عبارت است از همدردی و با درد دیگران مربوط است (برتراند راسل ۱۳۶۵: ج ۲، صص ۱۰۳۲-۱۰۳۳).

اریک فروم می‌گوید: «اساسی‌ترین نوع عشق که زمینه‌ی همه‌ی عشق‌های دیگر است، عشق برادرانه است... عشق برادرانه، عشق به همه‌ی انسان‌ها است. صفت مشخصه‌ی آن، همان عدم استثنا است... عشق برادرانه بر این اساس استوار است که همه‌ی ما یکی هستیم؛ اختلاف ذوق و هوش و دانش، در مقایسه با هویت مشترک انسان‌ها، ناچیز و قابل چشم‌پوشی است. برای درک این هویت مشترک، لازم است از سطح به عمق نفوذ کنیم.» (اریک فروم ۱۳۶۱: صص ۷۴، ۷۵). اما این عشق با خودانگاری و خودپرستی مابین است. چه خودپرستی جز نمود خواست زندگی (فردریک کاپلستون ۱۳۶۷: ج ۷، ص ۲۷۸) - از دیدگاه شوپنهاور - نیست که به قول هم او، رستگاری از راه انکار این خواست حاصل می‌شود (ج ۷، ص ۲۷۸)؛ لیکن خودانگار - که به قول شوپنهاور «همچون دیوانه‌ای است که در دژی محبوس شده باشد که تسخیر آن محال است.» (پل فولکیه ۱۳۷۰: ص ۳۳۱) - ممکن نیست به انکار اراده دست یازیده و در نتیجه، عاشق به عشقی - از هر نوع که می‌خواهد باشد - محسوب گردد. چه اینکه «عشق و محبت، قطع نظر از اینکه از چه نوعی باشد... و قطع نظر از اینکه محبوب دارای چه صفات و مزایایی باشد...، انسان را از خودی و خودپرستی بیرون می‌برد. خودپرستی محدودیت و حصار است. عشق به غیر، مطلقاً این حصار را می‌شکند... عشق، علاقه و تمایل انسان را به خارج از وجودش متوجه می‌کند.» (مرتضی مطهری ۱۳۶۶: صص ۵۲، ۵۳).

از خودپرستی و خودمداری که بگذریم، عشق با خودخواهی و سوداگری و سود

شخصی نیز سر ستیز دارد و به عکس، نبود اینها به عشق رنگ دیگری می دهد. چنان که شوپنهاور، خود فرموده: «صرف نظر کردن از سود شخصی - که همه جا علامت بزرگی است - به عشق، جلال و شکوه می بخشد.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۳۱۰، زیرنویس ۱۶۰).

گفتیم که از دیدگاه شوپنهاور، با کنار رفتن پرده‌ی مایا، عشق برادرانه به وجود می آید. اینک در توضیح این مهم می گوئیم، «آنچه شوپنهاور می خواهد، دریدن گام به گام حجاب مایا، یا جهان پدیدارانه‌ی فردیت و بسگانگی است... و انسان در وهله‌ی نخست، تا به جایی می تواند در پندار فردیت رخنه کند که دیگران را در همان جایگاهی بنشانند که خود نشسته است، بی آنکه آسیبی به آنها برساند. بدین سان است که انسان دادگر پدید می آید، در برابر انسانی که... دیگران را نادیده می گیرد، و جز خود نمی بیند. اما از این نیز فراتر می توان رفت و تا به جایی در حجاب مایا رخنه کرد که افراد، همگی به راستی یکی شوند؛ زیرا که همگی، پدیدارهای یک خواست یگانه اند. آن گاه است که به ساحت اخلاقی همدردی می رسیم. خیر یا فضیلتی هست که خصلت آن، عشق فداکارانه به دیگران است بی هیچ دلبستگی شخصی، نیکی راستین - به خلاف آنچه کانت می اندیشید - نه پیروی از دستور مطلق به خاطر وظیفه که عشق است یا آگاه^۱ [به یونانی] یا کاریتاس^۲ [به لاتینی] در برابر اِرس^۳ که رویکرد آن به خود است و عشق، همدردی است. [چنان که شوپنهاور خود می گوید:] هر عشق راستین و ناب، همدردی^۴ است و هر عشقی که از سر همدردی نباشد خودخواهی^۵ است. ارس، خودخواهی است؛ آگاه^۶، همدردی است.» (فردریک کاپلتون ۱۳۶۷: ج ۷، ص ۲۸۰).

برتراند راسل در این مورد می نویسد: «وقتی که پرده‌ی مایا کنار رود، یک شخص رنج تمام جهان را بر عهده‌ی خود می گیرد. در شخص خوب، معرفت به کل، همه‌ی خواست‌ها را خاموش می سازد؛ اراده‌ی او از زندگی منصرف می شود و ماهیت خود را نفی می کند...» از اینجا است که شوپنهاور، دست کم در کردار، به توافق کامل با عرفان پرهیزگاران کشانده می شود (برتراند راسل ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۱۰۳۳).

1. agape
4. mitleid

2. caritas
5. selbstsucht

3. eros

بخش سوم

برای فهم دقیق آنچه شوپنهاور پیرامون عشق جنسی بیان داشته است، ناچار به تبویب دیگری هستیم. هر چند شارحان فلسفه‌ی او و تاریخ‌نگاران فلسفه، این ابواب را در هم ادغام نموده‌اند و به طور یکجا آن را بررسی کرده‌اند؛ لیکن این نگارنده بهتر آن دید که برای ارتباط یافتن خوانندگان محترم با فلسفه‌ی که در این مورد، شوپنهاور به نحو دقیقی ارائه فرموده است و برای درک هر چه عمیق‌تر مرادات او، این بخش را به سه فصل تقسیم کند: فصلی در اصل موضوع یعنی در بیان کلی او از عشق جنسی؛ فصلی در متعلق این عشق و بیاناتی که این فیلسوف در مورد «زن» دارد؛ و بالاخره فصلی در غایت این عشق که در واقع همان بقای نوع باشد.

فصل اول

شوپنهاور در فلسفه‌ی عشق شرح مفصلی دارد که به وجه علمی و محققانه بیان نموده.... خلاصه‌ی آن این است که گفتیم: اراده، بنیادش هستی‌خواهی و حفظ وجود است که چون در افراد قرار گرفته خودخواهی می‌شود [زیرا اراده‌ی مطلق واحد، چون به عالم تکثر آمده و به صورت افراد متصور شده است، بنیادش... مهر هستی است و یگانه چیزی که می‌خواهد این است که باشد و بماند و این خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی، پس ناچار به صورت خودپرستی و خودخواهی درمی‌آید و خودخواهی هر فردی با خودخواهی افراد دیگر معارضه می‌کند؛ این است که جهان، جهان کشمکش و تنازع است (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۴). ولیکن این هستی‌خواهی در موجودات جاندار، به بقای افراد، مرادش حاصل نمی‌شود. به این واسطه، طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است و بقای نوع را به توالد و تناسل مقرر داشته و برای تأمین این مقصود، عشق را به وجود آورده است که آن، هر چند برحسب ظاهر برای تمتع افراد است، به راستی، فدا شدن افراد است برای بقای نوع. در واقع، عشق فریبی است که طبیعت به افراد می‌دهد و آنها را به هلاک می‌اندازد برای اینکه نوع باقی بماند. برای هستی‌خواهی حقیقی، خودخواهی افراد از میان می‌رود و به صورت غیرخواهی درمی‌آید. از این رو است که مقام عشق را برتر از عقل دانسته‌اند، ولیکن شوپنهاور... آن را مصیبت می‌داند. نظر به

همین که عشق ناشی از هستی خواهی است پنجاهش از عقل قوی تر است و بنا بر اینکه شوپنهاور بدبین است و هستی را رنج می داند، عشق را که مایه‌ی هستی است منکر است و زن را که موضوع عشق است دشمن می دارد و می گوید: هستی حفظ نمی شود مگر به عمل و کوشش؛ و این، رنج است و تمتعی برای انسان نیست جز دفع الم. و از این است که بزرگان دنیا هر وقت خواسته اند به سخن یا نعمات یا وسایل دیگر، احساسات خود را بیان کنند، نالیده اند (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، صص ۸۵، ۸۶).

از نظر شوپنهاور، «عشق میان دو جنس مخالف مایه‌ی بدبختی است. فلسفه‌ی اینکه عاشق و معشوق می کوشند حرکات خود را از دیده‌ی اغیار مستور بدارند و نگاه‌ها با هزاران احتیاط و نگرانی بین آنها رد و بدل می شود، این است که زندگی سراسر بدبختی است و عاشق و معشوق می خواهند این بدبختی را با ادامه‌ی نسل ادامه دهند و به این وسیله، جنایت فجیعی را مرتکب شوند و بدیهی است اگر عشق آنها نبود، دنیا به پایان می رسید و مصایب جهان نابود می گشت.» (محمدحسین طباطبایی: ص ۴۸، زیرنویس).

شوپنهاور می گوید: «هر کسی دنبال همسر و همدمی است که نقایص او را رفع کند تا مبادا این نقایص، دوباره تولید شود. مردی که جسماً ناتوان است دنبال زنی قوی است. هر کس در شخص دیگر، آن چیزها را زیبا می داند که خود فاقد آن است؛ اگر چه آن امور، گاهی خود، نقص باشد. صفات جسمانی زن و مرد همسر باید چنان باشد که به منظور تولید نمونه و مثل کامل نوع، تا آنجا که مقدور است مکمل هم باشند و از این رو، همدیگر را منحصرأ دوست بدارند. آن شعور قوی که ما را وادار می کند تا هر یک از اعضای بدن را نیک بسنجیم و آن نگاه‌های ناقدانه‌ی وسوسه آمیز که عاشق و معشوق به هم می کنند، همه برای آن است که شخص، ولو اینکه خود نداند، امری بالاتر از خود را می جوید. هر اندازه که زنی یا مردی از مرحله‌ی تولید دورتر می شوند به همان قدر، از زیبایی آنها در نظر یکدیگر کاسته می شود. جوانی بدون زیبایی، جاذبه‌ی جنسی دارد؛ ولی زیبایی بدون جوانی، این جاذبه را ندارد. منظور از عشق آن است که شخصی با صفات معینی به وجود آید و برای همین است که اساس عشق، محبت متقابل نیست بلکه تملک معشوق است.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۷).

به اعتقاد ما عشق جنسی اقسام مختلف دارد - مثل عشق حیوانی نسلی، عشق حیوانی جنسی، همچنین عشق انحرافی و عشق غریزی (محمدعلی مدرس مطلق ۱۳۷۵: صص ۱۰۲-۱۰۴) - و همواره به یک شکل نیست. لیکن به عقیده‌ی شوپنهاور، این نوع عشق دارای اصنافی نیست بلکه تنها فریب طبیعت است با پی‌جویی لذت، به خاطر بقای نوع. پس عشق به جنس مخالف حتی اگر شورانگیز باشد، جز آنچه بیان شد ماهیت دیگری ندارد، چنان‌که می‌گوید: «در لذات، عشق آدمی انتخاب‌های خیلی خاص و خیلی لجوجانه‌یی دارد که کم یا بیش، گاهی دامنه‌ی آن تا عشق شورانگیز بسط می‌یابد و باز همین مرحله، برای او منبعی از آلام طولانی و شادی‌های کم‌دوام خواهد بود.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۱۸۲).

در پایان این فصل، به‌جا است نظر ویل دورانت را نیز درباره‌ی این طرز تفکر بیان کنیم: «شوپنهاور مانند همه‌ی کسانی که محرومیت جنسی کشیده‌اند، درباره‌ی نقش آن مبالغه می‌کند. [حقیقت این است که] رابطه‌ی خانوادگی، در جوانان عادی، بر رابطه‌ی جنسی برتری دارد.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۶، زیرنویس ۵۲).

فصل دوم

شوپنهاور «وقتی از زن‌ها به طور کلی و به‌خصوص از زن بورژوا و مرفه و «بانو» بحث می‌کند، به‌شدت اظهار تنفر می‌کند و او را موجود تحمل‌ناپذیری می‌خواند که جز در بند زینا کردن خود نیست و مغز او به کلی پوک و توخالی است. زن در نظر او، جنسی از منطقه‌ی دوم نوع انسانی است و نه لیاقت عشق و نه احترام و نه حتی توجه را دارد. و تجربه‌یی که شوپنهاور به‌خصوص از مادرش داشت، مؤید این امر بود که «زنان گیسوان بلند و افکار کوتاهی دارند.» مقالات شوپنهاور مشحون از این قضاوت‌های بیرحمانه و خشن و افراطی است.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، صص ۱۴۳، ۱۴۴).

منشأ این قضاوت‌ها را باید در زندگی وی جست و سرچشمه‌ی این واکنش‌ها را باید در تنش‌های عاطفی او یافت: مادر شوپنهاور «از معاشرت با شوهر عامی خود چندان خوشدل نبود و پس از مرگ او، آزادانه به عشق‌ورزی برخاست و به وایمار - که در آن هنگام مناسب‌ترین موضع این طرز زندگی بود - رهسپار شد. آرتور شوپنهاور، همچون هملت، بر ضد ازدواج مجدد مادرش قیام کرد. این نزاع با مادر موجب گردید که وی

فلسفه‌ی خود را با عقایدی نیمه‌حقیقی درباره‌ی زنان چاشنی دهد... مردی که محبت مادری نچشیده بلکه کین و عداوت او را دیده باشد، دلیلی ندارد که شیفته‌ی مردم جهان شود.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۷۴). شوپنهاور می‌گوید: «تمام زنان، به جز عده‌ای معدود، اسیر هوا و هوس‌اند؛ زیرا فقط حال را می‌بینند و مهم‌ترین کار خارجی آنان تماشای مغازه‌ها است. به عقیده‌ی زنان، وظیفه‌ی مردان تحصیل پول است و وظیفه‌ی آنها، خرج [کردن] آن... هر چه با زنان کم‌تر سر و کار داشته باشیم، بهتر است. زنان حتی «شر لازم و ناگزیر» [به قول کارل لایل] نیز نیستند. زندگی بدون زنان، هم راحت‌تر است و هم بهتر. مردان باید دامی را که در زیر زیبایی زنان نهفته است ببینند تا میل تولید مثل خاموش گردد. تکامل عقل و هوش، جلو اراده‌ی تولید مثل را خواهد گرفت و آن را ضعیف خواهد ساخت.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۳۰۶). اما «همین‌که هوش و دانش به مرحله‌ی قطع نفسانیات و اراده رسید، زن با دلفریبی خیالی خود، دوباره مرد را به تولید مثل می‌کشانند. جوان به اندازه‌ی کافی نمی‌داند که عمر این دلفریبی و جاذبه چقدر کوتاه است و وقتی می‌فهمد که کار از کار گذشته است. طبیعت در زیبایی دختران، آن عمل را به کار برده است که در هنر درام «بزنگاه» نام دارد؛ زیرا چند صباحی آنان را به لطف و دلربایی و جمال می‌آراید تا بتواند بقیه‌ی عمر را به هزینه‌ی آن بگذرانند. در این چند صباح است که هر یک از آنها می‌تواند نظر مردی را چنان جلب کند که مجبور شود تا آخر عمر به صداقت، از آنان مراقبت نماید. در صورتی که اگر مرد از روی عقل می‌اندیشید، برای ادامه‌ی حیات زن ضمانتی وجود نداشت... جوانان باید نیک بیندیشند که آنچه امروز آنان را وادار به گفتن غزل و اشعار عاشقانه می‌کند، اگر هیجده سال پیش به دنیا آمده بودند به ندرت می‌توانست جلب نظرشان را بکنند... فقط جاذبه‌ی جنسی می‌تواند ذهن یک مرد را تیره و کور سازد، تا به سوی آنچه «جنس لطیف» نامیده می‌شود معطوف شود. آنچه جنس لطیف نام دارد، شانه‌هایی باریک، کفلی پهن و ساقی کوتاه دارد و راز تمام زیبایی فقط در این جاذبه‌ی جنسی نهفته است. به جای آنکه آنها را زیبا بنامند باید جنس نازبا بخوانند. این زنان هیچ‌گونه استعداد حقیقی برای شعر و موسیقی و هنرهای زیبا ندارند و اگر ادعایی در این زمینه‌ها بکنند، افسون و ریشخند است و برای

خودشیرینی است. هوشمندترین زنان نتوانسته است یک اثر واقعی و شاهکار در زمینه هنرهای زیبا به وجود آورد. احترام به زنان، نتیجه‌ی دین مسیح [علیه‌السلام] و حساسیت ملت آلمان است و یکی از موجبات پیدایش رمانتیسم است، که احساس و غریزه و اراده را بالاتر از هوش و ذهن قرار داده است. مردم آسیا بهتر دریافته‌اند و آشکارا فروتر بودن مقام زن را تأکید و تصریح کرده‌اند.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: صص ۳۰۴-۳۰۶).

از نظر شوپنهاور، چون نبوغ عالی‌ترین شکل خالی از هواهای نفسانی است و همان طور که انسان به طور کلی، اراده و خواهش است با کمی معرفت؛ نبوغ همه‌ی معرفت و دانش است با کمی خواهش و اراده و شرط اساسی نبوغ، تسلط غیرعادی حساسیت و سرعت تأثیر بر قدرت تولید مثل است و از طرف دیگر زن، نماینده‌ی قدرت تولید مثل و اطاعت قوه‌ی مدرکه از اراده‌ی حیات و تولید حیات است. زن و نابغه دشمن یکدیگرند چه، همه چیز در نظر زنان شخصی است و وسیله‌ای است برای غایات و اهداف خصوصی. به همین جهت است که ممکن است زن‌ها دارای مواهب و استعداد‌های عالی باشند، ولی هرگز نمی‌توانند نابغه شوند (اقتباس از - ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۹۹).

کاپلستون می‌نویسد: «نمی‌توان گفت که [شوپنهاور] از دل بهره‌ی چندانی داشت. رابطه‌ی وی با زنان آنچنان نبود که از کسی، که با زبانی گشاده از اخلاق و مسائل زهد و عرفان سخن می‌گوید، چشم می‌توان داشت و ناشران وی برخی از اشاراتش به جنس زن را حذف می‌کردند.» (فردریک کاپلستون ۱۳۶۷: ج ۷، صص ۲۶۱-۲۶۲).

در پایان این فصل، گفته‌یی از بیانات شوپنهاور را می‌آوریم که می‌تواند به عنوان خلاصه‌یی از نظریات وی در این زمینه باشد و آن اینکه «مصیبت بزرگ، بلای عشق است و ابتلای به زن؛ که مردم مایه‌ی شادی خاطر می‌دانند، در صورتی که سردفتر غم‌ها است.» (محمدعلی فروغی ۱۳۴۴: ج ۳، ص ۸۵).

فصل سوم

«شوپنهاور معتقد است که حقیقت و اهمیت عشق، که موضوع جاودانی برای همه‌ی شعرا است، تاکنون از طرف فلاسفه مورد غفلت قرار گرفته است و اینک در برابر او به

عنوان یک موضوع تازه و نو جلوه گر می‌شود. می‌گویند از بین فلاسفه، افلاطون در «ضیافت» و «فدر»، بیش‌تر به مسئله‌ی عشق پرداخته، اما وارد دنیای افسانه‌ها و اساطیر گردیده و عشق مورد بحث او به‌خصوص به عشق یونانی مربوط می‌شود. آنچه هم که روسو در درباره‌ی عدم مساوات گفته، نارسا است. آنچه کانت در قسمت سوم رساله‌ی درباره‌ی حسن و زیبایی و جلال گفته، خیلی سطحی و گاهی نادرست است و مثل کسی است که از این موضوع سر در نمی‌آورد. پلاتر هم در این باره، به‌جز افکار متوسط و سطحی، چیزی به دست نمی‌دهد. اسپینوزا هم تعریف ساده‌لوحانه‌ی از عشق نموده؛ اما شوپنهاور نمی‌خواهد از پیشینیان خود استفاده نموده یا آنها را مجاب نماید؛ بلکه معتقد است به واسطه‌ی مشاهدات زندگانی خارجی، بر وی این نظر تحمیل شده و در مجموعه‌ی ملاحظات وی درباره‌ی دنیا جای گرفته است. او می‌گوید: من نه منتظر تصدیق و نه تحسین عاشق‌پیشگان هستم که طبعاً سعی می‌کنند با عالی‌ترین تصویرات، شدت احساسات خود را تشریح سازند. نظریه‌ی من برای اینها بسی مادی و بسی صوری ظاهر خواهد شد، ولو اینکه کنه آن مربوط به ماوراءالطبیعه و عالم معنا باشد. اینها می‌توانند پیش از اینکه درباره‌ی من حکم کنند، در نظر بگیرند که مظهر عشق آنها که امروز او را در اشعار و غزلیات مدح می‌گویند، اگر هیجده سال زودتر به دنیا آمده بودند، به‌زحمت ممکن بود نگاه آنها را هم به سوی خود جلب کند؛ زیرا ریشه‌ی هر محبت عهد جوانی در غریزه‌ی جنسی است و حتی چیز دیگری نیست مگر همین غریزه‌ی مشخص و معین. حال اگر نقش مهمی عشق در تمام درجات و تحت تمام اشکالش، نه تنها در کمدها و رمان‌ها بلکه در دنیای واقعی ایفا می‌کند و یا عشق به زندگی قوی‌ترین و فعال‌ترین تمام محرکات است؛ اگر بیندیشیم که به‌طور مدام، قوای جوان‌ترین افراد بشری را به خود مشغول نموده و غایت‌القصوای تقریباً تمام مساعی انسانی است و نفوذ مغشوش‌کننده‌ای در مهم‌ترین امور اعمال می‌کند و در هر ساعت، جدی‌ترین اشتغالات را قطع می‌کند و گاهی تا مدتی، بزرگ‌ترین عقول را به کارهای وارونه و ابا می‌دارد و ابایی ندارد که با خزعبلات خود در مذاکرات سیاسی و کارهای دانشمندان مداخله ورزد و آنها را مغشوش و متزلزل سازد و حتی موافق است که

رشته‌های لطیف و دسته‌های کوچک موی خود را تا توی کیف‌های وزرا و نسخه‌های خطی فلاسفه بلغزانند و این امور هم مانع از آن نیست که هر روز موجب و محرک بدترین امور و پر آشوب‌ترین کارها گردد و گران‌بهاترین روابط را برهم بزند و محکم‌ترین رشته‌ها را پاره کند و گاهی زندگی یا سلامتی و زمانی ثروت و مقام و خوشبختی را در راه خود فدا کند و از مرد شرافتمندی، انسان بی‌شرفی بسازد و خادمی را خائن نماید و با این ترتیب، شیطان بدکاری به نظر رسد که سعی می‌کند همه چیز را زیر و رو کند و همه را درهم بریزد و همه چیز را ویران و منهدم نماید؛ در این صورت می‌خواهید فریاد بزنید این همه سر و صدا و غوغا برای چیست؟ این تلاش‌ها و این هیجان‌ات و این اضطراب‌ات و این نکبت برای چیست؟ و با این وصف، موضوع بر سر چیز ساده‌یی بیش نیست و فقط از این قرار است که هر جنس نری، جنس ماده‌ی خود را می‌یابد! برای چه یک چنین امر مهملی باید نقش با این اهمیت ایفا کند و لایتقطع اضطراب و اغتشاش در زندگانی منظم مردم به وجود آورد؟ اما برای متفکر جدی، روح حقیقت کم‌کم این پاسخ را از پرده بیرون می‌آورد و آن، این است که هرگز موضوع امر مهملی در بین نیست بلکه اهمیت موضوع، مساوی با امر جدی است. هدف قطعی هر عمل عاشقانه که به عاقبت مضحک یا غم‌انگیز انجامد، واقعاً آن چیزی است که در بین هدف‌های زندگانی انسانی، از همه مهم‌تر است و شایسته‌ی همان جدیتی است که هر کس در تعقیب آن می‌کوشد. در واقع، موضوعی که در بین است همانا ترکیب نسل آینده است؛ بازیگرانی وارد صحنه خواهند شد، در موقعی که ما از آن خارج می‌شویم. با همین عشقی که به نظر یاوه و پوچ می‌رسد، زندگی و طبیعتشان تعیین خواهد شد؛ همان‌طور که شرط وجود این اشخاص آینده، غریزه‌ی عشق به طور کلی است. طبیعت خاص و سجایای آنها هم مطلقاً منوط به انتخاب فردی عشق جنسی است؛ این طبیعت، بدین ترتیب، از همه لحاظ به طور قطع تثبیت می‌گردد. این است کلید این معما که بهتر آن را خواهیم شناخت، وقتی که تمام درجات عشق را، از زودگذرترین تمایل تا سوزان‌ترین محبت‌ها، سیر نماییم.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، صص ۱۸۳-۱۸۵).

«عشق فریبی است تا آنچه بیش‌تر به نفع نوع است تا نفع فرد، انجام گیرد؛ پس از

آنکه این مقصود انجام شد و هدف نوع حاصل آمد، فریب و اشتباه رفع می‌گردد و فرد درمی‌یابد که او بازیچه و گول خورده‌ی نوع بوده است. اگر عشق پترارک سیراب می‌شد، نعمات او پایان می‌پذیرفت.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: صص ۲۸۷، ۲۸۸).

«بدرجام‌ترین ازدواج‌ها آن است که از روی عشق انجام گیرد و علت آن، مسلماً در این است که هدف عشق ادامه‌ی نوع است نه لذت شخصی. یک مثل اسپانیایی می‌گوید: «آن که از روی عشق ازدواج می‌کند باید در اندوه به سر برد.» نیم کتاب‌هایی که درباره‌ی ازدواج نوشته شده است بیهوده است، برای آنکه این کتاب‌ها به جای آنکه ازدواج را برای حفظ نوع بدانند، بهر همکاری و دوستی می‌دانند. طبیعت توجه ندارد که بداند آیا پدر و مادر برای همیشه خوشبخت‌اند یا برای یک روز. آنچه طبیعت بدان علاقه‌مند است، این است که بداند تولید مثل تا کجا انجام می‌گیرد. ازدواج‌هایی که به دستور پدر و مادر به خاطر ثروت و مقام انجام می‌گیرد، غالباً از ازدواج‌های عشقی بادوام‌تر و سعادتمندتر است. با این همه، زنی که به رغم نصیحت پدر و مادر به خاطر عشق ازدواج می‌کند، مایه‌ی تحسین است؛ زیرا او آنچه مهم‌تر است را برگزیده و مطابق روح طبیعت (و به عبارت بهتر: نوع) عمل کرده است، در صورتی که نصیحت پدر و مادر بر طبق روح خودخواهی خودشان بوده است. عشق بهترین راه اصلاح نژاد است. همچنان که عشق فریب طبیعت است، ازدواج مایه‌ی فرسودگی عشق و رفع اشتباه و فریب است. فقط حکیم و فیلسوف می‌تواند در ازدواج خوشبخت شود، ولی فلاسفه ازدواج نمی‌کنند.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: صص ۲۸۷).

عجیب است که شوپنهاور از تمامی بیانات حکمای پیشین در مورد عشق، فقط برای آنچه خود در پی اثبات آن است استفاده می‌کند و همچنان که خود در جایی گفته است که «اگر ما چیزی را می‌خواهیم برای آن نیست که دلیلی بر آن پیدا کرده‌ایم، بلکه چون آن را می‌خواهیم برایش دلیل پیدا می‌کنیم.» (محمدعلی مدرس مطلق / الف) برای آنچه خود خواسته، استدلال تراشیده و باز شگفت اینجا است که به رغم برخورداری از تدقیقات و تحقیقات گذشتگان، در غالب بیانات و استدلال‌های خود و استفاده‌ی از آنها، بر آنها شوریده، خرده گرفته، استهزا نموده و خلاصه، حق آنان را بر خود ادا نفرموده است. در

حالی که شایسته‌تر آن بود که - همچنان که دأب حکمای ما است - از ایشان به احترام یسار می‌کرد و گفته‌های ایشان را - مطابق با آنچه خود می‌خواست و حقیقت می‌دانست - تأویل و توجیه می‌نمود. به هر حال، به اعتقاد او: «طبیعت... اجرای اعمالی را که به کار حفظ و تکامل فرد می‌خورد با لذت، و اعمالی که مخرب آن است را با الم توأم می‌کند و حرکاتی را که باعث تکثیر و پیروزی نوع می‌گردد، با رنگ و روغن شهوت‌های شدید زینت می‌دهد و البته حفظ و ازدیاد نوع به زیان فرد تمام می‌شود. ولی طبیعت، حب تلخ را با قند می‌آمیزد و در این مورد، مطالعه در موضوع عشق، بسا رازها را بر انسان فاش می‌سازد... وقتی عناصر مولده‌ی یک زن معین و یک مرد معین پنداشتند که آنچه برای تکمیل خود احتیاج دارند در دیگری پیدا کرده‌اند، این زن و مرد را به پیوند با هم ترغیب می‌کنند [به عبارت دیگر «عنصر نر و عنصر ماده چون میل به تکمیل خود دارند با هم جمع می‌شوند بی آنکه ذوق و سلیقه‌ی آنها هیچ دخالتی در این داشته باشد.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۱۵۲)]. در پشت سوز و گدازهای ادبی و تمام زینت‌هایی که عشق را بدان آراسته‌ایم، هیچ چیز دیگری سوی این اشتها‌ی غریزی و حیوانی وجود ندارد. از اینجا در جنس نر، توهم زیبایی زن و ظرافت هوش او و در زن، توهم قدرت مرد و استحکام سجایای او پدید می‌آید. طبیعت به قول استاندال، این «تبلور» را برای مدتی حفظ می‌کند تا اینکه نسل به وجود آید و بعد از اینکه هوس نسل اقناع گردید، آن وقت جلو همه چیز را رها می‌کند. مرد، دیگر در زن به جز زشتی و نقص عقل نمی‌بیند و زن، دیگر در مرد به جز حیوانیت و خودپسندی چیزی مشاهده نمی‌کند. اما برای طبیعت چه اهمیت دارد؟ همین قدر که نوع باقی بماند، او به مقصود خود رسیده است.» (آندره کرسون ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۱۲۹، ۱۳۰). باید دانست که «عشق طبیعت به نگاهداشت انواع، نمونه‌یی است از خواست زندگی که فی الواقع وصف دیگری از خواست متافیزیکی است.» (فردریک کاپلستون ۱۳۶۷: ج ۷، ص ۲۷۰) و «اراده به طور کلی خبیث است، یا دست کم سرچشمه‌ی همه‌ی رنج‌های بی‌نهایت است. رنج بردن اصولاً لازمه‌ی حیات است و هر قدر دانش افزایش یابد، رنج هم بیش‌تر می‌شود. اراده غایت ثابتی ندارد که اگر بدان غایت نایل آید، رضایت حاصل شود... چیزی به نام خوشبختی

وجود ندارد، زیرا که آرزوی تحقق نیافته باعث رنج می‌شود و تحقق آن هم جز دلزدگی ثمری ندارد. غریزه باعث می‌شود که انسان تولید مثل کند و این امر، مواقع تازه برای رنج بردن و مرگ ایجاد می‌کند. به همین جهت است که عمل مقاربت شرم‌آور است.» (برتراند راسل ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۱۰۳۲). شوپنهاور خود در جای دیگری این مطلب را چنین شرح داده است: «اگر غوغا و هیاهوی زندگی را سیاحت کنیم، خواهیم دید که همه سرگرم احتیاجات و بدبختی‌های خود هستند و تمام نیروی خود را به کار می‌برند تا نیازمندی‌های بی‌پایان خود را برآرند و به درد و غم بی‌شمار خود تسکین بخشند. در این همه کوشش، نور امیدی نیست به جز آنکه دمی دیگر، این زندگی پراضطراب و تشویش را ادامه دهند. با وجود این، در میان این همه نگرانی و اضطراب، دو دلداه را می‌بینیم که با حرص و شوق تمام همدیگر را در نهان، با ترس و لرز در آغوش می‌کشند. این ترس و وا همه بهر چیست؟ برای اینکه این دو عاشق دلداه خیانت می‌کنند و می‌خواهند این زندگی ذلت‌بار مسکنت‌آمیز را به دیگری منتقل کنند؛ زیرا در غیر این صورت، حیات به زودی به پایان خواهد رسید. این است سز عمیق حیا و شرمی که در عمل تولید مثل موجود است.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۳۰۴).

می‌بینیم که اراده با این تدبیر یعنی تولید مثل، و با فداکاری فرد برای حفظ نوع، بر مرگ فایق می‌شود «هر موجود زنده‌ی عادی به هنگام بلوغ سعی می‌کند تا خود را از راه وظیفه‌ی تولید مثل فدا کند... آن انسانی که برای تهیه‌ی غذا و لباس از بهر زن و فرزندان خویش و تربیت آنان، خود را دچار هرگونه رنج مرگبار می‌کند [نمونه‌ی این امر است]. تولید مثل، مقصد نهایی هر موجود زنده و قوی‌ترین غریزه‌ی آن است؛ زیرا فقط از این راه، اراده می‌تواند بر مرگ پیروز شود... اعضای تولید، درست کانون و مرکز اراده‌اند و قطب مقابل مغزند که مظهر و نماینده‌ی دانش است. اعضای تولید، اصل حافظ حیات‌اند و ضامن زندگی جاوید می‌باشند. به همین جهت، یونانیان آن را به شکل «فالوس» و هندوان به شکل «لینگه» پرستش می‌کردند. هزیود و پارمنیدس سخت پرمعنی گفته‌اند که «اروس» موجود اول و آفریننده‌ی همه‌ی اشیا است... از میان رفتن قدرت تناسلی در مرد، دلیل نزدیک بودن مرگ است. افراط در استعمال این قدرت،

زندگی را کوتاه می‌سازد و از طرف دیگر، اعتدال در آن تمام قوا و مخصوصاً قوای عضلانی را افزایش می‌دهد و قهرمانان یونانی همین روش را به کار می‌بردند. در حشرات نیز محدود ساختن عمل تناسل موجب می‌شود که زندگی او تا بهار آینده ادامه یابد. تمام این امور نشان می‌دهد که حیات فرد، از اصل و ریشه، در گرو حیات نوع است. تولید مثل، بالاترین نقطه است و پس از وصول به آن، مشعل حیات به سرعت یا ببطء رو به خموشی می‌گذارد تا آنکه حیات نوری بقای نوع را تضمین کند و همان حوادث را تکرار نماید. این توالی مرگ و تولید، نبض انواع است.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: صص ۲۸۶-۲۸۸).

در پایان، گفتار هنری توماس را در این مورد می‌آوریم که می‌تواند خلاصه‌یی محسوب شود از شرحی که در این بخش گذشت: «[شوپنهاور] نژاد بشر را توده‌یی از حیوانات نامطلوب می‌دید که محکوم به زندگی پرستیز و پررنج و بی‌امیدی هستند... [او می‌گفت] زندگی ما چیزی جز اراده‌ی ابدی برای بقا در دنیای رنج‌خیزی که آکنده از امیدهای واهی و پوچ است، نیست. پس آیا برای این درد و رنج پایانی نیست؟ آیا مرگ نمی‌تواند بدین تکاپوی جنون‌آمیز در طلب سایه‌های واهی پایان دهد؟ شوپنهاور جواب می‌دهد: بدبختانه نه؛ زیرا حتی وقتی یک فرد می‌کوشد تا از راه خودکشی از این رنج و عذاب بگریزد، اراده‌ی جهانی به ادامه‌ی زندگی همچنان مصرا نه پیش می‌رود. به این ترتیب، اراده‌ی جهانی یک شوخی ابدی با ما دارد؛ او ما را مجبور می‌سازد که تولید مثل کنیم. از این رو، بزرگ‌ترین دشمن آرامش غایی ما - یعنی نیروانا یا فراموشی کلی - نیروی جنسی است. روابط جنسی علت واقعی جنگ و نابودی صلح و آرامش است. شوپنهاور اعلام می‌دارد که این عطش ما برای تولید مثل است که ما را مدام بسته‌ی چرخ زندگی کرده است. طبیعت ما را فریب داده است تا این بدبختی را در نژاد خود ابدی سازیم. طبیعت یک دنیا زیبایی و جذابیت به زنان عطا کرده است تا مردان را به تولید مثل برانگیزند و آن‌گاه، چون زنی این رسالت خود را بگذاشت، زیبایی‌اش را از دست می‌دهد. بنا بر این، عاشق آلت بی‌اراده و کور دست طبیعت است، او گول خورده‌ی سرنوشت است. فرد چون برگ درختی است که بادهای زندگی او را به هر طرف می‌رانند. فرد یک عامل آزاد نیست، بلکه آلت ضرورت است.» (هنری توماس ۱۳۶۲: صص ۲۵۳، ۲۵۴).

مشکل عشق نه در حوصله‌ی دانش ماست

حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

(حافظ: ص ۷۲)

دیدیم که در فلسفه‌ی شوپنهاور می‌توان سه قسم از اقسام مختلف عشق را پیدا کرد: عشق به خود یا به اصطلاح معروف حب ذات، عشق برادرانه و عشق جنسی، که ایشان این قسم اخیر را منحصر در عشق حیوانی نسلی می‌داند و حتی عشق حیوانی جنسی را نیز به آن برمی‌گرداند (برای اطلاع بیشتر - محمدعلی مدرس مطلق ۱۳۷۵: ف «تقسیمات عشق»، صص ۹۷-۱۰۶).

اینجانب در کتاب درآمدی بر ماهیت عشق، رسیدن به تعریفی جامع و مانع از عشق را وجهه‌ی نظر قرار داده‌ام و در این تلاش، به تحقیقات و تدقیقات حکمای عظام گذشته و همچنین نظریات عرفای کرام توجه کرده‌ام - چنان‌که کتاب دیگر مسئله‌ی عشق از دیدگاه حکمای الهی مؤید است و دیگر اینجا لازم نمی‌بینم به طرح دوباره‌ی آن در این مختصر بپردازم - اما معتقدم که تعریف شوپنهاور تعریفی جامع نیست، چون تنها به یک صنف از یک نوع عشق - در بیان اختصاصی خود از عشق - پرداخته و عنوان آن را «بررسی کامل ماهیت عشق» قرار داده و بر همه‌ی گذشتگان تاخته و تحقیق خود را جامع و مانع قلمداد نموده است و این حتی مابین است با آنچه خود ایشان در پی بردن به ماهیت اشیا - به حق - توصیه فرموده‌اند که «ما هیچ‌وقت از برون به ماهیت حقیقی اشیا نمی‌رسیم، هر چه بیش‌تر بجوییم به چیزی نمی‌رسیم مگر الفاظ و خیالات. ما همچون کسی هستیم که دور قصری می‌گردد تا مدخل آن را پیدا کند و چون از پیدا کردن عاجز می‌گردد، شروع به ترسیم نمای خارجی آن می‌کند تا مدخل را کشف کند.» (ویل دورانت ۱۳۶۹: ص ۲۸۱). معنی این مطلب، این است که «ما باید از چیزی شروع کنیم که آن را مستقیماً و حضوراً درک می‌کنیم، یعنی از نفس خودمان.» (ص ۲۸۱) - و این نکته‌ی مهمی است در وصول به احوال حقایق موجودات، که صدرالمتألهین هم در مرتبه‌ی عالی‌تر و بالاتر بدان تصریح فرموده است (صدرالدین شیرازی ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۲۳۹) - اما به راستی آیا در رسیدن به ماهیت عشق، شوپنهاور به این سفارش خود عمل نموده و آن را سرلوحه‌ی

کار خود قرار داده است؟ یا اینکه نه، در تحلیل این موضوع، متأثر از ناخودآگاه آنالیزنشده‌ی خود بوده است که در دوران کودکی شکل گرفته و بیانگر محیط اندوهبار دوره‌ی اولیه‌ی عمر و زندگانی او بوده است - که به قسمت‌هایی از آن، در ابتدای مقاله‌ی تبیین اوضاع نظری و عملی فلسفه‌ی شوپنهاور اشاره‌ی مختصری داشته‌ایم. اگر مراد وی، از آنچه در خود می‌یابیم، همان است که او شخصاً در خود می‌یافته - آن هم خود اسیر و دریندی که داغ رفتارهای نابه‌نجار مادری خشن و شهوتران را بر پیشانی دارد - باید بگوییم که آن تجربه‌ی است کاملاً شخصی و هرگز بدان مرتبه نمی‌رسد که بخواهیم آن را در تبیین ماهیت عشق، اساس قرار دهیم. و اگر مراد او از امور وجدانی، آن است که دریافته‌ی اهل معرفت است بدانچه در خود یافته‌اند و به دیگران ابلاغ کرده‌اند و نهایتاً در مواردی اتفاق نموده‌اند و به صلح رسیده‌اند - چنان‌که ریشه‌ی «اصطلاح» همین است - باید بگوییم که هرگز چنین نبوده است و شوپنهاور با آن مطالعات وسیعی که داشته، این را بهتر از همه می‌دانسته است که اهل حکمت و معرفت - و نه حتی عرف - عشق جنسی را لزوماً در پی خواست فرزند نمی‌دانسته و غایت بالذات و بالعرض آن را خلاصه در میل تولید نمی‌نموده‌اند و این نکته‌ای است، که نه تنها در میان آثار حکما و عرفای شرق، در بین آثار خود غربی‌ها اظهر من الشمس است و آثار: افلاطون (۱۳۶۷: ج ۱، صص ۴۱۹-۴۸۰؛ ج ۳، صص ۱۲۹۱-۱۳۶۰؛ ج ۴، صص ۲۰۴۳-۲۰۴۵، ۲۲۸۳-۲۲۸۶؛ ۱۳۶۸: ص ۳۴۶)، فلوطین (۱۳۶۶: ج ۱، صص ۳۶۱-۳۷۵)، حکما و عرفای قرون وسطی (اتین ژیلسون ۱۳۷۰: صص ۴۲۲-۴۶۸)، پاسکال (محمدعلی مدرس مطلق / ب: بخش آخر)، اسپینوزا (باروخ اسپینوزا ۱۳۶۴: ص ۱۵۷ به بعد) و... گواه خوبی بر این معنا است. در میان ما: اخوان‌الصفا (۱۴۰۵: ج ۳، صص ۲۶۹-۲۸۶)، شیخ‌الرئیس (ابن سینا ۱۴۰۰: صص ۳۷۴-۳۹۷)، ابن عربی (محمدعلی مدرس مطلق / ت؛ محمود محمود الغراب ۱۴۰۴: صص ۸۵-۸۸)، خواجه نصیر طوسی (ابن سینا ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۳۸۳)، شیخ اشراق (سهروردی ۱۳۵۵: صص ۲۶۷-۲۹۱)، صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی ۱۴۱۰: ج ۷، صص ۱۷۱-۱۷۹؛ محمدعلی مدرس مطلق / پ: ف ۵) و... نیز بوده‌اند که از عشق جنسی سخن به میان آورده و مع‌ذک آن را منحصر در عشق شهوانی حیوانی ندانسته‌اند. این مطلب حتی در روایات تاریخی نیز به نحو مشخصی

منعکس است که نشان می‌دهد عرف نیز چنین تلقی‌یی از عشق جنسی ندارد، چنان‌که «ابن قیم جوزی در کتاب اخبار النساء از اصمعی آورده که گفته است: زنی بادیه‌نشین از قبیله‌ی بنی‌عذره را گفتم: شما که در عشق‌ورزی از دیگر قبایل عرب پیش رفته‌اید و نیروی عشق در شما بیش است، در عشق چه می‌خواهید و چه می‌کنید؟ پاسخ داد:

ما الحبُّ الا قبلةً و غمَزَ کفِّ و عَضُدُ ما الحبُّ الا هكذا اِنْ نَكَحَ الحبُّ فَسَدُ

خلاصه آنکه، عشق را اقسامی است از حیوانی و نفسانی و الهی، از وضع و شریف، از مذموم و ممدوح، از مجازی و حقیقی و غیر این تقسیمات. لکن آنچه شوپنهاور از عشق - به طور اختصاصی و به تصریح - بیان فرموده و خواسته است آن را تنها نوع موجود قلمداد کند و همه‌ی اقسام دیگر را نادیده بگیرد، عشق وضع و مذموم و پست حیوانی است که هیچ مقصدی به جز ارضای تمایلات حیوانی و هیچ هدفی به جز رسیدن به لذات زودگذر شهوانی ندارد. متأسفانه می‌بینیم که این طرز تفکر او - به خصوص پس از دریافت و ابلاغ فروید (۱۳۶۳: صص ۱۹۵، ۱۹۶) و طرفداران او - در غرب و حتی در شرق به نحوی همه‌گیر درآمده است و چهره‌ی عشق را زشت و کریه جلوه داده است، هر چند در گذشته‌های دور شرق نیز مایه‌های این نسبت وجود داشته است، چنان‌که مرحوم حاجی سبزواری در کتاب شرح الاسماء الحسنی خود، استعمال زیاد اهل هوا و هوس از این لفظ را باعث کم‌تر جاری شدن این واژه در لسان شرع دانسته است (محمدعلی مدرس مطلق ۱۳۷۵: ص ۳۵) و در میان متأخرین، شیخ احمد احسائی آن را موضوعی غیر از احوال نفسانیه‌ی حیوانیه چیزی ندانسته و نسبت آن به خدا را جایز شمرده است (احمد احسائی: ذیل و التامین فی محبة الله). لیکن در بین عامه‌ی مردم امروز ما و همچنین در میان خواص - به جز عده‌ی معدودی از متشرعین - شاید به تأثیر از ادبیات عرفانی - اسلامی ما هنوز هم این واژه، هر چند در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است، جایگاه ویژه‌ی خود را دارد و با قداست و احترام بدان نظر می‌شود.

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

کتابنامه

- آوی، آلبرت. ۱۳۶۱. سیر فلسفه در اروپا. ترجمه‌ی علی‌اصغر حلبی. ج ۱. ج ۲، تهران: زوار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ ه.ق. رسائل. قم: بیدار.
- _____. ۱۴۰۳ ه.ق. الاشارات و التنبیها. مع الشرح المحقق نصیرالدین الطوسی. و شرح علامه قطب‌الدین رازی. ج ۲. دفتر نشر کتاب، مطبعه‌ی آرمان.
- احسائی، احمد. شرح الزیاده. خطی.
- اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا. ۱۴۰۵ ه.ق. رسائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اسپینوزا، باروخ. ۱۳۶۴. اخلاق. ترجمه‌ی محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون. ۱۳۶۷. دوره‌ی آثار. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. ج ۴. ج ۲. تهران: خوارزمی.
- _____. ۱۳۶۸. جمهور. ترجمه‌ی فؤاد روحانی. ج ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- توماس، هنری. ۱۳۶۲. بزرگان فلسفه. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. تهران: کیهان و علمی و فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۴۶. دیوان. به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی. تهران: علمی.
- دورانت، ویلیام جیمز. ۱۳۶۹. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی عباس زریاب. ج ۸. تهران: انقلاب اسلامی.
- راسل، برتراند. ۱۳۶۵. تاریخ فلسفه‌ی غرب. ترجمه‌ی نجف دریابندری. تهران: نشر پرواز.
- ژکس. ۱۳۶۲. فلسفه‌ی اخلاق. ترجمه‌ی سید ابوالقاسم پورحسینی. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۷۰. روح فلسفه‌ی قرون وسطی. ترجمه‌ی ع. داوودی. ج ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۱۷ ه.ق. محاضرات فی الالهیات. تلخیص علی ربانی گلپایگانی. ج ۵. تهران: اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی. ؟. شرح منظومه.
- سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق). ۱۳۵۵. مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و تحشیه و مقدمه‌ی سیدحسین نصر. ج ۲. تهران: انجمن فلسفه و حکمت.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۷۰. رشحات المعارف. گردآورنده حیدر تهرانی. جزوه‌ی دوم. پیام آزادی.
- شهابی، محمود. ۱۳۷۱. زنده‌ی عشق. تهران: انقلاب اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (صدرالمتألهین). ۱۴۱۰ ه.ق/ ۱۹۱۸ م. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه و تحشیه‌ی مرتضی مطهری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فروغی، محمدعلی. ۱۳۴۴. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- فروم، اریک. ۱۳۶۱. هنر عشق و لذت. ترجمه‌ی سعدالله عزیززاده. تهران: گلشایی.
- فروید، زیگموند و یوزف برویر. ۱۳۶۳. مطالعاتی بر روان‌شناسی فروید. ترجمه‌ی سعید شجاع‌شفتی. تهران: امیرکبیر.
- فلوین، ۱۳۶۶. دوره‌ی آثار. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. ج ۲. تهران: خوارزمی.

فولکیه، پل. ۱۳۷۰. فلسفه‌ی عمومی. ترجمه‌ی یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
کابلستون، فردریک چارلز. ۱۳۶۷. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی داریوش آشوری. ۷ ج. تهران: علمی و فرهنگی و
سروش.

کرسون، آندره. ۱۳۶۳. فلاسفه بزرگ. ترجمه‌ی کاظم عمادی. ۳ ج. ۴. تهران: صفی علی شاه.
محمودالغراب، محمود. ۱۴۰۴ هـ.ق. الحب و المحبة الالهيه من كلام الشيخ الاکبر محی الدین ابن عربی. دمشق:
دارالفکر.

مدرس مطلق، محمدعلی. ۱۳۷۵. درآمدی بر ماهیت عشق. تهران: مفید.

_____ الف. تبیین اوضاع نظری و عملی فلسفه‌ی شوپنهاور. زیر چاپ.

_____ ب. مسئله‌ی عشق از دیدگاه حکمای الهی. زیر چاپ.

_____ پ. مسئله‌ی عشق از دیدگاه صدرالمستأهلین شیرازی. خطی.

_____ ت. مسئله‌ی عشق از دیدگاه محی الدین ابن عربی. خطی.

مطهری، مرتضی. ۱۳۶۶. جاذبه و دافعه‌ی علی علیه السلام. ج ۵. تهران: صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښکاره علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی