

حکمت متعالیه و بحران‌های انسان معاصر

حبیب کارکن بیرق*

چکیده

دنیای مدرن معاصر، دنیایی است بسیار پیچیده و مرموز. «انسان مدرن»، نتیجه تجارب چند قرن گذشته است که به صورت انسان معاصر ظهور یافته است. انسان معاصر، دچار بحران‌ها و معضلات بسیاری است که از جمله آنها می‌توان به بحران هویت، مشکلات زیست محیطی، مسائل اخلاقی، نهیلیسم و پوچی اشاره کرد. راه برون‌رفت از این مشکلات چیست؟ به اعتقاد نگارنده این مقاله، همه این مشکلات و مسائل، حاصل بریدن انسان معاصر از آسمان و جدایی از مابعدالطبیعه، و چاره کار به دست حکمت متعالیه - به منزله یکی از برترین مکاتب مابعدالطبیعی - است. با بهره‌گیری از این مکتب، زندگی معنا می‌گیرد؛ انسان از پوچی و بی‌معنا پنداشتن زندگی‌های می‌یابد و در پی آن، سایر معضلات نیز حل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: انسان مدرن، فناوری، مدرنیسم، حکمت متعالیه، نفس، علیت.

مقدمه

برای گفتن دارد یا - چنان‌که برخی معتقدند - تاریخ مصرف آن گذشته است و باید در تاریخ فلسفه به دنبال آن بود؟!

مسائل و مشکلات انسان معاصر

بدیهی است که برشماری همه مشکلات کنونی انسان، در مقاله‌ای محدود میسر نیست؛ بنابراین به سه مورد از دشواری‌هایی که به نظر می‌رسد جزو مهم‌ترین معضلات امروزی باشد، می‌پردازیم:

۱. نفس دیروز و ذهن امروز

دیروز سخن از آبای سبعة، امهات اربعه و موالید ثلاث بود و نبات و حیوان و انسان منشئی آسمانی داشتند و انسان برای این سه، قایل به وجود نفس بودند؛ اما امروز چه؟ امروز دیگر انسان، نفس الهی خویش را از دست داده است؛ نبات و حیوان که جای خود دارند. پدر فلسفه جدید، رنه دکارت، گرچه حیوان زنده را کالبدشکافی می‌کرد و ناله و فریاد جانوران، برای او مایه سرگرمی و تفریح بود (زیرا این صداها برای او جز خش‌خش حرکت آب و ارتعاش‌های ماشین، چیز دیگری نبود)،^(۶) برای انسان، قایل به وجود نفس مجرد بود. البته او نتوانست رابطه نفس را با بدن تبیین کند.^(۷) وی در سایه ماشین‌گرایی عصر خویش، حیوان را ماشین و فاقد روح دانست؛ ولی فرزندان خلفش در دوران معاصر، گوی سبقت را از وی ربودند و انسان را نیز بی‌روح کردند! امروز به برکت پیشرفتی که در سایه علم، نصیب فلسفه نیز شده، دیگر soul یا spirit قدیمی شده است. اینها بار کلامی دارند؛ بنابراین باید از قاموس فلسفه جدید کنار گذاشته شوند و mind که فلسفی‌تر، و با تفکر و معرفت و استدلال، سازگارتر است جایگزین آنها شود.

دنیایی که در آن به سر می‌بریم و از آن با عنوان دنیای مدرن یاد می‌کنیم، حاصل تلاش‌هایی است که پس از رنسانس برای رفاه بیشتر انسان انجام شد. بی‌شک فرانسویس بیکن یکی از مؤثرترین آغازگران چنین دنیایی بود که به همراه رنه دکارت، از ضرورت فرمانبردار ساختن طبیعت سخن می‌گفت.^(۱)

وی می‌پنداشت که فناوری و کشفیات علمی و فنی، به تسلط بیشتر بر طبیعت منجر می‌شود که این نیز خود امکان زندگی راحت‌تر برای بیشتر مردم را فراهم می‌آورد.^(۲) با این حال آرای وی به جز ملتی علمی - که همان مدرنیسم است - انجامید و انسان را در دایره تجربه گرفتار ساخت.^(۳) البته منظور این نیست که خود بیکن از همان آغاز در پی بنیان افکندن چنین علم و فناوری افسارگسیخته‌ای بود که کار را به جایی برساند که متفکران دردمند دنیای معاصر، دم از بحران هویت و از خودبیگانگی انسان بزنند و در پی چاره‌جویی برآیند؛ زیرا وی فلسفه طبیعی را خادم دین می‌دانست و معتقد بود که دین، اراده خداوند را آشکار می‌سازد و فلسفه طبیعی، قدرت او را.^(۴) بیکن فردی معتقد و مؤمن به اخلاق مسیحیت بود.^(۵) با این همه، شد آنچه نباید می‌شد و رفاه و آسایشی که وی خیال آن را در سر می‌پروراند، به دنیایی انجامید که همه ما امروز با تمام وجود، مشکلات آن را لمس می‌کنیم. البته بررسی چرایی مسئله مزبور از عهده مقاله حاضر بیرون است و منظور ما از بیان این مسئله، تنها گشودن دری است برای ورود به موضوع مقاله و آن اینکه آیا در چنین اوضاعی، می‌توان مکتب یا دیدگاهی را یافت که برای بازیافتن هویت گمشده انسان معاصر به کار آید؟ به دیگر سخن، آیا مکتبی مابعدالطبیعی مانند حکمت متعالیه، برای حل مسائل کنونی بشریت سخنی

ربانی (مدار این مرحله بر وهم و خیال است؛ مانند دوران اساطیری و افسانه‌های باستانی. این دوره از بت‌پرستی آغاز می‌شود به شرک و از آنجا به توحید می‌انجامد)؛ ۲. حالت مابعدالطبیعی یا انتزاعی؛ ۳. حالت تحصّلی (پوزیتیویستی) یا علمی. (۱۴) امروز دوران علم است و مابعدالطبیعه و انتزاعیات را در جهان کنونی جایی نیست. امروز روان‌شناسی و علوم اجتماعی را به همان معنای فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی علم می‌دانند. واژه علم، (۱۵) به معنای امروزی‌اش به آن دسته از تلاش‌هایی گفته می‌شود که بر پایه اصول فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی انجام می‌شود. این واژه در آغاز قرن نوزدهم رواج یافت و نیز از آغاز قرن بیستم برای توصیف و تبیین تلاش‌هایی که روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان انجام می‌دهند به کار گرفته شد. (۱۶) بدین‌گونه بشریت همانند گیاهان، سیارات و قطعات یخ، موضوع علمی شد. (۱۷)

بدیهی است که وقتی روان‌شناسی، تبدیل به علم - به مفهوم مزبور - شود، دیگر در آن، جایی برای ذهن و ذهنیات نخواهد ماند. (۱۸) نمونه افراطی چنین نگرشی را می‌توان در روش رفتارگرایان دید. برای نمونه واتسون، رفتارگرایی معروف که متأثر از پوزیتیویسم قرن بیستم بود، تنها به امور شنیدنی و دینی و لمس‌کردنی قایل بود و به اموری مانند هشیاری، ذهن و روح کاری نداشت؛ در نتیجه، روان‌شناسی وی علم رفتاری بود که به انسان همچون یک ماشین نگریست. (۱۹)

تفکری که امروز در علوم اجتماعی، مبنی بر عدم پیشرفت این علم همانند فیزیک مطرح می‌شود این است که علوم اجتماعی امروز همانند فیزیک پیش از نیوتن است و دانشمندان این علوم، در انتظار مجموع قوانین نیوتنی درباره ذهن و جامعه‌اند. (۲۰)

با مطرح شدن رفتارگرایی در روان‌شناسی - که علمی‌اش می‌دانند - یکی از رفتارگرایی فلسفی سخن گفت. (۸) اندکی بعد با پیشرفت زیست‌شناسی، دیگری این‌همانی (۹) ذهن و بدن را مطرح ساخت و نوشت: «ذهن همان مغز است یا به طور واقعی‌تر رویدادها، حالات و فرایندهای ذهنی، همان رویدادها، حالات و فرایندهای مغزی هستند.» (۱۰) سپس با پیدایش کامپیوترهای پیشرفته، دیگری رابطه ذهن و مغز را همانند رابطه نرم‌افزار با سخت‌افزار دانست. (۱۱) سرانجام فردی دیگر گفت: اصلاً چیزی به نام ذهن وجود ندارد؛ هرچه هست مغز است و با پیشرفت نوروفیزیولوژی اثبات خواهد شد که آنچه امروز از آن با عنوان عشق، تنفر، درد و... یاد می‌کنیم - که اصطلاحاً روان‌شناسی عامیانه نامیده می‌شود - چیزی جز حالات مختلف مغز نیست؛ چنان‌که امروز در فیزیک علمی اثبات شده است که چیزی به نام «فلوژیستون» - که می‌پنداشتند هنگام سوختن یا زنگ زدن، از جسم آزاد می‌شود - وجود ندارد، بلکه آنچه موجب سوختن و زنگ زدن می‌شود، «اکسیژن» است؛ یا چیزی به نام «کالری» - که گمان می‌رفت حرارت سیالی نامحسوس است - وجود ندارد، بلکه آنچه هست، «حرکت جنبشی مولکول‌ها» است. (۱۲) بنابراین روان‌شناسی عامیانه نیز جای خود را به علم نوروفیزیولوژی داده، از قاموس علم حذف خواهد شد.

با این وصف رفته رفته بعد مجردی که انسان را به آسمان پیوند می‌داد، با همین علم‌زدگی (۱۳) ساده - که از ویژگی‌های تفکر مدرن و فناوری است - کنار گذاشته شد؛ انسان ماند و این کره خاکی معلق در فضای لایتناهی که هیچ تکیه‌گاهی ندارد و پادر هواست. بدین‌روی پیش‌بینی آگوست کنت فرانسوی درست از آب درآمد. وی سیر عمومی فکر را دارای سه مرحله می‌دانست: ۱. حالت

۲. تفکر دیروز و محاسبه امروز

دیروز انسان را «حیوان ناطق» می‌دانستند و «نطق» را «تفکر» معنا می‌کردند و همین امر را وجه متمایزکننده انسان از حیوان می‌دانستند؛ «تفکری» که نه تنها در متون مقدس، که در آرای بزرگان اندیشه نیز بسیار بر آن تأکید می‌شد؛ اما امروز برای این «حیوان متفکر» رقیبی پیدا شده است که گاه قدرت فکر آن را بیشتر از انسان می‌داند و ستایش‌های عجیبی از آن می‌کنند. این رقیب عجیب یا مهمان ناخوانده، چیزی نیست جز کامپیوتر!

سخن چند تن از صاحب‌نظران عرصه «هوش مصنوعی»^(۲۱) درخور توجه است. هربرت سایمن از دانشگاه کارنگی ملن می‌گوید: «ما اکنون ماشین‌هایی داریم که به معنای واقعی کلمه، فکر می‌کنند... به همان معنای دقیق کلمه که من و شما فکر می‌کنیم.»^(۲۲) همکار وی، آلن نیول نیز می‌گوید ما اکنون کشف کرده‌ایم که هوش، تنها از سنخ به کارگیری درست نمادهای فیزیکی است؛ هوش هیچ ارتباط ذاتی‌ای با گونه‌ای ویژه از خیس‌افزار^(۲۳) یا سخت‌افزار زیست‌شناختی یا فیزیکی ندارد؛ بلکه هر نظامی که توانایی درست کار کردن با نمادهای فیزیکی را داشته باشد، به همان معنای واقعی‌ای که در انسان است، هوش دارد.^(۲۴)

ایشان تأکید می‌ورزند که هیچ مجازی در این ادعاها نیست و معنای حقیقی این واژه‌ها را قصد کرده‌اند.^(۲۵) از همین روست که آ. سیمون از تفکر و هوش، به منزله محاسبه یاد می‌کند.^(۲۶) بنابر این نظر، تفکر انسانی از دیدگاه شناختی، مانند برنامه انفورماتیک عمل می‌کند؛ یعنی عملیات منطقی را که به کمک نمادهای انتزاعی انجام می‌شوند، با هم ترکیب می‌کند. برای نمونه تفکر «اِبرها موجب باران یا برف می‌شوند»، بر اساس ساختار منطقی، چنین خواهد شد:

$A \rightarrow BVC$ (یعنی A، علامت B یا C را به دنبال دارد که منظور از A ابر، B باران و C برف است).^(۲۷) فریمن دایسون گفته است: اگر سخن از تکامل باشد، کامپیوترها بر ما پیشی می‌گیرند.^(۲۸) جالب‌تر از همه، سخن ماروین مینسکی از مؤسسه تکنولوژی ماساچوست است که می‌گوید: نسل بعدی کامپیوترها، آن قدر هوشمندند که ما «شانس آورده‌ایم اگر آنها بخواهند ما را در اطراف منزل، همچون حیوانات اهلی نگه دارند.»^(۲۹)

هایدگر تفکر را عنصر بنیادین وجود انسان می‌داند، و تفکر و اندیشیدنی را که به وسیله آن، مسائل علمی خود را حل می‌کنیم یا تفکری را که در علوم طبیعی رایج است «تفکر حسابگر» می‌نامد - تفکری که در عصر کنونی ماشین‌ها به کارآمدترین گونه واجد آن‌اند - و تفکر انسان را غیر از تفکر حسابگر یا تق‌توق کامپیوتر می‌داند.^(۳۰) همچنین پستمن رایانه را بدون نمادهای ویژه خود، آهن‌پاره‌ای بیش نمی‌داند^(۳۱) و می‌نویسد:

ما در اینجا با نوعی تشبیه و مقایسه و نیز استعاره‌ای بیمارگونه و جنون‌آمیز روبه‌رو هستیم. از جمله «انسان‌ها از بعضی جهات با ماشین برابرند»، می‌رسیم به جمله «انسان‌ها تقریباً چیز دیگری جز ماشین نیستند» و سرانجام به جمله «انسان‌ها ماشین هستند» ارتقا می‌یابیم و از این می‌رسیم به نظریه‌ای که مک‌کارتی نیز بدان تصریح دارد: «ماشین‌ها وجودی انسانی هستند.»^(۳۲)

اما مگر گوش انسان امروزی به این حرف‌ها بدهکار است؟ در دنیایی که - باز به قول پستمن - مردم تفکر را چیزی جز پردازش اطلاعات و باز کردن کدهای اطلاعاتی، نگارش و حذف داده‌ها نمی‌دانند و چنین نگرشی، تقریباً جنبه عام یافته است،^(۳۳) کسی به این

بی‌مفهوم خواهد شد. البته وقتی نیچه می‌گفت: «خدا مرده است؛ ما او را کشتیم... خدا مرده باقی می‌ماند!» (۳۵) نظر به عالم غیب داشت. او در واقع می‌گفت عالم غیب و همه ارزش‌های تابع آن نابود شده است، (۳۶) و ابطال تدریجی کلیه ارزش‌های مابعدالطبیعی را که از آغاز تفکر غرب پدید آمده است به مرگ خدا و نهیلیسم تعبیر می‌کرد. (۳۷) این نهیلیسم رفته‌رفته خرد انسانی را جایگزین وحی الهی می‌کند و در مراحل بعدی این سیر، غرایز و نفسانیات جایگزین خرد می‌شود. (۳۸) پس بیهوده نیست که ماکس وبر گفته است: «تجدد، اتحاد و هویت واحد آسمان و زمین را می‌گسلد.» (۳۹) البته برای این گسستی که ایجاد شده است فکری باید کرد؛ زیرا انسان ذاتاً پرستشگر است. اگر او خدا را نپرستد، باید خود را بپرستد و این «خود»، مجمعی است که در آن مقام، جمال، شهرت، ثروت، قدرت و... یافت می‌شود که هر کدام خود الهای است که هر کس به فراخور حال خویش، بنده یکی از اینها شده است و به نظر ما، راز همه انحرافات و فجایع و فضیحتی که هر روز شاهد آنیم، در همین نکته نهفته است. در دنیایی که انسان تا حد یک ماشین تنزل یابد دیگر معنویات، مفهومی نخواهد داشت. مگر روبات، روبات را دوست دارد که این به اصطلاح انسان نیز ممنوع خود را دوست بدارد؟ «بنی آدم اعضای یکدیگرند» دیگر قدیمی شده است. اخلاق یعنی چه؟ ایثار و گذشت و فداکاری و... دیگر محلی از اعراب ندارد.

اگر عرفان دیروز با ریاضت و چله‌نشینی همراه بود، امروز جوانان مدرن به برکت فناوری با دود شیشه و کراک و... به آسانی عارف می‌شوند! هر زمانی تقاضای ویژه خود را دارد. عرفان دودی، عرفان دنیای تکنولوژیک است. افسوس که «حرف بسیار و زمان کوتاه است!»

حرف‌ها توجه نمی‌کند؛ جز اندک متفکر دردمندی که خطرات چنین نگرش‌هایی را با عمق جان خویش درمی‌یابد. گویا فناوری، انسان را مسخ کرده است.

۳. معنویت دیروز و نهیلیسم امروز

دیروز انسان، منشئی آسمانی داشت؛ مرغ جانش در قفس جسم خاکی زندانی شده بود و آرزوی درهم شکستن این قفس و پرواز تا بر دوست را داشت؛ قوس نزولی بود که قوس صعودی را در پی داشت و آنکه انسان را به این جهان آورده بود، در وطنش باز می‌برد. امروز چه؟ آیا امروز هم «قوسی» وجود دارد؟ پاسخ منفی و مثبت است؛ منفی است از آن‌رو که چنان قوسی امروز وجود ندارد و مثبت از آن‌رو که امروز سخن از «چرخه» ای دیگر است. امروز به جای «قوس» سخن از «چرخه» است؛ «چرخه» مواد. در دنیایی که نفس و روح - چنان‌که گذشت - به تاریخ و شاید به افسانه‌ها پیوست، دیگر از انسان چیزی جز یک ارگانیسمی زنده باقی نمانده که مرکب از گوشت و پوست و استخوان است و از خاک آمده، بر خاک می‌زید و در خاک خواهد شد؛ موادی ترکیب شدند و این ارگانیسم زنده پدید آمد و پس از مرگ که پایان تاریخ مصرف و بازدهی این ماشین بیولوژیک است، دوباره تجزیه و وارد چرخه مواد خواهد شد! شاعر دیروز ما می‌گفت:

که از خاک آدمم بر خاک خواهم شد

اما ایمن کجا و آن کجا؟!!

امروز همه چیز پوچ و بی‌معنا شده است و کامو، یکی از پیامبران نهیلیسم معاصر، درباره این پوچی می‌نویسد: «[نهیلیسم] همان قدر مربوط به انسان است که به جهان، زیرا اکنون یگانه پیوند میان آن دو است.» (۳۴) چرا چنین نباشد که امروز دیگر - نعوذ بالله - خدا مرده است! دیروز خدایی بود و زندگی انسان در رابطه با او معنا و مفهوم می‌یافت؛ ولی وقتی خدا بمیرد، زندگی نیز

جمع‌بندی

آنچه گفته آمد، نمی‌بود از یمی و اگر بخواهیم به سایر مواردی بپردازیم که حاصل مدرنیته و زاینده فناوری مدرن است «مثنوی هفتاد من کاغذ شود»؛ مواردی از قبیل بحران محیط‌زیست (مانند آلودگی دریاها، نابودی جنگل‌ها و شکاف لایه ازن)، مسائل و مشکلات تعلیم و تربیت، معضلات و انحرافات اخلاقی، بحران‌های اجتماعی (مانند سست شدن نهاد خانواده، عدم تمایل جوانان به ازدواج یا افزایش سن ازدواج، تبعیض نژادی، فقر و گرسنگی).

این بخش را با جمع‌بندی‌ای کلی به پایان می‌رسانیم تا وارد مبحث نگرش حکمت متعالیه به انسان شده، راه‌حل و چاره‌ای را که این مکتب برای برون‌رفت از بحران‌های موجود به انسان معاصر ارائه می‌دهد، بررسی کنیم.

نتیجه اینکه در اثر فناوری افسارگسیخته مدرن، انسان در حد یک ماشین تنزل یافته و برای ماشین، معنویات و اخلاق، بی‌مفهوم است. از این مسئله با عنوان «غیرانسانی شدن»^(۴۰) یاد می‌شود. پزشک دیروز ما حکیم بود و با بیمار همچون یک انسان برخورد می‌کرد؛ اما امروز «هم پزشکان و هم بیماران مدت‌هاست به این باور رسیده‌اند که انسان همانند ماشین از قطعات مختلفی تشکیل شده که هرگاه دچار عیب و نقص شد، قابل تعویض با قطعات مکانیکی خواهند بود که همانند قطعه اصلی انجام وظیفه خواهد کرد؛ بدون آنکه در دیگر قطعات و اجزای ماشین از این طریق تغییری حاصل شود.»^(۴۲) طبیعی است که انسان در چنین جهانی، احساس بی‌خانمانی کند و زندگی برایش پوچ و بی‌مفهوم شود. هایدگر منشأ این مشکلات را در مابعدالطبیعه می‌بیند؛ مابعدالطبیعه‌ای که به اعتقاد وی نام تاریخ تفکر فلسفی از افلاطون تا نیچه است و در جست‌وجوی حقیقت موجود، به کلی از ذات وجود غافل مانده است.^(۴۳) این غفلت از وجود، امری است که

هایدگر مدام آن را یادآور می‌شود - و برخی از محققان معاصر، شباهت‌هایی میان تفکر وی و تفکرات صدرالمتألهین و عرفای اسلام در باب وجود، یافته‌اند.

نتیجه طبیعی چنین وضعیتی، تنش و اضطرابی است که زندگی صنعتی و ماشینی با خود به ارمغان آورده است و امروز همه کسانی که در جریان این نوع زندگی گرفتار شده‌اند، با آن دست به گریبان‌اند. اصولاً طبیعی است که پیدایش هرگونه تغییر در اوضاع فردی یا اجتماعی، اضطراب‌هایی را در زندگی ایجاد می‌کند و در زندگی افراد و روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جنبه‌های ملی و جهانی اثر می‌گذارد؛^(۴۴) آن‌هم چنین تغییراتی که با سرعت نور در حال رخ دادن است و لحظه به لحظه موارد جدیدی از آنها را شاهدیم. اضطراب، ویژگی ذاتی دنیای مدرن است. با نگاهی به زندگی روزمره خود، کاملاً می‌توان مفهوم این سخن را دریافت؛ صبح تا شب در تکاپویم و شبانگاهان نیز - که مایه آرامش انسان قرار داده شده است - با فکر مشکلات فردا و فرداها (اعم از قرض و قسط وام و آینده شغلی و هزار و یک فکر دیگر) خواب از چشممان ربوده می‌شود. این اضطراب چیزی نیست که روان‌پزشک با قرص و کپسول در پی درمان آن می‌کوشد؛ بلکه از جمله صفات ذاتی انسان است که به ویژه در دوران کنونی، ظهور و بروز بیشتری یافته است. هایدگر در این باره می‌نویسد: «اضطراب صرفاً از آن‌رو می‌تواند به نحو فیزیولوژی [فیزیولوژیک] برانگیخته شود که این خلُق از جمله صفات ذاتی ماهیت انسان است.»^(۴۵) متأسفانه کسانی که تجربه مراجعه به روان‌پزشک را داشته باشند، می‌دانند که این بزرگواران همانند متخصصان مغز و اعصاب عمل می‌کنند و برای درمان اضطراب، از داروهایی همچون پروپرانول، فلوکستین و کلردیازپوکساید بهره جویند؛ زیرا به قول ر. ولف و

دارای شعور و ادراک‌اند و چگونه چنین نباشد، وقتی ملاًصدرا وجود را مطلقاً عین علم و شعور می‌داند. (۴۸)

۲. صدرالمتألهین به وجود نفس انسانی پیش از بدن اعتقاد دارد؛ اما نه به معنایی که از افلاطون و برخی دیگر از فیلسوفان و عرفا مبنی بر وجود مستقل نفس پیش از بدن در جهانی دیگر و هبوط از آن جهان برین به این جهان فرودین و جای گرفتن در تن خاکی نقل شده است. این قول از نظر ملاًصدرا مردود است. مراد وی از وجود نفس پیش از بدن، وجود به حسب کمال علت و سبب آن است. نفس با علت و سبب خویش وجود دارد؛ زیرا علت و سبب نفس، کامل‌الذات و تام‌الافاده است. (۴۹) مراد از این وجود، حضور در عالم ربوبی، و وجود نفس در آن عالم، به گونه وحدت و بساطت است. (۵۰)

۳. صدرالمتألهین اعتقاد دارد که حق تعالی انسان را به گونه‌ای آفریده که در عالم خویش قادر به ایجاد صور اشیاست؛ زیرا این نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است؛ (۵۱) یعنی همان‌گونه که حق تعالی با فیض قیومی خویش جهان هستی را پدید می‌آورد، نفس نیز با قیومیت خویش، صور خیالی را ایجاد می‌کند. بنابراین عرفا گفته‌اند وحدت نفس، وحدت ظلیه حقیقه است، در مقابل وحدت حق تعالی که وحدت حقه حقیقه است. (۵۲) پس همان‌گونه که همه موجودات نزد حق تعالی حضور دارند، صور خیالی نیز نزد نفس حاضرند. (۵۳)

۴. به اعتقاد صدرالمتألهین معرفه‌النفس پس از برهان صدیقین، برترین طریق برای اثبات وجود حق تعالی است؛ زیرا بنابر نظر ایشان، نفس انسان هم سالک است و هم مسلک. وی در المسائل القدسیه در این باره می‌گوید:
والحق تعالی خلق النفس الانسانیة مثلاً له ذاتاً و صفةً و افعالاً، لیكون معرفتها وسیلة الی معرفة الحق. کذلک فمن جهل نفسه واحوالها الباطنیة و افعالها المکلوتیة، فهو بآن یجهل بارئه أحق وأحرى. (۵۴)

همکارانش «فرض [ایشان] بر این است که اختلالات رفتاری یا روانی به علت نابهنجاری بیوشیمیایی یا فیزیولوژی [فیزیولوژیک] در دستگاه عصبی مرکزی به وجود می‌آیند». (۴۶) البته این شکل تقصیر ایشان نیست؛ بلکه - چنان‌که گذشت - از لوازم دنیای مدرن و زندگی ماشینی است و بشر امروز چنین نگرشی را به منزله یک اصل موضوع پذیرفته و مسئله در بطن زندگی وی، نهادینه شده است. به گفته پستمن، امروز سروکار پزشکی [و البته روانپزشکی] با مرض است نه با مریض! (۴۷)

حکمت متعالیه و درمان مشکلات معاصر

پیش از ورود به بحث، گفتنی است که ما در پی اثبات قواعد، اصول یا سخنانی که از صدرالمتألهین بیان خواهیم کرد؛ زیرا اثبات آنها - به دلیل محدودیت مقاله - از عهده این نوشتار بیرون، و پیش‌فرض ما این است که خوانندگان فرهیخته با این مسائل آشنایی دارند؛ چراکه این مباحث در کتاب‌های درباره حکمت متعالیه و نیز مقالات پرشمار کانون بحث و بررسی قرار گرفته است. هدف ما تنها ارائه نگرشی است که حکمت متعالیه می‌تواند به دنیای معاصر داشته باشد، بر پایه آن راهی برای برون‌رفت از مشکلات آن فراروی ما قرار دهد. ما دیدگاه این مکتب در باب انسان را در دو موضوع بررسی و ارائه خواهیم کرد: ۱. نفس؛ ۲. علیت.

الف) نفس از دیدگاه حکمت متعالیه

در این بخش به نفس از آن جهت که مرتبط با موضوع مقاله است می‌نگریم و طبعاً به طرح کلیاتی از مباحث مزبور بسنده خواهیم کرد. مباحث مورد نظر بدین شرح است:
۱. در حکمت متعالیه که نبات، شعوری متناسب با خود دارد، بدیهی است که حیوان و به طریق اولی انسان

می‌داند و این امر، علاوه بر اینکه در سرنوشت خود معلول و ممکن مؤثر است، در سرنوشت شماری دیگر از مسائل فلسفه تأثیر دارد؛ از جمله آنها اینکه تشآن و تجلی را جایگزین علیت و جعل می‌کند. (۵۸) بنابراین وقتی معلول، شأنی از شئون علت شد، دیگر وجود مستقلی نخواهد داشت و این برابر است با نفی کثرت اشیا و موجودات، و اثبات کثرت شئون وجود یگانه مستقل، که همان وحدت شخصی وجود است. (۵۹)

می‌دانیم که بنا بر تصور رایج از علیت، چهار چیز در کار است: ۱. علت؛ ۲. معلول؛ ۳. رابطه علیت میان این دو؛ ۴. چیزی که علت به معلول می‌دهد. بنابر این نظر که مبتنی بر «اضافه مقولی» است، علت و معلول، هر دو وجود مستقل دارند و باید میان این دو، تمایز و تغیری باشد؛ ولی ملاًصدرا نگرشی دیگر را جایگزین ساخت. بنابر نظر ملاًصدرا رابطه میان علت و معلول، نه از نوع «اضافه مقولی»، که از نوع «اضافه اشراقیه» است. در این نوع اضافه، مضاف وجودی مستقل ندارد؛ هرچه هست مضاف الیه است و مضاف (معلول) اشراقی از اشراقات اوست. در مقام تمثیل، رابطه علت و معلول را می‌توان همانند رابطه خورشید و پرتوهای آن دانست: در اصل هرچه هست خورشید است و پرتوهایی که ما می‌بینیم، وجودی منجاز ندارند؛ بلکه همه در سایه خورشید موجودند. اینجاست که به گفته استاد مطهری «نزاع بزرگ و مستمر میان فلاسفه و عرفا از میان برمی‌خیزد.» (۶۰)

کوتاه سخن اینکه بنابر تحلیل ملاًصدرا «معلول [عین] ربط است نه ذات هی‌الربط یا ذات لها الربط. معلول همان نفس صدور از علت است؛ نه شیئی که عین صدور از علت است یا شیئی که صادر از علت است. معلول خود ایجاد علت است، نه وجود یا موجودی که عین ایجاد علت یا ناشی از ایجاد علت است و کذا.» (۶۱) از این رابط

با مقایسه این موارد و نگرشی که امروز در فلسفه ذهن، خصوصاً و در میان جوامع تکنولوژیک و مدرن، عموماً درباره انسان رایج است - به گونه‌ای که گذشت - به آسانی می‌توان دریافت که بریدن از مابعدالطبیعه - که البته با پیدایش پوزیتویسم منطقی در قرن بیستم به اوج خود رسید - منشأ اصلی مشکلات و معضلاتی است که امروزه بشر با آن دست به‌گریبان است. وقتی انسان از معنا برید و هر آنچه را غیرقابل مشاهده و آزمایش تجربی است، بی‌معنا تلقی کرد، نتیجه‌ای جز آنچه امروز شاهد آن هستیم به بار نخواهد آمد.

البته شاید اشکال شود که امروز دیگر پوزیتویسم منطقی به منزله جریانی مجزادرکار نیست؛ اما باید توجه کرد که تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم، شناخته‌شده و ناشناخته آن، همواره احساس می‌شود. (۵۵)

ب) علیت در حکمت متعالیه

آنچه از مباحث علیت در حکمت متعالیه مدنظر داریم این که صدرالمتألهین پس از مباحث مفصلی که درباره علت و معلول مطرح می‌کند، سرانجام به اینجا می‌رسد که تشآن را جایگزین علیت کند. وی در این باره در اسفار می‌نویسد:

فما وضعناه اولاً ان فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی ان کون العلة منهما امرأ حقیقیاً و المعلول جهة من جهاته و رجعت العلیة المسمی بالعلة و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیه بحیثیه لا انفصال شیء مابین عنه. (۵۶)

ملاًصدرا همچنین در المشاعر می‌گوید: «ان المسمی بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه و طور من اطواره و رجعت العلیة الی تطور المبدأ باطواره.» (۵۷) چنان‌که می‌دانیم ملاًصدرا معلول را وجود رابط

مبدئی را دارد که از آن آمده است. در این نگرش که نفس انسانی را در حال سلوک معرفی می‌کند - و در عین حال، سالک و مسلک نیز یکی است - زندگی معنا می‌یابد؛ زیرا این سیر و سلوک به سوی جایی است و همین غایت‌باوری، خود در معنادار یافتن زندگی بسیار مهم است. فراتر از همه اینها انسان - به منزله یکی از معلولات و ممکنات عالم - مظهر و مجلای نور وجود حق، و اشراقی است از اشراقات او؛ نوری که بدون انقطاع در حال افاضه است و این انسان - که ممکن‌الوجود است - آن به آن نیازمند آن افاضه، و به قول حکما معلول نه تنها حدوثاً که بقائاً نیز محتاج علت است.

بنابر این تصویر، نمی‌توان لحظه‌ای را تصور کرد که انسان از علت خویش جدا و منقطع باشد. همین همراهی مبارک، رمز معنا یافتن حیات در میان کوهی از مشکلات و سیلی از افکار منحنط و مبلغ پوچی است. چقدر زیباست این تصویر که «من»،^(۶۶) تنزل‌یافته حقیقتی کامل و مطلق هستم که بنابر ظرفیت وجودی خویش، بهره‌ای از کمال دارم. البته این «من» گفتن نیز از سر ناچاری و تنگی واژگان و عبارت است؛ زیرا در «من» استقلال یافته است که مغایر با رابط بودن است. به گفته شاعر «آنجا که تویی، جمله تویی ما و منی نیست»!

نکته: از آنچه در باب رابطه میان علت و معلول گذشت، نباید چنین به خاطر آید که معلول با علت متحد شده یا در او حلول یافته است؛ زیرا چنان‌که صدرالمتألهین خود یادآور شده است، حلول و اتحاد فرع بر اثبیت و دوگانگی است و حال آنکه گفته شد معلول، وجود ثانی ندارد. پس «سخن نه از اتحاد و نه از حلول است». بنابر این‌گونه نگرش به معلولات، عموماً و به انسان، خصوصاً فروع بسیاری را می‌توان استنتاج کرد که ما به مهم‌ترین آنچه خود بدان باور داریم، می‌پردازیم:

بودن و تقوّم و تعلق معمول نسبت به علت، با عنوان «امکان فقری» یا «امکان وجودی» یاد می‌شود^(۶۲) که در برابر «امکان ماهوی» قرار دارد.^(۶۳)

همچنین در همین باره است که از «حمل حقیقه و رقیقه» سخن به میان می‌آید. مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و معمول در اصل وجود، و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص به گونه بالاتر و والاتر در وجود کامل تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مادونش را دربردارد. این نوع حمل، میان وجود علت و وجود معلول برقرار است^(۶۴) و به قول حکیم سبزواری:

انّ الحقیقه هی الرقیقه بنحو اعلی والرقیقه هی
الحقیقه بنحو اضعف و العلة حد تام وجودی
للمعلول والمعلول حد ناقص وجودی للعلّة و معطی
الکمال احق به بالضرورة.^(۶۵)

و این در واقع مفاد قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» است که حق تعالی همه کمالات معلول‌های خود را دارا، و از نواقص و محدودیت‌های آنها مبرا است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تا اینجا نگرش کلی دنیای مدرن و معاصر و دیدگاه حکمت متعالیه را به انسان به صورت کلی و اجمالی و متناسب با موضوع نوشتار پیش‌رو بررسی کردیم. اکنون هنگام مقایسه و نتیجه‌گیری است.

دیدیم که تصویر دنیای مدرن از انسان، تصویر موجودی است ماشینی یا متنزل در حد یک ماشین که ریشه در خاک دارد و با افلاک بیگانه است؛ نه جانی دارد و نه خدایی! اما تصویری که حکمت متعالیه از انسان ارائه می‌کند، تصویر موجودی است آسمانی که چند روزی در این سرای خاکی مقیم است و دوباره عزم بازگشت به

۱. وقتی همه عالم را - که در آن همه ممکن‌اند و معلول - همچون جلوات و مظاهر حق تعالی ببینیم، همه عالم، عالم شهود و حضور خواهد بود - صرف‌نظر از غیب و حجابی که حاصل انس و الفت با ماده و مادیات است. بنابراین در چنین عالمی جایی برای خودنمایی، کبر، غرور، فساد، ظلم و دیگر انواع گناهان نخواهد بود؛ زیرا تک‌ذرات عالم شاهد اعمال ماست، و به قول شاعر:

تنها نه منم شیفته ماه جمالت

بل در دل ذرات جهان مهر تو ساری است

این نتیجه اخلاقی بس والایی است و ناظر به همین سخن امام خمینی علیه السلام است که فرمودند: «عالم محضر خداست، در محضر خدا معصیت نکنید.» متکبر یا واقعاً باور به وجود خدا آن‌گونه که باید ندارد، یا اصلاً باور ندارد؛ زیرا متکبر در برابر کسی که کبریا مخصوص ذات اوست اظهار منیت می‌کند و برای خود وجودی استقلالی قایل است، و حال آنکه منی در کار نیست و این زائیده وهم و خیال است. کسی که معصیت می‌کند، حق تعالی را شاهد، و جهان را عالم شهود نمی‌داند. همه گونه‌های گناهان را می‌توان با این گفتار تطبیق کرد: «هیچ رازی در جهان پوشیده نیست.»

۲. بنابر چنین نگرشی که همه معلولات را جلوات حق می‌داند، رابطه انسان با اطرافیان خود بهبود می‌یابد؛ یعنی دیگر اصطلاحات اعتباری رئیس و مرئوس، کارفرما و کارگر و... جملگی رنگ می‌بازند و کسی که چنین بینشی یافته است با همه به منزله یک انسان و یکی از مظاهر حق برخورد می‌کند. وی نه تنها با هم‌نوعان خویش، که با حیوانات و نباتات و به طور کلی با طبیعت نیز رفتاری شایسته خواهد داشت؛ زیرا به قول عارف شبستر:

به نزد آنکه جانش در تجلی است

همه عالم فروغ حق تعالی است.

کسی که چنین نگرشی دارد، با طبیعت به مثابه مظهر تجلی جمال حق روبه‌رو می‌شود، نه مانند بیکن که همواره از طبیعت با ضمیر مؤنث she یاد می‌کند و طبیعت را همچون جنس مخالفی می‌داند که باید آن را تصاحب کرد و از آن کام گرفت. ^(۶۷) بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا!

آنچه امروز با عنوان بحران محیط زیست، با همه مصادیق آن، می‌بینیم، نتیجه همین نگرش استیلا یافتن و تسلط بر طبیعت است. انسان مدرن به جای اینکه با زمین زندگی کند، بر زمین می‌زید!

۳. انسان مدرن از مرگ می‌هراسد؛ زیرا آن را پایان خط می‌داند. ترس از مرگ همچون خوره‌ای به جان انسان معاصر افتاده و دلهره و اضطراب شدیدی را در وی پدید آورده است که با قرص و کپسول درمان‌پذیر نیست. این مسئله حاصل نیهیلیسم و پوچ‌گرایی‌ای است که زندگی را جز تکراری بی‌حاصل نمی‌داند. انسان امروز به جای ترنم اشعار بامغز و پراز معنا و معنویت دیروز، مدام با خود زمزمه می‌کند:

عجب آشفته‌بازاری است دنیا

عجب بیهوده تکراری است دنیا.

چاره کار چیست و درمان این درد به دست کیست؟ چاره این درد در دست حکمت متعالیه است. علاوه بر آنچه به اختصار در باب معناداری زندگی از دیدگاه این مکتب گذشت، با توجه به اینکه بنابر نظر این مکتب قوس نزول و صعودی وجود دارد، مرگ نه پایان راه، بلکه همچون پلی است که زندگی این جهان را به زندگی جهان برین پیوند می‌دهد. ^(۶۸) بهتر است بگوییم: مرگ، نردبانی است برای صعود، نه چاه و یادره‌ای برای سقوط. انسان با چنین نگرشی، هیچ‌هراسی از مرگ نخواهد داشت. با چنین نگرشی نه تنها می‌توان بر اضطراب ناشی از

چاره این استغناپنداری و به تبع آن، طغیان بشر چیست؟ حکمت متعالیه با طرح نظریه «فقر وجودی» ما را متوجه این نکته مهم می‌سازد که انسان هیچ نیست مگر فقر و فاقه و نیاز. اصلاً وجود انسان عین فقر و نیاز است. اگر انسان به فقر ذاتی خویش پی برد و از اسارت اوهام واهی خویش - اعم از قدرت و غلبه و سلطه و استغنا و... - رهایی یابد «جهان و کار جهان استوار خواهد شد». حکیم متعالی در باب اظهار عجز و نیاز خویش چنین زمزمه می‌کند:

«من که درویشم و از خویش ندارم چیزی هرچه دارم همه از لطف شما دارم من.»

اینها مهم‌ترین مواردی بود که در حد یک مقاله - و البته با اختصار - می‌توانستیم به آنها بپردازیم.

طرح دو اشکال و پاسخ آنها

۱. شاید به ذهن خوانندگان محترم چنین خطور کند که «انسان مدرن» معمولاً صبغه‌ای غربی دارد؛ بنابراین طرح این مشکلات در جوامع شرقی - و از جمله جامعه ما - بی‌معناست!

پاسخ این است که انسان مدرن که صبغه‌ای غربی دارد، حاصل مدرنیته و فناوری مدرن است و بی‌شک فناوری به هر جا که پای نهاد فرهنگ خویش را نیز به همراه خواهد برد و این چیزی است که همه ما بالعیان شاهد آنیم. مقایسه وضعیت کنونی جامعه ما با صد یا دو بیست سال پیش، تأییدگر این مدعاست. البته ما مدعی نیستیم که انسان جوامع شرقی - و جامعه خود ما - دقیقاً و مطابق النعل بالنعل دچار همان انحرافات و مشکلاتی است که انسان غربی با آن روبه‌روست؛ زیرا بیشتر این جوامع، سنتی، مذهبی، آیینی و پایبند به اصول ملی و فرهنگی خویش‌اند؛ ولی باید توجه کرد که تأثیرات فرهنگ غرب کمابیش در این جوامع نیز مشهود است. اگر

مرگ‌هراسی چیره شد، حتی می‌توان بر اضطرابات ناشی از زندگی ماشینی و صنعتی نیز غلبه یافت. آری ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد: ۲۸)

۴. ظلم و فساد که در همه ادوار تاریخ، به ویژه در دوران مدرن - خصوصاً با پیشرفت سلاح‌های کشتار جمعی و ابزارهای رسانه‌ای و... - شاهد آن هستیم، همگی حکایت از استغنائی انسان مدرن دارند. انسان معاصر خود را «مستغنی» می‌پندارد (زهی پندار باطل‌گز خیال و وهم می‌زاید!) زیرا قدرت سلطه، غلبه و استیلا دارد و کسی جلودارش نیست؛ با ابزار فناوری که قدرت کاذب و افسارگسیخته‌ای را برایش به ارمغان آورده است، هر چه می‌خواهد می‌کند و بسا میلیون‌ها انسان بی‌گناه را قربانی امیال نفسانی خویش می‌کند (نگاهی به آمار کشتارهای تکان‌دهنده جنگ جهانی اول و دوم و پس از آن در مناطق مختلف دنیا به ویژه در خاورمیانه، برای اثبات این مدعا کافی است) و فاشیسم و نازیسم به راه می‌اندازد. در این دوره آیین نجات‌بخش مارکس سر از استالینیسم درمی‌آورد؛ بر سر مردم هیروشیما و ناکازاکی بمب اتمی می‌ریزند (که پس از گذشت چندین دهه، تبعات آن هنوز قربانی می‌گیرد)؛ بمب‌های جدید خود را در غزه آزمایش می‌کنند و... به اعتقاد ما منشأ همه این جنایات و ددمنشی‌ها، بریدن از آسمان است. وقتی کسی یا قدرتی نیست که بشر را مهار کند و بر وی حاکم باشد، به گونه طبیعی وی آزاد است؛ مطلقاً آزاد است تا هر چه می‌خواهد بکند. فرعون اگر ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (نازعات: ۲۴) می‌گفت از سر همین استغناپنداری بود. اینان نیز فراعنه امروزند، و چه زیبا فرمود: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْطَعَىٰ أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَبَىٰ﴾ (علق: ۷۰). انسان دیگر طغیان کرده است، ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (روم: ۴۱)؛ باید منتظر بود تا «دستی از غیب برون آید و کاری بکند».

حذف‌گرایی^(۷۳) خویش در فلسفه ذهن، از حذف حالات ذهنی به سود نوروفیزیولوژی دم می‌زند، کسی مانند ولمنز نیز در برابر، به وی اشکال می‌کند که اصطلاحات اجتماعی و نسبی همانند «همدلی»، «اندیشه‌خوانی»^(۷۴) و «تمایل به شهرت»^(۷۵) را چگونه می‌توان به حالات مغزی تحویل برد یا حذف کرد؟^(۷۶) ما نیز آگاهی داریم که وقتی قایلان به این‌همانی نفس (ذهن) و بدن، «درد» را با شلیک رشته‌های عصبی یکی می‌دانند، جان فاستر پس از نقد این نظر می‌نویسد: «به طور کلی از توصیف فیزیکی موردی عصبی نمی‌توان چیزی درباره‌ی ویژگی روان‌شناختی آن نتیجه‌گرفت و از توصیف روان‌شناختی موردی ذهنی نمی‌توان ویژگی فیزیکی آن را استخراج کرد.»^(۷۷) در کل به انتقادهایی که علیه جبرگرایی و ماشین‌انگاری در باب انسان مطرح می‌شود، توجه داریم؛^(۷۸) ولی بحث ما به گفته شولتز بر سر «روح زمان» است.^(۷۹) روح زمان معاصر چنین است. باید دید انتقادات فیلسوفان و جامعه‌شناسان تا چه میزان بر روی عامه مردم که در دنیای مدرن می‌زیند، تأثیر داشته است. پستمن می‌گوید:

فلاسفه هر قدر می‌خواهند و مایل‌اند می‌توانند خود را با طرح سؤالاتی نظیر «حقیقت چیست؟»، «هوش و ذکاوت یعنی چه؟»، «ارزش‌های زندگی خوب در چیست؟» سرگرم‌کنند؛ اما در نظام تکنوپولی نیازی به این تلاش‌های ذهنی و روحی نیست. ماشین‌ها قادرند پیچیدگی‌ها، تردیدها و چندوجهی بودن‌ها را برطرف سازند؛ سریع کار می‌کنند؛ استانداردیزه شده‌اند و با زبان اعداد با ما سخن می‌گویند.^(۸۰)

یکی از بهترین مصادیق این مسئله (اینکه روح زمان معاصر، روحی ماده‌گرا و علم‌زده است) آن است که وقتی

برخی از مظاهر این مسئله را در جامعه خود، مانند تجمل‌گرایی، مصرف‌گرایی، افزایش سن ازدواج، سیر صعودی آمار طلاق و نوع آرایش‌ها و لباس‌ها، با دهه‌های گذشته مقایسه کنیم، تأثیرات تفکر غربی به ویژه تأثیر رسانه‌های ارتباط جمعی همچون ماهواره و اینترنت را آشکارا درخواهیم یافت.

البته نباید فراموش کرد که در جوامع غربی نیز به دلیل احساس خلأهای عاطفی، اخلاقی، مذهبی و... روز به روز گرایش به عرفان‌های شرقی و دین مبین اسلام در حال افزایش است؛ چالشی که سران غرب را نگران کرده است. ۲. شاید اشکال گرفته شود که شما همه جوامع غرب و دنیای مدرن را نهیلیست، ماتریالیست، لائیک و... خواندید؛ و حال آنکه چنین چیزی بالبداهه نادرست است؛ زیرا اغلب مردم این جوامع، مسیحی، مسلمان یا یهودی‌اند. پاسخ این است که نظر ما اصلاً چنین چیزی نیست و اصولاً باید در قضاوت منصف بود و از استقراهای ناقص و تعمیم‌های نادرست پرهیز کرد.

می‌دانیم که برای نمونه هانری برگسون، فیلسوف فرانسوی، در آغاز قرن بیستم، هنگامی که تطوّر خلّاق را می‌نوشت هدفی نداشت جز طغیان علیه جبرگرایی مکانیکی و ماتریالیسمی که همه اندیشه‌ها را فراگرفته بود؛^(۶۹) یا در دنیایی که فلسفه مدرسی قرون وسطا به استهزا گرفته می‌شد، کسانی همچون دوولف و اتین ژیلسون از فلسفه آکوئیناس دفاع می‌کردند^(۷۰) و فلسفه وی را به صورت جدید (نوتومیسم) پی می‌گرفتند. همچنین می‌دانیم که در قرن بیستم رابرت هاجینز، از طرفداران سرسخت نظریه پایدارگرایی^(۷۱) در تعلیم و تربیت - از احیای مابعدالطبیعه در آموزش عالی آمریکا سخن رانده است.^(۷۲) ما غافل نیستیم از اینکه وقتی کسانی همچون چرچلند بنابر نظریه ماتریالیسم

مکاتب نیز قوت و ضعف‌هایی هست. با توجه به این نکته، به نظر ما حکمت متعالیه برترین مکتب مابعدالطبیعی است که نه تنها - برخلاف تصور برخی - تاریخ مصرف آن نگذشته است، امروز نیز حرف‌هایی برای گفتن دارد؛ به ویژه آنکه انسان مدرن دچار بحران معنوی شدیدی است، و می‌توان چاره این معضل را در حکمت متعالیه جست؛ زیرا نه تنها مکتبی است عقلی و فلسفی، که علاوه بر برهان، از قرآن و عرفان نیز سود جسته است.

البته نباید از این سخن چنین برداشت شود که این مقاله، حکمت متعالیه را وحی مُنزل می‌داند و در پی ردّ فلسفه‌های معاصر است؛ بلکه هدف این نوشتار ردّ مغالطهٔ تجدّدگرایی یا سنت‌گریزی است که برخی دچار آن‌اند؛ یعنی آنچه را نو است درست می‌انگارند و از چیزهای قدیمی‌گیزان‌اند؛ و وجه مغالطهٔ این اعتقاد آن است که در فلسفه «المُتَّبِع هوالبرهان»، نه قدیمی یا نو بودن. آیا برای نمونه می‌توان گفت که نظریهٔ ماتریالیسم حذف‌گرا - که در مقاله به آن اشاره شد - به دلیل نو بودنش صادق است؟

جان سرل، از فیلسوفان تحلیلی معاصر، با سلاح «حیثیت التفاتی»^(۸۱) به جنگ هوش مصنوعی می‌رود،^(۸۲) با انبوهی از اعتراضات رنگارنگ روبه‌رو می‌شود.^(۸۳) چرا چنین است؟ به نظر ما پاسخ این است که روح غالب زمان معاصر، به ویژه روح حاکم بر مجامع آکادمیک که این اعتراضات را در برابر استدلال سرل طرح کرده‌اند، اعتراض سرل را برنمی‌تابد؛ زیرا وی و امثال وی (مانند دریفوس) خلاف جهت رودخانه شنا می‌کنند! روح کلی حاکم بر مدرنیسم را می‌توان در سخنان زیر از آلن تورن دریافت:

مدرنیسم... تأملات در روح را با تشریح جسد و مطالعه در اتصالات مغز جایگزین کرد.^(۸۴) ...
تجددگرایی [یا مدرنیسم] یک مکتب ضدانسانگراست؛ زیرا به خوبی می‌داند که تصور انسان وابسته به تصور روح و جان است که به نوبهٔ خود، تصور خدا را اقتضا می‌کند.^(۸۵)

با توجه به آنچه تا حال در این نوشتار مطرح شد عجیب نخواهد بود اگر هایدگر در پاسخ به خبرنگاری که از وی می‌پرسد: «آیا فلسفه می‌تواند هیچ کمکی به بشر در این وضعیت بکند یا نه؟» بگوید: «اکنون دیگر فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»؛^(۸۶) زیرا ویران کردن بسیار آسان است، و ساختن بسیار سخت.

نتیجه‌گیری نهایی

از آنچه تاکنون مطرح شد دو نتیجهٔ مهم به دست می‌آید:
۱. چنان‌که در خلال مباحث بیان کردیم، مشکلاتی که امروزه گریبان‌گیر انسان است، حاصل جدایی او از مابعدالطبیعه و فلسفه‌های الهی، و راه‌حل این معضل، بازگشت بدانهاست.

۲. گرچه می‌توان گفت اغلب مکاتب مابعدالطبیعی نسبت به مکاتب مادی مزایای فراوانی دارند، در میان این

پی نوشتها

- ۱- بابک احمدی، معمای مدرنیته، ص ۱۰۲.
- ۲- همان.
- ۳- محمود نوالی، فلسفه علم و متدولوژی، ص ۲۱۶.
- ۴- محسن جهانگیری، احوال و آثار فرانسیس بیکن، ص ۷۳.
- ۵- همان، ص ۸۷.
- ۶- دوان پی شولتز و سیدنی آلن، تاریخ روان شناسی نوین، ترجمه علی اکبر سیف و دیگران، ص ۵۶. اینها دور از چشم شاعر ما بود که از آزدن مور دانه کش برحذرمان می داشت و با خیالی خوش، دارای جان شیرینش می دانست.
- ۷- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، ص ۱۵۴-۱۵۸.
8. cf. John Heil, *Philosophy of Mind*, p. 53.
9. identity theory.
10. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, p. 327.
11. John Heil, *Ibid*, p 90-91.
- ۱۲- ر.ک: پاول چرچلند، ماده و آگاهی، ترجمه امیر غلامی، ص ۸۱.
13. Scientism.
- البته این اصطلاح به «علم باوری»، «علم مداری»، «علم محوری» و «علم گرایی» نیز ترجمه شده است.
- ۱۴- ر.ک: پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۵۲-۱۵۵. البته خود کنت همانند اتباعش در منحصر ساختن قلمرو شناسایی به علوم فیزیکی و شیمیایی، تندرو نبود (ر.ک: همان، ص ۱۵۷).
15. Science.
- ۱۶- نیل پستمن، تکنوپولی (تسلیم فرهنگ به تکنولوژی)، ترجمه صادق طباطبایی، ص ۲۳۳.
- ۱۷- همان، ص ۲۴۸.
- ۱۸- البته نظر به مکاتب جبرگرا و ماشین گراست و مکاتبی همچون «گشتالت» و در دوران معاصر، «روان شناسی شناختی» که به مباحث ذهنی و درونی نیز می پردازند، از سخن مزبور مستثنایند.
- ۱۹- دوان پی شولتز و سیدنی آلن، همان، ص ۲۸۷.
- ۲۰- جان سرل، ذهن، مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، ص ۱۴۲ و ۱۴۳. در دنیای معاصر از این نوع قیاس های مع الفارق عجیب و غریب، کم نیست!
21. Artificial Intelligence (AI).
- ۲۲- جان سرل، همان، ص ۵۷.
23. Wetware.
- ۲۴- جان سرل، همان، ص ۵۷.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- ر.ک: ژان فرانسوا دورتیه، علوم انسانی، گستره شناختها، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، ص ۱۸۷؛
- Intelligence as Computation.
- ۲۷- همان.
- ۲۸- جان سرل، همان، ص ۵۸.
- ۲۹- همان.
- ۳۰- جان مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۴۱.
- ۳۱- نیل پستمن نیل، همان، ص ۱۸۴.
- ۳۲- همان، ص ۱۸۲-۱۸۳.
- ۳۳- همان.
- ۳۴- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۲۴.
- ۳۵- ژان فرانسوا دورتیه، همان، ص ۱۸۶.
- ۳۶- رضا داوری، فلسفه چیست؟، ص ۲۵۱.
- ۳۷- داریوش شایگان، همان، ص ۲۱.
- ۳۸- همان.
- ۳۹- آلن تورن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، ص ۱۶۳.
40. Dehumanization.
- ۴۱- ر.ک: علی اکبر شعاری نژاد، فلسفه آموزش و پرورش، ص ۳۰۰.
- ۴۲- نیل پستمن، همان، ص ۸۳.
- ۴۳- جیمز پروتی، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، ص ۸۳.
- ۴۴- علی اکبر شعاری نژاد، همان، ص ۲۹۸.
- ۴۵- به نقل از: ولف و همکارانش، درآمدی بر فلسفه طب، ترجمه همایون مصلحی، ص ۱۸۲.
- ۴۶- همان، ص ۱۵۵. البته ما منکر منشأ جسمانی و فیزیولوژیکی برای بیماری های روانی نیستیم. بحث این است که همه مشکل این نیست و جنبه جسمی تنها بخشی از مسئله است.
- ۴۷- نیل پستمن، همان، ص ۱۶۶.
- ۴۸- مآصدر، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۱۴۴.
- ۴۹- ر.ک: همان، ص ۳۰۲.
- ۵۰- ر.ک: مهدی حائری یزدی، سفر نفس، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.
- ۵۱- مآصدر، الشواهد الربوبیة، ص ۱۵۱.
- ۵۲- مهدی حائری یزدی، همان، ص ۱۲۸.
- ۵۳- ر.ک: همان.
- ۵۴- مآصدر، المسائل القدسیة، ص ۲۱۹.
- ۵۵- دان استیور، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، ص ۱۱۳.
- ۵۶- مآصدر، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۴۵.
- ۵۷- مآصدر، رساله المشاعر، ص ۲۵۸.
- ۵۸- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۲۳۳.
- ۵۹- همان، ص ۲۳۲.
- ۶۰- اقتباس و تلخیص از: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۶۶.

- ۶۱- عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۱، ص ۲۲۲.
- ۶۲- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۸۳.
- ۶۳- همان، ص ۶۲.
- ۶۴- ر.ک: علی شیروانی، *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهایة الحکمة*، ص ۷۹.
- ۶۵- مآهادی سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ج ۲، ص ۶۰.
- ۶۶- منظور، من نوعی است.
- ۶۷- ر.ک: بابک احمدی، همان، ص ۱۰۲.
- ۶۸- البته حرکت تکاملی جوهری را نیز نباید از نظر دور داشت.
- ۶۹- ر.ک: هنری لوکاس، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۲، ص ۴۶۹.
- ۷۰- همان، ص ۴۷۰.
71. Perennialism.
- ۷۲- ر.ک: جرالد ال. گوتمک، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، ص ۴۱۵.
73. Eliminative Materialism.
74. Telepathy.
75. Desive to fame.
76. Max Velmans, *Understanding Consciousness*, p. 42.
77. John Foster, *The Immaterial self*, p. 100.
- ۷۸- بیان همه انتقادات در زمینه‌های مختلف، خود مقاله‌ای مستقل را می‌طلبید.
- ۷۹- دوان پی شولتز و سیدنی آلن، همان، ص ۴۰۰ و ۵۴۴.
- ۸۰- نیل پستمن، همان، ص ۱۵۷.
81. Intentionality.
82. John Searl, "Minds, Brains and Programs", in Perry, John and Bratman, Michel (ed.), *Introduction to Philosophy*, p. 372-373.
- ۸۳- برای آگاهی از این اعتراضات و پاسخ‌های سرل به آنها، ر.ک: همان، ص ۳۷۴-۳۷۹.
- ۸۴- آلن تورن، همان، ص ۳۳.
- ۸۵- همان، ص ۶۳.
- ۸۶- جان مک‌کواری، *در: فلسفه و بحران غرب*، ص ۱۴۸-۱۴۹.
- منابع**
- احمدی، بابک، *معمای مدرنیته*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- استیور، دان، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، ادیان، ۱۳۸۴.
- پروتی، جیمز، ل، *الوهیت و هایدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.
- پستمن، نیل، *تکنوپولی (تسلیم فرهنگ به تکنولوژی)*، ترجمه صادق طباطبائی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵.
- تورن، آلن، *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
- جمعی از نویسندگان، *فلسفه و بحران غرب*، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- جهانگیری، محسن، *احوال و آثار فرانسیس بیکن*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- چرچلند، پاول، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- حائری یزدی، مهدی، *سفر نفس (تقریرات درس استاد حائری یزدی)*، نگارش عبدالله نصری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- داوری، رضا، *فلسفه چیست؟*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
- دورتیه، ژان فرانسوا، *علوم انسانی، گستره شناخت‌ها*، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- سبزواری، مآهادی، *شرح الاسماء الحسنی*، قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.
- سرل، جان، *آر، ذهن، مغز و علم*، ترجمه امیر دیوانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- شایگان، داریوش، *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- شعاری‌نژاد، علی‌اکبر، *فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- شولتز، دوان پی و سیدنی آلن، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران، تهران، دوران، ۱۳۸۶.
- شیروانی، علی، *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهایة الحکمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس‌علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- گوتمک، جرالد. ال، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران، سمت، ۱۳۸۸.

- لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۷۶.

- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.

- مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الریویة، مقدّمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

_____، المسائل القدسیة (در ضمن سه رساله فلسفی)، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.

_____، رساله المشاعر، تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.

- نوالی، محمود، فلسفه علم و متدولوژی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰.

- ولف، هنریک و دیگران، درآمدی بر فلسفه طب، ترجمه همایون مصلحی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

- Bunnin, Nicholas and Jiyuan yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, 2004.

- Foster, John, *The Immaterial Self*, London and New York, Routledge, 1996.

- Heil, John, *Philosophy of Mind*, London and New York, Routledge, 1999.

- Searl, John, R, "Minds, Brains and Programs", in Perry, John and Bratman, Michel (ed.), *Introduction to Philosophy*, Oxford, 1993, p. 371-383.

- Velmans, Max, *Understanding Consciousness*, London and Philadelphia, Routledge, 2000.