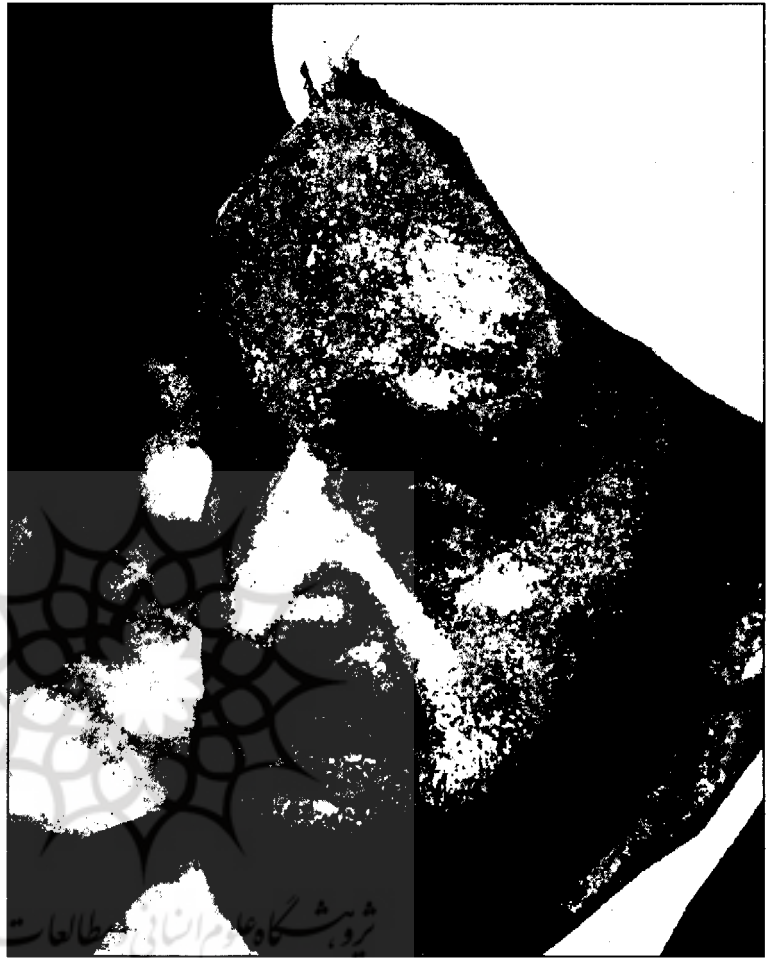


دکتر عبدالله نصری



علامه جعفری و نقد «سرگذشت اندیشه‌ها»

زیبایی و هنر، اخلاق و مسائل اجتماعی نیز پرداخته است. یکی از آثار مهم او در این زمینه‌ها کتاب سرگذشت اندیشه‌ها است. وایتهد این اثر را در سال ۱۹۳۲ به رشته تحریر درآورده است. (به گفته خودش «این کتاب در حقیقت مطالعه‌ای در مفهوم تمدن و کوششی برای فهم این نکته است که چگونه موجودات متمدن به منصف ظهور می‌رسند.») این کتاب همراه با دو اثر دیگر وی یعنی علم و دنیای جدید و پویش و حقیقت «کوششی است در بیان

آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۸) یکی از متفکران بزرگ عصر حاضر است که با اثر سه جلدی خود به نام اصول ریاضی که با همکاری برتراند راسل آن را نگاشت به شهرت جهانی دست یافت. وایتهد با تألیف چند اثر مهم به بیان اندیشه‌ها و آرای فلسفی خود پرداخت. او از جمله اندیشمندانی است که تنها به طرح مباحث انتزاعی فلسفه بسنده نکرده، بلکه به پژوهش و اظهار نظر در زمینه‌های مختلف حیات بشر از قبیل فرهنگ و تمدن،

راهی جهت فهمیدن طبیعت اشیاء، و نشان دادن اینکه چگونه آن راه فهمیدن، با بررسی دگرگونی‌های تجارب بشری ترسیم می‌گردد.^۴

علامه جعفری در ابتدا با ترجمه عربی این اثر به قلم دنیس زکی حسن آشنا می‌شود. سپس متن فارسی آن را که در سال ۱۳۳۹ به وسیله آقای پرویز داریوش به فارسی ترجمه شده، مورد بررسی استاد قرار می‌دهد. ایشان به زودی متوجه می‌شود که این دو ترجمه مغلوط و غیر قابل اعتماد است. لذا متن انگلیسی آن را با برخی از شاگردان خود مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند تا آنکه با تلاش‌های بسیار، ترجمه مناسبی از این اثر در سال ۱۳۷۰ به وسیله دکتر عبدالرحیم گواهی همراه با نقد و بررسی‌های استاد جعفری منتشر می‌شود. استاد از آغاز آشنایی خود با این کتاب، آن را اثری مهم و ارزنده می‌یابد و بارها به مطالعه و بررسی آن می‌پردازند. در طول سالیان دراز تدریس و تألیف نیز همواره از این کتاب و مؤلف آن به نیکی یاد می‌کنند و مطالبی از آن را مورد استناد قرار می‌دهند تا آنکه سرانجام توفیق نقد و بررسی آن را پیدا می‌کنند.

از نظر استاد جعفری، وایتهد یکی از بزرگ‌ترین متفکران معاصر جهان غرب است. موضوعاتی را که او در آثار خود به ویژه کتاب سرگذشت اندیشه‌ها مطرح می‌کند بسیار عمیق است. وی از جمله متفکرانی است که اطلاعات گسترده‌ای از تاریخ اندیشه‌ها و تفکرات بشری دارد. فقط آگاهی‌های او در مورد اسلام ضعیف است و از این رو گاه اظهارنظرهای نادرستی می‌کند. با وجود آنکه وی از صاحب‌نظران در زمینه‌های ریاضیات، منطق ریاضی و فیزیک است، اما تفکرات عمیقی هم در زمینه مابعدالطبیعه دارد. وایتهد در مسائل مربوط به انسان‌شناسی و انسان‌سازی هم تفکرات عالی و قابل توجهی دارد. یکی از ویژگی‌های مهم تفکر او این است که در معرفت‌شناسی خود تنها به عقل نظری بسنده نمی‌کند، و برخوردار از حکمت را در جهت شناخت انسان و جهان بسیار مؤثر می‌داند. از دیگر ویژگی‌های وایتهد «عفت قلم و متانت سبک نویسندگی» اوست و به زعم استاد از این نظر نقطه مقابل برتراند راسل قرار دارد.

کتاب سرگذشت اندیشه‌ها از آثار جدی فلسفی در عصر حاضر است. متأسفانه عموماً تصور می‌شود که آثار مهم فیلسوفان فقط کتاب‌های فلسفی محض آن‌هاست، نه آن آثاری که در آنها به بررسی مسائل مربوط به انسان و تاریخ و فرهنگ بشری پرداخته‌اند. استاد جعفری نیز به

خاطر جدی بودن و محتوای عمیق این اثر به توضیح و بررسی مطالب آن اقدام نمودند. نقد و بررسی‌های استاد نیز از ویژگی‌های چندی برخوردار است. از جمله آنکه انصاف علمی در سراسر بحث‌های استاد رعایت شده و خواننده با مطالعه کتاب درمی‌یابد که میان مؤلف و ناقد همدلی‌های بسیاری وجود دارد که ریشه آن را باید در برخی مبانی مشترک اندیشه‌های هر دو متفکر دانست. در جای جای این اثر استاد جعفری به گره‌گشایی مطالب دشوار کتاب می‌پردازند. و نقد ایشان نیز به معنای واقعی جدا کردن سره از ناسره است؛ لذا هم بر جنبه‌های مثبت کتاب تأکید دارند و هم بر نقاط ضعف آن. در بحث و بررسی اندیشه‌های وایتهد استادگاه مطالب وی را از زوایای مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد و چنانچه مطلبی از اهمیت بسزایی برخوردار باشد تنها به آنچه وایتهد بیان کرده بسنده نمی‌کند، بلکه جنبه‌ها و ابعاد مختلف موضوع را موشکافی می‌کنند. برای مثال در مورد این مسئله که آیا واقعیت عینی همان است که مورد مشاهده ماست، علاوه بر طرح دیدگاه وایتهد، جنبه‌های مختلف این بحث مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ص ۸-۳۷۶). استاد تا آنجا که بتواند سعی می‌کند مطالب وایتهد را به گونه‌ای تفسیر و تبیین کند که انتقادی بر آن وارد نباشد. مثلاً در یک جا که وی از سختگیری در عقاید مذهبی سخن به میان



وایتهد معتقد است مورخان تاریخ همواره تاریخ را از دریچه چشم خود مورد مطالعه قرار می دهند

است که مبتنی بر آگاهی و کمال جویی است. بعضی از پدیده‌های تاریخی برخاسته از حیات طبیعی محض است که کاری به آرمان‌ها و فضای انسانی ندارد و برخی دیگر ریشه در کمال جویی انسان دارد. حرکت پیامبران و حکمای راستین در جهت اصلاح و تنظیم بُعد اولی یعنی حیات طبیعی بشر بوده است.

هنگامی که وایتهد از مورخان تاریخ بحث می کند، بر این نکته تأکید می ورزد که آنها همواره تاریخ را از دریچه چشم خود مورد مطالعه قرار می دهند. برای مثال در تاریخ گیون این شخص گیون است که سخن می گوید. استاد جعفری هم معتقدند که مورخان در تحلیل تاریخ، شرایط ذهنی و فکری خود را دخالت می دهند. به بیان دیگر، محقق آن گونه تاریخ را مورد بررسی قرار می دهد که خواسته‌هایش اقتضا می کند. اگر وی در نهاد خود برخی از پدیده‌ها را معلول علل معینی بداند، تصور می کند که انسان‌های دیگر نیز بر اساس همان علل به فعالیت‌هایی دست زده‌اند. برای مثال، اگر وی خودخواهی را اساسی‌ترین عامل در حرکات بشر تلقی کند، در تحلیل‌های تاریخی خود سعی می کند تا علل همه فعالیت‌های بشری را ناشی از خودخواهی بداند.

وایتهد در یک جا می گوید: «تاریخ عقاید ما منبعث از عقاید تاریخی ماست، به این معنا که مبتنی بر دیدگاه‌های عقلانی خود ماست»^۲

از نظر استاد این اصل را نمی توان یک اصل کلی و عمومی تلقی کرد، چرا که در این صورت همه کتاب‌های تاریخی از اعتبار و ارزش ساقط خواهد شد. هر کتاب تاریخی بیان‌کننده شخصیت و طرز فکر مؤلف آن خواهد بود. هر چند مورخان و تحلیل‌گران باید واقعیات تاریخی را همان گونه که هست ثبت کنند و تحلیل‌های خود را مجزا از خود واقعیات بیان کنند تا میان گزارش وقایع و تحلیل و تفسیر آن خلط نشود. برخی از مورخان نیز در طول تاریخ این گونه عمل کرده‌اند.

یکی از نکات مهمی که وایتهد در بررسی تاریخ

می آورد و بر افلاطون خرده می گیرد، ایشان احتمال می دهد که مراد وایتهد آن حالت افراطی در سختگیری است که مناسب عقاید دینی نمی باشد. (ص ۴۰۱)

داوری استاد در باب وایتهد و این اثر او در مقایسه با برخی از آثار فلسفی غرب این است که وی علی‌رغم متفکرانی چون هیوم، فروید، سارتر و کاموکه اندیشه‌های غلطی را در باب انسان عرضه کردند، به اندیشه‌های مثبت و اصولی درباره انسان می پردازد.

«اگر طرز تفکرات بعضی از مغرب‌زمینی‌ها را غلط‌های کتاب تمدن بنامیم، در تفکرات وایتهد مخصوصاً در این کتاب صحیح‌های آنها را تا حدود زیادی می توانیم پیدا کنیم»^۳

گویی این اثر گفتمانی میان دو متفکر است، یکی از شرق و دیگری از غرب، آن هم گفتمانی همدلانه. در این مقاله تلاش شده تا برخی از اختلاف نظرهای این دو اندیشمندان را در زمینه مسائل مربوط به تاریخ اندیشه، فلسفه و حقیقت، خدا و مذهب، علت غایی، انسان، اخلاق، آزادی، هنر، تمدن بشری و اسلام بیان کنیم.

تاریخ اندیشه‌ها

از نظر وایتهد در سیر تاریخ اندیشه‌ها نوعی دوگانگی مشاهده می شود، چرا که از یک سو، عوامل جبری در تاریخ مؤثرند و از سوی دیگر آرمان‌های خودآگاهانه بشر برای عوامل جبری مؤثر در تاریخ بربرها در قدیم و نیروی تجار در عصر جدید را مثال می زند که در هر یک در عصر خود عوامل فاقد شعوری بودند که تمدن‌های زمان خویش را از نظم موروثی قدیم منحرف می کردند (ص ۴۵). برای عوامل آگاهانه مؤثر در تاریخ نیز از نیروی مسیحیت و دموکراسی نام می برد که «منبعث از آرمان‌هایی بود که خودآگاهانه مدون گردیده و با ادیان نیاکان که مؤسسات اجتماعی آن زمان را تنظیم نموده و از آن‌ها محافظت می کردند در تعارض بود.» (ص ۴۴)

استاد جعفری نیز دوگانگی یا دو بُعدی بودن تاریخ ایده‌ها را می پذیرد. این دو بُعد همان نمودهای فکری و عقلانی بشر است و اختلاف نظر ایشان با وایتهد در این است که وایتهد ملاک واقعی این دوگانگی را نشان نمی دهد، در حالی که از نظر ایشان ملاک این دوگانگی همان دو بُعدی بودن حیات بشر است. بشر از یک سو، دارای بُعد مادی و طبیعی است که ادامه و تحرک خود را می خواهد و از سوی دیگر دارای بُعد روحی و معنوی

اندیشه‌ها بیان می‌کند این نکته است که نباید به ساده نمودن بیش از حد امور اقدام کرد. «در تاریخ اندیشه‌ها خطر بزرگ در ساده نمودن بیش از حد امور است.»^۵ از نظر استاد نیز نمی‌توان همه مسائل عالی فلسفی و علمی را بیش از حد ساده نمود تا همگان آنها را بفهمند. دریافت‌های برین را نمی‌توان در حدی تنزل داد که همه افراد آن را درک کنند و اساساً تلاش در جهت ساده کردن حقایق عالی نه تنها امکان‌پذیر نیست که مضر هم می‌باشد.

فلسفه و حقیقت

در بحث از فلسفه و ویژگی‌های آن، وایتهد چند نتیجه مهم را برای اندیشه‌های فلسفی قائل است.

۱. بخش حقیقت
۲. بینش و آینده‌نگری
۳. احساس ارزش زندگی
۴. احساس اهمیت حیاتی تکاپو برای تمدن
۵. دست یافتن به زندگی

«فلسفه، بررسی امکانات و مقایسه آنها با واقعیات است. در فلسفه، حقیقت، نظریه، شقوق مختلف و آرمان با هم سنجیده می‌شوند. مواهب فلسفه، بصیرت، آینده‌نگری، و نیز احساسی پیرامون ارزش زندگی است، به عبارت مختصر، آن احساس اهمیتی که تمامی تکاپوهای مبتنی بر تمدن را حیات می‌بخشد.»^۶

از نظر استاد جعفری، فلسفه نمی‌تواند عهده‌دار امور سوم و پنجم باشد. یعنی احساس ارزش زندگی و دست یافتن به آن را به انسان‌ها نشان دهد، چرا که فلسفه فقط به توصیف انسان و جهان، آن چنان که هستند نمی‌پردازد. در قلمرو ارزش‌ها نیز فلسفه فقط آنها را توصیف می‌کند، نه ارزیابی لزوم و بایستگی‌های آنها.

«فلسفه معمولاً به توصیف ارزش‌ها می‌پردازد، نه ارزیابی و بایستگی آنها. این کار با اهمیت در قلمرو بینش‌هایی است که مستند به حکمت است، نه فلسفه‌های مبتنی بر اصول پیش‌ساخته یا مبتنی بر پذیرش «آن چنان که هست» بدون تحقیق و ارزیابی درباره آن.»^۷

وایتهد در مورد عقل دیدگاه خاصی دارد. از نظر او، عقل به تنهایی نمی‌تواند به انتخاب آنچه که برای انسان شایسته است بپردازد. برای آنکه انسان بتواند دست به انتخاب صحیح بزند، باید از نیروی دیگری به نام حکمت

بهره‌برداری کند. چنان‌که می‌گوید:

«نحوه عملکرد ما از آگاهی ما سرچشمه می‌گیرد. بیدار می‌شویم و خود را درگیر جریانی می‌بینیم، غوطه‌ور در رضایت و یا نارضایتی، و فعالانه مشغول تعدیل - از طریق تشدید و یا تضعیف - و یا ارائه اهداف جدید هستیم. من به این جریان اولیه که پیش‌فرض خودآگاهی است اصطلاحاً غریزه می‌گویم. این تجربه‌ای است که مستقیماً ناشی از نیروی توارث فردی و محیطی است. هم‌چنین بعد از آنکه عوامل غریزه و خمیرمایه عقلانی سهم خود را ادا کردند، نوبت به تصمیم می‌رسد که نحوه در هم آمیختگی عقل و غریزه را معین می‌کند. این عامل را حکمت می‌نامم. نقش حکمت آن است که به عنوان عامل تعدیل‌کننده‌ای بر خمیرمایه عقلانی عمل نموده و برای هر شرایط مشخص نتیجه معینی به دست دهد.»^۸

وایتهد با بیان مطالب فوق، حکمت را چیزی فراتر از عقل و فلسفه تلقی می‌کند. استاد جعفری نیز بر این اعتقاد است که اگر عقل نظری به تنهایی نمی‌توانست بشریت را به اهداف عالی برساند، این همه اختلاف نظر میان مکاتب مختلف وجود نمی‌داشت. تعقل به معنای سیر از مقدمات و نیل به نتایج است. در فلسفه آدمی با انسان و جهان آن چنان که هستند سر و کار دارد، اما در حکمت به عوامل رشد و کمال انسان‌ها هم توجه می‌شود و به بیان دیگر با حکمت می‌توان به انسان‌سازی پرداخت، نه صرفاً انسان‌شناسی.

«حکمت که عبارت است از معرفت حیات هدفدار در جهان هدفدار و عمل مطابق این معرفت که آدمی را جزئی از آهنگ کل جهان هدفدار تلقی می‌کند و در نتیجه حیات آدمی در همه لحظاتی که سپری می‌کند، از موقعیت‌های بایسته و شایسته عبور می‌کند و جذب کمال می‌گردد.»^۹

وایتهد به سه عنصر غریزه، عقل و حکمت اعتقاد دارد و آنها را از یکدیگر جدایی‌ناپذیر نمی‌داند. از نظر وی اگر حکمت از حیات بشر حذف شود فجایع بسیاری به وجود خواهد آمد.

هنگامی که وایتهد از حقیقت بحث می‌کند، جالب بودن یک قضیه را از مطابق با واقع بودن آن با اهمیت‌تر

تلقی می‌کند. چنان که می‌گوید:

«جالب بودن یک قضیه از راست بودن آن با

اهمیت‌تر است. البته یک قضیه راست بیشتر

استعداد جالب بودن دارد تا قضیه‌ای دروغ.»^{۱۱}

این نظر و ایتهد مورد انتقاد شدید استاد جعفری است. حقیقت داشتن یک قضیه مهم است نه جالب بودن آن، مخصوصاً که وایتهد در جای دیگر می‌گوید: «چیزی که ما به دنبالش هستیم حقیقت بی‌پرده است.»

استاد جعفری سعی می‌کند تا این سخن و ایتهد را به گونه‌ای توجیه کند تا از انتقاد مصون بماند. به این صورت که شاید هدف و ایتهد از تأکید بر جالب بودن یک قضیه به خاطر آن است که افراد معمولی به جالب بودن یک قضیه بیشتر اهمیت می‌دهند تا حقیقتی که در آن نهفته است. موضوع مهمی را که استاد جعفری در ذیل این بحث و ایتهد مطرح می‌کند، عامل جالب تلقی شدن یک قضیه می‌باشد. از نظر ایشان کمیت و کیفیت جالب بودن یک قضیه به شرایط ذهنی و روانی انسان‌ها بستگی دارد و از آنجا که افراد دارای شرایط مختلف فکری و روحی هستند، جالب بودن قضایا نیز بسیار متنوع و گوناگون می‌باشد. آنچه برای بشریت ضرورت دارد تعلیم منطقی و واقعیت‌ها است. افراد انسانی باید بدانند کدام یک از واقعیات اهمیت حیاتی دارند. چه بسا پدیده‌ای برای انسان جالب تلقی شود، در حالی که با تجزیه و تحلیل مشخص شود که آن پدیده بسیار زشت و نامناسب بوده است. فرض کنید شخصی که مورد علاقه ماست در مسابقه‌ای پیروز شود و این پیروزی برای ما جالب تلقی شود، اما با تحقیق مشخص شود که وی با ستمگری این پیروزی را به دست آورده است. از آنجا که ظلم و ستم مطابق قوانین حیاتی انسانی نیست، لذا این پیروزی نباید برای ما جالب باشد. در واقع نباید جالب بودن را اصل تلقی کرد، بلکه باید به انسان‌ها تعمیم کرد که حق بودن ملاک است نه جالب بودن.

استاد جعفری در ارتباط با حقیقت بی‌پرده که وایتهد به آن اشاره کرده تحلیل‌های عمیقی را با طرح مباحث ذیل مطرح کرده‌اند.

۱. حقیقت بی‌پرده چیست؟

۲. آیا بشر در همه لحظات عمر خود می‌تواند با حقیقت محض و بدون حجاب مواجه شود؟

۳. علل امتناع ورزیدن انسان از ارتباط با حقیقت بی‌پرده چیست؟

۴. نتایج در پرده قرار دادن حقیقت چیست؟

قوانین طبیعت

در بحث از ماهیت قوانین طبیعت هم، میان این دو متفکر اختلاف نظر است. می‌دانیم که در این زمینه چهار نظریه ارائه شده است:

۱. نظریه ذاتی بودن قانون

۲. نظریه دستوری و جعلی

۳. نظریه توصیفی

۴. نظریه قراردادی

وایتهد طرفدار نظریه ذاتی بودن قانون است. طبق این نظریه قانون کاشف از مختصات اجزایی طبیعت است. از نظر استاد اشکال این نظریه این است که به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که چرا هر شیء دارای مختصات خاصی است. برای مثال، چرا پدیده «الف» دارای ویژگی‌های «الف» است و پدیده «ب» دارای ویژگی‌های «ب» است.

استاد جعفری طرفدار نظریه دستوری است. طبق این نظریه هرگز طناب ممتدی در جهان دیده نمی‌شود تا پدیده‌ها را به دنبال یکدیگر بکشاند. جهان طبیعت با همه اجزا و نمودهایش در حال شدن است و این شدن‌ها نیز مستند به فیض الهی است که از عالم ماورای طبیعت سرازیر طبیعت می‌شود. طبق این نظریه جریان قانونی موجودات عالم هستی از ذات آنها ناشی نمی‌شود، بلکه از عالمی فراتر از طبیعت سرچشمه می‌گیرد.^{۱۲} این دیدگاه استاد نقد نظریه نظم ذاتی دیوید هیوم هم می‌باشد، چرا که قانون در عالم خارج وجود ندارد و آنچه مبنای قانون است نظم جهان می‌باشد.

خدا

یکی از مباحث مورد انتقاد وایتهد نظری است که درباره ارتباط خداوند با زمان داده است. چنان که می‌گوید:

«طبیعت ازلی خداوند، که به یک معنا غیر

زمانی و به معنای دیگر زمانی است، ممکن است

رابطه‌ای به صورت حضور ذاتی متقابل خیلی

خاص و شدیدی را با روح برقرار نماید.»^{۱۳}

وایتهد به این نکته توجه ندارد که زمان معلول حرکت است و حرکت هم برخاسته از ماده و عالم طبیعت می‌باشد. وجودی که ماورای ماده است هرگز نمی‌تواند در بستر زمان قرار گیرد. استاد در نقد دیدگاه وایتهد چنین می‌گوید:

وایتهد تعلق خداوند به امور محال را مطرح می‌کند و مانند بسیاری از متفکران غربی از عهده حل آن بر نمی‌آید

«به نظر می‌رسد ناتوانی تجرید مطلق خداوند از زمان که گریبانگیر افراد فراوانی از متفکران است، وایتهد را هم رها نکرده است. وایتهد مانند آن متفکران متوجه نشده است که زمان به طور مطلق معلول حرکت و استمرار است که در دو قلمرو برون ذاتی و درون ذاتی احساس می‌شود و این امتداد ذهنی که زمان نامیده می‌شود به قدری عمومیت دارد که حتی موقعی که خدا مورد دریافت قرار می‌گیرد، ذهن انسانی نمی‌تواند بدون عبور از امتداد زمان به آن دریافت برسد. مگر اینکه مقصود وایتهد جلوه‌های عینی صفات فعلی خداوندی بوده باشد، مانند زنده کردن و میراندن و دیگر فعالیت‌های او که در عالم هستی بروز می‌کند و در مجرای زمان قرار می‌گیرد.»^{۱۳}

وایتهد تعلق خداوند به امور محال را مطرح می‌کند و مانند بسیاری از متفکران غربی نمی‌تواند از عهده حل آن برآید. چنان که می‌گوید:

«آن مفهوم عدم امکانی که حتی خداوند نیز قادر بر فایق آمدن بر آن نیست، موضوعی است که الهیون قرن‌ها با آن آشنایی داشته‌اند.»^{۱۴}

این مطلب نشانه عدم اطلاع وایتهد از اصول دقیق و عالی الهیات می‌باشد. وی توجه ندارد که قدرت هیچ‌گاه بر امر محال تعلق نمی‌گیرد. یکی دیگر از مباحث قابل نقد وایتهد در مورد خداوند تحلیلی است که او از دیدگاه افلاطون در باب مُثُل و رابطه آن با خداوند ارائه داده است. چنان که می‌گوید:

«مذهب افلاطون بر تصور او از آنچه خدا می‌تواند باشد مبتنی است، خدایی که از خیرگی و جذب افلاطون بر صور زیبایی ابدی نشأت می‌گیرد.»^{۱۵}

بنا به تفسیر وایتهد از افلاطون، خدا موجودی است که «به اشکال زیبایی ابدی خیره شده» است. و این نوع

دریافت از خدا به زعم استاد جعفری غلط است، زیرا خداوند متعال که جامع همه کمالات است فقط به نظاره زیبایی ابدی نمی‌پردازد، بلکه جلال و عظمت هستی نیز مورد نظاره اوست. و اشکال مهم‌تر استاد این است که لفظ خیره شدن در مورد خداوند صادق نیست، چرا که هیچ چیز در عالم نمی‌تواند موجب شگفتی او شود. حتی استاد کلمه انهاج خدا به ذات خویش را نیز که ابن سینا در نمط هشتم اشارات به کار برده، خالی از ابهام و اشکال نمی‌داند. شاید بتوان عبارت وایتهد را این‌گونه تفسیر کرد که مراد وی خیرگی افلاطون به مُثُل است نه خیرگی حق تعالی به صور زیبایی ابدی باشد.

در بحث از علم و فلسفه نیز که وایتهد به تفسیر آرای افلاطون پرداخته، این نکته را مطرح می‌سازد که اولاً وی به سر درگمی و بی‌نظمی طبیعت اعتقاد داشته است و ثانیاً قدرت مطلق صانع متعال را انکار می‌کند. چنان که می‌گوید:

«سر درگمی و بی‌نظمی موجود در طبیعت را (افلاطون) از نظر دور نداشت. او به صراحت قدرت مطلق صانع متعال خویش را انکار می‌کند. نفوذ و سیطره اندیشه‌ها همواره تشویق‌کننده است، و تنها نظم‌های ممکن را پدید می‌آورد، گو اینکه افکار افلاطون در این مورد در نوسان است، و پاره‌ای از مواقع چنان می‌نویسد که گویی صانع مزبور جهان را به حسب اراده متعالی خویش سامان می‌دهد.»^{۱۶}

استاد جعفری تفسیر فوق را نمی‌پذیرد، زیرا که اولاً نفی حاکم بر جهان طبیعت با دیگر اندیشه‌های افلاطون ناسازگار است. از نظر افلاطون عالم موجود سایه عالم مُثُل است و از آنجا که عالم مُثُل دارای نظم است، لذا سایه‌های آنها هم باید دارای نظم باشد.

ثانیاً اگر افلاطون قدرت مطلق صانع را انکار کند به تناقض‌گویی دچار خواهد شد، چرا که وی اراده متعال را قبول دارد و بر اساس آن ساماندهی جهان را تبیین می‌کند. قدرت از عوامل اراده است و کسی که اراده را می‌پذیرد چگونه می‌تواند قدرت را نفی کند؟

مذهب

نگاه وایتهد به مذهب بسیار مثبت است. و در مجموع بحث‌هایی که وی در این کتاب مطرح کرده فقط در چند مورد از انتقادات استاد بی‌نصیب نمانده است. از جمله

تحقق آنها در این عالم بر طبق قانون صورت می‌گیرد و هیچ یک از پدیده‌ها و حوادث نیز تکرارپذیر نمی‌باشند. هیچ‌گاه نباید تشابه صوری پدیده‌ها و حوادث را با تکرار آنها اشتباه کرد. ایشان به آیه «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹) استناد می‌کنند.

یکی دیگر از اظهار نظرهای وایتهد در مورد مذهب که مورد انتقاد استاد جعفری قرار گرفته عبارت زیر است: «مذهب در ذات خود همواره بین دو مفهوم برادری انسان‌ها و رابطه خداوند با مخلوقاتش، همچون رابطه ارباب و برده، در نوسان بوده است.»^{۱۶}

این نظر وایتهد در مورد مذهب مورد انتقاد است، چرا که در اسلام انسان‌ها دارای احترام ذاتی هستند و همه کسانی که در مسیر کمال قرار گیرند با یکدیگر برادر هستند. «المؤمنون كاعضاء جسد واحد إذا شكتني منه عضو شكتني منه الآخر»

رابطه خدا با مخلوقات رابطه ارباب و برده نیست. خداوند از رگ گردن به انسان‌ها نزدیک‌تر است (نحن اقرب الیه من حبل الوريد). رابطه خدا با انسان، رابطه عابد و معبود است و انسان‌ها با بندگی او می‌توانند در جاذبه کمال مطلق الهی قرار گیرد و به رشد و کمال برسند. در یک جا که وایتهد از مسیحیت سخن می‌گوید این جمله را به عیسی (ع) نسبت می‌دهد که: کارهای قیصر را به قیصر و کارهای خدا را به خدا واگذارید. به نظر وی این جمله در زمان سلطنت تیریر یوس (TIBERIUS) گفته شده است.

استاد جعفری معتقدند که این مطلب بی‌مأخذ است، هر چند بسیاری آن را نقل کرده‌اند، اما نمی‌توان آن را به عیسی (ع) نسبت داد. این سخن از نقطه نظر حکمت بعثت پیامبران قابل پذیرش نمی‌باشد، چرا که هدف همه انبیای الهی نشان دادن راه سعادت انسان با همه ابعاد فردی و اجتماعی و مادی و معنوی بوده است. آیات قرآنی هم که از انبیا سخن گفته یکی از اهداف آنها را اقامه قسط دانسته است که لازمه نیل به چنین هدفی جدایی کار قیصر از کار خدا نیست. به علاوه اگر بنا بود که پیامبری مانند عیسی (ع) دست به چنین تقسیم کاری بزند هرگز با قدرتمندان جامعه خود درگیر نمی‌شد. نه تنها عیسی (ع) که همه پیامبران با حاکمان و صاحبان زر و زور درگیر بودند، و این نشانگر آن است که نمی‌خواستند کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر واگذار کنند.



نکات مثبت وایتهد در مورد مذهب مطلب زیر است: «اما آرمان‌های غایی که ادیان خود را نگاهبانان آن قلمداد می‌کنند، خود انتقاد محکمی بر عادات جاری است.»^{۱۷}

این نوع نگاه به مذهب از دیدگاه استاد جعفری قابل پذیرش است، چرا که سوء استفاده از مذهب را مربوط به خود مذهب نمی‌داند و برای مذهب نقش مؤثری در حیات بشری قائل است. البته وایتهد میان خود مذهب و مؤسسات دینی تمایز قایل شده، چرا که مؤسسات دینی عموماً پشتیبان عادات اجتماعی بوده‌اند.

از نظر وایتهد مذهب حوادث و رویدادهای جهان هستی را تکرارپذیر می‌داند تا آنکه روزی جهان به پایان خود برسد و طومار تکرارها برچیده شود.

«مذهب عرفانی می‌گوید که سایه‌ها در گذراند، اما تجربه بشری نجوا می‌کند که آنها هم چنین تکرار و تکرار می‌شوند. مذهب اضافه می‌کند که آرام باشید، این تکرار پایانی دارد.»^{۱۸} از نظر استاد جعفری اسلام و همه مذاهب الهی، واقعیات و رویدادهای جهان هستی و شئون مختلف حیات انسانی را وابسته به حکمت خداوندی می‌دانند که

یکی دیگر از وجوه اشتراک این دو متفکر در بحث‌های انسان‌شناسی دیدگاه آنها در مورد رابطه انسان‌ها با یکدیگر است

نفی علت غایی

وایتهد در این اثر گاه چنان از علت غایی سخن می‌گوید که گویی آن را نمی‌پذیرد و حتی اعتقاد به آن را سدا راه تفکر منطقی تلقی می‌کند:

روش تفکر منطقی، از زمان یونانیان تا روزگار معاصر به وسیله این مفهوم بنیانی غلط (نظریه جزیی علت غایی) فاسد و تباه گردیده است. این اشتباهات منحصر به تفکر دینی نیستند، تمام رشته‌ها را آلوده کرده‌اند. تأثیر تام آنها دینی بوده است که در هر زمان جوی از جزمیت علت غایی حاکم کرده‌اند. تأکید بر قطعیت به غلط اعمال شده است و به همین منوال نیز طرف جزمی آن غلط بوده است.^{۲۰}

استاد جعفری با این دیدگاه وایتهد نیز مخالف است، چرا که نفی علت غایی اولاً مستلزم آن است که جهان هستی را معلول تصادف بدانیم و جریان حکمت مقایسه را در هستی نفی کنیم. از آنجاکه وایتهد به خدا اعتقاد دارد چگونه می‌تواند علت غایی هستی را نفی کند. حکمت الهی ایجاب می‌کند که جهان دارای غایت باشد. ثانیاً اگر غایتی برای جهان خلقت وجود نداشته باشد، همه اصول و ارزش‌های اخلاقی، خیالاتی بیش نخواهد بود و به قول ناصر خسرو:

روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی

گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

و با توجه به این‌که وایتهد از مدافعین اصول و ارزش‌های اخلاقی است چگونه می‌تواند علت غایی را نفی کند. استاد احتمال می‌دهند که اختلاف نظر متفکران الهی در تعیین علت غایی جهان هستی موجب شده باشد تا اشخاصی نظیر وایتهد علت غایی را جز می‌قلمداد نکنند.

انسان

وایتهد در تفسیری که از انسان ارائه می‌دهد طبیعت

وی را بسیار پیچیده تلقی می‌کند، چنان‌که می‌گوید:

«طبیعت انسانی آن چنان پیچیده است که از نظر یک سیاست‌مدار، طرح‌هایی که برای اجتماع به روی کاغذ می‌آید، حتی به اندازه کاغذی هم که برای آنها صرف شده ارزش ندارند.»^{۲۱}

استاد جعفری نیز به این نظر وایتهد اعتقاد راسخ دارد و این مطلب را یکی از نکات مهم اندیشه‌های وایتهد می‌داند. از نظر وایتهد از میان بردن شرارت‌های انسانی کار ساده‌ای نیست. برخی تجدید سازمان جامعه را مؤثر دانسته‌اند ولی از نظر وی «هیچ راه شناخته‌شده‌ای برای از میان برداشتن شرور اجتماعی، بدون عرضه داشتن شرور بدتر از آن وجود ندارد.»^{۲۲}

از نظر استاد جعفری نادیده گرفتن اخلاق و مذهب و بی‌توجهی رهبران فکری و سیاسی بشر برای اصلاح طبیعت بشر موجب شده تا زشتی‌های موجود در جوامع بشری از میان نرود. به علاوه، پیاده نشدن طرح‌های اصلاحی در جوامع بشری - علی‌رغم نظریه وایتهد - بر اثر پیچیده بودن طبیعت بشری نیست، زیرا طبیعت بشری هم گرایش به خودخواهی‌ها و سودپرستی‌ها دارد و هم میل به از خودگذشتگی و نوع‌دوستی. اگر جنبه‌های منفی وجود انسان با اخلاق و مذهب کنترل شود، افراد انسانی از حیات معقول برخوردار خواهند شد.

یکی دیگر از وجوه اشتراک این دو متفکر در بحث‌های انسان‌شناسی دیدگاه آنها در مورد رابطه انسان‌ها با یکدیگر است. هر دو متفکر معتقدند که اگر انسان‌ها عشق ذاتی به یکدیگر نداشته باشند، دست از بردگی و استثمار یکدیگر برنخواهند داشت. اندیشمندانی هم که چنین دیدگاهی در مورد انسان ندارند، در دفاع از حقوق انسان‌ها دچار تناقض می‌شوند. اشخاصی مانند هاکسلی و هیوم که تنفر خود را از برده‌داری اظهار داشته‌اند با این انتقاد روبرو هستند که بر مبنای تفکر انسان‌شناسی خود نمی‌توانند برای نفی برده‌داری توجیه منطقی ارائه دهند. (ص ۱۵۱)

به هنگام بحث از انسان، وایتهد گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی وی از نسل میمون است. چنان‌که می‌گوید:

«در دورانی دور، زیر فشار ناشی از گسترش

جنگل‌ها، بعضی از پستانداران از درختان بالا

رفته و میمون شدند، سپس، در روزگار بعدی و

پس از گذشت مدتی طولانی، زیر فشار نابودی

جنگل‌ها، همان نژاد از درختان پایین آمده و انسان شدند.»^{۲۳}

استاد جعفری معتقد است که آدمی در حیات خود باید کوشش هدفدار به سوی کمال داشته باشد

«اینجانب در سرتاسر این کتاب با اهمیت که وایتهد مسائل بسیار مهمی را در آن مطرح نموده است، بحث مشروحی دربارهٔ قانون صیانت ذات نمی‌بینم، مگر جملات مختصری که دردهای ناشی از بیماری انحراف از قانون صیانت ذات را مداوا نمی‌کند.»^{۲۵}

اخلاق

وایتهد در بحث از عظمت مسیحیت و ادیان دیگر بر اخلاقیات موقت تأکید می‌کند. گویی وی اعتقادی به اخلاق جاودان ندارد. چنان‌که می‌گوید:

«عظمت مسیحیت با عظمت هر دین با ارزش دیگری، ناشی از اخلاقیات موقت آن است.»^{۲۶}

از نظر استاد در ادیان الهی به ویژه اسلام اخلاق جنبهٔ ابدی و جاودان دارد، چرا که اخلاق شکوفا کردن استعدادهای مثبت آدمی است و ارزش‌های اخلاقی موجب تنظیم زندگی اجتماعی افراد نیز می‌شود. پیامبر اسلام نیز هدف رسالت خود را تکمیل اخلاق مردم دانسته است (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق).

وایتهد با تأکید بر اصول اخلاقی تضادی را در باب اخلاقیات مطرح می‌سازد. به این معنا که از یک سو، امور اخلاقی به دنبال اهداف متعالی هستند و از سوی دیگر قهرمانان اخلاق مخالف آرمان‌های جدید می‌باشند.

«در باب اخلاقیات تضادی وجود دارد که باید به تضاد مربوط به هنر اضافه شود. امور اخلاقی در هدف خود جویای ایده‌آلی است، و در پایین‌ترین مرتبهٔ خود نیز تنها به مقابله با سقوط به سطوح پایین‌تر می‌پردازد. بدین ترتیب رکود دشمن هلاک‌کنندهٔ اخلاقیات است. با وجود این، در جامعهٔ انسانی، قهرمانان اخلاق روی هم رفته از مخالفین سرسخت آرمان‌های جدید هستند.»^{۲۷}

استاد جعفری این نظریه را که انسان نوعی از حیوانات است که بر اثر تحول انسان شده نمی‌پذیرد، چرا که هیچ دلیل تجربی و علمی محض برای اثبات این نظریه تاکنون ارائه نشده و مطالب مطرح شده بیشتر قیاسی است که ماده آن قیاس نیز قابل اثبات نمی‌باشد به بیان دیگر فقط با مشاهدهٔ یک سلسله مشابهت‌ها میان انسان و میمون برخی این نظریه را مطرح کرده‌اند.

در بحث از هدف زندگی، وایتهد کمال انسان را مطرح می‌سازد، آن هم کمالی که مقتضیات اجتماعی آن را به وجود می‌آورد:

«زندگی تنها می‌تواند به عنوان هدف قرار دادن آن مرحله از کمال که شرایط محیطی اجازه می‌دهد شناخته شود. اما هدف همواره در فراسوی واقعیاتی است که در دسترس قرار دارند. هدف، دستیابی به نوعی از کمالات است، هر چند که پست و یا اساساً نفسانی باشند.»^{۲۴}

استاد جعفری این نظریهٔ وایتهد را می‌پذیرد که آدمی در حیات خود باید کوشش هدفدار به سوی کمال داشته باشد، اما این نظر وی را که کمال مقید به شرایط محیطی است قابل پذیرش نمی‌داند. برخی از متفکران دیگر هم گفته‌اند که حیات انسانی به سوی آن کمالی پیش می‌رود که شرایط محیط اقتضا می‌کند. البته اگر مراد از شرایط محیط خواسته‌ها و تفکرات معمولی افراد باشد که در مسیر حیات طبیعی محض به جریان می‌افتد، دیگر این خواسته‌ها را نمی‌توان کمال تلقی کرد. در واقع تا بشر از خواسته‌های معمولی خود پا فراتر نگذارد، کمالی را به دست نخواهد آورد. اشکال اساسی وایتهد در این است که بر جریان حیات معمولی و طبیعی بشر تأکید می‌کند، در حالی که خود بارها در آثارش گوشزد نموده که بسیاری از آنچه در جوامع بشری می‌گذرد و یا افراد در مسیر آن حرکت می‌کنند با واقعیات و آرمان‌های والای انسانی سازگار نیست.

یک انتقاد اساسی استاد بر وایتهد بی‌توجهی وی به قانون صیانت ذات است. استاد جعفری در تقسیم‌بندی که از حیات انسان دارد، آن را به صیانت ذات طبیعی و صیانت ذات تکاملی تقسیم می‌کند و لازمهٔ بقای نوع انسانی را توجه به صیانت ذات تکاملی می‌داند. چنان‌که در نقد وایتهد می‌گوید:

از نظر استاد جعفری متفکران بزرگ اخلاق هیچ‌گاه با آرمان‌های جدید مخالف نبوده‌اند. فقط قهرمانان حرفه‌ای که قضایای اخلاقی را چیزی جز مجموعه‌ای از اصول راکد نمی‌دانند با تغییر و تحول و آرمان‌های نو مبارزه می‌کنند. حکمای بزرگ اخلاق، قضایا و ارزش‌های اخلاقی را وابسته به خدا می‌دانند و لذا هرگز ارزش‌های اخلاقی را جامد و راکد تلقی نمی‌کنند. مبنای اخلاق، حیات معقول انسان‌هاست و حیات معقول نیز یک پدیده راکد نیست. در ارتباط انسان با طبیعت و هموعاش تغییرات بسیاری پیدا می‌شود که در یک نظام اخلاقی ایده‌آل نمی‌توان آن را نادیده گرفت. البته اصول کلی اخلاق به جهت آنکه ریشه در فطرت و عقل و وجدان بشر دارد امری ثابت است و تغییراتی که برای بشر پیش می‌آید یا تغییر در موضوعات است و یا تغییر در موضع‌گیری‌های انسان در برابر واقعیات. خلاصه اخلاق مستند به حیات معقول است و هدف آن تکامل حیات انسانی است که عالی‌ترین محصول هستی می‌باشد. و ارزش‌های اخلاقی حاکم بر حیات معقول نیز انسان را از رکود نجات می‌دهد.

در مجموع وایتهد به ارزش‌های اخلاقی توجه بسیار دارد تا جایی که معتقد است در بررسی دقیق هر جامعه‌ای باید دید که اداره امور آن جامعه بر عهده چه کسانی است؟ اگر اداره جامعه به دست افراد رشديافته باشد اوضاع آن جامعه رو به بهبود خواهد بود.

«جامعه را تنها بدین صورت می‌توانیم بفهمیم که بدانیم در آن جامعه چه مردانی چه اموری را در دست داشته‌اند.»^{۲۸}

به زعم استاد نیز با شناسایی افرادی که کارها و مسئولیت‌های یک جامعه را بر عهده دارند می‌توان به طور ضمنی دریافت که افراد آن جامعه چه اهدافی را برای خود انتخاب کرده‌اند و کمیت و کیفیت آزادی در آن جامعه چگونه است؟

آزادی

هر دو متفکر بر ضرورت آزادی تأکید دارند، آزادی در تفکر و اندیشه، آزادی در کارهای خصوصی و فعالیت‌های اجتماعی، مورد نظر هر دو شخصیت است. وایتهد بیشتر تأکید بر افلاطون دارد و اینکه او از جمله متفکران باستان است که به این مسئله توجه کرده است. برای هر دو متفکر مسئله رابطه حکومت با مردم اهمیت

بسیاری دارد و آن را از جمله مسائل لاینحل اندیشه بشری می‌دانند. آنچه استاد جعفری در بحث آزادی بر آن تأکید بیشتری دارد آزادی روانی است که آن را جوهر اساسی حیات بشر و اساس آزادی‌های دیگر می‌داند. البته این آزادی روانی هم بدون «آزادی معقول در عمل» تحقق پیدا نخواهد کرد. با تحقق این آزادی است که بشر می‌تواند استعدادهای مثبت خود را در جهت نفع افراد به کار بندد. از نظر استاد آزادی‌های واقعی افراد هنگامی در جامعه تحقق پیدا می‌کند که حاکمان جوامع بشری عظمت جوهر حیات انسان‌ها را به رسمیت بشناسند. به بیان دیگر، زمامداران مردم جامعه خود را اشیاء به حساب نیاورند، بلکه «کس»‌هایی بدانند که می‌توانند هدف‌های برتر داشته باشند (ص ۱۸۸).

وایتهد معتقد است که در روزگار ما مفهوم آزادی از درون تهی شده است.

«متأسفانه مفهوم آزادی، به خاطر جنبه ادبی که به آن داده شده، از درون تهی شده است. اهل ادب، و هنرمندان در سنفونی‌های تخیلات تصویری، ضربه افکار نو علیه افکار سنتی را به نمایش گذاشته‌اند.»^{۲۹}

نکته مهمی را که وایتهد در عبارت فوق مطرح می‌کند این است که برخی از اهل ادب و هنر با تخیلات خود و به بهانه افکار نو، به یک سلسله سنت‌ها آسیب وارد ساخته‌اند. از نظر استاد جعفری نیز «ضربه‌های افکار نو، فقط بدان جهت که نو هستند و یا امروزه دارای مفاهیم جالبی می‌باشند» موجب از میان رفتن سنت‌هایی شده که ریشه‌های عمیق در روح و روان انسان دارد. یکی از عوامل پیدایش این قرن از خودبیگانه را نیز باید در همین ضربه زدن به سنت‌های اصیل دانست.

از نظر وایتهد محدودیت‌های آزادی فقط از دشمنی هموعان حاصل نمی‌شود. عوامل بسیاری از قبیل قوانین آهین طبیعت و قوانین حاکم بر حیات انسان محدودکننده آزادی‌های بشری هستند. وایتهد بر این نکته مهم هم تأکید دارد که «جوهر آزادی همان امکان نیل به غایات انسانی است. بشر بیشترین رنج را از عقیم ماندن هدف‌های موجود خود برده است.»^{۳۰} از نظر استاد جعفری نیز اگر این مطلب اساسی وایتهد مورد توجه قرار نگیرد، آزادی به تفسیر معقول خود دست نخواهد یافت و متأسفانه امروزه فعالیت‌های عالی روح و اخلاق ملوک‌وتی انسان با تفسیر غلط از آزادی به بند کشیده شده است. البته از نظر استاد،

اگر منظور و ایتهد از جمله «جوهر آزادی همان امکان نیل به غایات است» نگرش افراد معمولی به آزادی باشد، یعنی افراد معمولی آزادی را چیزی جز رسیدن به هدف‌های خود نمی‌دانند، این مطلب قابل نقد است. برخی افراد هدف‌هایی را برای خود در نظر می‌گیرند که هدف‌های متعالی نیست و لذا نمی‌توان رسیدن به آن‌ها را آزادی تلقی کرد.

هنر

و ایتهد در بحث از زیبایی و هنر مطالبی را بیان کرده که برخی از آنها مورد پذیرش استاد واقع شده و برخی مورد نقد قرار گرفته است. برای مثال، و ایتهد در تعریف هنر و غایت آن می‌گوید که هنر عبارت است از انطباق نمود با واقعیت عینی و غایت آن نیز چیزی جز زیبایی مبتنی بر حقیقت نیست.

«هنر عبارت است از هم‌سازی و انطباق هدفدار (ظهور و نمود) با واقعیت عینی. منظور ما از هم‌سازی و انطباق هدفدار در اینجا غایتی است که باید با توفیقی کم و بیش کسب گردد. این غایت، که مقصود از هنر است، دارای دو جنبه است که عبارت‌اند از «حقیقت» و «زیبایی». کمال هنر تنها یک غایت دارد و آن هم عبارت از «زیبایی مبتنی بر حقیقت» است.»^{۳۱}

استاد جعفری انطباق هدفدار نمود با واقعیت را تعریف هنر نمی‌داند، چراکه همه فعالیت‌های انسان بر روی مواد جهان طبیعت هدفدار است. برای مثال، هر کالایی که ساخته می‌شود دارای نمودهایی است که روی برخی پدیده‌های مادی جهان نقش بسته و انطباق نمودها با آن پدیده‌های هدفدار است.

در بحث از هدف هنر که و ایتهد آن را حقیقت و زیبایی می‌داند، استاد معتقد است که اصطلاح حقیقت در اینجا در مقابل واقعیت نیست، بلکه مراد «واقعیت شایسته وجود» است که اعم است از شایستگی وجود پدیده‌ها آن چنانکه هستند و آن چنانکه باید باشند.

در بحث از هدف هنر، هر دو متفکر بر این نکته تأکید دارند که نظریه هنر برای هنر قابل دفاع نیست. از نظر استاد جعفری هنر باید در مسیر حیات معقول انسان‌ها به جریان افتد و بی‌توجهی به این مسئله موجب مختل شدن اصول و ارزش‌های انسانی به وسیله هنرمند و آثار هنری او خواهد شد. و ایتهد هم با اعتقاد به روز حساب، وظیفه

هنر را تحقق آن می‌داند. چنان‌که می‌گوید:

«روز حساب مفهوم با اهمیتی است، اما آن روز همواره با ماست. بدین ترتیب، هنر مسئولیت تمتع و برخوردارگی فوری را، در این دنیا و هم اکنون، برعهده دارد؛ و با این کار خود مستعد آن است که مقداری از ژرف‌نگری خود را به خاطر این تمتع و برخوردارگی مستقیمی که برای خویش هدف قرار داده، از دست بدهد. وظیفه هنر آن است که روز حساب را هم اکنون تحقیقی پیرومندانه بخشد.»^{۳۲}

تمدن بشری

و ایتهد در تحلیل تمدن آن را متشکل از چهار عنصر می‌داند که عبارتند از الگوهای رفتاری، عاطفی، اعتقادی و تکنولوژی. از نظر وی این چهار عنصر با یکدیگر ارتباط دارند و مذهب باید به تصحیح الگوهای عاطفی و اعتقادی انسان بپردازد.

«تمدن از چهار عنصر تشکیل شده است: ۱- الگوهای رفتاری، ۲- الگوهای عاطفی، ۳- الگوهای اعتقادی، ۴- تکنولوژی، هر چند که هر یک از این عناصر چهارگانه بر یکدیگر تأثیر و تأثیری متقابل دارند، می‌توانیم بلادرنگ مبحث فن و تکنولوژی را، به این دلیل که خارج از بحث ماست، کنار بگذاریم. همچنین در بلند مدت، الگوهای رفتاری به وسیله الگوهای عاطفی و اعتقادی حفظ و یا جرح و تعدیل می‌شوند. نخستین کار مذهب آن است که توجه خود را به عاطفه و اعتقاد معطوف دارد.»^{۳۳}

علی‌رغم نظر و ایتهد که به عنصر تکنولوژی توجه چندانی ندارد، استاد جعفری الگوهای رفتار را با تکنولوژی مرتبط می‌داند. از نظر ایشان تکنولوژی تأثیر شدیدی بر زندگی فردی و اجتماعی افراد دارد، به گونه‌ای که در تعیین الگوهای رفتاری نقش اساسی دارد. تکنولوژی پدیده‌ای مجزا از قوانین حقوقی و اخلاقی نیست. تکنولوژی بر فرهنگ عمومی تأثیر بسیار می‌گذارد. و اگر در دست سودجویان اقتصادی و سیاسی قرار گیرد، بر الگوهای عاطفی و اعتقادی تأثیر بسیار خواهد گذاشت. اساساً تکنولوژی روابط اجتماعی افراد را بسیار پیچیده می‌سازد و با ایجاد روابط جبری میان افراد، تأثیرات بسیاری بر ابعاد مختلف حیات اجتماعی

بشر می‌گذارد. از نظر استاد، به جای آنکه وایتهد به تکنولوژی بی‌اعتنایی نشان دهد می‌بایست مهار کردن آن را در جهت حیات انسان‌ها توصیه می‌کرد. عوامل چهارگانه فوق تنها با ارائه هدف‌های عالی زندگی و آرمان‌های باارزش انسانی هماهنگی پیدا می‌کند. اگر بشر در مسیر حیات طبیعی محض حرکت کند و گامی به سوی حیات معقول بر ندارد، هرگز این امور با یکدیگر هماهنگ نخواهند شد. مذهب می‌تواند به تصحیح و منطقی ساختن الگوهای چهارگانه فوق بپردازد. در یک جا نیز وایتهد تمدن یک جامعه را مستلزم وجود پنج فضیلت می‌داند: ۱- حقیقت، ۲- زیبایی، ۳- نکاپو و نوجویی، ۴- هنر، ۵- صلح و آرامش.^{۳۳}

وایتهد پیروزی تشویق و ترغیب و متقاعد کردن را بر اجبار و به کار بردن زور از نشانه‌های یک تمدن باارزش تلقی می‌کند (ص ۲۲۳). از نظر استاد جعفری نیز تمدنی دارای ارزش است که توانسته باشد «به مرحله‌ی والای متقاعد کردن و ارضای روحی انسان‌ها گام بگذارد». اگر تمدنی متوسل به زور و اعمال قدرت بشود جلوی رشد استعداد‌های افراد بشری را خواهد گرفت. صرفاً متقاعد شدن و رضایت و خرسندی افراد نشانه‌ی یک تمدن انسانی نیست، زیرا افراد انسانی گاه در زندگی خود بر مبنای عواملی به رضایت و خرسندی دست می‌یابند که آن عوامل نمی‌تواند ایده‌آل و آرمان واقعی انسان‌ها تلقی شود. برای مثال، ممکن است افرادی با لذت‌طلبی رضایت خاطر پیدا کنند. آیا می‌توان لذت‌طلبی را آرمان حیات انسانی تلقی کرد. بشر در دوران‌هایی از تاریخ خود بردگی را پذیرفته و به آن رضایت داده بود، که بی‌تردید این رضایت قابل پذیرش هیچ یک از خردمندان نمی‌باشد. از آن‌جا که عموم افراد از خویشتن و استعدادها و آرمان‌های عالی خود غافل هستند، لذا رضایت و خشنودی کراهت متقاعد شدن افراد نمی‌تواند ملاک درستی برای ارزیابی یک جامعه‌ی با تمدن باشد. تمدنی پایدار می‌ماند که امتیازات آن ریشه در خواسته‌های اصیل و پایدار انسان‌ها داشته باشد. پدیده‌های مطلوب و زودگذر نمی‌توانند از امتیازات واقعی تمدن‌ها به‌شمار روند. وایتهد چند عامل را برای ظهور و سقوط تمدن‌ها در نظر می‌گیرد:

۱. اهداف متعالی حافظ یک تمدن است و اگر تمدنی فاقد آن باشد یا در لذات غرق می‌شود یا «به تدریج به تکرار بی‌ثمری تبدیل می‌شود که در آن شدت احساسات به مرور از بین می‌رود.» (ص ۲۳۲)

وایتهد پیروزی تشویق و ترغیب و متقاعد کردن را بر اجبار و به کار بردن زور از نشانه‌های یک تمدن باارزش می‌داند

۲. جبر طبیعی حاکم بر حیات مادی انسان که ارضای نیازهای مادی مردم را موجب می‌شود.

۳. سلطه‌ی اجباری بشر بر بشر، تا حدی که موجب هماهنگی در رفتار جهت ایجاد رفاه اجتماعی افراد می‌شود.

۴. راه تشویق و ترغیب.

استاد جعفری در تحلیل این عامل چنین می‌گوید: «به احتمال قوی مقصود وایتهد از اقتناع، به فعلیت رساندن مقتضیات خواسته‌های اصیل و اشباع آن‌هاست که در نهاد انسان‌ها وجود دارد. ولی با نظریه‌ی نسبی بودن اقتناع و جوشش مستمر مقتضیات خواسته‌های اصیل از یک طرف و اهمیت حیاتی عدم قناعت مقدس که وایتهد آن را یکی از عوامل محرک تاریخ شمرده است، باید به جای اقتناع از مفهوم آرمان با ایده‌آل‌های خشنودکننده بهره‌برداری نماییم، زیرا در مفهوم اقتناع نوعی رکود و توقف وجود دارد که با مفهوم عدم قناعت محرک و مقدس تضاد دارد.»^{۳۵}

علاوه بر عوامل فوق، وایتهد بر عُرف عمومی هم تأکید دارد. از آن‌جا که زندگی اجتماعی بر مبنای عُرف است اگر «جامعه‌ای بی‌در پی از عُرف جاری آکنده نگردد تمدن از میان خواهد رفت.» (ص ۲۴۵)

استاد جعفری عوامل چهارگانه فوق را می‌پذیرد، اما بر این عامل پنجم انتقاد وارد می‌سازد. از نظر ایشان «عُرف عام» عاری از خطا و انحراف نیست، لذا پیشستانان فکری جوامع بشری همواره باید به نقد و بررسی عُرف‌های اجتماعی بپردازند. به نظر استاد جعفری عُرف‌های عام را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود. یک دسته عُرف‌ها ریشه در نهاد انسان‌ها دارد و دسته دیگر عرف‌هایی است که هر چند در درون انسان رسوب پیدا می‌کند، اما از فطرت آدمی سرچشمه نمی‌گیرند و لذا انسان‌ها را بر خلاف دسته اول در مسیر رشد و کمال قرار نمی‌دهند. زندگی ماشینی انسان‌ها در عصر حاضر آکنده از این عرف‌هاست که

دگرگونی آنها ضروری می‌نماید.

در بحث از تمدن‌ها و در ارزیابی تمدن یونانی و ایتهد دچار مبالغه شده است. از نظر وی آرمان بزرگ تمدن یونانی کمال‌جویی بود و این آرمان عامل بیداری یونانیان شد و موجبات پیشرفت آن‌ها را به گونه‌ای فراهم آورد که تاکنون هیچ تمدنی از آن پا فراتر نگذاشته است.

«عامل بیداری یونانیان، آرمان بزرگ کمال‌جویی بود. این آرمان، نسبت به آرمان‌هایی که حاصل تمدن‌های پیرامون (یونانی) بود، پیشرفتی عظیم داشت. آرمان بود، آرمان مؤثری بود و در تمدنی عینیت یافت که تا چنان حدی زیبایی شایسته خویش را در حیات انسانی به دست آورد که نه پیش از آن تاریخ و نه تا این زمان از این حد فراتر نرفته است.»^{۳۶}

از نظر استاد جعفری، اگر و ایتهد به عظمت تمدن اسلامی پی می‌برد هرگز در مورد تمدن یونانی این چنین مبالغه نمی‌کرد. تمدن اسلامی دارای آن چنان جوشش درونی و اهداف پایداری بود که قرن‌ها این تمدن را زنده و تازه نگاهداشت. و ایتهد خود معتقد است که تمدن یونانی با تکرار در نسل‌های متوالی تازگی خود را از دست داد، در حالی که اسلام با اعتقاد به تازگی و نوجویی وجود انسان و ارائه نظامی فکری و اعتقادی که انبساط و شکوفایی اندیشه و عواطف انسانی را فراهم می‌آورد، همواره سد راه رکود و پژمردگی انسان و تمدن وی خواهد بود. در تمدن اسلامی با تکیه بر وجود خداوند، انسان‌ها در کوشش هدف‌ها و آرمان‌های والایی که ریشه در درون آنها دارد قرار می‌گیرند.

اسلام

استاد جعفری در چند مورد از عدم اطلاع و ایتهد نسبت به اندیشه اسلامی انتقاد می‌کند. برای مثال، و ایتهد اظهار می‌کند که «فلسطین آخرین جهان‌شناسی دینی» را به وجود آورده است (ص ۲۶۶). در حالی که جهان‌بینی مذهبی از آغاز تاریخ با نوح (ع) شروع می‌شود و پس از ظهور پیامبران بزرگی چون ابراهیم (ع) و موسی (ع) و عیسی (ع) و رسول اکرم (ص) مبعوث می‌شود و متن کامل دین ابراهیمی را به صورت یک جهان‌شناسی و نظام عقیدتی دینی عرضه می‌کند:

از نظر و ایتهد دانشمندان مدارس اسکندریه سهم بزرگی در پیدایش مسیحیت و اسلام داشته‌اند، چرا که

نظام الهیاتی این دو مذهب از اندیشه‌های آنها ناشی می‌شود.

«کار ایشان (علمای اسکندریه) در ظهور انقلاب بزرگ مذهبی، مسیحیت و اسلام، باقی ماند. برای هر دو مذهب، الهیات فلسفی فراهم کردند و وسیله بدعت‌ها و جزمیت‌ها را به دست دادند.»^{۳۷}

از نظر استاد جعفری هیچ‌گاه نمی‌توان پذیرفت که الهیات اسلام، حتی الهیات حقیقی مسیحی از اسکندریه گرفته شده باشد. توارد افکار اندیشمندان مکاتب و ادیان مختلف نشانه اقتباس یکی از دیگری نیست. به علاوه، الهیات اسلامی مبتنی بر بدعت‌ها و اصول جزمی است. از نظر و ایتهد برده‌داری در دوران گذشته از جمله مسائلی بوده که هیچ‌یک از اندیشمندان و مکاتب در جهت رفع آن اقدام جدی نکردند.

«آتنی‌ها برده‌دار بودند، اما به نظر می‌رسد که ایشان نهاد برده‌داری را انسانی‌تر کرده بودند. افلاطون چه از لحاظ تولد و چه از نظر باور آریستوکرات بود و علی‌الاصول او هم بردگانی داشته است. ولی مشکل می‌توانیم بعضی از محاورات او را ببخوانیم، بدون اینکه در مورد پست شمردن اجباری نوع بشر در آنها احساس ناراحتی نکنیم ... نه برده‌داران دلسوز، و نه افلاطون بیدار دل و نه قانون‌گذاران روشنفکر (رواقی)، مبارزه‌ای علیه برده‌داری را آغاز کردند.»^{۳۸}

استاد جعفری بر این نظریه و ایتهد ایراد وارد می‌کند که از چگونگی مبارزه اسلام با بردگی اطلاعی نداشته است. برده‌داری در عربستان بسیار رایج بود و پیامبر اسلام اقدامات واقع‌بینانه‌ای را برای ریشه کن کردن آن آغاز نمود که عبارتند از:

۱. برخوردار کردن بردگان از حقوق انسانی.
 ۲. مقرر ساختن آزادی بردگان به عنوان کفاره برخی از گناهان.
 ۳. پیامبر پس از فتح مکه حکم به آزادی افراد داد و از آنها برده نگرفت.
 ۴. تخصیص مقداری از زکات برای آزاد کردن بردگان.
 ۵. تأکید شدید اسلام بر مطلوبیت آزاد کردن بردگان.
- این اقدامات آن چنان موثر واقع شد که در زمان عمر بن عبدالعزیز بردگی در کشورهای اسلامی از میان

رفت و مقداری از وجوه بیت‌المال صرف آزاد کردن برده‌های غیرمسلمان شد. یعنی مقادیری پول به آفریقا جهت آزادسازی برده‌ها فرستاده شد.

پانوشت‌ها:

۱. زندگی‌نامه پرتراند راسل به قلم خودش، ترجمه احمد بیرشک، صص ۲۰۲-۴.

۲. سرگذشت اندیشه‌ها، صص ۱-۲.

۳. همان، ص ۷۵۹.

۴. همان، ص ۴۸.

۵. همان، ص ۸۸.

۶. همان، ص ۲۵۸.

۷. همان، ص ۲۵۹.

۸. همان، ص ۱۳۶.

۹. همان، ص ۱۴۱.

۱۰. همان، ص ۶۴۱.

۱۱. محمد تقی جعفری، تحقیقی در فلسفه علم، صص ۷-۱۲۱.

۱۲. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۵۵۶.

۱۳. همان، ص ۵۵۸.

۱۴. همان، ص ۷۳۵.

۱۵. همان، ص ۵۹.

۱۶. همان، ص ۳۵۴.

۱۷. همان، ص ۷۵.

۱۸. همان، ص ۱۰۸.

۱۹. همان، ص ۱۷۷.

۲۰. همان، ص ۳۹۲.

۲۱. همان، ص ۲-۸۱ در مورد دیدگاه استاد جعفری در باب طبیعت

انسان بنگرید بر، عبدالله نصری، تکاپوگر اندیشه‌ها، صص ۱۵۷-۶۱.

۲۲. همان، ص ۷۹.

۲۳. همان، ص ۴۸.

۲۴. همان، ص ۲۱۷.

۲۵. همان، ص ۷۵۸. برای مطالعه بیشتر در زمینه دیدگاه استاد جعفری

بنگرید به تکاپوگر اندیشه‌ها، صص ۱۶۷-۷۰.

۲۶. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۷۰.

۲۷. همان، ص ۷۱۶.

۲۸. همان، ص ۲۱۱.

۲۹. همان، ص ۱۸۲.

۳۰. همان، ص ۱۸۴. در باب دیدگاه استاد جعفری در مورد آزادی

بنگرید بر حقوق جهانی بشر در اسلام و غرب، صص ۳۵-۴۰۲.

۳۱. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۷۰۹. در مورد دیدگاه استاد جعفری در باب هنر بنگرید به کتاب هنر و زیبایی و تکاپوگر اندیشه‌ها، صص ۳۶-۳۳۰.

۳۲. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۷۱۶.

۳۳. همان، صص ۸-۴۳۷.

۳۴. همان، صص ۶۲-۷۵۳.

۳۵. همان، ص ۲۳۷.

۳۶. همان، ص ۶۸۶. درباره دیدگاه‌های استاد جعفری در باب تمدن

بنگرید به ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۶، صص ۲۳۳-۹۰.

۳۷. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۲۶۹.

۳۸. همان، ص ۶۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی