

نسبت نظر و عمل در عملی تحول تفکر غربی

آنچه می‌خوانید ترجمه فارسی گفتاری است که فرناند برونر استاد فلسفه دانشگاه نوشاتل در تاریخ ۱۳ دسامبر ۱۹۷۰ در دانشگاه کلکته و در چهارم ژانویه ۱۹۷۱ در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران القاء کرده است. فرناند برونر در زمره کسانی است که در عین اینکه به تفکر غربی بستگی و تعلق خاطر دارند از نحوه بسط آن که مؤدی به صور مختلف مذاهب مادی و طبیعی و علمی و ایدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی شده است، اظهار ناراضی می‌کنند.

شاید راهگشای این طریقت وره آموز افکار این گروه تعلیمات رنه گون فرانسوی باشد که در حدود نیم قرن پیش بحران تمدن جدید را مطرح کرد و قائل شد به اینکه در تمدن غربی جایی برای معنویت و تفکر جدی وجود ندارد. برونر در این خطابه سیر تفکر غربی را به اجمال و با اشاره بیان می‌کند و غرضش این است که روشن سازد که چگونه از زمان ارسطو، جدایی میان علم و عمل آغاز شده و این جدایی در تفکر جدید به نهایت خود رسیده است.

ممکن است بعضی از خوانندگان این گفتار، در فهم اشارات آن دچار اشکال شوند، چه مطالب به نحو بسیار موجز خطاب به گروه خاصی ایراد شده است. از سوی دیگر امکان دارد که خوانندگان هوشمندی که به تفکرات فلسفی آشنایی چندانی ندارند یا قائل به فلسفه‌های تحصیلی و مادی هستند بر این گفتار ایراد کنند و بگویند که اتحاد میان علم و عمل در هیچ دوره مثل دوره جدید تحقق نیافته است و مرادشان علمی باشد که ز تکنولوژی منفک نمی‌تواند باشد. اما این ایراد چیزی نیست که به نظر برونر نرسیده باشد. برونر هم می‌داند که علم جدید با صنعت و تکنولوژی و با تصرف در طبیعت ملازمه دارد و در جایی که از تغییر معنای «تئوری» بحث می‌کند تلویحاً متذکر این معنی می‌شود. اما مراد برونر از عمل، عمل تصرف در طبیعت نیست بلکه آن را به معنی عمل اخلاقی آن هم در معنای افلاطونی لفظ مراد می‌کند که به نحوی سیر باطنی و روحی است.

و حجت علم و عمل در دوره جدید و پیدایش علم تکنولوژیک، به نظر برونر عین انفکاک و جدایی نظر و عمل است زیرا لازمه این وحدت آن است که علم صرفاً علم کمی و عمل نیز ناظر به تصرف در واقعیت به قصد رفع

نیازمندیهای مادی باشد. اما آیا وجود بشر مجموعه‌ای از استعدادها و قابلیت‌ها و نیازمندیهای طبیعی و مادی است؟ قبول اینکه نظر و عمل در دوره جدید وحدت یا اتحاد دارند، بدون پذیرفتن تعریف بالامکن نیست و حال آنکه پروتر می‌گوید نه تنها این تعریف نارساست بلکه مقتضی تفکری است که برطبق آن نظر و عمل از هم جدا شده است و به این ترتیب عمل به معنایی که او مراد می‌کند، دیگر مبنایی ندارد. پروتر در گفتار خود از بهجت و رستگاری بشر سخن می‌گوید و پیداست که عمل و تصرف در طبیعت نمی‌تواند بشر را به این بهجت و رستگاری برساند. شاید بسیاری از کسانی که تأمین قوت روزانه مردمان را، که به اعتباری هم درست است، مقدم بر امور دیگر می‌دانند، متکرر این امر نباشند که علم تکنولوژیک ربطی به رستگاری بشر ندارد. با اینکه این مسأله رستگاری از زمان سقراط، یعنی از ابتدای تاریخ فلسفه تا کنون و فی‌المثل در فلسفه ژان پل سارتر مهم و اساسی است، مناسب آن است که اصلاً طرح معانی پیش بهجت و رستگاری نکنیم زیرا آنچه در تمدن امروز مطرح است صرف توجیه به لذت است و این خطر همواره وجود دارد که بهجت را بالذات اشتباه کنند و امروزه این اشتباه امری شایع و رایج است.

البته پروتر متذکر این نکته است اما بهجت و رستگاری را امری مربوط به گذشته و مطلق می‌انگارد. او رجوع به گذشته و معنویت گذشته را شروع تذکر و آغاز تفکر نمی‌داند، بلکه آن را غایت می‌داند و به این ترتیب تلویحاً به تعطیل تفکر فتوی می‌دهد و چون این فتوی را مبتنی بر تصوف می‌داند، می‌توانیم از زبان متفکر بزرگ خودمان جلال‌الدین مولوی به او بگوییم:

جمله بیقراریت از طلب قرار تست / طالب بیقرار شو تا که قرار آید
جمله بیمرادیت از طلب مراد تست / ورنه همه مرادها همچون شار آید
رضا داور

سرگذشت نسبی که عمل و نظر در طول تاریخ غربی داشته آموزنده است. به طور کلی و اجمالاً به درستی می‌توان گفت که این تاریخ، تاریخ انفصال و جدایی روزافزون نظر و عمل است به شرط آنکه عمل را نه به معنای متداول بلکه به معنی فعل و عمل اخلاقی یا فعلی گدایسته و حق است مراد کنیم.

به نظر سقراط، تا آنجا که از آراء او اطلاع داریم، علم به فضیلت عین فضیلت‌مند است زیرا علم حقیقی نسبت به شجاعت، فی‌المثل مناسبتی با جبن ندارد. شناختن شجاعت و ولادت در آن و اتحاد با آن و عین شجاع شدن است. پس علم از نظر سقراط نگاه کردن معمول و ساده به یک مورد و متعلق خارجی نیست، زیرا علم را نمی‌توان به یک حکم منطقی م تحویل کرد، بلکه متضمن یک تحول باطنی به فراخور متعلق روحانی آنست و ساحتی اخلاق دارد که مقوم آنست. به عبارت دیگر، اگر علم به چیزی عین آن چیز بودن است، جهت این است که شناسایی صرفاً ادراک چیزی یا مفهومی نیست بلکه اکتساب احوال روحی خاصی است

تفکر افلاطون را باید به همین نحو تفهم کرد زیرا نفس از نظر مصنف فیدون عالم «دیدار» را در صورتی می‌تواند بشناسد که صیورورت یابد و به آن عالم سفر کند.^۱ نفس وقتی تن را به عنوان آلت و وسیله مورد استفاده قرار می‌دهد و وابسته آن می‌شود «سرش به دوار می‌افتد تو گویی مست است» پس باید که از تن رها شود و با چشم خود نظر کند زیرا تا مجرد نشود مجرد را ادراک نتواند کرد، نفس در صورتی می‌تواند علم به اعیان ثابت پیدا کند که آنچه هست بشود یعنی مجرد گردد و عین عالم اعیان و مانند آنها باقی و غیر فانی شود.

گاهی چنین پنداشته می‌شود که علم به دیدار مربوط به قلمرو نظر است و مراعات خیر، تعلق به مقام عمل دارد و حال آنکه چنین نیست. زیرا که تقرر عالم دیدار و ماهیات به خیر مطلق است و اگر اشیاء چنانکه باید وجود دارند وجودشان معمول بالعرض و بتبع جعل عالم اعیان و ماهیات است^۲ پس عالم به تمامی تابع خیر مطلق است. اما بشر در جهت عکس پنداری که به آن اشاره کردیم با تزکیه و استکمال نفس، سیر صعودی به طرف عالم اعیان و ماهیات می‌کند و به وساطت این اعیان با سیری که در عین حال نظری و عملی است متوجه خیر مطلق می‌شود. تردیدی نیست که افلاطون در تفکر خود متذکر یک فرادش^۳ دینی است. برای اینکه این معنی را به نحو روشن دریابیم، کافیست که اهمیت زن دیندار زاهد مانند مانینه‌ای در رساله بزم میمانی یا اشارات فیدون به فرادش قدیم را در نظر آوریم.

اگر این معنی را در نظر نیاوریم اعیان ثابت را به مفاهیم منطقی و تفکر افلاطون را به مجموعه استدلال‌هایی که در آثار افلاطون وجود دارد تبدیل کرده‌ایم. راستی جهت این غفلت از معنای اخلاقی و معنوی در فلسفه افلاطون چیست؟ در کتابی که فیلیپ شراد^۴ تحت عنوان مشرق یونانی (مغرب لاتینی) نوشته است، به این پرسش به نحو زیر جواب می‌دهد: «افلاطون درمی‌یابد که در پایان یک فرادش دینی است و نه در آغاز آن و از این وجه نظر آثار او مظهر حداکثر سعی ممکن برای بیان حقایقی است که در قالب و ظرف اصطلاحات فلسفی نمی‌گنجد. به عبارت دیگر اشکال در روش افلاطون است، به نحوی که وقتی می‌خواهد عالم اعیان را شرح دهد می‌بینیم که آن عالم قلب می‌شود و این امر آنگاه به تمامیت و کمال می‌رسد که روش افلاطون فی‌نفسه غایت قرار می‌گیرد و مقولات تفکر منطقی چنان تلقی می‌شود که گویی می‌تواند تمام قلمرو حقیقت را فراگیرد» من در این آراء با فیلیپ شراد سهیم و شریکم. اگر تفکر افلاطون فاقد یک ساحت دینی و عرفانی باشد فلسفه‌ای

- ۱- افلاطون می‌گوید: «نفس ناطقه که از سنخ عالم ماهیات است در عالم محسوس که خانه و وطن اوست اسیر افتاده و دچار غفلت شده است و با اعراض از این عالم و برداشتن حجاب غفلت است که می‌تواند به علم حقیقی که علم به عالم غیب است برسد» م.
- ۲- این رأی مورد قبول شیخ شهاب‌الدین سهروردی و حکمای قائل به اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی است و حال آنکه فائلان به اصالت وجود مانند ملا صدرا و شیرازی وجود را معمول بالذات و ماهیت را معمول بالعرض می‌دانند.

۳- Tradition

۴- Philip Sharrad, *The Greek East and the Latin West*. Oxford, 1959 P.5

می شود به معنای محدود این کلمه، یعنی مجموعه ای از استدلالها و براهین. اما به نظر افلاطون علم در عین حال حکمت است و نظر با عمل یکی است و معرفت خود مقامی است معنوی. این ساخت عملی معرفت در نتیجه ای که افلاطون از تمثیل مفارقه می گیرد، خوب پدیدار می شود و آن این است که بشر وقتی طریق خیر را تا آخرین مقامات طی کرد باید دیگران را از حکمت خود مستفید گرداند و عهده دار اداره سیاست مدینه شود. پس این استکمال نفس و تحول باطنی منافاتی با اشتغال به سیاست و امور مدینه ندارد بلکه لازماً آن است. به عبارت دیگر افلاطون معتقد نیست که دنیا را قبل از آنکه انقلابی در وجود خود ما پدید آید، بتوان دگرگون ساخت. اما تفکر ارسطو در جهت دیگری است و این اختلاف جهت در انتقاداتی که او از آراء سقراط می کند مشهود است. به نظر ارسطو شناختن فضیلت کسی را صاحب فضیلت نمی کند و کار با آن تمام نمی شود. البته درست است که فضیلت توأم با عقل است اما خطاست که فقط عقل را مقوم آن بدانیم. در اینجا است که می بینیم ارسطو برای علم سعه ای که در تفکر افلاطون داشت قائل نیست. پس مسأله برای او به این صورت مطرح می شود که چگونه فضیلت را کسب کنیم نه آنکه صرفاً چگونه آن را بشناسیم؟ بعلاوه انتقاد که ارسطو از نظریه اعیان و ماهیات (عالم دیدار) می کند مبین آن است که علم و معرفت در لوکانون (حوزه درس ارسطو) دیگر آن معنای اخلاقی و روحانی که در نظر افلاطون داشت ندارد. به نظر ارسطو دیدار یا ذات و ماهیت یک شیء محسوس، مفارق و مجرد از آن نیست بلکه این ماهیت در امر محسوس، موجود به وجود خارجی و در ذهن، موجود به وجود ذهنی است. اما ارسطو قائل نبود که ماهیت و ذات یک شیء محسوس تفارق از آن باشد زیرا که مسأله به نظر او خلع صورتی از یک شیء طبیعی و لیس شیء دیگر با این صورت نیست بلکه امر مهم این است که صورت در مرتبه عالم طبیعت هم وجود دارد. پس علم به ماهیت در نظر ارسطو علم به مبادی اعلای اشیاء نیست که مقتضی سیر صعودی روح فیلسوف بر اثر اتحاد با آن مبادی باشد بلکه شناسایی است از سنخ شناسایی مفهومی و منطقی که ذهن ما نسبت به امر محسوس می تواند پیدا کند. پس ارسطو عقل را در مرتبه ای غیر از آنکه افلاطون قرار می داد، می گذارد. در قرون وسطی گفته اند که افلاطون چشم خود را به آسمان دوخته بود و حال آنکه ارسطو تماس خود را با زمین قطع نکرد. اما فلاسفه اسلامی به نحوی از این تقابل رأی استاد و شاگرد گذشته اند و سعی کرده اند که این دور رأی را با هم جمع کنند و آبرود کبیر از آنها تبعیت کرده و به وجود کلی قبل اکثره و کلی فی اکثره (مع اکثره) و کلی بعد اکثره قائل شده است^۱ که اولی به معنی ماهیات افلاطونی مجرد و مفارق و دومی به معنی ماهیات در فلسفه ارسطوست که حال در اشیاء و در عین حال صادر از عالم اعیان (دیدار) است. سومی همان مفهوم کلی^۲ است. اما این تقابل نیز مبین دو وجهه تفکر عقلی است که یکی

۱- شاید اینجا مناسب نباشد از جمع آراء استاد و شاگرد سخن گفته شود زیرا افلاطون فذ به کلی قبل اکثره قائل است و ارسطو وجود کلی قبل اکثره و بعد اکثره و مع اکثره را می پذیرد پس قول فلاسفه اسلامی می تواند صرفاً ناظر به رأی ارسطو باشد منتهی باینست که فلسفه ارسطو در تفکر مشائی اسلامی یافته است، این تمیز صریح تر شده است - م.
 ۲- به اصطلاح کل منطقی است - م.

آنها را می توان عرفان خواند و دیگری را مبتنی بر اصالت عقل دانست. بر حسب نحوه اول، تعقل جنبه عمل دارد و حال آنکه دومی جزاین است. پس مذهب ارسطو مستلزم جدایی و انفصال ما بعد الطبیعه از اخلاق و همچنین جد عقل از اراده است. البته این تحلیلها مفید است و اگر نظر به توصیف بشر هر روزی داشته باشیم، یک نوع پیشرفت و ترقی را می رساند. اما اگر غایت قصوی روان را اعتبار کنیم عبارتست از اتحاد قوای آن با وجود حقیقی و خیر، این تحلیلها باز پس رفتن و سیر نهیگر است؛ یاد این اتحاد در تفکر ارسطو هم هنوز محو نشده است مخصوصاً در قطعه مشهور از کتاب اخلاق نیکوماکلاکه فیلسوف در آنجا جنبه الهی و مکتبی به ذات بودن سیر و مشا و شادی ملازم با آن را توصیف و ستایش می کند.

سیر تفکر یونانی با ارسطو تمام نشده است؛ بعدها فی المثل روایتان بینشی از ع طرح کرده اند که در عین حال یک سیر روحانی نیز هست. چه اگر به نحو قطعی درمی یابیم قانون همه حوادث یک عقل کلی است و میان آن حوادث هم رابطه علت و معلولی وجود دارد و اگر حقیقتاً می دانیم که عقول افراد آدمی جزوی از عقل کل است، دستور ع و نیروی اقدام را یکجا و یکسان کسب می کنیم و مستعد قبول همه حوادث به عنوان خوا خدا و مستقل از فعل و اراده خودمان می شویم دیگر ترس و میل و حسرت در ما جایی ندارد اما با وجود اینکه فلسفه قدیم صورتهای گوناگون دارد آنچه از قدیم بر تفکر غربی استوار دارد تقابل میان افلاطون و ارسطوست یعنی تقابل میان یک «تئوری» که متضمن فرادش دینی مربوط به رستگاری و بهجت و نوعی سیر معنوی و روحانی است و مابعدا لطبیعه که حاصل بحث و نظر بشر عاقلی است که در حد و مرتبه بشری خود می ماند یک طرف تقابل یعنی فلسفه افلاطون در دوره یونانی مآبی تحکیم و تقویت شده است. از لحاظ فلسفه نوافلاطونی که اجزائی از فلسفه ارسطو و فلسفه رواقی را در خود منحل کرده است، عمل و وابسته به قلمرو نظر است و بشر با شناختن مبدأ اولای عالم هما می شود که در حقیقت هست (یا باید بشود) و فعل و عمل خارجی که تابع سیر و مشاهده است در حکم ظل و فئی آن است.

این تقابل در دره مسیحی هم وجود دارد. مذهب آباء یونانی و همچنین مذهب سنت اوگوستن شبیه مذهب افلاطونی است و حال آنکه تفکر توماس آکوئینی از بعضی جهات یاد آور تفکر ارسطوست. در تعالیم اریژن و کاپادوسیها در تعالیم دنیس یا ماکسیم لوکنفسور^۱ در چند قرن بعد سیر و مشاهده باطنی که احیاناً به فناء از علم و عقل مؤدی شده توأم با تصفیة باطن بود و بشر را به جایی می رساند که صورت الهی را در آئینه وجود خود باز می یابد. عبارت: «خدا به صورت بشر تجلی کرده است تا بشر به خدا تقرب و تشبیه جوید» بیان اجمالی است نازتکر کلامی یونانی و لاتینی تا دوره ژان اسکت اریژن متکلم قرن نهم، که این علم کلام اخیر نیز به نوبه خود تحت تأثیر کلام یونانی است. اگر بحث

۱- ماکسیم دو کریسوپولس که معروف به ماکسیم لوکنفسور است (۹۵۰-۶۷۰ م) منسب کتاب دنیس است.

نظر در تفکر این نویسندگان مشاهده تجلیات جمال الهی است این مشاهده هم جنبه الهی دارد. و اینگونه تعقل و نظر، تشبه بالله و از نوع «واقعات» است. پس این نظر عین عمل است و به این جهت می تواند مبدأ فعل خارجی و قواعد عمل باشد و به این فعل و عمل کمال بخشد. تردید نیست که در کتب مندرس مسیحیان قواعد و دستورالعملهای اخلاقی، چه در شریعت قدیم و چه در شریعت جدید، وجود دارد اما این دستورها و قواعد در نظر حکیم در حکم قواعدی نیست که به مقتضای شرایط خارجی وضع شده باشد، بلکه در اصل و مبدأ خود ملحوظ گردیده و به عنوان احکام مبتنی بر خیر مطلق و حقیقت مطلق تلقی شده است که این خیر و حقیقت نیز موضوع معرفت روحانی و تصوف است.

توماس آکوئینی جلوه صورت الهی را در بشر می جوید. به نظر او همین که بشرو وجود دارد و مخلوق خداست این صورت نیز در او هست، منتهی در نزد عدول مؤمنان که دل و جان آنها به نور عنایت ربانی منور است این صورت مرتبه ای اعلی دارد و در وجود سعد او مقربان در حد کمال است. پس سیر معنوی که او توصیف می کند از طریق ادای فرائض کلیسا مؤدی به بهجت ملکوتی می شود. پس می بینیم که بشر در همین دنیا با سعی و جهد و با توسل به علم کلام غیر ملتزم به وحی یا با کلام علمی به این مقصود نایل می شود.

علم کلام به نظر توماس آکوئینی به مرتبه علم بشری که او نیز به عنوان موجود ساده ای تلقی شده است، تنزل پیدا می کند و نه چنانکه دنیس قائل بود حاصل سیر و مشاهده و قرب به حق باشد.

به نظر سن توماس علم کلام حاصل کار عالمی است که در حد طاقت عقل بشری درباره خدا تحقیق می کند و به این ترتیب علمی می شود در عرض سایر علوم که ناظر به همه شؤون زندگی بشر نیست و در این صورت باز بشر در وضع جدایی میان نظر و عمل باقی می ماند. در چنین کلامی، عقل از عشق ممتاز می شود و اگر منظور وصول به خدا باشد این سیر به عشق و گذاشته می شود. حاصل آنکه در فلسفه توماس آکوئینی عقل غلبه می یابد، چه در این فلسفه اراده مستلزم بینش صریح و روشن نسبت به غایت قصوی است و حال آنکه در حوزه فرانسیسکن متأخر قائل به استقلال اراده نسبت به عقل بوده اند. به این ترتیب، می توان این تحول را به نحو زیر خلاصه کرد:

در فلسفه افلاطون تعقل شامل همه قوای نفسانی است، اما در فلسفه ارسطو تعقل از فعل ارادی جدا می شود و اراده اصولاً تابع عقل می گردد و حال آنکه در نظر فرانسیسکنها عقل بی آنکه داعی فعل ارادی باشد آن را روشن می سازد. به این ترتیب، در سیر تفکر غربی، تعقل متدرجاً کمال و جامعیت روحانی خود را از دست می دهد و مذهبی پیدا می شود که می توان آن را اصالت اراده خواند. سیر فکری ناشی از فلسفه افلاطون و آباء یونانی بعد از توماس- آکوئینی ادامه یافته است و نام مایستراکهارت برای یادآوری آن کافی است. اما در فلسفه متأخر غالباً به جنبه عقلی که در فلسفه ارسطو بود بیشتر اهمیت داده شده و عدول از جنبه روحانی و عرفانی تفکر افلاطون و اکتفا به ظاهر نظام این فلسفه از موجبات این امر است. دکارت آراء افلاطون و سنت اگوستین را در انکار علم به محسوسات و قول به نظری بودن علم و معلوم بودن نفس به علم اولی و بی واسطه و وجود خدای اعرف از جسم را باز

می گیرد. اما در نظر دکارت خدا نقطه ضامن یقین علمی است و نه موضوع این یقین علمی، و غایت آن در تفکر دکارت ریاضیت که صورت کامل دانایی است از جنبه های فیثاغورثی و کابالیست آن جدا شده است.

علم به معنی دکارتی کلمه که در نفس متمکن می شود صرفاً یک علم بشری است و البته که فیلسوف این امید را هم دارد که از این علم قواعد اخلاقی استنباط کند و از آنجا که این علم هنوز ناقص است یک اخلاق موقتی را پیشنهاد می کند.

در فلسفه لایب نیتس توجه به انسان به آن اندازه که در فلسفه دکارت بود وجود ندارد. اما عقل در تفکر لایب نیتس عقل عرفانی آباء یونانی نیست پس لایب نیتس هم وابسته به حوزه اصالت عقل مبتنی بر کیش داری است. و مهم اینکه قائلان به چنین فلسفه ای داعیه شناسایی دارند که خارج از حد طاقت بشری است. خیر چنانکه در تفکر بسیاری از افلاطونیان اصل است در فلسفه لایب نیتس هم همین مقام را دارد، یعنی خدا خیر است پس فعلش نیز خیر است و عالمی را که او از میان عوالم ممکن برگزیده است بهترین عالم است و بشری هم که جزوی از این بهترین عالم است، بر طبق قاموس این عالم عمل می کند، با این تفاوت که بشر فقط می تواند آنچه را که از حیث ظاهر بهترین است اختیار کند و حال آنکه خدا بهترین حقیقی را انتخاب می کند. اما این امر که اختیار بشر در حدود ظاهر است اهمیت ندارد. زیرا که خطاهای مردمان هر چه باشد افعال و اعمال آنان در بهترین عالم ممکن صورت می گیرد.

سیستم و فلسفه لایب نیتس در قیاس با مذاهب فلسفه قدیم و قرون وسطی که در آن تفکر همان سیر و مشاهده الهی است، یک نظام تفکر عقلی جدید است. زیرا وقتی می خواهیم فعل خدا را بر مبنای اصول عقلی توجیه کنیم در جهتی هستیم که راز الوهیت در آن محومی شود و بدین قرار تئوری دیگر آن مقام معنوی را که سابقاً داشت ندارد. اما وضع کانت مخصوصاً می تواند برای ما آموزنده باشد. کانت پی برده است به اینکه از علم جدید که علم به پدیدار- هاست نمی توان اصول عمل اخلاقی را استنباط کرد. این فیلسوف خیلی بیشتر و بهتر از دکارت ماعیت تفکر عقلی جدید را درک کرده است.

به نظر او این تفکر عقلی جدید که وابسته به روش تجربی و استنتاجی است، نفوذی در قلمرو اخلاق ندارد و قواعد اخلاقی به عالم دیگری غیر از عالم علم متعلق است. به این ترتیب در فلسفه کانت تقابل میان نظر و عمل و طبیعت و اخلاق که از خصوصیات عمده تفکر غربی است، صریحاً بیان می شود. اما اگر بعضی کسان تصور می کنند که این تقابل جزو ذات تفکر غربی است باید متذکر باشند که چنین نیست بلکه این تقابل در مرحله ای از تاریخ غربی پدید آمده است. اگر تئوری صرف شناسایی علمی است پیدا است که به عالم عمل و اخلاق ربطی ندارد و نسبت به آن بیگانه است. چه این علم همواره ناقص است و به این جهت نمی تواند مبداء مطلق صدور احکام اخلاقی و حجت موجه آنها باشد. به این ترتیب، مطلق از قلمرو نظر طرد می شود و به قلمرو عمل تعلق پیدا می کند و این تحول به وجوه مختلف در فلسفه فلاسفه ای مثل فیخته، کیر که گارد، مارکس و نیچه مشهود است. مع هذا بعضی از فلاسفه جدید سعی کرده اند تفکر عقلی غرب را در تمامیت و مکتفی به ذات بودن گذشته آن، از نو احیا کنند و هگل یکی از آنهاست که به نظر او عقل مطلق همان موجود مطلق است.

چنانکه می‌دانیم فیلسوف آلمانی معتقد است که عقل مطلق خود بر طبق یک فراشد جدالی (دیالکتیک) به صورت طبیعت و روان تحقق می‌یابد و در طی تاریخ نظامات اجتماعی را پدید می‌آورد که در آنها به نوبه خود قواعد رفتار و عمل افراد را تعیین می‌کند. پس بسط عقل به صورت روان سوژکتیو یا فرد به صورت روان اژکتیو یا جامعه، همان بسط زندگی اخلاقی و عملی است و در پایان این سیر آنگاه که عقل کمال خود را در روان مطلق باز می‌یابد عین آزادی تام و تمام است.

به یک اعتبار در این فلسفه صورتی از فلسفه‌های قدیم را باز می‌یابیم. در فلسفه هگل وجود حقیقی عین خیر است به نحوی که تفکر در وجود حقیقی همان وجود حقیقی گشتن است.^۱

اما در حقیقت با فلسفه هگل بکلی از تفکر قدیم دور شده‌ایم و صرفاً این ظاهر فلسفه اوست که مشابهت با تفکرات فلسفی قدیم دارد و به این اعتبار تفکر هگل یکی از محوه ترین فلسفه‌هاست، چه در این فلسفه تاریخ و زمان جای خدا را می‌گیرد.

مطلق در فلسفه هگل برخلاف قول قدما خارج از تاریخ نیست تا به تاریخ معنایی بدهد و اگر چنین باشد خود آگاهی پیدا نمی‌کند بلکه مطلق در بطن تاریخ به خود آگاهی می‌رسد و خود چیزی جز باطن و معنی تاریخ نیست. آنوقت مواجه با این اشکال هستیم که وقایع گذران این دنیا را صرفاً بر مبنای سیر و گذر آنها توجیه کنیم. اگر هر امری شانی از بسط مطلق است دیگر ضابطه و ملاکی برای تاریخ برای حکم کردن درباره خود تاریخ وجود ندارد و عقل خود در تاریخ یعنی امری که عقل باید قواعد آن را مقرر بدارد، منحل می‌شود.

در مارکسیسم هم با همین نحوه تفکر مواجه می‌شویم یعنی بر طبق آن هم واقعیت در حوادث تاریخی بسط می‌یابد و پیداست که این واقعیت هم مادی و غیر روحانی است. بدیهی است در این نحوه تلقی، عمل تقدم و اولویت دارد. چه ضامن ترقی و تقدم که حقیقت در آن متحقق می‌شود، عمل است. نکوهشی که مارکس از فلسفه نظری می‌کند در صورتی درست و موجه است که فلسفه به عنوان شناسایی اعتباری و صوری و بدون مساحت عملی تلقی شود. اما نشوری از آنجا که در اصل و مبدأ یونانی و مسیحی خود مستلزم حصول یک مقام روحی و معنوی و رفتار تازه بوده است با شناسایی به معنی امروز نباید مشتبه شود. اما علی‌رغم سعی هگل تفکر در قرن بیستم به مفهوم محدود عقل و معقول^۲ باز گشته است. به این معنی که تفکر افلاطونی هوسرل جنبه مابعدالطبیعی و عرفانی فلسفه امیل افلاطون را حفظ نمی‌کند و به همین جهت است که فیلسوف آلمانی می‌تواند در تفکر خود از فلسفه دکارت مدد بگیرد اما راجع به آنچه باید بگوییم که جنبه ضد افلاطونی فلسفه او به نحوی در

۱- ملاصدرا شیرازی فلسفه را به این نحو تعریف می‌کند: «... صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» باتذکر به اینکه فلسفه ملاصدرا و فلسفه هگل دو مبنای متفاوت دارد، می‌توان درباره مشابهت قول این دو فیلسوف تفکر کرد.

۲- یعنی عقل جزوی و حسابگرو اعداد اندیش-م.

تفکر هیدگر بازیافته می‌شود. هیدگر نظریه شناسایی افلاطون را در مفهوم محدود و ناقص ازدانایی طرح می‌کند و آن را به بیش صرف نسبت به شیء تحویل می‌کند.^۱ اما فلسفه قائل به فلسفه تحصیلی و اخلاف آنان کار را به جایی می‌رسانند که فکر را به

۱- صرف نظر از اشاراتی که هیدگر در کتب و مقالات خود به نظریه افلاطون در باب حقیقت می‌کند، مقاله نسبتاً مفصلی دارد در تحلیل و تفسیر تمثیل مغاره که در اول کتاب هفتم سیاست نامه افلاطون آمده است چنانکه می‌دانیم تفهیم تفکرات این متفکر آلمانی آسان نیست. تا آنجا که مفسران او هم احیاناً کلمات او را درست در نیافته‌اند و البته در این صورت پیداست که تفسیرهای گوناگون از آراء او می‌شود. به هر حال چون عبارت موجز آقای نرناند پروئر نویسنده فاضل این مقاله ممکن است باعث سوء تفاهم شود و حتی این تصور را به وجود آورد که هیدگر یعنی کسی که بیش از چهل سال است هر روز روزی یک ساعت به مطالعه آثار و کلمات متفکران یونانی می‌پردازد، قائل است که علم در نظر افلاطون نوعی نظر کردن و دیدن اشیاء و ادراک آنهاست، تذکر این نکته لازم است که متفکر آلمانی در مقاله «رای افلاطون درباره حقیقت روشن ساخته است که افلاطون در سیر معرفت قائل به مراتب و منازل است و در منزل و مرتبه اول که در همان مغاره است ناگهان باید وضع او و بالنتیجه وجهه نظرش تغییر کند، یعنی به پشت سر نگاه کند و بپرتو نوری که در بیرون مغاره است آشنا شود و پس از آنکه از مغاره خارج شد (یعنی رجوع به ذات خود و به وطن خود کرد و دوستدار دانایی شد) اشیاء را به حقایقها در پرتو نور خیر مطلق ببیند. تا اینجا البته که نمی‌توانیم بگوییم هیدگر با تفسیر کلمه Paideia که آن را از متن افلاطون باز گرفته است (این کلمه از قرن نوزدهم معنایی پیدا کرده است که ما امروز در زبان خودمان به فرهنگ تعبیر می‌کنیم و در زبان یونانی معنایی قریب به معنای رشد و تربیت و قبول سورت دارد) می‌گوید که به نظر افلاطون نیل به حقیقت مستلزم قبول تربیت و ادب نفس و طی مقامات است و هیدگر در این قول آغاز اصالت بشر را می‌بیند که در تفکر هگل و نیچه تمامیت یافتن آن آغاز شده است. پس اینکه هیدگر جنبه ضد افلاطونی فلسفه نیچه را قبول کرده است سخنی است قابل بحث بخصوص که متفکر آلمانی به قول خودش هیچ چیز را «مدلل و مبرهن» نمی‌کند بلکه به «روشن ساختن» اکتفا می‌کند. پس اگر چنین است دیگر ضدیت و مخالفت هم مورد ندارد. به هر حال تصور می‌کنم استاد پروئر به این جهت قول هیدگر را به نحوی که دیدیم تفسیر کرده است که به تبع افلاطون طی مقامات و منازل را شرط لازم نیل به حقیقت و خیر می‌داند و حال آنکه به نظر هیدگر تفکر قلبی مربوط به احوال است که در زمره مکاسب نیست و شاید این تفکر مناسب با این شعر حافظ باشد: «چو پرده دار به شمشیر می‌زند همه را - کسی مقیم حریم نخواهد ماند» شاید تفسیر پروفیسور پروئر ناظر به رد این نظر باشد خلاصه آنکه بنا بر نظر هیدگر نحوه تفکری که مورد پسند پروفیسور پروئر نیست بسط تفکر افلاطون است و نه اعراض و روگرداندن از آن. غیر از پروئر این ایراد را دیگران هم به هیدگر کرده‌اند و مثلاً ژان وال می‌گوید که هیدگر تنها یکی از آزمایشهای مابعدالطبیعی افلاطون را ملاک و مبنای تفسیر خود قرار داده است و حال آنکه آزمایش ما بعدالطبیعی سیاست نامه با آزمایش «پارمئیدس» و فیلبوس یکی نیست. آزمایشهای متافیزیکی افلاطون هر چه باشد می‌توان گفت که او در این آزمایشها مبانی تفکر فلسفی غرب را یافته و هیدگر چنان به تفسیر او می‌پردازد که گویی زمینه تفکرات بعدی افلاطون، در سیاستنامه و حتی در آثار جوانی و در تفکر سقراطی او وجود دارد. من این مطلب را در مقاله‌ای آورده‌ام و تکرار آن در اینجا مسورد ندارد. مراجعه به آثار هیدگر و شارحان او شاید برای خواننده روشن سازد که تفسیر پروئر لا اقل مبنی بر سوء تفاهم است-م.

لفظ یا اعمالی که یک ماشین می تواند انجام دهد، تحویل می کنند. به این ترتیب است که فهم طبیعت و ماهیت عقل به نحوی که نویسنده گان افلاطونی مشرب اعم از مسیحی یا غیر مسیحی از آن سخن می گویند بیش از پیش مشکل شده و به همین جهت ترجمه متون آنها به زبانهای غربی تقریباً ممنوع گردیده است.

وقتی فی المثل سنت او گوستن از علم خدا بحث می کند چه می توان از آن فهم کرد؟ آیا این علم، علم استنتاجی یا علم تجربی است؟ مسلماً علم خدا نه استنتاجی است و نه تجربی، ترجمه متون شرقی نیز با همین اشکالات مواجه می شود کلمه 'Buddhi' رافی المثل چگونه ترجمه کنیم.

گانگانا تهاجا Ganganathajha دشواری این امر را در مورد زبان انگلیسی برای ما روشن می سازد اگر کلمه عقل را به جای آن بگذاریم نارساست به نظر او اراده مناسبتر است اما وقتی صفت jnana عرفان Buddhi را تفسیر می کند متذکر می شود که اسناد و حمل صفت حکمت به Buddhi به این معنی است که او واجد صفات دو گانه عقل و اراده است. اما این توضیحات بهیچوجه نمی تواند برای خواننده جدید کافی باشد و چندین قرن است که همه اینها بیهوده شده است.

پس جدایی نظر و عمل با یک نوع تغییر در معنای تئوری همراه بوده است. در ابتدا تئوری عبارت بوده است از فعل نفس که شامل همه قوای آن مثل عقل و انفعال و اراده و ایمان و عمل اخلاقی می شده است اما اخیراً تئوری منطبق صرف شده و فی نفسه یا به عنوان هیأت تألیفی که با آن امور تجربی را می توان تفسیر کرد تلقی گردیده است و وقتی در این باره فکر می کنیم تحول معنی این مفهوم مخصوصاً بهت آور است.

در این اوضاع و احوال پرسش از مبنای قواعد اخلاقی در عصر کنونی اهمیت خاص پیدا می کند این مبنای در منطق صرف که هیچ مناسبتی با اخلاق ندارد نمی توان جستجو کرد و یافت. عدم سنخیت احکام علمی و احکام اخلاقی غالباً مورد قبول قرار گرفته است زیرا بیان یک نتیجه و یک راقعه یا یک قانون طبیعی امری است و انشاء یک قاعده اخلاقی امری دیگر به نحوی که نمی توان یک حکم اخلاقی را از یک حقیقت علمی استنباط کرد. هیوم وقتی تفاوت میان احکام خبری و انشائی را بیان می کند و اصرار می ورزد که عقل در امر هدایت و راهنمایی اخلاقی بشر ناتوان است به خوبی متوجه این نکته است، به نظر او فرق است میان قضایایی که رابطه آنها «است» و «نیست» است و قضایایی که قید بایست و نبایست دارد اما کانت مبنای ابژکتیو اخلاق را که در عقل نظری نمی توان آن را یافت در فتوای باطن و تکلیف می جوید ولی او با این طرح بر جدایی که در دور جدید میان علم و عمل به وجود آمده است فایق نمی آید و حتی آن را مسجل می کند. بعد از او بعضی کسان گمان کرده اند که این مبنا را در ارزشهای یافته اند و بر این اساس اخلاق غیر صوری Materiale ابداع کرده اند و رنه لوسن در فرانسه آن را به نحو خاص و با اوصاف مخصوص مورد تفسیر قرار داده است اما حقیقت

۱- Buddhi تجلی برر شاست.

۲- The tattwa-kaumudi, translated into English by Mahama Pādhyaya Gangana-thajha, Poona 1963 third ed. p.35

به عنوان ارزش را نباید با حقیقت از آن حیث که حقیقت است اشتباه کرد، حقیقت به معنی اول می تواند باعث پژوهش در متعلقات واقعی یا ذهنی و نفسانی علوم جدید شود و حال آنکه اگر مراد معنی دوم باشد فی نفسه غایت هر پژوهشی است و نظر و عمل در آن به صورت وحدت است. فلاسفه ای که به این نکته توجه دارند که احکام اخلاقی از نوع خاصی است و قطع امید کرده اند که بتوانند یک مبنای ابژکتیو برای این احکام بیابند آن را به موضوعیت نفسانی بشر که در قلمرو امکان ذاتی قرار دارد منتسب کرده اند، حال خواه مثل ژان پل سارتر که در کتاب وجود و عدم به نام اگزیستانسیالیسم آزادی و اختیار بشر را در رده راقعه و دستور-العمل، سابق بر فعل می داند بیان مطلب کنند و خواه مانند استیونسون Ch.L. Stevenson و آیر A.J. Ayer به این اکتفا کنند که جنبه انشایی و غیر خبری احکام اخلاقی را دوباره تأیید کنند و آنها را به عنوان آثار و ظهورات خارجی احساسات و انفعالات تلقی کنند.

به این ترتیب می بینیم که تفکر معاصر در برابر پرسش از مبنای اخلاق بکلی دستخوش پریشانی و دستپاچگی است و همین وسوسه است که زمینه و فرصت برای رواج انواع طبیعت-انگاری در علم النفس جدید و جامعه شناسی و اقتصاد فراهم می سازد. البته تغییر رفتار آدمیان بر مبنای رجوع به مقتضیات طبیعی به ظاهر خوش آیند است اما این نوع تفسیر صرفاً سعی و کوششی است برای حل مساله بر مبنای علم. اما آیا محقق است که این مقتضیات که لازمه آن رفتار است، علت تام آن باشد.

قبول اصل موجبیت که لازمه این قول است شأن عمل بشر را نیز مانند شأن فکر او ازین می برد و اخلاق را نابود می کند چه در این صورت فعل و عمل اخلاقی صرفاً معلول علل طبیعی می شود، بشر دیگر یک موضوع مسئول فعل خود نیست بلکه در حکم شیئی است که وابسته به شرایط طبیعی خویش است.

چگونه باید بر این پریشانی فایق آمد؟ چگونه باید در برهوت و قحطگاه معنویت که تکنولوژی و اقتصاد برای بشر فراهم کرده است از یأس و شدت عمل یا صرف تن در دادن به اوضاع و احوال و سازش با آن اجتناب کرد؟ رجوع به فلسفه هایی از نوع فلسفه دکارت یا ارسطو بی مورد و نامناسب نیست اما فلسفه دکارت خود مبین جدایی میان علم و اخلاق است و این جدایی با فلسفه ارسطو آغاز می شود پس جواب قانع کننده ای برای این پرسش نمی توانیم پیدا کنیم مگر آنکه آن نظر گاه عالی را که در صدر تحولی قرار دارد که از آن بحث شد باز یابیم تفکر در پایان سیر خود و بعد از آنکه بکلی معروض آزمایشهای جدایی و انفکاک شد بالطبع به آغاز و مبدأ خود که صرف وحدت است باز می گردد.

آیا امروز در دنیا جایی هست که تئوری افلاطونی و مسیحی در آن اگر تحقق نیافته است لا اقل وجودش ممکن و قابل تعلیم تلقی شود؟ آری در بعضی از مقامات عالی دینی و در جمع مردمان صاحب بدل و در آثار تعداد قلیلی از نویسندگان می توان آن را یافت و آنها این معانی را به یاد کسانی آورده اند که گوشه ای شنیدن دارند اما اینها آتشی هستند محدود در کانون خود به این جهت کشورهایی در مشرق زمین که هنوز این شعله عالی روح در آنجا فروزان است یعنی کشور راما کریشنا - ویوکاناندا، راما ناما هارشی و سوامی راماداس یا عالم تشیع و تصوف در اسلام باید به غرب مدد برسانند تا بر طبق قابلیت خاص خود این شعله را نگاه

دارد و آن را فروزانتر سازد چه رستگاری بشر در غایت امر منوط به اینست که این شعله در دل ما فروزان باشد و راه زندگی ما را در وحدت دانایی و توانایی روشن سازد.^۱

۱- اگر از فحوای کلام پروفیسور برونر استنباط می‌شود که تفکر در هند و ایران یک-ر- ناظر به فرادش افلاطونی و بسط تفکر یونانی است تذکر این نکته لازم است که با وجود تأثیر افکار افلاطونی در فلسفه و عرفان ایران تصوف اسلامی یا لا اقل تفکر بعضی از متصوفه ما ربطی به افلاطون و حتی به افلوپین ندارد مگر آنکه منظور برونر فقط آن حوزه از تفکر اسلامی باشد که بیشتر افلوپینی است و می‌خواهد که این شعله افلوپینی را که ما از غرب باز گرفته و به نظر او فروزان نگاه داشته‌ایم به غرب باز پس دهیم. البته منکر نمی‌توان شد که رسوخ در تفکر اسلامی و بطور کلی در فلسفه عتیق می‌تواند به مردم مغرب زمین و همه مردم جهان خود آگاهی تاریخی بدهد و حتی این رسوخ و تذکر شرط تفکر است و نجات از دنیای متافیزیکل زده کنونی باید با استمداد از فلسفه و تذکر عمیق نسبت به تفکرات فلسفی مورد تفکر قرار گیرد اما فلسفه به خودی خود نمی‌تواند غایت بشر باشد و نه او را از ذلت و مسکنت کنونی نجات دهد. بطور کلی باید تصریح شود که مترجم با سیاست از تفسیرهای نویسنده موافق نیست و فی‌المثل چگونه می‌تواند موافق باشد که کلام «سن توما» کلام ملتزم وحی نیست-م.

□

سازش تا اعتراض گسترده است. او نظراتش را بدین تفصیل بیان می‌کند:

«اگر بخوانیم ویژگیهای مراحل گوناگون این تحول را از خلال آثار نویسندگان استعمار شده به دست دهیم، باید پرده گسترده‌ای را مجسم کنیم که در سه مرحله در مقابل دیدگانمان باز می‌شود. در مرحله نخست، نویسندگان استعمار شده در می‌یابند که در فرهنگ اشغالگر تحلیل رفته است. آثارش یکسره با معیارهای کشور استعمارگر همسان است. اروپا سرچشمه الهام است و آثار او نیز به راحتی در زمره یکی از جنبشهای مشخص ادبیات کشور استعمارگر درمی‌آید. این مرحله، دوره تحلیل رفتگی کامل است. در ادبیات این

ادبیات نوین افریقا

ژورنال از نظر قانون

فرانتس فانون^۲ (۱۹۲۵-۱۹۶۱) نویسنده و پزشک مارتینیک^۳ و منتقد برجسته اجتماعی و ادبی که در نبرد آزادبخش الجزایر نقشی فعال داشت، تمامی ادبیات «خلفهای استعمار شده» را چون خطی مستقیم می‌دید که از تحلیل رفتن تا نبرد برای آزادی و از

۱- Janheinz Jahn

۲- Frantz Fanon

۳- Martinique