

مدخلی انسان شناسانه بر فلسفه علم

نگارنده: آرش رستگار

۲.....	کنفسیوس.....
۱۳.....	بودا.....
۲۳.....	زرتشت.....
۳۴.....	فیثاغورس.....
۴۵.....	افلاطون.....
۵۶.....	ارسطو.....
۶۷.....	کندی.....
۷۸.....	فارابی.....
۸۹.....	ابن سینا.....
۱۰۰.....	ابن هیثم.....
۱۱۱.....	غزالی.....
۱۲۱.....	ابن رشد.....
۱۳۱.....	سهرودی.....
۱۴۵.....	ابن عربی.....
۱۵۹.....	خواجه نصیرالدین طوسی.....
۱۷۳.....	ملاصدرا.....
۱۸۷.....	سنت اگوستین.....
۱۹۸.....	توماس آکوئیناس.....
۲۰۹.....	دکارت.....
۲۱۹.....	هابز.....
۲۲۹.....	اسپینوزا.....
۲۳۹.....	لایبنیتز.....
۲۵۰.....	لاک.....
۲۶۱.....	کانت.....
۲۷۲.....	هگل.....
۲۸۳.....	داروین.....
۲۹۴.....	مارکس.....
۳۰۵.....	نیچه.....
۳۱۶.....	برگسون.....
۳۲۶.....	هایدگر.....
۳۳۵.....	منابع.....

## کنفوسیوس (۵۵۱ ق م - ۴۷۵ ق م)

- در افسانه‌های چینی که افسانه‌های هیچ قومی به پای آن نمی‌رسد آمده است اشباح تولد طفل مقدسی را به مادر جوان کنفوسیوس خبر می‌دهند. او در غاری به دنیا آمد و هنگام زادنش چند اژدها به مراقبت می‌پرداختند و بانوان اثری هوا را عطر آگین می‌ساختند. پدرش اندکی پس از تولد وفات یافت و کنفوسیوس بخاطر مزیغه مالی مجبور بود برای کمک به مادرش ضمن تحصیل به کاری نیز اشتغال ورزد. با این وصف در تیراندازی و موسیقی ماهر شد. معروف است که مادر او برای تربیت بهتر فرزندش سه بار خانه خود را عوض کرد.

- در بین همه پامبران و فلاسفه دنیا کنفوسیوس مظهر اصالت سنت است. اعتقاد به سنت پرستی بدین معنی است که بگوییم جامعه عبارتست از مجموع عناصر ناهماهنگ که بوسیله یک گل و ملات به هم چسبیده که آن گل و ملات سنت است و اگر از بین برود همه اعضا و عناصر جامعه از بین می‌رود. او مفهوم قداست را از خداپرستی جدا کرد و به این مفهوم پرستش به امر قدسی تعلق می‌گرفت. پس از تحریف آیین او به پرستش خود او روی آوردند. در زمان کنفوسیوس اوضاع اجتماعی بد بود ولی در همان حال قابلیت بهبودی نیز موجود بود. مردمان عملشان فاسد ولی سرشت و فطرتشان خوب و مستعد بود. در چنین وضعی کنفوسیوس مفهوم "لی" را معرفی کرد و آن به معنی نفس نظام اجتماعی است و خوشبختی و سعادت مردمان را در این مفهوم خلاصه دید.

### هم عصران کنفوسیوس

- چینیان باستان معتقد بودند که زمین صفحه‌ای است مسطح و ساکن و آسمان چون سرپوشی مقعر بر فراز آن است. چین بهشت تاریخ نویسان است. آنان روایات خود را به سه هزار سال قبل از میلاد برمی‌گردانند تاریخ نویسان چنین نوشته‌اند که PAN - kn - آدم نخستین پس از آنکه هجده هزار سال رنج کشید توانست به دنیا شکل ببخشد. او در حالی که کار می‌کرد. از نقش ابر و باد از آوازش تندر، از رگهایش رودخانه‌ها، از مویش سبزه و درخت، از استخوانهایش فلزات و از عرقش باران پدید آمد! و نوع انسان نیز از حشراتی که بر بدنش نشسته بودند زاده شدند!

- فلاسفه کهن چین معتقد بودند که تمام موجودات هستی از تقابل دو حالت یا دو قوه مرکب شده است: YANG و YIN و در هر موجودی اثر این دو هست. یانگ یعنی نیروی مذکر که دارای خاصیت فاعلیت است و منبع حرارت و نور است و در جهت مثبت عالم قرار دارد. یین یعنی نیروی مؤنث که خاصیت انفعال دارد و مبداء حیات و باروری و فراوانی و توالد و تناسل است. به عبارت دیگر اختلاف اشیاء ناشی از ماده‌ی ذاتی و جوهری آنان نیست بلکه در چگونگی عمل آنهاست و در حالتی است که آنان را عارض می‌شود. پنج عنصر آب، آتش، خاک، فلز و چوب حاصل فعل و انفعال یین و یانگ هستند، مرد و زن نیز که مرد از آسمان و مظهر یانگ و زن از زمین و مظهر یین است. در طول زمان چینیان گاه زمین را می‌پرستیدند و گاه آسمان را و چون سراسر هستی را پر از ارواح گوناگون می‌دانستند، پرستش ارواح نیز رایج بود و از آنجا پرستش اجداد.

- کنفوسیوس سعی می‌کند بین جهان و جامعه رابطه برقرار کند. او که می‌خواهد عدل را بر پا کند می‌گوید سلسله مراتب حاکم بر طبیعت براساس تائو است و نظم بی‌نظام حاکم بر جامعه است و خود را اصلاحگری معرفی می‌کند که می‌خواهد لی را به تائو وصل کند. یعنی جایگاه‌ها و طبقات اجتماعی را بر طبق سلسله مراتبی که تائو به جامعه تحمل می‌کند قرار دهد. بنابراین لی کم و بیش به معنای نظم و عدل است. البته می‌توان آن را در جایی رسوم و تشریفات، در جایی عبادت و مناسک و در جایی سرمشق کامل اعمال اجتماعی و مذهبی انسان ترجمه کرد.

- لی عامل اصلی حسن روابط بشری است که مشتمل بر پنج اصل است: روابط سلطان با رعیت، پدر با فرزند، شوهر با زن، برادران بزرگتر با برادران کوچکتر، دوستان با دوستان. همچنین بعضی روابط فرعی مثل روابط آدمی با ارواح، ملوک با وزراء و رابطه

بین رجال سیاسی اگر روابط فوق بر طبق قانون لی صورت گیرد انسان رابطه‌اش با همه هستی اصلاح می‌شود. چنین قواعدی باید مطابق، رسومات قدما و اسلاف باشد زیرا ایشان طالب سعادت خلاق بوده‌اند و روح انسانیت که موجب احترام و ادب متبادل است در ایشان ظهور داشته است. همین امر موجب شد تائوئیست‌ها پیروان کنفوسیوس را به استهزاء بگیرند. با وصفی که آمد اخلاق در مرکزیت فلسفه کنفوسیوس قرار دارد و انسان‌شناسی او بیشتر بر مفاهیم اجتماعی تأکید می‌کند تا فردی.

- به اعتقاد چینیان دستگاه فکری تائوئیسم مرکز کلیه افکار و اندیشه‌های عقلانی چین از قدیم تا امروز است اما تئوری پرداز آن لائوتزو است که در ۶۰۴ ق م چشم به جهان گشود. اینان تائو را امری ازلی می‌دانستند و لذا محال و غیر قابل توصیف در زمان حادث. با این وصف تنها منشاء عمل و هستی یعنی تا TE در تمام موجودات وجود دارد اما مستور و پنهان است. مرد حکیم درباره او اندیشه می‌کند اما به هیچ وجه صورتی برای او رسم نمی‌کند و پرستش ا عبادتی به عمل نمی‌آورد. تائو سرنوشت اشیاء را تعیین می‌کند و اطاعت و توافق با اراده او نوعی ایمان و دین عرفانی لطیف است که از فلسفه بالاتر است. هدف انسان تناسب با تائو است ولی انسان در انتخاب این راه مختار است. مقصد نهایی رسیدن به عالم محو و استغراق است.

- تائوئیسم در سعادت‌مند کردن مردم موفق نشد لذا در وادی کفر فرو افتاد و هم از آنجایی که مذهب رسمی خاقانها بود صورت حکومتی نیز پیدا کرد. چینیان که به زندگی دراز و طول عمر بلکه حیات ابدی علاقه داشتند بازچه ساحرانی شدند که ادعا کردند که اوراد و افسون آنها چنین تأثیری دارد. در اثر نفوذ سحر و جادو روحانیون تائوئیست مقامی رفیع بدست آوردند. لذا یک نظامی از روحانیون تشکیل دادند که از طرفی با حکومت تعامل داشت و از طرفی با مذاهب وارداتی مثل آیین بودا به رقابت می‌پرداخت. در تائوئیسم خدایان نشانه‌های طبقاتی بودند. حتی هر صنف و حرفه خدای خاصی داشتند و یا بعضی پهلوانان نیز به مرتبه الوهیت رسیده بودند.

### انسان‌شناسی کنفوسیوس

- کنفوسیوس چنین می‌گوید: "شاهان رفته که می‌خواستند صفات عالیة ایشان درخشان و تابان باشد، در صدد انتظام امور دولت برآمدند. پس برای حسن امور دولت ناگزیر به انتظام خاندان خود پرداختند و برای انتظام خاندان نخست تربیت نفس خویش را طالب شدند. پس برای تربیت نفس خویش، تصفیه قلب خود را لازم دانستند آنگاه برای تصفیه قلب خلوص نیت را ضروری دیدند. پس برای حصول خلوص نیت به کسب علم و طلب دانش نیازمند گشتند و برای حصول علم در مقام تحقیق از حقایق اشیاء برآمدند." روح روشن و فکر عالی کنفوسیوس از این سخن آشکار می‌گردد و سهم بسیاری از مبانی انسان‌شناسی او.

- لایه‌های تجربه انسان از دین دیدگاه جسد، نفس، قلب، روح و ذات تائو است و این همه از یانگ و بین و در نتیجه آن آیینی که دوگانه پرست است. اصلاح انسان از ذات شروع می‌شود و به ظاهر تجلی پیدا می‌کند لذا نزول کمالات مورد تأکید است نه عروج انسان. کسب کمالات هدف بیرونی دارد نه درونی و آن اصلاح جامعه است. انسان‌شناسی کنفوسیوس با جهان‌شناسی او از طریق نظم تائویی ارتباط پیدا می‌کند. ارتباط انسانی در این مدل تنها در دو لایه جسد و نفس معنی پیدا می‌کند ولی ارتباط با ارواح گذشتگان درونی و فردی است. انسان در این مدل پس از مرگ روح جاودانه است که این ممکن است متأثر از علاقه فرهنگ چینی به عمر طولانی و خلود باشد.

### مبانی انسان‌شناسی کنفوسیوس

- تأکید تند روانه کنفوسیوس در تعلیم و تربیت اجتماعی ریشه در فرهنگ خانوادگی او دارد فلسفه آموزشی او نیز بر همین اساس بنیان گذاری شده است. عملگرایی او ریشه در استقلال زود رس او و روی پای خود ایستادن در سنین پایین دارد. عملگرایی

لباسی است که او سعی می‌کند بر تن فلسفه و جهان بینی کهنه چین بپوشاند و در واقع با این کار ساختار آن را کاملاً دیگرگون می‌کند. این با قانون نوشته نشده معروف تطابق دارد که تلقی فرد از یک دین باید با شرایط روزمره او انطباق داشته باشد.

- کنفوسیوس برای اصلاح جامعه از همه سلاحهای درون و بیرون کمک می‌گیرد و با ابزار تأثیرگذاری بر شاهان باز از سلاحهای درونی کمک می‌گیرد. ولی از این همه اصلاح امور زندگی روزمره مردمان را در نظر دارد و خیلی عمیق نمی‌شود. او سعی می‌کند از مبانی فلسفی تائوئیسم نیز در جهت هدف خود کمک بگیرد در صورتی که از لحاظ تئوری او نیازی به پذیرش این مبانی ندارد و این فقط جنبه برانگیختن متون جامعه را دارد. بنابر این باید بسیار دقت کرد که عملگرایی ظاهری و باطنی کنفوسیوس را با ماوراء الطبیعه پیوند ندهیم تا بتوان او را درست درک کنیم. با این وصف، او شبیه روشنفکران عصر حاضر خواهد بود. که انسان را جز ذهن و جسد نمی‌دانند و یا لااقل کمال او را جز در خدمت این دو نمی‌دانند.

- انسان کامل که کنفوسیوس پیوسته از آن سخن می‌گوید سؤال او را مثل اعلاى آدمیت می‌داند. در نظر او پسری است که محبت والدین را همواره در دل دارد، پدری است که با فرزندان خود به عدالت و مهربانی رفتار می‌کند، عاملی است که نسبت به فرمانده خود وفادار و امین است، و شوهری است که نسبت به همسر خود با وفا و صمیمی است و دوستی است که با دوست خود مخلص و مؤدب باشد. انسان کامل همواره به پنج خصلت پسندیده مزین است: عزت نفس، علو در همت، خلوص در نیت، شوق در عمل، نیکی در سلوک. توافق و تفاهم از دیدگاه او از صفای باطن و تزکیه ضمیر حاصل می‌گردد و انسان کامل با دلی پاک، از روی حقیقت و کمال خلوص رفتار می‌کند. صدق از دیدگاه او عدم تفکیک نیت و عمل است.

- انسان‌شناسی کنفوسیوس بر تجربیل اجتماعی تکیه می‌کند. راه شناختن خدا و ماوراء الطبیعه از طریق زندگی مادی و قوانین حاکم بر طبیعت و تاریخ است. و از زندگی فعلی و عینی باید راه را برای شناختن عالم غیب باز کرد. راه بر عکس، موکول کردن زندگی به کشف محال است. اما اگر زندگی و قوانین حاکم بر انسان را بشناسیم، نیازهای بدنی و روابط انسانی و اجتماعی را کشف کنیم بعد معتقد می‌شویم که ارباط خداوند را کشف کرده ایم. جامعه درست باعث تکامل انسان می‌شود و جامعه غلط باعث انحطاط بیشتر. بنابراین تزکیه درون به خاطر اصلاح اجتماع است و اصلاح اجتماع به خاطر به کمال رسیدن انسان که دومی تقریباً اتوماتیک است.

- سؤال اینکه چرا مبانی اخلاقی مکتب کنفوسیوس تا این اندازه پیش رفته است. یعنی اگر این مکتب از باطن سیراب نمی‌شود چرا توانسته است با موفقیت با در نظر گرفتن صلاح اجتماعی مردمان به بسیاری از مفاهیم ناب و متعالی اخلاق دست پیدا کند؟ این ایده که فعل اخلاقی باید بتواند به عنوان یک قانون عام به حیات خود ادامه دهد را بسیاری از علمای اخلاق هم سنگ کنفوسیوس مهم دانسته‌اند. شاید کسی پاسخ بدهد که اخلاق امری بین فردی است و نهایت غایت آن اصلاح ساختار اجتماعی است. کنفوسیوس اصلاح درون را نیز به خاطر اصلاح بیرون مورد تأکید قرار می‌دهد و ابزار کمال می‌داند نه هدف کمال. در هر صورت در هر دو بعد درونی و بیرونی به اصلاحات اخلاقی اعتقاد دارد و این مفاهیم وارد شده در اخلاق عملی او را متعالی نموده است. اما آیا اخلاق عملی هیچ در جهت رعایت باطن رشد نکرده است؟ یا اینکه رعایت باطن بر رعایت ظاهر منطبق است؟

- در هر حال انسان‌شناسی کنفوسیوس خیلی به این مسئله که غیر از انسان در جهان چه چیزهایی هست و رابطه آنها با انسان چیست نمی‌پردازد. چرا که او پسری است که سخت مشغول تأمین معاش و سعادت خانواده‌اش است. و وقتی برای پرداختن به غیر آن ندارد. آنچنان در این کار عمیق شده است که در جوانی مدرسه‌ای برای آموزش دادن آنچه از روزگار آموخته افتتاح می‌کند.

### آراء کنفوسیوس درباره متقدمان

- کنفوسیوس لی را وضع کرده و لائوتزو تائو را. لی به معنی ناموس کلی جامعه و تائو ناموس کلی طبیعت است. لائوتزو به صورت مخالف به لی نگاه می‌کند ولی کنفوسیوس لی را موافق با تائو بلکه تصریح کننده تائو است. اگر جامعه‌ها فاسد کننده انسان هستند

برای این است که مطابق با لی واقعی نیستند. پیروان لائوتزو از روی طعنه می‌گویند: چون تائوی بزرگ رو به انحطاط گذاشت، مبادی محبت و عدالت جانشین آن شد. چون دانشوری و زیرکی به ظهور رسید، نفاق و تزویر پیدا شد. هنگامیکه روابط ششگانه محظوظ مانند مردم قاعده و اصل محبت پدر و فرزندی را بنیاد نهادند. وقتی که مملکت دچار آشفتگی و سوء حکومت گردید، صحبت از مشورت با وزیران دانشمند به میان آمد.

- دشمنان دیگر مکتب کنفوسیوس یکی پیروان موتی  $MU - TI$  بودند که اصالت را به حکومت تحت قواعد سخت مذهبی می‌دادند. دیگر قانونیون که اعتقاد داشتند دولت‌ها باید بر طبق قانون حکم روایی کنند، نه بر طبق سنت. پیروان کنفوسیوس به علاوه به مخالفت شدید با آیین بودا پرداختند. ایشان را مخرب جامعه می‌دانستند و عقیده داشتند که ایشان بستر را از خدمت به جامعه باز می‌دارند. اما از آنجا که آداب رسوم کنفوسیوسی خشک و درباری بود مردم پیوسته به آیین بودا گرایش بیشتری پیدا می‌کردند. کنفوسیوسی‌ها رو به ضعف گذاشتند و به تقلید از بودایی‌ها برای سرور خود معجزات و کراماتی قائل شدند و مکتب خود را به ماوراء الطبیعه آلودند.

### علم از دیدگاه کنفوسیوس

- مؤلفه‌هایی که از انسان‌شناسی کنفوسیوس بیرون کشیده می‌شوند، اصل تضاد، اصالت جمع، اصالت سنت، اصالت طبقات اجتماعی، هماهنگی تائو در طبیعت و انسان، تقدم اصلاح فرد بر اصلاح جامعه، تربیت نفس، تصفیه قلب و نیت، بقای روح و اصالت رفتار و عمل است. با این وصف، علم در خدمت تربیت نفس و هم برآورده کردن رفاه اجتماعی قرار می‌گیرد و برای این منظور شناخت قوانین حاکم بر طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ در دستور کار علم قرار می‌گیرد، اما این همه با هدف برآورده کردن رفاه اجتماعی. پس علم ناچار است جز فراهم آوردن ابزار رفاه و ساختارهای اجتماعی برای حمایت چنین ثمره‌ای به اصلاح میان مردمان بپردازد. اصلاح میان مردمان نیز باید از درون هم انجام گیرد نه فقط توسط ساختارهای اجتماعی.

- ساختارهای اجتماعی در طول سالهای طولانی باید چنان شکل بگیرند که در خدمت حفظ صلح، حمایت ساختارهای فطری در جامعه و حمایت ساختارهای علمی و سپس خدمتگذاری مردمان قرار بگیرند. این همه باید توسط نظام حاکم مدیریت شود. نظامی که به نوبه خود تحت حمایت اصالت سنت و اصالت طبقات اجتماعی و اصلاح رفتار فرد در برابر نظام حاکم قرار می‌گیرد. نتیجه نظام پایداری است که به ندرت دستخوش تحولات و انقلابات قرار می‌گیرد و اصلاح اجتماعی را روندی طبیعی و زمان‌بر می‌داند.

- کنفوسیوس که مکتب خود را براساس سنت متقدمان بنا کرده بود. هرگز به انتقاد از آراء دیگران نمی‌پرداخت و عقیده داشت که روشن فکر نباید عمر خود را در عیب جوئی از آراء دیگران تلف کند بلکه باید نظریات خود را بپردازد و در جهت تعمیق آنها قدم بردارد. بعد از او شاهزادگان و بزرگان و مردم کوشش کردند که اعمال خود را براساس گفته‌های او قرار دهند و این باعث شد که چین در طی ۲۵۰۰ سال هم از جهش و انقلاب محروم شد و هم از زوال مصون یابد. این حالت دوام خود را مدیون کنفوسیوس است. زیرا هر انحطاط و تحولی فلسفه‌اش تغییر است و فلسفه‌ای که با تغییر و تحول مخالف باشد جامعه را از هر گونه تحول و انحطاطی دور نگه می‌دارد.

- پس از این که سلسله هان آیین کنفوسیوس را آیین رسمی چین کرد پیوسته دولت چین او را بزرگترین حکما و عقلا می‌دانست. اولین بار شاگردانش برایش نوعی عبادت و پرستش را معمول داشتند و سپس پادشاهان برای جلب قلوب عامه برای او قربانی و هدایایی را مقرر کردند و پیوسته بر القاب و مناصب روح او می‌افزودند. چرا که آیین او خدمتگذار دوام حکومتها بود. بعدها برای او معابدی ساختند و مراسم خاصی را در این معابد مقرر کردند. پس از استقرار حکومت جمهوری این آیین رو به انحطاط نهاد. بعد از انقلاب ۱۹۱۱ برای آماده ساختن مردم برای تفکرات مادی گرایانه کمونیسم او را شخصیتی مدافع طبقه حاکم جلوه دادند.

## کنفوسیوس در بستر تاریخ علم

- سؤال این که علم از دیدگاه کنفوسیوس در بستر تاریخ علم هیچ نمودی داشته است؟ اینکه آیا آراء کنفوسیوس موجب رشد تفکر علمی در چین باستان گردیده است؟ با فرض اینکه جواب مثبت باشد، چگونه می‌توان مطمئن بود تاریخ علم تحت تأثیر چه فلسفه‌ای شکل گرفته است؟

- حقیقت این است که فلسفه‌های رایج در چین باستان بسیار متنوع بودند. ایده آلیسم متافیزیک در دوره‌های Lin chhao و Thaug که تفکر بودایی غالب بود یا بین طرفداران Wang Yang - Ming ولی هرگز جایی مهم در تفکر چینی پیدا نکرد. مدرسه کنفوسیوس در عمل بیشتر به مسائل بشری می‌پرداخت و تفکر در مورد مسائل علمی را منع می‌کرد. مثلاً مفهوم زمان وارد تفکرات آنان شد اما به شکل زمان مناسب عمل در جامعه. در مبانی فلسفه تائو نیز مسائلی مطرح بود که با رشد تفکر علمی همخوانی نداشت. هر چند بعضی از تائوئیست‌ها اعتقاد داشتند تائو فراتر از زمان است چون مفهومی ابدی است، اما نوعی تفکر تناوبی و دورگرا در این آیین رواج داشت. زمان (Shih) توسط دور بدون جستجو (yün) که خلق نشده به طور ناگهانی (Tzu-jan) بوجود آمده است. نتیجه اینکه چینی‌ها خیلی زودتر از دیگران به مفاهیم چرخه آب، سال بزرگ، تکرار تاریخ و مانند آن اعتقاد پیدا کردند این مفاهیم دور به نوع درک چینیان از علیت را فاسد می‌کرد و این موجب عقب نگه داشته شدن شناخت و کنترل طبیعت می‌گردید. از طرف دیگر در اخلاق آیین کنفوسیوس موفق بود.

## دورنمای تفکر علمی از دیدگاه کنفوسیوس

- سؤال اینکه تفکر علمی با پیروی از انسان‌شناسی کنفوسیوس چه سیری در تاریخ می‌توانست داشته باشد و به چه دست آوردهایی می‌توانست برسد؟ هر چند انسان‌شناسی کنفوسیوس در مسائل اخلاقی، نفس‌شناسی و تعلیم و تربیت فردی و اجتماعی بسیار پیشرفته بود، اما این همه تمرکز در صحنه ی عمل داشت نه برقراری ارتباط بین انسان و خدا. در جامعه‌شناسی این تفکر علمی می‌توانست بسیار پیشرفت کند. در روان‌شناسی هم همینطور. اما برای شناخت طبیعت و غلبه بر آن و کنترل طبیعت فاقد مؤلفه‌های لازم برای یک فلسفه علم تجربی بود. در واقع تمدن چین در علم و تکنولوژی نسبت به سایر تمدن‌ها بسیار پیشرفته بود. اما این به خاطر تأثیر سایر مکاتب فلسفی بود. از جمله مدرسه MOTi (۴۷۹ - ۳۸۱ ق م) که علاقمند به فلسفه علم و ریاضی بود. موهیست‌ها درک دقیقی از فضا و زمان و مفهوم حرکت داشتند که برای غلبه بر طبیعت در کی کلیدی بود. تداوم (chui) شامل تمام زمانهای خاص (Shih) و فضا (yü) شامل تمام مکانهای خاص (So) می‌شود. حرکت هم به فضا و هم به زمان مربوط می‌شود. مرزهای فضا به طور پیوسته جا به جا می‌شوند و دلیل آن توسعه است (chhamg). موهیست‌ها اعتقاد به فضا - زمان جهانی داشتند که در آن ناظرهای مرجع موضعی فراوانی وجود داشتند و تصور می‌کردند ناظرهای مختلف جهان را متفاوت می‌بینند. مفاهیم بی نهایت کوچک و بی نهایت بزرگ زمانی و مکانی را مطرح کردند و در مورد فضا - زمان تفکر اتمیستی داشتند نه پیوسته.

## عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- ساختاری که کنفوسیوس برای انسان پیش می‌کشد به چه توانایی‌های انسانی تأکید دارد و عاقبت بشریت را به چه سمت و سویی هدایت می‌کند؟ این فلسفه مانند تمام فلسفه‌های شرقی، انسانی پیچیده در یک ساختار اجتماعی ساده را ترغیب می‌کند. پیچیدگی این انسان از لحاظ ساختار ذهنی نیست بلکه پیچیدگی متافیزیک است. در چنین اجتماعی باورهای دینی و خرافی نقش مهمی در ساختارهای اجتماعی ایفا می‌کنند. هر چند انسان‌شناسی کنفوسیوس به ارتباط انسان و خدا تأکید نمی‌کند اما توانایی

برقراری صلح و رفاه اجتماعی را داراست. هر چند چنین جامعه‌ای در کنترل طبیعت کم و بیش بدوی باقی خواهد ماند، اما از لحاظ نظام اجتماعی بسیار پیشرفت خواهد کرد. این انسان‌شناسی تحمل دیدگاه‌های دیگر به انسان را ندارد، چون این دیدگاه‌های مختلف نظم اجتماعی را بر هم می‌زند و این اهداف انسان‌شناسی کنفوسیوس را نقش بر آب می‌کند. بنابر این کاستی‌های این انسان‌شناسی با همنشینی با دیگر تمدن‌ها جبران نخواهد شد. هر چند در این انسان‌شناسی طبیعت مهار نمی‌شود، اما بشر با طبیعت همنشینی مسالمت آمیزی دارد و به خوبی خود را با آن وفق می‌دهد. این خود یکی از رموز پایداری بلند مدت چنین فلسفه‌ای در چین باستان می‌باشد. از آنجا که دیدگاه‌های کنفوسیوس با منافع حکام هماهنگی داشت، اولین امپراتور چین قتل عام بزرگی به راه انداخت و بسیاری از فلاسفه غیر کنفوسیوسی را از دم تیغ گذراند.

### نقد انسان‌شناسی کنفوسیوس

- آیا انسانی که کنفوسیوس مطرح می‌کند قادر است انتظارات کنفوسیوس از این انسان‌شناسی را بر آورده نماید؟ کنفوسیوس بدنبال جامعه‌ای پایدار است که در آن منافع طبقات مختلف و افرادی که در این طبقات زندگی می‌کنند برآورده شده باشد. کنفوسیوس منافع زندگی روزمره را در نظر دارد نه منافع باطنی انسان را و تصور می‌کند بدون برآورده شدن نیازهای باطنی انسان فرد و جامعه ممکن است به سعادت برسند. به عبارت دیگر، با وجود اینکه برای انسان لایه‌های تجرید باطنی قائل است، این لایه‌ها را صرفاً در خدمت ظاهر می‌داند و نیازهای طبیعی آنان را منکر می‌شود.

- دیگر اینکه هدف کنفوسیوس از انسان‌سازی اصلاح روابط اجتماعی است. اما در این مورد که چگونه روابطی به صلاح ساختار کلی جامعه و افرادی که در آن زندگی می‌کنند می‌باشد، حرفی برای گفتن ندارد و به سنت تکیه می‌کند. او فرض می‌کند که پیشینیان به همه سؤال‌های مهم پاسخ گفته‌اند و راه سعادت ابدی انسان را دریافته‌اند. بلکه این همه را به زبان سنت ترجمه کرده‌اند تا ماندنی و ابدی شود. به عبارت دیگر، کنفوسیوس همانطور که برای ارواح در گذشتگان قائل به خلود است، به خلود و جاودانگی سنت نیز باور دارد. همین تکیه بر سنت سد بزرگی در مهار کردن طبیعت است چرا که پیشرفت بشر در این زمینه موجب تحولاتی در زندگی اجتماعی خواهد شد که با اصالت سنت تناقض دارد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی کنفوسیوس

- سؤال اینکه انسان کنفوسیوسی با توجه به ساختاری که برای آن در نظر گرفته شده چه حقوقی را به طور طبیعی داراست. حقوق باطنی چنین انسانی به خلوص نیت و تزکیه نفس و خودسازی خلاصه می‌شود که این هم در خدمت حقوق ظاهری اوست. چه انسانی که خود را تربیت کرده قادر است از حقوق اجتماعی خود در چارچوب طبقه اجتماعی که در آن زندگی می‌کند برخوردار شود.

- حقوق طبیعی یا حقوق فطری به قواعدی می‌گویند که برتر از اراده حکومت است و غایت مطلوب انسان است و قانون‌گذار باید کوشش کند آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. بعضی حقوقدانان اعتقاد دارند قانون ثابتی که ناشی از فطرت آدمی است همیشه و در همه جا وجود دارد و کسی که از این قانون اطاعت نکند از خویش می‌گریزد و طبیعت انسان را از نظر دور می‌دارد. کنه حقوق انسان در دیدگاه کنفوسیوس اخلاق است. او مانند جامعه‌شناسان معتقد است اخلاق را عادات و رسوم جامعه تعیین می‌کنند. به این ترتیب، قواعد اخلاق در هر جامعه مختص خود آن جامعه است و قانون کلی برای همه انسان‌ها نیست. پس اینکه حقوق طبیعی انسان چیست را جامعه تعیین می‌کند. چرا که جامعه به ما می‌گوید که انسان چگونه باید تربیت شود و همین قوانین اجتماعی حقوق طبیعی او را تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر، با اینکه انسان ساختار فطری دارد، حقوق فطری برای او معنی ندارد.

## حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی کنفوسیوس

- حقوق اجتماعی در انسان‌شناسی کنفوسیوس توسط طبقات اجتماعی تعیین می‌گردند و حقوق فردی از عدالت در بین افراد این طبقات ناشی می‌شوند. حقوق اجتماعی روابط بین طبقات مختلف اجتماع را نیز تحت کنترل خود در می‌آورند. چنین ساختاری بی‌اختیار ما را به یاد تمدن‌هایی مانند مصر و بابل می‌اندازد که کاهنان، طبقه حاکم را تشکیل می‌دهند و ساختار طبقاتی جامعه را متناسب با منافع خود تنظیم می‌کنند. در انسان‌شناسی کنفوسیوسی نیز طبقه حاکم چنین قدرتی را خواهد داشت. بدون شک کسب علم مهارتی خواهد بود که در اختیار همه طبقات اجتماع قرار نخواهد گرفت و هر طبقه‌ای متناسب با نقش اجتماعی خود به پاره‌ای از علوم دسترسی خواهد داشت.

- در انسان‌شناسی کنفوسیوس عدالت مفهومی است اخلاقی. تعلیمات مذهبی و وضع اقتصادی و سیاسی در هر قوم اخلاقی را به وجود می‌آورد که بر حسب آن درباره داد و ستد داوری می‌کنند. این احساس عدالت نزد همه بیش و کم وجود دارد، ولی بیشتر این احکام عرفی ساده و ناقص است و همگان در مسائل پیچیده حقوقی و اقتصادی عدالت را تشخیص نمی‌دهند. باز این طبقه حاکم است که متناسب با هر طبقه اجتماعی درباره مفهوم عدالت تصمیم می‌گیرد. بگفته مشهور دولتی پایدار می‌ماند که اقامه عدل کند و در رفتار خود جانب انصاف را از دست ندهد. قاعده‌ای را که مردم با عدالت و انصاف منطبق ندانند با میل و رغبت اجرا نمی‌کنند.

## فلسفه اقتصاد نزد کنفوسیوس

- اقتصاد نزد کنفوسیوس علم برآورد کردن منافع انسان کنفوسیوسی است. از آنجا که این انسان لایه‌های تجرید باطنی دارد، منافع باطنی نیز در کنار منافع ظاهری برای انسان کنفوسیوسی متصور است. اما منافع باطنی در خدمت منافع ظاهری است. این از اهمیت منافع باطنی متصور است. اما منافع باطنی در خدمت منافع ظاهری است. این از اهمیت باطنی کم نمی‌کند چرا که در صورت برآورده نشدن آنها، منافع ظاهری صدمه خواهند خورد. در چنین نظام اقتصادی، منافع باطنی که هدف آنها تربیت انسانهاست بین همه آحاد جامعه مشترک است اما منافع ظاهری افراد وابسته به طبقه اجتماعی آنهاست. این خود یک عدم هماهنگی بین سیستم اقتصاد ظاهری و باطنی جامعه است. لذا مانند جوامع مدرن به ناچار اقتصاد منافع ظاهری با اقتصاد منافع باطنی از یکدیگر استقلال پیدا می‌کنند. این نقطه ضعفی در ساختار اقتصادی کنفوسیوسی خواهد بود چرا که اقتصاد باطنی قادر به حمایت اقتصاد ظاهری نخواهد بود.

- به اینکه آیا اقتصاد کنفوسیوسی در ساختار اقتصاد یک جامعه طبقاتی خلاصه می‌شود، با توجه به اقتصاد ظاهری مستقل از اقتصاد باطنی، پاسخ مثبت داده می‌شود. لذا ساختار اقتصاد کنفوسیوسی جزو ساختارهای کلاسیک و مطالعه شده است. از لحاظ ساختار باطنی انسان، جامعه کنفوسیوسی یک جامعه یکدست و بی طبقه است و عدالت در اقتصاد باطنی بین همه افراد جامعه معنی پیدا می‌کند.

## اقتصاد کنفوسیوسی در بستر فلسفه حقوق

- زندگی کنفوسیوس خود بسیار گویاست. اقتصاد کنفوسیوس اقتصاد دولتی است. او در سراسر زندگی خود از سرزمینی به سرزمینی دیگر سفر کرد تا حاکمی عادل بیابد و خدمتگزاری او را پیشه کند. شاگردان او که او را همراهی می‌کردند به کم قانع بودند و برای گذران زندگی گدایی می‌کردند. در انسان‌شناسی کنفوسیوسی حقوق فردی و اجتماعی از طبقات اجتماعی فراتر نمی‌روند لذا تنها در چارچوب اقتصاد طبقاتی از رشد اقتصادی افراد حمایت می‌کنند. کسی که از یک طبقه متوسط یا پایین

اجتماعی آمده باشد، محکوم است که کم و بیش در همان سطح رفاه زندگی کند و جامعه و حکومت رشد اقتصادی او را حمایت نمی‌کنند.

- و اما اقتصاد باطنی و اینکه رشد تربیتی انسان کنفوسیوسی را چه نظام حقوقی حمایت می‌کند. از آنجا که نظام اقتصاد دولتی بر یک جامعه کنفوسیوسی حاکم است. تعلیم و تربیت نیز در چارچوب نظام طبقاتی توسط دولت حمایت می‌شود. برای مثال طبقه کارگر باید چنان تربیت شود که به صاحب کار خود احترام بگذارند و با شهروندان چنان تربیت شوند که مالیات خود را به حاکمان بپردازند. اینکه اقتصاد باطنی در خدمت اقتصاد ظاهری قرار می‌گیرد به این معنی است که ضعیفان در فقر غوطه ور خواهند بود و حکمرانان و قدرتمندان غنی و ثروتمند خواهند شد، ثروتی که از زحمت فقرا فراهم آمده است.

### علم کنفوسیوسی در بستر حقوق و اقتصاد کنفوسیوسی

- در نهایت اینکه ساختارهای اجتماعی که برای حمایت از رشد و توسعه علم در یک جامعه کنفوسیوسی شکل می‌گیرند با توجه به حقوق و اقتصاد کنفوسیوسی چه ویژگی‌هایی دارند؟ این ساختارها در خدمت حکومت هستند و توسط حکومت حمایت اقتصادی می‌شوند و هدف از تشکیل آنها محکم کردن ارکان حکومتهاست. دانشمندان، بخصوص در علوم انسانی علم خود را در خدمت کسب قدرت حاکمان قرار خواهند داد و طلابی که در این مدارس تحصیل می‌کنند، نه به خاطر عشق به دانش اندوزی بلکه به خاطر دست یابی به موقعیت اجتماعی و اقتصادی به تحصیل در این ساختارهای علمی گماشته شده‌اند. طبعاً حاکمان سعی خواهند کرد. این طالبان علم از طبقاتی انتخاب شوند که با منافع بلند مدت ایشان هماهنگی داشته باشد.

- مدارس کنفوسیوسی در یالهای میانه Middle ageo قرون یازدهم تا سیزدهم تحت تأثیر موهیسم، نئوئیسم و بودیسم دستخوش تحولاتی شدند که ساختار آنان را دگرگون ساخت. با گذشت زمان آیین کنفوسیوس نیز اصالت خود را از دست داد و با تفکرات وارداتی مانند آیین بودا ترکیب گردید. این تحولات ساختار سیاسی چین و هم نظام علمی چین را چنان دگرگون کردند که چینیان در علم و تکنولوژی بسیار پیشرفت نمودند. برای نمونه ساعت اولین بار در چین ساخته شدند نه در غرب. البته این ساعت‌ها آبی بودند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- شناخت در تمام لایه‌های تجرید انسان کنفوسیوسی که عبارتند از جسد، نفس، قلب، روح و ذات تائو معنی دارد اما بر خلاف اینکه اصلاح انسان از ذات شروع می‌شود و به ظاهر تجلی پیدا می‌کند، شناخت در عالم جسد آغاز می‌گردد و سپس به نفس و قلب و روح و ذات تائو بالا می‌رود. انسان در این انسان‌شناسی عروج پیدا نمی‌کند اما شناخت او عروج پیدا می‌کند و کسب کمالات توسط انسان ارزشی نیست مگر در جهت اصلاح جامعه. پس شناخت نیز در جهت اصلاح جامعه رشد پیدا می‌کند. عزت نفس در نفس، علو در همت در روح، خلوص در نیت در قلب، شوق در عمل در نفس، و نیکی در سلوک در جسد، ارزش‌های انسان کامل را تشکیل می‌دهند که لازمه‌ی هریک شناختی متناسب با آن در همان لایه‌ی تجرید است. نفس باید عزت را درک کند و روح باید همت را درک کند و قلب باید خلوص را درک کند و مانند آن. راه شناختن خدا و ماوراءالطبیعه از طریق زندگی مادی و قوانین حاکم بر طبیعت و تاریخ است. لذا هم طبیعت در این انسان‌شناسی قابل درک است و هم تاریخ و هم جامعه و هم خدا و ماوراءالبیعه. اما همه چیز از شناخت انسان و بعد جامعه انسانی شروع می‌شود و بعد به شناخت ایمان خداوند و لذا شناخت خداوند ختم می‌شود پس شناخت انسان به خاطر تزکیه درون و آن به خاطر اصلاح اجتماع است و اصلاح اجتماع به طور اتوماتیک انسان را به کمال می‌رساند. پس هدف شناخت در واقع سعادت جامعه است نه اصلاح انسان.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- ارزش از دیدگاه این انسان‌شناسی سراسر اجتماعی است. حتی ارزشهای فردی را اجتماع تعیین می‌کند. حتی از این هم فراتر می‌روند و به جای اجتماع سنت را می‌گذارد و ریشه همه ارزشها را سنت می‌داند. از جمله این ارزشهای اجتماع که کنفوسیوس به آنها اهمیت می‌دهد نظم و عدل است. حسن روابط بین افراد نیز یک ارزش است اما این در جهت برقراری نظم و عدل است. هر چند غایت ارزشی از دیدگاه کنفوسیوس جمعی است اما روش رسیدن به این ارزش از دیدگاه او فردی است.

- ارزشهای کنفوسیوسی در بستر ارزشهای تائوئیسم مطرح شدند که همه چیز را حاصل فعل و انفعال بین و یانگ می‌داند. ارزش در تفکر تائوئیسم حسن تقابل و حسن رابطه و برقراری تعادل بین یین و یانگ است که در واقع همان تعادل بین نیروی مذکر فاعل و نیروی مؤنث منفعل و مبداء توالد و تناسل است. در تائوئیسم احترام به نظام طبقاتی ارزشی محسوب می‌شد و این در ارزشهای کنفوسیوسی نیز وارد شد. ارزشها چنان تعبیه شده‌اند که ساختار قدرت در کنترل حاکمان باشد و حاکمان از طریق اصلاح خویش آماده برای اصلاح جامعه شوند و مردم نیز چنان توسط ارزشها هدایت می‌شوند که حاکمان را در حکومت خویش آزاد بگذارند و به آنها یاری برسانند و به قدرت حاکمان اصالت دهند. ارزشها مردم را مقهور حاکمان می‌خواهند ولی حاکمان را در خدمت سعادت جامعه هدایت می‌کنند.

## تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- تعلیم و تربیت در دیدگاه کنفوسیوس اجتماعی است و به عمل‌گرایی اصالت می‌دهد. انتقاد از آراء دیگران در مکتب کنفوسیوس حرام است و روشنفکر باید به نظریه پردازی بپردازد و در جهت تحقیق آنها قدم بردارد. بنابراین مهارت نقادی در این نظام آموزشی مورد تأکید نیست. فلسفه کنفوسیوس با هر گونه تغییر و تحول در جامعه مخالف است و تعلیم و تربیت در جهت اصلی احیای سنت با کمک ارزشهایی که برای همین هدف تعبیه شده‌اند تلاش می‌کند. اصل تضاد، اصالت جمع، اصالت سنت، اصالت طبقات اجتماعی، هماهنگی تائو در طبیعت و انسان و تقدم اصلاح فرد بر اصلاح جامعه همه اهدافی هستند که آموزش آنها در دستور کار نظام آموزشی کنفوسیوسی قرار می‌گیرد. اصل تضاد و هماهنگی تائو در طبیعت و انسان مبنی فلسفی این نظام آموزشی را تشکیل می‌دهند که هر دو از تائوئیسم نشأت می‌گیرند. در واقع تعلیم و تربیت کنفوسیوسی نوعی عملگرایی است که به نظام فلسفه مقبول مردم چسبانده شده است. شناخت قوانین حاکم بر طبیعت، انسان و جامعه و تاریخ باید محتوای آموزشی این چنین نظام آموزشی را تعیین کند. البته کنفوسیوس هر جامعه‌شناسی و هر فلسفه تاریخی را نمی‌پذیرد و جامعه سالم را از روی سنت می‌شناسد و تاریخ را نیز در سنت خلاصه می‌کند. کمال انسان را نیز سنت تعیین می‌کند و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت نیز باید چنان باشد که سنت را احیاء کند و اگر قرار باشد بر علیه سنت قد علم کند مردود است.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- تربیت فردی می‌تواند در هر یک از لایه‌های تجرید جسد، نفس، روح و ذات تائو صورت بگیرد بشرطی که بتوان در هر یک از این لایه‌های تجرید با فرد ارتباط برقرار کرد. اما ارتباط با فرد توسط عملگرایی به جسد و نفس محدود شده است و ارتباط فرد با ارواح از درون هم می‌تواند باعث تربیت روح او بشود. اما تربیت روح بر تربیت قلب و آن بر تربیت نفس و آن بر تربیت جسم حکومت دارد. هدف تربیت فردی جای گرفتن به طور مناسب در اجتماع و خدمت به سعادت جامعه است اما سعادت جامعه به نوبه خود باعث کمال انسان می‌شود. قرار است انسان با تحقیق در حقایق اشیاء علم حاصل کند و با کسب علم و دانش خلوص نیت بدست آورد و با خلوص نیت قلب را تصفیه نماید و با تصفیه قلب نفس را تربیت کند. از اینجا نفس که تربیت شد چون در ارتباط با نفوس دیگران است می‌تواند در دیگران تأثیر بگذارد. توجه کنید که در اینجا کسب علم همان کسب علمی است که انسانی و

اخلاقی و بشری هستند و به خلوص نیت و درک نیت‌های پنهان درونی فرد کمک می‌کنند. پس علوم محدود به علوم انسانی و تعلیم و تربیت کاملاً در خدمت تربیت فرد قرار گرفته است که تربیت فرد از دوشاهراه امکان پذیر است یکی ارتباط فردی و دیگری حاکمیت جامعه سالم بر فرد که فرد را به طور اتوماتیک به سوی کمال می‌راند. البته کمالی که تعریفی بسیار عملگرایانه و ظاهری به خود می‌گیرد و به کمالات باطنی منجر نمی‌شود.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی کنفوسیوس

- تربیت جامعه از طریق تربیت افراد آن صورت می‌گیرد و هم از طریق اعمال قدرت حاکمان که باید به نوبه‌ی خود به طور فردی تربیت شوند. بنابراین تربیت اجتماعی بر تربیت فردی تکیه می‌زند اما از طرف دیگر جامعه سالم خود به طور خودکار فرد را به سعادت و کمال می‌رساند. اما حکومت جامعه بر فرد و محیط زندگی انسان بر انسان چگونه تأمین می‌شود؟ باز هم این بر مبنای تربیت فردی است که فرد را تسلیم جامعه قرار می‌دهد. البته منظور از جامعه در این جا جامعه در بستر زمان است که از آن به سنت تعبیر می‌شود. پس تربیت اجتماعی در اصل همان تربیت بر اساس سنت‌های اجتماعی است.

- همانطور که گفتیم انسان‌شناسی کنفوسیوس به این که غیر از انسان در جهان چه چیزهایی هست و آنها رابطه شان با انسان چیست و چطور انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند یا چطور سنت را تحت تأثیر قرار داده‌اند حرفی نمی‌زند. مثلاً در اینکه اختلاف در عوامل جغرافیایی چه تأثیراتی بر سنت و لذا بر انسان می‌تواند داشته باشد یا اینکه رشد علوم و تکنولوژی چه تأثیراتی بر سنت یا بر انسان می‌تواند داشته باشد توجهی ندارد. شاید به نوعی عقیده بر این است که ما نباید به این بپردازیم که سنت خود تحت تأثیر چه عواملی شکل می‌گیرد یا تحت تأثیر چه عواملی تغییر می‌کند و اینکه آثار سنت‌های جوامع مختلف بر یکدیگر چیست یا اینکه خط قرمزهای تحول سنت جامعه کجا هستند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد کنفوسیوس

- تعلیم و تربیت در نظام کنفوسیوسی در خدمت حکومت است همانطور که ساختارهای علمی و آموزشی عالی در خدمت حکومت هستند. هدف از تشکیل نظام‌های آموزشی نیز استحکام بخشیدن و محکم کردن ارکان حکومت‌هاست. حکومت‌هایی که توسط کسانی کنترل می‌شوند که تحت همین نظام آموزشی تربیت شده‌اند. بنابراین نظام آموزشی و تعلیم و تربیتی در جامعه کنفوسیوسی اصالت را به حفظ ساختار خدمت در جامعه می‌دهد و تا آنجا که ممکن است از تحول ساختار قدرت جلوگیری می‌کند.

- تعلیم و تربیت عمومی بر خلاف تعلیم تخصصی که مخصوص طبقات خاصی خواهد بود، به همه احاد جامعه تعلق می‌گیرد تا همه افراد را در جهت منافع حکام رام سازد. بنابراین تعلیم و تربیت قرار نیست کمکی به رفاه افراد جامعه یا بالا رفتن سطح درک آنها بکند بلکه تنها نقش آن رام نگه داشتن توده هاست. توده‌ها در خدمت حکام قرار می‌گیرند و حکام به طور اتوماتیک هر چه بکنند در خدمت مردم است. روشن است که این آیین چقدر مطابق با منافع حکام است که نتیجه آن قتل عام فیلسوفان غیر کنفوسیوسی توسط اولین امپراتور چین بود که رشد علوم در چین را سالها به عقب انداخت اما نظام سیاسی آن را پایدار ساخت.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد کنفوسیوس

- اما عاقبت این نظام آموزشی تحت تعلیم و تربیت کنفوسیوسی چگونه جامعه‌ای خواهد بود؟ جامعه‌ای بدون انقلاب و بدون تغییر و تحولات سریع و رام در برابر نظام حکومتی و نظامی که سلسله‌های طولانی آن را قدمت می‌دهند و تنها انقلاب‌های اجتماعی در اثر انقراض یک سلسله و جایگزینی آن با سلسله دیگری است. طبقات مختلف اجتماعی در

خدمت حفظ قدرت حاکمان هستند و توده‌ها همچون توده‌هایی تصور می‌شوند که کمال آنها در ثمردهی به خاندان حاکم است. ثروتمندان در چنین جامعه روز به روز ثروتمندتر و فقیران روز به روز فقیرتر می‌شوند. علم در خدمت ثروت است نه در خدمت به کمال رساندن انسان و نه حتی در خدمت رفاه انسان. علم تنها رفاه را برای طبقات خاصی از جامعه فراهم می‌کند.

- سؤال اینکه چرا این نظام آموزشی پایدار نبود و گذشت زمان اصالت خود را از دست داد و با آیین‌های دیگر ترکیب شد در حالی که اصالت را به حفظ ساختار قدرت و حفظ فرد نظام آموزشی می‌داد؟ پاسخ اینکه این نظام آموزشی با فطرت کمال گرایی انسان همخوانی نداشت. و ذات کمال‌گرای انسان نمی‌توانست خود را مقهور نظام اجتماعی ببیند. برای همین اندک اندک در برابر این نظام آموزشی طغیان کرد و آن را از پایه دگرگون ساخت.

## بودا

- مردی است از خاندان "کاشاتریا" طبقه‌ای از اشراف و نجبای هند که مانند روحهای بزرگی که در طبقه مرفه زندگی می‌کنند به پوچی رسید و از پوچی به عصیان در برابر دنیا و به نوعی زهد و پارسایی فلسفی یا مذهبی رسید. دو انقلاب مهم روحی را زندگی‌اش شاهد بود. در انقلاب اول از خانواده و محبت فرزند دل کند. زندگی را که در پیری، بیماری و مرگ سرانجام داشت با بی‌نیازی پاسخ گفت تا از درد رهایی یابد. پس به ریاضت کشی و کشتن نفس پرداخت و سرور برهمنان شد. در انقلاب دوم دریافت که هر چند به ریاضتها تن دادن توانایی و استعداد عظیمی می‌طلبد اما درون او هنوز تاریک است. زهد بدون اینکه فلسفه بزرگ انسانی و خدایی داشته باشد، عامل انحراف انسانی و ظهور بیماریهای اخلاقی است. برای پرورش روح باید روح را پرورش داد، نه اینکه تن را ضعیف کرد. در نتیجه این تغییر جهت، برهمنان از او بریدند اما او سفر آگاهی را آغاز کرده بود.

- بودا روح نجات بخشی است که در هر دوره‌ای از عالم غیب می‌آید و صلای بسیاری می‌دهد و آهنگ نجات مردم می‌کند و خلق را به رهایی از دوزخ زمین می‌خواند. او معتقد به تناسخ است و اینکه فقط روح‌های ناکامل پس از مرگ ناگزیر به باز گشتند. روح‌های ناکامل از کالبدی به کالبدی می‌روند تا تکامل یابند اما بودا که از حلقه کارما بیرون رفته و رها شده بود. و به ابدیت آرام رسیده بود، می‌توانست باز نگردد، اما برگشت تا از خود و از آن بینائی نجات انسان را پیامی بیاورد و آزادیش ببخشد.

## هم عصران بودا

- بودا در چه عصری ظهور کرد؟ اساساً بینش هندی بر یک نوع آگاهی خاص مبتنی است و تمام احکام مذاهب هند متوجه این است که این آگاهی را در انسان رشد دهند. این آگاهی، عقلی، هنری، علمی، تکنیکی و حتی ایدئولوژیک نیست، بلکه نوعی روشن بینی و درون‌شناسی و خود آگاهی فلسفی انسانی است. تفکر هندی بهترین جواب برای عاصیانی است که فقط از نیمه مادی زندگی بهره مندند تا از مادیت به جایی پناه ببرند که فقط روح و معنویات است و از مادیات هیچ نیست. این بینش خاص ودا نام دارد.

- ودا یا ویدیا از ریشه‌ای مشترک با دیدن، بینش و بینایی فارسی و Voire فرانسوی است. ودا علم حضوری و بلا واسطه و مستقیم به حقیقت است. این دیدگاه اصالت اشراق است. برابر اصالت عقل. منیت از نظر ودا عبارت است از مجموعه روابط و اتصالاتی که فرد در برابر و در رابطه با دیگران حس می‌کند و آن را بطور کاذب و نادرست "من" می‌پندارد. این اولین شک که بزرگتر از شک دکارت بوده است در هند بوجود آمده است.

- هایدگر می‌گوید: هر چیزی را که می‌شناسید، وارد ذهنیت و احساس و شناخت شما می‌شود و به طور جزئی از ابعاد وجود داشتنی شما در می‌آید، آن چنان که وجود شما عبارت است از مجموعه شناخته‌های شما؛ و این وجودی مجازی است که با نفی آن می‌توانید وجود حقیقتی خویشتن را مشاهده کنید و آنگاه است که خود را احساس کرده اید و این درست همان سخن ودا است.

- بودهی از ریشه Budh به معنی بیدار شدن، آگاه شدن، توجه کردن، شناختن است و خود به معنی روشن شدگی، بیداری و اشراق است. درخت "بو" درختی است که بودا سالها در پای آن می‌ماند و بر همه هوسهایی که به زندگی و شهر و شهرت و شهوتش می‌کشاند پیروز می‌شود و نجات می‌یابد و بعد به بینایی می‌رسد و بودا می‌شود. بودا دارای همان مفهوم سوفیای یونانی به معنای حکمت است. یعنی دارنده همان شناخت ماوراء علمی یک حکیم است. در واقع سیدارتا شاهزاده‌ای که بنا به پیش بینی برهمنان بی‌خانمان و درویش و زهدگرا می‌شود، از این همه نیز دست می‌شوید و به بودهی Bodhi می‌رسد و بودا می‌شود.

- اعمال و مراسم مذهب بودا بدین قرارند: جامه زرد پوشیدن که نشانه اضطراب است، تراشیدن سر و ریش، آرایش و تامل و مراقبت درونی و درونی نگری، کشکول گدایی که هم نفی غرور می‌کند و هم نفی ریاضت. با حقیر دیدن خویش به بی‌نیازی و

عظمت می‌رسد و هم خود را نیازمند خوردن و آشامیدن و رفع نیازهای روزمره می‌بیند. بنابر این کَشکول سنبل دو معنا متضاد است: نیازمند بودن و نیازمند نبودن!

- در جهان بینی بودا، جهان مجموعه ناپایداری‌ها و ناپایدارهاست و همه هیچ در هیچ و پوچ است. همه چیز همواره وضعش در ناپایداری است و لذا به هیچ چیز نباید وفادار ماند. چون خود مفهوم وفاداری نیز در حال تغییر است.

- چون در اثر یوگا و ریاضت من فانی شد، هیچ نمی‌ماند. او می‌ماند که اتمان Atman نام دارد و آن وجود حقیقی ذاتی است که پیوندی و اعتباری نیست و در همهٔ انسان‌ها حضور دارد. اینجا دیگر فردیت کشته شده است. در اینجا انسان که به ایمان رسیده به اقیانوس بی‌کرانهٔ برهمن وارد می‌شود و به وحدت انسانی می‌رسد، بلکه با روح جهان یکی می‌شود و با همهٔ وجود به وحدت می‌رسد. و سپس وحدت عظیمی می‌بیند که به اندازهٔ کریشنا - خدایی واحد احد - بزرگ است حقیقت مطلق است و آن اتحاد اتمان-برهمن است.

- بنابر چرخهٔ کار یا خانواده و طبقه اجتماعی اصالت دارد و نباید کسی را از طبقه‌ای بیرون کشید و به طبقه دیگر برد. طبقات اجتماعی بدین قرارند: طبقه حاکم و زورمندان، سپاه دین و برهمنان، کشاورزان، صنعتگران و کارگران، و طبقهٔ نجس‌ها که اریایی نبودند و ساکنان باستانی هند محسوب می‌شوند.

- فرار و رهایی از سامسارا به معنای جهان نمودی، دروغین، اعتباری، ارتباطی، نسبی ما را به نیروانا یعنی آتش خاموش، خرد آرام، آرامش، بادی که ورزش ندارد می‌رساند. مثال صوفیان بسیار گویاست: من حبابی بودم بر دریا، انباشته از هوا، نه حباب بلکه دریایم. این خلاصه باورهای عصر بودا در هند بوده است.

## انسان‌شناسی بودا

انسان از دیدگاه بودا پنج لایهٔ تجرید جسد، منیت، اتمان، برهمن، و کریشنا را شامل می‌شود. از این هم تنها جسد مفهومی فردی است. منیت مفهومی اجتماعی - ارتباطی است. اتمان یک روح جمعی است و برهمن مقام فنای این روح و کریشنا حقیقت مطلق است. کمال انسان در عروج از طریق این لایه‌های تجرید نهفته است و عروج به نوعی رسیدن به وحدت است؛ البته وحدتی که در برابر کثرت قرار دارد.

- پنج لایه تجرید هستی ناخود آگاه ما را به یاد اکتا و پنج نته موسیقی چینی می‌اندازد که از تمدنی برخاست که پذیرایی آیین بودا شد. این نشانگر ارتباط فلسفهٔ موسیقی با جهان بینی و انسان‌شناسی یک تمدن است. این توازی را می‌توان به فلسفهٔ هنر نیز توسعه داد.

- ارتباط بین این انسان‌های پنج لایه‌ای یک ارتباط لایه‌لایه نیست بلکه انسان‌ها از درون به هم متصلند و اینگونه ارتباط برقرار می‌کنند. ارتباط انسان با خدا نیز ارتباطی از درون است. بلکه خدا در این انسان‌شناسی چیزی جز لایه تجرید مشترکی بین همهٔ حقایق نیست بودا اصالت را به انسان و کمال او می‌دهد و جهان هستی را در برابر او هیچ می‌داند. بنابراین برای جهان هستی لایه‌های تجریدی قائل نمی‌شوند. در واقع جز کریشنا وجودی برای چیزی قائل نیست و انسان چیزی جز حبابی در دریای وجود نیست. و منیت او و ادراکات او از خودش و جهان هستی توهماتیش نیستند.

## مبانی انسان‌شناسی بودا

همانطور که اشاره کردیم یک نکتهٔ مهم دربارهٔ شخصیت بودا این است که همچون مزدک، مانی، کنفوسیوس، لائوتسه، افلاطون و ارسطو عضوی از طبقهٔ مرفه جامعه بوده است و به دلیل همین رفاه است که از دنیا بی‌زار می‌شود و آیینی را بنیانگذاری می‌کند، در حالی که ادیان ابراهیمی همه از بطن مردم بلند می‌شوند. بنابراین باید به این نکته توجه داشت که انسان محوری این ادیان ریشه

در خود محوری پدید آورندگانشان دارد و از درکی از حقیقت ناشی نمی‌شود. بدون این خود محوری طبقه مرفه قادر به حفظ رفاه خود نخواهد بود.

- نکته دیگر در زندگی بودا این بود که او از درد، بیماری، پیری و مرگ بی‌اطلاع بود و جهان را به کام انسان می‌دانست و ناگهان با این نقص نسبی مواجه شد و این منجر به عکس العمل شدید او نسبت به مفهوم درد و رنج گردید و این در افکار او محرک شدیدی محسوب می‌شد. پوچ انگاری شدید بودا نسبت به دنیا ریشه در فرار از همین درد مادی دارد. گویی دردهای معنوی وجود ندارد. آیین بودا راهی بود که او توانست بیابد تا همگان بتوانند از رفاه طبقه او بهره‌مند گردند، اگر نه به طور حقیقتی لاقط به طور مجازی. او که مجبور بود برای فرار از ظاهر به باطنی معتقد باشد و چارچوب مذاهب هند نیز به او این اجازه را می‌داد، تصمیم گرفت برای کمال انسان چند مرحله را قرار دهد تا انسان را مرتبه به مرتبه از هر نسبیتهای رها کند و به ذات مطلقش برساند.

- آیین بودیسم و انسان‌شناسی آن بر یک تجربه فردی و یک راه تکیه می‌کند تا یک فلسفه از این رو باید مراقب بود تا دیدگاه ساختارگرایانه به این انسان‌شناسی به اصول آن صدمه نزند. نکته مهم درباره این انسان‌شناسی این است که این دیدگاه انسان را با طبیعت، موجودات دیگر و قالبهای متفاوت انسانی پیوند می‌زند و طبیعت و موجودات همانقدر انسانی هستند که انسان که این دیدگاهی کاملاً متفاوت از هستی را پیش پا می‌کند.

- مفهوم خود و دیگری نیز در این انسان‌شناسی بسیار متحول می‌شود. دیگری که بیگانه است می‌تواند خود در هر یک از زندگیهای گذشته یا آینده‌اش باشد و این مفهوم هویت را در جوامع بودایی دگرگون می‌کند. به این ترتیب تجربه فردی ممکن است تا اندازه زیادی از شکل‌گیری تجربه قومی لاقط در شکل کامل آن جلوگیری نماید.

- انسان‌شناسی بودا در چارچوبهای کلی انسان‌شناسی مذاهب هند می‌گنجد که مشخصه‌های آن بدین قرارند: یکی یگانگی هنر و فلسفه و اخلاق و دین، دیگر تعالی و کمال گرایی. روحانیت هندی همواره دغدغه و نیاز و درد معنوی ماوراء غریزی و ماوراء روزمرگی را در خود داشته است. طبیعت را پوچ می‌دانسته و انسان را متعلق به عالم غیب می‌دانسته. مذاهب هند پرستش خدا را بی‌تأثیر بر کمال می‌دانند و هم شناخت او را و قائل به این هست که انسان برای کمال باید به خود بپردازد.

- اینکه بودا در خانواده طبقة اشراف زندگی می‌کرده است منجر به این شده که در صفحه‌های اجتماعی انسان دیدگاههای بسیار مجرد و ناکارآمدی از انسان‌شناسی او بیرون بیاید. بنابراین می‌توان گفت انسان‌شناسی بودا فردگراست. فردی که ارتباط جمعی را در وحدت ممکن می‌داند. این نوع تفکر توحیدی مبنای نگرش اجتماعی بودا خواهد بود. البته وحدتی که در برابر کثرت قرار دارد. چارچوبهای کلی انسان‌شناسی مذاهب هند نیز به نوبه خود مبانی قابل مطالعه دارد. یگانگی هنر و فلسفه و اخلاق و دین ریشه در سنتی و سنت پرستی و اولیه بودن جامعه هندی دارد. چرا که هنوز مراحل تاریخی جدایی این رشته‌های مختلف از یکدیگر اتفاق نیافتاده است. البته این بُعد یک کمال محسوب می‌شود نه یک ضعف، چرا که روابط بین آنها تقویت می‌گردد.

کمال گرایی و باطن نگری مذاهب هند ریشه در تصوف و دنیا گریزی و عرفان شرقی دارد. و یک پدیده سرتاسری در شرق است که ریشه در اصالت و قدمت تاریخی این تمدنها دارد. تمدنهایی که خوب و بد زندگی دنیا را چشیده‌اند و به تکاملی رسیده‌اند که دیده‌اند زندگی دنیا ذات بشر را امتناع نمی‌کند و این در فرهنگ شرقی پس از هزاران سال ریشه دوانده است. این سؤال که آیا باطن نگری شرق ریشه در وحی و دخالت پروردگار دارد سؤال مهمی است که بعید است با فرض استقلال تاریخ از متافیزیک بتوان به آن جواب مثبت داد و به این فرض نیازمند است

### آراء بودا درباره متقدمان

- هند از خدایان سرشار است. هر پدیده‌ای را خدائی است و به بشمارای پدیده‌ها می‌توان خدایان بی‌شمار یافت. اما در طول قرن‌ها در اثر تکامل تعداد شان کم می‌شود و به سه چهار هزار می‌رسد. خدایان فراوانند و پرخرج. هر یک قربانیانی می‌طلبند و مانند

مذهب یهود قربانیان را می‌سوزانند نه اینکه قربانی برای سیر کردن گرسنگان باشد. بودا که به رها کردن این نذر و نیازهای بی‌ثمر دعوت می‌کند، نیرومندترین ضربه را بر پیکر معابد بزرگ ودایی و قدرت طبقه برهمنان هند وارد می‌کند چرا که به تمامی، درآمدشان نابود می‌شود.

- از طرف دیگر بودا در پی شوراندن خلق است بر علیه واسطه‌ها. زیرا که کوچکترین عمل مذهبی باید توسط برهمنان انجام می‌گرفت و قربانی و نمازی که بی‌دخالته برهمن صورت می‌گرفت نه تنها بی‌ارزش محسوب می‌شد بلکه گناه بزرگی بود. برهمنان از این طریق مردم را استثمار می‌کردند. تا طبقه خود را حفظ کنند. برای همین برهمنان برای جلوگیری از توسعه مذهب بودا کوشیدند و مذهبی را که در هند ظهور کرده بود به چین، ویتنام و کامبوج و هند و چین تاراندند. آنچنانکه امروزه بودائیان در هند اقلیتی بیش نیستند.

- به علاوه، تمدن هند همواره جنبه پایدار و ثابت و مستقل از زمان پدیده‌ها توجه داشت تا جنبه‌ی متغیر آن. لذا تفکر بودایی که بر جهان بینی سراسر ناپایداری تکیه داشت در تمدن هند غریبه محسوب می‌شد.

### علم از دیدگاه بودا

- مؤلفه‌هایی که از انسان‌شناسی بودا بیرون کشیده می‌شوند: تناسخ، اصالت طبقات اجتماعی، ارتباط انسانها از درون، ارتباط انسان با خدا از درون، وحدت در برابر کثرت و اینکه کمال انسان در عروج از لایه‌های تجرید هستی اوست. با این وصف جهان هستی پوچ و ناپایدار تصور می‌شود و علم در خدمت کمال درونی انسان قرار می‌گیرد و برای این منظور شناخت نفس و باطن انسان در دستور کار علم قرار می‌گیرد و شناخت و کنترل طبیعت به کناری نهاده می‌شود. علم ناچار است برای به کمال رسیدن انسان خلوتی را فراهم نماید که از پیش زمینه‌های آن رفاه اجتماعی است. در غیر اینصورت کمال انسان مختص طبقه خاصی خواهد بود که از دیگران کناره‌گیری می‌کنند و عزلت جویی می‌کنند تا روح خود را خلاصی دهند اما از آنجا که انسان‌شناسی بودا به طبقات اجتماعی اصالت می‌دهد و برای آنها معنی قائل است علم به طبقه خاصی تعلق خواهد گرفت که خود را از جامعه جدا می‌کنند تا به اصلاح خود بپردازند.

- با این وصف، این انسان‌شناسی باید سوار بر یک ساختار اجتماعی از پیش شکل گرفته شود تا نیازهای روزمره مردمان توسط نظام فکری دیگری حمایت و برآورده شود. لذا تفکر بودایی در بدو امر سوار بر جامعه برهمن بوده و در شرق دور سوار بر ساختارهای اجتماعی دیگر شده است. فلسفه علم بودا نیز چنین است.

- بودا نه تنها قدرت خدایان و واسطه‌های خدایان را نفی کرد بلکه توجه انسان را به درون خویش و نیروهای نهفته‌اش منعطف ساخت. بودا با خدایان بی‌شمار مذهب ودا در افتاد که وجودشان فاجعه‌ای بود که موجب تفرقه اجتماعی هند و استثمار و تحذیر توده مردم بود. در واقع او با شرک مبارزه می‌کرد. اگر مبارزه با شرک را مبارزه با توحید بدانیم و آیین بودا را مذهبی بی‌خدا بشناسیم مفهوم خدا نزد مشرکان را با مفهوم خدا نزد موحدان یکی گرفته ایم.

- دیگر اینکه بودا دشمن نظام طبقاتی بود. در مذهب "ودا" هر کسی در طبقه خویش اسیر است اما در آیین بودا هر کسی می‌تواند به نیروانا برسد و این نظام طبقاتی را بر هم می‌زد. آیا وحدت انسانی در کنار وحدت هستی که منجر به وحدت طبقاتی و نژادی می‌شود جز از تفکر توحیدی می‌تواند ناشی شود؟

- دیگر اینکه هند مهد فلسفه بود. چندین مکتب فلسفی مختلف در هند نشر و نما کردند، اما بودا قدرت عقل را منکر نشد و به اشراق اصالت داد. بنابراین بسیاری از سؤالات روح چیست، جسم چیست، کدام مقدم است، بعد از مرگ چه منزلی طی می‌شود، در آیین بودا فاقد اهمیت بود.

## بودا در بستر تاریخ علم

- تفکر بودایی و نتیجه‌ای که در فلسفه علم از آن استخراج می‌شود در بستر تاریخ ظهور پیدا کرده و آن به صورت پیشرفت و توسعه علم النفس در هند بوده است. این گرایش به شناخت نفس و دیدگاه خاصی که به نحوه عمل نفس در انسان‌شناسی بودایی وجود دارد از طریق تصوف که ریشه‌های هندی دارد به ایران آمد و از طریق تصوف اسلامی - عرفان اسلامی منتقل شد. باید تذکر داد که علم النفس در عرفان اسلامی تفاوت‌های عمده‌ای با علم النفس در فلسفه اسلامی دارد، چرا که اولی ریشه هندی و دومی ریشه یونانی دارد.

- جالب است اگر بدانید که تصوف نیز مانند انسان‌شناسی بودا سوار بر ساختارهای فکری و اجتماعی دیگر می‌شود. در ایران تمام نظام‌های فکری که اجازه حضور در صحنه اجتماعی را نداشتند در زیر خرقه تصوف پنهان می‌شدند. برای مثال برخی فرقه‌های تصوف عقایدی نزدیک به آیین مانی و برخی عقایدی بسیار شبیه به اسماعیلیه دارند. بسیاری فرق ضاله در زیر این خرقه مخفی شده‌اند.

- نفس‌شناسی هندی از طریق تصوف و عرفان وارد ادبیات فارسی شد. آراء بسیاری از شاعران بزرگ ایرانی مانند مولوی تحت تأثیر همین ریشه‌های فکری قرار گرفته است. از طرفی تأکید به شناخت نفس با انسان‌شناسی ارسطویی که وارد فلسفه اسلامی شد همخوانی دارد و توسط آن حمایت می‌شود.

## دورنمای تفکر علمی از دیدگاه بودا

- سؤال اینکه انسان‌شناسی بودایی و تفکر علمی ناشی از آن، چه سیری در تاریخ علم می‌توانست داشته باشد و به چه دستاوردهایی می‌توانست برسد؟ انسان‌شناسی درون‌گرای بودایی که با تجربه دست به‌گریبان نیست، تنها می‌تواند به رشد علمی کمک کند که حوزه عملی آنها درون انسان باشد. این علوم منحصر به فلسفه و عرفان و علم النفس و ریاضیات می‌شوند. اشیاء ریاضی که موجوداتی هستند مجرد که درون ذهن دانشمندان زندگی می‌کنند در یک چنین انسان‌شناسی که به درون انسان اصالت می‌دهد، مورد توجه قرار می‌گیرند و به آنها اصالت داده می‌شود. با یک نگاه به تاریخ تمدن هند روشن می‌شود که فلسفه و عرفان و علم النفس و ریاضیات در این تمدن بسیار پیشرفت کرده و امروز نیز این تمدن مستعد پیشرفت در این زمینه هاست برای اینکه انسان به کمال درونی برسد به سلامت جسمانی نیز نیازمند است. لذا تفکر بودایی هم با توجه به نفس‌شناسی و هم تأکید بر سلامت جسمانی علم پزشکی را نیز محترم می‌داند، هر چند در این دیدگاه به انسان، سلامت جسم را سوار بر سلامت روان فرض می‌کنند. دلیل این مدعا تأکید بودائیان بر بهداشت است. در صورتی که هندوان چنین تأکیداتی نداشتند. به نظر چنین دیدگاهی به علوم که در بالا مطرح شد بتواند در ساختارهای اجتماعی حمایت‌کننده علم جایی برای خود باز نماید.

## عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- با توجه به تأکیدی که انسان‌شناسی بودا به رابطه انسان با خدا دارد، بشر را به سوی تلاش برای کمال فردی سوق خواهد داد. در این انسان‌شناسی بیش از سایر فلسفه‌های شرقی از ساختار اجتماعی غفلت شده و همه پیچیدگی‌های جهان خلقت را سوار بر تعریف فردی انسان کرده است. انسانی که پیچیدگی آن مانند سایر فلسفه‌های شرقی متافیزیکی است. تأکید به انسان‌سازی از درون منجر به صلح انسان با بیرون خواهد شد. صلح بین انسان‌ها و بین انسان و طبیعت از مشخصه‌های انسان‌شناسی بودا است. تناسخ انسان بودایی را در وضعیتی قرار می‌دهد که صلح با طبیعت را نیز صلح انسانی می‌بیند و حتی ممکن است صلح با دیگری صلح با خود محسوب شود. همین صلح پایدار باعث پایداری ساختار اجتماعی و امنیت اقتصادی خواهد بود. از آنجا که انسان‌شناسی بودا می‌تواند سوار بر جوامعی با فلسفه‌های دیگر شود، پایداری ساختار اجتماعی و امنیت اقتصادی می‌تواند بستری

برای همنشینی ثمر بخش با سایر تمدنها باشد. البته باید به این نکته توجه داشت که انسان‌شناسی بودایی از آنجا که سوار بر ساختارهای اجتماعی می‌شود به راحتی می‌تواند از یک جامعه بیرون رانده شود. بنابراین حضور تفکر بودایی چنان پایدار نیست که در مورد عاقبت بشریت بتواند حرفی بزند. در عمل هم این فلسفه چنان فردگراست که از جامعه غفلت می‌کند و چنین دیدگاهی به انسان مسئله عاقبت بشریت را نادیده می‌گیرد.

### نقد انسان‌شناسی بودا

- با توجه به فردگرایی انسان‌شناسی بودا، باید این تفکر را در رسیدن به اهداف فردی نقد کرد نه اهداف اجتماعی. آیا انسان بودایی قادر است کمالی را که بودا بدنبال آن است برآورده نماید؟ پاسخ این سؤال به روش زندگی که بودا پیشنهاد می‌کند باز می‌گردد تأمل و آرامش و مبارزه با نفس و مراقبت درونی و درون‌نگری و کشکول‌گذاری ما را به یاد تصوف در ایران می‌اندازد. فلسفه عمل‌گرایی که به یگانگی هنر و فلسفه و اخلاق و دین می‌انجامد. از طرف دیگر، بودا پرستش خداوند و شناخت خداوند را بی‌تأثیر بر کمال می‌داند و تنها راه کمال را پرداختن به خود و تزکیه نفس می‌داند که از طریق روش عملی که بودا پیشنهاد می‌کند بدست می‌آید. بنابراین حداکثر تأثیری که این انسان‌شناسی بتواند بر کمال انسان بگذارد، تزکیه نفس و خودسازی است که از طریق زهد و تقوی بدست آمده است. هر چند درون‌نگری بودایی راه کشف و مکاشفه را بر انسان می‌گشاید، همانطور که راه برهان و فلسفه را، اما این همه انسان را به خدا نمی‌رساند. در مورد تصوف نیز چنین است، حتی اگر لباس بپوشد و با فلسفه همراه گردد چنانکه غایت فلسفه اسلامی است. این انتظار عملی که از فلسفه بودا می‌توان داشت، در عمل تحقق یافته است پیروان آیین بودا مردمی بسیار خوش خلق، خوش برخورد و خوش صحبت و تسلیم‌النفس هستند و همنشینی با ایشان دل نواز است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی بودا

- حقوق طبیعی انسان بودا بسیار شبیه انسان کنفوسیوسی است جز اینکه حقوق ظاهری در خدمت حقوق باطنی است. حقوق باطنی چنین انسانی به خلوص نیت و تزکیه نفس و خودسازی خلاصه می‌شود و حقوق ظاهری باید چنان باشد که خلوت لازم برای پرداختن به باطن را به انسان عزلت جوی بودا بدهد. حق تعلیم و تربیت از جمله حقوقی است که هر دو بعد ظاهر و باطن را در بر می‌گیرد.

- متأسفانه نقطه ضعف انسان‌شناسی بودا این است که حقوق طبیعی در آن از خود دفاع نمی‌کنند. انسان بودایی به راحتی ممکن است مورد ظلم و ستم واقع شود و است آنجا که این انسان‌شناسی سوار بر ساختارهای جوامع می‌شود، ممکن است حقوق طبیعی انسان در این جوامع حفظ بشود یا نشود و انسان بودایی حربه‌ای برای بدست آوردن حقوق خود ندارد. بنابراین آیین بودا ناچار است پیوسته برای بدست آوردن بستری مناسب سفر کند از هند به چین و ویتنام و کامبوج و هند و هندوچین. در این سرزمینها نیز به سادگی عقب رانده می‌شود، بدتر از همه اینکه با توجه به تناسخ که در این انسان‌شناسی گنجانده شده است، ظالم و مظلوم ممکن است یک روح باشند که در مراتب مختلفی تناسخ پیدا کرده است بنابراین انسان بودایی ظلم را می‌پذیرد و آن را تقدیر می‌داند و نتیجه اعمالی که روحش در زندگی قبلی مرتکب شده می‌داند، هر چند در مورد این زندگی قبلی هیچ نمی‌داند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی بودا

- حقوق در انسان‌شناسی بودا به فرد اصالت می‌دهد. به موجب این نظریه، هدف قواعد حقوق تأمین آزادی فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی اوست. زیرا آنچه در عالم خارج وجود دارد انسان است و اجتماع جز توده‌ای از انسانها نیست. بدون شک، انسان به تنهایی نمی‌تواند موضوع علم حقوق قرار گیرد و روابط اشخاص است که تصور وجود حق و تکلیف را ممکن می‌سازد، ولی

آنچه هدف اصلی قواعد را تشکیل می‌دهد حمایت از منافع اوست انسان آزاد به دنیا آمده است و حق دارد آزادانه فعالیت‌های مادی و معنوی خود را گسترش دهد و از ثمره آنها بهره‌مند شود. ولی برای حفظ حقوق همه افراد به ناچار باید حدودی برای آزادی هر یک از آنها بوجود آید. یعنی، آزادی هر کس محدود به آزادی دیگران شود. قواعد حقوق افراد را ناگزیر می‌سازد که حقوق دیگران را محترم بشمارند. در برابر هر حق، برای سایرین ایجاد تکلیف می‌شود و مفهوم حق و تکلیف در روابط اشخاص به عنوان دو امر ملازم بوجود می‌آید. پس وظیفه حقوق هم آهنگ ساختن آزادیهاست و باید ترتیبی دهند که همه بتوانند از این حق فطری استفاده نمایند.

- در مکتب حقوق فردی اشخاص از نظر حقوقی در برابر هم مستقل و آزادند، و چون گاه منافع آنان در جامعه تعارض پیدا می‌کند، وظیفه حقوق این است که همزیستی افراد را با منظم ساختن روابطشان فراهم سازد؛ قواعدی که اشخاص به رضای خود و در نتیجه قرارداد اجتماعی بوجود آورده‌اند.

### فلسفه اقتصاد نزد بودا

- اقتصاد نزد بودا علم برآوردن کردن منافع انسان بودایی است که لایه‌های تجرید ظاهری و باطنی دارد. اما ظاهر در اختیار باطن قرار می‌گیرد. در چنین نظریه‌ای منافع ظاهری در خدمت منافع باطنی قرار می‌گیرد. اما از آنجا که کمال انسان بودایی براساس زهد و ساده‌زیستی پایه‌گذاری شده است برآورده نشدن منافع ظاهری به منافع باطنی صدمه‌ای نمی‌زند و این نکته قوتی است. چرا که انسان‌شناسی بودایی سوار بر ساختارهای اجتماعی می‌شود و این ساختارها لزوماً عدالت در برآورده کردن منافع ظاهری را پیشه خود نساخته‌اند.

- منافع باطنی که هدف آنها تربیت و تزکیه نفس است بین همه آحاد جامعه مشترک است اما از آنجا که انسان بودا از درون به اتمان و برهمن وصل است ارتباط باطنی انسان‌ها از درون برقرار می‌شود و اینگونه از درون، منافع باطنی حمایت می‌گردد. برآورده شدن منافع ظاهری از بیرون نیز انسان کامل را حمایت می‌نماید.

- خلاصه آنکه انسان‌شناسی بودا چنان فردگرا است که نه ساختار اجتماعی خاصی از آن بیرون کشیده می‌شود و نه فلسفه اقتصاد خاصی. بلکه این انسان‌شناسی با هر ساختار اجتماعی و هر فلسفه اقتصادی هماهنگ است. چرا که اهداف کمال در این انسان‌شناسی چنان ذاتی و درونی است که با جهان اطراف تناقضی پیدا نمی‌کند.

### اقتصاد بودایی در بستر فلسفه حقوق

- در نظریه حقوقی فردی یا اصالت فرد، عدالت مفهومی جز برابری و تناسب سود و زیان ناشی از معاملات ندارد. یعنی حقوق بدون توجه به شایستگی و نیازمندی افراد، باید تعادل بین اموالی را که مبادله می‌شود فراهم سازد. دولت سهمی در چگونگی توزیع ثروت و سنجش لیاقتها ندارد. در اعمال حقوقی، آنچه فرد اراده کند عادلانه است و چون هر کس بیش از دیگران سود و زیان خود را تشخیص می‌دهد، امکان بسته شدن قراردادهای غیر عادلانه نمی‌رود. پس حقوق باید مفاد تراضی طرفین را به هر صورت محترم بشمارد و این اقتصاد را به خاطر می‌آورد.

- اما این هم در صورتی است که جامعه‌ای براساس انسان‌شناسی بودایی شکل گرفته باشد. در حالی که انسان‌شناسی بودایی سوار بر ساختارهای اجتماعی از پیش تعیین شده می‌شود و به طبقات اجتماعی اصالت می‌دهد. بنابراین معنی ندارد اگر اقتصاد بودایی را در بستر حقوق فردی مورد مطالعه قرار دهیم. چرا که ساختار اجتماعی در این انسان‌شناسی مستقلاً شکل گرفته است که لزوماً براساس حقوق فردی نیست.

- بر فرض این که جامعه بی طبقه‌ای داشته باشیم که براساس حقوق فردی اداره می‌شود اقتصاد بودایی در چنین جامعه‌ای در خدمت رفاه فرد و لذا رسیدگی به منافع باطنی او تنظیم می‌شود. لذا نظام اقتصادی باید چنان تنظیم شود تا از انباشتگی ثروت جلوگیری کند. چرا که ثروت زیاد با زهد در تناقض است. مگر اینکه ثروت در اختیار معابد یا دولت باشد.

### علم بودایی در بستر حقوق و اقتصاد بودایی

- با توجه به فلسفه اقتصاد و فلسفه حقوق بودایی ساختارهای اجتماعی که برای حمایت از رشد و توسعه علم بنیان گذاشته می‌شوند چه خصوصیاتی خواهند داشت؟ آزادی و انعطاف این مکتب در برابر ساختار اجتماعی و اقتصادی، انعطاف آن در پذیرفتن ساختارهای علمی حامی را نیز نتیجه می‌دهد.

- در تاریخ هند دانشگاه‌های بزرگی برای آموزش و ترویج علوم بودایی تأسیس شده است که هزاران دانشجو در بعضی از آنها به طور همزمان تحصیل می‌کردند. مخارج بعضی از این دانشگاه‌ها را از درآمد چند پارچه آبدی تأمین می‌کردند. اما این دانشگاه‌ها دوام نداشتند زیرا حقوق و اقتصاد بودایی شرایطی را برای پایداری چنین مؤسساتی تأمین نمی‌کند.

- با این وصف، اگر هم مؤسساتی اجتماعی برای حمایت از فلسفه علمی که از انسان‌شناسی بودا نتیجه می‌شود بوجود بیاید و این مؤسسات در امر تعلیم و تربیت و کمک به برآورده شدن منافع باطنی طالبان علم موفقیت حاصل نمایند، از آنجا که ساختاری برای مداوم و ماندگاری چنین تشکیلاتی تعبیه نشده است آیین مؤسسات به مرور زمان از هم می‌پاشند و علم را به طور پیوسته می‌توانند پشتیبانی کنند. این خود سدی بزرگ در برابر پیشرفت علمی است که انتظار می‌رفت مورد توجه انسان‌شناسی بودایی قرار بگیرد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- همانطور که ارتباط انسانها در این انسان‌شناسی باطنی و از درون صورت می‌گیرد. شناخت نیز باطنی و درونی است. مذاهب هندی پرستش خدا را بی‌تأثیر بر کمال می‌دانند و همچنین شناخت او را و قائل به این هستند که انسان برای کمال باید به خود بپردازد. بنابراین شناخت نزد بودا اصالت ندارد و این شناخت نیست که انسان را به کمال می‌رساند. از طرف دیگر همه چیز در جهان انسانی تلقی می‌شود و هر موجودی مانند انسانی تصور می‌شود که در یکی از صورتهای تناسخی خود است صورتی تناسخی که ممکن است متعلق به خود فرد شناسنده باشد. این نکته ضمن اینکه مفهوم هویت فردی را مخدوش می‌کند این خاصیت را دارد که تصویری از انسان دارد مانند توری بر همه هستی می‌افکند و همه چیز را انسان تصور می‌کند. بنابراین موضوع شناخت در تفکر بودا تنها و تنها انسان است و با این حال شناخت انسان نیست که موجب کمال او می‌شود. کمال فرد در فرار از منیت فردی در رسیدن به ایمان است که به نوعی منیت جمعی است. نزد بودا در حقیقت کریشنا حتماً باید از تونل اتمان انجام بپذیرد که خود فنا پیدا می‌کند و به حقیقت مطلق می‌رسد. و این نوعی شهود و اشراق است نه اینکه نوعی از شناخت باشد. اشراق امری عمیق‌تر از شناخت است که اصالت دارد ولی شناخت اصالت ندارد.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- کمال یافتن روح، خارج شدن از چرخه کارما از دیدگاه بودا ارزش است و نیز اشراق در برابر تعقل اصالت دارد و ارزش محسوب می‌شود. ارتباط برقرار کردن با "من" ذاتی که از آن به Atman تعبیر می‌شود و فرار از "من" کاذب که وجودی مجازی است ارزش تلقی می‌شود عروج از لایه‌های تجرد انسان که نوعی حرکت از کثرت به وحدت است در تفکر بودایی ارزش محسوب می‌شود. انسان در برابر جهان هستی از دیدگاه بودا اصالت دارد و مرکز همه ارزشها محسوب می‌شود. باطن نگری بودا برای فرار از عالم ظاهر

و فرار از درد و بیماری و پیری و مرگ بود. پس باطن ارزش ذاتی نزد بودا دارد. ارزش ذاتی در تفکر بودا فرار از ظاهر و سختیهای زندگی مادی است.

- سؤالات فلسفی از قبیل اینکه روح چیست؟ جسم چیست؟ کدام مقدم است؟ بعد از مرگ چه منزلتی طی می‌شود؟ در آیین بودا فاقد ارزش بود چون بودا به اشراق اصالت می‌داد نه به عقل. بنابراین سرچشمه ارزشها انسان بلکه رفاه مادی و راحتی و آرامش دنیوی انسان است. از همین رو تفکر بودا تفکری بسیار صلح طلب است و قابل مشاهده است. ایشان مردمی صمیمی و خوش برخورد و خوش خلق و بسیار صبور هستند که این اخلاق آنها ریشه در نظام ارزشی تفکر بودا دارد.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- تعلیم از دیدگاه بودا کمک به کمال درونی انسانهاست. اینکه نفس انسانی و باطن انسان را به فرد بشناسانیم در مرکز اهمیت قرار دارد. این دیدگاه از آموزش و پرورش باید بر سایر فلسفه‌های آموزش و پرورش سوار شود اما در نهایت متعلمان پیشرفته باید از ساختارهای اجتماعی کنارگیری کنند و عزلت جویی نمایند تا به خلوتی برسند و در آن خلوت روح خود را خلاصی دهند. بنابراین از ارکان مهم تعلیم و تربیت به هم نزدن خلوت روحی دانش‌آموزان است. معلم قرار نیست بیش از اندازه به دانش‌آموزان نزدیک شود و با آنان صمیمی باشد. خودشناسی و نفس‌شناسی و رهایی از خود و نفس هدف آموزشی و پرورش از دیدگاه انسان‌شناسی بودا تلقی می‌شوند. دانش‌آموز اشراق را با الگو برداری و تقلید از معلم خود می‌آموزد اما با این حال اشراق یک فعالیت فردی است و نباید به آموزش آن نگاهی اجتماعی داشت. تنها ارتباط سینه به سینه می‌تواند به دانش‌آموز چگونگی ادراک اشراقی را بیاموزد. بنابراین تعلیم و تربیت خرد بودا فردی است و نه اجتماعی. معلوماتی که در خدمت رفاه بشر هستند تا جایی که کمک کنند بشر به خلوتی برسد که در آن روح او خلوصی یابد مورد تأکید هستند اما نه اینکه در کمال فرد مؤثر باشند. در واقع تفکر بودایی سوار بر یک ساختار اجتماعی می‌شود که آن ساختار وظیفه فراهم کردن رفاه برای بوداییان را به عهده می‌گیرد و یک بودایی باید خودش به نفس خود و فرار کردن از نیت خود توجه داشته باشد.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- انسان‌شناسی بودا بسیار فرد گراست و تعلیم و تربیت را به تعلیم و تربیت فردی منحصر می‌داند. نه تربیت نفس بلکه رهایی از نفس هدف تعلیم و تربیت فردی است و معلم که دانش‌آموز مقلد اوست و با تقلید رهایی از نفس را در آخر می‌آموزد باید خود متصف به این کمال باشد. اشراق نیز از طریق سینه به سینه و با الگو پردازی و تقلید آموخته می‌شود. یعنی دانش‌آموز در صحنه عمل به علم خود تنهاست و رهایی از نفس خود را به تنهایی تجربه می‌کند و ادراک اشراقی را به تنهایی می‌بخشد. بنابراین نمی‌توان گفت که برای داد و ستد فردی یک نظام اجتماعی حاکم است که آن را نظام آموزشی بنامیم. بلکه تربیت فردی بودایی بر یک نظام آموزشی دیگر که اهداف مربوط به خود را دارد بسیار می‌شود.

- تعلیم و تربیت ظاهری و باطنی حق هر دانش‌آموز است و تربیت باطنی بر تربیت ظاهری حکومت می‌کند یعنی تربیت ظاهری در خدمت تربیت باطنی افراد است. لذا اگر افراد در آیین بودا تربیت می‌شوند تا خوش خلق، خوش برخورد، خوش صحبت و سلیم النفس باشند این در خدمت تربیت باطنی ایشان و رهایی از منیت ایشان است. عاقبت جامعه در تعلیم و تربیت در انسان‌شناسی بودا مورد نظر نیست و لذا تربیت جامعه تنها می‌تواند از نظر تربیت فرد مورد توجه قرار بگیرد که حتی آن هم مورد نظر نیست. چون فرد تنها با ارتباط سینه به سینه تربیت می‌شود.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی بودا

- تأمین آزادی فرد، احترام به شخصیت و حقوق طبیعی او این نیاز را فراهم می‌آورد که دانش‌آموزان در جهت حفظ حقوق فردی یکدیگر تربیت شوند. بنابراین رابطه افراد موضوع تربیت اجتماعی است و این موجب می‌شود تربیت اجتماعی در تفکر بودا معنی پیدا کند. حتی با وجود اینکه اجتماع و عاقبت اجتماعی مورد توجه انسان‌شناسی بودا نیست از آنجا حفظ حقوق فرد در این انسان‌شناسی مورد اهمیت است و جامعه چیزی نیست جز بر هم نهی روابط افراد با هم، این انسان‌شناسی ناچار است در مسائل مربوط به تربیت اجتماعی سکوت نکند.

- برای حفظ حقوق همه‌ی افراد به ناچار باید حدودی برای آزادی هر یک بوجود آید و این مبانی تربیت اجتماعی بودا را تشکیل می‌دهد. نکته دیگر اینکه بودا خود از چرخه کارما خلاصی یافته بود اما باز می‌گردد تا در جهت نجات انسان‌های دیگر تلاش کند. بنابراین رهبری معنوی انسانها در این انسان‌شناسی متصور است هر چند که این رهبری تنها می‌تواند سینه به سینه با افراد جامعه ارتباط برقرار کند و آنها را در جهت شناخت خود و خلاصی از منیت خود یاری دهد. اما این رهبریت معنوی اصالتی ندارد و هر کسی که از چرخه کار ما خارج شود می‌تواند به این منظور به دنیا بازگردد و نقش رهبر را به عهده بگیرد. بنابراین رهبری مقامی است که هر کسی پتانسیل رسیدن به این مقام را دارد.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد بودا

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت در تفکر بودا بر ساختارهای دیگر تعلیم و تربیت سوار می‌شوند همانطور که تفکر بودایی خود بر یک نظام اجتماعی دیگر می‌تواند سوار شود. یک نتیجه چنین ساختاری عدم پایداری آن است و نتیجه دیگر امکان سوار شدن بر نظامهای اجتماعی مختلف در تمدنهای متنوع است. نتیجه اینکه این نظام آموزشی بیشتر حرکت می‌کند و جابه‌جا می‌شود تا اینکه در یک جامعه پایدار بماند. در هر جامعه‌ای که این نظام آموزشی وارد می‌شود ممکن است با بعضی مبانی شناخت در آن جامعه تناقض داشته باشد و این باعث می‌شود به تدریج این نظام آموزشی طرد شود و به ناچار به جای دیگری حرکت کند.

- اهداف تعلیم و تربیت در انسان‌شناسی بودا کمال فردی است و تأکید آن نفس‌شناسی و خلاصی از نفس فردی و اتحاد با اتمان که یک نفس جمعی است و غرق شدن اتمان در برهمن و در نتیجه رسیدن به حقیقت کریشنا می‌باشد. بنابراین در این تفکر اشراق اهمیت پیدا می‌کند و حقیقت را می‌توان مستقیماً چشید اما نه با نفس فردی بلکه با استغراق یک نفس جمعی. نتیجه چنین فلسفه‌ای آموزش و پرورش مادام‌العمر است. چرا که در دوران نوجوانی و یا حتی جوانی اشخاص به این پختگی نمی‌رسند که مستقیماً با حقیقت ارتباط برقرار نمایند و آن را از درون بچشند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد بودا

- نظام آموزش و پرورش بودایی که نظامی پایدار نیست بنابراین می‌تواند آنقدر دوام پیدا کند تا عاقبت تأثیر آن بر جامعه روشن شود. بودائیان همواره به شکل اقلیتی در جوامع دیگر به زندگی خود ادامه می‌دهند. و با جامعه تعامل دارند و بر جامعه تأثیر می‌گذارند همین حالت در مورد تصوف هندی در ایران اتفاق افتاده است که هرگز به صورت یک نظام اجتماعی حاکم در نیامده است. بلکه این نظام آموزشی سوار بر ساختار جامعه شده و یک اقلیتی را تحت کنترل تفکر خود در آورده است. با این حال تأثیراتی که حضور این اقلیت در جامعه بوجود آورده است قابل مطالعه است. توجه به شناخت نفس در تصوف و سبکهای مختلف مبارزه با نفس که وارد فرهنگ عرفانی این سرزمین شده است تحت تأثیر حضور و فعالیت متصوفه بوده است.

- در هند نیز سنت نفس‌شناسی ماندگار شده است. چرا که حقوق و اقتصاد بودایی شرایط لازم برای پایداری چنین مؤسساتی فراهم نمی‌کنند بنابراین رشد و توسعه تعلیم و تربیت بودایی رشدی بسیار کند و در بستر زمان است. همچنین است رشد تفکر متصوفه چرا که توسط ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت حمایت نمی‌شود.

## زرتشت

- در ابتدای اوستا چند شعر و سروده است به نام گاسه یا گاتها به معنای مقامه یعنی آهنگ که زبان شناسان معتقدند این قسمت اوستا بیش از همه قسمتها به زبان زرتشت یا زبانی که کتابهای ودایی را نوشته‌اند نزدیکتر است. لذا مربوط به ۲۳۰۰ تا ۲۵۰۰ سال پیش است. بعضی گاتها را سروده‌های زرتشت می‌دانند. بسیاری سعی می‌کنند ظهور زرتشت را تا ۶۰۰۰ سال قبل از میلاد عقب ببرند تا افتخار ظهور ادیان توحیدی را از حضرت ابراهیم ۱۸۰۰ ق م و نژاد سامی بگیرند و آن را آریایی جلوه دهند. البته در المیزان احادیثی آمده که تأیید می‌کند زرتشت پیامبری مرسل و صاحب کتاب بوده، اما او را کشتند و کتابش را سوزاندند.

- اهم عقاید زرتشت اول یکتا پرستی است: ای مزدا ای اندیشمند بزرگی که از روز نخست افلاک را با نور خود روشن ساختی و با نیروی خویش به این درستی و خوبی و نظم هنجار دادی. ای کسیکه همواره یکسانی، فروغ ایمان و نور پاک منشی را بر همه ما بتابان. ای مزدا - هنگامیکه تو را با نیروی خرد و اندیشه ژرف جستجو کردم و با دیده دل به تو نگریستم دریافتم که تویی سرآغاز و سرانجام همه چیز، تویی سرچشمه خرد و اندیشه و تویی آفریننده راستی و پاکی و تویی داد و دادگر همه کردار مردمان. اهورامزدا از هر کار آشکار نهان مردم آگاهست و گناهان کوچک و بزرگ همه را با دیدگان روشن بین خود می‌بیند و پیوسته همه کارها را برابر قانون ابدی خویش جزا و پاداش می‌دهد. تنها اهورامزداست که کیفر کارهای مردم را در گذشته و حال و آینده بدرستی خواهد داد، چه او برای هر کار نیک یا بدی پاداشی و سزایی مقرر داشته و حساب همه کارها را در روز بازپسین منظور خواهد داشت.

## هم عصران زرتشت

- مذاهب آریائیان اولیه هند و ایران منطبق بودند، اما کم آبی و خشک سالی و سختی پوسته خاک در ایران چنان نبود که در برابر کار و تفکر و تکنیک فرو نشکند و به بار ننشینند لذا ایرانیان به سخت کوشی عادت کردند و به سرعت از زندگی قبیلله‌ای به روستا نشینی و شهر نشینی روی آوردند. خدایان مذهب ودایی بر خدایان میترائیسم منطبق بودند و نقش برهمنیان را مغان اشغال کرده بودند. مذهب ایرانیان پس از تغییر روش زندگی و دیگر تناسب اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نداشت. مثلاً قربانی کردن برای قبایل دامدار بسیار ساده بود اما برای کشاورزان تهیه قربانی مشکل است. لذا نیاز به دینی بود که نه به شعر و جادو نیاز داشته باشد و نه به قربانی و نه مغان.

- آریائیان در ایران قدیم به سه قوم بزرگ تقسیم می‌شدند: قسمتی در شرق آسان که پارتیان نام داشتند، قسمتی در شمال غربی آذربایجان تا کردستان که به مادها مشهور شدند و شومی در اطراف فارس و مرکز و جنوب که پارسیان خوانده شدند. اولین سلسله مادها بودند. کوروش که از جانب مادر مادی بود مادها را برانداخت و حکومت را به هخامنشیان منتقل کرد. پارسیان مغلوب اسکندر شدند و پارتها بر علیه سلوکیان قیام کردند و اشکانیان را بنیان‌گذاری کردند. مذهب زرتشت در زمان هخامنشیان ظهور کرد و موبدان وارد ساختار حکومتی شدند. به همین دلیل پارتیان به موبدان عنایتی نداشتند و لذا موبدان علیه حکومت قیام کردند و سلسله ساسانیان روی کار آمد که فرزندان ساسان "خوتای" موبد معبد استخر بودند.

- اصل دوم آزادی انتخاب راه است: کسانیکه از نیروی خرد ایزدی و نیک اندیشی و راستی برخوردار باشند. در انتخاب راه نیک کامیاب گردند و به پاداش آن در دو جهان بهره نیک یابند. اصل سوم کار و کوشش و آبادانی است: ما خواستاریم از زمره کسانی، باشیم که جهان را به سوی پیشرفت و آبادانی و مردم را به سوی راستی و پارسایی رهنمایند. از این دو راه، آنکه نیک اندیش و در پیشبرد جهان کوشاست راه رستگاری را اختیار کند و آنکه بد اندیش و تن پرور است جز از رنج و سختی بهره‌ای نخواهند برد.

نیروی متضاد استوار دانسته و گردش ماه و زمین و سیارات و ستارگان را بر همکنش و واکنش این دو نیرو می‌داند که هر دو آفریده اهورامزداست. نیکی و بدی این دو نیرو زاینده فکر بشر است نه اصل مطلق حکمت: آن دو گوهر همزادیکه در آغاز در

اندیشه آدمی پدیدار گشتند یکی سپنتامینو یعنی نیکی در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری انگره‌مینو یا اهریمن یعنی بدی در اندیشه و گفتار و کردار است. از میان این دو دانا نیک را بر می‌گزیند و نادان بد را. هنگامیکه این دو گوهر همزاد رسیدند هستی و نیستی و حرکت و سکون پدیدار گردید و تا هستی برقرار است بدترین زشتی و مرگ بهره‌ پیروان بدی و بهترین هستی و نیکی پاداش پیروان خوبی است. از میان این دو گوهر، نادان زشت گرا به زشت‌ترین کردار گراید و خردمند نیک گرا که پیوسته خواستار نیکی و خوشنودی پروردگار است. کردار نیک را که با خرد مینویی و ایزدی اراسته است اختیار نماید. این باور زرتشت همان اصل تضاد است.

- بنابراین باید عصر دو زرتشت را بررسی کنیم. یکی زرتشت اولیه که صاحب کتاب بوده و دینی توحیدی را پایه‌گذاری کرده است و دیگری زرتشتیکه موبدان ساسانی در سایه حکومت ملی - مذهبی خود ساختند که به حکومت صفویان شباهت زیادی داشت که آن نیز ملی - مذهبی بود. پادشاهان ساسانیان که حکومتی بوجود آوردند که مذهب زرتشت را در اوج حاکمیت قرار می‌داد، در عین حال آن را از درون و از معنی و حقیقت و روح و جهت اصلی منحرفش کردند. و این همان کاری است که صفویه برای تشیع کرد، چرا که طبقه حاکم زور را لباس تقوی پوشانند.

- مذهب زرتشت در اثر این خیانتها چنان پوسیده شد که نهضت‌های مانی و مزدک به سادگی اقبال یافتند و اگر اسلام آن را فرو نمی‌ریخت، ایران به دامان مسیحیت می‌افتاد، چرا که مذهب زرتشت که پایتخت آن مدائن بود، آیین مسیحیت را چنان جولان داده بود که مدائن خود مرکز مذهبی جهان مسیحیت شده بود. اساسی‌ترین تفاوتی که بین نو مذهب زرتشت اولیه و ثانویه وجود دارد مسئله توحید است. یکتاپرستی توحید زرتشت در دست موبدان به دوگانه پرستی تبدیل شده بود که اهریمن را در برابر اهورامزدا قرار می‌داد تا با این کار به شر اصالت بدهد و تفکر جبری را رونق ببخشد تا مردم بدانند که اگر فسادی در دستگاه حکومت و اداره جامعه وجود دارد این تقدیر الهی است و از آن گریزی نیست. تا مردم بر علیه حکومت نشورند. دوگانگی خیر و شر بی‌اختیار ما را به یاد فلسفه بین و یانگ می‌اندازد.

### انسان‌شناسی زرتشت

- در ظاهر لایه‌های تجرید هستی انسان از دیدگاه زرتشت بسیار به تفکر بودا نزدیک است، هر چند کارکرد و ساختار آن و نیز چیستی انسان بسیار متفاوت گردیده است. انسان دارای پنج لایه تجرید جسد، روان، روان جمعی خرد ایزدی، اهورامزدا. همان مشکلی که فلسفه اسلامی برای خودش درست کرد در دین زرتشت نیز وجود دارد. اینکه خدا که ازلی و واجب و ذات مطلق و متعال است و از جنس جهان نیست و قدیم است می‌تواند حادث ایجاد کند. پس یک عقل اول خلق می‌کند تا حادث از این عقل حدوث کند نه اینکه حادث در قدیم حدوث کند. این همان برهمن بوداست که خردمند زرتشتی معادل آن است.

- در تفکر زرتشت عروج از این لایه‌های تجرید است که کمال زرتشت را رقم می‌زند هر چند نزول و تجلی نیز رابطه‌ای که است که در اینجا برقرار است اما در تفکر بودا وجود نداشته. همین عروج و تجلی منجر می‌شود که اندکی دقیق تربیت این لایه‌های تجرید را بررسی کنیم. زرتشت روان جمعی را روان آفرینش می‌خواند. بنابراین می‌توان گفت که او برای جهان خلقت نیز ساختاری شبیه انسان قائل شده که این ساختار سه لایه تجرید جسد، روان و خرد را داراست، پس برای انسان هم همین سه لایه متصور است. این انسان‌شناسی شباهت ظاهری با انسان‌شناسی افلاطون خواهد داشت، جز اینکه افلاطون روان آفرینش را روان جمعی نمی‌داند و ساختار باطنی جهان آفرینش را قائم به ذات می‌داند و مرکزیتی که انسان در جهان بینی زرتشت دارد، در جهان بینی افلاطون وجود ندارد.

### مبانی انسان‌شناسی زرتشت

- مبنای انسان‌شناسی زرتشت توحیدی است و نتیجه وحی است. لذا می‌توان آن را براساس زندگی زرتشت و پیشینه فردی یا اجتماعی زندگی او تفسیر کرد. اما نکته‌ای که مهم است مفاسدی است که وارد این تفکر شده و آن را از درون پوسانده است. اینکه هر یک از این مفاسد چگونه راه پیدا کرده‌اند نکته‌ای است که باید بررسی شود.

- در دستان جادوگر موبدان ساسانی اسماء و صفات الهی هر یک از ایزد مستقل شدند و یا الوهیت پیدا کرد و یا به صورت فرشته‌ای در نظر گرفته شدند. خیر و شر نیز مطلق شدند و خیر مطلق به ناچار با اهورامزدا متحد شد و شر مطلق با اهریمن در برابر اهورامزدا قرار گرفت. مطلق شدن خیر و شر از تعمیم قوانین ذهنی به جهان خارج حاصل شد. همان نکته‌ای که کانت بر نادرستی آن بسیار تأکید دارد. اما چرا موبدان ساسانی به این تعمیم رغبت داشتند؟ چرا که مستقل شدن شر مقدمات تفکر جبری را فراهم می‌کند و حاکمان را از حکومت زور مبری می‌کند. دیگر اینکه بت تراشی از کجا ناشی شده و به نفع چه کسانی است؟ ناشی از شرک و ذات ناپاک کسانی است که از راه راست منحرف شده‌اند و به نفع مغان است چون نظامی که در آن خدایان واسطه بین خدا و مردمان شوند و این را وسیله سودجویی خود قرار دهند و دین زرتشت را از درون بیوسانند.

- ارتباط بین انسان‌های سه لایه‌ای در تفکر زرتشت ارتباط لایه‌لایه است که مشابه همان ارتباط انسان با جهان خلقت است که خرد انسان از خرد ایزدی نور می‌گیرد و روان او با روان جمعی ارتباط دارد و جسد او در آبادانی زمین می‌کوشد. بنابراین بین دو انسان، جسد با جسد، روان با روان و خرد با خرد ارتباط برقرار می‌کند. البته لایه تجرید خرد در انسان‌های ناپاک تشکیل نشده است.

- انسان‌شناسی زرتشت بر آباد کردن جسد تکیه دارد همان طور که بر آباد کردن روان و خرد. پس ظاهر و باطن انسان را هر دو آباد می‌خواهد. در این آبادی همکارانی و همیاری انسان‌ها را تشویق می‌کند. چه در آبادانی زمین و چه در آبادانی جسد خود. چه در آبادانی روان خود و چه در آبادانی روان آفرینش، روان جمعی هر چند خرد ایزدی و روان آفرینش را همیشه نیک می‌داند.

- نکته دیگری که در آن انسان‌شناسی زرتشت جالب است پیروی روان آفرینش از زرتشت است. زرتشت که به خرد ایزدی دست پیدا کرده و وحی نصیب او شده است. انسان کاملی است که بر روان جمعی ولایت دارد. و این نوعی ولایت برای زرتشت بر عالم جسد را نیز ممکن می‌سازد. بر خلاف انسان‌شناسی بودا انسان همه جهان خلقت را پر نمی‌کند و همه چیز انسان نیست بلکه انسان جزئی از جهان خلقت است.

- سه لایه تجرید هستی انسان به سه لایه تجرید زمان نیز منجر می‌شود که دنیا، روز حساب و زندگی ابدی برای نیکوکاران و برگ و هلاکت برای کسانی است که از خرد بهره‌ای ندارند.

- این سیر توحیدی در اوستا نیز مشاهده می‌شود. در آغاز اوستا نظام توحیدی محکمی بر آن حکم فرماست ولی هر چه پیشتر می‌رود به سوی دوگانه پرستی و شرک بتها نزدیکتر می‌شود. زرتشت خود از این آینده برای دین خود مطلع بوده است چرا که اعتقاد به رجعت در این آیین نیز وجود دارد.

- نکته جدیدی که در این انسان‌شناسی مطرح است مفهوم وحی است و ارتباط انسان با خداست. اینکه ساختارهای سراسری و مطلق در جهان هستی وجود دارند در آیین بودا نیز ظهور داشت اما روشنفکری بودا ارتباط با درون و ذات خود انسان بود، در حالی که زرتشت وحی را افاضه ساختارهای کلی از بیرون می‌داند. دیگر انسانها مانند انسان‌های بودا از درون به هم وصل نیستند و این مقدمه دو دسته شدن آنها به سوی نیکی و بدی را فراهم می‌کند و زندگی ابدی برای نیکان را معنی دار می‌نماید. در تفکر بودا کمال منجر می‌شود که زندگی دنیا را پوچ ببینیم اما در تفکر زرتشت تعالی باعث می‌شود که در زندگی دنیا راه نیکی را پیش بگیریم.

- با مدلی سه لایه‌ای که برای انسان‌شناسی زرتشت ارائه کردیم هر چند این عروج از لایه‌های تجرید است که نهایت کمال انسان است، اما خارج شدن از این ساختار و ارتباط با لایه‌های تجرید جهان هستی کمالی است که زرتشت به آن دست پیدا کرده است

ولی مردمان برای رسیدن به چنین کمالی تشویق نمی‌شوند و این را موهبتی می‌دانند که تنها توسط خداوند ممکن است به کسی عطا شود. یعنی خرد ایزدی است که با خرد زرتشت ارتباط برقرار می‌کند نه بر عکس.

### آراء زرتشت دربارهٔ متقدمان

- زرتشت در سال ۶۶۰ ق م قیام کرد و این قیام نیز قابل پیش بینی بود. اینکه نظام تمدن و مالکیت نیازهای تازه‌ای به جان بشریت می‌ریزد و بعد مصلحینی را به درمان کردن می‌انگیزد. زرتشت تمامی بتها و رب النوعها را فرو ریخت و بر خلاف آیین بودایی که بدبین به دنیا و باطن نگر است آیینی را بنا کرد که آباد کردن دنیا را دستور کار خود قرار می‌دهد. چرا که آریائیان به سرزمینی رسیده‌اند که پر مقاومت و سخت و بی آب و علف است و دیگر فرصتی برای درون گرایی هندی و فراغتی برای هنر و ظرافت و عرفان وجود ندارد.

- زرتشت با مغ پرستی و خدایان هندی که در مذهب ایران و هند مشترک بود در افتاد. هندی‌ها و مغها "دیاس" یا "دیو" یا "دیو" را خدایان جهان می‌دانستند یا فرشتگان مقرب، اما زرتشت اینان را دیوان خبیث نامید. در مذهب مهر پرستی یا میترائیسم و در مذهب ودا "وارنا" خدای بزرگ بود و "آشورا" یا "آهورا" خدای شهوت و شرارت خواند و اهورا را به عنوان بهترین لقب برای مزدا در نظر گرفت که یکی از خدایان هند و اروپایی و ایرانی است. در اهورا مزدا، اهورا به معنای رب، خداوند و صاحب و مزدا به معنای اندیشه و خرد است. اهورامزدا یعنی خرد پاک و بزرگ. یعنی خدای حکیم را بزرگتر از مهر و میترا گرفت و از همهٔ خدایان بالاتر برد تا با این کار حساب تمدن ایران را که اکنون بر پای خود ایستاده بود از هند جدا کند.

### علم از دیدگاه زرتشت

- مؤلفه‌هایی که از انسان‌شناسی زرتشت بیرون کشیده می‌شود: تطابق ساختار انسان و جهان، انسان کامل و ولایت او بر جهان، تمایز خرد و روان، عروج و تجلی، ارتباط لایه لایهٔ انسانها، اصالت ظاهر و باطن هر دو، لایه‌های تجرید زمان، و مفهوم وحی. با این وصف، تطابق ساختار انسان و جهان نتیجه می‌دهد که علم و معرفت که درون انسان است با حقیقت بیرونی منطبق است. بلکه از آنجا که لایه‌های تجرید انسان به لایه‌های تجرید جهان هستی متصلند، معرفت و علم درونی حتی می‌تواند متصل به حقیقت بیرونی به یک حقیقت مشترک منتهی می‌شود.

- با وجود انطباق ساختار انسان و جهان خلقت، انسان می‌تواند به پایه‌ای برسد که جهان از او پیروی کند و چنین انسانی به نوعی از معرفت مسلح است که فراتر از ساختار انسانی است و آن وحی الهی است. علم در خدمت همهٔ لایه‌های تجرید هستی انسان قرار می‌گیرد و با وحی نیز مرتبط است. بلکه از این سرچشمه سیراب می‌شود. روان که اندیشه می‌کند و عقل که ساختارشناس است و نیز جسد به کمک حواس به مراتب مختلفی از علم دسترسی دارند که بین آنها رابطهٔ تجلی برقرار است. انسانی که می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار کند مراتبی از معرفت را داراست که الهی است و فراتر از این جهان و این انسان است.

- زرتشت نیز مانند کنفوسیوس به آباد کردن زندگی این جهانی تأکید می‌کند، اما نه فقط بر ابعاد انسانی بلکه به حیوانات و گیاهان و کشت و زرع و آب و مانند اینها نیز بسیار اهمیت می‌دهد. او می‌خواهد آیینی بسازد که ایرانیان را در آباد کردن مملکت خود ترغیب نماید تا در مبارزه با موانع طبیعی سربلند بیرون آیند. تقدس آب، تقدس گاو، تقدس قنات، تقدس سبزه و درخت نشان دهنده ی این واقعیت است که مذهب زرتشتی، برخلاف میترائیسم که مذهبی برای دورهٔ دامداری است، مذهبی کاملاً کشاورزی مابانه است. زرتشت کار و تولید و کشاورزی را به شدت تشویق می‌کند و برایش ثوابهای فراوان می‌شمارد، زندگی و ازدواج و پرداختن به همسایگان را اجری شایسته تشویق می‌کند و برایش ثوابهای فراوان می‌شمارد، زندگی و ازدواج و پرداختن به همسایگان را اجرای شایسته قائل است. کلمهٔ زرتشت از زراستر یا زرتشتر که اشتزرزد است آمده.

- آیین زرتشت بشدت مثبت است و مبتنی بر تعقل منطقی و زندگی اجتماعی و سازنده و خوشبینانه می‌باشد اما بسیاری روح و سطحی و معمولی و عادی است، این است که در تاریخ ایران باستان قدرت، شکوه، وسعت و عظمت تمدن وجود دارد، اما از عمق ظرافت و هنر عمیق انسانی و اخلاق لطیف و متعالی در آن اثری یافت نمی‌شود. اما در همان زمان ظرافت و هنر هندی و حکمت فلسفی و پیچیده یونانی وجود داشتند که ایرانیان را تحت تأثیر قرار ندادند. همین مظاهر تمدن را نیز اقوامی که توسط هخامنشیان به ایران کوچ داده شدند ساخته‌اند.

### زرتشت در بستر تاریخ علم

- سؤال این که ایرانیان باستان تحت تأثیر انسان‌شناسی زرتشت در علم به چه پایه‌ای رسیدند؟ ایرانیان جزء نخستین مردمانی هستند که میان نمودهای آسمان جنبه‌های معنوی و یزدانی پیوندی برقرار کرده‌اند. این ویژگی را به روشنی در فرهنگ اساطیری این مردم می‌توان مشاهده کرد. این توجه در نتیجه آسمان شفاف و درخشان این سرزمین است که به علت مرتفع بودن فلات ایران اتفاق افتاده است و هم در نتیجه نوع تأکید به ظاهر و باطن و ارتباط آنها در انسان‌شناسی زرتشت است. پیشرفت ایرانیان در ستاره‌شناسی، نشانه پیشرفت آنان در ریاضیات است که بواسطه آسمان با الهیات مرتبط است و بواسطه کاربردهای روزمره با طبیعیات. مدارک تاریخی نشان می‌دهند که زرتشت خود منجم بوده است و در گاتها سؤالاتی درباره چند و چون جهان، زمین و آسمان و نظم و ترتیب آسمان و چگونگی استواریشان از خداوند می‌پرسد. می‌توان تأثیر نظریه لایه‌های تجرید معرفت را در نجوم ایرانی و ارتباط آن با الهیات و ریاضیات جستجو کرد.

تفاوت‌هایی که در آراء مطرح شده در قسمتهای مختلف اوستا دیده می‌شود نشان دهنده رواج الهیات به عنوان یک علم بوده است. هر چند این تحولات در دیدگاهها تحت تأثیر منافع موبدان در شرایط اجتماعی زمانه قرار داشته است. همچنین کوشش ایرانیان در آباد کردن این سرزمین خشک و علوم وابسته به آن مانند ساخت قنات‌ها و روشهای آبرسانی و مانند آن را می‌توان در چارچوب شناخت طبیعت و کنترل آن دانست.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه زرتشت

- انسان‌شناسی زرتشت از نظر تأثیر بر نظام معرفت و توسعه علم بسیار پیشرفته است. سه بعد تطابق ساختار انسان و جهان، لایه‌های تجرید هستی انسان و مفهوم وحی هر سه تأثیرات تعیین کننده‌ای بر تاریخ علم می‌توانند داشته باشند. تطابق ساختار انسان و جهان نتیجه می‌دهد که امکان احاطه انسان بر نفس اعمال خود با امکان احاطه او به جهان آفرینش یکی است و از اینجا شناخت و کنترل نظام ظاهری و باطنی جهان آفرینش در دستور کار علم قرار می‌گیرد. لایه‌های تجرید هستی انسان و جهان آفرینش، لایه‌های تجرید علم و شناخت را نتیجه می‌دهند که تجلی و عروج در این لایه‌ها هم بین الهیات و علوم طبیعی اتصال برقرار می‌کنند و هم توسعه علوم را حمایت می‌کنند. مفهوم انسان کامل و وحی نیز علوم را همه تجلیات علوم توحیدی قرار می‌دهد و شناخت را همه تجلیات شناخت ذاتی و ساختار جهان هستی را هم جنس ساختار انسان و مانند او پیرو انسان کامل قرار می‌دهد. به این روش پیروی از انسان کامل را معنای مجردی می‌بخشد در چنین فلسفه علمی شناخت در خدمت همه ابعاد انسان است و خدمت به ظاهر و باطن ملازم یکدیگرند و هر دو اهمیت دارند. چنین فلسفه‌ای به رشد همه علمی که در حیطه شناختی بشر متصور است کمک می‌کند. در این انسان‌شناسی فلسفه، الهیات، ریاضیات، نفس‌شناسی و روان‌شناسی و پزشکی و علوم طبیعی همه در کنار هم حمایت می‌شوند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

- در آراء زرتشت در مورد معاد و زندگی اخروی بسیار آمده است. لذا انسان‌شناسی او هم به مسئله عاقبت دنیوی بشریت و هم به مسئله عاقبت اخروی آن می‌پردازد. رئوس باورهای زرتشت درباره زندگی اخروی بسیار شبیه ادیان ابراهیمی است. در مورد عاقبت دنیوی بشریت انسان زرتشت که هم به ظاهر و آبادان کردن زمین و سلامت جسد اهمیت می‌دهد و هم به باطن و اندیشه پاک و خردورزی و هم به ارتباط بین ظاهر و باطن، هم زندگی دنیوی را آباد می‌کند و هم به تصفیه باطن می‌پردازد و لذا روابط بین انسانها بر پایه صلح و دوستی بنیان گذاشته می‌شود و هم رابطه انسان با خدا را برقرار می‌کند و زندگی دنیوی را به زندگی اخروی مرتبط می‌سازد. رابطه تجلی و تجرید هم به ارتباط انسان با خدا تأکید دارد و هم با رابطه خدا با انسان. این همه نیز در ادیان ابراهیمی وارد شده است. مسئله مهدویت نیز در آیین زرتشت مطرح شده است. آنچه باعث تأسف است ناپایداری اصالت این آیین است که مانند دیگر ادیان ابراهیمی به سرعت تحریف شدند و اصل دین تنها در یک گروه اقلیت به سلامت حفظ شد. حاکمان، موبدان هر یک به سهم خود مطابق با منافع خود وی را تحریف کردند و هر کدام از این انحرافها به تناسب یک یا بعضی ابعادی که انسان‌شناسی زرتشت در خدمت به بشریت تضمین می‌کرد از اثرگذاری ساقط کردند. آنچه انسان‌شناسی زرتشت برای کمال به آن احتیاج داشت ساختاری برای حفظ انسان کامل بود تا از دین اصیل حفاظت نماید.

### نقد انسان‌شناسی زرتشت

- انسان‌شناسی زرتشت هم مانند انسان‌شناسی کنفوسیوس در دستاوردهای اجتماعی موفق است و هم مانند انسان‌شناسی بودا در دستاوردهای باطنی. بعلاوه اولین جایی است که نظریه عالم صغیر و عالم کبیر را مطرح می‌کند و با انطباق ساختارهای انسان و جهان اولین ایده یکریختی مجرد را پیش رو می‌نهد. اینکه جهان، انسان نیست اما از لحاظ ساختار با انسان یکی است. - لایه‌های تجریدی که زرتشت برای انسان قائل می‌شود متأثر از مفهوم وحی است. او ناچار است خرد را با روان تمایز دهد. تا بتواند از این ساختار برای تعریف انسان کامل استفاده نماید مفهوم وحی و انسان کامل و ارتباط انسان با خدا محور انسان‌شناسی زرتشت است و سایر مؤلفه‌های دیگر در کنار این اصل چیده شده است. البته به طوری که انطباق ساختار انسان و جهان نیز برآورده شود.

انسان‌شناسی زرتشت بسیار پیچیده‌تر از انسان‌شناسی‌های دیگر است که در عصر او وجود داشته جز ادیان ابراهیمی. در مورد ارتباط زرتشت با پیامبران ابراهیمی سندی تاریخی در دست نیست اما زندگی در عصر زرتشت با عصر حضرت ابراهیم که ۱۸۰۰ ق م می‌زیست و زندگی قبیله‌ای داشت تفاوت دارد. و این نکته جالبی است که با اصول ادیان ابراهیمی مشترک است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی زرتشت

- مرسوم است که اصطلاح حقوق طبیعی یا فطری را در برابر حقوق موضوعه بکار می‌برند. حقوق فطری به حکم طبیعت و از قانون سرمدی و جهانی پیروی می‌کنند. قانون ثابتی که ناشی از عقل و فطرت آدمی است. همانطور که در تاریخ مسیحیت نیز اتفاق افتاد، در آیین زرتشت نیز حقوق فطری دست آویز موبدان گردید تا بدان وسیله نظریه حقوق خود را ناشی از اراده خداوند بدانند و قدرت حکومت خود را تقدس ببخشند. اما حقوق فطری نزد زرتشت چنین نقشی به عهده نداشت.

- استخراج نظریه حقوق طبیعی از آیین بسیار آسان است. چرا که به موجب هر حق دیگران به عملی تکلیف می‌شوند. بنابراین از روی تکالیف فرد می‌توان حقوق فطری انسان را بیرون کشید و بازشناسی کرد. تکالیف فرد در آیین زرتشت بدین قرارند: کار و کوشش و آبادانی، اندیشه و گفتار نیک، کمال مادی و معنوی، شناخت خدا، یاری نیکان و دشمنی با بدان، تقرب جستن به خداوند با پاک‌منشی، خودشناسی، آموختن دین، فداکاری، بیداری غافلان، تسلط بر نفس و خویشتن داری، ارشاد به راه راست، از جمله تکالیفی است که زرتشت در گاتها به انسانها نسبت می‌دهد. روشن است که از این تکالیف حقوق فطری و از آنها حقوق فردی

و اجتماعی خاصی استخراج می‌گردد که با انسان‌شناسی زرتشت هماهنگ است. می‌توان این حقوق را در آباد کردن ظاهر و باطن خود و دیگران خلاصه نمود که با برآورده شدن منافع ظاهری و باطنی همگان هماهنگی دارد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان زرتشت

- در انسان‌شناسی زرتشت برآورده کردن حقوق فردی و اجتماعی بر هم منطبق هستند. یعنی برآورده کردن و اصالت دادن به حقوق افراد نتیجه‌ای جز برآورده شدن حقوق اجتماعی ندارد و برعکس این انطباق به خاطر انطباق روان آفرینش با روان جمعی است. به عبارت دیگر زرتشت اجتماع را نیز همچون انسانی در نظر می‌گیرد که همان ساختار انسان و جهان را دارد. بنابراین این حقوق اجتماعی و قوانینی که روابط افراد باید از آن تبعیت کنند، همان قوانینی است که فرد باید درون خود به اجرا بگذارد. حقوق درونی و بیرونی فرد هر دو مطابق با فطرت او می‌باشند و لذا بر هم منطبق هستند.

- انطباق حقوق فردی، اجتماعی و فطری مختص ادیان توحیدی است و در هیچ یک از انسان‌شناسی‌های فلسفی چنین انطباقی مشاهده نمی‌شود. دلیل این امر آن است که حقوق فطری در انسان‌شناسی‌های فلسفی روشن و آشکار نیستند و لذا نمی‌توانند مبنا قرار گیرند. بعلاوه انسان‌شناسی‌های فلسفی تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را در بر نمی‌گیرند، بلکه تأکیدات خاصی دارد که مؤلفه‌های دیگر انسان‌شناسی در کنار آن چیده می‌شوند. نتیجه منطبق با اصالت تعادل نیست و تأکیدات خاص این نظریه‌ها بر بعضی ابعاد انسان حقوق فردی یا اجتماعی را یکی بر دیگری برمی‌گزیند. البته باید انسان‌شناسی زرتشت را موشکافی کرد و مطمئن شد که با دیگر ادیان توحیدی انطباق دارد.

### فلسفه اقتصاد نزد زرتشت

- اقتصاد در انسان‌شناسی زرتشت علم برآورده کردن منافع تن، منافع روان و منافع خرد است. می‌توان اندیشه را به کار برد تا در کسب منافع تن مقتصد بود و می‌توان خرد را کاربرد تا در اندیشه مقتصد بود. لذا اقتصاد خرد حاکم است بر اقتصاد روان و آن حاکم است بر اقتصاد بدن. همین علوم که در عالم صغیر برشمردیم در عالم کبیر نیز معنی دارند. اقتصاد خرد کلی حاکم بر اقتصاد روان آفرینش و آن حاکم بر عالم طبیعت است. طبیعت کار بیهوده نمی‌کند و این به تدبیر روان آفرینش است و تدبیر روان آفرینش تحت احاطه خردکلی است. بنابراین این اقتصاد ظاهر و باطن هر دو اهمیت دارند و هیچ یک در خدمت دیگری نیست، بلکه اقتصاد ظاهر تحت حکومت اقتصاد باطن است.

- ساختار اقتصادی لایه‌های تجرید هستی جهان خلقت فضای مجردی است که در آن منافع اقتصادی فرد مطرح می‌شود. از این طریق در انسان‌شناسی زرتشت هم اقتصاد فردی دارد می‌شود و هم اقتصاد جمعی. سؤال اینکه نظام جمعی اقتصاد ظاهری و نظام جمعی اقتصاد باطنی هر یک تأثیری بر برآورده شدن نیازهای ظاهری یا باطنی فرد دارند؟ مثلاً آیا نظام جمعی اقتصاد باطنی بر اقتصاد ظاهری فرد حکومت دارد؟ و آیا اقتصاد باطنی فرد بر نظام جمعی اقتصاد ظاهری حکومت دارد؟ پاسخ بستگی به درجه کمالات انسان دارد.

### اقتصاد زرتشت در بستر فلسفه حقوق

- آیا انطباق حقوق فردی و اجتماعی تحت حکومت حقوق فطری منجر به برآورده شدن منافع مادی یا معنوی انسان در انسان‌شناسی زرتشت خواهد بود؟ این بسته به آن است که حقوق فطری از منافع تن، روان و خرد فرد حمایت کند یا خیر! در ادیان توحیدی، البته چنین است، به شرط آنکه منافع دنیوی را در کنار منافع اخروی بخواهیم و ظاهر را در کنار باطن طلب کنیم. اگر آخرت را فراموش کنیم، حقوق فطری در جهت برآورده شدن منافع تن، روان و خرد نخواهد بود. این باعث می‌شود اقتصاد

انسان زرتشتی ابعاد پنهان شده بسیاری داشته باشد. به عبارت دیگر، علم اقتصاد انسان زرتشتی غیب و شهادت دارد. احکام و قوانینی در آن وجود دارد که ریشه آن یا نتیجه آن پنهان است.

- سؤال اینکه برای دستیابی به ابعاد پنهان اقتصاد انسان‌شناسی زرتشت چه می‌توان کرد؟ به انسان سرمدی که در پس پرده نهفته است چگونه می‌توان دست یافت؟ حجاب آخرت را چگونه می‌توان کنار زد؟ در اینجا باز انسان کامل به کار می‌آید و پیروی از او در اقتصاد مادی و معنوی انسان زرتشتی را از بهره مندی از علم و غیب برخوردار می‌کند. بنابر این منافع انسان زرتشتی زیر سایه انسان کاملی برآورده می‌شود و بدون او این تفکر اقتصادی تعطیل است.

### علم زرتشت در بستر حقوق و اقتصاد زرتشت

- ساختارهای علمی که تحت حمایت اقتصاد و حقوق برآمده از انسان‌شناسی زرتشت شکل می‌گیرند و به توسعه علم خدمت می‌کنند چه ویژگی‌هایی دارند؟ اول اینکه علوم ظاهری را در کنار علوم باطن مورد توجه قرار می‌دهند و این را از هم تفکیک نمی‌کنند. بلکه علوم ظاهری را تجلی علوم باطنی می‌بینند، یعنی علوم مربوط به روان آفرینش و علوم مربوط به بدن را تجلی علوم مربوطه به روان انسان می‌دانند.

- انسانهایی که در چنین مراکز و ساختارهایی تربیت می‌شوند نیز در همه لایه‌های تجرید هستی خود مورد آموزش قرار می‌گیرند و به تحقیق و مطالعه در تمامی این لایه‌های مختلف همت می‌گمارند. بلکه بین سؤالاتی که در علوم مربوط به خرد به آن پرداخته‌اند و سؤالاتی که در علوم مربوط به روان به آن پرداخته‌اند رابطه تجلی و عروج برقرار است و همین نظام نه تنها کار تحقیق ایشان را پیچیده‌تر نمی‌کند، بلکه راه را برای رشد و توسعه علم در همه این لایه‌های تجرید هموار می‌سازد. ساختارهای اجتماعی نیز که با کمال فرد هماهنگند شکل‌گیری و توسعه چنین ساختارهای علمی را حمایت می‌کنند. چرا که توسعه علوم در هر یک از لایه‌های تجرید در خدمت سعادت جامعه است.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

شناخت از دیدگاه این انسان‌شناسی لایه‌لایه است در لایه تجرید جسد، و در لایه تجرید روان و در لایه تجرید خرد ادراکاتی متصور است که بعضی تجلی یکدیگرند. این ادراکات نزول پیدا می‌کنند و عروج می‌یابند. همین ساختار شناختی برای جهان خلقت متصور است. به این معنی جهان خلقت نیز یک انسان است. انسانی که می‌توان با سینه به سینه ارتباط برقرار کرد و از اینجا مفهوم وحی مطرح می‌شود. معرفت و دانش درونی می‌تواند به معرفت و دانش سرتاسری متصل شود و از آن تغذیه کند.

موضوع شناخت هم انسان است و هم طبیعت و هم خداوند. هدف از شناخت طبیعت حکومت بر آن از راه آبادانی است و هدف از شناخت خداوند شناخت ارزشها و کمالات است و هدف از شناخت انسان پیدا کردن راه رسیدن به این کمالات است. شناخت طبیعت از طریق جسد خرد و روان است و شناخت انسان نیز همینطور اما شناخت خداوند به خرد محدود می‌شود و درک طبیعت و درک روان انسان لزوماً به شناخت خداوند منتهی نمی‌گردد. به عبارت دقیق‌تر اینکه روان انسان و طبیعت مخلوق تجلیاتی الهی باشند در این انسان‌شناسی مفقود است. شناخت خداوند تنها از شاهراه وحی و از طریق خرد ممکن است و این از طریق انسان کامل ممکن است چرا که انسانهای معمولی به شاهراه وحی دسترسی ندارند.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

- یکتا پرستی ارزش است و این شاهراهی است که بسیاری از ارزشها بر آن استوار شده‌اند. خداوند خردمند است پس خرد ارزش است. خداوند دادگر است پس داد ارزش است. خداوند از همه چیز آگاه است. پس آگاهی ارزش است. خداوند کارها را براساس قوانین ابدی جزا و پاداش می‌دهد پس اصول گرایی ارزش است. خداوند حسابگر است پس حسابگری ارزش است.

- آزادی انتخاب راه نیز از طرف خداوند عطا شده پس ارزش است. اما یک ارزش اتوماتیک. کار و کوشش ارزش است. آبادانی و پیشرفت نیز ارزش هستند. ارزشهای اخلاقی از جمله راستی و پارسایی نیز در دستور کار کمال انسان قرار دارند. در این انسان‌شناسی ارزشها همه در برابر یکسری چند ارزشها قرار می‌گیرند. شناخت ارزشها از ضد ارزشها خود مهمترین ارزش محسوب می‌شود. ارتباط خرد، با خرد ایزدی، ارتباط روان با روان جمعی ارتباط جسد با طبیعت و همینطور ارتباط بین خرد افراد و روان افراد و کمک و یاری و همکاری مادی و معنوی همه ارزش محسوب می‌شوند. پیروی از انسان کامل نیز ارزش است بلکه پیروی از هر انسان کامل‌تری یا پیروی در جنبه‌ای که دیگران کامل‌ترند نیز ارزش محسوب می‌شود. گاهی این ارزشها ریشه الهی دارند و چون خداوند آنها را ارزش می‌داند ارزش محسوب می‌شوند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

موضوع تعلیم هم ظاهر است و هم باطن. هم شناخت طبیعت و هم شناخت راههای آسمان. همچنین موضوع تعلیم هم دنیاست و هم آخرت. هم آباد کردن زمین و هم به کمال رساندن معنوی انسان. روشهای تعلیم ارتباط سینه به سینه است که هم از طریق جسد و هم روان و هم خرد امکان پذیر است. معلم هم می‌تواند انسان دیگری باشد و هم جهان هستی و هم خداوند اما هر کسی را یارای آن نیست که مستقیماً از تعلیمات خداوند بهره‌مند شود و این مهم تنها از انسان کامل برمی‌آید که آموخته‌های خود را در اختیار دیگر مردمان قرار می‌دهد.

معلوم نیز مانند عالم از لایه‌های تجرید سه گانه برخوردار است که هر یک توسط لایه تجرید مربوطه در انسان ادراک می‌شود. شناخت انسان و ساختار شناختی او و شناخت عالم کبیر و انطباق عالم صغیر و عالم کبیر از لحاظ ساختار و چگونگی ارتباط بین آنها خود موضوع تعلیم است. در سایه انسان‌شناسی زرتشت هم علوم مادی رشد می‌کنند و هم علوم معنوی. هم علوم پایه و هم علوم انسانی. انسان در سایه علم و عمل هم دنیا را آباد می‌کند و هم آخرت را. معلم در این انسان‌شناسی باید در علمی که می‌آموزد کامل‌تر از شاگرد باشد و این کمال را خود از طریق شاگردی کسب کرده. خواه شاگرد انسانی کامل تر، خواه شاگرد جهان خلقت و یا متعلم از طریق وحی و ارتباط با کمال مطلق. معلم و متعلم با توجه به وظایف خود حقوقی را به گردن دارند که باید در جهت برآورده کردن آنها کوشش نمایند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

موضوع تربیت فردی عادت به کار و کوشش و آبادانی است و هم اخلاق متناسب با انسان زرتشت است. از جمله اندیشه و گفتار و کردار نیک موضوع تربیت است تا انسان به کمال معنوی برسد که در کنار کمال مادی حائز اهمیت است. یاری نیکان و نیکی و دشمنی با بدان و بدی و تسلط بر نفس و خویشتن داری، فداکاری، بیداری غافلان و ارشاد به راه راست موضوع تربیت فردی هستند اما بر روابط اجتماعی تأثیر گذارند. یعنی افراد تربیت می‌شوند تا چگونه در جمع حضور بیابند. شناخت خدا، آموختن دین، تقرب به خدا با پاک منشی و خودشناسی در برابر خداشناسی نیز از اهداف تربیت فردی هستند که بر معنا و فلسفه تربیت حکومت می‌کنند. ارزشهای تربیتی را اسما و صفات خداوند معین می‌کنند. انسان چنان تربیت می‌شود که موجودی الهی بشود. نه فقط بر طبق دستورات الهی بلکه مشابه با کمالات الهی تربیت بشود و این قابلیت به طور ذاتی و نظری در انسان وجود دارد. یعنی انسان موجودی الهی است و برای همین غایت هم باید تربیت شود. تربیت فردی موضوع تربیت بین فردی را هم در برابر می‌گیرد و علی

الخصوص تربیت ارتباط انسان با جهان خلقت موضوع تربیت فردی است. اخلاق ارتباط با طبیعت و استفاده از آن، اخلاق ارتباط با روان جمعی و اخلاق وصل شدن به خرد ایزدی هر یک می‌توان موضوع تربیت فردی باشند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی زرتشت

بنابر نظریه عالم صغیر و عالم کبیر و انطباق ساختاری آنها، جامعه مانند یک فرد درک می‌شود. بنابراین تربیت فرد باید قابل ترجمه به زبان تربیت جامعه باشد. فطرت بشر ایجاب می‌کند که به دنبال منافع خود برود و منافع مادی و روانی و عقلی چنان تعبیه شده‌اند که جامعه خود به خود به سوی کمال پیش برود. لذا باید جامعه را با منافع ظاهری و باطنی و دنیوی و اخروی خود آشنا کرد.

- یک مؤلفه مهم در تربیت اجتماعی ولایت انسان کامل و رهبری اوست جامعه تحت هدایت و رهبری وحی قرار می‌گیرد و لذا به واسطه‌ای توسط خداوند تربیت می‌شود. افراد هم باید خود به اختیار خود تحت این ولایت قرار دهند تا جامعه در مسیر درست حرکت کند.

- تربیت روابط بین فردی نیز در شکل دهی و هدایت جامعه تأثیر دارند. جامعه‌ای که در آن ایثار و فداکاری و امر به معروف و نهی از منکر همه گیر باشد. از بسیاری از آفات زندگی در امان است. در سایه تربیت اجتماعی انسان‌شناسی زرتشت جامعه تبدیل می‌شود به بستر مناسبی برای تربیت فرد، برای زندگی فرد و برای به کمال رسیدن فرد. مسئولیت به کمال رسیدن افراد جامعه به عهده تک تک افراد جامعه گذاشته شده است ما هم با تربیت خود و هم با تربیت دیگران جامعه‌ای بسازند که برای به کمال رسیدن انسان در آن تناسب داشته باشد. همه ارزشهای اجتماعی از مبداء وحی سرچشمه می‌گیرند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد زرتشت

تحت این دیدگاه نسبت به تعلیم و تربیت فردی و اجتماعی چه نظام آموزشی شکل خواهد گرفت؟ مسلماً در دانش‌آموزان که کم سن و سال تعلیم و تربیت جسد بیشتر مورد تأکید است تا تعلیم و تربیت روان. در سنین بالاتر که هنوز لایه تجرید خرد تشکیل نشده است تعلیم و تربیت روان بیشتر مورد تأکید است. بنابراین نظام آموزشی در خردسالی بر تعلیم و تربیت جسد تأکید می‌کند و در سنین نوجوانی به تعلیم و تربیت روان و در سنین جوانی به تعلیم و تربیت خرد. مدل آموزش سینه به سینه کند است و برای ترویج علم مناسب نیست. به خصوص که در عصر زرتشت نوشتن متداول نبوده است این جلوی سرعت ترویج علم را می‌گیرد. بعلاوه در این انسان‌شناسی جدید در ایجاد نسلی از شاگردان برای تربیت آیندگان وجود ندارد. تربیت معلم و نیروی انسانی برای ترویج تفکر زرتشتی مورد تأکید این انسان‌شناسی نیست لذا نظام آموزشی در این انسان‌شناسی تأثیرات بلند مدتی در جامعه نخواهد گذاشت.

- در لایه تجرید خرد بر خرد ورزی و خداشناسی و بندگی خدا تأکید دارند. در نظام آموزش دانشگاهی هر سه لایه تجرید در کنار هم با توجه به روابط عروج و تجلی بین لایه‌های تجرید علم مورد آموزش قرار می‌گیرند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد زرتشت

- نظام تعلیم و تربیت نزد زرتشت هم به دنیا می‌پردازد و آن را آباد می‌کند و هم به آخرت هم به ظاهر می‌پردازد و هم به باطن. لذا تمام نیازهای ظاهری و باطنی انسان را برآورده می‌کند. جز آنکه فاقد ساختاری برای پایداری نظام آموزشی است. چرا که کل بدنه نظام آموزشی بر انسان کامل تکیه می‌کند و انسان کامل هر چهار هزار سال ظهور می‌کند. لذا نظام آموزشی نمی‌تواند بر

حضور انسان کامل دسترسی داشته باشد. این باعث انحراف آیین از استانداردهایی می‌شود که از طریق وحی به آن دسترسی پیدا کرده است.

- بنابراین عاقبت تعلیم و تربیت نزد زرتشت در کوتاه مدت درخشان و در بلند مدت نا امید کننده است. چرا که بر مبنای و اصولی تکیه می‌زند که همواره در دسترس نیستند و آن وجود انسان کامل است. استانداردهایی که توسط انسان کامل سؤال بواسطه وحی در دسترس مردمان قرار گرفته‌اند در کتاب اوستا حفظ می‌شوند که خود دستخوش تحریف است و لذا پایدار نیست و ممکن است تحت تأثیر نظامهای قدرت موبدان بر طبق منافع آنان بازنویسی شود، همانطور که چنین هم شد. سر آخر نظام آموزشی انسان‌شناسی متفاوتی را حمایت می‌کند تا اصالت انسان‌شناسی زرتشت هماهنگی ندارد و در جهت برآورده کردن منافع موبدان طراحی شده است. پس مشکل اساسی انسان‌شناسی زرتشت فقدان یک تئوری سیاسی برای حفاظت اصل دین است.

## فیثاغورس (۵۶۰ ق م - ۴۸۰ ق م)

- او در ساموس زاده شده در جوانی تالس پیر را ملاقات کرد و به ترغیب او به مصر سفر کرد و حکمت مصری را آموخت سپس سفرهایش را بدور دنیا آغاز کرد تا حکمت زرتشتی، بابلی، فینیقی و هندی را بیاموزد. تحت تأثیر این آموزه‌ها فیثاغورس زندگی زاهدانه‌ای پیش گرفت و شخصیت پیامبر گونه‌ای برای خود ساخت که به او کمک کرد بر جوانان تأثیر بگذارد و مکتبی را تشکیل دهد که تا سالها حتی تا زمان گالیله پایدار بماند. تحت تأثیر فیثاغورس، فیثاغورسیان منجر به حرکتی در ریاضی شدند که در شکل‌گیری مفاهیم اثبات و استنتاج نمادین و توسعه نظریه نسبت و در نهایت در ساختن تئوری‌های ریاضی مؤثر افتاد.

- روش علمی فیثاغورس تعمیمی وسیع مبتنی بر مشاهداتی محدود بود. مثلاً فیثاغورس اعتقاد داشت همه چیز عدد است و این مبتنی بر سه مشاهده بود. اولین آنها رابطه ریاضی الحان موسیقی بود. دوم اینکه هر مثلث که اضلاعش متناسب با ۳ و ۴ و ۵ باشند قائم الزویه است. سومین مشاهده مهم او ناشی از رابطه‌های عددی ثابت در حرکت اجرام آسمانی بود. ایشان نتیجه می‌گرفتند که خود اعداد نیز باید مبین الحان، اشکال و حتی اشیائی که آن الحان و اشکال را داشتند باشند و لذا ممکن بود که ذات همه چیز از عدد باشد. فیثاغورسیان سعی داشتند اخترشناسی بابلی را با این اصل که همه چیز عدد است، بسط دهند. مفهوم سال بزرگ که بر پایه اعتقاد به تناوبی بودن حرکت اجرام آسمانی بنا می‌شد نزدشان اهمیت داشت.

## هم عصران فیثاغورس

- آراء فیثاغورس از طریق دو گروه از پیروان او به ما رسیده است که با هم متناقض می‌نماید. گروه اول را عده‌ای تشکیل می‌دهند که ادعا داشتند از گفته‌های او کلمه به کلمه پیروی می‌کنند و گروه دوم افکار فیثاغورس را چنان پرورده بودند که دیگر توافق کامل با اصل خود نداشتند. البته موضوع پیچیده‌تر از این بود زیرا فیثاغورس تعلیمات خود را به وضوح و به کمال فقط برای پیشرفته‌ترین شاگردان و مریدان خود آشکار می‌ساخت. این رفتار فیثاغورس تحت تأثیر ساختار رازگونه معابد مصری و سایر سنتهای دینی عصر فیثاغورس بود.

- پیش از فیثاغورس کیش آورنئوسی به آن ادیان آسیایی که دارای مناسک سری بودند شباهت داشت ولی در نظریات متفکران پس از او آمیزش گرمی میان دین و عقل، میان شوق اخلاقی و تحسین منطقی آنچه ابدی است وجود دارد. این آمیزش از فیثاغورس سرچشمه می‌گیرد و به الهیات بعد از او جنبه تعقلی می‌دهد، و آن را از عرفان بدوی که کشف و شهود عاری از عقل اساس آن را تشکیل می‌دهد، متمایز می‌سازد. البته شخصیت فیثاغورس خود شخصیتی اشراقی است اما اشراق او رنگ عقل و استدلال را دارد. شخصیت فیثاغورس را در دو جنبه می‌توان تأثیر گذارد در تاریخ بشری دانست. یکی در جدائی فلسفه از دین و استقلال آن به عنوان یک نظام فکری و دیگری در پیدایش مفهوم استدلال ریاضی که در هر دوی این ابعاد تالس پیشگام بود ولی فیثاغورس کار را به پایان رساند.

- نظریات فلسفی فیثاغورس ترکیبی از حکمت‌های عصر او بود. تحت تأثیر ثنویت زرتشتی، ثنویت عددی را مطرح کرد و برای اعداد زوج و فرد تقدس قائل شد و تحت تأثیر تناسخ هندی، آداب و رسومی را که این عقیده تناسب داشتند بین پیروان خود رایج نمود.

- فیثاغورسیان سعی می‌کردند فاصله‌ها و دوره‌های حرکت وضعی اجرام آسمانی را با فواصل موسیقی ارتباط دهند. یعنی به کمک ناوردهای عددی که اعتقاد داشتند یک ساختار را به طور یگانه مشخص می‌کنند، سعی می‌کردند یک ساختار را بر ساختار دیگر منطبق کنند که به نوعی آغاز تفکر ریاضی محسوب می‌شود و به نوعی در انسان‌شناسی زرتشتی نیز مشاهده می‌شود که ساختار انسان را بر ساختار جهان خلقت منطبق می‌کند. البته این انطباق در فلسفه فیثاغورس دیده نمی‌شود و جهان بینی او منطبق بر انسان‌شناسی او نیست.

- فلسفه زیبایی شناسانه فیثاغورسیان نیز افکار آنها را تحت تأثیر قرار می‌داد. فکری که فیثاغورسیان از زیبایی داشتند ایجاب می‌کرد که ستارگان بر روی ساده‌ترین منحنی حرکت کنند. لازمه این اصل آن بود که همه اجرام سماوی بر روی دایره‌ها حرکت کنند، چون دایره زیباترین منحنی بود. ایشان حرکت عطارد و زهره را به صورت افلاکی که حول خورشید می‌چرخند توصیف کرده بودند و بدین نحو اولین گام را به سوی دستگاه خورشید مرکزی برداشته بودند. این فلسفه زیبا شناسانه را می‌توان فلسفه اصالت سادگی نامید.

- نفوذ ریاضیات در فلسفه، از زمان فیثاغورس عمیق بوده است. مکاتبی که از فیثاغورس الهام گرفته‌اند همه جنبه مجرد و آن جهانی‌شان می‌چربد و همه ارزشها را در اتحاد نادیده با خدا می‌جویند و جهان پیدا را به این عنوان که دروغین و فریبنده است محکوم می‌کنند. می‌گویند که دنیا افق تیره‌ای است که در آن اشعه انوار الهی منکسر شده و در ابهام تاریکی فرو رفته.

- عده‌ای اعتقاد دارند منشاء اعتقاد به حقیقت کامل و ابدی، و نیز اعتقاد به عالم معقول و نامحسوس همان ریاضیات است. نظریات عرفانی درباره نسبت زمان و ابدیت نیز به وسیله ریاضیات تقویت می‌شوند، زیرا که اشیای ریاضی مانند اعداد اگر واقعیتی داشته باشند، ابدی هستند و در بستر زمان قرار ندارند. فیثاغورس چنین اشیاء ابدی را افکار خدا پنداشت. دین تعقلی در برابر دین اشراقی، که از زمان فیثاغورس باب شده است کاملاً متأثر از ریاضیات و اصول ریاضی بوده است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، فیثاغورس ریاضیات را با الهایات ترکیب کرد و مقدمه را برای این فراهم کرد که ارسطو ریاضیات را حکمت وسطی بخواند.

- پیروان فیثاغورس یک انجمن برادری تشکیل دادند که حداقل تا حدود دو قرن پس از او به موجودیت خود ادامه داد. چون تعلیمات فیثاغورس همه شفاهی بود و چون رسم انجمن اخوت بر آن بود که همه کشفیات را به مؤسس عالیقدر منسوب کنند، اکنون به دشواری می‌توان دانست که دقیقاً کدام یافته‌های علمی باید به فیثاغورسی نسبت داده شود و کدام به پیروان او.

### انسان‌شناسی فیثاغورس

- اعتقادات فیثاغورس در باب تناسخ بسیار شبیه هندوان است: نخست، روح موجودی است باقی و به شکل انواع دیگری از موجودات زنده درمی‌آید با دیگر اینکه هر چیزی که قدم به جهان هستی بگذارد پس از گذران دوران یعنی دوباره به دنیا می‌آید و بنابراین هیچ چیزی مطلقاً جدید نیست؛ و دیگر اینکه با موجوداتی که زنده به دنیا می‌آیند باید مهربانی کرد. می‌گویند فیثاغورس مانند فرانسویس قدیس برای حیوانات موعظه می‌کرد.

- فیثاغورس به دنیای مادی با تفکر اتمیسم نظر می‌افکند و این اتمیسم‌ها احجام افلاطونی هستند. اصطلاح مونا که بعدها در فلسفه اینیتر اهمیت یافت از فیثاغورس است. فیثاغورس دنیای مادی را اسیر زمان می‌داند و هر چیز ابدی را به خداوند نسبت می‌دهد. اینکه در فلسفه او همه چیز عدد است مفهوم تعمیم یافته‌ای از عدد را در مورد نظر ندارد بلکه تفکر اتمیسم نتیجه می‌دهد که او اعداد طبیعی را ذات همه چیز می‌دانسته است. اگر بر این نکات تطابق عددی اخترشناسی و موسیقی را نیز بیافزاییم کم و بیش جهان بینی فیثاغورس را روشن کرده ایم.

- اما انسان‌شناسی فیثاغورس چندان با جهان بینی او پیوند نمی‌خورد چرا که ریاضیات در شناخت جهان اهمیت پیدا می‌کند اما انسان و موجودات زنده با عدد و ریاضیات مطالعه نمی‌شوند. وقتی روح با جسد است محدود به قوانین طبیعت است و چون از چرخه تناسخ بیرون رفت با خدا متحد می‌شود. بنابراین او خدا را یک روح کلی می‌داند که مفاهیم ریاضی یا مفاهیم مستقل از زمان که ابدی هستند افکار او را تشکیل می‌دهند و احتمالاً عالم ماده جسد است.

- فیثاغورس در بنیان‌گذاری انسان‌شناسی خود از حکمت‌های بسیاری الهام گرفت. ممکن است کسی بگوید که آشی که فیثاغورس پخت به درد کسی التیام نمی‌بخشد، اما او تلاش خود را کرد تا از هر حکمتی زیبایی‌های آن را بچیند و این همه را در کنار هم چنان تنظیم کند که این مؤلفه‌ها دوستانه با یکدیگر سازش نمایند.

- او هم توحید و هم دوگانگی بین و یانگ را که در دوگانگی خیر و شر تجلی پیدا کرده بود از مذهبی زرتشت برداشت و تناسخ را از آیین برهمن. اینکه تناظر ساختارها را از آیین زرتشت قرض گرفت و با آن مفهوم یکرختی و سپس ریاضیات را بنیان‌گذاری کرد و هم در انسان‌شناسی خود آن را به کار گرفت. تناسخ را به موجودات زنده محدود کرد و با این کار انسان‌شناسی خود را از بودا متمایز ساخت. جهان بینی او ریشه در اخترشناسی بابلی و فینیقی دارد. و راز ورزی او ریشه در مراسم کاهنان مصری.

- سؤال اینکه آیا ابداع روش استدلال ریاضی و معرفی مفاهیم ریاضی توسط او ریشه در انسان‌شناسی او دارد؟ احتمالاً سعی او در دستیابی، افکار و مفاهیم و روش‌های ادراک مستقل از زمان بوده که منجر به پایه‌گذاری تأثیرگذاریهی او در ریاضیات شده است. یعنی مفهوم ابدیت در ریاضیات تأثیر گذار بوده است نه بر عکس. او مفهوم ابدیت را به عنوان ایده‌مشارکی از حکمت‌های عصر خود تجرید کرده بود.

- بنابراین انسان‌شناسی فیثاغورس برای انسان سه لایه تجرید قائل می‌شود که آنها را جسد، نفس و روح می‌خواند. نفس خاستگاه عواطف است که با قلب مرتبط است و هم خاستگاه عقل و شهود که در مغز مرکزیت دارد. روح نیز منشاء حیات است که چیزی مانند ذات تصور می‌شود. فیثاغورس چنین اعتقاد داشت که روح آهنگ است.

- نکته جالبی که در انسان‌شناسی فیثاغورس وجود دارد نوع ارتباط و تطابق لایه‌های تجرید است. گویی محتویات هر لایه تجرید با دیگر لایه‌ها متناظرند اما مجردتر یا ملموس‌ترند. گویی جسد تصویری است دنیایی که از لایه تجرید نفس کشیده شده است. البته چنین تطابقی به این روشنی در آراء فیثاغورس دیده نمی‌شود ولی تناظر بدون شک در نظر گرفته شده است.

- نکته دیگری که بسیار عجیب می‌نماید این است که فیثاغورس انسان را موجودی الهی می‌داند اما متأسفانه الهی بودن را انسانی تعریف می‌کند. یعنی برای خداوند نیز لایه‌های تجرید هستی قائل می‌شود تا شبیه انسان باشد، تا انسان بتواند الهی شود. - مهمترین نکته‌ای که در مورد انسان‌شناسی فیثاغورس مطرح است اخلاق ناشی از این انسان‌شناسی است. فیثاغورس و پیروان او به روشی از زندگی دست پیدا کرده بودند که با تفکر علمی تناسب داشت و این موجب تأثیرگذاری این حرکت در پیشرفت علم گردید. شاید مهمترین عامل، روح جمعی و روح همکاری و برادری در کسب علم بود.

- شاید این سؤال مطرح شود که چرا فیثاغورس انسان‌شناسی زرتشت را نپذیرفته است؟ یک جواب احتمالی این است که او می‌خواسته جایی محکم برای ریاضیات در انسان‌شناسی خود باز کند. او این کار را با چنان مهارتی انجام می‌دهد که اخلاق ناشی از انسان‌شناسی او با تفکر علمی تناسب داشته باشد. البته ممکن است او اخلاق دین خود را به طور مستقل طراحی نماید و آن را منشعب از انسان‌شناسی نداند. اما لاقلاً انسان‌شناسی او انگیزه لازم برای حمایت کار علمی را فراهم می‌آورد. انسان فیثاغورسی برای اتحاد با خداوند ناچار است به افکار ریاضی که ابدی است بپردازد و به این وسیله از چرخه تناسخ خارج شود.

- اما ریشه تفکر اتیسم فیثاغورس از کجاست؟ مطمئناً این ایده از تالس نیست چرا که او ذات همه چیز را آب می‌دانست. از طرفی این تفکر مبنای عدد دیدن همه چیز و آن مبنای ورود ریاضیات به مطالعه طبیعت است. شاید اتیسم مبنایی باشد که با دست تعبیه شده تا فلسفه عدد بودن همه چیز بتواند درست از آب در بیاید. اما اینکه فلسفه عدد بودن همه چیز از کجا آمده، احتمالاً از تعمیمی وسیع مبتنی بر مشاهداتی محدود.

- فیثاغورس همه اجسام افلاطونی را نمی‌شناخت. او چهار حجم افلاطونی را با چهار عنصر اصلی که طبیعت از آنها تشکیل می‌شود منطبق دانست. از این نظر فلسفه تالس از فیثاغورس پیشرفته‌تر بود چرا که همه چیز را متشکل از شیی واحدی می‌دانست.

## آراء فیثاغورس دربارهٔ متقدمان

- تراسیان که مردمی بودند از لحاظ تمدن خیلی عقبتر از یونانیان، مانند همه کشاورزان بدوی مراسمی داشتند که می‌پنداشتند برای فراوان ساختن محصول مفید است. هنگامی که تراسیان طرز ساختن آبجو را پیدا کردند و از نوشیدن آن مست شدند، مستی را امری خدایی پنداشتند. البته آیین تراسیان ابعاد وحشیانهٔ بسیاری داشت، اما اورفئوس در این آیین دست برد و شکل لطیف و روحانی به آن داد که در آن نوعی ریاضت جای مستی روحانی یا جسمانی را می‌گرفت.

- اورفئوسیان به تناسخ ارواح اعتقاد داشتند و می‌گفتند که روح پس از تناسخ، مطابق رفتاری که روی زمین داشته یا به سعادت ابدی می‌پیوندد یا گرفتار عذاب ابدی یا عذاب موقت می‌شود. می‌کوشیدند خود را پاک سازند و برای این مقصود هم مراسم تطهیر به جای می‌آوردند و هم از انواع خاصی از پلیدیها پرهیز می‌کردند. متعصبانشان غذای حیوانی نمی‌خوردند، مگر هنگام اجرای مراسم و مناسک خاص خود. به عقیدهٔ آنان، انسان از پاره‌ای از خاک و پاره‌ای از آسمان پاک سرشته شده و اگر پاک زندگی کند پارهٔ آسمانیش افزایش و پارهٔ خاکی‌اش کاهش می‌یابد. سرانجام بشر ممکن است با خدا یکی گردد. به مقبره‌ها لوح‌های اورفئوسی به دست آمده است در نظر اورفئوسیان شراب فقط حکم یک رمز را داشت چنانکه بعدها در آیین مسیحی نیز چنین شد.

## علم از دیدگاه فیثاغورس

- مؤلفه‌هایی که از انسان‌شناسی فیثاغورس بیرون کشیده می‌شود عبارتند از: تناسخ، انسان متناهی و خداوند سرمدی است، تناظر بین افعال نفس و اجزاء جسد، لایه‌های تجرید هستی انسان، و اینکه طبیعت متناهی و عددمند است. در این انسان‌شناسی ریاضیات مرکزیت دارد و مؤلفه‌های مختلف انسان در کنار این اصل چیده شده است. ریاضیات به عنوان علمی سرمدی که متعلق به خداست ارتباط انسان و خدا را برقرار می‌کند و هم به عنوان روش مطالعهٔ طبیعت متناهی ارتباط انسان و طبیعت را برقرار می‌نماید و این زمینه را برای آن که ریاضیات حکمت وسطی تلقی شود فراهم می‌نماید. در این انسان‌شناسی، شناخت در هر شکل خود شناختی ریاضی است و با مفهوم ایزومرفیسم ریاضی دست و پنجه نرم می‌کند. حتی نفس‌شناسی فیثاغورس هم ریاضی است و با تناظر افعالی نفس با اجزاء جسد نفس را معرفی می‌کند. هیچ بعید نیست روح نیز موجودی ریاضی تصور شود چرا که سرمدی است، و اگر روح موسیقی است آنطور که فیثاغورسیان تصور می‌کردند، حتماً موجودی ریاضی هم هست؛ چرا که نزد ایشان موسیقی اجرام سماوی مورد مطالعه بوده است که خود مفهومی مجرد و ریاضی است. پس روح که ذات است ساختاری ریاضی است و جسد که متناهی است عدد است. روشن است که در چنین دیدگاهی به انسان علم به ریاضیات محدود می‌شود و علمی که بتوان آنها را به نوعی ریاضیات دانست البته با فرض عدد دانستن همه چیز در طبیعت، اینها تنها علمی هستند که توسعه می‌یابند.

## فیثاغورس در بستر تاریخ علم

- اصلاتی که فیثاغورس برای مفهوم عدد قائل بوده در عمل نیز منجر به پیشرفت ریاضیات گردید. البته مفهوم عدد یک مفهوم باستانی است که ریشه در اعماق تاریخ بشری دارد. فیثاغورس، تحت تأثیر تالس که واضع علم هندسه و فلسفه تقریباً به طور هم‌زمان و مرتبط بود. استانداردهای تفکر ریاضی تالسی در هندسه را وارد علم اعداد کرد و احکامی ریاضی که موضوع آنها عدد بودند پس از فیثاغورس مطرح شدند. پیش از او اعداد تنها ابزار محاسبه بودند اما فیثاغورس آنها را به عنوان اشیاء ریاضی مورد مطالعه قرار داد. این همان کاری بود که تالس برای اشکال هندسی انجام داده بود.

- تمرکز انسان‌شناسی فیثاغورس بر ریاضیات چنان مستقیم بود که منجر به پیشرفت ریاضیات در دستان فیثاغورس گردید. او حتی زندگی روزمرهٔ پیروان خود را چنان تنظیم کرده بود که با فراغتی که تفکر مجرد ریاضی، آن محتاج است و روح همکاری و برادری که برای پیشرفت ریاضیات ناگزیر است هماهنگ باشد. همین فرهنگ بود که موجب شکوفایی علم و فلسفه گردید و زمینه

را برای ظهور عصر افلاطون و ارسطو فراهم نمود. فیثاغورسیان حتی در بعضی مناطق در حکمت نفوذ کردند و با نفوذ خود برای رشد علوم و فلسفه زمینه‌سازی کردند. البته اصلاتی که فیثاغورس به مفهوم عدد می‌داد تأثیری بسیار فراتر از این بر ارتباط ریاضیات و طبیعت می‌توانست داشته باشد، اما از آنجا که نوع نگاه فیثاغورسی با طبیعت و شناختی که انسان از آن داشت هماهنگ نبود، اصالت عدد جای خود را به اصالت ریاضی و استدلال در فرهنگ یونان داد.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه فیثاغورس

- حقیقت این است که اصالت دادن به ریاضیات نقش مهمی در تاریخ تفکر علمی ایفا کرده است و به خصوص در قرون اخیر موجب شکوفایی علوم شده است. اصالت به عدد نقش کمرنگ‌تری ایفا کرده است اما امروزه در عصر کامپیوتر قدرت این فلسفه بیش از پیش به نمایش گذاشته شده است. فیثاغورس از مؤثرترین و تعیین‌کننده‌ترین شخصیتها در تاریخ علم است و دورنمای تفکر علمی از دیدگاه فیثاغورس چندان هم با تاریخ علم تفاوت ندارد. از طرف دیگر فلسفه او با "کل شیئی احصینانه عدد" تایید می‌شود بلکه با آن انطباق دارد، پس می‌توان با همه این اوصاف گفت که با وجود افراط ظاهری در این فلسفه، فیثاغورس راه را چندان هم به خطا نرفته است.

- از طرف دیگر، با وجود همه موفقیت‌هایی که این انسان‌شناسی در شناخت طبیعت و احاطه بر آن داشته است، در شناخت نفس انسانی و کنترل آن به زبان ریاضیات ناکام بوده است. نتیجه آنکه، با وجود اینکه فیثاغورس ریاضیات را برای ارتباط با خداوند در انسان‌شناسی خود گنجانده بود، نه تنها ریاضیات چنین نقشی ایفا نمی‌کند، بلکه در شناخت انسان نیز ناتوان است. به همین منظور، در این علم اصالت عدد و حتی اصالت به ریاضیات را به کناری می‌نهند و به اصالت دادن به فلسفه و تفکر فلسفی قناعت می‌کنند. دورنمای تفکر علمی از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس منجر به رشد ریاضیات و علوم طبیعی می‌گردد و انسان و الهیات را از حوزه اثر علم حذف می‌کند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- با وجود تأکید فیثاغورس به الهیات و تزکیه نفس علم فیثاغورسی در برقراری ارتباط انسان با خدا و شناخت نفس توانا نیست. بنابراین الهیات و تزکیه نفس در چنین انسانی خشک و بی‌روح خواهد بود و از تأثیرگذاری بر مسئله عاقبت بشر ناتوان خواهد شد. از طرف دیگر، انسان‌شناسی فیثاغورسی در شناخت و کنترل طبیعت قوی‌ترین فلسفه در تاریخ بشری است. لذا چنان موجب رشد علوم دنیایی خواهد شد که ارتباط بشریت را با معنویت که در این انسان‌شناسی صلب و بی‌روح است، قطع خواهد نمود. بشر تحت این انسان‌شناسی به رفاه دنیوی خواهد رسید اما از شر نفس خود در امان نخواهد ماند. حرص و طمع منجر به رقابت ناسالم و جنگ و خونریزی خواهد شد و ریاضیات قادر نخواهد بود بشر را از چنین مشکلاتی نجات بدهد. این خصوصیات یادآور جهان بینی علمی و علم پرستی اوایل قرن بیستم است که پس از جنگ جهانی جای خود را به فلسفه‌های نیهیلیستی و پوچ‌گرایی نیمه قرن بیستم داد.

- بررسی مسئله عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس منجر به این درک خواهد شد که این انسان‌شناسی به شدت مادی‌گراست و از الهیات جز ظاهری و رنگی چیزی در خود ندارد. تزکیه نفس نیز در خدمت دیسیپلین علمی است و برای سعادت انسان در این انسان‌شناسی جا نگرفته است. شاید این مادی‌گرایی افراطی ریشه در این داشته باشد که فیثاغورس کم و بیش معنویات را در ریاضیات خلاصه می‌دید.

- انسان‌شناسی فیثاغورس، انسان‌شناسی به شدت ظاهر گراست. حتی ظاهر گراتر از انسان‌شناسی کنفوسیوس. چرا که کنفوسیوس به جامعه انسانی و سعادت انسان فکر می‌کرد ولی فیثاغورس انسان را کاملاً به کناری نهاده و به ریاضیات و شناخت طبیعت می‌پردازد. این تناقض بزرگ انسان‌شناسی فیثاغورس است. چرا که شناخت و کنترل طبیعت به خاطر خدمت به انسان است، اما فیثاغورس خدمت به انسان را به کناری می‌نهد و انسان را یکسره در خدمت شناخت قرار می‌دهد.

- شاید بهتر باشد بگوییم این انسان‌شناسی برای اقلیتی از دانشمندان مناسب است تا خود را یکسره وقف خدمت به بشریت کنند و البته این خدمت تنها بعضی از ابعاد نیازهای بشریت را برآورده خواهد کرد. برای سایر نیازهای بشر لازم است انسان‌شناسی‌های دیگر به کار آیند و نقش ایفا کنند. لذا انسان‌شناسی فیثاغورسی به تنهایی نظریه‌ای ناقص است.

- در اینجا دیدگاه جالبی بدست می‌آید که نگاه جدیدی به انسان‌شناسی در چارچوب جامعه‌شناسی است. زیرا با توجه به آنچه گفتیم متصور است گروه‌های مختلف اجتماعی که هر کدام نقشی به عهده دارند بدنبال انسان‌شناسی مخصوص به خود باشند که برای ایفای نقش آنها تناسب دارد. لذا شاید کمال جامعه در این نباشد که یک تعریف از انسان همه نیازهای بشریت را برآورده نماید. با اینکه این ایده بسیار جذابیت دارد، با تفکر توحیدی انطباق ندارد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی فیثاغورس

- سؤال اینکه در انسان‌شناسی فیثاغورس حقوق طبیعی و فطری انسان چیست؟ از آنجا که فیثاغورس انسان‌شناسی خود را در چارچوب مکتبی ارائه کرد که فیثاغورسیان از آن روش زندگی پیروی می‌کردند. می‌توان حقوق طبیعی را از تکالیفی که انسان به آن موظف می‌شود استخراج نمود. زهد و ساده‌زیستی و اخوت و برادری از اهم وظایف انسان هستند. این همه نیز در خدمت نظام معرفتی انسان می‌باشند.

- بنابراین حقوق طبیعی انسان به شناخت و کسب معرفت خلاصه می‌شوند. انسانها حق دارند که معرفت کسب کنند و در راه کسب معرفت نباید مانعی در برابر ایشان قرار بگیرد. موانع اعتباری مانند اختلاف طبقاتی و موانع حقیقتی مانند بعد جغرافیایی نباید مانع از کسب معرفت باشد. حقوق مساوی در کسب علم باید در دستور کار باشد. از طرفی انسانها باید خلوت علم‌اندوزی را داشته باشند و نباید مانعی اعتباری یا حقیقتی مزاحم ایشان شود و این موانع باید تا حد ممکن برطرف شوند. دیگر اینکه انسانها در کسب علم برادرند و باید علوم را در اختیار یکدیگر قرار دهند. این نتایج با رفتار فیثاغورس که اهم عقاید خود را تنها در دسترس شاگردان بسیار خاص خود قرار می‌داد، در تناقض آشکارند. البته باید تذکر داد که عمیق‌ترین سطح معرفت در این انسان‌شناسی معرفت ریاضی یا چیزی از جنس آن است، مثل معرفت فلسفی. خلاصه آنکه حقوق طبیعی انسان حول آزاد اندیشی علمی او دور می‌زند، به علمی که با نفس‌شناسی و الهیات پیوند نمی‌خورد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی فیثاغورس

- در انجمن اخوت فیثاغورس قوانینی حاکم بود که حقوق فردی و اجتماعی از آنها قابل استخراج است. و هم می‌توان حقوق فردی و اجتماعی را از حقوق فطری و طبیعی انسان فیثاغورسی استخراج کرد. رشد علوم و تکامل معرفت ریاضی مورد تأکید فیثاغورس است و انسان‌شناسی و تکامل فردی او نیز با این هدف اجتماعی هماهنگی دارد. تنها در این جهت است که انسانها محق به حقوقی فردی یا اجتماعی می‌گردند و مکلف به وظایفی نیز می‌شوند.

- فیثاغورسیان بسیاری از نتایج تحقیقات خود را به فیثاغورس نسبت می‌دادند و از این رو نمی‌توان به درستی تشخیص داد که خود فیثاغورسی چه احکامی را به دست آورده است. در چنین ساختار علمی هویت فرد در ساختار اجتماعی علم پنهان و حل

می‌شود و نظام ارزش گذاری متناسب با پیشرفت علوم قابل پیاده سازی نیست. لذا ناچاریم این نکته را نادیده بگیریم که البته از تایج محکم و قطعی انسان‌شناسی فیثاغورسی محسوب نمی‌شود.

- پس حقوق فردی به آموزش و حقوق آموزشی محدود است و فرد مکلف است علمی که می‌آموزد به دیگران بیاموزد. حقوق اجتماعی به ساختار اجتماعی علم مربوط می‌شود و توسعه علوم و نیازهای مقطعی آن است که حقوق اجتماعی را تعیین می‌کند. چنین حقوقی جز در یک جامعه‌ای که علم را مورد پرستش قرار می‌دهند متصور نیست قابل اجرا باشد. در این دیدگاه انسان ابزاری بیش نیست در خدمت توسعه علوم و کمال شخصی او چنان برنامه ریزی شده که در خدمت‌گذاری خالص تر باشد.

### فلسفه اقتصاد نزد فیثاغورس

- سؤال اینکه انسان‌شناسی فیثاغورس چه منافع ظاهری و باطنی را برای انسان در نظر می‌گیرد؟ منافع ظاهری و باطنی انسان فیثاغورسی همه در خدمت رشد علمی و ریاضی او هستند. منافع ظاهری در خدمت فراهم کردن رفاه و خلوت مورد نیاز یک پژوهشگر خواهند بود و منافع باطنی در خدمت تزکیه نفس محقق قرار خواهند گرفت چنان که او را در پژوهش یاری نمایند. حاصل برآورده شدن این منافع برای انسان توسعه علوم و ریاضیات و شناخت طبیعت و کنترل آن و در خدمت گرفتن آن برای برآورده کردن قوی‌تر همین منافع خواهد بود. ساده‌زیستی و تزکیه نفس لازم برای تحقیق با پیاده سازی یک نظام اجتماعی مناسب در ساختارهای علمی به سادگی ترویج می‌گردد و آنچه باقی می‌ماند، ساختار اقتصادی ظاهری است که در خدمت رشد علوم قرار می‌گیرد تا آن نیز به نوبه خود در خدمت برآورده کردن پیش نیازهای نظام تحقیقی قرار بگیرد.

- فلسفه اقتصاد فیثاغورسی فلسفه‌ای کاملاً مادی گراست، که آن فلسفه اقتصادی به همین معنای امروزی است. در این انسان‌شناسی، علم اقتصاد به مدیریت منافع مادی می‌پردازد که با تجرید مفهوم پول یکسره به مدیریت سرمایه خلاصه می‌گردد. هر چند این اقتصاد مادی گرا در انسان‌شناسی فیثاغورس در خدمت رشد علم قرار می‌گیرد. خلاصه‌ی این نظام اقتصادی، چنین است: علم در خدمت ثروت و ثروت در خدمت علم. منافع باطنی در چنین نظامی جز به طور ظاهری برآورده نمی‌شوند.

### اقتصاد فیثاغورس در بستر فلسفه حقوق

- اقتصاد مادی‌گرای فیثاغورسی که در خدمت کسب علم و رشد علوم قرار دارد در بستر حقوق فیثاغورسی به چه ساختارهایی منجر خواهد شد؟ ایده اخوت فیثاغورسی نتیجه خواهد داد که هر چند اقتصاد فیثاغورسی مادی گراست، با این حال عدالت پرور است. چرا که مصرف کنندگان ثروت با توجه به خدمتی که به رشد علم می‌کنند از ثروت بهره‌مند می‌گردند. بنابر این اگر در سایه این نظام اقتصادی، طبقاتی شکل بگیرند، این موفقیت‌های علمی محققان است که طبقه اجتماعی آنان را تعیین می‌کند و افزایش ثروت محققان متناسب با موانعی است که از سر راه علم کنار می‌زنند.

- در چنین نظام اقتصادی، ثروت تولید ثروت نمی‌کند. ثروت تنها وقتی در اختیار علم قرار بگیرد است که تولید ثروت می‌کند. لذا توسعه علوم و ریاضیات در مرکز تحولات اجتماعی و سطح رفاه عمومی قرار خواهد گرفت. در چنین ساختار اقتصادی طبقه کارگر بیش از همه مورد ظلم قرار خواهد گرفت چرا که معرفت در خدمت‌گذاری ایشان نقش تعیین کننده‌ای ایفا نمی‌کند.

- روشن است که این ساختار اقتصادی نمی‌تواند تنها ساختار اقتصادی حاکم بر یک جامعه باشد. هرگز همه اقشار جامعه در جهت حمایت ساختارهای علمی بسیج نمی‌شوند. بنابر این انسان‌شناسی فیثاغورسی نیز مانند انسان‌شناسی بودا نمی‌تواند تنها انسان‌شناسی یک جامعه انسانی باشد. این انسان‌شناسی نیز همراه با ساختار حقوقی و اقتصادی خود بر ساختارهای اجتماعی سوار می‌شود.

## علم فیثاغورسی در بستر حقوق و اقتصاد فیثاغورسی

- تحت حمایت اقتصاد و حقوق برآمده از انسان‌شناسی فیثاغورس ساختارهای علمی به قوی‌ترین شکل ممکن حمایت می‌شوند. هم از لحاظ نیروی انسانی و هم ساختار اقتصادی و حقوقی همه چیز با رشد و توسعه علوم تحت احاطه ریاضیات همراه و هماهنگ است. این همان اتفاقی است که پس از طی قرون بسیار پر آخر تحت تأثیر آراء فیثاغورس در جامعه علمی قرن بیستم به وقوع پیوست شخصیت علمی دانشمندان، حمایت ثروت از ساختارهای علمی و حقوق فردی و اجتماعی در نظام علمی و خدمتگذاری علم در انباشت ثروت خصوصیاتی است که در بهترین دانشگاههای دنیای امروز مشاهده می‌شود. دانشگاههایی که به کمک دولت وابسته نیستند، بلکه ثروت فراوانی دارند که با کمک آن اداره می‌شوند و هم ساختار علمی آنها به این ثروت می‌افزاید. بدون این ثروت حامی هرگز سطح علمی این دانشگاهها به بالاترین استانداردهای علمی نزدیک نخواهد شد و بدون خدمتگذاری علم به انباشت ثروت هرگز این دانشگاهها در راه ثروتمندترین دانشگاههای دنیا قرار نخواهند گرفت.

- این نهایت صداقت فلسفه فیثاغورس است که به ریاضیات و علم اصالت می‌دهد و در نهایت رشد و توسعه علوم را به طور همه جانبه حمایت می‌کند. بسیاری از نظریه‌های انسان‌شناسی حول اهدافی مرکزی تدوین شده اند، اما موفق به تحقق اهداف از پیش تعیین شده نمی‌گردند. انسان‌شناسی فیثاغورس استثناء است.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- شناخت به دو شاخه مهم تقسیم می‌شود یکی شناخت جهان خلقت دیگری شناخت انسان. شناخت جهان به کمک روشهای ریاضی ممکن است که افکار الهی فرض می‌شوند و زبانی ابدی دارند. نزد فیثاغورس همه چیز عدد است و همه چیز را می‌توان با اعداد مطالعه کرد. زیبایی و سادگی دو خصلت هستند که جهان بر طبق آن آفریده شده و این ما را در راه شناخت جهان به کمک ریاضیات کمک می‌کند. اینگونه فیثاغورس ریاضیات را با الهیات ترکیب کرد چرا که مدل‌های ریاضی را افکار الهی دانست که مجرد و مستقل از زمان هستند.

- شناخت انسان از سوی دیگر و شناخت کمال او از طریق اشراق ممکن است که ابزار مهمی برای شناخت محسوب می‌شود. با کمک اشراق می‌توان با ارواح به خصوص ارواح تناسخ یافته در موجودات زنده مثل گیاهان و حیوانات ارتباط برقرار کرد. خداوند نیز یک روح کلی است که می‌توان به کمک اشراق با او ارتباط برقرار کرد.

- روش ریاضی در واقع شناخت به کمک مدل سازی و یا به کمک تطابق و ایزومرفیسم مدل‌های ساده کننده است که اساس روش علمی فیثاغورس را تشکیل می‌دهد که ریاضیات در مرکز آن قرار دارد. مثلاً عناصر را متناظر با چهار حجم افلاطونی می‌دانست که در آن مدل سازی ریاضی و گرایش به زیبای و سادگی مشاهده می‌شود. از نظر فیثاغورس احجام افلاطونی نیز عدد هستند و می‌توانند برای مدل سازی عددی به کار برده شوند.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- سادگی و زیبایی در نگاه انسان‌شناسی فیثاغورس ارزش هستند. در نزد فیثاغورس شوق اخلاقی و تحسین منطقی ارزش‌های ملازم یکدیگرند چرا که او دین و عقل را با هم آمیخت. جهان مجرد و اتحاد نادیده با خداوند د این مکتب ارزش دارد.

- ریاضیات اگر واقعیت داشته باشد ابدی است و اصالت دارد و دانستن آن نیز ارزش محسوب می‌شود. هر چیز ابدی نزد فیثاغورس ارزش دارد. روح جمعی و روح برادری و همکاری در کسب علم نیز ارزش است. دستیابی به افکار و مفاهیم و روشهای ادراک مستقل از زمان ارزش علمی دارد. از این روست که ریاضیات در بین علوم در مرکز اهمیت قرار می‌گیرد. وحی و مکاشفه نیز از دیدگاه فیثاغورسی از آنجا که از اشراق برجسته می‌گیرد اصالت دارند و ارزش محسوب می‌شود و این ارزش از اورفئوسیان و

زرتشتیان و بودائیان هر سه قرص گرفته شده است تا آیین فیثاغورس را در زمره آیین‌های شرقی قرار دهد. خارج شدن روح از چرخه تناسخ ارزش است همانطور که خلاص شدن روح از کنترل جسد ارزش محسوب می‌شود. ارزشهایی که ریشه در جهان‌شناسی فیثاغورس دارند ربطی با ارزشهایی که ریشه در انسان‌شناسی او محسوب می‌شوند ندارند و در کنار هم چیده شده‌اند تا انتظارات فیثاغورس از دینش را برآورده کنند. درک ساختارهای مشترک و یکسان که منجر به مدل سازی عددی می‌شود نیز یک ارزش شناختی محسوب می‌شود.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- تعلیم ریاضیات در مرکز تعلیم و تعلم در انسان‌شناسی فیثاغورس قرار دارد. ریاضیات هم بین خدا و انسان ارتباط برقرار می‌کند و هم برای شناخت و تسلط بر طبیعت به کار می‌آید. ریاضی از دیدگاه فیثاغورس علم مدل سازی است. ریاضیات در شناخت انسان و رابطه انسان با خدا کارآمد نیست و فیثاغورس در مورد علو انسانی به تفکر فلسفی قناعت می‌کند. بنابر این تعلیم به دو شاخه ریاضیات و علوم انسانی تقسیم می‌شود که یکی علمی و دیگری فلسفی است. تزکیه نفس که در خدمت دیسپلین علمی است و نه در خدمت سعادت انسان باید در مدارس آموزش داده شود. بنابر این در مدارس علوم فیثاغورسی در کنار اخلاق فیثاغورسی آموزش داده می‌شوند.

- از طرف دیگر هر چیز که قابل شناخته شدن در طبیعت است می‌تواند به زبان عدد بیان شود. و لذا توسط تفکر ریاضی ادراک شود. لذا شناختن همه چیز غیر از انسان به کمک ریاضیات ممکن است و تفکر ریاضی خود نوعی اشراق و فرار روح از بدن و محدودیتهای بدن به زمان است. بنابر این اشراق که مهارتی ریاضی و هم فلسفی است در مدارس فیثاغورسی باید آموزش داده شود. البته اشراق را تنها می‌توان سینه به سینه آموخت. هر چند که در آموزش ریاضیات نیز فیثاغورسیان به آموزش سینه به سینه بسنده می‌کنند و علم خود را به طور شفاهی حفظ و حمل می‌کردند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- تربیت فردی سینه به سینه است. و اخلاق فیثاغورسی در روش زندگی ساده زیستانه فیثاغورس خلاصه می‌شود. برادری و همکاری علمی از اخلاق فیثاغورسیان است. ایشان علم خود را بین همدیگر به اشتراک می‌گذاشتند و در راه تحقیق و علم اندوزی همکاری می‌کردند. پیروی از استاد و رابطه بین شاگرد و استاد از مبانی اصلی اخلاقی فیثاغورسیان بود که در پایداری این انسان‌شناسی و تأثیر آن بر بشریت نقشی عمده ایفا کرد. شناخت و کسب معرفت حق طبیعی هر انسانی است و شاگردان برای برآورده کردن حقوق خود و دیگران باید تربیت شوند. همچنین خلوت علم اندوزی باید برای همگان فراهم شود. شاگردان باید برای فراهم کردن این حکومت نیز تربیت شوند. هم برای اینکه توانا باشند و بتوانند کسب روزی کنند و هم برای آنکه قانع باشند و به آنچه دارند بسنده کنند و هم برای آنکه بر دیگران در فراهم کردن این خلوت کمک رسانی کنند. همچنین دوری از تعصب و آزاد اندیشی علمی باید به دانش‌آموزان آموزشی داده شود. طبقات اجتماعی و بعد جغرافیایی نباید کسی را از حقوق دانش اندوزی اش محروم کنند لذا باید آموزش رایگان و سرتاسری باشد. همین سرتاسری بودن آموزشی به توسعه علوم فیثاغورسی کمک می‌کند و باعث پایداری بلند مدت نظام آموزشی خواهد شد. ضمناً طبقات استادی و شاگردی نیز با چنین ساختار گسترده‌ای هماهنگ هستند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی فیثاغورس

- حقوق اجتماعی در این انسان‌شناسی به ساختار اجتماعی علم مربوط می‌شود. توسعه علوم و نیازهای مقطعی آن است که قوانین جامعه و حقوق اجتماعی را تعیین می‌کنند. مثلاً در عصر اطلاعات تربیت اجتماعی در جامعه برادری فیثاغورس باید چیزی متفاوت از عصرهای دیگر باشد چرا که ساختارهای اجتماعی توسعه علم هر یک اقتضای خود را دارند. انسان جز ابزاری در جهت توسعه علم نیست و کمال او در این است که جامعه را به سمت رشد علوم به خصوص ریاضیات هدایت کند.

- ساختار اقتصادی نیز در خدمت توسعه علوم قرار می‌گیرد. اقشار جامعه نیز در جهت حمایت ساختارهای علمی باید بسیج شوند که این در هر ساختار اجتماعی برآورده نمی‌شود: از این روست که فیثاغورسیان سعی می‌کردند در ساختار قدرت جامعه نفوذ کنند و پستهای استراتژیک را به دست بگیرند تا جامعه را در جهت حمایت رشد علوم هدایت کنند. حمایت رشد علم در جامعه هم ابعاد اجتماعی و هم ابعاد اقتصاد دارد که باید همدیگر را حمایت کنند تا راه را برای رشد علم در جامعه باز کنند. بنابر این ثروت جامعه و نظام اقتصادی جامعه باید در خدمت رشد علوم قرار گیرند. رشد علوم به نوبه خود باید تولید ثروت را در جامعه حمایت کنند تا بتوانند از ثروت که در اختیار علم قرار می‌گیرد استفاده نمایند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد فیثاغورس

- سؤال اینکه تحت تأثیر انسان‌شناسی فیثاغورس نظامهای آموزشی چه ساختاری به خود می‌گیرند و چه موفقیت‌هایی کسب می‌کنند؟ همانطور که ساختارهای آموزش عالی به قویترین شکل ممکن حمایت می‌شوند. ساختارهای آموزش در سطوح ابتدایی نیز به خوبی توسط ساختار اقتصادی و نظام تربیتی حاکم بر مدارس فیثاغورسی حمایت می‌شوند. مدارسی که در جهت استعدادیابی و رشد استعدادهای علمی دانش‌آموزان بسیار با موفقیت عمل می‌کنند. البته این موفقیتها همه در جهت رشد ظاهری علمی دانش‌آموزان است نه در جهت ارتباط با خداوند و یا حتی اشراق و ادراک اشراقی دانش‌آموزان. البته نمی‌توان انتظار داشت در سنین مدرسه دانش‌آموزان به رشد باطنی لازم برای ادراک اشراقی برسند. اما این مهم باید در ساختارهای آموزشی عالی به قویترین نحوی دنبال شود.

- معلمان در این نظام آموزشی در یک نظام طبقاتی از لحاظ مهارت آموزشی قرار می‌گیرند. مهارتهای معلمان در سنین اولیه مهارتهای آموزش ظاهری است و در سنین بالا مهارتهای آموزش باطنی نیز به آن اضافه می‌شود. اما رشد ادراک اشراقی متعلمان در خدمت ظاهر یعنی در خدمت رشد علمی آنان قرار می‌گیرد و ارتباط با روح کلی عالم که همان خداوند باشد مورد تأکید نیست و یا طوری تعبیر می‌شود که به تفکرات ریاضی و اشراق ریاضی محدود گردد.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد فیثاغورس

- تعلیم و تربیت فیثاغورسی منجر به شکوفایی درخشان علوم پایه و مهندسی که در جهت کنترل طبیعت و فراهم کردن رفاه ظاهری برای انسان پیش می‌رود خواهد شد. ثروت جامعه در جهت پیشرفت علم مصرف خواهد شد و رشد علم به نوبه خود به ثروت اندوزی کمک خواهد کرد دانش‌آموزان در این نظام تعلیم و تربیت چنان تربیت خواهند شد که برای علم اندوزی و تحقیق و پیشرفت علوم آماده شدند. مدارس در جهت برآورده شدن رفاه دانش‌آموزان برای موفق شدن در تحصیل علم کمک خواهند کرد و شرایط و امکانات علم اندوزی برای همگان مادام العمر فراهم خواهد بود. شرایطی که در عصر اطلاعات به طور شگفت‌انگیزی فراهم شده است و جام جهان نما یا تور جهان گستر شرایط یادگیری مادام العمر را بیش از همیشه آماده کرده است. تنها ادراک اشراقی است که در عصر اطلاعات مفقود است. ادراک اشراقی نیز در نظام آموزشی فیثاغورسی به کمال خرد می‌رسد. چه اشراق در تفکر ریاضی و چه اشراق در تفکر عرفانی. این مولفه دوم مؤلفه‌ای است که بیشتر در شرق سنتی به بار نشسته یا در غرب مدرن که مهد علوم جدید است.

- بنابر این می‌توان گفت که فیثاغورس در پیوند دادن بین اشراق عرفانی و اشراق علمی یا به عبارت دیگر ددر پیوند دادن بین تمدن شرقی و غربی موفق نبوده است. با این حال انسان‌شناسی فیثاغورسی بیشتر یک انسان‌شناسی شرقی است تا یک انسان‌شناسی غربی.

## افلاطون (۴۲۷ ق م - ۳۴۷ ق م)

- او مؤسس آکادمی در آتن بود که در آن متخصصان، که همه با شناخت‌شناسی و فلسفه او هم‌دل نبودند، می‌توانستند گرد هم آیند و از بحث با وی و با یکدیگر مستفید شوند. مهم‌ترین تأثیرات او را می‌توان نظریه شناخت او، نظریه تعلیم و تربیت مبتنی بر ریاضیات و روش سازمان بخشی او به پژوهش دانست. افلاطون برای پاسخ دادن به نزاع فلسفی بین پارمنیدس و هراکلیتوس ناگزیر مفهوم جوهر و عرض و یا معادلاً عالم صور افلاطونی را ابداع کرد.

- بنابر این افلاطون دوگانه انگار است. از نظرگاه او دو عالم وجود دارد یکی عالم محسوس و دیگر عالم واقعی صور یا مُثُل که شامل حقایقی نامتغیر و عینی است. این تأکید افلاطون بر عالم متعالی و غیر مادی صور تا حدودی جنبه عرفانی دارد و عالم ماده را در نظر پست جلوه می‌دهد. برای مثال، خیر نام یک صورت مثالی است که مستقلاً وجود دارد. این همان چیزی است که تمام امور خیر در آن مشترکند. لذا خیر به طبیعت جهان روزمره ما وابسته نیست و اعتبار آن به احکام نسبی انسانها متکی نیست. در مثال غار، افلاطون خیر را به خورشید تشبیه می‌کند و وضع کسی را که از مرتبه تفکر الهی به عالم ماده تنزل پیدا کرده، مرتبه شر می‌داند. از دیدگاه او بصیرت حاصل شناخت صور سرمدی است. معرفت صور، نهایت آمال انسانی است و غایت تمامی تعلیم و تربیت‌ها بایستی حصول چنین هدفی باشد. افلاطون راه ارتباط با عالم متعالی را تذکر یا یادآوری می‌داند و آن فراخواندن معرفت فطری به ذهن است.

## هم عصران افلاطون

- رساله‌ای که فیدو نام دارد. آخرین لحظات زندگی سقراط، استاد افلاطون را، پس از نوشیدن جام شوکران بازگو می‌کند. افلاطون سعی دارد با نوشتن این رساله خاطره سقراط را زنده نگهدارد. آشنایی با عقاید سقراط و روش برقراری ارتباط با جوانان عصر خود تصویر خوبی از عصری که افلاطون در آن پرورش یافت به ما خواهد داد.

- بی‌اعتنایی سقراط به مرگ، در آخرین ساعتهای زندگی، با اعتقاد وی به بقای روح بستگی دارد. الهیات پولی قدیس و آبابی مسیحیت تا اندازه زیادی به طور مستقیم یا غیر مستقیم از همین رساله گرفته شده است و با نادیده گرفتن افلاطون این الهیات را به سختی می‌توان فهمید. سقراط مرگ را جدایی روح از تن معرفی می‌کند که ما را به همان ثنویت افلاطون می‌رساند: بود و نمود، معقولات و محسوسات، تعقل و ادراک حسی، روح و تن. این جفتهها به هم مربوطند و در هر جفت اولی هم از حیث واقعیت و هم از حیث خوبی بر دومی برتری دارد. نتیجه طبیعی این ثنویت اخلاق ریاضت کشانه است.

- سقراط بلافاصله سعی می‌کند از نظریه خود نتایج زاهدانه بگیرد. زهد او نوعی زهد معتدل و بزرگ منشانه است. ولی نمی‌گوید که فیلسوف باید یکسره از همه لذات چشم ببوشت. بلکه می‌گوید که فیلسوف نباید اسیر این لذات بشود. فیلسوف تا جایی که می‌تواند باید خود را از قید تن خلاص کند و به دامان روح پناه برد. و چون از قید سفاهت تن خارج شود پاک خواهد شد و با پاکان محشور خواهد بود و جز نور حق نخواهد دید. این رهایی را مرگ نامیده‌اند.

- این نظرگاه تجربه و مشاهده علمی را به عنوان راه کسب معرفت مردود می‌شناسد. زیرا کسی که مشغول آزمایش است روح را از تن جدا نکرده و از صداها و مناظر پرهیز نمی‌کند. دو نوع فعالیت فکری که به روش افلاطون ممکن است عبارتند از ریاضیات و سیر و سلوک عرفانی. و این نشان می‌دهد که چرا دو فلسفه افلاطون و فیثاغورسیان با هم آمیخته‌اند.

- در نظر فیلسوف تجربی تن یعنی چیزی که تماس ما را با واقعیت‌های خارجی برقرار می‌سازد. اما از نظر افلاطون تن از دو جهت محل کسب معرفت است. یکی اینکه تن بینش ما را دچار ابهام و آشفتگی می‌کند و باعث می‌شود دنیا را مانند وقتی از پشت شیشه نگاه می‌کنیم تار ببینیم، دیگر آنکه به عنوان منبع شهوات توجه ما را در جستجوی معرفت و سیر در جهت حقیقت منحرف می‌سازد.

- این زبان و بیان عرفانی و متکی به مفهوم سرّ است. پاکی از تن مفهومی است اورفئوسی که در اصل معنی آن با مناسک کیش اورفئوسی مربوط می‌شده است. اما چون افلاطون نظام فلسفی خود را قائم به ذاتش فراهم آورد ریشه‌های آن در سایر حکمتها به روش ساده‌ای قابل ردیابی نیست. افلاطون عناصر اورفئوسی فلسفه خود را از فیثاغورس گرفت. اینکه حقیقت ابدی و مستقل از زمان است را از پارفیدس گرفت. از هراکلیتوس ناپایداری جهان محسوس را گرفت. ترکیب این دو منجر به این شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد، بلکه باید بوسیله عقل بدان رسید. این نتیجه خود با آیین فیثاغورس هماهنگ بود.

- سقراط با برهان فلسفی استدلال می‌آورد که روح ما پیش از تولد وجود داشته و پس از مرگ نیز بقا دارد. چرا که روح مانند مُثُل بسیط است و فراتر از زمان. روح چون جسم را به عنوان وسیله ادراک به کار می‌برد به وسیله جسم به عالم کون و فساد کشیده می‌شود و سرگشته و حیران می‌گردد، اما چون به خود آید وارد عالم دیگری می‌گردد که عالم خلوص و ابدیت و ثبات است. در اینجا روح از خطا مصون می‌گردد و این حالت خرد نامیده می‌شود. البته روح فیلسوف حقیقی که در زمان حیات از اسارت تن خلاصی یافته پس از مرگ به جهان نامرئی می‌رود اما روح ناپاک که به تن عشق ورزیده است به صورت شبیحی در خواهد آمد که در گور لانه می‌کند. فیلسوف میانه‌روی را مرام خود می‌سازد چون هر لذت یا رنجی همچون میخی است که روح را به جسم می‌کوبد، تا آنجا که روح مانند جسم می‌شود و این حال را حقیقت می‌پندارد. سپس سقراط سرنوشت ارواح را بیان می‌کند که خوبان به بهشت می‌روند و بدان به دوزخ و میانه حالان به اعراف.

- اگر بخواهیم بطور خلاصه بگوئیم که افلاطون در دست چه کسی تربیت شده است. می‌توان محاسن سقراط را بی‌اعتنایی به توفیق دنیوی، بیگانگی از ترس چنان که تا دم واپسین متانت و ادب و نکته‌گویی خود را حفظ می‌کند. و اهمیت دادن بدان چیزی که خود حق می‌پندارد بیش از همه چیز دانست. اما معایب او اینکه در بحث و استدلال مغالطه کار است و هنگام اندیشیدن به جای جستجوی بی‌طرفانه حقیقت نیروی اندیشه خود را برای اثبات نتایج مطلوب خود به کار می‌اندازد. محور شخصیت او را می‌توان محوریت اخلاق دانست نه شناخت شناسه او. شخصیت او نمی‌توان بنای تفکر علمی باشد.

### انسان‌شناسی افلاطون

- افلاطون نفس را به چشم و خرد را به نور تشبیه می‌کند و می‌گوید: اگر نفس به چیزهایی که حقیقی است و در پرتو هستی راستین و ازلی قرار دارند توجه کند، آنها را در می‌یابد و می‌شناسد و از عقل و خرد روشنایی می‌یابد. ولی اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی و ظلمت آمیخته است. یعنی توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، تنها به پندار و عقیده دست می‌یابد و روشن بینی و بصیرت را از دست می‌دهد و در دایره پندارها و اوهام سرگردان می‌شود و چونان موجودی می‌شود که از خرد و عقل بی‌بهره است.

- افلاطون دریافته بود که عقل آدمی اغلب با سایر اجزای شخصیتیمان در تعارض است. آدمی در التزام کامل نسبت به فضائل با مشکلات گوناگونی مواجه است. وی در مقام تبیین موضوع، نفس با روح انسان را به سه جزء تقسیم کرد: جزء عقلانی که باید مواظب کل نفس باشد و اجزاء عاطفی را مهار کند. بنابر این در کنار تمایلات عقل، تمایلات جسمانی و نیز تمایلات حماسی مانند عواطفی نظیر غضب و جاه طلبی با عقل مبارزه می‌کنند. افلاطون عقل را مشخصه آدمی در برابر اجزاء حیوانی طبیعت وی می‌داند. افلاطون عقل را با پاکدامنی پیوند می‌زند و مقرّ اصلی آن را عالم مُثُل می‌داند. افلاطون بر جاودانگی نفس تأکید دارد و نقص ذاتی آن که آمیختگی با شرّ باشد، قدرت تباهی و زوال نفس را نمی‌تواند داشته باشد. نفس را به خاطر اتحاد با بدن در معرض فساد و تباهی می‌داند. بنابر این او انسان را دارای روح باقی می‌داند.

### مبانی انسان‌شناسی افلاطون

- بدون شک انسان‌شناسی افلاطون از طریق فیثاغورس یا غیر آن از زرتشت تأثیر گرفته است. اما از آنجا که مفهوم انسان کامل در این انسان‌شناسی نیست، مفهوم وحی و حتی اشراق فیثاغورسی غایب است و همینقدر کافیت است تا راه برای مابعدالطبیعه ارسطو باز شود که دیگر باطن‌گرا نیست. بنابر این اوصاف انسانی که مورد تأکید افلاطون است. و نقش آرمانی برای او قائل است فیلسوف است. یعنی کسی که بتواند خرد ورزی کند. لذا افلاطون به عقل اصالت می‌دهد نه شهود و همین فلسفه علم او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

- افلاطون مانند فیثاغورس اما کمرنگ‌تر از او به تناظر بین لایه‌های تجرید و اجزاء آنها توجه کرد. نفس را جزئی عاطفی دانست. البته منظور افلاطون از نفس همان روح است و آن را موجودی ابدی و بسیط می‌داند. عالم مثال نزد افلاطون از جنس عالم خیال نیست بلکه صور فرازمانی و ابدی هستند. شاید بتوان گفت مبنای انسان‌شناسی افلاطون نظریهٔ مُثُل سقراط است که سپس افلاطون اجزاء دیگر را کنار هم می‌چیند تا به یک انسان‌شناسی کامل برسد.

- نظریهٔ مثل افلاطون براساس تمیز دادن بین ظاهر و باطن، یا بود و نبود است که نخست پارمنیدس آن را بیان کرده است. اما افلاطون دربارهٔ باطن بیشتر با لحنی دینی صحبت می‌کند مانند فیثاغورس از ترکیب استدلال‌ات پارمنیدسی و آخرت فیثاغورسی نظریه‌ای پدید آمد که با عقل و دین هر دو هماهنگ بود.

- جهان‌شناسی افلاطون چنین است که جهان چون محسوس است قدیم نیست پس خدا آن را آفریده است. چون خدا خوب است جهان را از روی نمونهٔ قدیم آفرید. چون از حسد مبراست، خواست همه چیز حتی الامکان همانند خودش باشد. چون دید که جهان محسوس قرار ندارد و سراسر آشفته و بی نظم است پس از بی نظمی نظم پدید آورد. خدا عقل را در روح و روح را در تن جای داد و جهان را مجموعاً به صورت موجود جاننداری که دارای روح و عمل است در آورد. جهان‌شناسی افلاطون ابعاد دیگری نیز دارد که به صورت موجود جاننداری که دارای روح و عقل است در آورد. جهان‌شناسی افلاطون ابعاد دیگری نیز دارد که به انسان‌شناسی مربوط نمی‌شود.

- انسان‌شناسی افلاطون در نهایت بیشتر شبیه انسان‌شناسی زرتشت است تا فیثاغورس. اما انسان و جهان هستی را دارای سه لایهٔ تجرید جسد، روح و عقل می‌داند و خداوند را بالاتر و برتر از این همه می‌شناسد. فیثاغورس خداوند را روح کلی می‌داند و زرتشت روح جهان خلقت را روح جمعی؛ اما افلاطون یک یکرختی مجرد بین ساختار انسان و جهان خلقت برقرار می‌کند که بر همه نهی اجزاء کل بدست نیامده است.

- ارتباط بین انسانها مانند انسان‌شناسی زرتشت لایه لایه است اما پیروی جهان هستی از انسان کامل که در آیین زرتشت آمده است در تفکر افلاطون دیده نمی‌شود. لذا برتری انسان‌شناسی افلاطون بر زرتشت تنها بدلیل تجرید ریاضی مفهوم ساختار است. از طرفی زرتشت برای روان جمعی هویتی مستقل قائل شده است. با این وصف باید گفت که در عمل انسان زرتشت کامل‌تر است. آنکه ساختار ریاضی انسان‌شناسی افلاطون برای فلسفه بافتن و سخن گفتن از انسان در عالم عقل تناسب دارد که این موجب رشد فلسفه شده است.

- نکتهٔ ظریفی در انسان‌شناسی افلاطون وجود دارد که او خود نفس را به سه جزء تقسیم می‌کند. جزئی پایینی و مربوط به عالم جسد، جزئی بالایی و مربوط به عالم عقلی و جزئی از جنس وسطی که همان عواطف غیر جسمانی است. اینکه بسیار ظریف است و در هیچ انسان‌شناسی دیگری به آن توجه نشده است که چون نفس به شناخت لایه‌های تجرید انسانی می‌پردازد این لایه‌ها در نفس تجلی می‌کنند. هر چند افلاطون به این تجلی توجه نداشته اما بین لایه‌های تجرید هستی انسان و لایه‌های تجرید نفس تمایز قائل شده و بین آنها تناظر نیز برقرار کرده است. شاید در این مثال انسان‌شناسی سه لایه‌ای نیازی به توجه به تجلی نبوده است چرا که اجزاء بالا، وسط، پایین که افلاطون آنها را به سه سیم چنگ تشبیه کرده است که عقل آنان را هماهنگ می‌کند همان سه لایه را بدست می‌دهند.

- مبنای نظریهٔ مُثُل افلاطون دیدگاه جدیدی است که به معرفت مطرح می‌کند. بنابر این می‌توان گفت که مبنای انسان‌شناسی افلاطون معرفت‌شناسی اوست. این دیدگاه نسبت به معرفت از معرفت ریاضی نشأت گرفته که نشان می‌دهد ادراک فرا زمانی موجودات ابدی برای نفس ممکن است. از این روست که او به آموزش ریاضی در ترکیب انسان اصالت می‌دهد، اما اعتقاد دارد که سر آخر این ادراکات ابدی دنیایی بسیار فراتر از مفاهیم ریاضی را فتح خواهند کرد. در برابر این فلسفه، فلسفهٔ فیثاغورس و زرتشت قرار دارد که بر مبنای ارتباط انسان و خدا پایه گذاری شده‌اند. کنفوسیوس از سعادت جمعی و بودا از تزکیهٔ نفس شروع می‌کنند.

### آراء افلاطون در بارهٔ متقدمان

- افلاطون این نظریهٔ فیثاغورس را که همه چیز اندازه پذیر است نکهتی برای طبیعت آدمی می‌دانست. بلکه افلاطون بر سرشت ریاضیات که برای تعلیم و تربیت تناسب داشت تأکید می‌نمود. افلاطون می‌گوید سرشت مطالعات ریاضی این است که به آرامی ذهن را از ظواهر محسوس جدا می‌کند و آن را به سوی واقعیت می‌برد و هیچ رشتهٔ دیگری نمی‌تواند چنین باشد. ریاضیات با تسلسل منطقی از موضوعی به موضوع دیگر حالتی ذهنی ایجاد می‌کند که روشن‌تر از اعتماد و اعتقاد ساده دلانه به حواس است، اما مبهم‌تر از شناخت و خرد می‌باشد. ریاضیات گرایشی به آن دارد که حقیقت مشروط را فراهم آورد و ذهن را از واقعیات منحرف می‌سازد. اما اینگونه مطالعات وقتی که به نحوی منسجم دنبال شوند، بی آنکه دائماً دربارهٔ کاربرد علمی آنها سخن گفته شود، مقدمهٔ خوبی است برای پرداختنی روشمندانه به ارتباطاتی که بین صور برقرارند و نمی‌توان به نحوی اشکار بر آنها دست یافت.

- جهان‌شناسی افلاطون به هیچ وجه فلسفی نبود ولی بسیار بر آیندگان تأثیر گذاشت. عناصر اصلی جهان‌شناسی افلاطون از فیثاغورس گرفته شده بود. ایدهٔ این که خلقت شب و روز را خدا قرار داده تا بشر مفهوم عدد و حساب را بیاموزد از آراء افلاطون است که در قرآن هم آمده است. اینکه ستارگان روح دارند و احساس و محبت و ترس و خشم دارند حتی در عقاید ملامصدرا نفوذ پیدا کرده است. تقسیم علتها به دو نوع با شعور و تصادفی در بحث جبر و اختیار معنی پیدا می‌کند. فلسفهٔ افلاطون راجع به مکان چیزی شبیه فلسفهٔ کانت است.

### علم از دیدگاه افلاطون

- مؤلفه‌هایی که از انسان‌شناسی افلاطون بیرون کشیده می‌شود عبارتند از: اصالت معرفت ریاضی، تناظر لایه‌های تجرید هستی انسان و لایه‌های تجرید عرضی نفس، ایزومرفیسم ریاضی بین ساختار انسان و جهان هستی، لایه‌های تجرید ادراک مطابق با لایه‌های تجرید هستی، لایه‌های تجرید ادراک مطابق با لایه‌های تجرید هستی، ارتباط لایه‌لایه انسانها تضاد بین عقل و جسم و اصالت عقل. همانند انسان‌شناسی زرتشت، تطابق ساختار انسان و جهان نتیجه می‌دهد که علم و معرفت که درون انسان است با حقیقت بیرونی منطبق است. اما این انطباق ریاضی است و اتصال بین لایه‌های متناظر برقرار نیست. شناخت انسان منطبق بر شناخت جهان هستی است و در مطالعهٔ درون و بیرون به حقیقت مشترکی منتهی می‌شود. معرفت ریاضی سکوی پرشی برای رسیدن به ادراک عقلی است. مدرکات از پیش و به طور مستقل وجود دارند. نفس که به هستی نظر می‌کند، همهٔ لایه‌های تجرید هستی در او متجلی می‌شوند. لذا تمام مراتب ادراک نیز در ادراک نفسانی تجلی می‌کنند. انسان همانطور که با جهان هستی ارتباط لایه‌لایه دارد می‌تواند با دیگر انسانها هم چنین ارتباطی داشته باشد، مثلاً ارتباط عقلانی برقرار نماید. تضاد بین عقل و جسد و بین عالم بالا و عالم پایین و مبارزهٔ آنها در انسان، در صحنهٔ معرفت نیز خود را نشان می‌دهد. معرفت انسانی گرایش دارد که عالم پایین باشد و از عقل پیروی نکند، اما عقل باید نفس و جسد و ادراکات آنها را تحت کنترل خود در آورد.

- همانطور که گفتیم مبنای انسان‌شناسی افلاطون، نظریهٔ مُثُل و مبنای آن دیدگاه افلاطون نسبت به معرفت و ادراک است. پس آراء افلاطون دربارهٔ معرفت از دیدگاه متقدمان اهمیت دارد.

- این ایده که معرفت چیزی جز ادراک نیست را همان نظر پروتاگوراس می‌داند که انسان میزان همه چیز است. اما کثرت برداشتها را دلیلی بر رد این مدعا می‌داند. این ایده هراکلیتوس را که همه چیز در حال تغییر است رد می‌کند چون با این وصف معرفت غیر ممکن می‌شود. افلاطون پارنیدس را می‌ستاید و مورد انتقاد قرار نمی‌دهد چرا که نظریهٔ مُثُل بر آراء او بنا شده است.

- افلاطون، زیر تأثیر فیثاغورسیان، معارف غیر ریاضی را بیش از آنچه باید به ریاضیات تشبیه می‌کرد. بسیاری از فلاسفهٔ بزرگ در این مورد با افلاطون اتفاق نظر دارند، اما این تعمیمی بی‌مهاباست. به نظر می‌رسید افلاطون نیز مانند فیثاغورسیان به ریاضیات اصالت می‌دهد. در صورتی که شاگرد او ارسطو تا جایی که می‌تواند خود را از زیر سایهٔ فیثاغورس بیرون می‌کشد و این باعث افول فلسفه می‌شود. تا بیش از هزار سال پس از ارسطو رقیبی برای آرای او نیست و حتی امروز نیز فلسفهٔ افلاطونی در برابر فلسفهٔ ارسطویی دو جریان متقابل هستند که سراسر تاریخ فلسفه را در بر گرفته‌اند. هر چند فلسفهٔ ارسطو تحت تأثیر ریاضی نیست اما نظریات ارسطو دربارهٔ ریاضیات بسیار اهمیت دارد چرا که شاهراهی حمله به اصول فلسفهٔ افلاطون که بر ریاضیات بنا شده را در بر دارد.

### افلاطون در بستر تاریخ علم

- پر واضح است که نام آکادمی و ایدهٔ آکادمی از مهمترین و تأثیرگذارترین دستاوردها در تاریخ علم بوده است. تأثیرات افلاطون در سراسر تاریخ علم به روشنی قابل تشخیص است. اما سؤال اینکه چرا این همه از فلسفهٔ علم افلاطون نتیجه می‌شود؟ تطابق ساختار انسان و جهان هستی و تطابق شناخت انسان و شناخت جهان هستی که نزد افلاطون یک تطابق ریاضی و مجرد بیش نیست نتیجه می‌دهد که با اصالت دادن به ریاضیات و ساختار مفاهیم و مطالعهٔ جهان با تقریب ساختارها، دانش بشری سمت و سوی از پیش تعیین شده‌ای دارد و این توسط نظریهٔ مُثُل نیز حمایت می‌شود. از این رو باید که فیلسوفان رشد و توسعهٔ علوم و دانشها را مدیریت کنند و چنین مدیریتی امکان پذیر نیز هست. اینجاست که ایدهٔ باغ آکادمی اهمیت پیدا می‌کند که محیطی علمی است که دانشمندان آزادانه به تبادل نظر می‌پردازند و نسلهای بعد را تربیت می‌کنند و علوم را توسعه می‌دهند اما این همه توسط افلاطون مدیریت می‌شود. او خود خطوط کلی و مسیر اصلی حرکت علمی را ترسیم می‌کند و پاسخگوی آرای دانشمندانی است که منجر به جهت گیریهای متفاوتی می‌خواهند بشوند. او با سنت کتاب نویسی ساختار علمی آکادمی را جاودانه می‌کند. چنان که بقای این ایده در تاریخ علم وابسته به افراد نباشد. بلکه افرادی را تربیت می‌کند که مانند خودش توانایی مدیریت توسعهٔ علم و تأسیس و مدیریت آکادمی را داشته باشند که نمونهٔ آن ارسطو است.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه افلاطون

- با این همه تأثیرات آشکاری که افلاطون بر ساختار علم گذاشته است. او تأکیدات خاصی در مورد معرفت و توسعهٔ علوم دارد. برای مثال، ریاضی نقش کلیدی در تعلیم و تربیت دانشمندان و توسعهٔ علوم ایفا می‌کند. سؤال اینکه اگر بخواهیم تاریخ علم را به تأکیداتی که افلاطون داشت محدود کنیم چه بر سر تاریخ علم می‌آید؟

- پر واضح است که ریاضیات تاریخ درخشانی خواهد داشت. زیرا ریاضیدانان همواره افلاطونی می‌اندیشیده‌اند. حتی شکوفایی ریاضیات بسیار سریع‌تر از آنچه هست به ظهور می‌رسد. چرا که در یک سرچشمه‌ای از ایده‌های ریاضی است از آغاز علمی افلاطونی تلقی می‌شود نه ارسطویی. نگاه ارسطویی به طبیعت که هر پدیدهٔ طبیعی را به طبیعت و طبع آن باز می‌گرداند سالها جلوی پیشرفت علم فیزیک را گرفت. حتی علوم انسانی مانند اقتصاد و جامعه‌شناسی و علوم طبیعی مانند پزشکی همگی تحت حکومت ریاضی شکوفایی بیشتری خواهند داشت. این مطلبی است که تاریخ علم و آزمون و خطای دو هزار ساله به اثبات رسانده است. از طرف دیگر، ریاضیات نزد افلاطون سکوی پرشی است به الهیات. الهیات نزد افلاطون علمی منطقی نیست بلکه راه برای کشف و

شهود و تفکر عرفانی باز است. تنها تأکید افلاطون به درونی بودن معرفت و فرار از تجربه گرایبی مانعی بزرگ بر سر راه پیشرفت علوم خواهد بود. با وجود این مانع تنها ریاضیات و الهیات فرصت شکوفایی دارند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

- افلاطون مستقیماً به مسئله عاقبت بشریت می‌پردازد و تئوری مدینه فاضله خود را ارائه می‌دهد. اما سؤال این است که به طور مجرد از انسان‌شناسی او چه عاقبتی برای بشر نتیجه می‌شود؟ انسان‌شناسی افلاطون بر معرفت و شناخت تأکید دارد و آن هم شناخت و معرفت درونی. افلاطون همه چیز را فدای جهان بینی علمی خود می‌کند. حتی میل دارد ساختار خانواده و جامعه را بر هم بزند تا همه چیز در جهت خدمت به علم و به خصوص فلسفه و فیلسوفان قرار بگیرد.

- چنین دیدگاهی به معرفت همان نتیجه‌ای را به بار خواهد آورد که انسان‌شناسی بودا بر شانه خود حمل می‌کرد. عاقبت بشریت در جهت کمالات فردی سمت و سو خواهد داشت و نیازهای اجتماعی بشر برآورده نخواهد شد. هر چند تزکیه نفس و خودسازی برای تفکر فلسفی و ریاضی لازم است و این منجر خواهد شد جامعه بشری به سمت صلح و امنیت حرکت کند اما کمالات فردی و درونی منجر به غلبه بر طبیعت و فراهم سازی رفاه برای جامعه نخواهد شد، و هم دین ساختاری اجتماعی نخواهد داشت. در انسان‌شناسی افلاطون الهیات غالب نیست ولی ساختار اجتماعی دین غایب است. البته اینطور نیست که انسان‌شناسی افلاطون در مورد جامعه سکوت کند، بلکه همه چیز در جامعه را مطابق با منافع فیلسوفان قرار خواهد داد. نتیجه نهایی جامعه‌ای است طبقاتی که الهیات بر ساختار این اجتماع حکومت ندارد بلکه جای خود را به فلسفه داده است.

### نقد انسان‌شناسی افلاطون

- انسان‌شناسی افلاطون مانند انسان‌شناسی بودا باطن گراست و فردگرا، اما برخلاف آن در مورد مسائل اجتماعی ساکت نیست. افلاطون مانند جامعه هندسی بسیار فلسفی است و این جنبه مشترک دیگری بین دو انسان‌شناسی است. فرار از تجربه در هر دو دیدگاه راه را بر رشد و توسعه علو تجربی و بدست آوردن رفاه مادی می‌بندد. به جز این مانع راه برای رشد علوم در انسان‌شناسی افلاطون هموار شده است.

- دیدگاههای افراطی افلاطون در اصالت و علم و معرفت، جهان بینی علمی و علم پرستی اوایل قرن بیستم را به خاطر می‌آورد. اما پس از جنگ جهانی دوم به این نتیجه رسیدند که علم پرستی سعادت جامعه را به دنبال نخواهد داشت. با وجود این که انسان افلاطون مستقیماً بر اهمیت الهیات تأکید دارد اما در عمل منجر به دین‌گریزی جوامع و علم پرستی می‌شود.

- نکته مثبت این انسان‌شناسی اصالت دادن به عقل و شهود هر دو است. اما متأسفانه این همه را به درون انسان محدود می‌کند. با این اوصاف باید انسان‌شناسی افلاطون انسان‌شناسی پیشرفته‌ای باشد اما جهان‌شناسی ناقص و ناکارآمدی این انسان‌شناسی را در بر بگیرد. در عمل نیز چنین است. ساختار انسان از نظر افلاطون با ساختار انسان از نظر زرتشت تطابق دارد و نقص در جهان بینی است که انسان افلاطونی را در جایگاهی که باید قرار نمی‌دهد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی افلاطون

- چون معرفت در انسان‌شناسی افلاطون مورد تأکید است حقوق طبیعی و ذاتی و فطری انسان نزد افلاطون به کسب معرفت در همه لایه‌های تجرد مربوط می‌شود. می‌توان آنچه افلاطون در مدینه فاضله خود توصیف کرده است چون دینی بدانیم که او به آن امر می‌کند و اخلاق و حقوق افلاطونی را از آن نتیجه بگیریم. اما در اینجا قصد داریم به طور مجرد تنها نتایج انسان‌شناسی او را در حق نظری استخراج نماییم. حق شناخت خود و جهان هستی و حق کنترل نفس و کنترل طبیعت خارجی، حق برقراری ارتباط با

انسانها و جهان خلقت و کسب معرفت در همه لایه‌های تجرید و حق به پیروزی رساندن عقل بر طبیعت انسان در درون فرد و جامعه حقوق فطری از دیدگاه افلاطون را بیان می‌کنند.

- نکته جالب ایزومرفیسم بین ساختار انسان و جهان هستی است که ایجاب می‌کند حقوق فردی و درونی که مزاحمی با منافع دیگران ندارد، در خارج و در جهان هستی معنی پیدا کنند. اینجاست که اصل موضوع عالم کبیر و عالم صغیر در فلسفه حقوق فطری جا باز می‌کند. می‌توان از طبیعت و جهان هستی ایده گرفت و حقوقی برای انسان قائل شد و هم می‌توان از آزادیهای درونی انسان ایده گرفت و حقوقی برای عالم بیرون از آنها نتیجه گرفت. نکته اینکه یکسانی و یکرختی ساختار انسان و جهان خلقت موجب می‌شود حقوق فطری انسانها در چارچوبی خارجی پیاده شود که موجب تزامن منافع انسانها نگردد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی افلاطون

- فرض ظاهری کتاب جمهوری افلاطون تعریف عدالت است. او به جای شناخت فرد عادل به بررسی دولت عادل می‌پردازد. او مفهوم عدالت را در خدمت حفظ ساختار اجتماعی خود ساخته‌اش قرار می‌دهد که برای حمایت علم و فلسفه طراحی شده است. از طرف دیگر حقوق فردی در انسان‌شناسی افلاطون توسط حقوق فطری از دیدگاه او تبیین می‌شود. بنابر این مکتب حقوق افلاطونی از مکاتب تحقیقی فردگرایانه است. مصالح فرد ایجاب می‌کند که قانونگذار قوانینی را در جامعه حکم فرما کند. تا فرد بتواند به کسب علم و معرفت اشتغال یابد و کسانی که در این کار ناتوانند در خدمت کسانی که توانمندند قرار بگیرند.

- مسلم است که ساختاری اجتماعی که حقوق فردی را مراعات کند یگانه نیست اما حقوق فردی که از حقوق فطری افلاطونی نتیجه می‌شوند یگانه است. بنابر این متصور است افلاطونیان کتب بسیاری تحت عنوان مدینه فاضله نوشته باشند که چنین است. مدینه فاضله Eutopia ایده معروفی است که بسیاری به آن پرداخته‌اند. در تمام این نظامهای اجتماعی پیشنهادی لازم است که عدالت علمی و معرفتی حکم فرما باشد، حتی اگر عدالت طبقاتی یا اقتصادی فدای عدالت علمی شود. البته ایده مدینه فاضله برای هر نوع حقوق فطری قابل پیاده سازی است و مختص انسان‌شناسی افلاطون نیست.

### فلسفه اقتصاد نزد افلاطون

- افکار اقتصادی افلاطون بر پایه اخلاق بنا شده است. او معتقد بود پول و فضیلت دو کفه یک ترازو هستند و امکان ندارد یک کفه ترازو بالا رود بدون آنکه کفه دیگر نزول کند. او دلبستگی به ثروت را قبیح می‌دانست و رباخواری را محکوم می‌کرد. به مردم توصیه می‌کرد به جای طلا و نقره برای فرزندانشان فضیلت و تقوی به ارث بگذارند.

- افلاطون تئوری اقتصاد اجتماعی خود را بر پایه طبقات اجتماعی مدینه فاضله خود بنا گذاشته بود. لذا می‌توان گفت ثروت در ساختار اجتماعی در خدمت فلسفه و نظام کسب معرفت است و افراد باید از ثروت اندوزی اجراز کنند تا بتوانند نفس پیراسته‌ای که با کسب معرفت تناسب دارد فراهم نمایند.

- بنابراین اقتصاد نزد افلاطون اقتصاد دولتی است. دولت وظیفه دارد فقر و ثروت را هر دو نابود کند. چون هر دو موجب فسادند. برای رواج فضیلت باید ثروت از دست اغنیا خارج شود و به دولت سپرده شود تا عدالت را برای افراد اجتماع برقرار کند. دولت باید قیمت عادلانه را برقرار، رباخواری را تصحیح، واسطه‌های معاملات را تقلیل و مالکیت ارضی را محدود کند. افلاطون از ساختار پیشنهادی خود برای اقتصاد کلان ساختارهای اقتصاد خرد مانند اقتصاد خانواده را نتیجه می‌گرفت.

### اقتصاد افلاطونی در بستر فلسفه حقوق

- اقتصاد دولتی در دست فلسفه حق تحقیقی، متصور است ساختارهای بسیار متنوعی داشته باشد اما آنچه مسلم است اینکه حمایت حقوق اجتماعی از حقوق فردی در کسب معرفت باید توسط نظامهای اقتصادی که از این انسان‌شناسی برخاسته، به اجرا گذاشته شود.

- از آنجا که مفهوم عدالت در انسان‌شناسی افلاطونی در خدمت فلسفه و علم است، عدالت اقتصادی نیز چنین گرایشی پیدا می‌کند. اقشار مختلف اجتماعی نیازهای روزمره خود را با رفاه کم و بیش یکسانی برآورده می‌کنند و ثروت انباشته شده در خدمت دولت است و در جهت رشد علوم به کار می‌رود.

- سؤال اینکه اقتصاد مادی‌گرای فیثاغورسی همان خصوصیتی را دارد که اقتصاد افلاطونی دارد، در حالی که انسان‌شناسی افلاطونی گرایش به الهیات دارد و از مادی‌گرایی احراز می‌کند. پاسخ اینکه در انسان‌شناسی افلاطونی و اقتصاد درآمده از آن علم و توسعه آن در همه لایه‌های تجرید حمایت می‌شوند و لذا علم تنها در خدمت برآورده کردن رفاه مردم نیست. بلکه علم در خدمت کمال انسان در همه لایه‌های تجرید هستی اوست. این فرق اساسی بین اقتصاد افلاطونی و اقتصاد فیثاغورسی است.

### علم افلاطونی در بستر حقوق و اقتصاد افلاطونی

- ساختارهای علمی در جامعه انسانی که فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد افلاطونی بر آن حکم فرماست توسط ثروت دولتی حمایت می‌شوند. در این مؤسسات تمام لایه‌های تجرید علوم که شامل الهیات و فلسفه، ریاضیات و علوم طبیعی می‌شود موضوع تحقیق و تدریس قرار می‌گیرند. از آنجا که تجرید مورد تأکید انسان‌شناسی افلاطونی نیست دانشجویان و طلابی که سبک آموزشی آنان دست ورزی است از علم اندوزی محروم خواهند شد. دانشجویانی که سبک کلامی یادگیری بر ذهن آنان حکم فرماست و در تفکر تصویری و شهود ضعیفند ممکن است در یادگیری علوم موفق شوند اما در تحقیق و پیشبرد مرزهای علم ناتوان خواهند بود.

- فلسفه افلاطونی عقل و شهود هر دو را به کار می‌گیرد و دانشمندانی که در هر دوی این مهارتها توانمندند در ساختار علمی جامعه افلاطونی پتانسیل این را دارند که جزو هدایت‌کنندگان و مدیران این ساختارها شوند. این مؤسسات جز تربیت دانشجویان و محققان به تربیت مدیران نیز می‌پردازند. دانشجویانی هستند که تنها استعداد مدرس شدن دارند و دانشجویانی که می‌توانند به تحقیق بپردازند و محققان قابل‌شوند. اما تنها اقلیتی از دانشجویان استعداد مدیریت علمی محققان و نظامهای آموزشی را دارند. تربیت همه این اقشار توسط دانشگاههای جامعه افلاطونی حمایت می‌شود.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

- شناخت از دیدگاه افلاطون دو شق محسوس و نامحسوس را داراست. نامحسوس که همان صوری یا مُثلی است به طبیعت جهان روزمره و احکام نسبی انسانها وابسته نیست و مطلق است. عالیترین موضع شناخت صور سرمدی است. این شناخت نوعی تذکر و یادآوری و بازگشت به فطرت است. شناخت مادی بینش، را دچار ابهام و آشفتگی می‌کند چون حقیقت را از پشت حجاب می‌بیند و هم منبع شهوات مادی است. و ما را از جستجوی معرفت حقیقی دور می‌کند. پس شناخت مادی مخل کسب معرفت است و راه اصلی کسب معرفت ریاضیات و دیگر نوعی سیر و سلوک عرفانی است که آن نیز به نوبه خود رنگ و بوی عقلی دارد. شناخت تا جایی که ممکن است باید خود را از قید محسوس خلاص کند و به نامحسوس بپیوندد.

- شناخت از دیدگاه افلاطون دارای سه لایه تجرید جسد، نفس یا روح و عقل است. بنابراین شناخت لایه‌لایه است و ارتباط با انسان و شناخت انسان با لایه‌های متناظر امکان‌پذیر است. یعنی شناخت جسد با جسد و شناخت نفس با نفس و شناخت خرد با خرد، همچنین شناخت جهان خلقت نیز مانند شناخت انسان دارای همین لایه‌های تجرید است. شناخت نفسانی خود جزئی پایینی و جزئی عالم بالایی و جزئی از جنس وسطی است که همان عواطف غیر جسمانی است. ادراک فرازمانی موجودات ابدی برای

نفس ممکن است و از ادراک ریاضی شروع می‌شود ولی سرانجام دنیایی بسیار فراتر از مفاهیم ریاضی را فتح خواهد کرد. شناخت از دیدگاه افلاطون تصویری و مفهومی است نه کلامی و نمادین. شناخت از طریق ارتباط مستقیم با مثل ممکن می‌شود و مطلق و ابدی است نه نسبی و آغشته به خطا.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

در تعلیم و تربیت افلاطون آموزش ریاضیات ارزش است. جدایی روح از تن همان جدایی بود و نمود و یا جدایی معقولات از محسوسات، و یا جدایی تعقل از ادراک حسی همه ارزش محسوب می‌شوند در نتیجه این ثنویت اخلاق ریاضت کسانه ارزش پیدا می‌کند. از دیدگاه افلاطون میانه روی ارزش است چون هر لذت یا رنجی همچون میخی روح را به جسم می‌کوبد. توجه به چیزهای حقیقی در پرتو هستی راستین و ازلی ارزش است به روی کردن به محیط تاریکی و ظلمت و توجه به عالم کون و فساد ضد ارزش است. توجه به خرد و عقل ارزش و توجه به پندارها و اوهام ضد ارزش است. ادراک روحانی در برابر ادراک جسدی ارزش است و ادراک عقلی در برابر ادراک روحانی ارزش است. نزد افلاطون عقل ارزش است نه شهود و اصلاً شهود خود نوعی ادراک عقلانی است. ادراک فرازمانی موجودات ابدی ارزشی است پس برای مثال ادراک موجودات ریاضی هدایت می‌کنند. درک تطابق ساختارها و یا به عبارت دیگر ایزومرفیسم ریاضی بین مدل ذهنی و موضوع شناخت نوعی ادراک عقلانی است که بنابراین در تفکر افلاطون ارزش محسوب می‌شود. ارزشها و ضد ارزشها در زندگی روح پس از مرگ از درگاه افلاطون تأثیر گذارند و باعث سعادت یا شقاوت روح می‌گردند. درک آزادی روح از بدن توسط فیلسوف نوعی مرگ قبل از مرگ نهایی است و ارزش محسوب می‌شود. انطباق ادراک انسانی با حقیقت بیرونی نیز ارزش محسوب می‌شود که این انطباق فراتر از یک ایزومرفیسم ریاضی نیست. از دیدگاه افلاطون مستقیماً نمی‌توان با حقیقت ارتباط برقرار کرد.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

تعلیم در سه لایه تجرید جسد، نفس یا روح و عقل یا خرد موضوعیت پیدا می‌کند. ادراکات جسد شبهه ناک و از پس پرده یا حجایی هستند و ادراکات عقلی یقینی و خلل ناپذیرند. نفس نیز ادراکاتی‌ترین عقل و ادراکاتی‌ترین جسد دارد و هم ادراکاتی متوسط از جمله عواطف غیر جسمانی تعلیم در همه این لایه‌های تجرید موضوعیت دارد. اما از جسد شروع می‌شود و آموزش خلل پذیری ادراکات جسد مرتبه اول تعلیم است و سپس در آموزش نفس اخلاق موضوعیت پیدا می‌کند که در مرحله دوم است و از سنینی به بعد می‌تواند مورد آموزش قرار بگیرد. آموزش تعقل یا ادراکات ریاضی و عقلانی و فلسفی در مرحله سوم مطرح می‌شود که از آشنایی با ساختارهای ریاضی و انطباق و ایزومرفیسم بین آنها شروع می‌شود. در سنین بالاتری آموزشی عقلانی و فلسفی ممکن می‌شود. در هر لایه تجرید ارتباط برقرار کردن با انسانها و با جهان خلقت در آن لایه تجرید موضوع آموزشی در آن مرحله سنی است. آموزش چگونگی تعقل در انسان‌شناسی افلاطون از طریق بازگشت به فطرت و سینه به سینه است اما آموزش اخلاقی از طریق بایدها و نبایدها است که از طرف نظام آموزشی بر دانش‌آموزان تحمیل می‌شود مثلاً دانش‌آموزان پیش از آنکه بدانند زهد ورزیدن چرا به کمال ایشان کمک می‌کند به زهد ورزیدن ترغیب می‌شوند. یا پیش از آنکه بدانند چرا ادراک جسمانی کامل نیست بر علیه تکیه به ادراک جسمانی تشویق می‌شوند. از این رو می‌توان گفت که نظام آموزشی افلاطونی در برابر دید دانش‌آموزان از مبانی شفاف‌تری برخوردار نیست تا دانش‌آموزان بتوانند همه حکمت‌های روش‌های آموزشی را مستقیماً درک کنند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

- تربیت فردی در سه لایه تجرید تربیت جسد و نفس و عقل موضوعیت دارد. تربیت جسد به رشد قوای جسمانی می‌پردازد و تربیت نفس به تربیت اخلاقی مربوط می‌شود و تربیت عقلانی به آموزش تعقل و هم ادراک ریاضی و هم ادراک فلسفی مربوط می‌شود. افرادی که تربیت جسد در آنها مورد توجه و تمرکز بیشتری قرار گرفته به حِرَف روزمره می‌پردازند و یا نظامی می‌شوند. افرادی که مورد تربیت اخلاقی قرار گرفته‌اند به تعلیم و تربیت خواهند پرداخت. افرادی که به ادراک عقلانی رسیده‌اند و این نوع ادراک در مرکز اهمیت در ادراکات ایشان قرار دارد فیلسوف خواهند شد و به مدیریت جامعه خواهند پرداخت. بنابراین در تربیت افراد مختلف لایه‌های تجرید مختلفی مخاطب تربیت هستند. چه بسا برای تربیت هر یک از این دسته افراد لازم باشد مدارسی خاص آنها تشکیل شود. ریاضیات نقش کلیدی در تعلیم و تربیت دانشمندان و توسعه علوم ایفا می‌کند. البته دانشمندان در طبقه پایین‌تری از فیلسوفان قرار می‌گیرند و به تعلیم و تربیت دانش‌آموزانشان خواهند پرداخت نه مدیریت و هدایت جامعه. دانشمندان نیز مانند صاحبان حرف مختلف نیازمند آموزشی اخلاقی مورد توجه قرار گیرد. اخلاق افلاطونی دانشمندان بسیار به اخلاق فیثاغورسی که زهد ورزانه است شباهت دارد اما از مبانی زاید عملی که فیثاغورسیان به آن گرایش داشتند مبرا است. در برابر اخلاق دانشمندان و اخلاق معلمان دانش‌آموزان نیز برای تعلیم و تربیت باید به اخلاقی متناسب با نقش اجتماعی آنها مزین شوند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی افلاطون

- همچون فیثاغورس کسب معرفت در همه لایه‌های تجرید در انسان‌شناسی افلاطون حق همه انسانهاست. اما در اینجا هر کسی تناسب با استعداد خود به حِرَف لایه تجرید جسد می‌پیوندد یا به تعلیم و تربیت می‌پردازد یا فیلسوف می‌شود. عدالت سرلوحه جامعه افلاطونی است. عدالت باید توسط فیلسوف در جامعه به اجرا گذاشته شود. لذا هدف تربیت اجتماعی آماده کردن جامعه برای رشد و تکامل فرد است. تربیت اجتماعی همچنین به تربیت رابطه بین افراد جامعه مثلاً رابطه استاد و شاگرد یا رابطه فیلسوف و مردم یا رابطه دانش‌آموزان با هم می‌پردازد. اخلاق اجتماعی چنان تنظیم می‌شود که این روابط در جهت رشد و کمال انسان قرار بگیرند. همچنین برای افراد که در حِرَف مختلف اشتغال دارند هر یک اخلاق خاصی ترویج می‌گردد. برای نظامین اخلاقی خاص و برای مسئولین تعلیم و تربیت اخلاقی دیگر مورد تشویق قرار می‌گیرد. فیلسوفان نیز باید به اخلاقی مخصوص به خود مزین شوند.

- تعلیم و تربیت اجتماعی در انسان‌شناسی افلاطون یک تعلیم و تربیت دولتی است که کمال انسان در همه لایه‌های تجرید هستی را مورد هدف قرار داده است. اقتصاد تعلیم و تربیت نیز اقتصادی دولتی است که در خدمت فیلسوفان قرار دارد و از انباشت ثروت نزد افراد یا موسسات جلوگیری به عمل می‌آورد. بنابراین نظام آموزشی در انسان‌شناسی افلاطونی دولتی است و مرکزیت دارد. یعنی یک سازمان مرکزی استاندادهای آموزشی را کنترل می‌کند که خود این سازمان تحت حکومت دولت قرار دارد و از سیاستهای دولت پیروی می‌کند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد افلاطون

- مدارسی ابتدایی در انسان‌شناسی افلاطون به تربیت جسد و مدارسی متوسط به تربیت جسد و نفس و مدارس عالی به تربیت جسد و نفس و عقل مبادرت می‌ورزند و این ساختار در دانشگاهها نیز ادامه پیدا می‌کند. معلمان در این سه سطح از توانایی‌های مختلفی باید برخوردار باشند از طرفی تعلیم و تربیت در سنین پاییت احتیاج به تخصص بیشتری در روشهای تربیت دارد. از طرفی دیگر تعلیم و تربیت در سنین بالاتر ابعاد گستره‌تری را در بر می‌گیرد. اقتصاد مدارس دولتی است و لذا سیاستگذاری تعلیم و تربیت نیز توسط دولتمردان ابقام می‌گیرد. دولتمردانی که خود فیلسوفانی هستند که جامعه را مدیریت می‌کنند و به سمت مدینه فاضله شدن هدایت می‌کنند.

- افرادی که برای تربیت متوسطه یا تربیت عالی استعداد ندارند باید در مدارس بخصوصی در حرف مورد علاقه شان تخصص پیدا کنند تا در خدمت جامعه قرار بگیرند. مثلاً نظامیان وارد مدارس نظام شوند تا آموزشهای تخصصی نظامی می‌بینند. از آنجا که آموزش مدرسه‌ای و آموزشی دانشگاهی هر دو تحت حکومت دولت و سیاستهای دولت قرار دارند این دو نظام آموزشی با یکدیگر هماهنگند و یکدیگر را حمایت می‌کنند. آموزش علوم ریاضی در هر دو این نظامهای آموزشی در مرکز توجه قرار دارند. ریاضیات هم به خاطر کاربردها و هم به خاطر تأثیرات تربیتی آن بر دانش‌آموزان و دانشجویان و هم برای آماده کردن ذهنها برای ادراک الهیات مهم‌ترین موضوع آموزشی در این نظامهای آموزشی محسوب می‌شود.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد افلاطون

- سؤال‌هایی که با دیدگاههای افلاطون تا چه اندازه جامعه در جهت حرکت به سوی مدینه فاضله افلاطونی موفق خواهد شد. نظام تعلیم و تربیت مدرسه‌ای و دانشگاهی در رشد چه علمی موفق خواهد بود؟ مسلماً رشد ریاضیات و حکمت الهی بیشتر حمایت می‌شود تا رشد علوم در جهت حکومت بر طبیعت. لذا رفاه انسانها چندان توسط رشد علوم حمایت نمی‌شوند. ظاهر در این انسان‌شناسی در خدمت باطن قرار دارد. باطن که حقیقتی مئولی است. عالم مئولی که اشیاء ریاضی را نیز در بر می‌گیرد. در هر حال رشد ریاضیات کاربردهای بسیاری در علوم طبیعی و انسانی خواهد داشت که به نوبه خود منجر به رشد این علوم نیز خواهد شد. هر چند این علوم به خصوص علوم طبیعی به شکوفایی ریاضیات و حکمت الهی نخواهند رسید. ریاضیات نظری شکوفاتر از ریاضیات کاربردی خواهد بود و بر جنبه‌های مختلف تأثیر آموزشی ریاضی بر ساختار شناختی بسیار تأکید خواهد شد.

- جامعه تحت کنترل انسان‌شناسی افلاطون در جنبه‌های معنوی رشد خواهد کرد اما در جهت رفاه و حکومت بر طبیعت رشد چندان نخواهد داشت. ساختار قدرت که توسط فیلسوفان کنترل می‌شود توسط نیروی نظامی قدرتمندی حمایت خواهد شد و این موجب ماندگاری قدرت تحت نظام فکری افلاطونی خواهد بود. نظام طبقاتی دانشمندان و فیلسوفان و معلمان نیز به بقای فکری جامعه افلاطونی کمک خواهد کرد. و جامعه تحت این انسان‌شناسی به نظمی پایدار خواهد رسید.

- پدر ارسطو پزشک مخصوص پدر بزرگ اسکندر بود. علاقه ارسطو به زیست‌شناسی و کالبد شکافی را به پدرش نسبت داده‌اند. اما پدر و مادر او در کودکی ارسطو درگذشتند و دانش او از فیزیولوژی به عنوان نقطه ضعفی در زیست‌شناسی او در آمد. ارسطو در آکادمی شاگرد افلاطون بود و در طی بیست سال حضورش در آکادمی مشغول معکوس کردن اولیتهای افلاطون بود. یعنی به جای اینکه بررسی سقراط وار فرضیهایی را که در استدلال بکار می‌روند را مقدمه‌ای کمکی برای ریاضیات بدانند، الگوی یک علم را یک ساختار اصل موضوعی دانست که در آن قضایا به نحوی معتبر از اصول بنیادی که فرضها، تعریفها، و یا اصول متعارف هستند، مشتق می‌گردند. پس از او نظریه برهان که مشخصه ریاضیات یونانی است به عنوان هدف عمده هر علم پذیرفته می‌شود. ارسطو نمونه ریاضی را بزرگ می‌کند تا زمینه‌ای برای علوم فیزیکی تدارک ببیند، اما یک امر فیزیکی به تبیینی بیش از آنچه مجردات ریاضی می‌طلبند، نیاز دارد. دیگر آنکه در فیزیک، برخلاف ریاضیات تعمیمها در بیشتر موارد اما نه در همه موارد، صادقند.

- تلاش ارسطو این بوده است که بر مبنای یک انسان‌شناسی زیستی تا جای ممکن مفاهیم فلسفی بجا مانده از افلاطون را رقیق کند و با فهم متعارفی درآمیزد. ارسطو از شور و شوق بری است و هیچ جنبه عمیق دینی در او دیده نمی‌شود. او در تفصیل جزئیات و انتقاد از نظریات حد اعلا قدرت خود را نشان می‌دهد، اما در بنای کلیات ناتوان است.

### هم عصران ارسطو

- نظریات ارسطو در اخلاق و فلسفه سیاسی چکیده آراء هم عصران اوست. نظریات اخلاقی ارسطو، برخلاف افلاطون آمیخته به دیانت عرفانی نیستند، اما از عقاید خلاف ایمان و اعتقاد عمومی نیز پشتیبانی نمی‌کنند. او نفس‌شناسی افلاطون را می‌پذیرد و نفس نابخرد را به دو جزء نفس گیاهی و نفس حیوانی تقسیم می‌نماید. فضیلت را بر دو گونه می‌شناسد: عقلی و اخلاقی که به اجزاء نفس متناظر می‌شوند. او به تساوی حقوق اعتقاد ندارد. این موضوع مسئله‌ای را پیش می‌کشد که نیمی اخلاقی و نیمی سیاسی است. و آن اینکه آیا جامعه‌ای که در آن، به اقتضای سازمانش، بهترین چیزها در اختیار اقلیت قرار می‌گیرد و از اکثریت خواسته می‌شود به چیزهای درجه دوم قانع باشند، از لحاظ اخلاقی رضایت بخش است؟ افلاطون و ارسطو پاسخ مثبت می‌دهند.

- رساله سیاست ارسطو تا پایان قرون وسطی تأثیرگذار بوده است. این فلسفه سیاسی به مسئله خانواده، اقتصاد، دولتهای شهری و مانند آن می‌پردازد. ارسطو مخالف سرسخت ربا خواری بود. فلاسفه قرون وسطی که اهل کلیسا بودند و دارایی کلیسا را غالباً زمین تشکیل می‌داد عقیده ارسطو را پذیرفتند چون رباخواری به ضرر زمین داران بود. بعلاوه با این کار با یهودیان نیز مخالفت می‌کردند. اما پس از نهضت اصلاح دین که بسیاری از پروتستانها تاجر پیشه بودند و بسیاری از فلاسفه کاتولیک درآمدشان از سرمایه‌گذاریهای دانشگاه تأمین می‌شد. پس از آنکه از کلیسا بریدند، جانب رباخواری را گرفتند. ارسطو شدیداً با مدینه فاضله افلاطون به مخالفت می‌پردازد.

- ارسطو، به عنوان فیلسوف، از بسیاری جهات با همه اسلاف خود فرق بسیار دارد. او در یک مدرسه تربیت شده بود. وی نخستین فیلسوفی بود که معلم وار به تدوین اندیشه‌های خود پرداخت. رساله‌های او منظم و مباحثاتش مرتب‌اند. ارسطو معلم حرفه‌ای است نه پیامبر ملهم. آثارش انتقادی و خشک است و از عناصر اورفئوسی در فلسفه افلاطون چیزی در آثار ارسطو به چشم نمی‌خورد.

- در ما بعدالطبیعه، ارسطو ابتدا به نظریه مثل حمله می‌کند و سپس منطق را جایگزین آن می‌کند و انسان‌شناسی خود را براساس منطق بنیان‌گذاری می‌کند بنابراین نقش زبان در این نظریه بسیار پررنگ است. حتی کانت نیز منطق ارسطویی را پایه نظریات فلسفی خود قرار داد و زیر سایه او بسیاری از فیلسوفان غربی منطق ارسطویی را به طور ضمنی پذیرفتند.

- در اواخر دوره باستان که افلاطون هنوز در حکمت اولی صاحب مقام اول بود. در حوزه منطق ارسطو مرجع شناخته می شد و این در سراسر قرون وسطی حفظ نشد. در قرن سیزدهم فلاسفه مسیحی تحت تأثیر ابن سینا مقام اول در حکمت اولی را نیز به ارسطو تفویض کردند. اما در منطق همچنان مقام خود را نگه داشت. حتی امروز هم آموزگاران کاتولیک فلسفه و هم مدرسین منطق حوزه های علمیه اسلامی اکتشافات منطق جدید را با لجاجت رد می کنند و به دستگاهی که همچون نجوم بطلمیوس کهنه و منسوخ است سفت و سخت می چسبند. فلسفه طبیعی ارسطو جهان بینی را با شناخت طبیعت اطراف ما پیوند می دهد تا به فهم متعارفی نزدیک شود.

- ارسطو باید تکلیف خود را با اصطلاحات فلسفی افلاطون روشن می کرد. جوهر از دیدگاه او چیزی مانند روح شیئی است و وحدت صور مثالی را با برهان رد می کند. بعلاوه او اصطلاح ذات را وارد می کند که با جوهر کاملاً متفاوت است. ذات آن مختصاتی است از هر چیز که آن چیز نمی تواند بی آنکه دیگر همان چیز نباشد آن مختصات را از دست بدهد. از نظر ارسطو روح صورت جسم است. روح عاملی است که یک چیز را می سازد. چیزی مانند ارگانیسم که به سختی از ماده وحدت می بخشد. می توان گفت روح ارسطویی همان سیستم است که مفهومی زیستی است.

- ارسطو فلسفه مابعدالطبیعه پیچیده ای دارد و آن بدلیل عدم موفقیت او در متعارفی سازی فلسفه افلاطون است. صور ارسطو مثل مثل افلاطون دارای وجود مابعدالبیعی خاص خود بودند به طوری که همه اشیا جزئی را تحت الشعاع خود قرار می دادند.

- ارسطو به وجود سه گونه جوهر قائل است. محسوس و فانی مانند گیاهان و جانوران، محسوس و ابدی مانند اجرام سماوی، نامحسوس و ابدی مانند نفس ناطقه انسان و نیز خداوند. برهان ارسطو برای وجود خداوند همان علت العمل یا واجب الوجود است. تنها خداوند از صورت بی ماده تشکیل شده است. جهان همواره به سوی صورت کمال می یابد، یعنی صورتش افزایش و ماده اش کاهش می یابد و به این ترتیب جهان همواره به خدا مانندتر می شود ولی این جریان به حد کمال نمی رسد زیرا که ماده هرگز تمام نمی شود.

### انسان شناسی ارسطو

- ارسطو بنیان گذار مکتب اصالت طبیعت است و انسان شناسی او سه لایه ای است هر چند از افلاطون ایده گرفته و برای نفس لایه های تجرید قائل می شود. او بر خلاف افلاطون و به پیروی از فیثاغورس خداوند را در لایه های تجرید جهان هستی و از جنس صور قرار می دهد. جهان شناسی ارسطو نیز سه لایه ای است و به پیروی از افلاطون لایه های تجرید انسان و جهان هستی را بر هم منطبق می داند. او به جای مفهوم عقل اول که حادث است و خداوند بوسیله آن با موجودات حادث ارتباط برقرار می کند، مفهوم جنباننده ناجنبیده را قرار می دهد و برای آن کثرت قائل می شود. براساس شواهد نجومی او قائل به چهل و هفت یا پنجاه و پنج جنباننده ناجنبیده است. این همان چیزی است که نقش نفوس را برای جهان خلقت ایجاد می کند.

- ارسطو در کلیات بسیار ضعیف است و تئوری پرداز خوبی نیست. عناصر مختلف باورهای انسان شناسی و جهان بینی او به خوبی در کنار هم جفت و جور نمی شوند. با این حال هر فیلسوفی تئوری ساده ای در ذهن دارد که خود با آن کار می کند و صورت پیچیده ای از این تئوری ساده را به دیگران عرضه می کند تا حس پیچیده پرستی آنان را ارضاء کند. انسان شناسی ساده ارسطو چیزی است که در بالا معرفی کردیم، اما وقتی سعی می کند آن را با مفاهیم فلسفی باقیمانده از افلاطون و همینطور ادراکاتی که از جهان اطراف خود دارد پیوند بزند این کار را با موفقیت به انجام نمی رساند.

### مبانی انسان شناسی ارسطو

- احتمالاً ارسطو تحت تأثیر پدرش به انسان زیستی اصالت می‌دهد. در نتیجه، اگر تأثیرات فلسفی افلاطون را به کناری بنهیم، خواهیم دید که در واقع انسان ارسطویی دو لایه تجرید مؤثر بیش ندارد و ارسطو بنیان‌گذار مسئله ذهن و جسد است. او انسان را تنها در جسد و اندیشه او خلاصه می‌بیند. سایر عناصری که در انسان‌شناسی او وارد شده‌اند تنها عکس‌العملی به تئوری پردازیهای استادش افلاطون است که در زمان او قبول عام یافته بودند. مهم‌ترین این عناصر اضافی مفهوم صورت است. روح صوری ارسطو را می‌توان بدون هیچ صدمه‌ای از انسان‌شناسی او حذف کرد و به انسانی با دو لایه تجرید جسد و نفس رسید که نفس بر دو جزء وابسته به جسد و اندیشه تقسیم می‌گردد.

- گفتیم که انسان‌شناسی ارسطو بر پایه اندیشه بنا شده است. معرفت و شناخت از دیدگاه ارسطو از شاهراه تجربه بدست می‌آید. تنها عنصر فرا تجربی معرفت از دیدگاه ارسطو منطقی است. اندیشیدن نزد ارسطو به معنای کاربرد منطقی است. می‌توان این را نتیجه کلامی بودن شناخت ارسطویی در برابر تصویری بودن یادگیری و شناخت افلاطونی دانست. غیر این هم متصور نیست. دو شاهراه عظیم فلسفه که با این دو نفر مشخص می‌شوند و تمام تاریخ فلسفه را در بر می‌گیرند، طبیعتاً باید ریشه در نظامهای شناخت ذاتی انسانها داشته باشند. جز این دو، سیستم یادگیری دست ورزی نیز وجود دارد که با شناخت تجربی عجین است.

- لایه‌های تجرید انسان‌شناسی ارسطو در نفس، از نفس گیاهی، حیوانی و انسانی تشکیل شده‌اند ارسطو نفس را مجردتر از روح قرار می‌دهد و روح را صورت جسد. تعریف او از روح چیزی شبیه ارگانیسم یا سیستم است. پس انسان‌شناسی ارسطو از سه لایه جسد، روح و نفس تشکیل شده که نفس خود از سه لایه عرضی شکل پذیرفته است.

- این انسان‌شناسی از جهاتی شبیه انسان‌شناسی شیعه است که نفس را مؤید به روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی، و یا پس از اسلام آوردن مؤید به روح ایمان و برای انسان کامل مؤید به روح القدس می‌داند اما نفس ارسطویی مجردتر از روح ارسطویی است و این نفس است که سرچشمه حیات است. شاید بهتر بود خودمان را به آن راه می‌زدیم و می‌گفتیم انسان ارسطویی از سه لایه تجرید جسد، نفس و روح تشکیل شده، اما به جای نفس، روح را به لایه‌های تجرید روح نباتی، روح حیوانی و روح انسانی تقسیم می‌نماید. و می‌گفتیم نفس را صورت جسد می‌شناسد و روح را سرچشمه حیات می‌داند چنانکه ما هم چنین می‌اندیشیم.

- انسان‌شناسی ارسطو بر پایه اصالت دادن او به اندیشیدن است که آن را متعلق به نفس انسانی می‌داند و آن را مایه تفاوت انسان و حیوان می‌داند. این مؤلفه‌ای است که ارسطو با آن شروع می‌کند و سپس بقیه مؤلفه‌های انسان‌شناسی خود را در کنار آن با دست می‌چیند. نزد ارسطو اندیشیدن سعادت کامل انسان است که نوع خالص آن دست یافتنی است.

- از دیدگاه ارسطو انسان موجودی اجتماعی است و ارتباط انسانها بر منطق و نطق و رفع نیازهای زیستی و احساسی تکیه می‌زند. ارسطو سعی می‌کند همه واقعه‌های اجتماعی عصر خود را بر پایه دلایل زیستی توجیه نماید. از این لحاظ ارسطو بنیانگذار جامعه‌شناسی زیستی محسوب می‌شود. مثلاً ارسطو اعتقاد دارد: همه کسانی که جز با کار بدنی نمی‌توانند به جامعه سودی برسانند، قطعاً محکوم به بردگی‌اند. صلاح ایشان بیشتر در این است که بنده باشند تا به حال خود وا گذاشته شوند. هر کسی که تا آن اندازه خرد و نیرو ندارد که از دیگران مستقل باشد، طبعاً بنده است. چنین‌اند کسانی که فقط دارای غریزه‌اند، یعنی خرد را در دیگران نیک در می‌یابند، اما خود از آن بی‌بهره‌اند. تنها فرق میان ایشان و ردان آن است که ردان یکسره با خرد بیگانه‌اند و آن را حس نمی‌کنند و فقط پیرو احساسات خویشند.

- ارسطو دیدگاههای اجتماعی خود را در کنار انسان‌شناسی خود با لزوم هماهنگی طبیعت، عرف و عقل خلاصه می‌کند. البته زبان منطق شدیداً فلسفه علمی ارسطو، فلسفه مابعدالطبیعه و فلسفه طبیعی ارسطو را تحت الشعاع قرار می‌دهد. مهم‌ترین کار ارسطو در منطق نظریه قیاس است. البته او به اشتباه به این روش استدلال بیش از دیگر روشها تأکید می‌کند. بدبختانه آراء ارسطو درست در پایان دوره زاینده فکر یونانی پدید آمد و به این سبب به عنوان قول مسلم پذیرفته شد. تا نیروی ابداع منطقی بار دیگر زنده شد، دو هزار سال از سلطنت ارسطو گذشته بود و خلع او کاری بس دشوار بود.

## آراء ارسطو دربارهٔ متقدمان

- ارسطو خلاء را بدان سان که لیوسیپوس و دموکریتوس مدعی آن بودند رد می‌کند و سپس به بحث غریبی دربارهٔ زمان می‌پردازد. نظر کسانی را که می‌پندارند زمان مرکب از گذشته و آینده است و این دو، یکی وجود ندارد و یکی نیامده است رد می‌کند و می‌گوید زمان حرکتی است که قابل شمارش است. سپس می‌پرسد آیا زمان بدون روح شمرنده می‌تواند موجود باشد؟ سپس فنا ناپذیری را این طور تعریف می‌کند که چیزی در بستر زمان قرار نداشته باشد. از نظر ارسطو، حرکت همیشه بوده و خواهد بود، زیرا بدون حرکت زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد. همه موافقند که زمان امری است قدیم جز افلاطون که مخالف این نظر است. پیروان مسیحی ارسطو ناچار بودند که اینجا از او جدا شوند زیرا کتاب مقدس می‌گوید که جهان آغاز داشته است. او قائل به وجود جنبانندهٔ ناجنبیده به عنوان محرک نخستین است که مستقیماً باعث حرکت مستدیر می‌شود. حرکت مستدیر نوع بدوی حرکت است و تنها نوعی است که می‌تواند مداوم و بی‌پایان باشد.

- کتاب آسمان ارسطو جهان بینی ساده، دلکش و دقیق تری از افلاطون بدست می‌دهد. اینکه آنچه در زیر فلک ماه واقع است در معرض فساد قرار دارد و از ماه به بالا همه چیز قدیم و فنا ناپذیر می‌شود. زمین که کروی است مرکز جهان است. در فلک زیر ماه همه چیز از چهار عنصر خاک، آب، آتش و باد ساخته شده ولی عنصر پنجمی هست که اجرام آسمانی از آن ساخته شده است عناصر چهارگانهٔ زمینی جاودانه نیستند بلکه از یکدیگر زاده شده‌اند.

## علم از دیدگاه ارسطو

- مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی ارسطو بدین قرارند: انسان زیستی، لایه‌های تجرید جسد و اندیشه، اصالت منطقی، اصالت تجرید، ارتباط با جهان خارج تنها از طریق محسوسات، جسد و نفس لایه‌های تجرید انسان و جهان هستی هر دو. انسان نیز مانند جهان هستی ذات دارد. ذات جهان خداوند و ذات انسان نفس اوست. در چنین دیدگاهی به انسان علم شدیداً رنگ طبیعت می‌گیرد اما ابزار آلات توسعهٔ علم منطقی است. شهود به کناری نهاده می‌شود و برهان تنها ابزار فلسفهٔ ارسطو شناخته می‌شود. تجربه در خدمت برهان و تئوری پرداززی فلسفی قرار می‌گیرد. ارسطو در نتیجهٔ این مبانی بنیانگذار فلسفهٔ علم به معنای امروزی آن می‌شود و سعی می‌کند نظام اصل موضوعه‌ای مانند ریاضی برای علم تدوین نماید. برای فیلسوفی که برهان تنها ابزار تئوری پرداززی اوست چاره‌ای غیر از این وجود ندارد. او جسد انسان را با طبیعت هم جنس می‌داند و سعی می‌کند هر دو را به یک روش مطالعه نماید. جز ارادهٔ نفس که بر جسد حاکم است ارتباط عروج و تجلی بین جسد و نفس فرض نمی‌گردد. الهیات ارسطو از جنس منطقی و برهان و عقلی است و خدای ارسطو نیز چنین است. پس در دیدگاه ارسطو انسان موجودی است منطقی و تجربه‌گر و علم به ریاضیات و الهیات که آن هم از جنس ریاضی است و فلسفه که آن هم از جنس ریاضی است و علوم طبیعی محدود می‌گردد. تنها کاری که از چنین انسانی برمی‌آید تئوری پرداززی و انطباق آنها با دنیای خارج است.

## ارسطو در بستر تاریخ علم

- تفکر ارسطویی در برابر تفکر افلاطونی قرار دارد. با وجود تأکید به شناخت طبیعت و با وجود در دست داشتن ریاضیات به عنوان سلاح شناخت طبیعت چون بین نفس و جسد رابطهٔ تجلی قائل نیست ریاضیات را برای مطالعهٔ طبیعت به کار نمی‌گیرد و این منجر شد که دیدگاه ارسطویی به فیزیک تا قرن شانزدهم جلوی رشد و توسعهٔ این علم را گرفت.

- در مسائل انسان‌شناسی ارسطو به نفس تأکید می‌کند. لذا تحت تأثیر او علم النفس بسیار پیشرفت کرد اما این می‌توانست تحت تأثیر تمدن هندی نیز صورت بگیرد. در این میان نظریه منطقی او تا قرن نوزدهم بر دیدگاه همگان به ساختار ذهن بشر حکومت می‌کرد و کسی قادر نبود اندیشه را بهتر از ارسطو بشناسد.

- نتیجه آراء ارسطو بوجود آمدن سنت تئوری پردازي و تفکر اصل موضوعه‌ای در ریاضیات و علم بود که به هر دو بسیار خدمت کرد. فرضیه سازی و نظریه پردازي از نتایج فلسفه علم ارسطویی محسوب می‌شود. پیشرفت علوم انسانی به معنای مدرن کلمه که در مورد انسانی که از ذهن و جسد تشکیل شده مطالعه می‌کند مدیون تفکر ارسطویی است. علم پزشکی نیز تحت نظام فلسفی که ارسطو برای علم بوجود آورد نظام یافت. ارسطو تا عهد ابن رشد که شارح بزرگ آثار ارسطوست بر فلسفه اسلامی حکومت داشت و فیلسوفان به بحث در همان مسائلی می‌پرداختند که ارسطو به آنها اشتغال داشت.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه ارسطو

- دیدگاههای ارسطو به معرفت و شناخت نیز می‌تواند موجب رشد ریاضیات و منطق گردد. البته در این فلسفه علم ریاضیات از سرچشمه ایده هایش که طبیعت باشد به حد کمال بهره‌مند نیست، اما بسیاری از مسائلی که تئوری پردازي علمی پیش پا می‌نهند با ریاضیات قابل حل است. همچنین تفکر فلسفی و برهانی در هر چارچوبی تحت این فلسفه علم حمایت می‌شود. علوم تجربی و تحلیلی مانند پزشکی بسیار رشد می‌کنند و علوم انسانی نیز تا حدی که با اندیشه سر و کار داشته باشند شکوفا می‌گردند.

- مهمترین نکته برتر در فلسفه ارسطو موفقیت این فلسفه علم در رده بندی است. رده بندی گیاهان، جانوران، سنگها، فسیلها و همینطور مفاهیم مربوط به علوم انسانی مانند شخصیتها، روشهای تفکر و مانند آن همه نیازمند تحلیل و تفکر منطقی به علاوه تجربه و آزمون است که هر دو مؤلفه در تفکر ارسطو وجود دارد.

- الهیات، علمی مجرد و بی‌نتیجه در این فلسفه است و با زندگی اجتماعی و الهی انسان پیوند درونی یا بیرونی پیدا نمی‌کند. الهیات ارسطو جزئی از تفکر ریاضی است که به مفاهیم انسانی توسعه پیدا کرده است. روی هم رفته رشد و توسعه علوم همیشه مدیون ترکیبی از تفکر ارسطویی و افلاطونی بوده است و هیچ یک از این دو به تنهایی قادر به رفع نیازهای علمی بشر نیستند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- انسان‌شناسی ارسطو بر اندیشه تأکید دارد و با طبیعت آشتی دارد. هر چند سعی در کنترل طبیعت دارد اما در این راه چندان موفق نیست. تأکید بر اندیشه و ابعاد اجتماعی زندگی انسان منجر به رفاه نسبی در سایه این انسان‌شناسی خواهد شد، چرا که تحلیل مسائل اجتماعی به حل بسیاری از مشکلات بشر کمک می‌کند. اگر این انسان‌شناسی در کنترل طبیعت موفق نباشد اما در شناخت طبیعت بسیار کارآمد است و این خود در بسیاری از ابعاد رفاه بشر را تضمین می‌کند. چرا که هماهنگی با طبیعتی که می‌شناسیم در انسان‌شناسی ارسطو بسیار ساده‌تر از هماهنگی با طبیعتی که نمی‌شناسیم در انسان‌شناسی کنفوسیوس است. اخلاق ارسطویی و کنفوسیوسی هر دو اجتماعی است و تزکیه نفس در خدمت سلامت اندیشه و سلامت جامعه است.

- با این همه علی‌رغم پرداختن ارسطو به الهیات، انسان‌شناسی او به هیچ وجه الهی نیست و نه در کمال فردی و نه در ساختارهای اجتماعی به الهیات تکیه نمی‌کند. شاید بتوان گفت که این انسان‌شناسی به طور مصنوعی به الهیات دوخته شده است. آراء فلاسفه اسلامی در الهیات نیز اگر چیز با ارزشی در آن باشد افلاطونی است و نه ارسطویی. با این وصف مانند انسان‌شناسی افلاطون باز هم ساختار اجتماعی دین غایب خواهد بود.

### نقد انسان‌شناسی ارسطو

- انسان‌شناسی ارسطو طبیعت‌گراست، برخلاف انسان‌شناسی افلاطون که به الهیات گرایش دارد. ظاهر امر این است که ارسطو برای شناخت طبیعت به تحلیل و تجربه نیازمند است و کشف و شهود جایی در این فلسفه علم ندارد، اما تاریخ علم گواه است که بسیاری از اکتشافات علمی با دخالت ناخودآگاه بشری ممکن شده‌اند. بنابراین اگر هم نخواهیم اسمی از کشف و شهود و ادراکات ذوقی به میان آوریم ناچاریم مانند روانشناسی مدرن از مفهوم ناخودآگاه کمک بگیریم.

- انسان‌شناسی ارسطو راه را بر باطن و باطن‌نگری می‌بندد و لذا تحولات ساختار انسان را محدود به زیر ساختارهای نفس می‌کند و این کمال عرضی را تقویت و کمال طولی را محدود می‌کند. از آنجا که نفس انسانی ملموس و محسوس نیست تنها راهی که در این انسان برای شناخت نفس باقی می‌ماند برهان است. اما تئوری پرداز علمی که این برهانها در چارچوب آن انجام شود فراتر از توانایی این انسان‌شناسی است.

- تأکید بر شناخت طبیعت بیرونی و درونی انسان و تسخیر آن نقطه قوت انسان‌شناسی ارسطو است که تا کنون ایده دیگری در انسان‌شناسی ارائه نشده است که بتواند چنین نتیجه‌ای داشته باشد که مؤلفه‌ای حذف نشدنی از رشد علوم طبیعی باشد. اگر ارسطو حقیقت را در دست نداشت به مؤلفه‌هایی از آن دست پیدا کرده بود.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ارسطو

- ارسطو در کتاب اخلاق خود عدالت را به طبیعی و قانونی تقسیم می‌کند: عدالت طبیعی در همه جا یکسان است و ارتباطی به عقاید اشخاص و قوانین حاکم ندارد ولی عدالت طبیعی در همه جا یکسان است و ارتباطی به عقاید اشخاص و قوانین حاکم ندارد ولی عدالت قانونی وابسته به اوامر و نواحي قانون است. ارسطو نیازهای طبیعی انسان را مربوط به حفظ حیات و آزادی اندیشه او می‌داند. حقوق فطری انسان ارسطویی یا ریشه‌زیستی دارند و یا ریشه منطقی و بین این دو نوع حق تعاملی را برقرار نمی‌دانست.

- ارسطو طبیعت اجتماعی انسان را نیز می‌پذیرفت و به موجب آن حقوقی را برای انسان ارسطویی فرض می‌کرد. بنابراین نزد ارسطو حقوق طبیعی می‌توانستند فردی باشند یا اجتماعی. اما طبیعت اجتماعی انسان را برآمده از نیازهای زیستی و منطقی او می‌دانست لذا حقوق فطری اجتماعی را برآمده از حقوق فطری فردی می‌دانست. بنابراین با وجود اینکه ارسطو به بررسی و مطالعه حقوق فطری اجتماعی می‌پرداخت به حقوق فطری فردی اصالت می‌داد. البته که حقوق فطری در ذات فرد ریشه دارد.

- سؤال اینکه آیا حقوق فطری نزد ارسطو به حقوق زیستی محدود می‌شود و ارسطو تفکری مادی گرایانه درباره حقوق فطری دارد؟ در غیر اینصورت با توجه به اینکه ارتباط انسانی محدود به محسوسات است حقوق مربوط به اندیشه چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ حق آزادی بیان، حق دسترسی به معرفت و دانش از جمله حقوق مربوط به اندیشه‌اند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ارسطو

- ارسطو اعتقاد دارد طبیعت انسان به وجود آمدن طبقات اجتماعی خاصی را ایجاب می‌کند و این ساختار اجتماعی طبیعی براساس حقوقی اجتماعی که ریشه فطری دارد شکل می‌گیرد. البته ارسطو معتقد به قوانین اعتباری نیز هست. لذا نظام حقوقی انسان‌شناسی ارسطو یک نظام تحقق‌ی فردگراست. ریشه حقوق اجتماعی را می‌توان در نظریات اخلاقی ارسطو جستجو کرد. مفهوم عدالتی که نزد ارسطو مطرح است به هیچ وجه با مساوات نسبی ندارد. ثمرات ساختار اجتماعی در دسترس عمده معدودی قرار می‌گیرد و به هیچ وجه رفاه نسبی همگان نیست. در دیدگاه امروزی این عدالت ارسطویی چیزی جز بی‌عدالتی نیست.

- اینکه حقوق اعتباری توسط چه کسی باید قانونگذاری شود و هدف آن چیست به فلسفه سیاسی ارسطو باز می‌گردد که بر دولت‌های شهری استوار شده است. ارسطو تشکیل دولت را کمال جوامع بشری می‌دانست. هدف دولت اجتماع خانواده‌ها برای رفع

نیازهای ایشان است. بنابراین حقوق اعتباری قراردادهایی است که مردم یک جامعه برای رفع نیازهای خود وضع می‌کنند. در یک جامعه تکامل یافته‌ایی کار توسط دولت انجام می‌شود، اما دولتی که از مردم برخاسته است ارسطو بر این باور است که مردم و دولتها طبقات اجتماعی طبیعی را محترم می‌شمارند و در قانونگذاری حقوق طبیعی را نقض نمی‌کنند.

### فلسفه اقتصاد نزد ارسطو

- از نظر ارسطو نفع فردی و خانوادگی قبل از نفع عمومی موجب تحرک و فعالیت اقتصادی است و او نخستین فیلسوفی بود که طریقه عملی و تجربی را برای درک ساختارهای اقتصادی پیشنهاد کرد. ارسطو با این که اشراف زاده بود با رژیم اقتصادی عصر خود که همان نظام سرمایه داری بود مخالفت می‌ورزید. او از اقتصاد پولی گریزان بود و به اقتصاد طبیعی دل بسته بود. به نظر او پدر خانواده وقتی که برای رفع نیازمندیهای خانواده خود تولید می‌کند یک عمل اقتصادی طبیعی انجام می‌دهد ولی کسی که می‌خرد به قصد آن که گران‌تر بفروشد قصد سوداگری و ثروتمند کردن خود را دارد.

- ارسطو مخالف سرسخت رباخواری بود. پول از نظر ارسطو یک وسیله مبادله و وجود آن به منظور تسهیل مبادلات در جامعه است و به خودی خود مولد نیست و گرفتن ربا خلاف طبیعت است. ارسطو موافق مالکیت ارضی در چارچوب خانواده بود. به نظر وی ثروت آن چیزی است که برای رفع نیازمندیها به کار آید و زاید بر آن ثروت محسوب نمی‌شود.

- برخلاف افلاطون که در بازگشت به آتن به عنوان برده فروخته شده بود و نسبت به برده داری بغض داشت. نزد ارسطو برده داری لازمه تولید بود و بردگان یکی از طبقات طبیعی جامعه را تشکیل می‌دادند. نظریات اقتصادی ارسطو که در اینجا بیان شد به طور طبیعی از انسان‌شناسی او نتیجه می‌شوند.

### اقتصاد ارسطویی در بستر فلسفه حقوق

- اقتصاد نزد ارسطو نیز مانند افلاطون اقتصاد دولتی است که در چارچوب فلسفه حقوق تحقیقی به اجرا گذاشته می‌شود. اما این ساختار باید در جهت شناخت طبیعت و کنترل آن حقوق فردی را حمایت نماید. از طرف دیگر، در انسان‌شناسی ارسطو نیز مفهوم عدالت در خدمت فلسفه و علم است اما فلسفه و علمی که معنی متفاوتی با انسان‌شناسی افلاطون دارند.

- بنابراین عدالت اقتصادی گرایش پیدا می‌کند تا در خدمت فلسفه و علم قرار بگیرند. چنین اقتصادی رفاه بیشتری برای دانشمندان و فلاسفه فراهم می‌کند و هم در خدمت ساختارهای علمی برای پیشرفت علوم به خصوص علوم تجربی قرار می‌گیرد. هر چند هدف علم برآورده کردن رفاه بیشتر برای جامعه نیست اما از آنجا که کنترل طبیعت در دستور و کار قرار دارد و ابزار آن که تجربه است به آن عطا شده، توسعه علوم منجر به افزایش رفاه اجتماعی نیز می‌گردد.

- از آنجا که علم ارسطویی در خدمت کمال زیستی و منطقی انسان است. ساختارهای اقتصادی مقدمات رشد اندیشه را نیز فراهم می‌کنند و این در چارچوب حقوق فطری مانند حق آزادی بیان و حق دسترسی به معرفت و دانش ساختارهای سیاسی خاصی را به دست می‌دهد که به نوبه خود بر اقتصاد تأثیر گذارند.

### علم ارسطویی در بستر حقوق و اقتصاد ارسطویی

- از آنجا که توزیع ثروت دولتی است ولی در جهت رفاه دانشمندان و فیلسوفان جهت داده شده است، مؤسسات خصوصی می‌تواند با سرمایه پایه و فعالیت اقتصادی صورت گیرد. البته تولید ثروت در چنین جامعه‌ای با کمک خدماتی که این مؤسسات به رفاه اجتماعی ارائه می‌کنند ممکن می‌شود و اقتصاد سرمایه داری غیر دولتی که وابسته به مؤسسات علمی نباشد وجود ندارد، چرا که انباشت سرمایه در مؤسسات غیر علمی توسط دولت حمایت نمی‌شود.

- فلسفه ارسطویی هم تجربه و هم قدرت تحلیل ذهن را به کار می‌گیرد لذا می‌تواند در شناخت و کنترل طبیعت موفق باشد. فیلسوفان نقش هدایت علوم را به عهده دارند اما اینکه چه کسانی برای چنین وظیفه‌ای مناسبند، مسئله‌ای ذوقی است. چرا که تمامی طالبان علم به هر دو مهارت تجربه و تحلیل نیازمندند و این دو مهارت لزوماً توانایی مدیریت نظامهای علمی را نتیجه نمی‌دهد. این نقص فلسفه ارسطو در عمل هم تجلی پیدا کرده است. ارسطو شاگردی در حد خودش در فلسفه تربیت نکرده است، چرا که مهارتهای لازم برای ارسطو شدن را رده بندی و تئوریزه نمی‌کند. آیا این نکته دلیل افول فلسفه یونانی است یا دلایل اجتماعی، پایان عصر فلسفه در یونان را نتیجه می‌دهند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- شناخت در نزد ارسطو دو شاهره اصلی دارد یکی شناخت منطقی و دیگری شناخت تجربی. شناخت منطقی به تحلیل اطلاعاتی که توسط تجربه در دسترس او قرار گرفته است می‌پردازد و سپس به تئوری پردازی مشغول می‌شوند و شناخت تجربی روش ارتباط برقرار کردن ارسطو با طبیعت است که به کنترل طبیعت در جهت رفاه انسان می‌پردازد. نفس انسانی در اندیشه‌های او خلاصه می‌شود و شاهره ارتباط بین اندیشه‌ها نیز نطق و کلام است. ذات انسان که همان نفس اوست و ذات جهان که خداوند است هر دو توسط منطبق قابل درک هستند و جسد جهان که همان عالم ماده است توسط تجربه قابل دسترسی و کنترل و شناخت هستند. پس انسان ذات را با ذات می‌شناسد از طریق اندیشه و جسد را با جسد می‌شناسد از طریق تجربه و سپس با کمک اندیشه تئوری پردازی می‌کند. روش شناختی ارسطو تفکر اصل موضوعه‌ای بود که آن را هم در ریاضیات و هم در علوم تجربی پیاده کرد. فرضیه سازی و نظریه پردازی از نتایج برخورد ارسطویی با شناخت و موضوع شناخت بود. رده بندی گیاهان، جانوران سنگها و فسیلها و همینطور قوای نفسانی و مقولات دهگانه منطقی و سایر مقولات مربوطه به انسان از جمله قویترین روشهای شناختی است که توسط ارسطو ارائه شده است. شناخت انسان به دو شق شناخت فردی و شناخت اجتماعی او تقسیم می‌شود که این مؤلفه در شناخت افلاطونی غایب بود الهیات به هیچ وجه در مرکزیت شناخت ارسطویی قرار ندارد و شناخت انسان نزد او به هیچ وجه الهی نیست. بلکه الهیات مؤلفه‌ای است که می‌تواند از فلسفه ارسطو حذف شود.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- منطق کلامی نقطه قوت ارسطو و پایه و مبنای ارای فلسفی اوست و از دیدگاه او منطقی بودن یک حکم ارزش محسوب می‌شود. اینکه هر چیزی دارای ذاتی تغییر ناپذیر باشد از دیدگاه ارسطو ارزش است. حرکت به سوی صورت بدون ماده و شبیه شدن به او ارزش می‌باشد. اندیشیدن که به نفس انسانی برمی‌گردد و مایه تفاوت انسان و حیوان است والاترین ارزش است. ارتباط ما انسانها از طریق منطق و نطق برای رفع نیازهای زیستی و احساس ارزش می‌باشند. علم اندوزی به معنای طبیعت‌شناسی نزد ارسطو ارزش است. منطق و تجربه که دو جنبه شناخت انسان می‌باشند ارزش محسوب می‌شوند. تجربه بیشتر برای شناخت طبیعت است تا کنترل طبیعت و هدف آن هماهنگی انسان با جهان خارج است لذا هم شناخت طبیعت ارزش است و هم هماهنگی انسان با طبیعت ارزش است. فرضیه سازی و نظریه پردازی خرد ابزار شناخت منطقی است و ارزش محسوب می‌شود. دیدگاه اصل موضوعه‌ای به ریاضیات و سایر علوم نیز مبنای فلسفه علم ارسطو است و ارزش محسوب می‌شود. شناخت طبیعت و شناخت عالم ماده و شناخت جسد انسان و به طور کلی شناخت تجربی و رده بندی منطقی آن ارزش محسوب می‌شود. اندیشیدن به منطق ورزیدن محدود می‌شود و لذا تفکر منطقی که مبنای تئوری پردازی است ارزش محسوب می‌شود. بسیاری از مباحثی که ارسطو به آنها می‌پردازد از جمله الهیات در مرکزیت انسان‌شناسی او قرار نمی‌گیرند و لذا پرداختن به آنها ارزش محسوب نمی‌شود. این مباحث مطرح شده‌اند تا جاهای خالی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ارسطو را پر کنند.

## تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- علوم طبیعی از جمله علوم زیست‌شناسی مانند گیاه‌شناسی جانورشناسی و پزشکی و زمین‌شناسی و نجوم و همچنین علوم ریاضی و علوم انسانی از جمله منطق و نفس‌شناسی همه در چارچوب اصل موضوعه‌ای و تحت یک نظام آموزشی خشک و سنتی توسط معلمانی که برای این کار تربیت شده‌اند و اندیشه‌های مدون دارند، در اختیار دانش‌آموزان قرار می‌گیرند. شهود و ادراک عرفانی جایی در این نظام آموزشی ندارد. لایه تجرید عقلی هم که به تدریج کمال پیدا کند متصور نیست و اندیشیدن و منطق توانایی در دسترسی دانش‌آموزان در هر سنی می‌باشد. لذا تمام علوم ارسطویی می‌توانند از سنین پایین به دانش‌آموزان آموزش داده شده و نظام آموزشی ارسطویی یک نظام آموزشی لایه لایه نمی‌باشد. البته همه افراد برای یادگیری همه علوم مستعد تصور نمی‌شوند. عده‌ای برای حرف‌مورد نیاز مردم تربیت می‌شوند و عده‌ای برای تعلیم و تربیت و عده‌ای برای پیشبرد علوم. کسی که ذهنش توانایی اندیشیدن منطقی ندارد بهتر است برای رفع نیازهای خود برده باشد. بردگان نیز باید متناظر با سطح اجتماعی خود تعلیم داده شوند. بن طبقات اجتماعی مختلف باید برای رفع نیازهای خود به مدارس مختلفی بروند. در این دیدگاه افراد با توجه به سطح شناختی و یادگیری خود عضو طبقات مختلف فرض می‌شوند. مثلاً فرزند کسی از طبقه کارگر ممکن است از طبقه دانشمندان باشد و با فرزند کسی از طبقه دانشمندان ممکن است از طبقه کارگر تصور شود. بنابر این طبقات اجتماعی خانوادگی نیستند بلکه فردی هستند و مربوط می‌شوند به اینکه هر شخصی از چه امکانات نظام آموزشی بهره‌مند شود و در چه شغلی به خدمت به جامعه مشغول گردد.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- حفظ حیات و آزادی اندیشه از حقوق طبیعی انسان هستند. حق آزادی بیان و دسترسی به معرفت و دانش از حقوق نفسانی انسان هستند و حق حفظ حیات و سلامت از حقوق جسمانی او. بنابر این تربیت در دو لایه تجرید جسد و نفس معنا پیدا می‌کند و تربیت نفس بر تربیت جسد حکومت می‌کند یعنی نفس نیز باید چنان تربیت شود که لوازم حفظ سلامت بدن را فراهم آورد. تربیت نفس با توجه به قوای مختلفی که نفس از آنها برخوردار است معنی پیدا می‌کند. مثلاً تربیت عواطف و یا تربیت تفکر و توانایی اندیشیدن منطقی از ابعاد تربیت نفس می‌باشند.

- همچنین افراد باید در جهت حفظ قوانینی که در جامعه به طور اعتباری محقق شده‌اند تربیت شوند تا برای زندگی در نظام اجتماعی جامعه‌ای که باید در آن در زندگی کنند آماده شوند. ضمناً افراد باید تربیت شوند تا به سهم خود یا بهتر بگوییم به سهمی که جامعه برای آنان از رفاه قائل است قناعت کنند چرا که در جامعه‌ای که طبقاتی است و ثروتهای براساس توانایی اندیشیدن توزیع می‌شود اگر افراد به سطح اجتماعی خود قانع نباشند این باعث بی‌نظمی در جامعه می‌گردد.

- برای افرادی که توانایی و استعداد دانشمند شدن دارند تربیت فردی در جهت کسب اخلاقی است که با زندگی دانشمندان هماهنگ باشد. در این نظام افراد مستعد توسط دولت از لحاظ اقتصاد حمایت می‌شوند. لذا دانشمندان لازم نیست برای کسب درآمد تربیت شوند همین که به وظایف علمی خود در آموزش و پیشرفت علوم بپردازند کافی است تا توسط دولت حمایت شوند.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی ارسطو

- جامعه از دیدگاه ارسطو یک جامعه طبقاتی است و این طبقات در جهت برآورده کردن حقوق فردی و فطری و آن نیز در جهت پیشبرد اندیشه و دانش بشری قرار می‌گیرند. تربیت اجتماعی جامعه به عهده دولت است که یک ساختار اجتماعی است برای مدیریت جامعه دولت باید حقوق طبقات مختلف جامعه را برآورده کند و همه آنها را برای اجرای وظایف خود تربیت نماید. این

تربیت از طریق یک نظام آموزش متمرکز دولتی طبقاتی ممکن است که در آن افراد هر طبقه‌ای به مدارس خاصی مناسب با طبقه اجتماعی خود می‌روند و برای زندگی خاصی تربیت می‌شوند.

- آداب ارتباط و زندگی روزمره بین طبقات مختلف اجتماعی از جمله موضوعات تربیت اجتماعی از دیدگاه ارسطوست این آداب باید چنان پیش بینی شوند که در جهت برآورده شدن حقوق هر طبقه و در نهایت در جهت پیشبرد اندیشه و دانش بشری باشند. لذا نظام آموزشی مخاطب طبقات مختلف اجتماعی باید از پیش تحت اصولی کلی، همانگ و یکپارچه شوند. این هماهنگی به عهده دولت است که به نوبه خود باید تحت نفوذ طبقه اندیشمندان و دانشمندان باشد. هم چون این طبقه از سایر طبقات بیشتر لیاقت حکومت دارند. هم اینکه باید قوانین را در جهت برآورده شدن نیازهای طبقه خودشان پی ریزی نمایند. بنابراین حکومت فیلسوفها در انسان‌شناسی افلاطون جای خود را به حکومت اندیشمندان و دانشمندان باشد بنابراین حکومت فیلسوفها در انسان‌شناسی افلاطون جای خود را به حکومت اندیشمندان و دانشمندان در انسان‌شناسی ارسطو خواهد داد. همانطور که روشن است الهیات هیچ نقشی در ساختار حکومت ایفا نمی‌کند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد ارسطو

- توزیع ثروت دولتی نتیجه می‌دهد که مؤسسات آموزشی یا دولتی هستند یا غیر انتفاعی اما مؤسسات غیر انتفاعی باید که از سیاستهای آموزشی دولت پیروی کنند تشکیل مدارس فنی حرفه‌ای و مدارس آموزش عمومی و مدارس تربیت معلم و مدارس تربیت نخبگان و مدارس تربیت پزشکان همه در دستور کار دولت قرار دارند. ساختارهای آموزش عالی همه در خدمت دانشمندان و اندیشمندان هستند و در جهت پیشبرد علم بشری تلاش می‌کنند. تنوع طبقاتی علمی در جامعه تنوع طبقاتی مدارس را نتیجه می‌دهد و مسلماً مدرسی که از علمی بالاتری برخوردارند از لحاظ اقتصادی جدی‌تر تأمین می‌شوند. این موجب می‌شود که سطح علمی مدارس دولتی که سطح عالی نیستند افول کند. به عبارت دیگر این نظام اقتصاد خود دست به کنترل سطح علمی مدارس خواهد زد. بنابراین تحصیلات کم‌کم در دست طبقه متوسط و ثروتمندان قرار خواهد گرفت و خانواده‌هایی که توان اقتصاد حمایت از تحصیلات فرزندان را دارند در تحصیلات فرزندان نشان موفق‌تر خواهند بود. این بی عدالتی با تعریف ارسطو از عدالت کاملاً سازگار است. کم‌کم در جامعه ثروت معادل تحصیلات خواهد شد و تحصیلات مایه به دست آوردن ثروت و ثروت مایه به دست آوردن تحصیلات خواهد گردید. مدارس عالی‌تر و ثروتمند و مدارس سطح پایین فقیر خواهند شد و در خدمت فقرا قرار خواهند گرفت و شانس رسیدن به مدارج عالی‌تر برای فقرا کمتر وجود خواهد داشت. از این رو می‌توان گفت که انسان‌شناسی ارسطو مبانی خود خدمت نمی‌کند و حق کسب علم را برای همگان برآورده نمی‌کند. هر چند در زمان ارسطو مدرسه ارسطو به دانش‌آموزان برجسته که توانمندی مالی نداشتند بورس تحصیلی می‌داد که خود علامت بیماری سیستم است.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد ارسطو

- تحت نظام آموزش متوسطه و عالی ارسطویی علوم ریاضی، طبیعی و انسانی به حداکثر شکوفایی خود می‌رسند اما الهیات چندان توسعه پیدا نمی‌کنند. طبقات اجتماعی علمی کم‌کم جای خود را به طبقات اجتماعی قدرت در جامعه می‌دهند و جامعه تبدیل به یک نظام طبقاتی اصیل خواهد شد.

- معلمانی که توسط نظام آموزشی طراحی می‌شوند پایداری این سیستم حاکمیت علمی را تا سالهای طولانی تضمین خواهند کرد. نظام جامعه به سوی یک نظام ناعادلانه ولی پایدار حرکت خواهد کرد، که در خود یک تناقض بزرگ را حمل می‌کند و این موجب سرنگونی نهایی ساخت و جامعه خواهد شد.

- جای تعجب ندارد که چرا نظریات ارسطو در نهایت موجب افول تمدن و علم یونانی شد. البته از لحاظ جامعه شناختی این افول عوامل دیگری نیز دارد ولی مهمترین عوامل را می‌توان در نظرات ارسطو جست که تا سالها پس از خود در حیطه‌های معلم تجربی و ریاضی و علم انسانی بر نظرات و دانشمندان پس از خود حکومت می‌کرد. اما حیطه الهیات در کنترل تفکر افلاطونی باقی ماند. فیثاغورسیان نیز تا سالها به حیات خود ادامه دادند و کنترل رشد ریاضیات را مدیریت کردند. حتی تا زمان گالیله بقایای فیثاغورسیان باقی مانده بودند. حکومت ارسطو بر علوم تجربی مانند فیزیک تا سالها آنها را از رشد و شکوفایی نگه داشت چرا که بر نقش عالی ریاضیات در شکوفایی علوم تأکید نداشت. این نگرشی افلاطونی به فیزیک بود که منجر به شکوفایی علم فیزیک بعد از عصر رنسانسی گردید. بنابراین حتی در حیطه علوم طبیعی و تجربی نیز نگاه ارسطویی برد چندان زیادی برای رشد و شکوفایی این علوم نداشت.

- کندی از خاندانی بزرگ از مردم بصره بود. نزد مامون و معتصم مقامی ارجمند داشت. او نهضت عظیم فکری و جنبش ترجمه و نقل را در اوج شکفتگیش دید. در جوی آکنده از مجادلات دینی. از گفتگوها و مباحث معتزله گرفته تا دعوت‌های شیعیان به آموختن فلسفه پرداخت. او بیشتر به دقت فلسفی همت گماشت تا کنکاش و غور در معماهای فلسفی پیچیده. از آنجا که کندی به عقل اعتماد دارد و در تفسیر آیات قرآنی به تأویل متوسل می‌شود و پیداست که به معتزله گرایش داشته است.

- در علم اندوزی، از دیدگاه کندی، آنچه باید مقدم بر همه باشد عدد است. زیرا اگر عدد موجود نمی‌بود نه معدود بود نه نسبت. و چون معدود نمی‌بود خطوط و سطوح و اجرام و ازمان و حرکات نمی‌بودند و اگر عدد نمی‌بود علم مساحت و علم تنجیم نمی‌بردند. در مرحله دوم علم مساحت قرار دارد و در مرحله سوم تنجیم و در مرتبه چهارم تألیف که مرکب است از عدد، مساحت و تنجیم.

- کار مهم کندی این است که آراء حکمای پیشین و مذاهب و نحله‌های فلسفی را که اعراب پیش از آن نمی‌شناختند به آنان شناسانده البته این کاری بس دشوار بود اما کندی به خوبی از عهده آن برآمد. کندی در مورد اصطلاحات فلسفی بهترین روشی را برگزید. ابتدا برای یافتن معادل عربی اصطلاحات یونانی به جستجو پرداخت. سپس به تعریف اصطلاحات جدید فلسفی پرداخت. تعاریف او دقیق و بسیار خلاصه‌اند.

### هم عصران کندی

- کندی در رساله‌ای که برای معتصم نوشت به بیان حقیقت فلسفه و وجوب تعلیم و تعلم آن می‌پردازد. می‌گوید: فلسفه شریفترین علوم است و برترین آنها و هر متفکری را تحصیل آن واجب است. این عکس العمل او در برابر مخالفتی است که در آغاز با فلسفه شده بود که طریق بت پرستان است و راه کفر و خروج از دین است. او در تعارف خود از فلسفه تحت تأثیر افلاطون و ارسطوست و سپس آراء خود را می‌آورد. از دیدگاه او تقسیم بندی فلسفه به نظری و عملی برای آن است که با فلسفه نظری حق را دریافت کنیم و با فلسفه عملی به آن عمل نماییم.

- کندی ریاضیات و طبیعی را نیز به فلسفه اضافه کرد چرا که راه افلاطون و فیثاغورسیان را برای وصل به حقیقت پذیرفته بود. او میان دین و فلسفه را آشتی داد. چرا که از نظر او هر دو علم به حق هستند. در نظر او هر کس فلسفه را انکار کند حقیقت را انکار کرده از این رو کافر باشد. می‌گوید: آنها که فلسفه را انکار کنند مردمی می‌باشند دور از حق، اگر چه به غیر استحقاق تاج حق بر سر گذاشته باشند. اینان از درک حقیقت عاجزند و از آنچه صاحبان رأی در خور آنند محروم و حسد بر نفسهای حیوان صفتشان مستولی است. ارباب فضایل انسانی را پست می‌شمارند زیرا خود از نیل به آن فضایل ناتوانند. کندی معتقد است که دشمنان فلسفه برای آنکه انکار و اجتناب خود را ارسطو فلسفه واجب قلمداد کنند، نیازمند دلیل هستند است این جهت، در تناقض افتند و رسوا شوند.

- بسیاری از اصطلاحات عربی که کندی به کار برد مجدها با اصطلاحاتی دیگر جایگزین شدند. او حتی در زبان عربی تصرفاتی کرد مثلاً از ضمیر «هو» فعل «هَوَى يَهْوَى» و «تَهَوَّى يَتَهَوَّى» را پدید آورد. در علم لغت استاد بود و از این مهارت در ترجمه فلسفه به نیکی استفاده کرد.

- گاه پیش می‌آید که در تعلیمات فلسفه و آیات قرآن تناقضی مشهود شود. این تناقض است که پاره‌ای را به مخالفت با فلسفه و داشته است. کندی حل این مشکل را در تاویل آیات یافت. او می‌گوید که کلمات را یک معنی حقیقی است و یک معنی مجازی. بدین طریق متفکر می‌تواند از برخی آیات معانی مجازی آنها را از راه تاویل دریابد، به شرط آنکه از خرد و دین بهره‌مند باشد.

- کندی می‌گوید: جهان را علتی است که آن ذات باری است. او جهان را آفریده و نظام بخشیده و برخی را علت برخی دیگر ساخته جهان از لا موجود موجود شده و خدا آن را ابداع کرده است. کندی معتقد است که در عالم وجود، حرکت‌های مختلف است که یکی از آنها کون و فساد است و آن تجلی علت العلل یا علت اولی است که همان خداست. علت دیگری فروتر از علت العلل عبارت است از همه اشخاص سماوی، یعنی کواکب که بوسیله عناصر اربعه عامل کون و فساد باشند. نزد او اجرام فلکی سمیع و بصیرند و این حس، نطق و تمییز را ایجاب می‌کند. او زمین را مرکز عالم می‌داند. بر گرد آن کره آب و بالای آن کره هوا و بالای آن کره آتش و سپس فلک اقصی.

- کندی مانند ارسطو تحت قمر را عالم کون و فساد می‌داند. حیات را نتیجه فلک اقصی می‌داند زیرا این فلک به روشی معین همواره می‌گردد و از جنین حرکتی حیات بر روی زمین پیدا می‌شود و هر چیز از قوه به فعل می‌رسد. پس همه عالم را یک موجود زنده پر اجزاء می‌بیند. زیرا عالم، جرمی است بدون خلاء و در بیشتر آن یعنی جرم عالی اشرف، قوه‌ای است نفسانی و شریف و فاعل در مادون خود. این قوه به آن اندازه که در خور باشد در هر یک از موجودات صاحب نفس وجود دارد مانند انسان کندی در مسئله حدوث با ارسطو مخالفت می‌ورزد و این پیرو تعالیم اسلام و آراء متکلمان معاصر خود است. او جرم و حرکت و زمان را متناهی می‌داند و تنها زمان بالقوه را بی‌نهایت می‌داند چرا که جرم بالقوه بی‌نهایت متصور است. لذا او زمان را پدیده‌ای ذهنی تصور می‌کند. که با آراء ارسطو مطابقت ندارد.

- فلسفه مابعدالطبیعه کندی بر مسئله وجود تکیه می‌زند. خداوند حقیقت وجود است. هیچگاه معدوم نبوده و هیچگاه معدوم نشود وجودی است تام که هیچ وجودی بر او سبقت نداشته و همواره بوده و خواهد بود و وجود او را پایانی نباشد و هیچ موجودی جز به وجود او موجود نشود. براهین او برای این همه، همان براهین ارسطو و حکمای پیشین است. در مورد صفات، کندی راه معتزله را پیش گرفته و تأمل به وحدت ذاتی و لذا وحدت صفات شده است. و وحدت را اخص صفات باری دانسته است.

### انسان‌شناسی کندی

- آراء کندی درباره نفس انسانی مخلوطی از آراء ارسطو و افلاطون است، اما کتاب نفس ارسطو را نمی‌شناخته و بیشتر جانب افلاطون را گرفته است. او تحت تأثیر افلاطون روح و نفس را یکی گرفته است و تحت تأثیر ارسطو انسان را تنها از دو لایه تجرید جسد و نفس می‌شناسد. اما باز تحت تأثیر افلاطون لایه‌های تجرید بیشتری برای نفس قائل می‌شود.

- کندی در بیان طبیعت نفس می‌گوید: نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است نه طول دارد، نه عرض و نه عمق. نوری است از نور باری تعالی. ولی هرگز صریحاً نمی‌گوید که آیا نفس چنانکه افلاطون می‌گوید قبل از بدن موجود بوده و یا چنان که مسلمانان معتقدند با جسم آفریده شده و در آن حلول کرده است. او به خلود نفس اقرار می‌کند اما نمی‌گوید که از کجا آمده ایم، از عدم یا از عالمی که بدان برمی‌گردیم.

- کندی معتقد به خلود نفس در عذاب و شقاوت نیست، بلکه تحت تأثیر افلاطون معتقد به خلاصی نفس است: چنان نیست که نفسی که از جسد خارج شد در حال به آن سوی فلک، در عالم ربوبیت، یعنی آنجا که نور خداست برود، زیرا نفسی که از جسد خارج شده هنوز آلوده است. پس بعضی نفوس به فلک قهر می‌رود و مدتی در آنجا درنگ می‌کنند، و چون پاک شدند به فلک عطارد بالا روند و در آنجا نیز مدتی درنگ کنند و چون پاک شوند، به فلک کوکبی بالاتر فرا شوند. و همواره طی مدارج کنند تا به فلک اعلی رسند و در آنجا به نهایت پاک شوند و همه آلودگیهای حس و خیالات از آنها زایل شود. آنگاه به عالم عقل روند و به نور باری رسند.

### مبانی انسان‌شناسی کندی

- مبانی انسان‌شناسی کندی عقل یا قوه عاقله و ادراک است. او پس از شکل دادن نظریات خود راجع به شناخت ساختار انسان را متأثر از پیشینیان کنار هم می‌چیند. برای شناختن آراء او درباره عقل باید به فلسفه مابعدالطبیعه او رجوع کرد: انواع و اجناس چون با نفس متحد گردد معقول باشند و نفس به هنگام اتحاد این انواع با او عاقل بالفعل شود. بنابراین در نظر او عقل واحد است که در نفس بالقوه است و سپس به فعلیت می‌آید و این به فعلیت در آمدن، برخلاف آنچه ارسطو و فارابی می‌گفتند تحت تأثیر عقل بالفعل که همان عقل فعال است نیست؛ بلکه تحت تأثیر معقولاتی است که همواره بالفعل هستند و این معقولات چیزی مانند مثل افلاطونی هستند.

- کندی معتقد است که نفس، عاقل بالقوه است و تحت تأثیر عقل اول به فعلیت در آید. و چون صورت عقلیه با آن متحد گردد، نفس را با صورت عقلیه تغایری نباشد، زیرا منقسم نیست که متغایر باشد. بنابراین هنگامیکه صورت عقلیه با آن متحد شد، نفس و صورت عقلیه یک چیز شوند، یعنی نفس هم عاقل باشد و هم معقول. پس عقل و معقول از جهت نفس شیئی واجد باشند، چون عقل بالقوه، بالفعل گردید و عقل بالفعل چون به کار برده شود. عقل ظاهر نامیده می‌شود. از اینجا روشن می‌شود که چرا کندی نفس را به لایه‌های تجرید تقسیم نمی‌کند، بلکه قوای نفسانی را به آنان نسبت می‌دهد. چرا که اگر نفس بخواهد با معقولات متحد شود، پس چه بر سر لایه‌های تجرید خواهد آمد.

- بنابراین کندی لایه‌های تجرید عالم هستی را سه لایه جسد، نفس و عقل می‌داند و این به پیروی از افلاطون است و این سه لایه را متجلی در نفس انسان می‌داند که منجر به قوه حس، قوه متوسطه و قوه عاقله می‌شود. بنابراین جهان‌شناسی کندی بر انسان‌شناسی او منطبق نیست بلکه ساختار جهان هستی در نفس ادراک‌کننده انسانی متجلی می‌گردد. مدارک ضعیفی وجود دارد که کندی اعتقاد داشته نفس از عالم عقل به عالم حس وارد شده است و سپس مدارج تعالی را طی می‌کند. خلاصه اینکه انسان کندی دو لایه‌ای و جهان هستی او سه لایه‌ای است و در نتیجه نفس انسانی سه لایه‌ای است که البته این را کندی به صورت سه قوه نفس مطرح می‌کند و آنها را آن طور که باید از یک درجه تجرید می‌داند. در واقع، این سه قوه سه بُعدی نفس هستند نه سه لایه تجرید آن.

- قوه متوسطه از چند قوه تشکیل شده است مانند قوه مصوره، نمازیه، نامیه، غضبیه و شهوانیه و این همه باز تحت تأثیر افلاطون است. همه قوا متعلق به نفسند ولی آلت قوای متوسطه دماغ است و دماغ آلتی مشترک میان حس و عقل است.

- کندی را در عقل رساله‌ای است که در آن تحت تأثیر ارسطو و شارحان او عقل را به چهار نوع عقل بالفعل، عقل بالقوه، عقلی که در نفس از قوه به سوم فعلیت می‌رود و عقل ظاهر تقسیم می‌کند. صور ادراک قوه ادراک قوه عاقله است از اشیاء لذا مفهوم مُثَل افلاطونی به کلی حذف می‌شود.

- کندی به مطالعه قوه مخیله که از قوای متوسطه است پرداخته و به مسئله خواب و رویا توجه می‌کند. او خواب و رویا را از عوارض نفس می‌داند و درک آنها را جز برای کسی که از احوال نفس به خوبی آگاه باشد، میسر نمی‌داند. خواب را چنین تعریف می‌کند که نفس هیچ یک از حواس را به کار نیاندازد و در نتیجه قوه متخیله فعال شود. صور محسوسات مجرد از ماده به ذهن آید و این مصوره هم در خواب عمل کند و هم در بیداری، ولی عمل او در خواب آشکارتر باشد. قوه مخیله قادر است صورتها را ترکیب نماید چنان که در خواب اتفاق می‌افتد.

- کندی برای توجیه آنکه چگونه آنکه چگونه پاره‌ای چیزها را قبل از وقوع در خواب می‌بینیم و نیز به چه سبب ضد برخی امور را در خواب مشاهده می‌کنیم، به فلسفه افلاطون می‌گراید که نفس بالطبع همه چیز را می‌داند و محل همه چیزهای حسی و عقلی است. نفس از آنجا که بسیار دان و بیدار و زنده است، گاه قبل از وجود اتفاقات به آنها به طور رمز اشاره می‌کند و یا از عین آنها خبر می‌دهد. و به هر اندازه که نفس آماده‌تر باشد بستر بدان اعیان و حقایق دست یابد. اگر ناتوان باشد به جای امر و اشاره ضد امری را که واقع خواهد شد می‌بیند و اگر ناتوان تر باشد خواب پریشان می‌بیند.

- می‌بینیم که کندی هم به ادراکات قوه عاقله و هم قوه متوسطه می‌داند. از این روست که می‌توان قوای نفسانی کندی را سه لایه تجرید نفس انسانی از نظر کندی دانست.

### آراء کندی درباره متقدمان

- او تحت تأثیر عقاید فیثاغورسیان معتقد است که ریاضیات مقدمه ضروری فلسفه است. کندی از حکمای التقاطی اسلام است و چه در مسائل طبیعی و چه مابعدالطبیعی به آراء ارسطو اعتماد می‌کند. هر چند که در مسئله قدیم بودن جهان و مسائلی پیرامون ذات و صفات خدا با ارسطو مخالفت کرده است و در این قضایا جانب وحی و ایمان را گرفته است. در علم النفس پیرو افلاطون است و در اخلاق تعالیم سقراط و افلاطون را پیش چشم دارد. شخصیت او این است که آراء قدما را در هم می‌آمیزد و از آن آمیزه رای خود را بیرون می‌کشد.

- از دید کندی شریفترین اقسام فلسفه و ارجمندترین آنها فلسفه اولی است. یعنی عالم به ذات احدیت که علت همه موجودات است. از این رو باید فیلسوف کامل که اشرف از مردم دیگر است به این اشرف علوم محیط باشد. زیرا علم به علت، اشرف از علم به معلول است. این بسیار شبیه تأکید ارسطو بر این است که غایت قسوام انسان معرفت علل کلیه اولی است. مسائل فلسفی که مورد بحث قرار داده است همان مباحث حکمای پیشین است اما شخصیت فلسفی مستقل خود را حفظ نموده است. در فلسفه طبیعی ارسطویی است اما قدیم بودن جهان و مبانی دیگر فلسفه ارسطو را نمی‌پذیرد. در مورد نفس اندیشه افلاطون را به خاطر روحانیت آن می‌پذیرد و آن را از اندیشه مادی گرایانه ارسطو برتر می‌داند.

### علم از دیدگاه کندی

- مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی کندی بدین قرارند: لایه‌های تجرید انسان متشکل از جسد و نفس است، نفس نورانی است؛ نفوس در افلاک مدارجی طی می‌کنند، تا در نهایت به عالم عقل روند؛ قوای نفس، قوه حس، قوای متوسطه و قوه عاقله هستند؛ قوه عاقله در نفس در طی مراتبی به فعلیت می‌رسد؛ صور؛ مدرکات قوه عاقله اند؛ اصالت به قوه عاقله و ادراک عقلانی؛ نفس قوه متخیله در تفکر و ترکیب صور محسوسات؛ نفس عالم بالذات است. در این انسان‌شناسی به زندگی پس از مرگ همانقدر اهمیت داده می‌شود که زندگی در این دنیا و علم که به طور ذاتی در اختیار نفس است به همه مراتب کمال از مربوط می‌شود. هدف اینست تا مدرکات ما به عالم عقل عروج کنند تا جاودانه شوند. این عالم عقل چیزی غیر از تعقل و قوه عاقله نفس است. تفکر و تعقل تمایز دارند و به قوای متفاوتی از نفس مربوط می‌شوند. تعقل بواسطه ارتباط با عقل اول ممکن می‌شود. ولی تفکر ترکیب صور محسوسات است. ادراکات انسان همه نفسانی است ولی نفس می‌تواند پس از مرگ به عالم عقل عروج کند. ادراکات نفس می‌تواند هم از طریق محسوسات باشد و هم از طریق عالم خیال مانند خواب دیدن، یا روز رویا و هم تجلیات عالم عقل در قوه عاقله پس علوم عقلی چون فلسفه و الهیات و علوم منطقی چون ریاضیات و علوم جامع بین منطق و تجربه مثل علوم تجربی که از ریاضیات نیز مدد می‌گیرند در انسان‌شناسی کندی می‌گنجد. بلکه بعضی از این علوم حاصل تجلی از عالم غیبند، چنانکه در ادراکات انسانی چنین است.

- کندی مانند ارسطو بسیار تحت تأثیر حکمای عصر خود است اما از روی عقیده نه است روی ظاهرسازی او تحت تأثیر درکی است که هم عصران او از اسلام و وحی داشته اند، نه اینکه مانند ارسطو بدون اینکه محتاج باشد مفاهیمی را وارد فلسفه خود کند تا نظر هم عصران خود را جلب نماید. از طرف دیگر کندی خلاقیت کافی برای چیدن مؤلفه‌های مختلف در کنار هم را ندارد و انسان‌شناسی خود را با ترکیب از آراء گذشتگان می‌سازد. در حالی که می‌داند ممکن است انسان‌شناسی دیگری به همان نتایج

منجر شود. اما به سنت احترام می‌گذارد و ابداع نمی‌کند و یا نمی‌تواند که چندان ابداعاتی در ساختارها داشته باشد. در هر حال تلاش او برای بومی کردن فلسفه یونانی منجر به توسعه فکر فلسفی در جهان اسلام گردید.

- اما بومی سازی فلسفه به چه معنی است. هر علمی چهار جزء دارد: مسائل، روشهای حل، حل مسائل و روشهای نقد راه حلها. مسائل و روشهای نقد راه حلها اجزائی هستند که می‌توانند بومی شوند. قرآن و حدیث، روش جدید نقد آراء فلسفی توسط مسلمانان بود. و اما مسئله بومی، فلسفی کردن نفس‌شناسی و شناخت‌شناسی اسلامی بود که بیشتر توسط فارابی انجام شد تا کندی اگر ابونصر فارابی را مؤسس حقیقی مکتب فلسفه اسلامی بدانیم، باید کندی را پیشوای این فلسفه به شمار آوریم. آنچه اهمیت دارد اینکه کندی در یک محیط اسلامی پرورش یافته و شیوه او شیوه خالص اسلامی است.

### کندی در بستر تاریخ علم

- کندی بیشتر در تاریخ فلسفه تأثیر گذاشت تا تاریخ علم، و دقت فلسفی و منطقی و کلامی او بیشتر در فیلسوفان مؤثر افتاد تا دانشمندان وجود چنین شخصیتی میوه و نتیجه عصر شکوفایی علوم نبوده است. می‌توان این تأثیر فلسفه در علم را فرد فرد بررسی کرد و فلسفه هر فیلسوفی را بر تحقیقات علمی خودش مؤثر دانست و هم می‌توان به طور جمعی نقش شکوفایی فف در پیشرفت علوم بین مسلمانان را بررسی کرد. این که چه تحولاتی در علم بوده است که بدون نفوذ فلسفه‌های یونانی، هندی، زرتشتی و غیره به آراء دانشمندان اسلامی هرگز واقع نمی‌شد. حقیقت این است که تأکید دین اسلام بر شناخت طبیعت و افلاک و تدبیر در آنها هزر چند هدف آخرتی و به کمال رساندن انسان را داشته است، اما همین امر موجب شده تا مسلمانان به تفکر منطقی ارسطو به عنوان ابزار علم دست بیاویزند و تفکر فلسفی را به عنوان پایه گذار انسان‌شناسی و جهان بینی برگزینند. این میوه چینی از ثمرات تمدنهای دیگر که در اهداف اسلام که همان کمال انسان است تأثیر قطعی و عملی دارد، در دستور کار اسلام قرار دارد. همین تکیه اسلام به تفکر و شناخت است که عصر شکوفایی علم را در ملل اسلامی به ارمغان آورد. بنابراین تأثیرگذاری فلسفه بر شکوفایی علم دو طرفه بوده است و این همه تحت تأثیر اسلام به شناخت و کسب معرفت.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه کندی

- دیدگاههای کندی نسبت به معرفت عقلی، ذهنی و محسوس می‌تواند موجب رشد الهیات، فلسفه و ریاضیات شود. حتی ریاضیات در کنار علوم تجربی به آنها مدد می‌رساند، اما هرگز موجب شکوفایی علوم تجربی نخواهد شد. همین دیدگاه که نفس عالم بالذات است مزاحم فرضیه سازی و نظریه پردازی است و نقشی مهمی که تجربه در شکوفایی علوم دارد را تعطیل خواهد کرد. تفکر برهانی مانند ریاضیات در هر چارچوبی تحت این انسان‌شناسی حمایت می‌شود اما با تفکر عقلانی تمایز دارد. الهیات و فلسفه به حوزه دیگری از قوای نفس مربوط می‌شوند که قلمرو خیال نیست. بنابراین برخلاف انسان‌شناسی ارسطو، الهیات و فلسفه جزئی از تفکر ریاضی نیستند، بلکه حتی از جنس متفاوتی هستند.

- موفقیت ارسطو در رده بندی به انسان‌شناسی کندی به میراث می‌رسد. اما دیگر تجربه و ارتباط با محسوسات تنها مجرای شناخت نیست. الهامات غیبی چه خیالی و چه و چه عقلانی تأثیر بسزایی در شکوفایی علم خواهند داشت. در نتیجه دانشمندان برای دریافت چنین الهاماتی هم به تزکیه نفس می‌پردازند و هم به وحی برای پیشرفت علوم بسیار تأکید می‌کنند. لذا الهیات در تاریخ علم از دیدگاه انسان‌شناسی کندی تأثیر علمی و جدی دارد و فلسفه دانش کلیدی خواهد بود که قرار است به ما بگوید وحی چگونه می‌تواند در رشد علوم تأثیرگذار باشد.

### عاقبت بشریت از دیدگاه کندی

- انسان‌شناسی کندی هم به زندگی ابدی انسان تأکید دارد و هم به ارتباط او با عالم غیب. لذا در سوق دادن بشر به کمال معنی بسیار موفق خواهد بود و به وحی و عمل به آن نیز بسیار تأکید می‌کند. علوم عقلانی و ریاضی نیز در این انسان‌شناسی به غایت رشد می‌رسند اما علوم تجربی رشد کندی دارند، بنابراین هر چند سعادت اخروی را به دنبال خواهد داشت اما در کنترل و تسخیر طبیعت بسیار ناموفق خواهد بود و این ریشه در فرض این دارد که نفس علم بالذات دارد، که معرفت‌شناسی متواضعانه‌ای نیست. در این چنین تمدنی علوم عقلی، ریاضیات و علوم تجربی رشد مستقل دارند و یکدیگر را حمایت نمی‌کنند. فرضیه سازی و نظریه پردازی جایی در این تمدن ندارد که باعث می‌شود بشر برای همیشه از کسب بعضی علوم ناامید شود که منجر به خرافه پرستی خواهد شد و به زندگی معنوی بشر در سایه وحی و الهیات صدمه خواهد زد.

- عاقبت بشریت تحت این انسان‌شناسی کمال گرا به سعادت و صلح و آرامش منتهی می‌شود و با کسانانی که محل نظم عمومی و آرامش جامعه هستند نیز به نرمی برخورد می‌شود چرا که تصور می‌شود ایشان نیز پس از طی مراحل کمال سرانجام به عالم عقل خواهند پیوست و وقوف نفس در جهنم دنیا یا افلاک موقتی است و هر نفسی سر آخر به خدا خواهد پیوست. این تفکر منجر به رفتاری بسیار محترمانه بین بنی بشر خواهد بود.

### نقد انسان‌شناسی کندی

- هدف انسان در انسان‌شناسی کندی عروج به عالم عقل و ابدی شدن است و دین در خدمت انسان است تا این عروج را اسان‌تر نماید اما این عروج در هر حال انجام می‌شود چرا که انسان موجودی الهی است. از طرف دیگر، انسان در زندگی این دنیا به عالم عقل دسترسی ندارد و تنها پس از مرگ است که نفس او می‌تواند پس از مفارقت از عالم ماده در طی مراحل به عالم عقل عروج کند. پس در این انسان‌شناسی خلقت انسان در عالم ماده وسیله کمال او نیست بلکه مزاحم کمال اوست.

- انسان‌شناسی کندی یک انسان‌شناسی طلب و مرده است چرا که معرفت در این انسان‌شناسی حرکت ندارد. از عالم غیب الهام می‌شود ولی بعد از جایی به جایی نمی‌رود. علم توس حس بدست می‌آید ولی نتیجه‌ای در معقولات ندارد. انسان با منطق و تجرید می‌تواند سعی کند معرفت خود را از حس به تفکر منطقی بالا ببرد اما عروج آن به الم عقل در طی این زندگی دنیا ممکن نیست. با این وصف وجود لایه‌های تجرید هستی تا زمانی که مرگ انسان فرا نرسد تعطیل می‌ماند. یعنی در زندگی دنیا علوم محسوس باید به علوم ذهنی ارتقاء یابند و پس از مرگ در زندگی دیگری و پس از آن در حیاتی دیگر این علوم باید مرتبه به مرتبه ارتقاء یابند تا سر آخر به عالم عقل برسند. بنابراین در هر یک از این حیاتها می‌توانستیم فرض کنیم که ظاهر و باطنی هست و هدف انسان عروج از ظاهر به باطن است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی کندی

- هر چند دین اسلام از نظر فلسفه حقوق بسیار پیشرفته است، اما هدف ما در اینجا استخراج نتایج مجرد انسان‌شناسی کندی در حقوق طبیعی یا فطری است. از آنجا که انسان کندی عالم بالذات است از حقوق فطری او به ظهور رساندن علم ذاتی اوست. آزادی اندیشه و حق دسترسی به علوم نیز از حقوق طبیعی در انسان‌شناسی کندی هستند. نفس باید بتواند آزادانه با عقاید و باورهای مختلف برخورد داشته باشد و از بین آنها آرائی را که موجب کمال او هستند انتخاب کند.

- این حقوق وجود ساختارهایی در اجتماع برای حمایت آنها را ایجاد می‌کنند که به نوبل خود در اقتصاد نیز تأثیر گذار است. عدم ارتباط بین ادراکات عقلانی، خیالی و محسوس عدم ارتباط بین حقوقی را که مربوط به این ادراکات هستند نتیجه می‌دهد. همانطور که رشد الهیات و فلسفه، ریاضیات و علوم تجربی یکدیگر را حمایت نمی‌کنند، حقوق ذاتی، حقوق ذهنی و حقوق ظاهری نیز به هم مربوط نیستند و هر یک باید به طور مستقل برآورده شوند. ممکن است این عدم ارتباط به عدم هماهنگی نیز تعمیم پیدا

کند. یعنی ساختارهایی اجتماعی که برای برقراری نیازهای ظاهری انسان تعبیه می‌شود. و ساختارهای اجتماعی که برای نیازهای ذهنی یا عقلانی انسان تشکیل می‌گردند ممکن است تزامم داشته باشند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی کندی

- حقوق فردی و اجتماعی هر دو بر پایه حقوق فطری بنیان گذاشته می‌شوند چرا که در انسان‌شناسی کندی فطرت را هماهنگ با واقعیت بیرونی می‌داند. ساختارهای اجتماعی که شرایط اجتماعی مناسبی برای کمال انسان را فراهم آورند تحت راهنمایی و هدایت شرع تشکیل می‌شوند. لذا قانونگذار در انسان‌شناسی کندی از وحی به عنوان منبع اصلی قانونگذاری کمک می‌گیرد. تجربه و آزمون و خطا ابزار قانونگذار است تا سرانجام به ساختارهایی که بهتر به کمال انسان خدمت کنند دست پیدا کند.

- در نظام حقوقی انسان‌شناسی کندیف چه حقوق فردی و چه حقوق اجتماعی اندیشه و تعقل اصالت دارند که دو بعد ادراک نفس هستند و باید مطمئن شد که با هم تضاد ندارند. با توجه به عدم ارتباط بین نظامهای شناختی در انسان‌شناسی کندی چه بسا صاحبان اندیشه که دانشمندان باشند و صاحبان عقل که فلاسفه باشند چنان جهت‌گیری نمایند که تزامم منافع پیش‌آید و قانونگذار مجبور باشد جانب یکی را به نفع دیگری بگیرد. در اینجا از آنجا که کمال انسان در ارتقاء به عالم عقل است قانون‌گذار ظرف فیلسوفان را می‌گیرد و منافع آنان را برآورده می‌سازد.

چاره هماهنگی بین آراء دانشمندان و فیلسوفان تکیه بر الهام و واردات غیبی مانند وحی در هر دوی این سنت‌های شناختی است. هماهنگی این دو گروه تنها با هدایت عالم غیب ممکن است.

### فلسفه اقتصاد نزد کندی

- در انسان‌شناسی کندی دو دیدگاه نسبت به اقتصاد پیش‌روی ما هستند. یکی اینکه در عالم محسوسات، در عالم اندیشه و در عالم معقولات به طور مستقل سه نظریه اقتصاد پایه ریزی کنیم که هدف آنها برآورده کردن منافع در هر یک از این عوالم باشد. دیگر اینکه از آنجا که هدف انسان‌شناسی کندی عروج به عالم عقل است، این سه تئوری اقتصادی را به هم چنان مربوط کنیم که اقتصاد مادی در خدمت اقتصاد و اندیشه و اقتصاد اندیشه در خدمت اقتصاد عقل باشد. یعنی منافع مادی چنان تنظیم و برآورده شود که با کمترین اندیشه محسوسات به عالم ذهن عروج کنند و اندیشه و منافع این عالم چنان تنظیم شوند که اندیشه با کمترین تعقل به عالم عقل عروج کنند. دومین نظریه اقتصاد را برمی‌گزینیم

- سؤال اینکه منافع مادی چگونه تنظیم شوند تا به اقتصاد اندیشه خدمت کنند؟ پاسخ نظریات اقتصادی ارسطوست. اقتصاد طبیعی است که برای اندیشه بار اضافی تحمیل نمی‌کند. سؤال دیگر اینکه اقتصاد اندیشه چگونه در خدمت اقتصاد عقل قرار می‌گیرد؟ پاسخ اینکه همانطور که ثروت اندوزی به خاطر ثروت مطرود است علم اندوزی به خاطر عالم نیز مطرود است. علو در خدمت کمال انسان است. تنها رشد علمی اهمیت دارند که به درک و شناخت ما از خداوند کمک کنند.

### اقتصاد کندی در بستر فلسفه حقوق

- اقتصاد در انسان‌شناسی کندی اقتصاد طبیعی یا اقتصاد آزاد است که در چارچوب فلسفه حقوق تحقیقی توسط حاکم شرع به اجراء گذاشته می‌شود. شروع ثروت اندوزی را محدود می‌کند مگر آنکه در خدمت رشد علم باشد البته پس از آنکه با توزیع ثروت رفاه متوسطی را در جامعه فراهم کرد. همچنین توسعه ساختارهای علمی را محدود می‌کند مگر آنکه در خدمت فلسفه و الهیات قرار گیرند به سطح رفاه اجتماعی خدمت کنند. پس ثروت در خدمت علم و علم در خدمت الهیات و فلسفه است.

- آیا چنین دیدگاه اقتصادی رفاه بیشتری برای دانشمندان و رفاه بیشتر از آن برای فلاسفه فراهم می‌کند و در توزیع رفاه تبعیض قائل می‌شود؟ دانشمندان در این انسان‌شناسی و هم فلاسفه برای کمال خود به علم و فلسفه می‌پردازند، لذا برای خدمت به جامعه بشری نیاز به تشویق مادی ندارند. پس نظام اقتصادی ناچار نیست برای برآورده شدن اهداف انسان‌شناسی کندی تبعیض اقتصادی بین مردم و دانشمندان و فلاسفه بوجود بیاورد.

- در چنین ساختاری حاکم شرع هر چند بر ساختار اقتصادی حاکم است اما یک بنگاه اقتصادی نیست و تنها با هدایت معنوی مردم بر ساختار اقتصادی تأثیر گذاری می‌کند نه با دستکاری نظام اقتصادی به طور مستقیم.

### علم کندی در بستر حقوق و اقتصاد کندی

- علم در انسان‌شناسی کندی در بستر حقوق و اقتصادی که از این انسان‌شناسی بلند می‌شوند تحت حمایت چه ساختارهای اجتماعی توسعه می‌یابد؟ مدارس فلاسفه و دانشمندان توسط اقتصاد مردمی حمایت می‌شوند، درست همانطور که امروز در حوزه‌های عمیه اتفاق می‌افتد. اقتصاد حوزه بر مردم استوار است نه بر هیچ حکومتی و نوع این تکیه بر مردم را نیز شرع تعیین می‌کند.

- کمال انسانها در این نظام علمی این است که از صنعت به دانشگاهها ارتقاء یابند و از دانش به فلسفه گرایش پیدا کنند و به مدارس فلسفه بپیوندند. این نظام بر ساختار آموزشی مدارس علم و فلسفه نیز حاکم است و هم بر ساختار علم و فلسفه و ارتباط آنها بر صنعت حاکم است.

- در چنین نظام علمی دانشها عصاره و خلاصه صنایع هستند و علوم عقلی عصاره و خلاصه دانشها. بهتر بگوییم، دانش نتیجه تجرید و تعالی صنعت است و فلسفه نتیجه تجرید و تعالی علم. کاملان کسانی هستند که هم در صنایع توانمند باشد و هم در دانشها و هم در علوم عقلی. پس این همه را باید حاکم شرع دارا باشد تا بتواند نظام اقتصادی این سه لایه تجرید اقتصاد جامعه را به طور معنوی هدایت کند. پس کندی هم طرفدار حکومت فلاسفه است و این به پیروی از افلاطون و ارسطوست.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی کندی

- از دیدگاه کندی غییراز انسان اجرام فلکی نیز سمیع و بصیرند و دارای قوه ی نطق و تمیزند. لذا هم می‌توانند بشناسند و هم با انسان سخن بگویند. از دیدگاه کندی قوا مختلفه نفس هر یک ادراکی دارند که از جمله آنان قوه عاقله است که ادراک آن را ادراک عقلانی می‌گویند. از جمله ادراکات نفس ادراک دماغی است که آلتی مشترک میان حس و عقل است. ادراکات حسی نیز به نفس نسبت داده می‌شوند. انسان‌شناسی کندی بر شناخت‌شناسی او استوار شده است. او پس از ساختار دادن به شناخت انسان عناصر مختلف انسان‌شناسی خود را کنار ساختارهای شناختی می‌چیند. شناخت عقلی در مرحله‌ای از طریق اتحاد عاقل و معقول است. خواب و رویا نیز نزد کندی نوعی شناخت است که نفس برای انسان از دانسته‌های خود بازگو می‌کند. ابزار نفس در بازگو کردن خواب و رویا قوه ی مخیله است. بسته به آنکه چقدر نفس آماده باشد. انسان به اعیان و حقایق دست پیدا می‌کند و اگر نفس ناتوان باشد ممکن است ضد آنچه باید ببیند و یا اگر ناتوان تر آن را به صورت خوابهای پریشان می‌بیند. کامل ترین شناخت نزد کندی علم به ذات احدیت است که ترجمه موجودات است. هر چند که از دیدگاه کندی نفس عالم بالذات است. برای رسیدن به کاملترین شناخت باید فلسفه اولی را خواند که مقدمه آن ریاضیات است پس یاد گرفتن فلسفه را باید بر یاد گرفتن ریاضیات استوار کرد. ادراکات نفس هم از طریق محسوسات است و هم از طریق عالم خیال و هم از طریق تجلیات عالم عقل در قوه عاقله به این انسان‌شناسی به جسد ادراکی نسبت داده نمی‌شود. این نفس است که درک می‌کند.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی کندی

- دقت فلسفی از دیدگاه کندی ارزش است. اعتماد به عقل نزد او ارزش است و متوسل شدن به تأویل در تفسیر آیات قرآنی ارزش می‌باشد. مبنای همهٔ علوم از دیدگاه کندی ریاضیات و مبنای ریاضیات مفهوم عدد است. بشر آراء فلسفی از دیدگاه کندی ارزش است و برای این کار نیاز به تعریف اصطلاحات جدید فلسفی است که آن نیز ارزش است. برای این کار نیاز به علم لغت است که دانستن آن نیز ارزش است. خداوند از دیدگاه کندی علت العلل است لذا کشف ارتباط علی ارزش است. نزد کندی فلسفه شریفترین علوم است و کسب آن ارزش است. ارزش فلسفه هم نظری است و هم عملی. یعنی هم باید حق را شناخت و هم به آن عمل کرد. کندی اعتقاد داشت حتی برای انکار فلسفه نیاز به فلسفیدن هست. حیات و به فعل رسیدن هر قوه‌ای نتیجهٔ حرکت فلک اقصی است که خود ارزش می‌باشد. مزد او جرم و حرکت و زمان متناهی است و زمان پدیده‌ای ذهنی است اما در عمل به کار می‌آید. لذا قوه مخیله انسان و کاربرد آن ارزش است. از نظر کندی خداوند ذات قائم به خود است که وحدت هم دارد و قائم به خود بودن بر وحدت تکیه نمی‌زند. لذا قائم به خود بودن و وحدت دو ارزش مستقلی تصور می‌شوند. پاک شدن نفس و رفتن به افلاک بالاتر از دیدگاه کندی ارزش است. تعقل بعدی از ادراک نفسانی است که آن هم ارزش است. همانطور که شناخت توسط تعقل و قوه مخیله ارزش می‌باشد.

## تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی کندی

- علوم عقلی از جمله فلسفه و الهیات، و علوم منطقی چون ریاضیات و علوم جامع بین منطق و تجربه مثل علوم تجربی که از ریاضیات مدد می‌گیرند موضوع تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی کندی هستند. هدف این است که ادراکات ما بالا روند تا به عالم عقل وارد شوند و این هدفی است که در سنین کودکی برآورده شدنی نیست. ابتدا مدارس باید به علوم مربوط به قوهٔ حس بپردازند. سپس به علوم مربوط به قوه متوسطه نفس و سپس در مدارج بالا به علوم مربوطه به قوه عاقله پرداخته شود. لذا تربیت تفکر از همان دوران کودکی مورد تأکید است اما تربیت تعقل چنین نیست. یک نفس که معلم است نفس متعلم را در معرض شناخت جهان هستی قرار می‌دهد و از این طریق لایه‌های تجربید هستی او را شناسنده می‌کند. لذا تعلیم اگر هم سینه به سینه باشد باید در بستر جهان خلقت انجام شود. چرا که ادراکات از بیرون نفس بر نفس تجلی می‌کنند و نفس انسانی تجلیگاه ادراکات است و برای آنکه کمال یابد و تجلیگاه بهتری باشد باید مدارج تعالی را در افلاک طی کند تا در نهایت به عالم عمل برسد. موضوع تعلیم به زندگی پس از مرگ همانقدر مربوط می‌شود که به زندگی دنیا. کمالاتی از نفس هستند که پس از مرگ کسب می‌شوند و نفس متعلم باید از اکنون برای کسب این کمالات آماده شود. نفس باید تزکیه شود تا برای دریافت الهامات عینی از جمله الهامات خیالی و عقلی آماده شود و این در دستور کار مدارس قرار دارد. بنابراین مهمترین موضوع تعلیم در مدارس وحی الهی است و اینکه چگونه باید وحی به کمک فلسفه تفسیر شود. ابزار مهم تفسیر وحی تأویل است که در جای خود در مدارج بالای تحصیلی آموزش داده می‌شود.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی کندی

- نفوسی که تربیت نشده‌اند از دیدگاه کندی مدتی در عالم دنیا و افلاک سماوی سر می‌کنند که موقتی است و هر نفسی سرآخر به عالم عقل خواهد پیوست. بنابراین نفوس بسیار محترم هستند و بنی بشر باید به یکدیگر بسیار احترام بگذارند. هدف تعلیم و تربیت عروج به عالم عقل و ابدی شدن است. در این راه باید علم ذاتی نفس به ظهور برسد. افراد باید در یک جو حاکم از آزادی اندیشه و حق دسترسی داشتن به تمام علوم ترتیبیت شوند. تربیت فردی جزئی به جسد بر می‌گردد و جزئی به نفس. تربیت نفس هم به قوای حسی، متوسطه و عاقله مربوط خواهد شد. تربیت این قوای مختلف نفس یکدیگر را حمایت نمی‌کنند پس ممکن است

نفسی در بعضی ضعیف و در بعضی قوی باشد. این منجر خواهد شد که از لحاظ تربیت نفوس به طبقات اجتماعی تقسیم شوند و هر نفسی با توجه به توانایی هایش به مدرسه‌ای که به خصوص توانایی‌های اوست مراجعه نماید که این نظام طبقاتی در تعلیم و تربیت منجر به یک نظام طبقاتی در زندگی اجتماعی نخواهد شد. در تربیت نفس اصلی‌ترین ابزار قوه تعقل است که تربیت آن به عهده نظام آموزش خواهد بود.

- نفس باید تربیت شود تا توسط قوه مخیله و قوه عاقله تجلیات حقایق را که ادراکات ذاتی نفس هستند دریافت نماید. آموزش قوه مخیله و قوه عاقله باید سینه به سینه توسط استادی صورت بگیرد که با نفس معلم آشنایی شخصی دارد و می‌تواند خواب او را تغییر نماید و یا بر تاویلات قوه عاقله او تسلط داشته باشد. چنین تربیتی در نظام آموزش اجتماعی نمی‌گنجد و فرد باید راساً در جهت ارتباط با چنین استادی اقدام نماید.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی کندی

- در انسان‌شناسی کندی تربیت اجتماعی در سایه وحی انجام می‌پذیرد وحی منبع اصلی قانون‌گذاری است و تجربه بر آزمون خطا و تعقل ابزارهای قانون‌گذار هستند تا جامعه را در جهت به کمال رساند انسان هدایت کنند. کمال انسان از طرفی فردی است چرا که نفس فرد باید به عالم عقل عروج کند و از جهتی اجتماعی است چرا که نفس برای کمال پیدا کردن نیازمند برقراری ارتباط با افراد کامل‌تر و کسب تجزیه و برخورداری از تعلیم و تربیت توسط ایشان است. لذا ساختارهای اجتماعی و تربیت اجتماعی در کمال نفس نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. برای هدایت جامعه دانشمندان و فیلسوفان باید به کمک وحی و الهامات غیبی هماهنگ شوند تا جامعه را به سمت کمال مطلوب هدایت کنند. این هماهنگی بدون دخالت عالم غیب ممکن نیست. چرا که در شناخت فیلسوف تعقل نقش اصلی را ایفا می‌کند اما در شناخت دانشمندان الهامات غیبی و تحلیل و تفکر نفس نقش باز می‌کند و این دو منبع شناخت باید تحت حکومت قدرت مشترکی که وحی باشد هدایت شوند تا در هدایت جامعه هماهنگ باشند. اخلاق ارتباط بین معلم و متعلم و اخلاق ارتباط بین متعلم و معلم بسیار اهمیت دارند که باید در مدار تحت حمایت این انسان‌شناسی در بستر نظام آموزش تعلیم داده شوند تا دانش‌آموز چنان با معلمان و همکلاسان خود ارتباط برقرار نماید که در جهت تسهیل کمال او در نظام آموزش به او کمک شود. علی‌الخصوص رفتار و چگونگی ارتباط با پدر و مادر تحت تربیت وحت باید به خوبی تنظیم شود.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد کندی

- حال سوال اینکه تحت انسان‌شناسی کندی و دیدگاه کندی نسبت به انسان نظام آموزش چه شکلی به خود خواهد گرفت و مدارس چگونه طراحی خواهند شد به کسانی که در قوه عاقله قوی هستند باید از جایی به بعد به مداری خاص بروند تا به سمت فلسفه و الهیات هدایت شوند و کسانی که در قوه متخیله قوی هستند باید از جایی به بعد به مداری خاص بروند تا به سمت علوم تجربی و ریاضیات هدایت شوند در این نظام آموزش تعلیم و تربیت بیشتر نگاه به زندگی اخروی و کمال نفس دارد تا آباد کردن زندگی دنیوی و برآورده کردن رفاه افراد جامعه. بنابراین علوم تجربی چنان که باید تحت این نظام آموزشی رشد نخواهند کرد. به علاوه فرض اینکه نفس عالم بالذات است و همه چیز را می‌داند مانع فرضیه سازی و نظریه پردازی به کمال خود نخواهد رسید. کمال انسانها در این نظام آموزشی در این است که از صنایع و حرف به دانشگاهها ارتقاء بیابند. و از دانشی به فلسفه گرایشی پیدا کنند. اقتصادی مداری تحت این انسان‌شناسی اقتصادی و مردمی است و ساختار حکومتی بر نظام آموزش کنترل ندارد زیرا فاقد اهرمهای کنترل برای تأثیرگذاری بر نظام آموزش بر طبق منافع حکومت است. بنابراین خود نظام حکومتی است که در خدمت

نظام آموزش و آن در خدمت به کمال رساند افراد جامعه قرا می‌گیرد دانشمندان و فیلسوفان برای کمال خود به علم و فلسفه می‌پردازند لذا در هدایت جامعه نیاز به پشتیبانی و حمایت مادی و معنوی دولت ندارند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد کندی

- جواب اینکه آیا نتایج انسان‌شناسی کندی به مبانی و اهداف آن خدمت می‌کند یا نه را باید در حکومت عقل جست. آیا جامعه تحت این انسان‌شناسی به سمتی حرکت خواهد کرد که به عقل در آن اصالت داده شود. تا انسان را در جهت استفاده از وحی و الهامات غیبی در به کمال رساندن نفس یاری برساند؟ مسلماً علوم عقلی مانند فلسفه و الهامات تحت این انسان‌شناسی به نهایت شکوفایی خواهد رسید اما آیا این رشد علوم عقلی منجر به حکومت عقل بر ابعاد زندگی انسان خواهد شد؟ حکومت عقل در سه زمینه‌سازی و نظریه پردازی ممکن است. اما با ذاتی دانستن علم نفس راه بر فرضیه سازی و نظریه پردازی بسته شده است. لذا راه حکومت عقل از طریق فرضیه سازی یا جامعه تحت این در نظریه پردازی بسته است. تنها می‌ماند راه وحی و تفسیر وحی و سوال اساسی که به جا می‌ماند این است که آیا وحی در بستر فرضیه سازی و نظریه پردازی در رشد و کمال بشر موثر است یا وحی بدون فرضیه سازی و نظریه پردازی جواب همه نیازهای بشر را در خود دارد؟ به عبارت خلاصه تر وحی شامل همه علوم مورد نیاز انسان است یا شامل کلیدهای علوم؟ یعنی وحی زمینه ساز رشد و سعادت بشر است یا به پایان رساننده آن است؟ انسان‌شناسی کندی در پاسخ به این سوال سکوت می‌کند اما بدون شک فرضیه سازی و نظریه پردازی از بحث‌های شناختی خداوند است که این انسان‌شناسی راه را بر آن می‌بندد و بشر را از بهره بران از این نعمت محروم می‌نماید. به همین دلیل است که علوم تجربی تحت این انسان‌شناسی به شکوفایی نخواهد رسید.

- پدرش ایرانی الاصل بود. با زنی از ترکان ازدواج کرد و در سپاه ترک در زمره سرداران در آمد. او را نسبی شریف بود و می‌توانست زندگی توانگرانه‌ای داشته باشد اما به فلسفه دل داد و عزلت و تامل را برگزید پیش از آن که خود را وقف فلسفه کند در فاراب به کار قضاوت پرداخت. پس از چهل سالگی به بغداد سفر کرد تا منطق بیاموزد و سپس سی سال عمر خود را وقف تالیف، شرح و تعلیم فلسفه پرداخت. او زهد پیشه، عزلت‌گزین و اهل تامل بود. او در علوم زبان و ریاضیات و کیمیا و هیات و علوم نظامی و موسیقی و طبیعیات و الهیات و علوم مدنی و منطق و فقه دستی قوی داشت. او توانست مکتبی فلسفی از آن خود تاسیس کند. پس از ارسطو که «معلم اول» لقب داشت به او لقب «معلم ثانی» را دادند. فارابی که شیعه اثنی عشری بود احادیث ائمه را در دسترس خود داشت و در بنای فلسفه خود به کار برد.

- فارابی سخت به وحدت فلسفه معتقد بود چرا که اگر حقیقت فلسفی واحد است باید بتوان میان افکار فلاسفه بزرگ به ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد. چگونه ممکن است وقتی غایت و هدف آن دو حکیم بزرگ بحث درباره حقیقت یکتا بوده در آراء با هم اختلاف داشته باشند؟ او فلسفه را به سیاست سوق می‌داد و این راهی بود که پیروان تشیع برای سرنگون ساختن قدرت حاکمه و اقامه نظام سیاسی که امام در رای آن باشد گام بر می‌داشتند، چرا که عقل فعال به نور خود امام را راهنمایی می‌کند و او مردم را در پرتو این نور راهبری می‌نماید. از این رو فارابی مدینه فاضله خود را مطرح نمود. ایده مدینه فاضله از افلاطون به او رسیده است.

### هم عصران فارابی

- یک نوع هماهنگ‌گرایی فطری در بین مسلمین رواج داشت بدین طریف که همواره از تلفیق آراء مختلف آراء تازه‌ای را بیرون می‌کشیدند که حد وسط و معتدل آنهاست. چنان که مذهب اشعری به خاطر آن که حد وسط اصحاب عقل و اصحاب نقل است و نیز شافعی به سبب آن که راه میانه‌ای بین مذهب حنفی و مالکی است پیروان بیشتری در میان اهل سنت یافته‌اند. فارابی نیز در کنار دیگر فلاسفه برای هماهنگ ساختن و التیام مذاهب فلسفی پیشینیان کوشش نمود.

- فارابی در عهدی بود که پیش از آن مشکلات مهم فلسفی که ریشه در فلسفه یونان یا اختلاف بین فرق اسلامی داشتند مطرح شده بود. یکی از این مسائل مهم مسئله وحدت و کثرت بود حکمای یونانی آن را به طور طبیعی حل کرده بودند ولی در مدرسه اسکندریه و عالم اسلام شکل دینی به خود گرفت. راه حل جدید هم چندان فرقی با راه حل یونانی نداشت ولی مضمون و مقصود آن دگرگون شد. حکمای اسکندریه و سپس حکمای اسلام در صدد بر آمدند تا برای عالم هستی قائل به نظامی گردند که هم مطابق عقل باشد و هم موافق بعضی ضروریات دینی. صدور کثرت از وحدت سنگ بنای چنین نظامی به شمار می‌آمد. فارابی مفهوم فیض را پیش کشید و آن را بر دوش عقل اول سوار کرد. سپس جهان بینی خود را بر مفهوم فیض استوار کرد. البته این ایده متعلق به فلاسفه قدیم یونان بود. که افلاطون و ارسطو نیز از ایشان تاثیر پذیرفته بودند. او نیز مانند ارسطو عالم وجود را مرکب از افلاکی کروی در داخل یکدیگر می‌دید.

- کوشش فارابی در انطباق آراء افلاطون و ارسطو بر پایه‌ای سست قرار داشت و درنهایت منجر به فلسفه جدیدی شد که مبنای فلسفه اسلامی قرار گرفت. او به سقراط و افلاطون و ارسطو به چشم ائمه معصومین می‌نگرد و می‌کوشد آنان را از امکان خطا منزه سازد تحت تاثیر فارابی میان آراء ارسطو و فلسفه اسلامی آشتی برقرار شد. چنان که فلسفه ارسطو را مبنای فلسفه اسلامی قرار دادند.

- در عین حال فارابی کار سترگ وفاق میان دین و فلسفه را به انجام رساند او میان دین اسلام و فلسفه یونانی را جمع کرد و آنان را متناقض ندید. برخی اختلافات و تناقضات را نیز ظاهری شمرد و برای رفع آنان به تاویل فلسفی پرداخت. چرا که مصدر دین

و فلسفه هر دو را عقل فعال می‌دانست و در جوهر اختلافی بین آنان قائل نبود. و نیز اختلافی بین حکما و انبیاء نمی‌دید و نه اختلافی بین آراء ارسطو و پیامبر اکرم (ص).

- این نکته شایان توجه است هدف بین فارابی شیعه، با اخوان الصفا که آنان نیز شیعه بودند در مورد اینکه حقیقت یکی است و اختلاف در آراء و مذاهب امری ظاهری است و باطن امر یکی است و جز حکمای راسخ در علم آن را در نیابند، وفاق برقرار است و نیز مانند اخوان الصفا به سلاح تاویل مسلح شد و چون شیعیانی که از تاویل مبدئی دینی ساختند. او مبدئی فلسفی از تاویل بوجود آورد.

- فارابی برای اسلام، فلسفه‌ای بنیان نهاد که قائم به ذات خود است نه رواقی است نه مشائی و نه نوافلاطونی، بلکه پدیده تازه‌ای است که از همه این مدارس تاثیر پذیرفته و از این منابع سیراب شده است ولی روح آن روح اسلام است. اگرچه فارابی از افلاطون و ارسطو و فلوطین مطالب زیادی اخذ کرده است ولی شخصیت خویش را نیز حفظ کرده است و به آنچه از دیگران اخذ کرده رنگ خاص خود را داده است. هیچ مسئله‌ای را حکمای مسلمان بعد از او مورد بحث قرار نداده‌اند مگر آن که فارابی پیش از آنان درباره آن بحث کرده و رای خود را بیان نموده است.

- یهود آثار فارابی را سخت مورد توجه قرار دادند و آنها را به عبری ترجمه کردند. این ترجمه‌ها امروز در کتابخانه‌های اروپا موجود است. همچنین برخی از آثار او که از عبری و عربی به لاتین ترجمه شده در دست است. اینها نتیجه شهرت فارابی در قرون وسطی است. از انبوه رسالات او تقریباً سی رساله به زبان عربی باقی مانده است.

- یکی از رساله‌های مهم فارابی «احصاء العلوم» است که از یک سو مبین وسعت دانش اوست و از سوی دیگر بیان کننده مفهوم علم در عصر اوست او علوم زمان خود را یک به یک می‌شمارد و اجزاء آنان و قصد هر یک را بیان می‌کند و همین طور اجزاء آنها را، او دانشها را به شیوه ارسطو تقسیم می‌کند و فقه و کلام را نیز به آنان می‌افزاید.

### انسان‌شناسی فارابی

- انسان‌شناسی فارابی و جهان‌شناسی فارابی شبیه به کندی است جز آن که نظریه عقول را بسط می‌دهد. او نیز انسان را متشکل از نفس و جسد می‌داند و جهان خلقت را دارای سه لایه تجزیه ماده، نفس و عقل می‌داند اما نفس نزد فارابی دارای چندین قوه است که به دقت رده بندی شده‌اند و لایه تجربه عقل در جهان هستی یازده مرتبه تجربه دارد که واجب الوجود مجردترین آنهاست. عقل اولی ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود بانفسه است. سپس او هر عقلی و فلکی، عقل و فلکی دیگر صادر می‌شود تا برسد به عقل فعال مجرد از ماده که از آن نفوس ارضیه و عناصر اربعه پدیدار می‌گردند. فارابی عقل فعال را روح الامین یا روح القدس می‌داند. عقول یازده گانه با افلاک و کرات منظومه شمسی متناظر می‌گردند. پس پایه جهان‌شناسی فارابی نجوم بطلمیوسی است.

- بنابراین فرق انسان‌شناسی کندی و فارابی این است که فارابی انسان‌شناسی خود را سوار بر جهان‌شناسی خود می‌نماید. کندی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را ترکیب آراء افلاطون و ارسطو می‌سازد و فارابی هر چند ظاهراً این ساختارها را حفظ می‌کند اما انسان‌شناسی خود را از طریق جهان‌شناسی به تفکر توحیدی و عقل می‌نماید. معرفت از دیدگاه فارابی از دو راه بدست می‌آید از طریق حسن و اشراق. فارابی تامل به وجود قبل از جسد نبود و لذا معرفت از طریق حس را می‌پذیرد و نه تذکر. اما این تنها معرفت به ظواهر را به ارمغان می‌آورد. حقیقت اشیاء را با معرفت اشراقی می‌توان یافت و آن فیضی است از عقل فعال که واهب معرفت و ضرور است.

### مبانی انسان‌شناسی فارابی

- مبنای انسان‌شناسی فارابی نظریه پردازی معرفت اوست و مبنای نظریه معرفت او جهان بینی او و مبنای جهان بینی او تفکر توحیدی اوست. ابزار تفکر فلسفی فارابی منطبق است که در آن پیرو ارسطو است. می‌گوید: علم منطبق مجموعه‌ای است از قوانینی که عقل را به راه راست می‌اندازد و آدمی را از اشتباه و لغزش و خطای در معقولات باز می‌دارد قوانینی که به وسیله آنها در معقولات آنچه را ممکن است خطا کننده‌ای در آنها خطا کند می‌آزمایند.

- فارابی برای آن که انسان را خدا وصل نماید ارتباط او با عقل فعال را طراحی می‌کند و دلیل پایه‌گذاری انسان‌شناسی او بر جهان‌شناسی همین است. او معرفت را از نوع ارسطویی آن توسعه می‌دهد و نوع دیگری که فلوطین بالاترین نوع معرفت می‌داند در فلسفه خود وارد می‌کند بنابراین با به هم چسباندن لایه‌های تجربه هستی انسان به لایه تجربه عقل جهان هستی بین انسان‌شناسی افلاطونی و ارسطویی را جمع می‌کند هر چند که به ظاهر انسان‌شناسی او ارسطویی است.

- این نکته بسیار عجیب است که فارابی تحت تاثیر ارسطو بین روح و نفس تمایز قائل نمی‌شود. گفتیم که این عقیده باطنی ارسطو است اما او در ظاهر چنین تمایزی را به خاطر عکس العمل به آراء افلاطون قائل است. با وجود اینکه در قرآن این دو متمایز شده‌اند اما فارابی برداشت کندی از فلسفه ارسطو را می‌پذیرد. از اینجا معلوم می‌شوند که نقش کندی برخلاف آنچه مشهور است در شکل‌گیری فلسفه فارابی بسیار اساسی بوده است.

- فارابی همچون فلاسفه یونانی قبل از خود معتقد است که جز افراد انسانی موجودات دیگر نیز دارای نفس هستند آسمان را نفسی است و عالم را نفسی دیگر است و هر یک از کواکب را نفسی است و حیوان و نبات را نیز نفسی دیگر است. نفوس اجرام سماوی همواره بالمخل هستند و از نفوس ارضی کامل ترند. نفس بشری از طرفی صورت جسم است و از دیگر سو جوهری است. بسیط و روحانی. در مورد خلود نفس نظر او روشن نیست. از طرفی خلود را طبیعت نفس می‌داند تا با اسلامی مخالفت نکند و از طرفی نفوس جاهله را از خلود بی‌بهره می‌داند. اعتقاد دارد نفس بر اثر کمال از ماده مستغنی می‌گردد و تبری جوید.

- قوای نفس نزد فارابی قوای محرکه، مدرکه دونوع هستند قوای محرکه شامل قوایی که موجب رشد و نمو است و بین نبات و حیوان و انسان مشترک است و دیگر قوای انگیزشی است که موجب طلب شیی یا گریز از آن است و اراده از این قوا سرچشمه می‌گیرد. دیگر قوای مدرکه که شامل قوای حساسه، متخیله و ناطقه می‌گردد قوه ناطقه به ادراک معقولات اشتغال دارد پس عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌شود عقل فعال را روح القدس می‌خواند و عقل مستند معقولات مجرد را تعقل می‌کند. فارابی قائل به وحدت نفس است هر چند قوای آن متعددند. بین قوای نفسانی ارتباط ماده و صورت لایه به لایه برقرار است. پس می‌توان گفت که فارابی برای نفس لایه‌های تجریدی قائل نشده است که البته منطبق بر لایه‌های تجربه افلاک نیستند اما از جایی به بعد به آنها از طریق عقل فعال وصل می‌شوند.

- نظرات فارابی راجع به عقول یادآور نظریات ارسطوست که قائل به وجود جواهر مفارق از ماده بود و می‌گفت که نخستین آنها خداست که محرک و غیر محرک است و سپس عقولی که افلاک سماوی را به حرکت در می‌آورند. ارسطو تعداد این عقول را منحصر نکرده بود، ولی این کار توسط اسماعیلیه که بین نظریه فلوطین در فیض و نظریه بطلمیوس در ترکیب عالم وجود جمع کردند، انجام یافت. فارابی برای آن که عقیده توحیدی خویش را حفظ کند در ابداع جهان به اندیشه افلاطونی روی آورد و بدین طریق عقیده صابئین را که برای کواکب مقام الوهیت قائل بودند رد کرد. اما به عقول سماوی قوه ابداع عطا کرد در حالیکه ابراع مخصوص خداوند است. پنداشت اگر بگوید ابراع به واسطه ذات باری تعالی است از عقیده اسلامی بیرون نرفته است. فارابی از این حیث به اسماعیلیه نزدیک است که بر قول خواجه نصیرالدین طوسی، قوه ابراع و امر فیض را به عرش تنزل دادند و از عرض به کرسی و سپس فلک به فلک هبوط دادند تا به فلک قمر رسید و تحرک که علت اجتماع عناصر و افتراق آنهاست اوی ضروری گردید.

- فارابی در نظریه قدم تابع ارسطوست و برای آن که از عقیده اسلامی خارج نشود، میان قدم عالم و اندیشه خلق جمع کرده است. بدین طریق که عقول را ابداع خدا می‌داند ولی ابداع را خارج از زمان. فارابی نفوس را از حیث بقا و فنا به سه دسته تقسیم می‌کند آنان که سعادت را شناخته به آن رسیده‌اند که مخلص در سعادتند. آنان که سعادت را شناخته ولی از آن اعراض کردند که مخلص در شقاوتند و دسته‌ای که سعادت را شناختند و به درجه عقل مستفاد نرسیدند ایشان با فناى جسد فانی شوند.

### آراء فارابی درباره متقدمان

- فارابی همواره سعی می‌کرد آراء افلاطون و ارسطو را بر هم منطبق نماید. او معتقد است که تصور اختلاف میان افلاطون و ارسطو سه ریشه داد: روش زندگی آنان دیگر روش آنها در تالیف، دیگر مذهب فلسفی آنان. افلاطون روی گردان از دنیا بود و متمایل به خلوت و عزلت بود، ولی شاگرد او برخلاف، دنیا دوست بود. زن گرفت و صاحب فرزند شد. املاک بسیار داشت به وزارت اسکندر رسید. فارابی پاسخ می‌دهد که در مسائل اخلاقی و سیاسی میان ایشان اختلافی نیست. بلکه افلاطون چون خود را مستعد زندگی اجتماعی نمی‌دید مدتی از آن اجتناب ورزید تا به تکمیل نفس بپردازد. اما ارسطو این امکان و استعداد را هم از جهت جسمانی داشت و هم روحانی روش تالیف افلاطون پر از رموز و اشارات است اما ارسطو مرتب و آشکار مطالب را بیان می‌کرد. فارابی پاسخ می‌دهد که افلاطون روش خود را برگزید چون اعتقاد داشت فلسفه باید در اختیار راه حل آن باشد نه در اختیار هر کسب و کار. در زیر ترتیب ارسطویی نیز چنین سعی آشکار است که نتیجه عمق مطالب و ایجاز کلام وی است. سپس فارابی به اختلاف افلاطون و ارسطو در اثبات یا نفی عالم مثل می‌پردازد. و می‌گوید که اختلاف آنها ظاهری است نه حقیقی و عمیق. او ارسطو را نیز معتقد به وجود صور روحانی در فوق این عالم می‌داند و کلام او در انکار مثل را تاویل می‌کند. این در فیلسوف را معتقد می‌داند که در ذات باری تعالی صور و مثلی است و ذکر آن صور و مثل در عقل الهی نمی‌بودند. خلق و ابداع موجودات چگونه صورت می‌گرفت؟ اما فارابی اینجا راه را به خطا رفت. افلاطون صور را قائم به ذات می‌دانست نه در عقل الهی و آرائی را که به ارسطو منسوب کرده بود از فلوپین بود نه ارسطو.

- در نظریه معرفت افلاطون می‌گوید معرفت تذکر است و ارسطو می‌گوید معرفت تجرید صور از محسوس است. فارابی باز هم اعتقاد دارد اختلاف ظاهری است نه باطنی. چون دو فیلسوف بر اینکه مصدر معرفت آزمون است توافق دارند. فارابی برای صور سه نوع وجود قائل است: وجودی در خدا، وجودی در عالم روحانی که همان مثل باشد و وجودی در اشیاء که ما آن را به قوت عقل از اشیاء تجرید می‌کنیم. او متعرض زندگی نفس قبل از تولد در عالم مثل نمی‌شود چرا که با ارسطو هم عقیده است فارابی معرفت را تجرید صور و انطباق آنها با صوری که قبلاً تجرید شده‌اند از می‌داند.

- فارابی در اخلاق نیز سعی برای انطباق نظریات افلاطون و ارسطو را دارد. افلاطون بر آن است که تربیت نمود دادن استعدادات طبیعی و راهنمایی هر شخصی است بر حسب امیال نفسی و استعدادات فطری او، و ارسطو معتقد است که فضیلت و عادت اکتسابی است و تغییر عادت امری ممکن و عادی است. فارابی اختلاف نظر آنان را ظاهری می‌داند نه حقیقی. از نظر او افلاطون برای استعدادهای طبیعی اهمیت بسیار قائل است اما منکر تغییر این استعدادها نیست، اگرچه این تغییر بس دشوار باشد. ارسطو نیز قائل به تغییر در اخلاق است که گاهی آسان و گاهی دشوار است.

### علم از دیدگاه فارابی

- مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی فارابی بدین قرارند: لایه‌های تجرید انسان متشکل از جسد، و نفس و عقول، عقول لایه‌های تجرید مشترک انسان و جهان خلقت هستند، ساختار انسان بر جهان خلقت منطبق است اما در لایه‌های تجرید عقول اشتراک دارد، نفس عالم بالذات نیست و معرفت از راه حس و اشراق، اشراق از طریق فیض، آسمان، عالم و کواکب نفوسی دارند، قوای نفس

محرکه و مدرکه اند، قوه عاقله مشتمل بر عقل عملی و نظری است، قوای نفس لایه‌های تجرید نفس هستند، منطق ابزار تفکر فلسفی، نفوس دون پایه با فنای جسد فانی می‌شوند.

- در این انسان‌شناسی انسان در اعماق خود با اعماق جهان خلقت مرتبط است. پس بنابر عالم صغیر و عالم کبیر نه تنها جهان هستی شناختنی است بلکه در اعماق شناخت انسان، این شناخت مستقیم است. فیوضات در درون انسان و جهان هستی تجلی می‌کنند و از عوالم لطیف به سوی عالم کثیف جریان دارند این تجلیات بین ادراکات عقلانی، نفسانی و محسوس انسان نیز ارتباط برقرار می‌کنند ادراک هم از طریق این فیض است و هم تجربه در صورتی که در انسان‌شناسی کندی تجربه تنها بهانه‌ای برای تذکر است. لایه‌های تجرید هستی انسان در نفس تجلی می‌کنند لذا ادراکات نفسانی نیز که از جنس خیالند و ذهنی هستند لایه‌لایه است و لایه‌های تجرید علم ذهنی مطابق با لایه‌های تجرید حقیقی علم است. علوم موحی از عالم غیبند. الهیات، ریاضیات و سپس علوم تجربی.

### فارابی در بستر تاریخ علم

- فارابی در انسان‌شناسی خود بسیاری از آنچه دور نمای انسان‌شناسی کندی خواندیم به واقعیت پیوند داد. فلسفه در این انسان‌شناسی نقش دقیق وحی را در شکوفایی علوم تعیین می‌کند و آن اینکه وحی که عالم عقلی است در ذهن که نفس است تجلی می‌کند و علوم ذهنی تجلیات وحی و علوم عقلی هستند پس ارتباط الهیات و ریاضیات و هم ارتباط ریاضیات و علوم تجربی ارتباط تجلی است و علوم جزئی از همان فیوضات الهی هستند که نزول می‌کنند. اما این همه نه در شخصیت فارابی تاثیر گذار باز می‌گردد. فارابی که پیش از علاقه به فلسفه قاضی بود به برهان و تفکر منطقی علاقه داشت. این که نظام برهان چرا بر وحی و علوم عقلی در عالم عقل استوار است و اینکه چرا درک ما از تجربه و شکل‌گیری علوم تجربی چگونه از تصویری که از منطق داریم تاثیر می‌گیرد درون وجود فارابی مصداقی پیدا نکرده بود. فارابی معلم دوم لاقل می‌توانست مانند معلم اول به علوم تجربی بپردازد و تفکرات فلسفی خود را در آنها پیاده سازی کند و مانند معلم اول به یک تئوری علمی و فلسفه علم دست پیدا کند اما چنین نکرد به علاوه می‌توانست برخلاف معلم اول که الهیات او مصنوعی و از نوع برهان و جزئی از تفکر ریاضی بود، به الهیات به عنوان علمی عقلانی بپردازد و منطق ارسطویی را تحت تاثیر درک خود از الهیات متحول کند و توسعه دهد. اما چنین نکرد.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه فارابی

- دیدگاه‌های فارابی نسبت به معرفت بسیار متکامل‌تر از معرفت‌شناسی کندی بود. علوم در سه لایه تجرید عقل، نفس و محسوس تحت انسان‌شناسی فارابی به شکوفایی می‌رسند و ارتباط تجلی بین علوم لطیف‌تر و علوم کثیف‌تر خود به شکوفایی علوم خدمت می‌کرد. لذا اشراق نهایت تأثیرگذاری خود را بر رشد علوم می‌توانست داشته باشد. از طرف دیگر چون نفس بالذات عالم فرض نمی‌شود. و حس نیز شاهراه کسب معرفت شناخته می‌شود علوم تجربی نیز به غایت رشد می‌کردند، رشدی که تحت نظام فرضیه سازی و نظریه پردازی انجام شود و با کمک گرفتن از نیروی ریاضیات به طور کاملاً مثلاً نتیجه شده باشد.

- ساختار انسان که بر معرفت منطبق است نتیجه می‌دهد که جهان هستی برای انسان فارابی قابل مطالعه است و لذا از این طریق انسان هم خود و هم جهان را مطالعه می‌کند. این ما را به یاد انسان‌شناسی زرتشت می‌اندازد جز اینکه در لایه تجربه عقل ارتباط انسان و جهان مستقیم است اما در لایه‌های پایین‌تر ارتباط مستقیم نیست. در انسان‌شناسی فارابی جسد انسان جزئی از عالم ماده محسوب می‌شود و حس بین آنها ارتباط برقرار می‌کند ولی این ارتباط از جنس جسد نیست. همین‌طور عالم خیال انسان‌ها و جهان خلقت با یکدیگر ارتباط ندارند. انسان‌ها و جهان تنها از درون و از طریق عالم عقل ارتباط واقعی دارند. ولی این باورها صدمه‌ای به تجربه و رشد علوم تجربی نخواهند زد.

## عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

- انسان‌شناسی فارابی به حس و اشراق هر دو تاکید دارد و لذا به زندگی مادی و معنوی هر دو می‌پردازد. همه علوم تحت این انسان‌شناسی شکوفا می‌شوند و ارتباط علوم این شکوفایی را حمایت می‌کند. الهیات و فلسفه ریاضیات و علوم تجربی رشد مستقلی ندارند بلکه با یکدیگر مرتبط هستند و به رشد هم کمک می‌کنند تجربه معنای سالمی دارد و فرضیه سازی و نظریه پردازی در خدمت رشد علوم خواهد بود. لذا جامعه بشری به سمت تسخیر طبیعت و هم کمال معنوی به سرعت حرکت خواهد کرد.

- از طرفی این باور که نفوس لزوماً جاودانه نیستند و لزوماً کمال نمی‌یابند و نفوس انسانی دون پایه با فناى جسد فنا می‌شوند، منجر به صلح به قیمت خشونت خواهد شد طبقات جامعه که در علم و کمالات ناقص هستند ممکن است این تصور که ایشان انسان نیستند بلکه همچون حیواناتی هستند که فانی می‌باشند منجر به ظلم و ستم نسبت به ایشان گردد. بنابراین در انسان‌شناسی فارابی بشر در دنیا و آخرت سعادت مند است اما این سعادت حذفی است. یعنی کسانی که وجودشان مزاحم این سعادت باشد حذف می‌شوند و فرصت بازگشت به مسیر درست را نمی‌یابند. چنین دیدگاهی به سعادت بشر مطابق با ناموس آفرینش نیست. خداوند به انسان‌ها آزادی داده تا راه درست را از نادرست بازشناسند و به اختیار انتخاب کنند.

## نقد انسان‌شناسی فارابی

- فناى نفوس دون پایه تاویلی بسیار تندروانه از عذاب الهی است که جهنم را با عالم عدم یکی می‌گیرد. این چنین تندروی و زیاده روی هم بی‌پایه است و هم بی‌حکمت. چرا که می‌توان این فرض را از انسان‌شناسی فارابی حذف کرد بدون آن که صدمه‌ای به ساختار کلی آن بزند.

- از طرف دیگر، فارابی ارتباط عقلانی انسان با جهان خلقت را مستقیم می‌گیرد اما در مورد ارتباط نفسانی و محسوس انسان با جهان خلقت چنین نیست. مگر عالم عقل چه فرقی با عالم ماده یا عالم نفس دارد اگر بگویید که عالم عقل جاودانه است و عالم نفس و عالم ماده فانی است بحثی شبیه حدوث و قدم پیش می‌آید که همه پیچیدگی‌های مربوط به آن را به دنبال دارد و علمای مختلف آراء متناقضی در این باب دارند و برگرداندن تفاوت عالم عقلی با دیگر عوالم به جاودانگی نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه چندین سوال فلسفی را پیش پا می‌نهد.

- سر آخر اینکه سعادت بشر از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی حذفی است که به آن اشاره کردیم. از معلم ثانی انتظار می‌رود در فلسفه خود شرایطی برای کمال انسان‌های ضعیف و دون پایه و رسیدن ایشان به سعادت فراهم کنند. نه اینکه ایشان را از کلاس درس بیرون نمایند.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی فارابی

- انسان‌شناسی فارابی نیز مانند انسان‌شناسی کندی بر پایه بنیانگذاری شده اما لایه‌های مختلف ادراک هم جنس نیستند. و با یکدیگر مرتبط هستند آزادی بنیان و حق کسب معرفت و به کمال رسیدن در هر یک از لایه‌های تجرید وجود دارد و هم حقوقی که به مدرکات عقلانی نفسانی و محسوس مربوط می‌شوند یکدیگر را حمایت می‌کنند مدرکات عقلانی در نفس تجلی می‌کنند و مدرکات نفسانی در جسد. پس حقوق مادی توسط حقوق نفسانی حمایت می‌شوند و حقوق نفسانی توسط حقوق عقلانی. با این وصف بین این حقوق در لایه‌های مختلف تجرید هستند انسان تراحم منافی پیش نمی‌آید چرا کنند همه با هم هماهنگند.

- هماهنگی و رابطه تجلی بین حقوق عقلانی به نفسانی و مادی ایجاب می‌کند که بتوان حقوق عقلانی را از وحی استخراج کرد و حقوق نفسانی را از حقوق عقلانی و حقوق مادی را از حقوق نفسانی. بنابراین نظام باطنی حقوق همیشه بر نظام ظاهری آن

حکومت دارد همانطور که علوم امواجی از عالم غیبند و از عالم بالا به سمت عالم پایین تجلی می‌یابند. حقوق فطری نیز چنین هستند و قوانین الهی نیز چنین هستند انطباق ساختار انسان و جهان خلقت عدم تناقص بین حقوق فطری انسان‌ها در ساختار اجتماع و در جهان خلقت با نظام جهان خلقت را نتیجه می‌دهد. البته این نظام حقوقی از عالم عقل مشترکی متجلی می‌شود.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی فارابی

- حقوق فردی و اجتماعی در انسان فارابی از حقوق فطری نتیجه می‌شوند چرا که همانند انسان‌شناسی کندی، فطرت با واقعیت بیرونی هماهنگ است. ساختارهای اجتماعی که شرایط اجتماعی مناسبی برای کمال انسان فراهم می‌آورند تحت نظر اما شکل می‌گیرند. قانونگذار در چنین اجتماعی امام معصوم و انسان کامل است که ادراکات او با نظام خلقت و هستی انسان هماهنگ است. - در حقوق فردی و اجتماعی نزد فارابی ادراکات محسوس، نفسانی و عقلانی اصالت دارند و این همه با هم هماهنگند و می‌توان با ساختارهای اجتماعی واحدی هر سه را حمایت کرد و این وظیفه به عهده امام معصوم است چرا که او انسان کامل است و ساختار انسان و چگونگی ارتباط بین لایه‌های تجرید او را از همه بهتر می‌شناسد. - در انسان‌شناسی کندی کمال انسان در ارتقاء به عالم عقل است. اما در انسان‌شناسی فارابی کمال انسان در شناخت خداست و آن در شناخت انسان است در همه لایه‌های تجرید هستی و در شناخت جهان خلقت است در همه لایه‌های تجرید هستی. این شامل شناخت نظری و عملی می‌شود شناخت نظری کسب معرفت عقلانی و نفسانی است و شناخت عملی در عمل به شناخت نظری است. پس از حقوق اجتماعی انسان در دیدگاه فارابی حق عمل بر طبق شناخت نظری است.

### فلسفه اقتصاد نیازهای فارابی

- گفتیم که در فلسفه کندی اقتصاد مادی در خدمت اقتصاد اندیشه و آن در خدمت اقتصاد عقلانی است. اما در انسان‌شناسی فارابی علم اقتصادی مادی تجلی علم اقتصادی نفسانی و آن تجلی علم اقتصاد عقلانی است. اقتصاد برآورده کردن منافع انسان در همه لایه‌های تجرید هستند انسان را در بر دارد و این منافع به هم مربوط و در هم تنیده‌اند. اقتصاد ظاهر و اقتصاد باطنی نیازهای فارابی دو علم جدا از هم نیستند. اقتصاد دنیا و اقتصاد آخرت دو علم درهم آمیخته‌اند. نمی‌توان بدون حساب و کتاب باطن در مورد حساب و کتاب ظاهر تصمیم گرفت و نمی‌توان بدون توجه به آخرت، به آباد کردن دنیا پرداخت. چرا که آباد شدن واقعی دنیا تجلی آباد شدن آخرت است. و برآورده شده واقعی منافع ظاهری تجلی برآورده شدن منافع باطنی است. - این ساختار اقتصادی ما را به یاد انسان‌شناسی زرتشت می‌اندازد. در اینجا هم ساختار اقتصادی فردی در چهارچوب ساختار اقتصادی جهان خلقت تامین می‌شود. زرتشت، نزد فارابی نظام اقتصادی جهان خلقت از برهم نهی نظام‌های اقتصادی خرد حاصل نمی‌شود بلکه خود نظامی مستقل است که از لحاظ ساختار با نظام اقتصادی فرد تطابق دارد.

### اقتصاد فارابی در بستر فلسفه حقوق

- در انسان‌شناسی فارابی هم علم اقتصاد مادی تجلی علم اقتصاد و نفسانی و تجلی علم اقتصاد عقلانی است و هم حقوق مادی تجلی حقوق نفسانی و آن تجلی حقوق عقلانی است. بنابراین اقتصادی در بستر حقوق نیز در سه لایه تجرید ماده، نفس و عقل معنی پیدا می‌کند و بین این سه رابطه تجلی برقرار است. - ساختارهای اجتماعی که در بستر اقتصاد و حقوق مادی تشکیل می‌شوند، باطنی نفسانی و باطنی عمیق‌تر و عقلانی دارند و این در سیستم و کارکرد ساختار نقشی اساسی ایفا می‌کند چرا که افرادی که در این ساختارها نقش ایفا می‌کنند مسئولیت‌های مادی نفسانی و عقلانی هر سه را دارا هستند و این مسئولیت‌ها با هم در ارتباطند. این افراد برای ایفای چنین نقشی باید تربیت

شوند. لذا در ساختارهای علمی و دانشگاهی هم در تربیت اطلاعاتی و هم نفسانی و هم عقلانی پافشاری می‌کنند و علوم و مهارتها را در هر سه این لایه‌های تجرید به طوری که با هم مرتبط باشند می‌آموزند.

- در چنین ساختارهای آموزشی است که تعلیم درکنار تربیت قرار می‌گیرد و تربیت در کنار کمال باطن اهمیت پیدا می‌کند تا ماندگار شود. این همه تحت سرپرستی اما معصوم ممکن است که نظام آموزشی مطابق با باطن و ظاهر انسان را می‌شناسند و قادر به پیاده سازی آن است.

### علم فارابی دربستر حقوق و اقتصاد فارابی

- اقتصادی در انسان‌شناسی فارابی ترکیبی از اقتصاد آزاد و اقتصادی دولتی است البته اقتصاد دولتی در دست امام معصوم که قانون گذار است قرار می‌گیرد و اقتصاد آزاد به طور مستقیم و هم به صورت معنوی از طریق تشریح توسط امام معصوم کنترل می‌شود اقتصاد در خدمت شناخت است در همه لایه‌های تجرید هستند، لذا ساختارهای اقتصاد به هر قشری از مردم کمک می‌کند تا مطابق با سطح درک خود جهان هستی و انسان را بشناسند و کسب علم به حوزه‌های علمیه و دانشگاهها محدود نمی‌شود.

- ساختارهای علمی و فلسفی توسط دولت و هم به صورت آزاد حمایت می‌شوند و بهره بردن از این ساختارها به گروه خاصی محدود نمی‌شود. بلکه این ساختارها عام المنفعه هستند و هر کسی حق دارد از آنها برای کمال خود استفاده نماید. بنابراین در این انسان‌شناسی جامعه دانشگاه بزرگی است که هم از نظر علمی و هم اقتصادی توسط امام معصوم مدیریت می‌شود.

- سوال اینکه علم و فلسفه در خدمت رفاه هستند یا در خدمت الهیات؟ پاسخ اینکه علم و فلسفه در خدمت شناخت هستند. پس هم تسخیر طبیعت و افزایش رفاه مردم مورد تاکید است و هم تسخیر مابعد الطبیعه و به کمال رسیدن انسان‌ها مورد توجه است. اما رفاه اجتماعی عادلانه بین همه توزیع می‌گردد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

- معرفت از نگاه فارابی از دو راه به دست می‌آید از طریق حس و اشراق. اشراق فیضی است از عقل فعال که راهب معرفت و صور است. عقل فعال همان روح الامین یا روح المقدس است. جز انسان موجودات دیگر هم صاحب نفس هستند و لذا صاحب شناخت هستند آسمان نفس دارد و عالم را نفسی دیگر است و هر یک از کواکب را نفسی است و حیوان و نبات را نیز نفسی است. نفوس اجرام سماوی بالفعل هستند و از نفوس دیگ رکامل ترند. قوای مدرکه انسان شامل قوای حساسه، متضیله و ناطقه می‌گردد قوه ناطقه به ادراک معقولات اشتغال دارد عقل تربیت از قوای نفس است که به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌گردد عقل نظری مشتمل بر عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستند است. عقل مستفاد معقولات مجر را تعقل می‌نماید نفوس از حیث بقا و فنا به سه دسته تقسیم می‌شوند آنان که سعادت را شناخته و به آن رسیده‌اند که مخلمه در سعادت را شناختند و به درجه عقل مستفاد نرسید. انسان با فنای جسد فانی شوند. نیازهای فارابی نفس عالم بالذات نیست. جهان هستی نه تنها شناختنی است بلکه در اعماق شناخت انسان این شناخت مستقیم است. فیوضات که درون انسان و هم در جهان هستی تجلی می‌کنند و از عوالم لطیف به سوی عالم کثیف جریان دارند بین ادراکات عقلانی و نفسانی و محسوس ارتباط برقرار می‌کنند ادراکات انسان همه از طریق این فیضی است و هم از طریق تجرید. علوم نیز موجی از عالم غیبتند. از الهیات تا ریاضیات و از ریاضیات تا علوم تجربی.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

- وحدت آرا و فلسفی از دیدگاه فارابی بی‌ارزش است. حکومت امام معصوم که تحت راهنمایی عقل فعال است ارزش است و در این راه گرایش فلسفه به سیاست ارزش است. حکمت همانند دین از سرچشمه عقل فعال است و ارزش محسوب می‌شود تاویل

مبدئی فلسفی دارد و ارزش محسوب می‌شود هماهنگ شناختی و اعتدال بین مکاتب فکری دور از هم یا متناقض با هم ارزش است. اتصال به عقل فعال ارزش است وحدت نفس با توجه به کثرت قوای آن ارزش است. ارتباط انسان با خداوند از طریق اتصال نفس به عقل فعال است. نزد فارابی منطق ارزش است و این را از ارسطو اخذ کرده است. شناخت سعادت انسان ارزش است. دریافت فیض از لایه‌های تجرید بالاتر همان اشراق است که ارزش محسوب می‌شود تجرید هم مانند اشراق مجرای ادراک است که آن هم ارزش محسوب می‌شود ارتباط تربیت و جهان خلقت لایه‌لایه نیست. بلکه از طریق باطن و لایه‌های تجرید عقلانی است و این ارتباط برقرار کردن نزد فارابی ارزش است نزد فارابی شناخت و کنند طبیعت ارزش است هر چند ادراک طبیعت ادراکی مستقیم نیست. بلکه ادراکی تجربی است. یعنی انسان به کمک تجربه مدلسازی می‌کند و مدلی مطابق طبیعت در ذهن خود می‌سازد کاربرد ریاضیات در شناخت و هم در کنترل طبیعت ارزش است. بلکه ریاضیات خود باطن علوم تجربی است. همینطور باطن ریاضیات و الهیات نیز ارزش است. بلکه ادراک اینکه علوم از عالم غیب سرازیر می‌شوند و در علوم توحیدی ریشه دارند ارزش است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

تعلیم در انسان‌شناسی فارابی متناظر با قوای مدرکه‌ی نفسند که عبارتند از قوه‌ی حسیه و قوه متخیله و قوه ناطقه. مجاری ادراک نیز به تجربه و اشراق تقسیم می‌گردند. بنابراین شناخت لایه‌لایه است و لذا نظام آموزش نیز متناظر با این سه لایه به سه دوره‌ی آموزشی تقسیم می‌گردد. آموزش در دوران ابتدایی حسی و تجربی است و سپس در دوران متوسطه تفکر و منطق به مدد حس و تجربه می‌آید و سپس در دوران آموزش عالی تعقل و ساختارشناسی و ساختارسازی بر همه‌ی لایه‌های تجربه علم حکومت می‌کند. در انسان‌شناسی فارابی کسانی که به کمال استفاده از عقل مستفاد نمی‌رسند، از نظام آموزشی حذف می‌شوند و اجازه‌ی تحصیلات در دوران آموزشی عالی را نخواهند داشت. حکومت ریاضیات بر علوم تجربی در مدارس متوسطه تدریس می‌گردد و حکومت الهیات بر ریاضیات در مدارس آموزش عالی.

بین الهیات و ریاضیات و علوم تجربی رابطه تجلی برقرار است که آموزش چگونگی و چیستی آن مهم‌ترین موضوع نظام آموزشی است که توحید و وحدت علوم از طریق همین رابطه تجلی ادراک می‌شوند. در چنین نظام آموزشی سعی می‌شود با میانه‌روی، بین آراء فلسفی متناقض را جمع کنند در دوره آموزش عالی اشراق و ارتباط با عقل فعال از جمله موضوعاتی است که در مرکز توجه قرار دارد و باید آموزش داده شود بلکه لازم است نفوس برای آنکه متکامل شوند، برای اشراق آماده شوند تربیت شوند. اینجاست که تعلیم بر تربیت فردی تکیه می‌زند و این مهم لازم می‌کند تا تعلیم و تربیت توسط نظام واحدی انجام شوند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

تربیت فردی از طرفی به ساده‌زیستی و زهدپیشگی و عزلت‌گزینی و تأمل و تفکر بر می‌گردد که اخلاق مربوط به دانشمندان و حکماء است و از طرفی به قوای محرکه نفس بر می‌گردد که لازمه‌ی حفظ سلامت برای رشد و نمو است و از طرفی به قوه‌ی مدرکه بر می‌گردد که شامل قوای حساسه، منتضیله و ناطقه است. قوای حساسه برای چگونگی تجربه و مدلسازی به کمک تجربه و قوای متخیله برای چگونگی تفکر و استفاده از قوه خیال و قوای ناطقه برای چگونگی تعقل و اشراق و ارتباط با عقل فعال همه نیازمند تربیت فردی هستند. تربیت در لایه‌های تجربه حس و خیال با کمک ارتباط کلامی و تربیت در لایه عقل سینه به سینه و با کمک الگوبرداری فردی صورت می‌گیرد. لذا آموزش در سطوح ابتدایی و متوسطه می‌تواند گروهی باشد اما آموزش در سطوح عالی به سمت فردگرایی گرایش پیدا می‌کند. آزادی بیان و حقوق طبیعی کسب معرفت در نظام تعلیم و تربیت فارابی باید مورد توجه قرار گیرند. در انسان‌شناسی فارابی کمال انسانی در شناخت خداوند است و آن در شناخت انسان است و در شناخت جهان

خلقت است در تمام لایه‌های تجربه هستی آنان. این شناخت شامل شناخت نظری و عملی می‌شود که شناخت عملی لازمه‌ی آن تربیت است. شناخت عملی در عمل به شناخت نظری است. پس دانش‌آموز حق دارد طبق شناخت خود هر چند ناکامل باشد عمل کند و این از اصول مهم تربیتی نزد فارابی است. دانش‌آموز نباید برای عمل بر طبق شناخت خود مؤاخذه شود.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی فارابی

تربیت اجتماعی و نظام قانون‌گذاری و شکل دادن به ساختارهای اجتماعی در انسان‌شناسی فارابی و وظیفه‌ی امام معصوم است که با عقل فعال ارتباط دارد و از این طریق می‌تواند انسان‌ها را به راه صلاح هدایت نماید. امام معصوم از طریق اشراق به منافع و حقوق اجتماعی انسان‌ها آگاه‌ترین است و از این رو تنها اوست که شایسته تشکیل حکومت می‌باشد. بنابراین تربیت اجتماعی انسان‌ها تنها در ید قدرت اوست که می‌گنجد. در تربیت اجتماعی ادراکات محسوس، نفسانی و عقلانی باید تربیت شود و تربیت آن‌ها با هم هماهنگ است و تحت نظام اجتماعی واحدی ممکن می‌شود چرا که ساختار انسان و جهان خلقت بر هم منطبقند و می‌توان با ساختار اجتماعی واحدی همه را حمایت کرد. و این به عهده امام معصوم است چرا که او انسان کامل است و انسان کامل جهان خلقت را از همه بهتر می‌شناسد.

با این وصف نظام آموزشی مدارس باید تحت حکومت و ولایت امام معصوم قرار گیرد تا در آن ساختارهای لازم برای تربیت اجتماعی و تربیت فردی انسان‌ها را پیاده سازی نماید. اوست که می‌تواند از منافع انسان را در تمام لایه‌های تجربه هستی او برآورده نماید. و همه برآورده کردن تمام منافع ممکن است چرا که این منافع با هم هماهنگند و بعضی بر بعضی تجلی می‌کنند. ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت که توسط امام معصوم تشکیل می‌شوند باطنی نفسانی و باطنی عمیق تر و عقلانی دارند. لذا ساختارهای اجتماعی نیز مانند انسان واجد نفس هستند و هم تعقل می‌کنند و ادراک اشراقی دارند و این حیات تنها تحت ولایت انسان کامل ممکن است.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد فارابی

همانطور که گفتیم نظام آموزشی در دیدگاه انسان‌شناسی فارابی حیات دارد و خود می‌تواند ادراکاتی داشته باشد. این ادراکات متجلی در مدیران در گردانندگان این نظام آموزشی است. ایشان باید برای ادراکات حسی و نفسانی عقلانی هر سه تربیت شوند چنان که بین لایه‌های تجربه ادراکات ایشان رابطه تجلی برقرار باشد. لایه‌های تجربه ساختارهای تعلیم و تربیت بر لایه‌های تجربه ادراکات مدیران و گردانندگان ایشان استوارند. ایشان قادر خواهند بود علوم را چنان آموزش دهند که بین الهیات و ریاضیات و بین ریاضیات و علوم تجربی رابطه تجلی برقرار شود که این هدف نظام آموزشی در انسان‌شناسی فارابی است. تنها ادراک این‌که همه‌ی علوم توحیدی هستند و ریشه در علوم الهی دارند است که می‌تواند انسان را به درکی از توحید و لذا به شناخت خداوند رهنمون شوند. ساختارهای آموزشی در این انسان‌شناسی عام المنفعه هستند و به بهره بردن از آن‌ها به گروه خاصی مربوط نمی‌شود. این نظام آموزشی مصداق تمام و کمال اصل آموزشی مادام العمر است. در این دیدگاه جامعه دانشگاه بزرگی است که از نظر علمی و ساختار و هم از نظر اقتصادی توسط امام معصوم مدیریت می‌شود. نظام آموزش و پرورش یا نظام تعلیم و تربیت به خدمت شناخت است. همه شناخت طبیعت و هم شناخت ماوراءالطبیعه و هم شناخت انسان که همه اینها به شناخت خداوند منتهی می‌شود. پس هدف تعلیم و تربیت فارابی نزدیک شدن به شناخت خداوند است که هدف نهایی خلقت انسان است.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد فارابی

عاقبت تعلیم و تربیت در انسان‌شناسی فارابی یک عاقبت آرمانی است. چرا که تنها با حضور امام معصوم و حکومت ایشان ممکن است. بنابراین فارابی برای دوران غیبت امام معصوم دستور کاری به ما ارائه نمی‌کند و هنگام تشکیل حکومت امام معصوم هم همه‌ی وظایف را به گردن امام معصوم می‌اندازد و توصیفی از ساختارهای نهایی اجتماعی بدست نمی‌دهد. به عبارت دقیق‌تر امام معصوم در دوران غیبت فریادرس انسان‌ها نمی‌تواند باشد و به حل مشکلات آن‌ها در تعلیم و تربیت نمی‌تواند کمک کند که این عقیده‌ای ناصواب است.

فارق از این نکته تحت انسان‌شناسی فارابی علوم طبیعی، ریاضی و الهیات به حداکثر شکوفایی خواهد رسید و انسان تحت این انسان‌شناسی به کنترل طبیعت و رسیدن به رفاه در حیات دنیوی دست پیدا خواهد کرد همانطور که رسیدن به رفاه در حیات اخروی ممکن می‌شود.

بنابراین منافع مادی و معنوی انسان به طور هماهنگ برآورده خواهد شد. و نیازهای شناختی انسان که منتهی به شناخت خداوند می‌شوند و به طور کامل برآورده خواهند شد. اما این همه تحت حکومت و ولایت امام معصوم ممکن است. چرا که او انسان را و منافع او را و نیازهای شناختی او را می‌شناسد و می‌تواند جامعه را در جهت برآورده شدن آن نیازها هدایت نماید. پس همانطور که اشاره شد انسان‌شناسی فارابی فاقد یک تئوری تعلیم و تربیت جامع برای زمان غیبت امام معصوم است که ضعف اساسی این‌شناسی است.

ابن‌سینا که از کودکی رشد فکری خارق‌العاده‌ای ابراز می‌داشت، به سرعت دانش زمان خود را قرار گرفت و در شانزده سالگی به کار طبابت پرداخت. در ضمن کارهای علمی در زندگی سیاسی زمان خود نیز فعال بود. پس از آن که به عنوان قاضی در گرگانج، معلم علوم در گرگان، مدیر امور دیوانی در ری و همدان خدمت کرد، وزیر شمس‌الدوله شد که حاکم همدان بود.

مهم‌ترین اثر فلسفی ابن‌سینا شفا (ی نادانی) است که دایره‌المعارف عظیمی است در چهار بخش: منطق که دقیقاً متناظر با ارغنون ارسطو است، فیزیک که به طبیعات می‌پردازد، ریاضیات که هندسه، حساب، موسیقی و نجوم را در بر می‌گیرد و مابعدالطبیعه که به مقدار زیاد مشتق از فلسفه‌ی ارسطو است و قویاً از اصول و مبادی نو افلاطونی بارور شده است. او در صد برآمد که کار فارابی را کامل کند و همه‌ی سیمای علم و دین را در یک بینش جامع مابعدالطبیعی مبتنی بر نزول تدریجی فیض با هم گرد آورد و در آمیزد.

فارابی آراء فلسفی خود را در رساله‌های کوتاه می‌نوشت به همین سبب اکثر آن‌ها در طی قرون دستخوش زوال گشته است و تنها اندکی از آن‌ها به طور پراکنده به دست ما رسیده است. اما ابن‌سینا اندیشه‌های فلسفی خود را به صورت کتاب‌های مفصل و خوش عبارت نگاشت. هرگاه مسئله‌ای بر او مشکل می‌افتاد به مسجد جامع می‌رفت و به تضرع از خدا می‌خواست تا آن مشکل گشوده شود. از درگاه باری تعالی نیز نومید بر نمی‌گشت.

### هم عصران ابن‌سینا

به جزء فلسفه‌ی ابن‌سینا که تحت تأثیر ارسطو و فلوطین و فارابی بود، او نظریاتی نیز در باب تصوف دارد که در انسان‌شناسی او تأثیرگذار است. البته اگر تصوف را تجربه باطنی و ذوقی به حساب آوریم که صوفی به وسیله‌ی آن به کشف نائل می‌آید، دشوار بتوان ابن‌سینا را از جمله صوفیه به حساب آورد. ابن‌سینا تصوف را به صورت یک مبحث فنی مورد بحث قرار داد. برخلاف او تصوف در همه‌ی آراء فارابی نفوذ دارد. الفاظ صوفیانه در همه‌ی تالیفات فارابی پراکنده است. تصوف برای فارابی یک زندگی زهد و عزلت بود و از اجزاء متمم فلسفه‌ی او بود. حال آنکه برای ابن‌سینا تصوف فقط یک مذهب تظری بود متمایز از اجزاء فلسفه‌ی او. تصوف ابن‌سینا مذهب عقلی است که به کنترل ذهن و اشراق عقل و تزکیه‌ی نفس منتهی می‌شود تا نفس مستعد دریافت فیض عقل فعال شود. زبان رمزی ابن‌سینا در تالیفات صوفیانه‌ی خود، نزد متفکران یونان سابقه‌ای دور داشته است.

ابن‌سینا موضوع اتحاد را که صوفیان راه نیل به سعادت دانسته‌اند به شدت رد کرده است. او معتقد است که بنده در اثر اشراقی از عقل فعال به سعادت می‌رسد و این اشراق برای او نوعی اتصال حاصل می‌کند نه اتحاد و نیز این معنی را که عقل فعال و عقل مستفاد متحد شوند را نمی‌پذیرد. هرچند این اتصال با اتصال توصوف تفاوت دارد. اتصال صوفیه از طریق قلب و ذوق حاصل می‌شود و آن چه ابن‌سینا می‌گوید از طریق معرفت و عقل. با این حال بین آراء صوفیانه ابن‌سینا و آراء فلسفی او انطباق برقرار نیست.

در خارج از ایران در مورد مقام ابن‌سینا بسیار کم لطفی می‌کنند. می‌گویند در شعر تبحر داشته اما به پایه فردوسی نمی‌رسیده و در علم مقامی ارجمند اما نه به پایه‌ی بیرونی، در طب رازی بر او برتری داشت و در فلسفه از حیث عمق اندیشه و ابتکار به فارابی نمی‌رسید. با این وصف ابن‌سینا عصاره‌ی اندیشمندان زمان خود بود و هیچ یک از این شخصیت‌ها به پای او نمی‌رسیدند.

ابن‌سینا نیز مانند فارابی و ارسطو به تقسیم بندی علوم زمان خود همت گماشت. برای این کار نظریه‌ی وسیعی برای علم پرداخت و طیف علوم زمان خود را تحت دو عنوان جامع عملی و نظری طبقه بندی کرد. علوم نظری شامل علم طبیعی و علم ریاضی و علم الهی و علم کلی است و علوم عملی شامل علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم تدبیر مدینه و نبوت است که قانون گذاری می‌کند.

او تصور اتم‌گرایانه را مردود شمرد و از اتصال و پیوستگی جانبداری کرد و خلاء را منکر شد. در جهان او فلک بیرونی، فلک ثوابت است که حرکت مستدیر ابدی دارند. مرکز زمین، مرکز عالم است. عناصر اربعه دارای دو توان کیفی است: آتش (گرم و خشک)، آب (گرم و تر)، خاک (سرد و تر)، هوا (سرد و خشک) و این برای توضیح کون و فساد برای او کافی می‌نمود. او در مورد حرکت و سکون، مکان و زمان، خلاء، تناهی و عدم تناهی آرائی دارد که تحت تأثیر ارسطو و فارابی است بلکه مسائلی که در آنها بحث می‌کند و روش‌های نگرش فلسفی او از ارسطو و فارابی گرفته شده است.

تردید نیست که آن همه معارف که شیخ الرئیس کسب کرده بود، عطش جویندگی او را فرو نشاناند، و پرده از جلوی بصیرت او بر نگرفت. نیز تردید نیست که فلسفه‌ی افلاطون بیش از فلسفه‌ی ارسطو او را به خود مشتاق ساخته بود. عقل او توهمات و پندارهای متافیزیکی افلاطونی را رد می‌کرد، ولی نفس او می‌خواست که از عبودیت عقل خلاص شود و از این رو یک سری از مشاهدات را در قالب شعر ریخت.

ابن‌سینای شاعر افلاطونی است و ابن‌سینای فیلسوف، چون دیگر فلسفه‌ی اسلامی ارسطویی است. از این همه، مکتب فلسفی خاصی پدید آمد که فلسفه‌ی اشراقی نامیده می‌شود. ابن‌سینا اگر چه مبتکر این مکتب نبود، اما آن را چنان صورت بندی و تنظیم کرد که تنها نزد سهروردی ارتقاء یافت.

نکته‌ی مهم در تأثیرات ابن‌سینا در عصر خودش صورتبندی جامع شاخه‌های مختلف علم و حکمت بود. نقشی که ابن‌سینا در فلسفه ایجاد کرد همچون نقش اقلیدس در ریاضیات بود. کتاب شفای ابن‌سینا استاندارد برهان عقلی را چنان پایه‌گذاری کرد که تا امروز کسی از آن عدول نکرده است. هر چند قبل از ابن‌سینا برهان عقلی سابقه داشت. پیش از اقلیدس نیز استدلال و حتی تفکر اصل موضوعه‌ای ریاضی وجود داشت اما او ریاضیات عصر خود را چنان به روش اصلی موضوعه‌ای فرمولبندی کرد که استاندارد استدلال ریاضی از زمان او تا به امروز نیازهای محققین را برآورده کرده است.

### انسان‌شناسی ابن‌سینا

ابن‌سینا به خوبی دریافته است که نفس از دیدگاه فارابی جولانگاه کاربرد منطق و خاستگاه برهان است لذا در نفس‌شناسی خود در برهان‌ها سنگ تمام می‌گذارد. و هم دریافت است که در فلسفه‌ی مابعدالطبیعه‌ی فارابی روح تفکر افلاطونی حاکم است و لذا در اینجا عالم مثال را دوباره زنده می‌کند. انسان‌شناسی ابن‌سینا از نظر ساختاری بسیار شبیه به انسان‌شناسی فارابی است اما نفس نزد ابن‌سینا چیز دیگری است و عقل نزد او چیز دیگر. ابن‌سینا که نفس‌شناس است یک رده بندی مبسوط از قوای نفسانی ارائه می‌دهد. سؤال مهم اینکه آیا عدم اختلاف ساختاری بین انسان‌شناسی ابن‌سینا و انسان‌شناسی فارابی نتیجه خواهد داد که از این دو یک فلسفه علم مشترک بیرون می‌آید؟ پاسخ این که چنین نیست. چرا که نظریه معرفت نزد این دو انسان‌شناس یکسان نخواهد بود. همچنین ارتباط انسانی در این دو انسان‌شناس معانی متفاوتی خواهد داشت.

نفس نزد ابن‌سینا سه نوع قوه دارد. قوای نفسانی نباتی که عبارتند از غاذیه، نامیه و مولده و قوای نفس حیوانی که عبارتند از محرکه و مدرکه. قوای محرکه باعث اند مانند قوه‌ی شهوانیه و یا غضبیه، یا فاعله‌اند. قوای مدرکه یا ظاهری‌اند مانند حواس پنج‌گانه یا باطنی‌اند مانند حس مشترک، خیال و مصوره، متفکره، وهمیه، حافظیه. و بعد قوای نفس انسانی که عاقلیه‌ی عملی و عاقلیه‌ی نظری هستند که همان لایه‌های تجریدی را دارند که فارابی برای قوه عاقله قائل شده است. نفس ابن‌سینایی وحدت دارد ولی قوای آن متعدد است.

### مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا

برای درک مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا و اختلاف آراء با فارابی باید نظرات او در تصوف را بررسی کنیم ابن‌سینا میان زاهد و عابد و عارف فرق می‌زند: عارف فکر خود را متوجه جهان مقدس جبروت کرده و همیشه منتظر تابیدن نور حق است اندر سرّ خود. عارف خدا را برای خدا خواهد و هیچ چیز را بر شناخت و بر عبادت او اختیار نکند. عارف برای رسیدن به این مقام باید مراحل را طی کند.

نخستین مرحله در طریق عارفی اراده است و سپس ریاضت. مقصود از ریاضت سلوک طریق است و هدف از ریاضت سه چیز است: یکی اعراض از ماسوی الله، دیگر مطیع کردن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه و دیگر تلطیف سرّ برای آگاهی. چون اراده و ریاضت به حد معینی رسید خلساتی لذیذ از نور حق بر وی افتد چون برقی‌هایی که می‌درخشد و اندر حال خاموش شود. عارفان این حال را اوقات گویند و هر وقتی را دو وجه است یکی به وی و یکی بر وی. چون در ریاضت مداومت کند این حال بسیار در وی پدید آید تا جایی که جز خدا هیچ نبیند. سپس وقت وی سکینه شود. سپس به درجه‌ای بالاتر رسد. چنانکه به هر چه نگرند، دیگری بیند. و چون ریاضت از این بگذرد سرّ او آینه‌ای شود در برابر حق و او در آن آثار حق را مشاهده کند و او را در این حالت نظری با حق باشد و نظری با نفس خویش و هنوز متردد باشد. بعد از آن از خویشتن غایت شود و نظر وی بر جانب قدس محصور باشد.

ابن‌سینا چندین برهان برای وجود نفس می‌دهد. او نفس را جوهر می‌داند و نه صورت آن طور که ارسطو معتقد بود. پیش از او افلاطون و فلوطین و فارابی نیز چنین اعتقادی داشتند بلکه ابن‌سینا براهینی برای روحانیت این جوهر ارائه می‌دهد که بر سه گونه‌اند: منطقی، ریاضی، طبیعی. او قائل به حدوث نفس و خلود آن است. او ادراک را دو نوع می‌داند حسی و عقلی که یکی ظاهری است و یکی باطنی. او نیز مانند فارابی قائل به آن است تا نفس از جسد بی‌نیاز نشود خلود نیابد. اما پس از مرگ قائل است به اینکه چنین نفسی به ابدانی می‌پیوندد، مثلاً اجرام سماوی، تا هنگامی که بی‌نیاز شود. طریقه‌ی صدور کائنات از واحد نزد ابن‌سینا مانند فارابی تحت تأثیر فلوطین است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. دیگر اینکه کافی است ذات باری تعالی چیزی را تعقل کند تا آن چیز در وجود تحقق یابد. پس عقول پی‌درپی مانند نظر فارابی صادر می‌شوند تا به عقل فعال و فلک قمر برسند. سپس نفس کونیه صادر می‌شود که مدیر این عالم است نه ذات باری تعالی که جز به کلیات عالم نیست. هستی در نظر او چیزی جز اندیشه‌ی خداوند نیست. ذات باری ضرورتاً تعقل می‌کند و تعقل او همه‌ی موجودات است. پس حقیقت نزد ابن‌سینا، همچنان که افلاطون می‌گفت، مثال یا اندیشه یا ضرورت است، اما مخالف با افلاطون مثل را قائم بالذات و خارج اندیشه‌ی خداوند نمی‌داند. پس نزد ابن‌سینا ارتباط با خدا، ارتباط با اندیشه‌ی خداوند است، که البته در مراتبی از تجلیات این ارتباط ممکن می‌شود و ارتباط بین نفوس نیز تحت احاطه‌ی نفس کونیه می‌تواند ارتباط ظاهری یا باطنی باشد.

ابن‌سینا خرق عادت عارفان را در چهار امر منحصر می‌کند: قدرت ترک غذا برای مدتی دراز، قدرت انجام کارهای دشوار، دیگر قدرت بر اخبار از غیب و چهارم قدرت تصرف در عناصر. او این چهار قوه را چنین توجیه می‌کند که قدرت ترک غذا و انجام کارهای سخت از اینجاست که حالات نفسانی در جسد مؤثر است. اخبار غیب هم که در عالم خواب می‌رسد عجب نیست اگر در بیداری هم بیاید. اما تصرف در عناصر و خرق عادت، چون احداث زلزله، یا شفای بیمار، یا از بین بردن وبا و امثال آن را نیز در اسرار طبیعت اسباب و عللی است. بعید نیست که بعضی از نفوس را ملکه‌ای باشد که تأثیرش از بدن تعدی کند و در دیگر چیزها اثر کند و آن قوت بدان حد باشد که گویی نفس چنین شخصی نفس جهان است. همچنین ممکن است بعضی نفوس را این قوت باشد که در نفس‌های دیگر عمل کند.

اینجا اختلاف ظریف انسان‌شناسی ابن‌سینا و فارابی روشن می‌شود. لایه‌های تجرید عقل (و هم نفس کونیه) که در فلسفه‌ی فارابی در باطن نفس قرار می‌گیرند، (یا به نفس متصل می‌شود) در انسان‌شناسی ابن‌سینا مال خود می‌شوند و در تصرف انسان

قرار می‌گیرند. عقل فعال که در فلک قمر قرار دارد. در فلسفه‌ی فارابی مشرق تجلیاتی در نفس انسانی است، اما در انسان‌شناسی ابن‌سینا انسان ذاتی دارد که می‌تواند از نفس فانی شود و لباس عقل فعال یا هریک از لایه‌های تجرید عقل را به خود ببوشد.

### آراء ابن‌سینا درباره‌ی متقدان

فلاسفه از قدیمی‌ترین اعصار به نفس توجه داشته‌اند و به تحلیل مسائل آن پرداخته‌اند. به عقیده‌ی حکمای مادی نفس همان جسم است بدون هیچ تمایز و اختصاصی. اما روحیون نفس را مجرد از ماده می‌دانند و آن را قوه‌ای الهی می‌دانند که از عالم بالا بر بدن هبوط کرده است. گروهی حد متوسط را گرفته‌اند و آن را آمیزه‌ای از روح و جسم می‌دانند. پاره‌ای آن را بخاری گرم می‌دانند مانند رواقیان و پاره‌ای آن را صورت جسم‌مانند پیروان ارسطو.

حکمای اسلامی به همه‌ی این آراء پرداخته‌اند و با آنکه در قرآن درباره‌ی مطالعه‌ی حقیقت نفس تشویق نشده است و مالکیان و شافعیان این مبحث را حرام دانسته‌اند، باز در میان شیعه و سنی و مدارس گوناگون کلامی و تصوف در مورد نفس نظریاتی ارائه شده است. گروهی از هبوط نفس سخن می‌گویند و گروهی از جنبه‌ی روحی آن؛ دسته‌ای عقل را بر آن برتری می‌دهند و جمعی به تناسخ گردن نهاده‌اند. آراء متکلمان اسلامی نیز متفاوت است. گروهی به روحانیت آن رأی می‌دهند و گروهی به مادی بودن آن و جمعی میان این دو نظریه‌ی مخالف را گرفته‌اند. کندی و فارابی نیز از بین فیلسوفان اسلامی در این راه تلاش کرده‌اند اما هیچ یک به اندازه‌ی ابن‌سینا به این مبحث نپرداخته‌اند. او نفس را هم از جنبه‌ی متافیزیکی مورد بررسی قرار داد و هم فیزیولوژیکی. در جنبه‌ی اخیر از همه‌ی دیگر فلاسفه به اندیشه‌ی جدید نزدیک‌تر شد. آراء او در فلسفه‌ی نفس در شرق و غرب بسیار تأثیر گذار بود.

### علم از دیدگاه ابن‌سینا

مولف‌های اصلی انسان‌شناسی ابن‌سینا اشتراکات بسیاری با نظریات فارابی دارند: لایه‌های تجرید انسان متشکل از جد، نفس و عقول با این تفاوت که عقول که لایه‌های تجرید مشترک انسان و جهان هستند در انسان‌شناسی ابن‌سینا مال خود می‌شوند. انطباق ساختار انسان و جهان خلقت و در عین حال اشتراک در لایه‌ی تجرید عقول معرفت از دو راه حس و اشراق عقلی ممکن است. نفوس دون پایه فانی نمی‌شود بلکه مدتی با افلاک هم نشین می‌شوند تا کمال یابند. قوای نفس عبارتند از مدرکه و محرکه. نفس ابن‌سینایی وحدت دارد مانند نفس ارسطویی. جهان خلقت اندیشه‌ی خداوند است. عالم مثال یا صورت از همان جنس اندیشه است و مستقل از خداوند وجود ندارد. ذات انسان چون از نفس بی‌نیاز شد و به عالم عقل عروج کرد، به اندیشه‌ی خدا پیوسته است. نفس اگر قوی باشد نه تنها بر جسد بلکه بر عالم ماده می‌تواند تصرف کند. علم نزد ابن‌سینا نیز مانند علم نزد فارابی لایه‌لایه است اما ادراکات نفسانی لایه‌لایه تصور نمی‌شوند. ادراکات حسی، خیالی یا نفسانی، و عقلانی هستند. علوم موجی از عالم غیبند که مطابق با دیدگاه فارابی است. وحدت با عقل فعال در دسترسی همگان است و به امام معصوم محدود نمی‌شود. لذا نزد ابن‌سینا شناخت‌شناسی بر حضور انسان کامل تأکید ندارد. با وجود اینکه او شیعه‌ی اثنی عشری است، عقیده‌اش برخلاف تشیع و اسماعیلیه است.

فلسفه‌ی مابعدالطبیعه‌ی ابن‌سینا نیز در خور توجه است. چرا که ابداعات و ابتکارات بسیاری در آن دیده می‌شود. ابن‌سینا در فلسفه‌ی مابعدالطبیعه شاگرد فارابی است ولی از استاد خود از حیث دقت بر بیان و قدرت برهان برتری دارد. یکی از مفارقات فهم آراء ارسطو با اسلام علم خداوند به جزئیات است. خدای ارسطو جز به ذات خود آگاه نیست و این با عقیده‌ی اسلامی همخوانی ندارد. ابن‌سینا برای آنکه بین این دو عقیده وفق دهد، می‌گوید واجب الوجود همه چیز را به صورت کلی در می‌یابد؛ اما چون به ذات خود علم یافت و دانست که او مبدأ هر موجودی است، سرآغاز موجودات و هر موجودی را که از آنها پدید آید دانست. چون

این همه از مبدأ و تعالی سرچشمه گرفته است. مبدأ خود دانا به اسباب و مقتضیات آنها است. پس سبباتی که از این اسباب به وجود آیند و فواصل زمانی و نتایج آنها را نیز خواند دانست. البته این آراء رنگ و بوی جبری مسلکان را دارد.

ابن سینا مانند ارسطو و فارابی در اخلاق و سیاست نیز داد سخن داده است. آراء اخلاق او در میان نوشته هایش پراکنده اند اما در سیاست رساله‌ای خاص پرداخته است. ابن سینا بر خلاف فارابی از سیاست نفس شروع می‌کند، در حالی که فارابی از بالا به پایین می‌آید. و از اعم به اخص روی می‌نهد. اما ابن سینا اعتقاد دارد اصلاح جامعه باید از اصلاح نفوس آغاز شود. البته مانند استادش معتقد است سعادت جز به اجتماع حاصل نمی‌شود زیرا زندگی جمعی در طبیعت آدمی است.

### ابن سینا در بستر تاریخ علم

ابن سینا هم دانشمند بزرگ بود و هم فیلسوفی سترگ و هم عارفی نظری که در اسلاف خود تأثیر گذار بود. مهمترین اثر فلسفی ابن سینا شفا (ی نادانی) است. او سعی کرد رئوس مطالبی را که ارسطو درباره‌ی آنها تحقیق کرده بود، مورد بازبینی قرار دهد. او رساله‌ای در سیاست نوشت به نام "رساله سیاست" شرح نیز بر اصول اقلیدس نوشته است که در زمان او کار متداولی بود. او از فارابی و کتاب "احصاء العلوم" او پیروی کرد و به طبقه بندی دانش زمان خود پرداخت. او استادانه نظریه وسیعی برای عالم به عنوان حکمت پرداخت و طیف علوم معلوم زمان خود را تحت دو عنوان جمع عملی و نظری و تقسیمات فرعی و متعدد طبقه بندی کرد. نوشته‌های او درباره‌ی روان‌شناسی و علم النفس از موفقیت زیادی در قرون وسطای لاتین برخوردار بود. او ادعاهای طالع شناسان را رد کرد. کیمیا را نیز پس از مطالعه‌ی اصول آن و آزمودن شخصی، بی‌اعتبار دانست.

قانون دایرة المعارف طبی ابن سینا که طب یونانی و ایرانی را ترکیب کرد بسیار مورد رجوع بود. در این کتاب به مقدار زیادی از کتاب الحاوی رازی که از لحاظ رایج بودن تحت الشعاع آن قرار گرفت اقتباس شده است. او در فیزیک ارسطویی فکر می‌کرد و موفق نشد به دست آورد قابل ذکری دست پیدا کند چرا که ریاضیات را در مطالعات خود وارد نکرد، چه علوم طبیعی را تجلی ریاضیات نمی‌دانست.

### دورنمای تفکر علمی در دیدگاه ابن سینا

دیدگاه‌های انسان‌شناسانه‌ی ابن سینا نسبت به معرفت و نتایج آن در فلسفه‌ی علم از فارابی کاملتر است. چرا که تمام رشدی که تحت انسان‌شناسی فارابی بدست می‌آید در این انسان‌شناسی نیز ممکن است. ابن سینا به خاطر آشنایی با فیزیولوژی و ارتباط دادن آن با علم النفس تأمل به ارتباط مادی بین حواس و جهان خارج بود. آراء عرفانی نتیجه می‌دهند که او لایه‌ی تجرید خیال را به نفس کلی متصل می‌دید لذا ارتباط حقیقی در تمام لایه‌های تجرید ممکن می‌نمود. در صورتی که در انسان‌شناسی فارابی ارتباط حقیقتی فقط از باطن که علم عقل است ممکن می‌شد. لذا انسان‌شناسی ابن سینا به انسان‌شناسی زرتشت نزدیکتر است. چرا که وجود مجاری شناخت را از لایه‌های تجرید هستی انسان به لایه‌های تجرید جهان خلقت می‌پذیرد.

نقطه‌ی قوت انسان‌شناسی ابن سینا در برابر فارابی الهیات آن است که البته در آراء فلسفی او خود را نشان نمی‌دهد. چرا که ابن سینا در فلسفه پیرو ارسطو است و الهیات نزد ایشان چون ریاضیات برهانی است. الهیات برتر ابن سینا در عرفان او آشکار می‌شود که اتحاد با عقل فعال و سپس سایر عقول را برای ذات انسانی ممکن می‌داند. درک مستقیم انسان از معقولات در انسان‌شناسی ابن سینا جایگزین تجلیات عقل فعال در قوه‌ی عاقله در انسان‌شناسی فارابی شده است.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن سینایی

انسان‌شناسی ابن‌سینا نه تنها مانند انسان‌شناسی فارابی که به حس و اشراق هر دو تأکید دارد زندگی مادی و معنوی بشریت را احیا می‌کند بلکه به خاطر ابعاد عرفانی آن کمال انسان را در مراتب بالاتری از انسان‌شناسی فارابی برآورده می‌کند. همه علوم تحت این انسان‌شناسی شکوفا می‌شوند و ارتباط بین لایه‌های تجرید علوم این شکوفایی را حمایت می‌کند و هم وجود مجاری شناخت دسترسی بشر به حقیقت را عینی‌تر می‌نماید و بشر به سمت تسخیر زمین و آسمانها و هم عوالم معنوی پیش خواهد رفت.

از طرف دیگر بر خلاف فارابی ابن‌سینا جاودانگی نفوس را می‌پذیرد و این موجب می‌شود همه‌ی طبقات اجتماعی مورد احترام واقع شوند و صلح و صفا در سایه‌ی کمال انسان به دست خواهد آمد. سعادت بشر دیگر مانند انسان‌شناسی فارابی حذفی نیست. همه اقشار در تکامل بشریت دست به دست هم خواند داد و جامعه آنان را که دارای نفوس دون پایه هستند در کنار خود تحمل خواهد کرد. چرا که باور دارد این نفوس در نهایت از اسارت در صورت فلکی خلاصی خواهند یافت. و به عالم عقل عروج خواهند کرد و به سعادت ابدی خواهند رسید. در این انسان‌شناسی خلود در جهنم جایی ندارد.

### نقد انسان‌شناسی ابن‌سینا

هرچند انسان‌شناسی ابن‌سینا ترکیبی موفق از انسان‌شناسی افلاطون و ارسطوست که رشد بشر و توسعه علوم را در همه ابعاد تا حدی که از انسان‌شناسی افلاطون و ارسطو بر می‌آید جمع می‌کند، اما این فلسفه بسیار مجرد است. با این که به وحی اصالت می‌دهد شاهراه‌های استفاده از وحی و چگونگی تأثیر آن بر رشد علوم را مشخص نمی‌کند.

بلکه به مسائل نبوت، امامت و معاد که مبتلا به تفکر دینی است نمی‌پردازد و از این لحاظ از فلسفه‌ی مسیحی که سعی می‌کردند دین مسیحیت را بر مبنای فلسفه‌ی ارسطویی بنیانگذاری فلسفی کنند عقب افتاده‌تر است. به همین دلیل است که غزالی که خود به نوعی فیلسوف است به فلسفه حمله می‌کند و خود بسیار تحت تأثیر فلاسفه و متکلمین مسیحی قرار دارد. از طرف دیگر موفقیتی که انسان‌شناسی ابن‌سینا در شناخت انسان و نفس او دارد در شناخت طبیعت ندارد چرا که ارتباط نقش کلی را با عالم ماده به آن روشنی که در مورد انسان تعیین می‌کند مورد مطالعه قرار نمی‌دهد. از همین رو است که ابن‌سینا پزشک بزرگیست اما به عنوان یک فیزیکی‌دان متفکری ناتوان است تجربه را در پزشکی به عنوان ابزار علمی به راحتی به کار می‌بندد اما در شناخت طبیعت پای استدلالش چوبین است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ابن‌سینا

حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ابن‌سینا و فارابی شباهت و انطباق دارند جز تفاوت‌هایی که انسان‌شناسی ابن‌سینا با فارابی در اتحاد با عقل فعال دارد. آزادی بیان و حق کسب معرفت و حق به کمال رسیدن در تمامی لایه‌های تجربه هستی انسان جزء حقوق طبیعی انسان هستند. مدرکات عقلانی، نفسانی محسوس همه مورد تأکیدند اما فارابی این مدرکات را همه در نفس جای می‌دهد ولی ابن‌سینا این لایه‌های تجربی مدرکات را متمایز از هم در جسد، نفس، عقل جای می‌دهد. از آنجا که بین این مدرکات رابطه‌ی تجلی برقرار است بین حقوق طبیعی نیز چنین رابطه‌ای برقرار می‌شود. پس حقوق مادی تجلی حقوق نفسانی و حقوق نفسانی تجلی حقوق عقلانی هستند. با این ترتیب درست مثل حقوق طبیعی نزد فارابی بین این حقوق در لایه‌های تجربه مختلف هستی انسان تراحم منفعتی پیش نمی‌آید. البته ارتباط حقوق عقلانی با وحی در انسان‌شناسی ابن‌سینا به درستی تبیین نمی‌شود. در انسان‌شناسی ابن‌سینا که وجود مجاری ادراک فرض می‌شوند حتی بیش از انسان‌شناسی فارابی که تنها انطباق ساختار انسان و جهان خلقت فرض می‌شود، حقوق فطری انسان‌ها با یکدیگر و با ساختار جهان خلقت تراحم پیدا نمی‌کند. این عدم تراحم در انسان‌شناسی ابن‌سینا واقعی است و نه ریاضی.

## حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌سینا

حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌سینا مانند انسان‌شناسی فارابی از حقوق فطری نتیجه می‌شوند، اما به نقش امام در به وجود آوردن ساختارهای اجتماعی که شرایط اجتماعی مناسبی برای کمال انسان فراهم آورد تاکید نمی‌شود. اتحاد با عقل فعال و سایر عقول بالاتر و احاطه نفس به عالم ماده فراتر از احاطه به جسد است توانایی‌های مجردی است که به دست صاحبان اصلی آن تقدیم نمی‌شود.

بنابراین در حقوق اجتماعی انسان‌شناسی ابن‌سینا ساختار ساده‌تری از حقوق اجتماعی نزد فارابی دارد. چرا که فارابی حل بسیاری از مشکلات و پاسخ دادن بسیاری از سوالات و ساختن بسیاری از ساختارهای اجتماعی را وظیفه‌ای بر دوش اما معصوم می‌داند، در صورتیکه انسان‌شناسی ابن‌سینا روشی برای غلبه بر این کاستی‌ها ارائه نمی‌دهد. هرچند حقوق اجتماعی فارابی نیز در نبود و غیبت اما معصوم راه حل عملی پیش پا قرار نمی‌دهد. البته در انسان‌شناسی ابن‌سینا از آن جا که کمال به صورت مجرد تعریف شده است می‌توان این وظایف را بر دوش کاملترین افراد جامعه گذاشت. ولی اینکار باز هم نیاز به فرمالیسمی دارد که انسان‌شناسی ابن‌سینا ارائه نمی‌دهد.

## فلسفه اقتصاد نزد ابن‌سینا

فلسفه‌ی اقتصاد ابن‌سینا نیز بسیار به فلسفه‌ی اقتصادی که از انسان‌شناسی فارابی برمی‌آید نزدیک است. برآورده کردن منافع ظاهری و باطنی انسان هر دو مورد تاکید است و علم اقتصاد مادی تجلی علم اقتصاد نفسانی و آن تجلی علم اقتصاد عقلانی است. درست شبیه انسان‌شناسی زرتشت ساختار اقتصادی فردی در چارچوب ساختار اقتصادی جمعی تأمین می‌شود و حتی وجود مجاری شناخت نتیجه می‌دهد لایه‌های تجربه‌های ساختار اقتصادی فرد با لایه‌های تجربه ساختار اقتصادی جامعه ارتباط مستقیم دارند که از انسان‌شناسی فارابی به واقعیت نزدیکتر است.

در اقتصاد ابن‌سینا نیز آباد کردن دنیا و آخرت در هم گره خورده‌اند اما عروج به عالم عقل نزد فارابی پس از مرگ ممکن است ولی نزد ابن‌سینا اتحاد با عالم عقول در زندگی این دنیا در دسترس است. لذا آخرت در این انسان‌شناسی هم اکنون در حال وقوع است اما در پس پرده و رسیدن به سعادت در دنیا و آخرت و برآورده شدن منافع مادی و معنوی هر دو با هم در دسترس است و لازم نیز پس از مرگ و جدا شدن نفس از جسد به تعویق افتد. این برتری فلسفه‌ی اقتصاد ابن‌سینا بر فلسفه‌ی اقتصاد فارابی است.

## اقتصاد ابن‌سینایی در بستر فلسفه حقوق

انسان‌شناسی ابن‌سینا در برابر ساختارهای اجتماعی سکوت کرده است و به چگونگی حل مشکلات مربوط به آن نظر نمی‌افکند. البته ابن‌سینا رساله‌ای در سیاست نوشته است اما به طور مجرد از انسان‌شناسی او هیچ تفکر سیاسی استخراج نمی‌شود. لذا اقتصاد در انسان‌شناسی ابن‌سینا می‌تواند آزاد و یا دولتی و یا ترکیبی از اقتصاد آزاد و یا دولتی باشد. اقتصاد فارابی در خدمت شناخت در همه‌ی لایه‌های تجربه‌ی هستی است اما بر خلاف اقتصاد فارابی جامعه را به یک دانشگاه بزرگ تبدیل نمی‌کند چرا که ممکن است تحت حمایت اقتصاد آزاد و بیپا دولتی سازمان‌های عام المنفعه‌ای که در جهت توسعه علم ساخته شده باشد وجود داشته باشد. در اقتصاد ابن‌سینایی درست مانند اقتصاد فارابی علم و فلسفه در خدمت شناخت هستند پس هم تسخیر طبیعت و افزایش رفاه مردم مورد تأکید است و هم تسخیر مابعد الطبیعه و به کمال رسیدن انسانها. اما ساختاری برای توزیع عادلانه‌ی رفاه بین همه پیشنهاد نمی‌شود که نقص فلسفه‌ی و اقتصاد ابن‌سینایی در برابر فلسفه اقتصاد فارابی است.

## علم ابن‌سینایی در بستر حقوق و اقتصاد ابن‌سینایی

ساختار اقتصادی ابن‌سینایی در جامعه انسجام ندارد لذا ممکن است بسیاری برای سودجویی شخصی فعالیت اقتصادی انجام دهند. در چنین جامعه‌ای ساختارهای اجتماعی برای توسعه‌ی علم و فلسفه تشکیل خواهند شد و به صورت آزاد یا دولتی نیز حمایت می‌شوند اما همه‌ی نیروهای جامعه در خدمت کمال مادی و معنوی انسان قرار نمی‌گیرد و بسیاری از نیروهای توانایی‌های افراد هرز می‌روند.

در چنین ساختار اقتصادی علوم رشد می‌کند و انسان‌ها کمال می‌یابند اما این همه‌ی اتفاقات را در بر نمی‌گیرد. ثروت اندوزان سعی می‌کنند رفاه را برای خود بیشتر فراهم کنند حتی سعی می‌کنند ساختارهای علمی را با ثروت خود بخردند و علم را در خدمت افزایش ثروت خود قرار دهند. اینجاست که فرق اساسی حکومت انسان کامل در انسان‌شناسی فارابی و سکوت انسان‌شناسی ابن‌سینا در مسائل اجتماعی روشن می‌شود.

علم و فلسفه در خدمت کمال انسان است اما باید در خدمت کمال بشریت قرار گیرد این تنها عاملان و فیلسوفان و افراد مستعد نیستند که هم در ظاهر و هم در باطن از سعادت برخوردار می‌شوند انسان کامل سعادت دنیوی و اخروی را برای همه بشریت می‌خواهد و این همان مولفه‌ای است که نزد ابن‌سینا غایت است.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌سینا

وحدت‌شناسی بین عقل و دین از اصول آراء شناختی ابن‌سیناست. او برای حل مشکلات شناختی خود به مسجد جامع می‌رفت و از خداوند درخواست کمک می‌کرد. شناخت نفس از طریق قوای مدرکه است که یا ظاهریند مانند حواس پنج‌گانه یا باطنی‌اند مانند حس مشترک، خیال و مصوره، متفکره، وهمیه و حافظیه، پس ادراک دو نوع است حسی و عقلی که یکی ظاهری و یکی باطنی. نزد ابن‌سینا ارتباط با خدا ارتباط با اندیشه‌ی خداست. عارف برای تابیدن نور حق بر سر خود باید مراحل را طی کند. نفوس چون قوی شوند قدرت خبر دادن از غیب و قدرت تصرف از عناصر را به دست آورند. نفس کونیه می‌تواند در تصرف نفس انسان قرار گیرد همانطور که عقل فعال هم می‌تواند در تصرف عقل آدمی قرار گیرد. یعنی نفس می‌تواند فانی شود و لباس عقل فعال را بر خود بپوشد. وحدت با عقل فعال در دسترسی همگان است و به اما معصوم محدود نمی‌شود. شناخت نزد ابن‌سینا یکی شناخت عقلانی و کشف شهود نیز نزد ابن‌سینا عقلانی است. علوم موجی از عالم غیبی‌اند که مطابق با شناخت فارابی است. ارتباط نفس با نفس کونیه می‌تواند به طرز مستقیم صورت گیرد. ادراکات نفس لایه‌لایه است بلکه قوای مختلف نفس هستند. نفس واحد است و لایه‌لایه نیست. نه تنها ارتباط با خداوند ارتباط با اندیشه‌ی خداوند است بلکه جهان خلقت همه اندیشه‌ی خداوند است. عالم مُثَل نیز از جنس اندیشه است و بر خلاف تفکر افلاطون مستقل از وجود خداوند نیست.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌سینا

اینکه سیمای علم و دین در یک بینش جامع مابعدالطبیعی مبتنی بر نزول فیض گردآوری شود نزد ابن‌سینا ارزش محسوب می‌شود. تضرع نزد خدا برای حل مشکلات علمی نزد ابن‌سینا ارزش است. در ساختار شناختی ابن‌سینا رده بندی ارزش است. او به رده بندی علوم، قوای نفس، عناصر اربعه و کیفیت آن‌ها می‌پردازد. فنای نفس و ارتباط با عقل فعال برای ابن‌سینا ارزش است. کسب علوم از جمله منطق علوم طبیعی، علوم ریاضی و مابعدالطبیعه نزد ابن‌سینا ارزش است. کنترل ذهن، اشراق عقل و تزکیه‌ی نفس ارزش است زیرا که نفس را مستعد دریافت فیض عقل فعال می‌کند. نزد او اشراق نوعی اتصال است نه اتحاد. جمع علم و حکمت نزد ابن‌سینا ارزشی است. ارتباط برقرار کردن با نفوس و همچنین نفس کونیه ارزش است همانطور که ارتباط با عقل فعال

ارزش است. برای عارف تابیدن نور حق بر سر او ارزش است. شناخت و عبادت خداوند ارزش است و هیچ ارزشی قابل مقایسه با این ارزش نیست. اعراض از ما سوی الله ارزش است. مطیع کردن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه ارزش است. تلطیف سر برای آگاهی ارزش است. تبدیل اوقات به حال و تبدیل حال به سکینه ارزش است. غیر خدا چیزی ندیدن ارزش است. غایب شدن از نفس در نظر به خداوند ارزش است. ترک غذا، قدرت انجام کارهای دشوار قدرت بر اخبار دادن از عالم غیب و قدرت تصرف در عناصر بر نفس ممکن است و رسیدن به این قدرت‌ها ارزش است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌سینا

تعلیم به جسد و نفس مربوط می‌شود و تعلیم نفس به قوای نفسانی بر می‌گردد به خصوص به قوای مدرکه. قوای مدرکه ظاهری قابل تربیت هستند همانطور که قوای مدرکه باطنی مثل خیال، متفکره، وهمیه و حافظه قابل تربیت هستند. علوم تقسیم می‌شوند به علوم طبیعی، علوم ریاضی، و الهیات که مانند فارابی است و بین آنها رابطه‌ی تجلی برقرار است. نفس باید تربیت شود در چند جهت: یکی در جهت اعراض ما سوی الله. یکی در جهت مطیع کردن نفس در برابر نفس اماره و دیگری تلطیف سر برای آگاهی. اما برای این تربیت‌ها نیاز به تعلیم است. برای اعراضی از ما سوی الله باید بیاموزد که چنین اعراضی به چه هدفی و چرا او را در شناخت محدود نمی‌کند بلکه در شناخت تقویت می‌نماید. اینکه باید علم رام کردن نفس اماره را به نفس مطمئنه آموخت. و اینکه فرق بین ادراک سر را با ادراک عقلانی باید به دانش‌آموز آموزش داد. تعلیم برهان نه فقط برای ریاضیات و ارتباط آن با علوم طبیعی اهمیت داد بلکه الهیات صورت علمی عقلانی دارد که نیازمند جدی برهان عقلانی است. مدارسی نه تنها در سطوح ابتدایی به آموزش علوم طبیعی و در سطوح متوسطه به آموزش علوم ریاضی و در سطوح عالی به آموزش علوم عقلی می‌پردازد بلکه قوای مختلف نفوس نیز در ساختار مدارس وارد می‌شود. گروهی از مدارس به رشد قوه‌ی حافظه و گروه دیگر به رشد قوه‌ی متخیله و گروهی به رشد قوه‌ی متفکره و گروهی به رشد قوه‌ی عاقله تاکید دارند. بنابراین فرد بر حسب این که چه استعدادهایی در نفس او به ودیعه گذاشته شده باشند باید به مدارسی مربوطه و نظام آموزش مربوطه وارد شوند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌سینا

نفس باید در چند جهت تربیت شود. یکی در اعراض از سوی الله. دیگری مطیع کردن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه و دیگر تلطیف سر برای آگاهی. رسیدن به هر یک از این توانایی‌های مستلزم طی شدن مراحل مختلفی است که در تربیت فرد باید لحاظ شود. نزد ابن‌سینا تربیت جامعه از تربیت فرد آغاز می‌شود. بر عکس فارابی که بالا به پایین می‌آید و از تأثیر جامعه بر فرد شروع می‌کند. ارتباط شناختی در تمام لایه‌های تجربه برای انسان ابن‌سینایی ممکن بود لذا تربیت از طریق ارتباط لایه‌لایه در هر لایه تجرید ممکن است صورت بگیرد. مثلاً تربیت نفس با ارتباط نفسانی و تربیت جسد با ارتباط ظاهری و تربیت عقل با ارتباط عقلانی که منجر به درک مستقیم معقولات در انسان‌شناسی ابن‌سینا چون در این انسان‌شناسی نفوس سرآخر همه‌ی کمال می‌یابند و خلود در جهنم در آن جایی ندارد و همه‌ی طبقات اجتماعی در این انسان‌شناسی محترم هستند و برای این احترام گذاشتن انسان‌ها باید تربیت شوند. انسانها در انسان‌شناسی ابن‌سینا برای شناختن منابع ظاهری و باطنی خود باید تربیت شوند. منابع دنیوی و اخروی همه زمان می‌تواند برآورده شود و دانش‌آموز باید برای برآورده کردن این منابع تربیت شود. آداب علم اندوزی و زندگی علمی و زهدی که برای رشد شناختی لازم است و تزکیه‌ای که برای عرفان لازم است همه موضوع تعلیم و تربیت فردی و انسان‌شناسی ابن‌سینا هستند. رابطه‌ی بین معلم و شاگرد رابطه‌ی بین مرید و مراد است. که در تمام لایه‌های تجربه شناخت جریان دارند و معلم مستقیماً با تمام هستی شاگرد در ارتباط است.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌سینا

تربیت اجتماعی نزد ابن‌سینا بر تربیت فردی تکیه می‌زند. نمی‌تواند جامعه را مستقیماً در تزکیه نفس یا محیط شدن بر نفس اماره یا اشراق عقلانی یا تلطیف سرّ تربیت کرد. ولی می‌تواند در سایه‌ی یک اجتماع سالم به سعادت رسید. بنابراین برای تشکیل ساختارهای اجتماعی توانا ابتدا باید انسان‌های توانا تربیت کرد تا ایشان بتواند چنین ساختارهایی را به وجود بیاورد و مدیریت کنند. بنابراین تعلیم و تربیت جامعه با انسان‌سازی شروع می‌شود و تربیت انسان‌ها نیز با تربیت معلم آغاز می‌گردد. معلم شخصی است که هم باید به کمالات رسیده باشد و هم باید بتواند در تمام لایه‌های تجربه با انسان ارتباط برقرار کند و او را در جهت رسیدن به کمالات تربیت نماید بلکه بتواند از دانش‌آموز معلمی مانند خود بسازد که روزی او نیز به تربیت نفوس از همین راه اقدام نماید.

از اصول تربیت اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌سینا احترام به همه‌ی نفوس است چرا که ایشان پس از چند کمال می‌یابند و بالا می‌روند. خواه در این دنیا یا در زندگی پس از مرگ که به افلاک یک‌به‌یک می‌پیوندند تا به عقل فعال برسند و به سمت خدا از طریق عقول بالا روند. تسخیر طبیعت و مابعدالطبیعه و اینکه چگونه این توانایی در خدمت همه‌ی مردم قرار گیرد نیز موضوع تربیت اجتماعیست. چرا که انسان‌شناسی ابن‌سینا ساختاری اجتماعی برای توضیح عادلانه‌ی رفاه به دست نمی‌دهد. جامعه و همه‌ی نیروهای آن باید در خدمت شناخت و ارتقا آن قرار بگیرد که این مانند انسان‌شناسی فارابی است اما ساختار اجتماعی برای حمایت چنین حرکتی معرفی نمی‌شوند.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد ابن‌سینا

تحت انسان‌شناسی ابن‌سینا مدرسی در سطوح ابتدایی، متوسطه، عالی به تربیت و تعلیم در جسد، نفس و عقل می‌پردازد. برای کسانی که در قوای مختلف نفس قوی هستند و برای استعدادهای خاص باید مدارس جداگانه‌ای تعبیه شود. ساختار اقتصادی این مدارس می‌تواند دولتی، آزاد یا ترکیبی از اینها باشد. انسان‌شناسی ابن‌سینا درباره‌ی ساختار اقتصادی مدارس ساکت است. برای هر یک از این مدارس باید ابتدا معلمینی تربیت شوند که توان تدریس در این مدارس را با توجه به هندسه استعدادهایشان داشته باشند. در این مدارس به خصوص مدارس عالی نه تنها شناخت از همه نوع آن‌ها هدف آموزش پرورش است بلکه ارتباط با اندیشه‌ی خداوند از طریق عبادت و تعقل مهمترین هدف تعلیم و تربیت محسوب می‌شود. جامعه و مدارس عالی باید به دست کاملانی که بدین سطح رسیدند هدایت شوند. بنابراین سیستم اجتماعی و تعلیم و تربیت بر مبنای رهبری استوار شده است. رهبرانی که باید طی سالها در خود نظام آموزشی برای رهبری نظام آموزشی تربیت شوند. مسلماً چنین رهبرانی جامعه را در جهت این که دانشگاهی بزرگ باشد هدایت خواهند کرد اما ساختاری برای اینکه چنین دانشگاهی چگونه باید اداره شود توسط انسان‌شناسی ابن‌سینا معرفی نمی‌شود حتی در مورد ساختارهای اجتماعی در چنین دانشگاهی انسان‌شناسی ابن‌سینا ساکت است. چنین ساختاری جامعه را در جهت پیشرفت تمام علوم هدایت می‌کند اما در میوه‌چینی این توانایی جامعه ناتوان است.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد ابن‌سینا

ساختارهای برآمده از انسان‌شناسی ابن‌سینا در تعلیم و تربیت فردی بسیار تواناست و افراد را متناسب با سطح توانایی شناختی خودشان در جهت شکوفایی شناخت هدایت می‌کند ولی در مورد ساختار اجتماعی نهایی یک جامعه سعادت‌مند ساکت است. علوم طبیعی، ریاضی و الهیات در چنین جامعه‌ای به حد اکثریت رشد و شکوفایی خود می‌رسند و ریاضیات و رشد علوم طبیعی و الهیات و رشد علوم ریاضی حکومت می‌کنند اما جامعه در میوه‌چینی این چنین رشد و شکوفایی ناتوان است. تعلیم و تربیت ابن‌سینایی افراد را به خوبی تربیت می‌کند اما در شکل دادن به جامعه‌ای سعادت‌مند ناتوان است.

هرچند ابن‌سینا در چگونگی سیاستگذاری تدبیر مسائل اجتماعی ساکت نیست اما این همه را بر انسان‌شناسی خود استوار نمی‌کند. با اینکه ابن‌سینا شیعه اثنی عشری است به نقش امام معصوم در هدایت جامعه نمی‌پردازد. یا بهتر بگوییم او سعی می‌کند بر خلاف فارابی کمالات امامان معصوم را در دسترس همگان قرار دهد و لذا می‌توان گفت همان نقش را که امام معصوم در جامعه‌ی فارابی ایفا می‌کند در جامعه‌ی ابن‌سینایی قابل ایفا است. از جهتی می‌توان گفت که ابن‌سینا بعضی از کمالات امام معصوم را تئوری پردازی کرد و با این کار آن‌ها را در دسترس رهبران جامعه قرار داده است. پس از این نظر یک قدم از فارابی جلوتر است ولی مانند فارابی در اینکه جامعه اسلامی ایده آل چگونه باید باشد ساکت است و به جای آنکه آن را بر دوش اما معصوم بیافکند آن را بر دوش رهبران جامعه که از کاملان هستند می‌اندازد.

ابو علی حسن بن هیثم بزرگترین فیزیکدان مسلمان و از بزرگترین محققان مبحث نورشناسی در همه اعصار است وی پس از بطلمیوس نخستین دستاوردهای مهم را در زمینه‌های نورشناسی عرضه داشت. نظریات ابن هیثم در زمینه‌ی نور و بینایی با هیچ یک از نظریات معروفی که بیشتر در مورد باستان یا در دوره‌ی اسلامی رواج داشت، نه همسان بود و نه مستقیماً از آن‌ها نشأت گرفته بود. علایق او همه‌ی قلمروی پدیده‌های نوری را در بر می‌گرفت. ابن هیثم در نجوم نیز پیشگام بود. او نظام پیشنهادی بطلمیوس را برای توصیف حرکات سیارات چنان دگرگون ساخت تا با نظریه‌ی افلاک ارسطویی همخوانی یابد. ارسطوگرایی در نجوم پس از ابن هیثم توسط بسیاری از مسلمانان از جمله خواجه نصیرالدین طوسی دنبال شد. او ریاضی دانی برجسته نیز بود. ابن هیثم تنها یک دانشمند برجسته نبود، بلکه می‌توان او را از معماران دانش نوین به شمار آورد. چه روشی که او در بسیاری از کارهای علمیش به کار گرفت، همان شیوه‌ی نوین پژوهش علمی (پیشنهاد فرضیه، استنتاج و قیاس، آزمایش) بود. این همان اصولی است که بیکن در کتاب ارغنون نو پیش پا می‌نهد، بدون اینکه اقرار کند از ابن هیثم اقتباس کرده است. مدارکی در دست است که بیکن با آثار ابن هیثم آشنایی داشته است. همچنین دیده‌ی گروه‌های تبدیلات در ریاضیات به لایبنتز نسبت داده می‌شود اما مدارکی در دست است که او به آثاری از ابن هیثم دسترسی داشته است که مبین این ایده بوده است.

### هم عصران ابن هیثم

در زمان ابن هیثم دولت بزرگ اسلامی به شکلی که پیش از فتوحات اسلامی بود درآمد و از درون آن دولت‌ها و حکومت‌های کوچک و جدا از هم سر بر آوردند. دلیل بر این امر، آسان‌گیری، آینده‌نگری و نیز ناتوانی خلفا در اداره‌ی امپراطوری گسترده‌شان بود. بنابراین حاکمان محلی نوعی استقلال و خود مختاری در اداره‌ی قلمروی خود اعطا کردند. ثمره‌ی این جدایی پیدایش پایتخت‌هایی با دربارهای با شکوه و ثروتمند بود که با بغداد رقابت می‌کردند. مساجد و مدارس در آن روز آوازه‌ای بلند داشتند و دانشجویان را از کشورهای همسایه به سوی خود فرا خواندند. بدین ترتیب، گزیده‌ای از دانشمندان و فلاسفه و فقها گرد آمدند و به تحقیق همت گماشتند.

بغداد لقب یگانه پایتخت فکری جهان اسلام را مدت زیادی از آن خود نداشت، زیرا به زودی رقابت آشکاری میان پایتخت‌های اسلامی در گرفت. بغداد، اندلس و قاهره پایتخت‌های اصلی رقابتی سیاسی، دینی و علمی را آغاز کردند. سراسر کشورهای اسلامی پر از کتابخانه‌های بزرگ بود. عشق به کتاب تنها به مشتی از دانشمندان محدود نمی‌شد، بلکه این اشتیاق در تمام طبقات مردم دیده می‌شد.

عصر ابن هیثم عرصه‌ی ظهور گروه‌هایی مخفی از جمله "اخوان الصفا" نیز بود که در بصره پدید آمد. دامنه‌ی تعالیم آنان در ۵۲ رساله با عنوان رسائل اخوان الصفا گرد آمده بود. نفوذ این دایره‌ی المعارفاز مرزهای اندلس نیز گذشت. آموزه‌های آنان بر همگرایی دین و فلسفه استوار بود.

ابن هیثم در بصره متولد شد و در ایام حکومت خلیفه‌ی فاطمی راهی قاهره شد. در الازهر بود که مهمترین کارهای علمی خود را به انجام رساند و به "مهندس بصری" ملقب گردید. او در در همان شهر چشم از جهان فرو بست. جامعه از هر مسجدی در شهر قاهره بود که به دستور خلیفه‌ی فاطمی بنا شد. تمام مسجد اشاره به لقب حضرت فاطمه (س) دارد. این مسجد به زودی میعادگاه دانشجویان و مشتاقان دانش گردید تا بعد در ۱۹۳۶ تبدیل به دانشگاه الزهرا گردید ابن هیثم نه تنها مبدا روش علمی نوین است بکه اخلاق علمی به جا مانده از او اخلاق علمی مدرن را پایه‌گذاری کرده است. می‌گوید: چون به سخن نیکویی که از آن تو نیست برخورداردی، آن را به خود میند، و تنها به بهره مندی از آن بسنده کن، که فرزند به پدرش می‌رسد و کلام به گوینده‌اش. خود او

چون به نکته‌ای دست می‌یافت که هیچکس پیش از او دریافته بود، فروتنانه می‌گفت: هیچ یک از گذشتگان، و نه از معاصران را سراغ نداریم که چنین مطلبی را بیان کرده باشد، و در هیچ کتابی نیز به آن برنخورده‌ایم.

حتی پیش از سفر به قاهره و انجام مهمترین کارهای علمیش، آوازه‌ی ابن‌هیثم به عنوان دانشمندی بزرگ در علوم ریاضی، مهندسی و حکیمی برجسته در مسائل منطقی و فلسفی تا آنجا بالا گرفت که اهل بغداد در مسائل بسیاری از او فتوا می‌خواستند. این در حالی بود که بغداد بسیاری از دانشمندان زبده‌ای را در خود جاداده بود.

عصر ابن‌هیثم از نظر جنبش‌های فکری، دوره‌ای پر هیاهو، و از نظر شکوفایی علوم دینی و فقهی، زبان و ادبیات، فلسفه و علوم یکی از درخشان‌ترین ادوار تمدن اسلامی، بلکه از تابناک‌ترین دوران تاریخ جهان بوده است. در این عصر، کار ترجمه معارف یونانی، هندی و ایرانی به زبان عربی و فراگیری این متون ترجمه شده به پایان پذیرفت و دوره‌ی تشریح، تکامل و تصحیح آن‌ها آغاز گشت. دیگر عصر نهضت ترجمه به سر آمده بود و هنگام پژوهش، ابتکار و نوآوری فرا رسیده بود.

شخصیت ابن‌هیثم در برابر ابن‌سینا ابعاد مختلف خود را بهتر نشان می‌دهد. او در مرتبه‌ی نخست در ریاضیات و فیزیک از جایگاه والایی برخوردار بود و در مرتبه‌ی دوم در دانش‌های دیگر از جمله فلسفه. ابن‌سینا به عوان پزشک در فلسفه‌ی خود بر علم النفس تاکید بسیار داشت و آراء او در بارنامه‌ی چگونگی کارکرد حواس و ادراکات آنان بیش از همه‌ی فیلسوفان گذشته به تفکر مدرن نزدیک‌تر بود. حال آنکه ابن‌هیثم به عنوان فیزیک دان در فلسفه‌ی خود بر شناخت طبیعت تاکید بیشتری داشت. از این رو فلسفه‌ی او تحت تأثیر آراء او در چگونگی کشف قوانین طبیعت قرار گرفت. روش ابن‌هیثم از دو جنبه بنیادی لیکن تفاوت دارد. اول اینکه او به گردآوری مشاهدات و تدوین آن‌ها به منظور استقرای احکام بسنده نمی‌کرد، بلکه از این همه به عنوان مقدمه‌ای برای برهان منطقی-ریاضی استفاده می‌کرد. دوم اینکه ابن‌هیثم جایگاه ویژه‌ای برای تخیل در نظریه علمی قائل بود.

### انسان‌شناسی ابن‌هیثم

شالوده آراء ابن‌هیثم در نظریه‌ی عمومی نورشناسی از این اصل کلی مشتات گرفته است که جهان خارجی دارای وجودی مستقل و عینی است. براساس این دیدگاه، حواس ابزارهایی برای ادراک و شناخت جهان خارجی‌اند و احساس بینایی نیز منوط به عامل یا مؤثری واقعی و خارجی به نام نور مربوط می‌باشد. چنین نگرشی به خودی خود راه را بر کسانی که معتقد بودند بینایی به واسطه‌ی خروج چیزی از چشم و برخورد آن شی مرئی می‌باشد، می‌بندد. او دو تعریف از نور دارد: اول نور حرارتی آتش گونه است که از اجسام منیری چون خورشید و آتش انتشار می‌یابد. تعریف دوم که آن را تعریف حکمای طبیعی نام نهاده این است که نور در اجسام منیر صورت جوهری و در اجسام متنیر صورت عرضی است که با زوال نور زایل می‌گردد. او هر یک از دو تعریف را به آوردگان آن‌ها منسوب می‌دارد و هیچکدام را بر دیگری رجحان نمی‌دهد.

بنابراین دیدگاه، جهان مستقل از انسان است و می‌توان آن را مستقل از انسان مطالعه نمود. بنابراین ابن‌هیثم واضح اولین جهان‌شناسی است که بر پایه‌ی انسان‌شناسی بنیان‌گذاری نشده است. جهان خارج که مدرک حواس ماست مستقلاً قابل مطالعه است و نیازی نیست برای آن نفس یا روح یا عقلی تجربه شود. می‌توان دنیای فیزیکی را بدون نیاز به متافیزیک مطالعه نمود و نقش انسان در این جهان نقش موجودی متفکر و عاقل است که جهان فیزیکی را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

### مبانی انسان‌شناسی ابن‌هیثم

بی تردید شک کردن از عوامل مهمی است که اندیشه را شکوفا می‌کند. عصری که ابن‌هیثم در آن می‌زیست، نمایشگاهی برای عرضه‌ی افکار و گرایشهای گوناگون و جولانگاهی برای فرقه‌ها و مذاهب مختلف بود. ابن‌هیثم نخستین مرحله از مراحل شکوفایی اندیشه‌ی خویش را با شک کردن در همه‌ی این عقاید گوناگون آغاز کرد. می‌گوید: من همواره از هنگام کودکی در باورهای

گوناگون مردمان و دلبستگی هر گروه از آنان به نظریات خویش می‌اندیشیدم و در همه‌ی این‌ها به دیده‌ی شک می‌نگریستم، چون یقین داشتم که حقیقت یکی است و اختلاف در آن، تنها از گوناگونی روش‌های راه یابی به حقیقت ناشی می‌گردد و بس. ... برای راه یابی به معدن حقیقت تمام همت خویش را بگماردم. .... و از این رو به کاوش در نظریات و عقاید گوناگون و انواع دانش‌های ادیان پرداخته‌ام، ولی در میان آن‌ها به چیز سودمندی دست نیافتم. نه از آن، راه دستیابی به حقیقت را شناختم، و نه راهی برای رسیدن به یقین یافتم، پس دیدم که مرا به حقیقت راهی نیست مگر از طریق نظریاتی که ماده‌ی آن‌ها محسوسات، و صورت آن‌ها امور عقلی باشد، و چنین چیزی را جز در علومی که ارسطو در انداخته بود نیافتم، یعنی دانشه‌ای منطق، طبیعیات و الهیات که جوهر و سرشت فلسفه باشد.

ابن‌هیثم با چنین دیدگاهی مطالعه فلسفه‌ی ارسطویی را آغاز کرد، و در آن به کاوش و بررسی پرداخت. توجه به این نکته که فلسفه‌ی ارسطویی، نخستین تکاپوی شناخته شده بشری برای پی افکندن بنای معرفت بر پایه‌ی اصول اولیه عقلی بود، دلیل توجه ابن‌هیثم به این فلسفه بود.

ابن‌هیثم در پژوهش‌های خود همواره در پی کشف قوانین کلی و جهان شمولی است که بر قراری آنها را در طبیعت باور داشت. او معتقد بود که پدیده‌های طبیعی بر منوال ثابتی روی می‌دهند و به روش واحدی تکرار می‌پذیرند و می‌توان هماهنگی، همسانی و همانندی را در آن‌ها یافت. او در ضمن پژوهش‌هایش در نورشناسی می‌گوید: پس اگر برای مثال، نور وجودی عینی دارد، انتظار می‌رود که ویژگی‌های عمومی‌ای باشد که در همه‌ی نورهای مشترک است، چه نوری باشد که از اجسام منیر تابیده می‌شود و چه نوری باشد که از اجسام مستنیر ساطع می‌گردد. چه نوری باشد که از اجسام نزدیک تابیده می‌شود و چه نوری که از اجسام آسمانی دور دست منتشر می‌شود و چه نوری ضعیفی که از حواسمان پوشیده می‌ماند.

ابن‌هیثم انسان را نیز به عنوان جزئی از طبیعت قانونمند می‌داند لذا قابل مطالعه توسط روشهای عقلی. ابن‌هیثم شیفته‌ی حقیقت و دانش بود و انسان را حول کسب معرفت به همان معنی که گفتیم تعریف می‌کرد. انسان ارسطویی برای رفع نیازهای ابن‌هیثم کفایت می‌کرد اما هدف و غایت انسان نزد ابن‌هیثم متفاوت بود، چرا که تحت تاثیر افلاطون قرار نداشت. بنابراین نفس ابن‌هیثم در قوه‌ی تعقل و ادراک خلاصه می‌شود و حیات جسد به عنوان جزئی از طبیعت مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بنابراین انسان از جسدی زنده همراه با اندیشه‌ای که به او توان شناخت می‌دهد تشکیل شده است.

ابن‌هیثم در واقع ارسطویی است که فارغ از تاثیر آرائی چون آراء افلاطون قرار گرفته باشد. او برای شناخت طبیعت، از ادراک امور حسی را برای معرفت واقعیت خارج می‌جست. شیوه‌ی او مبتنی بر نگرش عینی بود. چنین نگرشی طرح پرسش بسیار مهمی را در پی دارد: اگر محسوسات، ما به ازای خارجی دارند و حواس ابزار درک آن است، پس بروز خطا در حواس ما چگونه قابل تغییر است؟ او بر این باور بود که ادراک صحیح مستلزم به فراهم آوردن شرایط متعدد خارجی و درونی است و حواس به تنهایی در معرض خطا قرار نمی‌گیرند، بلکه عقل نیز قیاسات خود و در آنچه او آن را معرفت نامیده دچار خطا می‌گردد؛ می‌توان انواع این خطاها و علل آن‌ها را شناسایی کرد و حتی از آن‌ها پرهیز نمود. او تاکید داشت که علی‌رغم بروز خطا در امور عقلی و در حواس بشری، باز هم می‌توان حقیقت را ادراک کرد. ادراکی در نهایت هماهنگی با حقیقت. ابن‌هیثم به پیروی از ارسطو نفس را پدیده‌ای ماوراء الطبیعی می‌داند در صورتی که به چنین فرضی نیاز هم ندارد. البته در زمان او علم پزشکی چنان پیشرفت نکرده که به او اجازه دهد شناخت را به هم فعل و انفعالات مغزی محدود نماید. اما شناخت او از بدن با اطلاعاتی که از علم پزشکی دارد که از مطالعه‌ی جالنیوس و منابع یونانی بدست آمده است به او اجازه می‌دهد که نفس را در قوه‌ی ادراک و شناخت، تفکر و تعقل خلاصه نماید. قوه‌ی درکی که هم برای شناخت طبیعت، هم برای ریاضیات و هم برای الهیات کفایت می‌کند.

## آراء ابن‌هیثم درباره‌ی متقدان

ابن‌هیثم و تأثیری که در علم فیزیک زمان خودش گذاشت را می‌توان از بسیاری جهات به انیشتین تشبیه نمود. او به نکته مهمی اشاره می‌کند. که تا چندین قرن پس از او برای دانشمندان ناشناخته بودند. آن امکان وجود دو یا چند نظریه مستقل و کارا برای توجیه واقعیتهای واحد است. مثلاً هر نظریه‌ی جدیدی که قادر باشد حرکت ظاهری سیارات و ستارگان را توجیه کند می‌تواند جایگزینی برای نجوم بطلمیوسی باشد و خود او نیز به چنین کاری دست زد. در این دیدگاه، اساساً برای طرح فرضیات و نظریات جدیدی که هماهنگی بیشتری با واقعیت دارند، مانعی وجود نخواهد داشت.

ابن‌هیثم همچنین روند تکامل علم را به خوبی می‌شناخت. او می‌دانست که در مسیر تکامل دانش، پابان هر مرحله آغازی برای مرحله‌ی بعد است. این ویژگی استمرار و پیوستگی از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ دانش است و هدف از این جریان پیوسته، نزدیکی هر چه بیشتر به حقیقتی است که دل‌بدان آرام‌گیرد و اختلاف‌ها را از میان بردارد و بنیاد شبهات را براندازد. کار ابن‌هیثم به تجربه‌اندوزی علمی محدود نمی‌شد. او به ساخت ابزارهایی برای انجام اینگونه آزمایش‌ها و اعمال اصلاحات فراوانی در ابزارهای پیشین به منظور بهبود کارایی یا آماده‌سازی آن‌ها برای آزمایش‌های جدید پرداخت. او حتی روش ساخت این ابزارها را قدم به قدم با ذکر شکل دقیق، ابعاد و روش سوار کردن آن‌ها توضیح می‌داد.

### علم از دیدگاه ابن‌هیثم

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی ابن‌هیثم بدین قرارند: انسان ذهن و جسد است. عالم خلقت مستقل از انسان وجود دارد و قابل مطالعه است. عالم طبیعت از قوانینی پیروی می‌کند و انسان می‌تواند به مدد تجربه و اندیشه این قوانین را کشف کند. هرچند ادراک انسان خطاپذیر است اما درک طبیعت آن‌طور که هست برای انسان ممکن است. خود انسان به عنوان جزئی از طبیعت قابل مطالعه است. جزء شناخت طبیعت به مدد اندیشه رسیدن به یقین در چیز دیگر برای انسان ممکن نیست، مگر آنکه از جنس اندیشه باشد مانند ریاضیات. بنابراین الهیات نزد ابن‌هیثم چیزی مثل ریاضیات است و بر پایه‌ی برهان استوار است و این درست همین عقیده‌ای است که ارسطو دارد. آنچه از این فلسفه‌ی علم بر می‌آید روشن است: یک ریاضیدان و فیزیک‌دان تمام عیار که تفکری مدرن و امروزی دارد. ابن‌هیثم مستحق همان احترامی است که در غرب برای بیکن قائل می‌شوند. جز اینکه او فقط فلسفه بافی نمی‌کند بلکه نورشناس زمان خود است. ابن‌هیثم دانشمندی نظیر انیشتین در عصر ماست و درست مانند او، از آنجا که ذهن خطاپذیر است، تئوریهای فیزیکی را تقریبی از حقیقت می‌داند. از طرفی رسیدن به قوانین طبیعت را ممکن می‌داند و از این لحاظ نیوتنی است. شخصیت علمی ابن‌هیثم در ریاضیات و فیزیک با ارشمیدس، نیوتن و انیشتین قابل مقایسه است.

در بین نظریات کهن، فیثاغورسیان نزدیک‌ترین افکار را در مورد چگونگی دیدن داشتند. آنها که به اتمیسم معتقد بودند، باور داشتند که هنگام دیدن، ذراتی از شیء به چشم می‌رسد و با رسیدن آنها به چشم احساس دیدن حاصل می‌شود. بطلمیوس به پیروی از اقلیدس و او به پیروی از افلاطون درست بر عکس این تصور را داشتند که هنگام دیدن از چشم چیزی خارج می‌گردد. در بین دانشمندان اسلامی بسیاری به مبحث نورشناسی پرداخته‌اند اما در بین همه اثر، کسی چیز جدید و ارزشمند و بی‌سابقه‌ای را به این علم، چنانکه ابن‌هیثم افزود، نیافزود. آنا در شرح پیچیدگی‌ها و دشواریهای کتب ترجمه شده از یونانی و تصحیح خطاهای موجود در برهان‌های هندسی آنان کوشیدند، ولی دانش نورشناسی هیچگاه از سطح آموزه‌های یونانی فراتر نرفت تا اینکه ابن‌هیثم پژوهش‌های خود را آغاز کرد.

ابن‌هیثم در بین آراء خود نظریات درست گذشتگان را نیز به باد انتقاد گرفته است. می‌گوید: از پیشینیان این نظریه به جا مانده که جرم ماه را هیچ نوری نیست. نوری که از آن بر زمین می‌تابد، جز پرتوهای خورشید نیست که پس از تابش بر سطح ماه از آن به سوی زمین بازتابیده می‌شوند. سپس ابن‌هیثم برهان‌های هندسی بی‌کم و کاستی در اثبات این موضوع می‌آورد که پدیده‌ی

انعکاس با آنچه در مورد ماه مشاهده می‌شود قابل تطبیق نیست و نتیجه می‌گیرد مشاهده‌ی ما از تابش پرتوهای غرضی از سطح کدر ماه است.

### ابن‌هیثم در بستر تاریخ علم

ابن‌هیثم یک دانشمند تمام عیار بود و با تمام قدرت فلسفه‌ی علم خود را در تاریخ علم پیاده سازی کرد. بی‌بیهی او را بطلمیوس ثانی خوانند. او در کتاب "الشکوک علی بطلمیوس" به بررسی ابهامات و مفاهیم ناهم‌ساز در المجسطی بطلمیوس پرداخت. او چندین اثر در اخترشناسی دارد. وی رصدهای بسیار دقیق نیز داشته است. او در پژوهش‌های خود ساعت آبی و اسطرلاب را به کار می‌برد. با ارائه تئوری سایه، ماه گرفتگی را توجیه کرد و با کمک پدیده‌ی شکست نور جو زمین را حدود ۱۵ کیلومتر برآورد کرد. پایین‌ترین طبقه‌ی جو که گشت‌کره نامیده می‌شود و دارای بیشترین چگالی و فشار است از حدود ۸ کیلومتر در قطب‌ها تا حدود ۱۶ کیلومتر در استوا متغییر است. در پی یافتن دلایلی برای پیدایش هاله دور ماه، پدیده شفق و رنگین کمان بود. وی در زمینه‌ی ابزارهای نوری و آینه‌های کروی و سهمی‌وار به مطالعه پرداخت و هم در زمینه متمرکز ساختن نور و بزرگنمایی عدسی‌ها تحقیق کرد. وی اولین ذره بین را اختراع کرد. ابن‌هیثم در ریاضیات محض نیز سرآمد بود و برهان هندسی را به کمک نظریه‌ی تبدیلات متحول کرد. کتاب المناظر او از گرانبهارترین گنجینه‌های برجای مانده از میراث دوره‌ی اسلامی است. او در این کتاب به طراحی، ساخت وسایل آزمایشگاهی و انجام آزمایشهای گوناگون می‌پردازد و در زمینه‌ی فیزیولوژی بینایی نیز تحقیقات مهمی به انجام می‌رساند.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه ابن‌هیثم

دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم در مقایسه با ابن‌سینا بسیار ساده انگارانه است چراکه به شناخت ذهن و عالم ماده بسنده می‌کند. و در شناخت ذهن نیز به هیچ وجه به پای علم النفس ابن‌سینا نمی‌رسد چرا که فلسفه‌ی علم او در این حوزه ناتوان است. اما در شناخت طبیعت و استفاده از ذهن و تفکر خلاق و علم ریاضیات در شناخت طبیعت گوی سبقت را از همه‌ی متفکران قبل و بعد از خود خواهد گرفت. جالب این جاست که ابن‌هیثم فلسفه‌ی خود را در نورشناسی که پیچیده‌ترین مبحث در علم فیزیک است به امتحان گذاشت و موفقیت‌های شایان ذکری بدست آورد.

ابن‌هیثم و انسان‌شناسی او به خاطر فقدان یک دید فلسفی کل‌نگر به جهان هستی بر خلاف انسان‌شناسی فارابی و ابن‌سینا قادر به تولید یک رده بندی از علوم جهان‌شناسی نیست. نگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم جزءنگر است و رده بندی علوم بستگی تاریخ تحقیقات طبیعت شناسانه دارد نه دیدگاه‌های کلی فلسفی. لذا در این ساختار مدیریت نظام پژوهشی تنها می‌تواند تصمیم بگیرد که دانشمندان روی چه مسائلی تمرکز کنند و اولویتهای تحقیقاتی مرتب گردند. با این وصف می‌توان گفت این فلسفه‌ی علم ابن‌هیثم که باعث پیشرفت علوم می‌شود از عقب توسط فلسفه حمایت نمی‌شود.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

انسان‌شناسی ابن‌هیثم بر شناخت طبیعت تاکید دارد و از اندیشه استفاده می‌کند. برخلاف انسان‌شناسی ارسطو که بر اندیشه تاکید دارد و با طبیعت آشتی دارد. انسان‌شناسی ابن‌هیثم نهایت توفیق در کنترل و مهار طبیعت را بدست خواهد آورد اما این موفقیت‌های علمی به هیچ وجه برای بشر سعادت را به ارمغان نخواهد آورد.

اخلاق پایه‌های محکم خود را از دست خواهد داد و دین تبدیل به یک منش فردی در زندگی خواهد شد. الهیات مجردی که به زبان برهان و ریاضیات است هیچ تأثیر علمی در زندگی بشر و تذهیب نفس نخواهد داشت. انسان‌هایی که در علم اندوزی و مکاشفات علمی توانا نیستند جز برده تلقی نخواهند شد و در فلسفه‌ی زندگی خود به پوچی خواهند رسید.

جزء نگرى فلسفه‌ی ابن‌هیثم در مسئله‌ی عاقبت بشریت نیز تجلی پیدا خواهد کرد. او بشریت را به سمت و سویی می‌راند که در شناخت و کنترل طبیعت نهایت موفقیت را بدست آورد اما هم‌هی ابعاد دیگر را فدایی موفقیت علمی بشر می‌کند. این ما را به یاد کتاب جهان‌بینی علمی راسل می‌اندازد. پس از جنگ جهانی بشر به این نتیجه رسید که علم سعادت بشر را بدنبال نخواهد داشت و بر اصالت به دانش خط بطلان کشید.

### نقد انسان‌شناسی ابن‌هیثم

انسان‌شناسی ابن‌هیثم که بسیار به تفکر مدرن نزدیک است زنگ خطری برای بشریت است که تاکید به کمال بشر در یک بعد و فراموش کردن سایر ابعاد چه نتایج مخاطره‌انگیزی می‌تواند برای بشر داشته باشد. این زنگ خطر در انسان‌شناسی افلاطون که در خدمت فلسفه است نیز به صدا در آمد و در مدینه فاضله‌ی افلاطون انواع مفاصدی که از این طرز تفکر نتیجه می‌شود آشکار است. در کتاب جهان‌بینی علمی راسل مشابه کاری که افلاطون در مدینه فاضله‌ی خود کرد، برای انسان‌شناسی مدرن که همان انسان‌شناسی ابن‌هیثم است انجام شده است. پیش‌گویی‌های راسل در مورد عاقبت بشریت تحت این فلسفه و انسان‌شناسی تأسف بار است.

از طرف دیگر، انسان‌شناسی ابن‌هیثم در مسئله‌ای که مورد تمرکز اوست موفقیت بالایی به دست می‌آورد. موفقیتی که حتی افلاطون در فلسفه‌ی خود بدست نیاورده است. این موفقیت ابن‌هیثم مرهون چیست؟ آیا ریشه در فدا کردن سایر ابعاد انسانی به خاطر علم دارد یا اینکه رشد علمی بشر تناقضی با رشد او در ابعاد دیگر هستی او ندارد. از مطالعه‌ی آراء فلسفی ابن‌هیثم روشن می‌شود که فلسفه‌ی شناختی او سعی در تکیه کردن بر ویرانی ابعاد دیگری از انسان ندارد. لذا فواید انسان‌شناسی ابن‌هیثم می‌تواند در کنار فواید سایر انسان‌شناسی‌ها جمع شود.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ابن‌هیثم

در انسان‌شناسی ابن‌هیثم حقوق فطری بسیار محدودند و به شناخت طبیعت و جسد انسان و اندیشه‌ی او محدود می‌شود. حق کنترل طبیعت نیز از حقوق فطری است که شامل حق کنترل جسد نیز می‌شود. با توجه به عدم تکیه انسان‌شناسی ابن‌هیثم به دین و مفهوم وحی چنین دیدگاهی به نتایج خطرناکی در تمدن بشری منجر خواهد شد.

به همین سبب با وجود این که حق کنترل طبیعت را تمدن غرب برای خود قائل شده است در مسائل مربوط به کنترل جسد پس از انقلاب‌هایی که در زمینه‌ی علم ژنتیک حاصل شد. انجمن حقوق دینی ژنتیک تشکیل شد که سعی می‌کند حوزه‌ی فعالیت‌های محققان را در این زمینه محدود نماید. با توجه به اینکه ساختن یک آزمایشگاه ژنتیک کار ساده‌ای است و هزینه‌ی اقتصادی سنگینی را متحمل نمی‌شود امکان عدم توانایی این انجمن در کنترل تحقیقات در این زمینه وجود دارد. حق کنترل اندیشه به طور مطلق نیز کمتر از حق کنترل طبیعت زیانبار نیست چرا که بسیاری از ایده‌های مجرد که توسط دانشمندان ممکن است پیش پا گذاشته شوند ممکن است عواقب خطرناکی برای بشریت داشته باشند و باید مکانیسمی برای کنترل و هدایت اندیشه‌ها در جامعه بوجود آورد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌هیثم

حقوق فردی و اجتماعی در بستر حقوق فطری ابن‌هیثم سراسر مادی‌گرا خواهد بود. حقوق بشر به عروسکی که تنها شایسته خنده است تبدیل خواهد شد و تراجم منافع غوغا خواهد کرد. حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌هیثم همان قانون جنگل است که قدرتمندان از آن سود می‌برند و توده‌ها نابود می‌شوند. درست همان اتفاقی که در جهان امروز افتاده است. ساختار حقوقی فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌هیثم کاملاً تحقق‌ی است و لذا سودجویان حقوق فطری را نیز در اختیار ثروت و قدرتمندان هستند و جز خدمتگذاری ایشان نقش دیگری ایفا نمی‌کنند. در چنین هرج و مرجی حتی به وجود در آوردن نظام حقوقی پایداری کاری بسیار صعب است چرا که مبنایی برای تنظیم یک نظریه‌ی حقوقی وجود ندارد. شاید ساختارهای اجتماعی که به طور تدریجی شکل می‌گیرند بتواند مبنی یک نظریه‌ی حقوق فردی و اجتماعی قرار گیرند و به شرط آنکه تحولات اجتماعی اوضاع ناپایداری را به وجود نیاورند نظام حقوقی متناسب با آن نیز می‌تواند پایدار بماند. مانند ساختار حقوقی در جامعه‌ی آمریکا.

### فلسفه‌ی اقتصاد نزد ابن‌هیثم

اقتصاد نزد ابن‌هیثم به اقتصاد مادی و اقتصاد اندیشه محدود می‌شود که آن هم در خدمت اقتصاد مادی است. لذا نظام اقتصادی ابن‌هیثم یک نظام اقتصادی کاملاً دنیویست و این درست همان مفهومی است که امروزه علم اقتصاد به خود گرفته است. متأسفانه حتی متفکران اسلامی نیز در آراء خود در فلسفه‌ی اقتصاد اسلامی در عین آنکه به وحی و احادیث احترام می‌گذارند مباحث اقتصادی را به اقتصاد دنیوی محدود می‌دانند و این نشانگر عمق تاثیرگذاری انسان‌شناسی غربی در تفکر مسلمانان و عالمان مسلمان امروز است.

البته اقتصاد اندیشه می‌تواند منجر به رشد سریعتر علم شود. می‌تواند منجر به ظهور ابزارهایی مانند کامپیوتر شود که اندیشه را تسهیل نماید اما سرعت جنون آمیز رشد علم در چنین نظام اقتصادی در خدمت ثروت اندوزان قرار خواهد گرفت. گویی اقتصاد اندیشه در کنار اقتصاد مادی چرخ زمان را تندتر و تندتر به حرکت در خواهد آورد تا بشریت با سرعت بیشتری به عاقبت خود نزدیک شود. این مفهوم سرسام آور زمان که در عصر حاضر نیز شاهد آن هستیم از نتایج ساختار اقتصادی ابن‌هیثم است نه از نتایج مستقیم فلسفه‌ی علم او.

### اقتصاد ابن‌هیثم در بستر فلسفه‌ی حقوق

با قدرتمند شدن و ثروتمند شدن سودجویان ساختارهای اجتماعی بیشتر و بیشتر در خدمت جمع آوری ثروت و بدست آوردن قدرت قرار خواهند گرفت و بدین وسیله ساختار حقوقی که بر پایه‌ی ساختار اجتماعی بنیان‌گذاری ثروتمندان که قادر به تولید ثروت بوده‌اند کمتر از مردم عادی ناچارند مالیات به دولت آمریکا بپردازند.

به جای آنکه ساختار اقتصادی، خود را در چنین جامعه‌ای با ساختار حقوقی تطبیق دهد این ساختار حقوقی است که چنان طراحی می‌شود تا با ساختار اقتصادی هماهنگی داشته باشد. برای مثال، در آمریکا ثروتمندان اجازه دارند همه چیز داشته باشند حتی چاه نفت. در صورتی که نفت سرمایه‌ی ملی است و متعلق به ملت است نه زمینداران.

همانطور که ساختار حقوقی در خدمت اقتصاد و ساختار اقتصادی است، دانش و دانشمندان نیز خدمتگذاران ثروتمندان خواهند بود و فلسفه‌ی علم ناچار است خود را با این نکته تطبیق دهد. امکانات تحقیق تنها در خدمت کسانی خواهد بود که در ساختارهای حامی ثروت به تحقیق بپردازد. دانشمندان نیز ناچارند شخصیت علمی خود را با چنین شرایطی تطبیق دهند.

### علم ابن‌هیثم در بستر حقوق و اقتصاد ابن‌هیثم

علم ابن‌هیثم در بستر حقوق و اقتصاد ابن‌هیثمی همان علم ابن‌هیثمی در بستر اقتصاد ابن‌هیثمی است چرا که تئوری‌های حقوق تحت این انسان‌شناسی کاملاً تحقیقی هستند و سرانجام از ساختارهای اجتماعی که توسط ساختار اقتصادی دیکته می‌شود پیروی می‌کنند. در مورد نتایج اقتصاد مادی در فلسفه‌ی علم صحبت کردیم. اقتصاد اندیشه نیز منجر به ظهور عصر اطلاعات خواهد شد.

نتایج عملی عصر اطلاعات در فلسفه‌ی علم، زمان مجازی، مکان مجازی، هویت مجازی و سرآخر تشکیل یک کلونی عظیم اطلاعاتی است که مردمی را که خارج این کلونی زندگی می‌کنند استثمار می‌کند. این نوعی امپریالیسم مدرن است. البته عصر اطلاعات منجر به پیشرفت جنون آمیز علوم خواهد شد اما انسان را چنان در خدمت خواهد گرفت که حتی ساختار انسان را نیز از او خواهد دزدید. انسان در خدمت کلونی اطلاعات انسان است با چندین هویت مجازی که برده کلونی است و دیگر از آن دانشمند ابن‌هیثمی خبری نیست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت فلسفه‌ای که به یک بعد تمرکز کند و همه چیز را فدای آن بعد از کمال نماید سر آخر به خودش خیانت خواهد کرد چرا که منجر به ساختارهایی خواهد شد که دیگر کمال مورد نظر را حمایت نمی‌کنند. این به خاطر جزءنگری در برابر کل‌نگری است.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

شناخت نزد ابن‌هیثم به کشف قوانین طبیعت تکیه دارد. او به گردآوری مشاهدات و تدوین آنها به منظور استقوای احکام بسنده نمی‌کرد بلکه از این همه به عنوان مقدمه‌ای برای برهان منطقی-ریاضی استفاده می‌کرد که در روش بیکن غایب بود. دیگر اینکه ابن‌هیثم جایگاه ویژه‌ای برای تخیل در نظریات علمی قائل بود. طبیعت نزد ابن‌هیثم قانون‌مند است و این قوانین قابل کشف برای انسان هستند. انسان نیز به عنوان جزئی از طبیعت قانونمند است و قابل مطالعه می‌باشد. شناخت انسان به قوه تعقل و ادراک خلاصه می‌شود. پس انسان متشکل از ذهن و جسد است. منطوق، طبیعیات و الهیات ابزارهای قابل شناخت توسط ابن‌هیثم تصور می‌شدند. نزد او عقل و حواس هر دو می‌توانند دچار خطا شوند. اما این علل را می‌توان شناسایی کرد و از آنها پرهیز نمود و علی‌رغم بروز خطا می‌توان حقیقت را درک کرد. فرضیه سازی و نظریه پردازی ابزاری برای شناخت و مدلسازی طبیعت است. ساختار ابزارها برای انجام آزمایش‌ها خود جزء مراحل شناخت محسوب می‌شود. انسان به کمک ابزارها و آزمایش‌ها و به مدد تجربه و اندیشه می‌تواند قوانین طبیعت را کشف کند و یا لاقط رفتار طبیعت را مدلسازی کند. درک طبیعت آنطور که هست برای انسان ممکن است. یقین تنها ممکن است در چیزی بدست آید که در مورد شناخت طبیعت باشد و یا از جنس اندیشه مانند ریاضیات پس الهیات چیزی مثل ریاضیات است و برپایه‌ی برهان استوار است. سپس شناخت محدود به حس و اندیشه است که بسیار محدودتر از شناخت در انسان‌شناسی‌های پیشین است.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

پیشنهاد فرضیه، استنتاج و قیاس، آزمایش شیوه‌ی پژوهش علمی بود که توسط ابن‌هیثم ارائه شد و توانایی به کار بردن این شیوه برای بسط علوم نزد او ارزش محسوب می‌شود. ارجاع به منابع در کارهای علمی سنت ابن‌هیثم است که نزد او ارزش محسوب می‌شود. اذعان به جدید بودن یافته‌ی علمی نیز وظیفه‌ی دانشمند است که نزد ابن‌هیثم ارزش است. حواس انسان ابزارهای او برای شناخت و ادراک جهان خارجی هستند که دارایی وجود مستقل و عینی است. انسان قادر است جهان فیزیکی را بدون فرض نفس یا روح یا عقلی برای جهان خارج مطالعه کند. این مطالعه در پی کشف قوانین کلی و جهان شمول است که در طبیعت برقرارند. انسان نیز به عنوان جزئی از طبیعت قابل مطالعه توسط روش‌های عقلی است. این شناخت مستقل از ماوراء

الطبیعه نزد ابن‌هیثم ارزش است. فرضیه سازی و نظریه پردازی نزد ابن‌هیثم ارزش است و توجیه طبیعت توسط نظریه‌ها نیز ارزش است.

شناخت ابزارها برای انجام آزمایشها نزد ابن‌هیثم ارزش است. جزء نگری در فلسفه علم ابن‌هیثم و علم ریاضیات در شناخت طبیعت نزد او ارزش است. اما این چنین نیست که ریاضیات علمی باشد که در طبیعت تجلی می‌کند. بلکه ریاضیات ابزار شناخت طبیعت است که بسیار به آراء گالیله شباهت دارد: بنابراین منطق و ریاضیات وبرهان فلسفی نزد ابن‌هیثم مبنای همه‌ی ارزش‌هاست.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

تعلیم در نزد ابن‌هیثم هم به علوم طبیعی بر می‌گردد و هم به علوم ریاضی و هم به الهیات. هم به کاربرد ریاضیات در علوم طبیعی و هم به کاربرد منطق و برهان در الهیات و هم به روش علمی ابن‌هیثم که بر مبنای پیشنهاد و فرضیه، استنتاج و قیاس، آزمایش استوار شده است. بنابراین سه نوع متخصص در این نظریه نسبت به تعلیم متصور است. یکی متخصص علوم طبیعی که باید ریاضیات بداند و روش پژوهش تجربی ابن‌هیثم را هم بداند. دیگر متخصص ریاضی که یک ریاضیدان به همان معنای فیثاغورثی آن است و دیگر متخصص الهیات که یک فیلسوف به معنای ارسطویی آن است. این جزء سوم می‌تواند از انسان‌شناسی ابن‌هیثم حذف شود. همانطور که می‌توانست از انسان‌شناسی ارسطو حذف شود. بنابراین آموزش ریاضی برای همگان لازم است. چه بخاطر خود ریاضیات و چه بخاطر کاربرد و چه به عنوان مقدمه‌ای برای فلسفه. بنابراین یادگیری ریاضیات مبنای همه‌ی علوم است. اما یادگیری علوم طبیعی چیزی بیش از یادگیری ریاضیات می‌طلبد و آن روش تجربی ابن‌هیثم و روش آموزشی او با ابزاری است که خود می‌سازد. البته به نوعی این روش علمی در تحقیق ریاضی نیز کاربرد دارد. با این حال زندگی علمی یک ریاضیدان متخصص با یک عالم طبیعی متخصص با هم تفاوت‌های اساسی دارد. زیرا یکی حقیقت را تقریب می‌زند و یکی عین حقیقت را مطالعه می‌کند. بنابراین در مدارس متوسطه کم کم باید روش تعلیم این سه نوع متخصص را از هم جدا کرد. بنابراین دانش‌آموزان از مدرسه ابتدایی مشترکی به مدارس متوسطه سه گانه خواهند رفت.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

تربیت فردی از یک طرف به جسد انسان و حفظ بهداشت و سلامت بدن و از طرفی به اندیشه انسان و حفظ بهداشت روان و سلامت اندیشه بر می‌گردد و از طرف دیگر نیز به اخلاق زاهدانه زندگی علمی می‌پردازد و از طرف دیگر نیز به اخلاق علمی یک دانشمند بر می‌گردد. اینکه دانشمند باید قناعت کند و ساده زیست باشد و عزلت جو باشد و اینکه دانشمند باید اهل تحقیق باشد و در فرضیه سازی و نظریه پردازی چه منشی را اتخاذ کند و در رجوع به منابع و ارجاع به منابع چه اخلاقی را در پی گیرد و در نشر آثار خود چگونه روشی را برگزیند. اخلاق فردی نزد ابن‌هیثم اخلاق فردی یک دانشمند است. و هر فردی همانقدر از تربیت می‌تواند برخوردار شود که دانشمند باشد. یعنی مرتبه علمی هرکسی مرتبه‌ی او در اخلاق را نیز مشخص می‌کند و بهتر بگوییم برای مرتبه‌ی اخلاق او استاندارد گذاری می‌کند. پس اخلاق فردی منحصر است به اخلاق علم اندوزی و علم آموزی یا تعلیم. دیگران باید به عالمان و علم اندوزان خدمت کنند. چنین ساختاری برده‌ی پیشرفت علم در جامعه است و اقشار مردم که دانشمند نیستند جز بردگانی در خدمت اهل دانش تصور نمی‌شوند. چه این بردگی ظاهری باشد و یا پشت نقش اجتماعی مردم پنهان شده باشد. در هر حال غایت آمال و اهداف در جامعه رشد علم است. از همه مهم‌تر رشد علوم طبیعی و تسخیر طبیعت و در درجه‌ی دوم رشد ریاضیات و در درجه سوم رشد الهیات مدنظر است. اخلاق یک عالم طبیعی و یک ریاضیدان و یک فیلسوف الهی نیز هر یک باید مطابق با نقش آن‌ها در جامعه طراحی و تنظیم گردد.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌هیثم

دانش و دانشمندان در جامعه ابن‌هیثمی در خدمت قدرت و قدرتمندان است. چرا که علم ابزار تسخیر طبیعت و انسان و کسب قدرت می‌باشد. اما از دانشمندان طبیعی و ریاضیدانان و فیلسوفان الهی کدام بیش از همه توانایی کسب قدرت و تسخیر انسان را دارند. دانشمندان طبیعی تنها می‌تواند بر جسد انسان حکومت کند و دانشمندان ریاضی بر ادراک برهانی او می‌تواند حکومت کند. اما فیلسوفان الهی در شناخت نفس انسانی به معنای افلاطونی آن از همه تواناترند و لذا در کسب قدرت و حکومت بر انسان‌ها از دیگران پیشی می‌گیرند. نتیجه همان دیدگاه افلاطون و ارسطوست که شایسته‌ترین قشر برای حکومت بر انسان‌ها فیلسوفان هستند. دانش ریاضیدانان در جهت دانشمندان طبیعی و دانش دانشمندان طبیعی در خدمت فیلسوفان الهی قرار خواهد گرفت چه ایشان تنها کسانی هستند که به نفس انسانی و طبیعت انسانی او و چگونگی و کنترل و تسخیر انسان فکر کرده‌اند و تمام ابزارهای جامعه در خدمت کسب قدرت این گروه قرار خواهد گرفت. گروه بعدی عالمان طبیعی هستند که توانایی تسخیر طبیعت را دارند و و ضعیف‌ترین گروه نیز ریاضیدانان خواهند بود. پس از ریاضیدانان سایر اقشار مردم که کسب علوم نمی‌پردازند همچون بردگان و زیر دستان طبقات اجتماعی بالا به خدمت مشغول خواهند شد. اقتصاد در چنین جامعه‌ای نیز در خدمت رشد علم قرار می‌گیرد. رشد علم در خدمت کسب قدرت طبقه حاکم قرار خواهد گرفت. بنابراین می‌توان دید که با وجود اینکه این دیدگاه منجر به شکوفایی علوم خواهد شد، علم را در خدمت کسب قدرت خواهد داد.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد ابن‌هیثم

اقتصاد دنیوی چه اقتصاد آزاد باشد و چه اقتصاد دولتی منجر به ثروتمند شدن ثروتمندان و قوی‌تر شدن قدرتمندان خواهد شد. ساختار حقوقی در چنین جامعه‌ای چنان طراحی می‌شود که منافع ثروتمندان را برآورده کند با دانشمندان نیز ناچارند خود را با چنین جامعه‌ای تطبیق دهند. بنابراین علم در شرفایی آزاد نیست بلکه در خدمت ثروتمندان. و قدرتمندان قرار گرفته است و جایی که بتواند منافع آن‌ها را برآورده کند ریشه می‌کند و جای که نتواند معطل می‌ماند و حمایت نمی‌شود. بنابراین دانشگاه‌ها از هر سه نوع آن تحت کنترل قدرت و نظام سرمایه‌داری قرار خواهند گرفت. و یا خود تبدیل به بنگاه‌های اقتصادی قدرتمندی خواهند شد که باز هم در آن‌ها تحقیق در علوم در خدمت کسب قدرت و ثروت بیشتر است. پس علوم طبیعی کمتر از فلسفه الهی و ریاضیات کمتر از علوم طبیعی مورد حمایت بالی قرار خواهد گرفت. کم‌کم فلسفه الهی محتوای خود را از دست می‌دهد و از الهیات خالی می‌شود و به فلسفه‌ی سیاسی تبدیل می‌گردد. سیاستمداران همان کسانی خواهند بود که اهرم‌های ثروت و قدرت را در دست دارند و این اهرم‌ها به طور موروثی به نسل‌های بعدی انتقال داده خواهد شد. تسخیر طبیعت و تسخیر اندیشه و تسخیر انسان همه در خدمت سیاستمداران صاحب ثروت و قدرت قرار خواهد گرفت. این سه طبقه اجتماعی مشغول استثمار سایر مردم خواهند شد که بردگانی بیش تصور نمی‌شوند.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد ابن‌هیثم

هدف در انسان‌شناسی ابن‌هیثم رشد علوم و به خصوص تسخیر طبیعت است اما این انسان‌شناسی و مبنی آن به خودش وفادار نیست و علم در نهایت در خدمت قدرتمندان و ثروتمندان قرار خواهد گرفت اما در این مسیر ریاضیات و علوم طبیعی به شکوفایی خواهند رسید اما فلسفه‌ی الهی به فلسفه‌ی سیاسی تبدیل خواهد شد. اقتصاد مادی منجر به نظام سرمایه‌داری خواهد شد و اقتصاد اندیشه منجر به ظهور عصر اطلاعات خواهد گشت که در نهایت کلونی عظیم اطلاعاتی مردمی را که بیرون آن هستند را استثمار خواهند کرد. نتایج علمی آن ظهور زمان مجازی به مکان مجازی، و هویت مجازی است که نوعی امپریالیسم مدرن است.

البته این منجر به پیشرفت جنون آمیز علوم خواهد شد اما انسان را در مفهوم دانشمند علوم طبیعی و دانشمند ریاضیدان و دانشمند علوم سیاسی محدود خواهد کرد و کم کم ساختار انسانی انسان را نیز از او خواهد دزدید و او را برده‌ی کولونی اطلاعات خواهد کرد. دیگر دانشمندانی که علم را به خاطر خودش گرامی می‌داشتند پیدا نخواهد شد و این پایه‌های جامعه‌ی ابن‌هیثمی را متزلزل خواهد کرد و مطابق با استانداردهای عصر اطلاعات، اطلاعاتی خواهند شد که نتیجه آن مسخ کامل تمدن بشری است.

او در عصر منازعات سیاسی فکری در طوس متولد شد. پدر غزالی اهل ورع و تقوا بود و غالباً در مجالس فقها حضور می‌یافت. دو پسرش محمد و احمد خردسال بودند که او از جهان رخت بریست. چون مرگ خود را نزدیک دید پسران خود را به یکی از دوستان صوفی خود سپرد تا به تعلیم و تربیت آنان همت گمارد و چون میراث پدر به پایان رسید آنان را به یکی از مدارس نظامیه‌ای که نظام الملک تاسیس کرده بود فرستاد. غزالی در فقه، اختلاف مذاهب، جدل، منطق و فلسفه سرآمد شد. سپس به طریقه‌ی صوفیه روی آورد. پس از مطالعات نظری به این نتیجه رسید که جز با جهد عملی و سلوک به معرفت طریقه‌ی ایشان نمی‌رسد. پس از تدریس کناره گرفت و به ظاهر برای سفر حج از بغداد بیرون شد اما به شام رفت و در کنج عزلت به خلوت و ریاضت و مجاهدت پرداخت. مدتی در مسجد دمشق اعتکاف کرد و سپس به بیت المقدس رفت و در مسجد صخره به عبادت پرداخت. سپس برای حج راهی حجاز شد و آنگاه به موطن خود بازگشت. در میان متفکران اسلام هیچ یک به اندازه‌ی غزالی تالیف و تصنیف نکرده است. او را مجدد دین می‌دانند و به او لقب حجة الاسلام دادند. می‌گوید: هیچ باطنی را ترک نمی‌کردم تا از باطن او مطلع شوم و نه هیچ ظاهری را مگر آنکه از حاصل مذهبش آگاه کردم و نه هیچ فلسفی را جز آنکه بر کنه فلسفه‌اش وقوف یابد. و نه هیچ متکلمی را تا بر غایت کلام و جدل او خبردار شوم، و نه هیچ صوفی را تا به سر تصوفش پی ببرم، و نه هیچ عابدی را تا از حاصل عبادتش خبر یابم و نه هیچ زندیقی را تا از علل گستاخی او بر اظهار تعطیل جویا شوم. این فکر نقاد و کنجکاو سرانجام بر علیه تقلید قیام کرد.

### هم عصران غزالی

عصر غزالی، عصر انحلال و ضعف سیاسی نظامی و عصر انحطاط و آشوب در اخلاق و وجود در افکار بود. ارکان قدرت از مدت‌ها پیش متزلزل شده بود و نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان سراسر جهان اسلامی را فراگرفته بود. سلجوقیان صاحب قدرت شدند و مدارس نظامی را برای دفاع از دین و پشتیبانی از اهل سنت تاسیس کردند. هدف سیاسی این حرکت کاهش نفوذ شیعیان بر دستگاه خلافت بود و رقابت با مدرسه‌ی الازهر که به دست دولت فاطمی مصر تاسیس شد. عصر غزالی عصر حشاشین حسن صباح و آغاز جنگ‌های صلیبی نیز بود.

غزالی می‌کوشید تا روح تازه‌ای به کالبد اسلام بدمد، چرا که می‌دید ایمان عامه بر پایه‌ی براهین عقلی استوار نیست و همین امر موجب سستی در عقاید ایشان شده است، از طرف دیگر اختلاف عقاید و آراء مسلمین که موجب می‌شد اهل هر مذهبی، مذهب دیگری را به کفر نسبت دهد او را به وحشت افکنده بود. حنبلی اشعری را تکفیر می‌کرد چرا که می‌پنداشت اشعری در مورد اثبات فوقیت برای خدای تعالی و استوی بر عرش سخن رسول را نپذیرفته است. و اشعری حنبلی را تکذیب می‌کرد چرا که می‌پنداشت او به تشبیه دچار شده است. اشعری معتزلی را تکذیب می‌کرد چرا که می‌پنداشت که او در مورد رؤیت خدا و اثبات صفات زاید بر ذات با پیامبر مخالف است و معزلی نیز اشعری را تکذیب می‌کرد چون می‌گفت اثبات صفات زاید بر ذات موجب تعدد قدیم هاست و نپذیرفتن سخن پیامبر در توحید است.

او تشنه‌ی معرفت یقینی بود و آن را تنها در حسیات و ضروریات می‌یافت. اما بعد به حواس هم شک کرد و به عقلیات پناه برد. اما دید اعتمادش به عقلیات از اعتمادش به حسیات است. ناگهان به همه چیز شک کرد. سر انجام پس از دو ماه خداوند شفایش داد و به ضروریات عقلی اعتماد حاصل کرد اما به نوری که خدا در دل او افکند. هر کس تالیفات غزالی را خوانده باشد در برابر صداقت و ایمان عمیق او سر تعظیم فرود می‌آورد. او اقرار کرد که این نور به خاطر صافی دل که از طریق تصوف حاصل شده بود به او عطا شد.

او جویندگان حقیقت را در چهار گروه منحصر دانست: اول متکلمان که خود را اهل رأی و نظر می‌دانند، دوم باطنیه که پندارند اصحاب تعلیمند و علم از امام معصوم اقتباس می‌کنند. سوم فلاسفه که خود را اهل منطق و برهان می‌شمارند و چهارم صوفیه که پندارند از خواص حضرت حقند و اهل مشاهده و مکاشفه. غزالی راه صوفیه را برگزید اما از جاده‌ی سنت قدم بیرون ننهاد.

غزالی بیش از همه متفکران اسلام به ادراک دقیق دین توفیق یافت. او ارزش روحانی دین را که از دست رفته بود بدان باز آورد و بیان داشت که نزدیک‌ترین راه‌ها به خدا راه دل است و بدین طریق درهای اسلام را به روی تصوف گشود و به خاطر همین امر اندیشه‌های او در مسلمانان اثری عمیق به جا گذاشت. این همان تاثیری است که متفکران قرون وسطی در مسیحیان گذاشتند. مهمترین آثار غزالی به لاتین ترجمه شد و رامون مارتین از او بسیار اخذ کرده است و قدیس توماس آکوئیناس و سپس باسکال از مارتین بسیار اخذ کرده‌اند. علت تأثیر شگرف غزالی در متفکران غرب این است که او از روحانیت مسیحی بسیار متمتع شده است. دلیل بر این امر اقوالی است که از حضرت مسیح نقل کرده است و این خود دلیلی است بر کمال آگاهی او از انجیل. حمله‌ای که غزالی به فقها و متکلمین می‌کند چیزی است شبیه حمله‌ی مسیح بر علمای ریاکار زمان خودش.

غزالی در بیشتر تالیفات خود درباره‌ی نفس بحث کرده است و در این مباحث گاه به آراء ارسطو که از فارابی و ابن‌سینا گرفته متمایل شده و گاه به آراء افلاطون که آن را با مبانی دین اسلام موافقت می‌شود روی آورده است. غزالی که در کتاب "تهافت الفلاسفه" آراء آنان در مورد نفس را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، در تالیفات دیگر خود بسیاری از آراء ابن‌سینا را نقل می‌کند. و همان آرائی را که به باد انتقاد گرفته بود و برای بطلان آن‌ها دلیل آورده بود مبنای کارش قرار می‌دهد.

### انسان‌شناسی غزالی

آراء غزالی درباره‌ی انسان از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی آنکه خداوند انسان را به صورت و مثال خود خلق کرده و این اندیشه‌ای است سامی که هم در تورات و هم در قرآن. دیگر اعتبار انسان به عنوان عالم صغیر که اندیشه‌ای است یونانی که از آیین زرتشت گرفته شده. اما معنی این سخن رسول خدا که گفت: "خلق الله تعالی آدم علی صورته" نزد غزالی به ذات و صفات و افعال راجع است: ذات روح انسان است که قائم به خود است، عرض نیست، جسم نیست، در مکان و جهت حلول نمی‌کند، نه متصل به بدن و عالم است و نه منفصل از آن، نه داخل در بدن و عالم است و نه خارج از آن. اینها که بر شماردیم همه صفات باری تعالی است. اما صفات آدمی: حی، قادر، سمیع، بصیر آفریده شده و خدای تعالی نیز چنین است. اما افعال با مبدأ فعل آدمی اراده است. اثر ایراد و نخست در قلب ظاهر می‌شود و از آنجا به واسطه‌ی روح حیوانی که بخار لطیفی است، در تجویف قلب منتشر می‌گردد و به دماغ متصاعد می‌شود. آنگاه اثر آن به اعضاء سریان می‌یابد تا به اجزاء جسد رسد و آنهارا به حرکت در آورد.

این آراء، شبیه آراء فیثاغورس است که برای عالم ذاتی قرار می‌دهد و آن را خداوند می‌داند و غزالی کار او را کامل می‌کند و برای انسان نیز ذات قرار می‌دهد و می‌گوید: این ذات همان نفسی است که ابن‌سینا، فارابی و ارسطو می‌گویند.

جهان‌شناسی غزالی دقیقاً منطبق با ابن‌سینا و فارابیست، گاهی آن را به زبان اصطلاحات یونانی بیان می‌کنند مانند: واحد، عقل، نفس، ماده، و گاهی اصطلاحاتی همچون الله و ملکوت و امر و جبروت و ملک. اول چیزی که از واحد صادر شد عقل است. خدا آن را به امر خود ایجاد کرد. عقل مقدم بر ماده است و زبان متأخر از امر، و تقدم واحد بر امر، ذاتی است نه زمانی. بعد از عقل نفس است، بالذات و نه به زمان و مکان و ماده. منظور غزالی از امر قدرت الهی است و صدور عقل به امر الهی است. اما زبان دوم چنین است: بدان که سه عالم در سر راه تو قرار دارد: نخست عالم ملک و شهادت، دوم عالم ملکوت و سوم عالم جبروت. و عالم جبروت میان ملک و ملکوت است. عالم ملکوت را خداوند به امر ازلی خود آفریده و آن زیادت و نقصان نپذیرد و عالم جبروت میان این دو عالم است به نحوی که از یک جهت به ملک و شهادت وابسته است و در جهت دیگر به عالم ملکوت. پس

جهان‌شناسی غزالی عالم را دارای سه لایه تجربه جسد، نفس و عقل می‌داند که البته ذات آن همان خداوند است. اما انسان‌شناسی غزالی دو لایه است جسد و ذات. اما این ذات به تعبیری روح است و به تعبیری نفس و به تعبیری قلب و تعبیری عقل. با این حربه دیگر انسان برای هستی مهتاج لایه‌های تجربه جهان آفرینش نیست و این با نظریه عالم صغیر و عالم کبیر بیشتر می‌خواند تا آراء ابن‌سینا. ارتباط انسانی نیز مستقل از نفس کلی می‌تواند برقرار گردد.

### مبانی انسان‌شناسی غزالی

غزالی قلب را به دو معنی به کار می‌برد. یکی گوشت صنوبری شکل که در ناحیه چپ سینه است و روح حیوانی آنجاست. دیگر لطیفه‌ای است الهی و روحانی که به این قلب جسمانی تعلق دارد. این لطیفه حقیقت انسان مدرک و عالم و مخاطب و مُطالب و مثنوب و معاقب است روح نیز به دو معنی به کار می‌رود یکی جسم لطیف بخاری که از حرارت قلب حاصل می‌شود. دوما لطیفه‌ای عالم و مدرک که یکی از معانی قلب است و اکثر عقول از درک حقیقت آن عاجزاند نفس نیز دارای دو معنی است: یکی جامع قوای غضبیه و شهویه در انسان که صوفیه بیشتر نفس را به این معنی به کار می‌برد. دیگر لطیفه‌ای است که ذکر کرده ایم و آن حقیقت انسان و ذات اوست. عقل را نیز به دو معنی به کار می‌بریم یکی به معنی علم به حقایق امور علمی که خزانه‌ی آن قلب است. دیگر آنچه مدرک علوم است و مراد از آن است. لطیفه‌ای است که حقیقت انسان است.

غزالی وقتی به فعل رسیدن اراده را تشریح می‌کند بین روح و قلب و عقل و نفس تمایز قایل می‌شود اما وقتی نوبت به باطن می‌رسد همه‌ی اینها را یک چیز می‌داند و آن همان ذات انسان است. گویی غزالی بسیار دوست دارد عقل و روح و قلب و نفس را لایه‌های تجربه هستی انسان بگیرد اما در عصری که ارسطو در علم النفس سلطه دارد جرأت نمی‌کند. و بسیار دوست دارد برای عالم هستی نیز چنین ساختاری قایل شود.

### آراء غزالی درباره‌ی متقدمان

غزالی قرآن و حدیث را در پرتو حکمت نو افلاطونیان تحلیل می‌کرد و به این سرچشمه از طریق کتاب "الربوبیت" فلوطین رسیده بود. تا حد زیاد به تورات و رسائل پوس قدیس نظر داشت و نیز از سنت اگوستین تاثیراتی گرفته بود. توماس اگوئیناس در مسئله رؤیت خدا در آخرت و دانته در کمندی الهی بسیار تحت تاثیر غزالی بوده‌اند. او در کتاب "مقاصد الفلاسفه" به بیان فلسفه نزد اخوان الصفاء فارابی و ابن‌سینا می‌پردازد. سرانجام تصمیم می‌گیرد که فلاسفه همه کافرند و از سه دسته بیرون نیستند: دهریون که منکر آفریدگارانند، طبیعیون که منکر عالم آخرتند و خلود نفس اعتقاد دارند، الهیون که پیروان افلاطون و ارسطو در فلسفه‌اند و سپس آنان را در سه عقیده، یعنی قول به ازلیت عالم، انکار معاد جسمانی، و انکار علم خداوند به جزئیات تکفیر کرد و بر علیه همه‌ی اینها برهان آورد و نظرات براهین آنها را رد کرد. او علم کلام را نیز به باد نقدر گرفت با آنکه خود شاگرد امام المحرمین جوینی بود. ایراد اول آنکه علمی است سلبی. یعنی به جای آنکه به اظهار حقیقت و ارائه برهان برای اثبات آن بپردازد، سعی دارد سنت را از اهل بدعت حفظ نماید. دوم آنکه برهان کلامی مستند بر تقلید است. یعنی بر یک سلسله مقدمات متکی است که مخالفان را مجبور به پذیرفتن آن می‌کند از قبیل اجماع‌اندک آیات قرآن و اخبار و بیشتر سعی کشف در تناقضات اقوال مخالفان دارد و در حق کسانی که جز ضروریات عقلی به چیز دیگری تسلیم نمی‌شوند، نفع اندکی دربردارد. او خود نخستین کسی از متکلمان است که منطق ارسطو را به کار برد. اما در عصری که جهان‌شناسی افلاطونی سلطه دارد جرأت نمی‌کند. لذا به پیروی از پیشینیان نزدیک‌ترین انسان‌شناسی را که در دو اصل موضوعه‌اش بگنجد انتخاب می‌کند. در نوآوری حتی چنان خست می‌ورزد که دو اصل موضوعه در انسان‌شناسی او بر هم منطبق می‌گردند. دلیل بر این مدعی این گفته‌ی غزالی است که: نفس را دو جنبه است، جنبه‌ای به سوی ملاء اعلی و جنبه‌ای به سوی عالم سفلی. گویی بدش نمی‌آمده برای انسان نیز عوالم ملک و

ملکوت و جبروت قائل شود. اما این به معنی بالابردن دانستن عقل از نفس خواهد بود. اگر بخواهیم چنین تمایزی قائل شویم چرا برای قلب و روح چنین نکنیم.

اما ایده‌ی ملک و ملکوت و جبروت ایده‌ای نیست که ریشه‌ی یونانی داشته باشد و از قرآن و تعالیم ائمه نتیجه می‌شود و به فرهنگ اسلامی تکیه می‌زند. همچنین نظریه‌ی عالم کبیر و عالم صغیر ریشه‌ی توحیدی دارد و از آیین زرتشت آمده است. هیچ بعید نیست که این نظریه همان «خلق الله تعالی آدم علی صورته» باشد. یعنی انطباق دو اصل موضوعه در انسان‌شناسی غزالی انطباقی است حقیقی و نه اعتباری. می‌توانیم انسان‌شناسی پشت صحنه‌ی غزالی را همان ایده‌ی ملک، ملکوت و جبروت برای انسان بگیریم، با این اضافات که لایه‌های تجرید دیگری نیز در انسان متصور است که فرض شود و به جهان هستی نیز تعمیم داده شود و یا اینکه عالم ملکوت را بین انسان و جهان مشترک بگیریم.

سخت‌ترین حملات غزالی در برابر باطنیه بود. مخالفت او با باطنیه بیشتر سیاسی بود تا دینی چرا که دستگاه خلافت را به خاطر نفوذی که در بلاد اسلامی داشتند مورد تهدید قرار می‌دادند. خلیفه از غزالی خواست تا کتابی در اثبات امامت و پیشوایی دینی و خود در آن عصر بنویسد و عقاید مردمی را که می‌گفتند فقط امام معصوم، امام شرعی مسلمانان است، ابطال نماید. البته او به ضرورت وجود امام معترف است اما او را خلیفه‌ی عباسی می‌داند.

غزالی حد کفر را تکذیب رسول خدا در آنچه آورده است می‌دانست. همچنین عقیده داشت تاویل قرآن را برای هیچ یک از فرق گزیری نیست، اما قانون تاویل موقوف بر این است که آنچه در ظاهر کلام آمده امری محال باشد. در اینصورت باید تاویل کرد و معنای باطنی را جست و جو نمود. او تاویل را برای عوام جایز نمی‌داند و حتی قائل است که باب سوال را نیز باید بر آنان مسدود کرد. او سعی می‌کند شرایط دقیقی برای تکفیر کردن تعیین کند که بر پذیرفتن لاله الا الله و محمد رسول الله استوار است.

غزالی معرفت عقلی را رد نمی‌کرد ولی با علمای کلام که معتقدند با نظر عقلی می‌توانند آدمی را به یقین برسانند و نور ایمان در دل غیر مومن بر افروزند مخالفت داشت. او می‌خواست اسلام را به حالی که در آغاز داشت بازگرداند و مسلمانان را وادارد تا حقیقت را از خود قرآن جست و جو کنند و از این راه به کمال ایمان خود بپردازند، نه از راه استدلال نظری و براهین.

### علم از دیدگاه غزالی

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی غزالی بدین قرارند: انسان متشکل از جسد و ذات است، ذات به تعبیری نفس، به تعبیری قلب، به تعبیری روح، به تعبیری عقل است. خداوند ذات جهان خلقت است لایه‌های تجربه جهان هستی عقل، نفس و جسد هستند و یا ملک و جبروت و ملوک هستند. خداوند انسان را به صورت خود آفرید و این در ذات، صفات و افعال انسان متجلی است. انسان برای هستی نیازمند لایه‌های تجربه‌های جهان هستی نیست نفس را نیز ملک، جبروت و ملکوت است. راه ایمان قلب است نه عقل؛ وحی به اتصال به ملکوت است، معرفت ممکن است نفسانی، قلبی، روحانی و یا عقلانی باشد. پس نزد غزالی علم یا معرفت یک چیز است که می‌تواند رنگ نفسانی، قلبی، روحانی یا عقلانی به خود بگیرد. کسب معرفت از انسانها به همه‌ی این زبانها ممکن است و از طریق جسد نیز کسب معرفت ممکن است. اشراق از طریق اتصال به عالم ملکوت است و از طریق جسد نیز کسب معرفت ممکن است. ولی حاصل همه‌ی این ادراکات معرفتی است که از یک جنس بیش نیست و آن ادراک ذاتی انسان است. تفکر و تعقل متفاوتند و حاصل آنها یک چیز بیش نیست و آن معرفت است و این غیر از صورت ملکوتی این معارف است که اکنون در نفس یا ذات متجلی است. آن صورت ملکوتی علم خداست و علم صفت خداست که از ذات او جدا نیست.

### غزالی در بستر تاریخ علم

سوال اینکه آیا دیدگاه‌های غزالی در بستر تاریخ علم جایی داشته است؟ در اینجا نه تنها علوم طبیعی مورد نظر است بلکه علوم نفسانی، قلبی، روحانی، و عقلانی نیز مورد بررسی است. غزالی هم در برقراری ارتباط با انسان‌ها در همه معانی ممکن بسیار فعال بوده است و هم به ادراک اشراقی و طریقه تصوف توجه داشته است. اما در مطالعه طبیعت از آنجا که آن را مستقل از عوالم دیگر نمی‌دید و در شناخت، بیشتر به شناخت خداوند تکیه داشت و آن را در ارتباط با عالم ملکوت و کسب معرفت از دیگر انسانها می‌دید تا مطالعه‌ی جهان طبیعی اطرافمان به این بعد از ادراک که تجربه باشد تاکید نداشت. هر چند در شناخت انسان و نقد عقاید رایج در زمان خود به تجربه نیز اتکا داشت.

آنان که غزالی را مجدد دین می‌دانند، مطالعه جهان خلقت را در دستور کار دین قرار نمی‌دهند. این جهت‌گیری انحرافی غزالی ریشه در جهانبینی صوفیه داشت و آن ریشه در عزلت طلبی و دنیا‌گریزی هندی که با اصول عقاید دین اسلام آشتی ندارند. چرا که تفکر در خلقت آسمانها و زمین دستور این دین است و راه آخرت از دنیا می‌گذرد. هرچند غزالی در معرفت‌شناسی بسیار پیشرفته است و به رده بندی شاهراه‌های معرفت می‌پرداخت و متجاوز سی نوع ادراک مختلف را از هم تمیز می‌کند. لذا می‌توان گفت او بیشتر به شناخت‌شناسی تاکید داشته تا خود شناخت.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه غزالی

متصور است انسان‌شناسی غزالی چه تاریخ علمی را موجب شود؟ اینکه ادراکات نفسانی، روحانی، قلبی و عقلانی را همه از یک جنس بدانیم ناخودآگاه موجب می‌شود به ادراکاتی تاکید کنیم که معنوی هستند یا لاقول صورت معنوی آن‌ها را می‌شناسیم و این در عمل کاربرد تفکر را در شناخت طبیعت سر می‌کند و انسان را به شناخت عالم درونی خود هدایت می‌کند و از این طریق پلی به شناخت معنویات می‌زند.

انسان‌شناسی غزالی برای برقراری ارتباطی انسانی پیشرفته است و لذا برای تعلیم و تربیت مناسب است. لذا دست آورده‌ای بشری در تاریخ علم تحت این انسان‌شناسی همواره حفظ می‌کردند و به دست فراموشی سپرده نمی‌شوند. زندگی معنوی انسان نیز در چهار چوب این انسان‌شناسی کمال می‌یابد اما زندگی مادی تحت این دیدگاه نظام نمی‌یابد.

هرچند حکومت ملکوت بر جبروت و حکومت جبروت بر عالم ملک فرض شده است اما انسان مستقیماً به مطالعه‌ی ملک نمی‌پردازد چرا که ادراک ملکوت قرار است به خودی خود ادراکات جبروتی و ملکی را به ارمغان آورد. این بدان سبب است که به ساختار لایه‌های تجربه‌ی انسان و جهان هستی تجلی مورد تاکید است نه عروج. توحید، معرفت، راه را بر عروج ادراک بسته است. این مثالی است از درک نادرست توحید که به جای آنکه موجب کمال شود بند پای سالک می‌گردد.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

انسان‌شناسی غزالی که از تصوف مایه گرفته است معنویت گراست. علوم انسانی در این دیدگاه به نهایت کمال می‌رسد و تعلیم و تربیت رواج می‌یابد لذا صلح و دوستی و آرامش بر جامعه‌ی بشری حکم فرما خواهد شد. از آنجا که ادراکات در نهایت همه از یک جنس تلقی می‌شوند، بین متفرکان نیز آشتی برقرار خواهد بود. اما به جای تسخیر طبیعت بشر به هم نشینی مسالمت آمیز با آن راضی خواهد ماند و رفع نیازهای مادی او را برای پرداختن به معنویت مهیا خواهد ساخت.

اینکه آیا ممکن است بشر در درک معنویات چنان پیشرفت کند که علم به رموز طبیعت به طور خودکار از علوم معنوی نتیجه شود، امر محالی نیست و به خصوص در انسان‌شناسی غزالی ممکن تصور شده است، اما تاریخ طولانی بشری در این مورد امیدوار کننده نیست حتی انسان‌شناسی غزالی درکی ناقص از چگونگی تجلی علوم معنوی در علوم مادی نمی‌دهد. پس نمی‌توان انتظار داشت تحت این انسان‌شناسی در شناخت طبیعت موافقت شایان توجه‌ای به دست آید. اگر هم چنین شود این موقعیت‌ها

مثال‌های گسسته و نامربوط بیش نخواهند بود که رفاه مادی را چندان متحول نخواهند نمود. تاکید انسان‌شناسی غزالی بر انسان‌سازی است و انتظار هم نمی‌رود که چنین دیدگاه‌هایی تسخیر طبیعت را نتیجه بدهد.

### نقد انسان‌شناسی غزالی

توحید ادراک نفسانی نزد غزالی راه را بر تنوع شاهراه‌های ادراک و رقابت بین آن‌ها می‌بندد و این حصار تئوری برای رشد و کمال و ساختار انسان به وجود می‌آورد. این حصار تئوریک در آراء صوفیانی که جز نفس برای انسان باطنی تامل نیستند نیز آشکار است چرا که این افراد نیز مانند غزالی بین انواع ادراکات نفس تمایز قایل نمی‌شوند. ساختار جهان هستی بر انسان منطبق است، اما این انطباق یک انطباق ریاضی ساختارها نیست، بلکه ذات انسان همچون آینه‌ای است که همه‌ی ساختارها می‌تواند در آن به نمایش گذاشته شود. لذا با این وصف در این انسان‌شناسی انطباق ظاهری بین ساختارهای انسان و جهان هستی وجود ندارد. و به انطباق باطنی کفایت می‌شود. انطباق باطنی هم برای این است که انسان به مطالعه جهان هستی می‌پردازد و گر نه اگر انسان بخواهد چیز دیگری را مطالعه کند، همان در آینه ذاتش تجلی خواهد کرد.

این همه به شرط آن است که آینه صافی باشد و اگر این آینه کدر شده باشد به هیچ کار نمی‌آید و هیچ چیز در آن متجلی نخواهد شد. پس کمال انسان در تزکیه ذات است و نه در ساختارهای انسانی که در آن شکل گرفته‌اند. غزالی این ایده را که انسان تجلی آیات کبرای الهی است با اینکه تجلی گاه جهان هستی باشد اشتباه گرفته است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی غزالی

انسان غزالی از جسد و ذات تشکیل شده است لذا حقوق طبیعی او برخی به جسد و برخی به ذات انسانی او بر می‌گردد. حقوق جسد مانند حق حفظ سلامت و مانند آن منطبق بر حقوق طبیعی انسان‌شناسی مادی گراست. اما حقوق ذات قابل بیان به زبانهای متفاوتی است از جمله زبان نفس، قلب، روح و عقل که همه‌ی این نظامهای حقوقی برهم منطبق بلکه متحدند و موضوع آنها یک چیز است. در انسان‌شناسی غزالی که گرایش به معنویات دارد این حقوق ذات هستند که مورد تاکیدند و حقوق جسد در خدمت حقوق ذات قرار می‌گیرند و به خودی خود اصالت ندارند.

اگر ذات انسانی را نفس بگیریم بعضی از حقوق طبیعی آشکارترند مثل حق تشخیص و اگر آن را قلب بگیریم حقوق دیگری آشکارند مانند حق دگرگونی و اگر آن را روح بگیریم حقوق دیگری ظهور بیشتری دارند مثل حق حفظ حیات و اگر آنرا عقل بگیریم حقوقی مانند حقوق حق شناخت برجستگی دارند اما این همه برهم منطبق‌اند چوت ذات انسانی وحدت دارد و یک چیز است و تکرر در آن راه ندارد. بلکه ذات را صفاتی است و در نتیجه‌ی این صفات افعالی است. حقوق طبیعی انسان به صفات ذات انسان بر می‌گردد که برای شناخت آنها باید صفات الهی را شناخت. لذا حقوق طبیعی در انسان‌شناسی غزالی ریشه در الهیات دارند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی غزالی

در خارج از نظام فردی یعنی در ساختار اجتماعی حقوق در عالم ملکوت احاطه بر حقوق در عالم جبروت دارد و آن را احاطه بر حقوق در عالم ملک لذا حقوق اجتماعی توسط وحی تعیین می‌گردند. اما حقوق اجتماعی باید بتواند منافع نفسانی، قلبی، روحانی و عقلانی انسان‌ها را برآورده سازد. لذا مبحث و سلامت حقوق اجتماعی در هر یک از این زبان‌ها باید بررسی شود. هرچند این زبان‌ها حقیقت پشت صحنه‌ی واحدی دارند اما در هر یک از این زبانها بعضی خطاها در قانون گذاری آشکارترند و این به پاک سازی نظام حقوقی کمک می‌کند.

نظام‌های حقوقی در لایه‌های تجربه‌ی ملک، جبروت و ملکوت در آینه‌ی نفس انسانی متجلی می‌شوند و در بین لایه‌های حقوق طبیعی در نفس ارتباطی شبیه تجلی برقرار نمی‌کند. لذا می‌توان فرض کرد همان اتفاق تحقیقی که در جهان خلقت در احاطه‌ی بعضی حقوق بر بعضی دیگر واقع می‌شود درون نفس انسانی نیز برقرار است. حقوق جسد نیز در خدمت حقوق ظاهری و باطنی انسان خدمت نماید. در انسان‌شناسی غزالی اجتماع هم مفهوم مادی و هم مفهوم نفسانی دارد و حقوق جبروتی نیز باید در نظام‌های اجتماعی مورد بررسی قرار گیرند و از کارآمدی آنان اطمینان حاصل شود.

### فلسفه‌ی اقتصاد نزد غزالی

اقتصاد در انسان‌شناسی غزالی برآورد کننده‌ی منافع جسد و ذات، ظاهر و باطن است. اقتصاد ظاهری در این انسان‌شناسی در خدمت اقتصاد باطنی است. لذا منافع مادی انسان‌ها در حدی حمایت می‌شوند که به کمال آن‌ها و منافع باطنی آن‌ها خدمت نماید. ساختار اقتصادی جامعه نیز ظاهر و باطن دارد و ساختار ظاهری آن در خدمت ساختار باطنی و معنوی آن است. منافع باطنی انسان‌ها در چهارچوب ساختار باطنی جامعه حمایت می‌شود.

انسان غزالی که چون آینه‌ای است اقتصادی را حمایت می‌کند که در آن اقتصاد خرد تجلی‌گاه پدیده‌های اقتصاد کلان باشد. آنچه در جامعه رخ می‌دهد در زندگی فردی نمود دارد. بنابراین اقتصاد کلان بر اقتصاد خرد حکومت دارد و برآورده شدن منافع ظاهری و باطنی جامعه بر چگونگی برآورده شدن منافع ظاهری و باطنی فرد احاطه دارد.

چنین نظام اقتصادی اگر بخواهد در خدمت ساختار دینی قرار گیرد نمی‌تواند نظام اقتصاد آزاد باشد مگر آنکه تحت کنترل دولت و قوانین دینی باشد. چنین نظام اقتصادی را که دولت شدیداً بر آن کنترل دارد بهتر است نیک اقتصاد دولتی بدانیم.

### اقتصاد غزالی در بستر فلسفه‌ی حقوق

نظام حقوق ظاهری و باطنی در جامعه‌ی برآمده از انسان‌شناسی غزالی نظام اقتصادی ظاهری و باطنی را تحت کنترل دارند. تجلی حقوق کلان بر حقوق فردی که نتیجه ساختار آینه‌ای ذات انسانی است، با تجلی ساختار اقتصاد کلان بر اقتصاد خرد انطباق دارند و ساختارهای حقوقی و اقتصادی کلان هر دو دینی هستند و از وحی و نسبت نتیجه می‌شوند.

از آنجا که انسان‌شناسی غزالی گرایش به معنویات دارد اقتصاد ظاهری در خدمت اقتصاد باطنی است همانطور که حقوق ظاهری حقوق باطنی است. لذا ساختارهای حقوقی و اقتصادی در نهایت باید بستر مناسبی برای کمال انسان فراهم نمایند.

در این نظام حقوقی ارزش انسان به رشد ساختار باطنی اوست و به ارتباط با عالم ملکوت است و حقوق ظاهری انسانها با هم برابر است. لذا در برخورداری از دنیا و نعمت‌های دنیوی همه یکسان تصور می‌شوند اما در برخورداری از نعمت‌های باطنی قدر و ارزش تعلیم و تربیت در جامعه اثر گذار خواهد بود. چرا که نظام‌های تعلیم و تربیت باید این نظام طبقاتی باطنی را حمایت کنند.

### علم غزالی در بستر حقوق و اقتصاد نزد غزالی

اما ساختارهای علمی در بستر حقوق اقتصاد انسان‌شناسی غزالی چگونه حمایت می‌شوند؟ اقتصاد نزد غزالی دولتی است اما اقتصاد ظاهری و باطنی معنی دارد و اقتصاد ظاهر در خدمت باطن است. ساختارهای علمی نیز به تربیت ظاهری و باطنی انسان می‌پردازند اما تربیت ظاهری در خدمت تربیت باطنی انسان قرار می‌گیرند. این ساختارهای علمی توسط اقتصاد دولتی حمایت می‌شوند.

نظام طبقاتی معنوی جامعه در ساختارهای علمی تجلی می‌یابد و نظام طبقاتی ساختارهای علمی را نتیجه می‌دهد به طوری که بین علوم تولید نشده توسط این ساختارها رابطه‌ی تجلی برقرار است. ساختارهای مجرد از ساختارهای ملموس تر و پیچیده‌تر

هستند به این معنی که همه لایه‌های تجربه آن‌ها خود نیز دارا می‌باشند. چنین نظام طبقاتی در بین علما نیز حاکم است و علمایی که مرتبه‌ی علم آن‌ها بالاتر است بر علمایی پایین‌تر در ساختار علمی احاطه دارند. ساختارهای حقوقی در تمامی این لایه‌های قدرت علمی در ساختار علمی درگیر می‌شوند و تحت انسان‌شناسی غزالی به این ساختارها نظام می‌بخشند. اگر فرض می‌کردیم که غزالی برای باطن وحدت تامل نمی‌شود و به کثرت لایه‌های تجزیه هستی انسان اعتقاد دارد ساختارهای علمی نیز همچنین کثرتی پیدا می‌کند. و گرنه به ظاهر و باطن محدود می‌شوند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

ادراک نفسانی، ادراک قلبی، ادراک روحانی، ادراک عقلی همه یکی است به نفس نسبت داده می‌شود. که به تعبیری قلب است و به تعبیری روح است و به تعبیری عقل است و به تعبیری ذات است. خداوند انسان را به صورت خود آفریده است پس با شناخت انسان می‌توان خداوند را شناخت. شناخت انسان به ادراک عالم ملک، ملکوت و جبروت منجر می‌شود و آن به درک ذات صفات و افعال خداوند منجر می‌شود. اگر ظاهر آیات قرآن امری محال باشد تاویل مجاز است و یک روش شناخت محسوب می‌شود. شناخت انسانی از طریق جسد یا ذات ممکن است. شناخت ذاتی می‌تواند از جنس نفسانی، قلبی، روحانی یا عقلی باشد. اما همه‌ی این نوع معرفت‌ها از یک جنس هستند. اشراق از طریق اتصال به ملکوت است و آن نیز راه ادراک دیگری است. اما حاصل آن نیز ادراک ذاتی انسان است. تفکر و تعقل متفاوت‌اند اما حاصل هر دو معرفت است. شناخت تجلی یافته‌ی صورت ملکوتی معارف است. آن صورت ملکوتی علم خداست و علم صفت خداست که از ذات او جدا نیست. غزالی متجاوز از سی نوع ادراک مختلف را از هم تمیز می‌دهد که در نهایت حاصل همه‌ی آن‌ها معرفت است. نظریه‌ی شناخت‌شناسی غزالی بسیار پیشرفته است اما به شناخت ملک و جبروت نمی‌پردازد و انسان را متمایل می‌کند تا مستقیم با ملکوت تماس بگیرد و شناخت ملکوتی پیدا کند. شناخت جبروتی و ملکی به طور خودکار از شناخت ملکوتی نتیجه خواهند شد.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

نزد غزالی یقین ارزش است و با عقل به دست نمی‌آید بلکه نتیجه‌ی ادراکی فوق عقل است. نزدیک‌ترین راه‌ها به خدا نزد غزالی راه دل است که دستیابی به آن ارزش است. نزد غزالی تاویل ارزش است به شرط آن که ظاهر کلام امری محال باشد و جستجوی در قرآن از حقیقت مستقیم‌ترین راه است و ارزش می‌باشد و با معرفت عقلی نمی‌توان نور ایمان را در دل غیر مومن زنده کرد. شناخت انسان و شناخت خدا و شناخت علم خدا که ملکوتی است نزد غزالی ارزش است. اختلاف آراء در مذاهب مختلف نزد غزالی ضد ارزش است. نزول ادراکات در ساختار شناخت ارزش است و عروج ادراکات در این ساختار شناختی غایب می‌باشد. تزکیه و پاک کردن آینه ارزش است تا ذات آماده شود تجلی گاه معارف مختلف باشد. انطباق انسان با جهان خلقت ساختاری نیست بلکه معرفتی است یعنی ساختارهای جهان خلقت در نفس تجلی می‌کند پس می‌توانند ادراک شوند و این ادراک نزد غزالی ارزش است. غزالی در تعیین ارزش‌های خود از ارسطو یا افلاطون یا هم عصران خود پیروی نمی‌کند و رأی او مستقل از آراء ایشان است اما این ارزش‌ها در ساختار یک انسان‌شناسی می‌چیند که بسیار تحت تاثیر انسان‌شناسی خود را فدای ارزش‌های خود می‌کند. نزد غزالی این ارزش‌ها هستند که انسانها را هدایت می‌کند نه ساختارها که خود نظری بدیع است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

تعلیم نزد غزالی هم به جسد تعلق می‌گیرد و هم به ذات. اینکه ذات به تعبیری نفس، به تعبیری قلب، به تعبیری روح و به تعبیری عقل است به این معنی است که یک نظریه‌ی تعلیم نفس و یک نظریه‌ی تعلیم قلب و یک نظریه‌ی تعلیم روح و یک

نظریه‌ی تعلیم عقل وجود دارد که همه به تعلیم ابعاد مختلف ذات می‌پردازند و در واقع یک چیز را تعلیم می‌دهند. چنین است درباره‌ی تربیت. از طرف دیگر لایه‌های تجرید جهان خلقت ملک جبروت و ملکوت هستند. پس انسان یک حیات ملکی و یک حیات جبروتی و یک حیات ملکوتی دارد که باید متناسب با هر یک تعلیمی داده شود. این سه حیات به حیات طبیعی، نفسانی و عقلانی نیز می‌توانند تعبیر شوند. وحی همان اتصال به ملکوت است که تعلیم دادنی نیست. از آن تعبیر به اشراق نیز می‌شود. آشنایی با اسماء و صفات الهی نیز موضوع تعلیم است. هر چند صفات خدا از ذات خداوند جدا نیست اما دسترسی به ذات خداوند و ادراک آن ناممکن است. اینکه تعلیم نفسانی، قلبی، روحانی و عقلانی معنی دارد به این معنی نیست که برای هر یک مدارس جدا گانه تعبیه شود. بلکه اینها ابعاد آموزش هستند و در یک نظام آموزشی واحدی جمع می‌شوند و هم در سطح ابتدایی و هم در سطح متوسطه همه این ابعاد باید در نظر گرفته شوند. تاکید در این نظام آموزشی شناخت خداوند است تا شناخت طبیعت یا شناخت جسد انسان. این چنین نظام آموزشی بیشتر به زندگی معنوی انسان می‌پردازد و از زندگی مادی او غافل می‌شود و آن را نظام نمی‌بخشد و این تحت تاثیر آراء صوفیه است که در تفکر غزالی متجلی است.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

تربیت به آداب ظاهری و آداب باطنی تقسیم می‌گردد که آداب باطنی می‌توانند به زبانهای نفسانی، قلبی، روحانی و عقلانی ادراک شوند اما آنچه مورد تربیت قرار می‌گیرد ذات واحدی است که لایه‌های تجرید نفس، قلب، روح و عقل را واحد نیست. بلکه اینه زبانهای مختلفی هستند که می‌توان با این زبانها با ذات ارتباط برقرار کردند و او را تربیت انسانی نیز انسان‌سازی است. مربیان در این نظام آموزشی به مربیان متخصص در ارتباط با هر یک از این زبانها تقسیم می‌گردند. گروهی با تفکر با دانش آموزان ارتباط برقرار می‌کنند و گروهی احساسات و الهامات آنان را تحت تاثیر و تربیت قرار می‌دهند گروهی به ابعاد حیات معنوی آنان می‌پردازد و گروهی با ایشان ارتباط عقلانی برقرار می‌کنند. هر یک از این تربیت ابعادی از نفس می‌پردازند و در نهایت این ذات دانش‌آموز است که مورد تربیت قرار می‌گیرد. انسان باید برای رعایت حقوق جسدی و حقوق ذاتی خود و دیگران تربیت شود که حقوق ذاتی ابعاد نفسانی، قلبی، بوحی و عقلانی دارند. حق تشخیص، حق حیات و حق شناخت با ابعاد مختلف ذات تناظرند. حفظ این حقوق منجر به صلح و آشتی میان مردمان و مسالمت و همزیستی ایشان می‌گردد. تربیت ارتباط فردی پایه‌ی تربیت اجتماعی و ساختار اجتماعی را در این انسان‌شناسی به عهده می‌گیرد که خود بعدی از تربیت اجتماعی جامعه انسانی است.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی غزالی

جامعه مانند فرد حیات ملکی، جبروتی و ملکوتی دارد. حقوق اجتماعی توسط ملکوت و به وسیله وحی مشخص می‌گردند و در حیات جبروتی و ملکی نیز تجلی می‌کنند. لذا صحت و سلامت تربیت اجتماعی هم به زبان عقل و هم به زبان نفس و هم به زبان جسد جامعه باشد مورد بررسی قرار گیرد. حقوق اجتماعی باید منافع نفسانی، قلبی، روحانی، و عقلانی انسانها را برآورده کند، تا جامعه‌ای بسازد که انسان در آن بتواند به کمال معنوی و شناخت خداوند دست بیابد. بنابراین انسان‌شناسی انسان در جامعه یک زندگی ملکی دارد و یک زندگی جبروتی و یک زندگی ملکوتی. زندگی ملکوتی مربوط به اشراق می‌شود ارتباط انسان با عالم ملکوت که برای هر کسی این ممکن نمی‌شود. افراد مستعد برای چنین ادراکی باید در مدارس خاصی به تحصیل بپردازند. اینان ترجمان وحی الهی و مفسران کلام خداوند هستند. در واقع این گروه همان کسانی هستند که باید در جامعه حکومت کنند تا حدود الهی را جاری سازند و قوانین اجتماعی که از طریق وحی مشخص شده‌اند را به اجرا در آورند. عامه مردم دارای حیات ملکی هستند و روشنفکران جامعه که عوامل حکومت می‌باشند از حیات نفسانی و جبروتی برخوردارند. هر یک از روشنفکران در یکی از جنبه‌های حق تشخیص، حق دگرگونی، حق حیات و حق شناخت تخصص دارند و در این ابعاد زیر دست مفسران کلام

الهی به هدایت و مدیریت جامعه می‌پردازند. نکته مثبت در این انسان‌شناسی عدم سکوت غزالی در برابر ساختار سیاسی جامعه است.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد غزالی

همانطور که در انسان‌شناسی غزالی اقتصاد خرد در خدمت اقتصاد کلان است و آن در خدمت برآورد کردن منافع باطنی انسان است، ساختارهای اجتماعی نظام آموزشی و پرورش نیز از کل به جزء مدیریت می‌شود. لذا نظام آموزشی در این انسان‌شناسی سرتاسری است و توسط دولت سیاست‌گذاری‌های آموزشی انجام می‌شوند. هدف آموزش و پرورش تربیت دینی و معنوی جامعه است و تربیت افرادی که حیات ملکی دارند برای انجام حرف مختلف و خدمت به جامعه در درجه دوم اهمیت برخوردار است. معلمان و مربیان اجتماعی‌اند کارگزاران حکومت محسوب می‌شوند و باید از قشر روشنفکران باشند که از حیات جبروتی برخوردارند. اما سیاست‌گذاری نظام آموزشی توسط معلمان وحی و مفسران کلام الهی انجام می‌شود که در این سیاست‌گذاری از فرامین وحی الهی پیروی می‌کنند. سیاست‌گذاری در عالم ملک در خدمت سیاست‌گذاری در عالم جبروت و آن در خدمت سیاست‌گذاری در عالم ملکوت است. لذا حیات اجتماعی ملکی در خدمت حیات اجتماعی جبروتی و آن در خدمت حیات اجتماعی ملکوتی است. یک نتیجه چنین نظام آموزشی تشکیل سه طبقه اجتماعی عوام، روشنفکران و مفسران است که به تربیت زندگی ملکی، جبروتی و ملکوتی اشتغال دارند. دو طبقه در خدمت طبقه بالاتر قرار می‌گیرد و این ممکن است منجر به عدم توزیع صحیح رفاه مادی در جامعه اسلامی شود. لذا در این نظام آموزشی تزکیه نفس روشنفکران به خصوص مفسران اهمیت تام دارد تا ایشان از موقعیت اجتماعی خود برای ثروت اندوزی و برخورداری از رفاه مادی استفاده نکنند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد غزالی

در تعلیم و تربیت غزالی ارزشی انسان به رشد ساختار باطنی اوست و به ارتباط با عالم ملکوت است. لذا جامعه تحت این تعلیم و تربیت تبدیل به یک جامعه طبقاتی معنوی می‌شود که خود بر ساختار تعلیم و تربیت در جامعه موثر است. ساختارهای علمی در چنین جامعه‌ای به تربیت ظاهری و باطنی همه مردم می‌پردازند اما تربیت باطنی مردم تابع استعدادها و معنوی آنهاست و هر کس متناسب با استعدادهای باطنی است به طبقه روشنفکران یا مفسران خواهد پیوست. علمی که توسط روشنفکران تولید می‌شوند تحت حمایت و بلکه تجلی علوم توسعه یافته توسط مفسران و مترجمان وحی قرار می‌گیرند. لذا به این وسیله رشد علوم هدایت و حمایت می‌شوند اما این همه در جهت تربیت معنوی رشد می‌کند اما با طبیعت همنشینی و تطبیق می‌کند و به تسخیر طبیعت منجر نخواهد شد. لذا در عین اینکه علوم تحت تجلی علوم معنوی رشد می‌کنند در نهایت شکوفایی قرار نخواهند داشت. برعکس علوم مربوط به انسان و الهیات چون رشد باطنی انسان مربوط هستند، به شکوفایی می‌رسند و به رشد باطنی انسان خدمت می‌کنند. این همه دست‌آوردها تحت حکومت وحی و به وسیله مفسران وحی و مترجمان کلامی الهی میسر می‌شود که عالی‌ترین طبقه معنوی جامعه را تشکیل می‌دهند. بزرگترین آسیب و آفت در چنین جامعه‌ای احتمال تبدیل شدن نظام طبقاتی معنوی به نظام طبقاتی مادی است.

## ابن رشد

هم قاضی بود و هم فقیه و عادت داشت پس از بحث و تحقیق به تحلیل امور و صدور رای پردازد و هر جا که نیاز به اظهار نظر و انتقاد بود، حق خود را در انتقاد حفظ می‌کرد. او به قرآن استدلال می‌کرد و نظر عقلی را واجب می‌دانست و این را منجر به فراگیری فلسفه و به خصوص فلسفه ارسطو می‌دانست. او قائل بود که دین را ظاهر و باطن است و تأویل ضروری است. اگر در قرآن عباراتی هست که در ظاهر با فلسفه تناقض دارد باید تاویل شود ولی این مهم را تنها به راسخان در علم واگذار می‌کرد و بدین طریق برای فیلسوف راه نجاتی باقی می‌گذاشت. او می‌گفت از بیان تاویل برای عامه باید سرباز زد چرا که اگر نادرست باشد، گمراه شوند و اگر درست باشد آن را درک نکنند. وظیفه شارع آن نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد بلکه هدف او سلامت نفوس است که منجر به سعادت دنیا و آخرت خواهد بود. ابن‌رشد شرع را متمم عقل می‌دانست. بلکه وحی را متمم عقل و هماهنگ با آن می‌دانست. او ابتدا فیلسوف بود بعد یک مسلمان! آری ابن‌رشد این چنین ارسطو را باور داشت.

ابن رشد درباره مسئله معاد نشان دهنده نهایت تکیه آراء ابن‌رشد تاویل است. ابن فیلسوف سخت مورد توجه مسیحیان و یهودیان قرار گرفت و پس از او نیز فلسفه ارسطویی افول کرد که نشانگر نقصی در دیدگاه اوست.

## هم عصران ابن‌رشد

ابن رشد شاگرد هیچ یک از دو فیلسوف مغرب اسلامی، یعنی ابن‌باجه و ابن‌طفیل نبود. ابن‌طفیل گزارش کرده است که غالب علمای مغرب به ریاضیات علاقه مند بودند، و فلسفه که از طریق کتب ارسطو، فارابی و ابن‌سینا بدان دیار راه یافته بود، رضایت خاطرشان را فراهم نمی‌کرد. ابن‌باجه سخت مشغول امور دنیوی بود و ابن‌سینا فلسفه ارسطو را با آراء خود در آمیخته بود. از این رو ابن‌طفیل به عنوان وزیر خلیفه از ابن‌رشد خواست تا شرحی بر آثار ارسطو بنگارد.

ابن رشد در شرایط سیاسی آشفته‌ای زندگی می‌کرد. او در دوران سلسله المرادون به دنیا آمد. اما سلسله الموحدون آن را برانداخت. این سلسله توسط ابن‌تومرت که خود را المهدی می‌نامید پی‌ریزی شد. ابن‌رشد در خدمت ابو سعقوب از جانشینان او بود. موحدون سعی کردند تا در اشاعه فلسفه و تاول باطنی قرآن و برتری چشم‌گیر در نجوم از فاطمیان که یک قرن پیش در مصر به قدرت رسیده بودند پیروی نمایند.

ابن رشد در اروپای قرون وسطی شناخته شده‌تر از شرق بود: دلیل اول آنکه آثار بی‌شمار وی به لاتین ترجمه شد و رواج عام یافت. اما کتب او به زبان اصلی به دلیل مخالفت با فلاسفه سوزانده شدند و ممنوعه اعلام گردیدند. دلیل دوم آنکه اروپای قرون وسطی آماده پذیرش روش علمی ابن‌رشد بود، در حالی که علم و فلسفه در شرق به سمت نهضت‌های دینی و عرفانی پیش رفت.

## انسان‌شناسی ابن‌رشد

ابن رشد که جنبه‌های افلاطونی انسان‌شناسی را به کناری نهاده برای آنکه انسان‌شناسی ارسطو را با تفکر اسلامی پیوند دهد به مشکلاتی برخورد می‌کند. سعی ابن‌رشد این است که اقوال ارسطو را بر مبانی معتقدات خود به اثبات رساند. برای آن کار گاهی لازم است معتقداتش را تأویل نماید. در تفکر او انسان به جهت داشتن عقل الهی، از همه موجودات به اجرام علوی سماوی نزدیکتر است. او در حد فاصل موجودات ازلی و موجودات کاین و فاسد قرار گرفته است و از طریق عقل فعال، صورتهای را که آثار همان عقل است کسب می‌کند. به این طریق اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود و در همین اتصال و اتحاد با عقل فعال سعادت و نیکبختی انسان نهفته است.

ابن رشد انسان کامل را انسان فیلسوف می‌داند اما فیلسوفی که ارتباط او با عالم خارج از طریق محسوسات است و شناخت فلسفی را نتیجه تجرید از عالم جسد به عالم خیال و سپس به عالم معقولات می‌داند. پس انسان در واقع نزد ابن‌رشد سه لایه

تجربید جسد، نفس و عقل را داراست که ادراک با تجربید از پایین به بالا می‌رود و ادراک از بالا به پایین مخصوص پیامبران است. همانطور که ارتباط انسان با جهان خارج از طریق محسوسات است ارتباط انسانها با هم نیز از طریق محسوسات است. انسانها به اندیشه‌های یکدیگر از طریق تجربید دست پیدا می‌کنند.

هتک حرمت، تعقیب و تبعید ابن‌رشد در نتیجه همین مخالفتها با فلسفه بود. کشمکش برای به دست آوردن قدرت سیاسی میان علمای دین و فلاسفه از قرن سوم به بعد ادامه داشت. کندی در کتب خود بحث و جدال میان آنان را توصیف کرده است و طرف فلاسفه را گرفته فقها و علما به توده مردم نزدیکتر بودند و آنان را تحت تاثیر قرار می‌دادند. امرا و حکام که به حمایت علما و فقها نیاز داشتند، فیلسوفان را به خشم توده مردم می‌سپردند.

علم، دین و فلسفه سه قلمرو مختلف بشری را تشکیل می‌دهند که باید بین آنها آشتی برقرار نمود. برای رفاه و بهبود زندگی همه‌ی کسانی که در یک اجتماع متمدن زندگی می‌کنند علم ضروری است و هیچ جامعه‌ای بدون دین منصور نیست. فلسفه نیز جستجوی حقیقت است و اقتضای انسانی است که موجودی مابعدالطبیعی است. فیلسوفان اسلامی بدون این که دین را بی‌ارزش جلوه دهند یا از مقام آن چیزی بکاهند، به علم و فلسفه اهمیت دادند. منتهی ایشان دین را در پرتو معرفت علمی و فلسفی خود توجیه و تفسیر می‌کردند. غزالی که از آراء و عقاید فلاسفه خرسند نبود و فصاحت و تبحر وی در فن مناظره و جدال و اطلاعات وسیع او درهمل شعب علم به او حیثیت و اعتبار داده بود، به شدت روش فلاسفه را مورد حمله قرار داد و ابن‌رشد کسی بود که فلاسفه را از زلزله این حمله نجات داد هر چند خود و فلسفه ارسطویی هردو قربانی شدند.

ابن رشد معقولات را نتیجه تجربید می‌داند و مانند افلاطون معتقد نیست که معقولات به صورت بالفعل وجود دارند. اگر غیر این باشد باید دو نوع عقل وجود داشته باشد یکی عقل فعال انسان که تجربید می‌کند و یکی عقل منفعل که از عقل فعال جهان کسب علم می‌کند. دیدگاه ابن‌رشد در رابطه با جهان خارج بسیار به ابن هیثم نزدیک است. چرا که او مجبور نیست به پیروی از ارسطو برای عالم هستی عقل فعال را موجود فرض کند. شاید وجود پدیده وحی به او این عقیده را تحمیل می‌نماید. اما ارسطو به تقلید از افلاطون برای جهان هستی باطن قائل می‌شود و ابن‌رشد به دلیل عقیده دینی عقیده او را می‌پذیرد. او برای جهان هستی نیز ماده و صورت قائل است که روی هم رفته سه لایه تجربید جسد، نفس و عقل نزدیک است چرا که به وجود نفس کلی اعتقاد ندارد! ماده را پس از رسیدن به کمالی مستعد پذیر فتن نقش نباتی و پس از کمال دیگر مستعد پذیرفتن نفس حیوانی می‌داند و باز کمال بیشتری منصور است که آن پذیرفتن نفس ناطقه است. بنابراین نفس کلی برای ابن‌رشد عالم نفوس است که اجتماعی از همه نفوس است. بنابراین نفس کلی برای ابن‌رشد عالم نفوس است که اجتماعی از همه نفوس است. از آنجا که نفس و عقل فعال به طور مصنوعی برای جهان خارج فرض می‌شوند دیگر حرکت از پایین به بالا در آن فرض نمی‌شود. اما تجلی که از عقل فعال شروع شود از اصول این جهان‌شناسی است.

### مبنای انسان‌شناسی ابن‌رشد

ابن رشد فیلسوف عصر شکوفایی تمدن اسلامی است. شغل قضاوت در خانواده او اصالت دادن به منطق و فرار از شهود را به نحو اکمل نتیجه می‌دهد و سمبل چنین دیدگاهی به معرفت در زمان ابن رشد، ارسطوست. او ارسطو و آراء او را بدون چون و چرا می‌پذیرد و سعی می‌کند آراء او را بر مبنای معتقدات مسلمانان استوار نماید. او خود را یک شارح می‌داند. بنابراین سعی در دگرگون کرد آراء ارسطو را ندارد. اما همین که فلسفه ارسطو را بر مبنای دیگری استوار می‌کند سیستم و ساختار درونی آن را متحول می‌کند و فقط پوسته بیرونی آن را به طور ظاهری حفظ می‌کند.

حفظ ساختار باطنی جهان خلقت نیز به بهانه اوخی حمایت شده است. اما ساختار درونی انسان‌شناسی ارسطو که براساس نظریه عالم صغیر و عالم کبیر طراحی شده بود نزد ابن رشد از این اصل عدول می‌کند. هر چند ظاهراً لایه‌های تجربید انسان و

جهان خلقت متناظرند اما ساختار یکسانی ندارند. در انسان عروج اصالت دارد و در جهان خلقت نزول. تنها نزول وحی است که پیامبران ساختاری سلبه جهان خلقت بدست می‌دهد. این رشد نمیتواند بهانه‌ای برای قائل شدن به عروج در ساختار جهان خلقت بدست دهد لذا این مولفه را از جهان‌شناسی خود حذف می‌کند.

### آراء ابن‌رشد دربارهٔ متقدمان

اختلاف آراء ابن‌رشد و متقدمان در مسائل ما بعدالطبیعه ریشه داشت. مسلمانان دو نوع متمایز از مابعدالطبیعه را به ارث بردند، یکی مابعدالطبیعه وجود و دیگری ما بعدالطبیعه مبتنی بر اصل وحدت، که نخستین آن متعلق به ارسطو و دیگری متعلق به افلاطون است. کندی میان این دو نظام خلط کرد چون بعضی از کتب ارسطو به غلط به افلاطون نسبت داده شده بود. کندی نتوانست این دو نظام را تلفیق کندو فارابی بیشتر به فلسفه مبتنی بر وحدت تمایل داشت و این دو نظریه را در نظریه واجب الوجود که همان اخذ قرآن است و واحد فلوطین است به هم آمیخت. اما راه رسیدن به واحد راهی است عرفانی و راه رسیدن به کنه وجود راهی است منطقی است. پس فلسفه فارابی با مشرب عرفانی در آمیخت. ابن‌سینا نیز که با مسئله واجب و ممکن شروع کرد و در اواخر عمر بر مسئله اتحاد ذات احد و وجود تاکید می‌کرد. ابن‌رشد به تعالیم اصلی ارسطو بازگشت و سعی کرد آن را با کمک تاویل با عقاید اسلامی تطابق دهد.

از دید ابن‌رشد، خداوند عقل است زیرا هر چیزی که قائم بر ماده‌ای نباشد علم و عقل است، و چون خداوند کامل است، عقل کامل است و او عقل بالفعل و معقول بالفعل است. خود را تعقل می‌کند و همه موجودات را تعقل می‌کند و این تعقل نه کلی است و نه جزئی. این مخالف نظر ابن‌سیناست. او جزئی و کلی بودن را هر دو نقص می‌داند.

نظام ارتباطی که بین انسانها برقرار می‌شود تنها از طریق محسوسات است در صورتی که ابن‌رشد می‌توانست فرض کند انسانها در همه لایه‌های تجرید ارتباط برقرار می‌کنند. تاکید این رشد بسیار به انسان‌شناسی ابن‌هیثم شباهت دارد. البته آراء ابن‌هیثم تا چند صد سال پس از او قبول عام نیافتند، اما ممکن است ابن‌رشد تحت تاثیر عصر شکوفائی علوم به همان نتیجه‌ای رسیده باشد که ابن‌هیثم در فلسفه خود به آن رسیده بود. احتمال دیگر این است که این انتخاب ابن‌رشد ریشه در تفکر ما بعدالطبیعی او داشته باشد. او به شدت با تصوف مخالف بود و با پذیرش نظام معرفتی که از تصوف نتیجه می‌شود ناچار بود تاکیدی که بر تفکر منطقی و عقلانی داشت به کناری نهد. لذا او نمی‌توانست ارتباط باطنی بین انسانها را از طریق علم خیال ممکن بداند تا مبدا راه برای تصوف کشیده شود. با این وصف راه را برای قائل شدن به ارتباط عقلانی را هم بر خود بسته بود چرا که طبیعی نبود اگر فرض کند انسانها توسط محسوسات و معقولات ارتباط برقرار می‌کنند اما در لایه تجرید نفس که بین محسوسات و معقولات است این ارتباط غیر ممکن است. فرار از ادراکات ذوقی و مشاهدات عرفانی منجر به مادی‌گرایی در ارتباط بین انسانها و ارتباط بین انسان و جهان خلقت گردید.

ابن‌رشد می‌گوید ما نمی‌توانیم بی‌نهایت بالفعل را درک کنیم. زیرا معلومات ما برخی دیگر مجزا هستند. اما اگر علمی یافت شود که معلومات در آن مجزا نباشند. بلکه وحدت داشته باشند، متناهی و بی‌نهایت نسبت به آن علم مساوی خواهد بود. اگر معنای کثرت را جز همین کثرت عددی ندانیم علم خداوند از این کثرت بری است. بنابراین واحد است و بالفعل. اما چگونگی این قضیه و تصور حقیقی این علم برای عقل انسانی امکان پذیر نیست. زیرا اگر انسان بتواند این معنی را درک کند، عقل و علم انسان نیز چون علم باری تعالی خواهد بود و این محال است.

می‌ماند چگونگی اتصال عقل بشری با عقل فعال. ابن‌رشد معتقد است که این به دو روش ممکن است. طریق صعودی و طریق هبوطی. طریق صعودی از محسوسات آغاز و سپس به صور خیالی و نگاه به صور معقوله می‌رسد و هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید آن را اتصال گویند. این برای هر انسانی میسر است. طریق هبوطی یعنی وجود صور معقوله را فرض کنیم به ما

اتصال می‌یابند و آنگاه تجلی می‌یابند و به اکتساب آنها می‌پردازیم. این خود موهبتی الهی است که برای هر انسانی فراهم نمی‌شود، بلکه جمعی از افراد نیک بخت ممکن است به آن دست یابند. اما این‌رشد پس از بحث و بررسی طریق دوم را منکر می‌شود و طریق اول را اختیار می‌کند. تنها آن را عمومی می‌داند.

### علم از دیدگاه ابن‌رشد

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی ابن‌رشد بدین قرارند: لایه‌های تجرید انسان منطبق بر لایه‌های تجرید جهان است. جسد، نفس، عقل؛ ادراک عقلانی بواسطه اتصال با عقل فعال است؛ ارتباط انسانها بوسیله جسد ممکن است؛ ارتباط انسان و جهان خلقت بوسیله جسد ممکن است؛ لایه‌های تجرید ادراک جسد، نفس و عقلند که از پایین به بالا تجرید می‌شوند؛ ارتباط با عقل فعال فقط برای پیامبران ممکن است با ادراک تجلی از بالا به پایین تنها برای پیامبران ممکن است؛ در جهان خلقت بین لایه‌های تجرید تجلی و در انسان رابطه عروج برقرار است. از این حیث ساختار انسان و جهان هستی منطبق نیستند جز در انسان کامل که همان پیامبر است؛ نفس کلی برهم‌نهی نفوس است و عالم نفس کلی مستقلى ندارد. اگر احاطه نفس پیامبر بر عالم جسد را محفوظ کنیم عالم هستی همان وجود انسان کامل است که البته عقیده ابن‌رشد چنین نیست و تفکر او از تشیع فاصله دارد. بلکه با اشراق و تصوف نیز میانه خوشی ندارد. ادراک یا سرچشمه در وحی دارد یا از جسد به عوالم مجردتر تجرید شده است. پس ابن‌رشد وحی را به علم ابن‌هیشمی اضافه می‌کند. دو قوس ادراک در وجود پیامبر کامل می‌شود و ادراک سایر انسانها نسبت به او ناقص است و تنها از ثمرات ادراک او بهره می‌برند. بواسطه عقول است که طبیعت قانونمند است و قابل مطالعه.

### ابن‌رشد در بستر تاریخ علم

ابن‌رشد یک فیلسوف است نه یک دانشمند و همت او مانند غزالی بیشتر بر شناخت‌شناسی گماشته شده است تا خود شناخت. تأثیرات ابن‌رشد در تمدن اسلامی که فلسفه را به خاطر معنویات می‌خواستند منجر به یک بن‌بست در فلسفه ارسطویی شد. البته ارسطو خود تأکیدات معنوی نداشت و سرانجام هم باید چنین اتفاقی می‌افتاد و صحت درک این‌رشد و صداقت او در آراء فلسفی‌اش حکم‌نهایی را درباره فلسفه ارسطویی صادر کرد. از طرف دیگر، فلسفه ابن‌رشد در جامعه مسیحی موجب شکوفایی فکر گردید چرا که آنان در طی تحولاتی آراء سنت آگوستین را که شبیه به آراء غزالی بود با آراء توماس آکوئیناس که فلسفه را عملی‌تر و کاربردی‌تر در زندگی روزمره می‌دید، جایگزین کردند و صورتی از حکمت مسیحی را که به آباد سازی دنیا اهمیت می‌داد روی کار آوردند. هر چند توماس آکوئیناس مانند ابن‌رشد، ابن‌هیثم و ارسطو مادی‌گرا نبود، اما عملاً فلسفه ابن‌رشد، تأثیری را که می‌بایست در تفکر مسیحی گذاشت و مقدمات شکوفایی علوم تجربی فراهم آمد. این مادگرایی در حکمت چنان در تفکر مسیحی پیش رفت که کلیسا راندن حضرت مسیح در بستر تاریخ دانستند و سعی در تاویل تاریخی مبانی معنوی حکمت مسیحی کردند. توماس آکوئیناس در ظاهر دشمن ابن‌رشدیان بود اما در باطن پل‌پلی بود که منشاء تأثیرگذاری حکمت اسلامی بر حکمت مسیحی شد.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه ابن‌رشد

دورنمای تفکر علمی در انسان‌شناسی ابن‌رشد همان دورنمای ابن‌هیثم است جز آنکه نقش وحی از ادراک طبیعت و انسان حذف نمی‌شود. یک دانشمند ابن‌رشد همان دانشمند به معنای مدرن است که به وحی نیز ایمان دارد و به اینکه معارف وحی که عالم عقلی هستند به پیشرفت علوم طبیعی و تجربی کمک می‌کنند چرا که خلقت از تجلی عالم عقل در عالم نفس و سپس در عالم جسد کون یافته است.

بنابراین علوم ریاضی و تجربی در این انسان‌شناسی به غایت رشد می‌کنند و فرضیه سازی و نظریه‌پردازی نهایت تأثیرگذاری را خواهد داشت. بلکه شاهراه‌های کمک وحی به رشد این علوم شناخته خواهد شد و این به شکوفایی بیشتر و سریعتر علوم و تسخیر عالم طبیعت مدد خواهند رساند. هدف علم نزد ابن‌رشد همان هدف علوم مدرن است جز اینکه در رسیدن به این هدف از وحی کمک گرفته می‌شود. تفکر ابن‌رشدی از ملموس به سوی مجرد تکامل می‌یابد و لذا سعی در کشف قوانین طبیعت دارد. لذا نیوتنی است نه انیشتینی که از ریاضیات شروع شود و به طبیعت خاتمه بیابد. تعلیم و شناخت طبیعت به شیوه انیشتین نزد ابن‌رشد تنها کار پیامبران است و برقرار کردن ارتباط بین وحی و علوم تجربی نیز تنها از پیامبران ممکن است. با توجه به ختم سلسله انبیاء احادیث پیامبران تنها راه برای کشف این ارتباطات هستند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌رشد

انسان‌شناسی ابن‌رشد مانند انسان‌شناسی ابن‌هیثم بر شناخت طبیعت تأکید دارد و در این راه جز اندیشه از وحی نیز کمک می‌گیرد. هر چند موفقیت در تسخیر طبیعت برای بشر سعادت به ارمغان نمی‌آورد اما همنشینی با وحی و سعی در درک آن حتی برای شناخت طبیعت بر تزکیه انسان حداقل به عنوان یک دانشمند مدرن کمک خواهد کرد و از شاهراه وحی انسانیت انسان اصلاح خواهد شد.

لذا اخلاق که در انسان‌شناسی ابن‌هیثم پایه محکمی ندارد، در این انسان‌شناسی بر پایه محکم و استوار وحی تکیه خواهد زد و این خود در حد انسجام فرهنگی، ساختار اجتماعی دین را حفظ خواهد کرد. انسانهایی که در علم اندوزی توانا نیستند اما در پیروی از وحی و شناخت آن توانا هستند در چنین جامعه‌ای محترم خواهند ماند و احترام به خدا جایگزین احترام به علم خواهد شد. چرا که دانشمندان نیز سرچشمه موفقیت‌های علمی خود را وحی می‌دانند و تحقیقات علمی خود را سیراب از منبع معنویت حتی اگر به ظاهر هر چنین چیزی آشکار نباشد. لذا انسان‌شناسی ابن‌رشد بر خلاف انسان‌شناسی ابن‌هیثم همه چیز را فدای تسخیر طبیعت نمی‌کند و به معنویات احترامی فراتر از علم قائل است. اما در عمل بیشتر از شکوفایی علوم تجربی و ریاضیات را در توان دانشمندان نمی‌داند و آنان را بهره‌برنده از زلال وحی می‌داند.

### نقد انسان‌شناسی ابن‌رشد

ابن‌رشد بیشتر ارسطویی است تا مسلمان ولی اعتصام به شاهراه وحی آنرا از سقوطی که نسیب انسان‌شناسی ابن‌هیثم شد باز می‌دارد و او را یک انسان‌شناسی الهی بدست می‌دهد. منتهی این الوهیت انسان‌شناسی تنها نصیب پیامبران است و بقیه انسانها تنها جیره‌خوار کمال انسانی پیامبرانند اما پس از رحلت پیامبر، وحی که ثمره پیام رسانی اوست باقی است و بدون حضور او این میوه چینی تعطیل می‌شود. لذا بهره‌گیری از وحی نیز نزد ابن‌رشد مادی گرایانه است تا معنوی. البته اگر غیر از این فکر می‌کرد باید به تشیع گرایش پیدا می‌کرد.

عدم تطابق ساختار انسان با جهان هستی مولفه‌ی دیگری در انسان‌شناسی ابن‌رشد است چرا که در جهان هستی بین لایه‌های هستی رابطه تجلی برقرار است اما در لایه‌های تجرید ادراک انسانی رابطه عروج و در پیامبران تجلی و عروج برقرار دارند اما در جهان هستی هیچ عروجی از پایین به سمت عالم بالا دیده نمی‌شود. عروج مخصوص انسان است. پس جهان هستی ساختار یکسانی با انسان ندارد. اما انسان می‌تواند به مرتبه پیامبران رسد تا بتواند ساختار جهان هستی را از درون و کنه ذات خود بفهمد اما با این وصف انسان پیچیده‌تر از جهان هستی است و یا لاقلاً ساختاری دارد که در بیرون او یافت نمی‌شود. این به ادراک انسانی اصالت می‌دهد.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ابن‌رشد

نزد ابن‌رشد حقوق طبیعی لایه‌های تجرید دارند و حقوق انسان در سه لایه تجرید جسد، نفس و عقل او معنی پیدا می‌کنند. از آنجا که ادراک بر پایه تجرید است و از پایین به بالا حرکت می‌کند، این برقراری حقوق جسد است که حقوق نفس را حمایت می‌کند و برقراری حقوق نفس است که حقوق عقل را حمایت می‌کند. اما در پیامبران که انسان کاملند و بین ادراکات آنها رابطه تجلی نیز برقرار است حقوق عقل توسط حقوق نفس حمایت می‌شوند و هم حامی آنها هستند و حقوق نفس توسط حقوق جسد حمایت می‌شوند و هم حامی آنها هستند. لذا حقوق جسد، نفس و عقل انطباق دارند و خداوند آنها را از باطن حمایت می‌کند. البته خداوند حقوق دیگران را نیز از باطن حمایت می‌کند اما از طریق جهان هستی و از بیرون که در آن ساختار تجلی برقرار است و نه از درون مانند پیامبران.

لذا برآورده شدن نیازهای باطنی انسانها بر دوش برآورده شدن نیازهای ظاهری آنان و لذا بر دوش ساختار اجتماعی است که آن خود باید توسط وحی هدایت شود. اما چگونه ممکن است حق آزادی اندیشه بر حقوق مادی استوار شود و حق کمال انسانی بر حق آزادی اندیشه واگذار شود؟ این خود نوعی مادی‌گرایی در شناخت باطن است. که از انسان‌شناسی ابن‌رشد که بر معرفت طبیعت تأکید دارد چیز بعیدی نیست.

## حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌رشد

در انسان‌شناسی ابن‌رشد برآورده شدن حقوق فردی بر تحکیم حقوق اجتماعی تکیه می‌زند و حقوق اجتماعی نیز بر وحی و سنت پیغمبر تکیه می‌کند. لذا حقوق در انسان‌شناسی ابن‌رشد نظامی تحقق‌ی اما دینی است. خداوندی که انسان را آفریده و نیازهای درونی او را می‌داند، خود بهتر می‌داند که در چه ساختار اجتماعی چنین حقوقی آورده خواهد شد. اما حقوق اجتماعی باید بتوانند منافع فردی را در تمام لایه‌های تجرید هستی انسانها به کمال برآورده کند لذا صحت و سلامت حقوق اجتماعی در تأثیرگذاری بر باطن فرد باید بررسی شود. اجتماع نزد ابن‌رشد جنبه صرفاً مادی دارد و نفس جامعه چیزی جز برهم‌نهی نفوس افراد آن جامعه نیست. لذا تفکر اجتماعی نیز در انسان‌شناسی ابن‌رشد مادی‌گرا است و بر باطن تکیه نمی‌زند. حقوق اجتماعی در جهت هدایت انسان برای تسخیر طبیعت تنظیم می‌شوند لذا با اینکه بر اخلاق معنوی‌گرا مانند کنفرسیوس تکیه می‌زند اما جهت‌گیری متفاوتی با نظامهای تحقق‌ی اخلاقی دارند. چه ابن‌رشد در سایه دین دنیا را طلب می‌کند و به کمک وحی تسخیر طبیعت را مورد تأکید قراردادن است. دین را به دنیا می‌فروشد. پس دنیا را آباد می‌کند و آخرت را ویران باقی می‌گذارد. پس ساختار اجتماعی تحت حمایت حقوق اجتماعی ابن‌رشد آباد می‌گردد.

## فلسفه اقتصاد نزد ابن‌رشد

فلسفه اقتصاد ابن‌رشد با اقتصاد غزالی شباهت دارد از این لحاظ که جامعه بر فرد در ساختارهای اقتصادی احاطه دارد و اقتصاد کلان‌تر اقتصاد خرد محیط است. اما برخلاف نظام اقتصادی غزالی، اقتصاد ظاهر و باطن ندارد و اقتصاد مادی است و از همین طریق نیز به اقتصاد خرد و از آنجا به نظام اقتصادی باطنی انسان و از همین طریق نیز به اقتصاد خرد و از آنجا به نظام اقتصادی باطنی انسان حکومت دارد چرا که ادراکات باطنی انسان ابن‌رشدی حاصل تجزیه ادراکات مادی اوست.

با این وصف علم اقتصاد نزد ابن‌رشد، علم اقتصادی مادی است و تأثیرگذاری آن بر منافع معنوی فرد اتوماتیک است. قوانین این نظام اقتصادی مادی توسط وحی و سنت تعیین می‌شود. این همان دیدگاهی است که علمای اسلامی عصر ما نسبت به اقتصاد دارند. بررسی کتب فلسفه اقتصاد اسلامی گواهی بر این مدعاس. پس وحی به ساختار باطنی منافع افراد نزد ابن‌رشد کاری ندارد بلکه وحی توان اقتصادی جامعه را با اهرمهای مادی در خدمت کمال انسان قرار می‌دهد لذا انسان در محیطی قرار می‌گیرد

که برای کمال او آماده شده است اما کمال او اتوماتیک نیست بلکه می‌تواند از این محیط در جهت کمال خود استفاده نماید. کمالی انسانی بر مبنای معرفت او تعریف می‌شود که محیط برای رشد معرفتی آماده شده است.

### اقتصاد ابن‌رشدی در بستر فلسفه حقوق

نظام اجتماعی اقتصاد و حقوق نزد ابن‌رشد ظاهر و باطن ندارد و همه به حقوق ملموس و اقتصاد ثروت دنیوی خلاصه می‌شود اما این همه تحت کنترل وحی و سنت است و هدف این است که ثروت و رفاه مادی را در اختیار کمال انسان قرار دهد و آن در شناخت طبیعت و خود است با کمک اندیشه و وحی و سپس تسخیر طبیعت و کنترل نفس در حدودی که خداوند مجاز شمرده است.

لذا رفاه مادی که از رشد علوم تجربی و در کنار آن علوم ریاضی نتیجه می‌شود ثمره انسان‌شناسی ابن‌رشدی است که باید در خدمت کمال انسان قرار گیرد. هدف این است که همه ادراکات بشری به عالم عقل عروج پیدا کنند تا ابدی شوند. و این علم را در خدمت فلسفه قرار می‌دهد. چرا که منظور از تعقل نزد ابن‌رشد همان تفکر فلسفی است. البته فلسفه خود در خدمت وحی قرار می‌گیرد و فهم بهتر وحی به نوبه خود موجب رشد علوم می‌شود. هر چند ارتباط دادن بین وحی و علوم تجربی و ریاضی وظیفه پیامبران است و ما با رشد تفکر فلسفی می‌توانیم منظور احادیث و سنت و وحی را بهتر بفهمیم. اما این همه بدون نیاز به حضور پیامبر ممکن است و به نوعی تاویل به ما کمک می‌کند ما به حقیقت نزدیک و نزدیکتر شویم که قول محکمی به نظر نمی‌رسد.

### علم ابن‌رشدی در بستر حقوق و اقتصاد ابن‌رشدی

ساختارهای علمی تحت حقوق و اقتصاد ابن‌رشدی همان ساختارهای ابن‌هثیمی یا مدرن هستند اما تحت حکومت حقوق و اقتصاد متکی به وحی اداره می‌شوند. حقوق و اقتصاد متکی به وحی و سنت بدون حضور انسان کامل نیاز به ساختار فقه و اجتهاد دارد تا به کنترل این حوزه معرفتی پرداخته شود.

ساختارهای علمی که با همان هدف ابن‌هثیمی به کار مشغولند با محدودیت ساختار حقوقی و اقتصاد در رسیدن به اهداف تقویت می‌شوند. لذا این ساختارها لزوماً از ساختارهای ابن‌هثیمی ناکارآمدتر نیستند.

سؤال اینکه به جز تأثیر وحی بر رشد علوم ساختارهای حقوقی و اقتصادی منتج از وحی و سنت چه خدمتی به رشد علوم می‌کنند؟ این ساختارها نیازهای انسان را در ابعاد غیر علمی نیز برآورده می‌کنند. لذا بشر در به کمال رسیدن در همه ابعاد حمایت می‌شوند نه فقط در رشد علوم در خدمت اقتصاد قرار نمی‌گیرد بلکه در خدمت کمک به کمال انسان قرار خواهد گرفت و آن بالا بردن ادراکات به عالم عقل توسط تجرید است.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌رشد

شناخت برای انبیاء و غیر آن در انسان‌شناسی ابن‌رشد تفاوت اصل دارد. یکی شناخت از طریق تجلی است که مختص انبیاء است و مانند رابطه‌ای است که بین عقل و نفس وجه جهان خلقت برقرار می‌شود. یکی دیگر شناخت از طریق عروج است که برای همگان در دسترس است و از تجرید عالم ملموس شروع می‌شود و به عالم خیال و سپس به عالم عقل بالا می‌رود. این نهایت توانایی فیلسوف است که آن پایین‌تر از توانایی شناختی انبیاء است. تاویل از مبانی مهم شناخت است اما در جهت حفظ فلسفه نه در جهت حفظ قرآن. او اعتقاد داشت شناختی که در دسترس فلاسفه است در دسترس همه مردم نیست. وظیفه شارع این نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد بلکه هدف او سلامت نفوس است که منجر به سعادت دنیا و آخرت خواهد بود. ابن‌رشد ارسطو را از کاملان در شناخت فلسفی می‌دانست. عجیب اینکه ارادت به او را بر ارادت به دین انبیاء مقدم می‌داشت. او نظریه

شناخت خود را چنان چید که بالاترین جایگاه را برای ارسطو باز کند اما جرات نکرد او را در نظریات خود بالاتر از انبیاء جلوه دهد اما او را انسان کامل می‌دانست. او دشمن صوفیان و دشمن شناخت اشراقی و به خصوص دشمن غزالی بود که به فلسفه ضربه زده بود و تمام تلاش خود را کرد تا ضربات غزالی را مهار کند. در عمل عقل نزد او بالاتر از شرع بود چرا که مشروعیت وحی را نیز عقل بود که باید تصویب می‌کرد. درک ابن‌رشد از تعقل کاملاً کلامی بود. شناخت انسان نزد ابن‌رشد به کمال شناخت اجرام علوی سماوی هرگز نمی‌رسید.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌رشد

شغل ابن‌رشد قضاوت بود و تحت تأثیر این شغل منطق و قضاوت منطقی نزد او ارزش محسوب می‌شد. او اولین کسی است که یک شخص نزد او ارزش بود و نه یک مفهوم و این شخص برای او ارسطو و آراء او بود. او اول پیرو ارسطو بود و بعد پیرو اسلام. فلسفه به عنوان یک روش منطقی نزد او ارزش محسوب می‌شد. تاویل ارزشی است در جهت حفظ فلسفه در برابر قرآن. نزد او شناخت نفوس ارزش نیست بلکه سعادت نفوس به سلامت نفوس است. او شرع و وحی را متمم عقل می‌دانست این نشان می‌دهد که دین برای او ارزش است اما در کنار و شانه به شانه عقل. شناخت فلسفی که نتیجه بحث از عالم جسد به عالم خیال و سپس به عالم معقولات است که همان عروج ادراکات است نزد ابن‌رشد ارزش است. تجلی ادراکات نیز ارزش است اما برای هر کسی دست یافتنی نیست و فقط نصیب انبیاء است. ارتباط انسان با جهان خارج و انسان با انسان تنها از طریق محسوسات است که به ناچار ارزش محسوب می‌شود. شهود به عنوان روشی از ادراک که مقابل عقل یا حداقل موازی با آن است نزد ابن‌رشد انکار می‌شود و توصل به شهود ضد ارزشی است. ارتباط نفسانی یا عقلانی انسانها نزد ابن‌رشد مردود و غیر ممکن است نزد ابن‌رشد خداوند عقل است و چون خداوند کاملی است دو عقل کامل است. با وجود این ذات شناخت برای ابن‌رشد ارزش نبود و تنها امید داشت مردم را در جهت سلامت نفوسشان یاری کند. او شناخت را در دسترس فلاسفه می‌دید نه در دسترس همگان.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌رشد

در تعلیم نیز ابن‌رشد دو نظریه دارد یکی برای انبیاء که از بالا به پایین است و یکی برای همه که از پایین به بالاست. معلم و شاگرد تنها در علم جسد ارتباط برقرار می‌کنند و این تجرید یافته هاست که منجر به ادراک نفسانی در شاگرد می‌شود و معلم در این تجرید دستی ندارد. همانطور که در تجرید از عالم نفس به عالم معقولات دستی ندارد. بنابراین در بسیاری از شاگردان این تجرید اتفاق نمی‌افتد و برای قلیلی تجرید دوم اتفاق می‌افتد که آن قلیل را فیلسوفان می‌نامند. این مراحل تعلیم در جسد نفس و عقل جهان خلقت اتفاق نمی‌افتد و از این لحاظ ساختار اطلاعاتی انسان با جهان خلقت یکی نیست. بلکه تنها در جنس لایه‌های تجرید انسان و جهان و جهان خلقت برهم منطبقند. چنین نظام تعلیمی منجر می‌شود که در آموزش ابتدایی مدارس مربوط به عالم و مدارس مربوط به دانش‌آموزان برجسته‌ای که در تجرید دانسته‌ها به عالم نفس موفقند تشکیل شوند و در آموزش متوسطه مدارس سه گانه‌ای که یکی مربوط به دانش‌آموزان عامه است و دیگری مربوط به دانش‌آموزان برجسته آموزشی ابتدایی است و سوم مربوط به دانش‌آموزانی است که از ایشان فراتر رفته‌اند و دانسته‌های خود در عالم نفس را به عالم عقل بالا می‌برند و مجرد می‌کنند. پیامبران در این نظام آموزشی جایی ندارند و آنان توسط خداوند تعلیم داده می‌شوند. منتهای توانایی این نظام آموزشی تربیت فیلسوف است که آن هم در اقلیتی از عامه ممکن می‌شود. علوم ریاضی و تجربی در مدارس دسته‌ی دوم و علوم انسانی و فلسفه در مدارس دسته سوم تدریس می‌شوند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌رشد

تربیت باطنی در این انسان‌شناسی نسیب هر کسی نمی‌تواند باشد تنها تربیت ظاهری برای همگان ممکن است. کسانی که بتوانند ادراکات جسدی خود را به عالم نفس بالا ببرند می‌توانند در عالم نفس تربیت شوند و کسانی که بتوانند ادراکات نفسانی خود را به عالم عقل بالا ببرند می‌توانند در عالم عقل تربیت شوند. اما در پیامبران تربیت همانند تعلیم از بالا به پایین است و از عالم عقل شروع می‌شود و به عوالم پایین تجلی پیدا می‌کند. بنابراین پیامبران به خاطر ساختار شناختی ایشان از همگان تربیت‌پذیرترند و بعد از ایشان فیلسوفان هستند که در تمام لایه‌های تجرید تربیت‌پذیرند. دیگران در لایه تجرید عقلی تربیت‌پذیر نیستند. عوام حتی در لایه تجرید نفس تربیت‌پذیر نیستند. لذا علم اخلاق به همه اقشار مردم بر نمی‌گردد و از عوام تنها تربیت ظاهری مورد انتظار است. درک عوام یا اصحاب جسد از وحی با درک اصحاب نفس از وحی با درک اصحاب عقل از وحی نیز متمایز است. هر کسی مطابق با درجه نهم خود از وحی و تربیت حاصل از آن بهره می‌برد. بنابراین جامعه در انسان‌شناسی این‌رشد از لحاظ تربیت‌پذیری یک جامعه طبقاتی است. پس ساختار معنوی جامعه و دین‌پذیری جامعه نیز طبقاتی است و باید بسیار تلاش شود تا این ساختار طبقاتی معنوی به ساختار طبقاتی مادی تبدیل نشود و فیلسوفان در رفاهی قرار نگیرند که در دسترس همگان نیست. انسان در انسان‌شناسی این‌رشد پیچیده‌تر از جهان هستی است لاکل در آن عروج ادراکات دیده می‌شود که در جهان هستی غایب است. لذا تربیت افراد انسانی پیچیده‌تر از تجلیات حقایق در خارج ساختار انسان است.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی این‌رشد

تربیت اجتماعی در انسان‌شناسی این‌رشد درست مانند انسان‌شناسی غزالی تحت کنترل وحی الهی صورت می‌گیرد جز اینکه مفسران کلام الهی نزد این‌رشد همان فیلسوفان هستند که غزالی به شدت به تنها حمله می‌کند. غزالی اشراق را کمال ادراک وحی می‌داند و این‌رشد عقل را بهره‌مندترین از میوه وحی می‌شمارد. چون نفس کلی چیزی جز اجتماع نفوس انسانی نیست این تناقض پیش می‌آید که آیا نفس کلی یا نفس جامعه تحت تربیت عقل کلی است یا باید تک‌تک نفوس تربیت شوند تا جامعه تربیت شود. به عبارت دیگر حکومت وحی بر عاقبت جامعه از کل به جزء است یا از جزء به کل. یا به زبان دیگر رابطه پیامبران با جامعه جهتی است یا برهم نهی روابط فردی است؟ پاسخی که به نظر صحیح می‌آید که برگرفته از انسان‌شناسی این‌رشد باشد اینکه هیچکدام. مخاطبان اصلی وحی قشر فلاسفه هستند که در اقلیت هستند و افراد جامعه تربیت‌پذیر نیستند. بنابراین در هدایت جامعه به کمال معنوی محدودیت‌هایی وجود دارد. نفس کلی هم که هویت مستقلی ندارد و برهم نهی نفوس افراد است لذا تنها نقش واسطه‌ای برای تجلی علوم و تضاد قدر از عالم عقل به عالم جسد را بازی می‌کند. نفس کلی به هیچ وجه در این انسان‌شناسی تحت کنترل انسان کامل یا انبیاء قرار نگرفته است. لذا اصولاً تربیت جمعی ممتنع است. تربیت فردی نیز طبقاتی است. تنها راه کنترل جامعه قوانین اجتماعی است که آن هم برآمده از وحی است و مفسر وحی نیز فیلسوفان الهی هستند که تفسیر صحیح وحی در امور اجتماعی را در اختیار دیگران قرار می‌دهند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد این‌رشد

ساختارهای اجتماعی به عامه مردم مربوط می‌شوند و مادی‌گرا هستند و به عالم جسد تکیه دارند. ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نیز چنین هستند. چون ارتباط فردی از طریق لایه تجرید جسد است و لایه‌های تجرید نفس و عقل نمی‌توانند مستقیماً ارتباط برقرار کنند، ساختارهای اجتماعی هم تکیه به لایه تجرید جسد می‌کنند. حقوق اجتماعی هم برای هدایت انسان به تسخیر طبیعت تنظیم می‌شوند. ساختار اقتصادی نیز در چنین جامعه‌ای مادی‌گرایی و منابع معنوی مردم به طور اتوماتیک برآورده می‌شوند. بنابراین وحی درست است که در برابر ساختار اجتماعی تعلیم و تربیت ساکت نیست اما آنچه برای گفتن دارد درباره نظام تحقیقی مادی گراست. باطن خود از ظاهر بهره می‌گیرد. هر کس استعداد زندگی زندگی و کمال نفسانی دارد در

سایه حقوق مادی گرایانه به آن خواهد رسید. اقتصاد نظامهای آموزشی و پرورشی مانند انسان‌شناسی غزالی یک اقتصاد دولتی است که توسط حکومت کنترل می‌شود. هدف این است که ثروت و رفاه مادی در اختیار کمال انسان قرار گیرد و آن در شناخت طبیعت و خود است با کمک اندیشه و وحی و سپس تسخیر طبیعت و کنترل نفس در حدودی که خداوند مجاز شمره است. لذا رشد علوم طبیعی و ریاضی ثمره انسان‌شناسی ابن‌رشد است که باید در خدمت کمال انسان قرار بگیرد. بنابراین علم همان شکوفایی ابن‌هیشمی را خواهد داشت بلکه بیشتر چون شکوفائی علوم به علوم توحیدی و وحی تکیه می‌زند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد ابن‌رشد

تعلیم و تربیت در جامعه نتایج آن طبقاتی خواهد بود. اصحاب جسد به درکی و به تربیتی می‌رسند که پایین‌تر است از تربیت اصحاب نفس و آن پایین‌تر است از تربیت اصحاب عقل. لذا حکومت و کنترل جامعه باید تحت نفوذ اصحاب عقل باشد و آنان هستند که می‌گویند ثواب و عقاب در برابر چه کارهایی عرضه خواهند شد. قدرت اجرایی حکومت اصحاب نفس هستند و ایشان بر اصحاب جسد حکومت می‌کنند. بنابراین تربیت و تعلیم اصحاب جسد در خدمت تعلیم و تربیت اصحاب نفس و آن در خدمت تعلیم و تربیت اصحاب عقل است. پس عاقبت تعلیم و تربیت نزد ابن‌رشد به کمال اقلیتی از افراد جامعه منجر خواهد شد. علوم عملی توسط عامه توسعه پیدا خواهند کرد و علوم طبیعی و ریاضی توسط اصحاب نفس و کار اصحاب عقل این خواهد بود که این علوم را به عالم عقل بالا ببرند و به علوم توحیدی نزدیک کنند و در واقع به سرچشمه علوم توحیدی است دست پیدا کنند. سرچشمه‌ای که علوم از ابتدا از پنین سرچشمه‌ای سرازیر شده‌اند اما این سرازیری و نزول در عالم خلقت و لایه‌های تجرید عقل نفس و جسد عالم خلقت انجام شده است و خارج از انسان بوده است. پس تحت تعلیم و تربیت ابن رشدی علوم طبیعی و ریاضیات به حداکثر شکوفایی خواهد رسید بلکه در خدمت کمال انسان قرار خواهند گرفت. این همه زیر سایه وحی و هدایت الهی و وجود پیامبرانی است که در نظام تعلیم و تربیتی متفاوتی از مردم عادی تربیت شده‌اند و با عقل فعال ارتباط مستقیم دارند و معارف را از بالا به پایین کسب می‌کنند.

او در سهرود از توابع زنجان دنیا آمد. در زمانی که مرگ مسلمان سنجر سرنوشت دنیای اسلام را دچار اضطراب و تردید کرده بود تا آنکه به همت خوارزمشاهیان صلح و امنیت بازگشت تا باز در ۱۲۱۸ تهاجم قوم مغول به رهبری چنگیزخان آغاز شود. او در چنین اوضاعی حکمت اشراق را پایه‌گذاری کرد که فلسفه‌ای است برپایه اشراق نفسانی و هم فلسفه‌ای است شرقی که از حکمت ایران باستان گرفته شده است. این حکمت از طرفی با فلسفه ابن‌سینا و از طرف دیگر با عرفان ابن‌عربی پیوند خورد و تاریخ فلسفه اسلامی را به پیش راند. سهروردی پدر فلسفه را هرمس یا ادریس پیامبر می‌دانست.

منابع سهروردی جز نوشته‌های حلاج و بایزید و خرقانی به شکوه الانوار غزالی و فلسفه مشاء ابن‌سینا و حکمت ایرانی است که از اوستا و سایر منابعی که از بین رفته گرفته شده است. جهان وی مانند جهان ابن‌عربی جهانی اسلامی است که در افق آن بعضی تمثیلات و رموز پیش از اسلام دیده می‌شود. همانطور که جهانی که دانتی تشریح کرده است جهانی مسیحی است ولی بعضی تزیینات اسلامی و اسکندرانی در آن مشاهده می‌شود. ایده اشراق در نوشته‌های صوفیانه ابن‌سینا آمده است اما سهرودی بود که با کمک حکمت باستانی ایران توانست آن را بر پایه نظامی فلسفی بنا کند. او نخستین آفریده را نورالانوار یا نور اعظم می‌داند که فیلسوفان پهلوی او را بهمن نامیده‌اند که زرتشت گفته است نخستین آفریده از هستی یافتگان بهمن می‌باشد، سپس اردی بهشت، سپس شهرپور، اسفندارمذ، خرداد و مرداد.

### هم عصران سهروردی

از شهاب‌الدین سؤال کردن فخرالدین رازی را که از مخالفان فلسفه بوده است چگونه یافتی؟ گفت: ذهنش را مشوش دیدم. از طرف دیگر از فخرالدین رازی پرسیدند که شهاب‌الدین سهرودی را چگونه دیدی؟ گفت: ذهنش مشتعل است از زیادتای ذکاوت و هوش.

فلسفه‌ی مشائی از همان آغاز مورد انتقاد بعضی فقیهان و متصوفان بود و در قرن چهارم دشمن تازه‌ای به صنف مخالفان پیوست و آن کلام اشعری بود. در قرن پنجم سلجوقیان در ایران قدرت یافتند و در پناه خلافت بغداد به دشمنی با ایران محلی که بسیاری مذهب تشیع داشتند پرداختند. این طور بود که زمینه برای حملات غزالی فراهم شد و انحطاط فلسفه مشائی در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد و این فلسفه به جانب مغرب و اندلس سفر کرد. ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد که قهرمان فلسفه ارسطویی بود سعی کردن ضربه غزالی را قصاص کنند اما چندان موفق نشدند. بلکه مکتب این رشدی لاتینی تاسیس شد که آراء او را در جهان مسیحی بپراکند و مکتب ارسطویی به عنوان مکتبی کاملاً استدلالی در جهان اسلام طرد شد و جدا شدن دو تمدن مسیحیت و اسلام در همین نکته ریشه دارد. کاهش قدرت مذهب استدلالی جا را برای عقاید اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن‌عربی آماده ساخت. در واقع سهروردی در عصری که آمادگی پذیرش آرای او را داشت به قتل رسید.

این ایزدان و آفریدگان نخست هر یک دیگری را آفریده و از او هستی یافته است، چنانکه چراغی را از چراغ دیگر روشن کنند، چنانکه از چراغ نخستین هیچ کاسته نمی‌شود. زرتشت این ایزدان را دیده است و با آنان پیوستگی یافته است و دانشهایی را از ایشان فرا گرفته است و فیلسوفان پارس همگی بر آنند که هر نوع از انواع مادی، دارای ایزدی است در جهان نور و آن عقل مجردی است که مدبر آن نوع می‌باشد. این ایزدان در جهان ایزدی آفریگار، هستی بخش، روان بخش، زاینده، پرورش دهنده، رویاننده، جنباننده، رنگ دهنده، روزی دهنده و نگهدارنده انواع مادی و آفریدگان خود می‌باشند.

چنانکه که آمد، این ایزدان در اوستا و در فلسفه پارسیان و حکمت پهلویان به نامهای بهمن، اردیبهشت و غیره خوانده می‌شود و در حکمت اشراق آنان را انوار الاسفهدیه نام دادند و در حکمت افلاطونی المثل الالهیه و در حکمت مشاء عقول عشره گفته‌اند. در حکمت سهروردی مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین در برابر دیدگان موجود است فناپذیر نامرئی است. غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجاست که نور با ظلمت به هم آمیخته است. بنابراین میان مشرق و مغرب مانند فلسفه ارسطو فلک قمر نخواهد بود بلکه فلک ثواب نامحرک اول است. از این روست که سهروردی خد را در حکمت ذوقی بالاتر از ابن‌سینا می‌داند.

عزیزالدین نسفی که در قرن هفتم می‌زیسته است در باب نور ظلمت بیانی دارد که براساس اندیشه‌های متفکران مشرق زمین را به نمایش می‌گذارد: ای درویش! عالم دو چیز است: نور و ظلمت. یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته است و نور را از ظلمت جا می‌باید کرد، تا صفات نور ظاهر شوند. ای درویش! انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید. از جهت آنکه نور هیچ جای دیگر خود را آنطور که هست ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید. ای درویش! این نور را بکلی از ظلمت جدا نتوان کرد که نور بی‌ظلمت نتواند بود و ظلمت بی‌نور نتوان بود. چون نور از جهتی وقایه ظلمت است و ظلمت از جهتی وقایه نور است. هر دو با یکدیگرند و با یکدیگر خواهند بود و با یکدیگر بوده‌اند. می‌باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در شکوه تا صفات نور ظاهر گردد. ای درویش! این مصباح همه کس دارد اما از آن بعضی ضعیف و مکرر است. این مصباح صافی و قوی می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون است تا ظاهر گردد. هر چند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر می‌گردد، علم و حکمت که در ذات او مکنون است ظاهرتر می‌گردد.

سهروردی در بیان معتقدات باطنی بی‌احتیاط و بی‌باک بود. زیرکی و هوشمندی فراوان وی نیز سبب می‌شد که در گفتگو بر همه پیروز گردد و این حسادت بسیاری را برانگیخت و سرآخر موجب قتل حکیم شهید گردید.

## انسان‌شناسی سهروردی

سهروردی حقیقت را مطابق انواع نور و ظلمت تقسیم بندی می‌کند و می‌گوید که اگر نور قائم به ذات خود باشد، نور جوهری یا نور مجرد نامیده می‌شود و اگر قائم به ذات غیر باشد نور عارضی است. هم چنین است ظلمت قائم به ذات خود که عَسَق یا کدر نام دارد و اگر ظلمتی قائم به غیر از خود باشد هیئت نامیده می‌شود. اساس این تقسیم بندی بر درجات ادراک بستگی دارد. یک وجود نسبت به خود یا آگاه است یا غافل. اگر آگاه باشد و به ذات خود قائم، مجرد است. مانند خداوند، فرشتگان، صور نوعیه و نفس انسانی. اگر چیزی برای آگاهی از خود محتاج به غیر خود باشد، آن نور عارضی است مانند ستارگان و آتش. اگر چیزی نسبت به خود غافل اما قائم به ذات باشد عسق است مانند تمام اجسام طبیعی و اگر آن چیز نسبت به خود غافل و قائم به وجودی غیر از خود باشد هیئت است مانند رنگها و بدیها.

هر یک از موجودات اشراقی از نور اعظم‌اند که در هر قلمرو جانشینی برای خود می‌گذارند، چون خورشید در آسمان و آتش در میان عناصر و نور اسپهید در نفس انسانی. نفس انسان در اصل با نور ترکیب یافته و بدین جهت است که انسان با دیدن خورشید یا آتش سرور می‌شود و از تاریکی بیمناک می‌گردد. تمام علل جهان در نهایت به نور باز می‌گردند. تمام حرکات در جهان، چه آسمان و چه عنصری معلول انوار مدبر گوناگون هستند که در نهایت چیزی جز اشراق نورالانوار نیست. باید مراحل گوناگونی میان نور اعظیم و غواسق وجود داشته باشد تا نور اعظم به تدریج ضعیف گشته به مرحله دنیای ظلمانی برسد. این مراحل شامل نظام فرشتگان جزئی و کلی است.

### مبانی انسان‌شناسی سهروردی

پس از ترک بدن، نفس در حالات مختلفی قرار می‌گیرد که سهروردی به شرح زیر به بیان آن می‌پردازد: نفس یا ساده و پاک است چون نفوس ابلهان و اطفال که نه به این جهان جلب شده اند، نه به جهان دیگر. یا ساده ولی ناپاک و چون این نفوس بیشتر به این جهان جلب شده‌اند، بنابراین هنگام مرگ به سبب جدایی از هدف مطلوب بسیار در رنجند. هر چند به تدریج عشق خاکی خود را فراموش می‌کنند و ساده می‌گردند همانند نفوس نوع اول. اما نفسی هم هست که ساده نیست ولی کامل و پاک است و هنگام مرگ به عالم عقلی که بدان شبیه است می‌پیوندد و از درک خداوند به لذتی غیر قابل توصیف دست می‌یابد. نفس کامل ولی ناپاک هم وجود دارد که در هنگام مرگ به خاطر جدایی از بدن و مبداء اول رنج بسیار می‌برد. به هر صورت به تدریج رنجهای ناشی از دوری این جهان پایان می‌یابد و نفس از لذت روحانی بهره می‌گیرد.

عالی‌ترین مرتبه نفس، قدسی یا نفسی پیامبران است که صور کلیات یا ارباب انواع را در می‌یابد. پیامبران بدون معلم و کتاب به همه چیز عالمند. اینان اصوات آسمان را چون اصوات زمینی می‌شنوند و نه فقط ارتعاش هوا را بلکه اشکال معقول را می‌بینند. نفوس اولیاء بزرگ نیز به چنان درجه‌ای از پاکی می‌رسند که می‌توانند بر عالم عناصر اثر بگذارند. همچنانکه نفوس معمولی بر بدن اثر می‌گذارند. حضرت محمد (ص) در معراجش از طریق تمام مراحل وجود ماورای این جهان به حضور الهی رفت یا از طریق

نفس و عقلی جهان کوچک خود سفری به الوهیت خویش کرد. این سفر که از طریق سلسله مراتب وجود صورت می‌گیرد نشانی از رمز درجات عالم می‌باشد.

سلسله مراتب والای وجود موجود دو قطب جدیدی در وجود است. جنبه یا قطب مذکر یا مثبت آن چون قمر، شهود و استقلال، مراتبی میان فرشتگان ایجاد می‌کند که طبقات عرضی نام دارد و اعضای آن مولد یکدیگر نیستند بلکه هر یک به خودی خود کامل می‌باشند. سهروردی قدرتهای مستقل اهورا فردائی دین زرتشتی را برای معرفی رب النوعهای مختلف به کار می‌برد و به این ترتیب فرشته‌شناسی زرتشتیان را با مثل افلاطونی متحد می‌سازد. این فرشتگان حکمرانان جهان هستند و تمام حرکات آنرا رهبری می‌کنند و عقول و اصول هستی اشیاء هستند. از جنبه منفی و مؤنث، نظام طولی فرشتگان مقرب که عشق، انکاء و دریافت نور است، لایه‌های تجرید هستی را تعریف می‌کنند.

انوار اسپهبدی نیز مراکز نفوس انسانی‌اند، هر نور فرشته‌تعدادی از افراد انسان است همچون جبرئیل که فرشته‌نوع انسان است. انسانیت تصویری است از این فرشته‌مقرب که واسطه‌ی میان انسان و دنیای فرشته‌ای است. این انسانیت چون وسیله‌ای است برای کسب همه‌ی علوم.

سهروردی در شمارش قوای مختلف نفوس گوناگون تا حدود زیادی تحت تأثیر علم النفس ابن سیناست. این تغییر اندک در مورد نقش متفاوت عقل یا نور در هر یک از قوای گوناگون است. بخش آخر حکمت الاشراف مربوط به بحث درباره، معاد و اتحاد روحانی است و مشخص نمودن راه دقیق بازگشت روح به مسکن اصلی خود. نفس انسانی جویای نور الانوار و لذت نور پذیری از آن است. سهروردی هر لذتی در جهان را انعکاسی از لذت معرفت می‌داند.

سهروردی از طرح ارسطو و ابن‌سینا که تعداد عقول و فرشتگان را ده و آنها را مطابق افلاک آسمانی و نجوم بطلمیوسی دانسته‌اند عدول می‌کند. سلسله‌ی مراتب فرشتگان مقرب که سهروردی آن را طبقات الطول یا جهان مادران می‌خواند بسیار بیشتر از عقول جهان‌شناسی ارسطویی است. بنابراین انسان‌شناسی سهروردی همان انسان‌شناسی ابن‌سیناست اما به جای عقل و استدلال، به ذوق و شهود و مکاشفه اصالت می‌دهد، و به جای آنکه همه چیز را از جنس عقل بداند. همه چیز را از جنس نور می‌داند. نفس سهروردی همان نفس ابن‌سینایی است که تحت حکومت نور است نه عقل. او نیز مانند غزالی انسان را متشکل از جسد و ذات می‌داند اما به زبان خود آن را ترکیبی از نور و ظلمت معرفی می‌کند تا با انتخاب این کلمه ذات انسانی را از جنسی هماهنگ با همه‌ی مراتب هستی جلوه دهد. او نیز نور اسپهبدی را مانند غزالی به تعبیری نفس، به تعبیری قلب، به تعبیری روح و به تعبیری عقل می‌گیرد. به این ترتیب از تمایز قائل شدن بین عقول و نفس کلی از لحاظ جنس خلاص می‌شود و با یک لفظ نور یا لفظ فرشته همه‌ی لایه‌های تجرید را به یک چشم می‌بیند.

از دیده پنهان نمانده است که اگر نخواهیم دوگانه پرستی زرتشتی را در آیین او دخیل بدانیم، لاقلاً ناچاریم بگوییم اصل تضاد در فلسفه سهروردی نقش مهم ایفا می‌کند چنانکه بعد در فلسفه ملاصدرا نیز این اصل مورد استفاده قرار می‌گیرد تا حرکت

جوهری مطرح شود. اصل تضاد بین نور و ظلمت و نه بین مذکر و مؤنث معنی پیدا می‌کند. باز هم فلسفه بین و یانگ تداعی می‌شود.

## آراء سهروردی دربارهٔ متقدمان

با وجود بهره‌وری فلسفه سهروردی از مکاتب فراوان نمی‌توان آن را مکتبی التقاطی دانست. وی معتقد بود که این حکمت کلی جاودان است که به صورتهای مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر او آغاز فلسفه یونانی نبوده است بلکه پایان آن بوده است و به عقیده وی ارسطو با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.

تصورى که سهروردی از تاریخ فلسفه داشت خود نیز جالب توجه فراوان است، چه اهمیت حکمت اشراق را نشان می‌دهد. بنابر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی، حکمت از طریق وحی به ادريس پیامبر یا هرمس رسیده و ادريس را در سراسر قرون وسطی در شرق در بعضی مکتبهای غرب، موسس فلسفه و علوم می‌شوند. پس از آن حکمت به دو شاخه تقسیم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت و از آنجا به یونان راه یافت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. او بهترین پیشینیان خود را در جهان اسلامی فیلسوفان معروف نمی‌داشت بلکه حکیمان واقعی را بایزید بسطامی و سهل ابن عبدالله تستری می‌دانست. او نامداران حکمت ایرانی را کیومرث و از پیروان او فریدن و کیخسرو می‌دانست که خمیره آراء آنان به بایزید و حلاج و خرقانی رسید. اندیشه سهروردی آن بود که حکمت زرتشت و افلاطون را با هم ترکیب کند.

سهروردی جستجوگران معرفت را به چهار طبقه خلاصه می‌کند: اول آنکه تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده‌اند. دوم آنان که به معرفت صوری واصل شده‌اند و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند. ولی از عرفان بیگانه‌اند مانند ابن‌سینا و فارابی. سوم آنان که به صورتهای استدلالی معرفت توجهی ندارند و به تزکیه نفس پرداخته‌اند و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده‌اند. گروه چهارم کسانی که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند و هم به اشراق یا عرفان دست یافته‌اند که آنان را حکیم مقاله می‌خواند و فیثاغورث و افلاطون و در جهان اسلام خودش را از آنان می‌شمارد.

با توجه به اتهاماتی که به سهروردی وارد می‌کردند، در مقدمه کتاب حکمت الاشراق خود از ثنویت مجوس و الحادمانی بیزاری می‌جوید و منظور از نور و ظلمت را چیزی غیر از ثنویت می‌داند بلکه رمزی از چیزی دیگر. او تمام مکاتب فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی نردبانی برای بالا رفتن به تمام قرب خدایی و لاهوتی می‌داند و برای هیچ یک از دو نوع حکمت اصالتی قائل نیست و هر دو را راهی برای رسیدن به حق می‌داند.

عرفان ابن‌عربی و حکمت اشراق سهروردی هم عصر بودند و ایشان از دو نقطه جهان اسلام به سوریه آمدند. یکی در دمشق و دیگری در حلب در گذشت. رابط اصلی بین دو استاد، قطب الدین شیرازی است که از طرفی مرید صدرالدین قونی شاگرد

ابن عربی بود و از طرف دیگر مفسر حکمت الاشراق. این ترکیب به جامانده قرن اخیر و سنت اشراق نقش عمده‌ای در بقای مذهب شیعه در دوره صفویه ایفا کرده است و هم بر فلاسفه، متکلمین و عارفان تأثیر گذار بوده است.

### علم از دیدگاه سهروردی

مولفه‌های انسان‌شناسی سهروردی بدین قرارند: نور و ظلمت در سرشت انسان همنشینند. نور و ظلمت در خلقت جهان هستی همنشینند. ساختار انسان و جهان هستی منطقتند و لایه‌های تجرید هستی هردو بواسطه مراتب متفاوت آنها در نور و ظلمت می‌باشد. لایه‌های تجرید ترتیب خطی دارند. جهان ما دو فلک ثوابت است، انسان می‌تواند با لایه‌های تجرید هستی سخن بگوید و از ایشان دانشهایی را فرا بگیرد؛ در انسان کامل نور از همه جا مشهودتر و آشکارتر است؛ سلسله مراتب وجود در موج پیامبر به اختصار آمده است؛ از آنجا که لایه‌های تجرید ذاتاً هم جنسند نفس انسانی واحد است و به تعبیری قلب و به تعبیری روح و به تعبیری عقل است. نفوس پیامبران که کاملند بدون تعلیم به ارباب انواع کاهند و لذا به همه چیز عالمند. می‌توانند اشکال معقول را ببینند و بر عالم عناصر اثر بگذارند. در دیدگاه سهروردی علم نور است و مراتب علم به مراتب نورند و با توجه به قوت و ضعف نور و ظلمت در هر مرتبه از یکدیگر تمایز می‌شوند. لذا ساختار علم با ساختار عالم که انسان باشد و آن با ساختار جهان خلوت بر هم منطبقند. ادراک علم حاصل اشراق و مکاشفه است و تعقل نیز خود نوعی مکاشفه است و چنین است تفکر و چنین است برهان و فلسفه. مراتب شهود منطبق بر مراتب نور و لذا منطبق بر مراتب علم است. ظلمت و درجه آن همان مرتبه شدت و ضعف نور است. اگر شدت وضع نور را ممکن بدانیم نیازی به مفهوم ظلمت در انسان‌شناسی سهروردی نخواهد بود و این یادآور آراء ابن عربی است.

### سهروردی در بستر تاریخ علم

سهروردی که علم را نور می‌داند، با چنین دیدگاهی به علم، از خود چه آثار علمی به جا گذاشت یا در عصر خود چه تأثیری در گسترش در توسعه علاقه به این ادراکات ذوقی را سبب شد؟ او هم در علوم بحثی و هم در علوم ذوقی در عصر خود به کامل‌ترین رتبه رسیده بود. کمال او در علوم بحثی نیز به ریاضت و خلوت و سیر و سلوک و مبارزه با نفس اتفاق افتاده گویند که در عصر او به سختی زاهدتر و فاضل‌تر از او یافت می‌شد. به دنیا اهتمام نداشت و در باب خوردنی و نوشیدنی پروا می‌کرد و به آنچه روی می‌کرد می‌ساخت. اکثر عبادتش گرسنگی و بیداری و تفکر و تامل در عوالم الهی بود. قلیل الالتفات بود به رعایت خلق و کثیرالسکوت و مشغول به خود بود. سماع و نغمات موسیقی را به غایت دوست می‌داشت. گویند او را مقامی رفیع در تجرید بود و آن اینکه قادر بود بر ایجاد هر صورتی که می‌خواست و غیر او با یزید بسطامی و منصور حلاج به این مقام رسیده بودند. می‌گوید. به تحقیق سن من نزدیک به سی سال رسید و اکثر عمر در سفر گذشت و همگی تفحص از مشارکی که مطلع باشد بر علوم

می‌نمودم، نیافتم کسی را که چیزی از علوم شریفه دانسته باشد و کسی هم که تصدیق به تحقیق آن کرده باشد. گویند شافعی مذهب بوده و دانا به قواعد فقه و حدیث و اصول چنان که بر اکابر فقهای عنصر خود برتری داشته. پرسیدند از او که: تو افضلی یا ابوعلی؟ گفت: در حکمت بحثی مساوی با او یا زیاده، اما از روی کشف و ذوق من زیاده ترم.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه سهروردی

انسان‌شناسی سهروردی و دیدگاه او نسبت به علم به طور مجرد چه تاریخ علمی را پیش رو می‌نهد؟ مفارقت سهروردی از دنیا در عمل مفارقت علم او از علم دنیا را نتیجه داد. رسیدن به مرتبه او در تجرید بدون دنیا‌گریزی ممکن نیست و نتیجه آن عدم اهمیت به عالم دنیا و علوم دنیوی است. بلکه عالم دنیا و علوم دنیوی نزد او ظلمانی‌ترین علوم است و شایسته توجه نیست. این نتیجه دوگانه انگاری مبداء آفرینش است. لایه‌های تجرید علم از درجات تقدس متفاوتی برخوردار خواهند بود گویی که بعضی ما را به خداوند مقرب‌تر می‌کنند تا دیگران. این بواسطه ترتیب خطی است که از فلسفه نور و ظلمت او ناشی می‌شود. تحت این انسان‌شناسی تاریخ علم محدود می‌شود به علوم باطنی و آن نیز در دسترس همگان نمی‌تواند باشد چرا که آمادگی دریافت آن را ندارند. لذا این تفکر از تأثیرگذاری بر آحاد جامعه عقیم خواهد ماند و در انحصار خواص خواهد بود. ریشه‌های عمیق تصوف ایرانی که خود در دنیا‌گریزی هندی ریشه دارد در آراء سهروردی آشکار است که از هرگونه آرزو برای تسخیر عالم دنیا مبریست. بلکه مقام تجرید سهروردی و کرامات او در جهت شناخت بهتر علوم دنیوی نیست بلکه تنها در جهت خرق عادت می‌باشد. کسانی که گرایش به عرفان به این معنی را سد راه رشد تفکر علمی مسلمانان در ایران دانسته‌اند پاک بی‌راه نیاندیشیده‌اند. چرا که نزد سهروردی کشف ذوقی با شناخت دنیا در تعارض بود.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی

عقب‌بشریت از دیدگاه سهروردی دو بعد دنیوی و اخروی دارد که او بیشتر به بعد اخروی آن می‌پردازد اما آنچه می‌گیرد به کار عامه نمی‌آید و سعادت اخروی بشر را تامین نمی‌کند. بلکه خواص ممکن است از طریق آراء او به سعادت اخروی برسند. اما سعادت دنیا و آخرت هرگز در انسان‌شناسی سهروردی کنار هم جمع نمی‌شوند، نه در خواص و نه در عوام. لذا عامه مردم اگر به سعادت اخروی خود اهتمام نداشته باشند، حداکثر به سعادت دنیوی می‌رسند اما این دیدگاه جایی در فلسفه سهروردی ندارد. با توجه به آنچه گفتیم مسئله عاقبت اخروی بشریت در تفکر سهروردی بسیار متعالی است اما این تعالی حرفی است. یعنی فقط خواص به این عاقبت اخروی متعالی دسترسی دارند.

نزد سهروردی ظاهر و باطن، دنیا و آخرت، اول و آخر، غیبت و شهادت جمع نمی‌شوند و انسان ناچار است یکی را اختیار کند. اگر از بین نور و ظلمت، نور را انتخاب کرد، باطن را و آخرت را و غیبت را اختیار کرده است و اگر ظلمت را انتخاب کرد، ظاهر را و دنیا را و شهادت را اختیار کرده است. نزد او حتی عاقبت بشریت این نیست که نور را انتخاب کند، بلکه این مقام خواص است.

### نقد انسان‌شناسی سهروردی

هر چقدر هم که سهروردی اسرار کند که در تفکر او دوگانه پرستی راه ندارد، نتایج و آثار چنین شرکی در فلسفه او هویداست. ظاهر و باطن ضد یکدیگرند و نه اینکه ظاهر بر باطن تکیه کرده باشد. لذا باطن نزد سهروردی باطن نیست تنها لایه‌ای از هستی است که در نور نسبت به ظاهر قوی‌تر است. چون به عالم بالا نزدیک‌تر است. شاید بتوان ردپای این دوگانه بینی را در حکمت ایران باستان جست. چرا که آراء زرتشت که در گاتها آمده است از دوگانه بینی مبراست ولی نزد ساسانیان اصالت خیر و شر منجر به دوگانه بینی شده است که لابد بر آراء حکمای ایران باستان نیز تأثیر گذار بوده.

عدم شمارش و احصاء دقیق لایه‌های تجرید هستی انسان نشانه کمال فلسفه اوست که انسان را به درجاتی شناخته شده محدود نمی‌کند. هر چند به جای مفهوم واجب الوجود مفهوم نورالانوار را می‌آورد و لایه‌های تجرید هستی انسان را مانند ابن‌سینا به خداوند پیوند می‌دهد. منتهی ابن‌سینا خداوند را عقل می‌داند و سهروردی خداوند را نور می‌شناسد.

اینکه او نفس را واحد می‌شمارد با قائل شدن به لایه‌های تجرید تناقض دارد مگر اینکه وحدت نفس را اینطور تعریف کنید که ذاتی و به واسطه این است که لایه‌های هستی همه از جنس نورند. اما باز این تفکر به ترتیب عرضی و طولی موجودات نزد سهروردی منجر نمی‌شود.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی سهروردی

انسان سهروردی از نور و ظلمت تشکیل شده است. هر چند لایه‌های تجرید بسیاری دارد اما حقوق طبیعی او برخی به نور و برخی به ظلمت او بر می‌گردد. حقوق نور بر حقوق باطنی انطباق ندارند بلکه حقوقی اخروی هستند و حقوق ظلمت دنیوی می‌باشند. اما حقوق اخروی قابل بیان به زبانهای مختلف لایه‌های تجرید هستی انسان است که همه این نظامهای حقوقی بر هم منطبق بلکه متحدند و موضوع آنها یک چیز است. در حقوق طبیعی نزد سهروردی درست مانند حقوق طبیعی نزد غزالی این حقوق آخرتی هستند که مورد تأکیدند، نه حقوق دنیوی. اما برخلاف غزالی، حقوق دنیوی ظاهر و حقوق اخروی باطن نیستند. هر چند درست مثل تفکر غزالی حقوق دنیوی در خدمت حقوق اخروی قرار می‌گیرند. اما چون دنیا و آخرت تضاد دارند، حقوق دنیوی فدای حقوق اخروی می‌گردند.

با وجود آنکه حقوق اخروی که به زبانهای مختلف لایه‌های هستی انسان قابل بیان هستند بر هم منطبقند اما هر چه به لایه‌های تجرید باطنی نزدیک شویم و نور شدت پیدا کند، حقوق اخروی آشکارتر خواهند شد. لذا انسانهای کامل تنها کسانی هستند که به حقوق اخروی علم تام دارند که ایشان پیامبرانند. برای همین است که تشریح بر عهده ایشان گذاشته شده است.

### حقوق فردی اجتماعی در انسان‌شناسی سهروردی

حقوق فردی نزد سهروردی ریشه در حقوق طبیعی دارند اما حقوق اجتماعی باید چنان تنظیم شوند که حقوق افرادی که می‌خواهند به کمال برسند ضایع نشود. لذا نظام حقوقی در چنین حقوقی در چنین جامعه‌ای یک نظام تحقیقی فرد گراست. یعنی در این نظام حقوقی قانونگذار به فرد اصالت می‌دهد. اما نه اصالت بی‌قید و شرط. اصالت دادن به فرد در جهت کمالی است که برای او تصور می‌شود، و اگر فردی کمال خود را در چیز دیگری بداند نشانی برای سعادت تحت این نظام حقوقی ندارد. و یا لاقلاً تسهیلاتی برای او فراهم نمی‌شود.

اینکه کمال اجتماعی در انسان‌شناسی سهروردی که به کمال فردی اصالت می‌دهد ظهور نمی‌کند نکته‌ای عمیق است که در کهنه و قدیمی و فرسوده ماندن ساختارهای اجتماعی در ایران تحت تأثیر درون‌گرایی صوفیانه تجلی پیدا کرده است. چنین اصالتی به فرد در برابر جامعه منجر به کندی تحولات اجتماعی خواهد شد. لذا ساختارهای اجتماعی کنونی ایران به سادگی قابل انطباق بر ساختارهای قدیمی آن هستند. در صورتی که اصالت دادن به جامعه در برابر فرد نتیجه عکس دارد که در غرب واقع شده است. در غرب توابع و افرادی که برجسته‌اند باید با روند اجتماعی مبارزه کنند تا ظهور یابند اما در شرق همه چیز در جهت ظهور و شکوفایی استعدادهای خاص افراد است.

### فلسفه اقتصاد نزد سهروردی

اقتصاد نیز نزد سهروردی به دو شعبه اقتصاد دنیوی و اخروی تقسیم می‌گردد و اقتصاد دنیوی باید فدای اقتصاد اخروی گردد چرا که این دو با هم متناقضند لذا ساختار اقتصادی جامعه باید چنان تنظیم شود که در جهت کمال یافتن عده‌ای خاصی که علاقه به کمال یافتی به معنی بخصوصی دارند قرار بگیرد و این موجب نظام طبقاتی اقتصادی و هرج و مرجی غیر قابل‌اصلاح خواهد شد. چرا که برای عامه مردم منافع اقتصادی دنیوی قایل نمی‌شود و این با ساختار اجتماعی منافع در زندگی دسته جمعی تناقض دارد. لذا باید گفت که نظام اقتصادی انسان‌شناسی سهروردی مناسب دورانی که بشر هنوز به شهرنشینی روی نکرده بود و زندگی قبیله‌ای و مهاجرتی داشت نیز نمی‌باشد تا چه رسد به عصر مدرن که ساختارهای جوامع مختلف در هم تنیده‌اند و دسترسی به تحولات یک جامعه بدون فهم روابط و کنش و واکنش‌های آن با دیگر جوامع ممکن نیست.

برای آنکه تحقیق به بن بست نرسد فرض می‌کنیم: نظام تحقیقی فردگرا در نهایت چنان نظام اقتصادی تدوین می‌کند که در عین حال که منافع انسان علاقمند به کمال را برآورده می‌سازد، نیازهای روزمره مردم را نیز چنان که آنان را راضی نماید هموار می‌کند.

### اقتصاد سهروردی در بستر فلسفه حقوق

اقتصاد در چنین ساختار حقوقی تنها در صورتی نظام می‌یابد که از بیرون کنترل شود لذا نظام حقوقی و اقتصادی تحت انسان‌شناسی سهروردی دولتی است. اما سهروردی فلسفه سیاسی ندارد و راجع به زندگی سهروردی و نظام حکومتی باشد ابن‌سینا و فارابی صحبت نمی‌کند. اینجاست که ضعف فلسفه او بیش از پیش آشکار می‌گردد.

در ساختارهای اقتصادی دولتی، دولت تصمیمات اقتصادی خود را به حفظ دولت نیز تمرکز می‌دهد. لذا نمی‌توان تصور کرد که ساختار اقتصاد دولتی به طور کامل در خدمت کمال انسان از دیدگاه سهروردی قرار بگیرد. به علاوه نیازهای اقتصادی روزمره مردم نیز باید برآورده شود. لذا انسان‌شناسی سهروردی درست مانند انسان‌شناسی بودا از جمله فلسفه‌هایی است که باید بر ساختارهای اجتماعی دیگر سوار شوند و از حیات اجتماعی این ساختارها تغذیه کنند. انسان‌شناسی سهروردی دیدگاه جامعی نسبت به ساختارهای علمی که ممکن است تفکر علمی و نورانیت علم را در جامعه توسعه دهند ساکت است چرا که نسبت به ساختار دولتها و جوامع سکوت اختیار است.

### علم سهروردی در بستر حقوق و اقتصادی سهروردی

ساختارهای علمی که بتواند انسان را در جهت کمال سوق دهند و به سوی علم اندوزی نورانی پیش ببرند در انسان‌شناسی سهروردی باید توسط دولت حمایت شوند. این ساختارهای علمی هیچ‌گونه بهره اقتصادی برای دولت ندارند و مدرسان و دانشجویان نیز در این ساختارها صرفاً مصرف‌کننده هستند و بودجه دولت را صرف کمال معنوی خود می‌نمایند. وجود افرادی که اهل کشف و شهود باشند نیز نتیجه اجتماعی خاصی ندارد. سؤال اینکه چرا باید یک ساختار دولتی چنین نظام علمی را حمایت کند؟

نتیجه آنکه هیچ ساختار دولتی چنین حمایتی نمی‌کند و صوفیان ناچارند با گدایی روزگار به سر کنند چرا که به درد جامعه نمی‌خورد و فقط به فکر کمال خویشند. بوداییان نیز مانند صوفیان کشکول‌گرایی بر دوش حمل می‌کنند و برای آن معنی فلسفی نیز قائل می‌شوند. اما وجود آن نتیجه مبانی افکار دنیا‌گريزانه ایشان است. آیین اسلام تفکری را که بر پایه گدایی بنا شده باشد نمی‌تواند بپذیرد. کار و تلاش و تولید در آیین اسلام مورد تأکید است و عدم سازگاری آراء صوفیان با ساختار اقتصادی اسلامی نتیجه شرک پنهان در آراء آنان است.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی

اینکه همه لایه‌های تجرید هستی انسان نوعی نور است اشاره به این دارد که لایه‌های تجرید هستی از جنس شناخت است. نه تنها به هر لایه تجرید هستی نوعی شناخت نسبت داده می‌شود بلکه هویت آن لایه تجرید به آن شناختی است که به آن نسبت داده می‌شود. اینکه سهروردی به ظلمت اصالت می‌دهد و ظلمت قائم به ذات را ممکن می‌داند همانطور که نور قائم به ذات را ممکن می‌داند به نوعی ثنویت در شناخت است. یعنی همانطور که شناخت نورانی معنی دارد شناخت ظلمانی نیز معنی دارد. همانطور که وجود طبقات طولی و عرضی دارد که به آنها به صورت جنبه‌ها یا قطب‌های مونث و مذکر تعبیر می‌شود، شناخت نیز طبقات طولی و عرضی دارد. بعضی از مراتب شناخت یا بهتر بگوییم بعضی از شناخته‌ها تجلی یکدیگرند و بعضی در عرض هم قرار می‌گیرند و اعضای آن مولد یکدیگر نیستند. بنابراین کثرت انواع شناخت کدر یک طبقه هستند هرچه از شرق به سمت غرب عالم می‌رویم بیشتر خواهد شد. در اینکه انواع شناخت در لایه تجرید نفس کدامست، سهروردی تابع نفس‌شناسی ابن‌سیناست. بنابراین طبقات عرضی شناخت در نفس انسانی توسط مفسرشناسی ابن‌سینا مشخص می‌شوند. شناخت در لایه‌ی تجرید نفس به نور اسپهبدیه نسبت داده می‌شود. نفس پس از مرگ به عالم عقلی که به آن شبیه است می‌پیوندد. یعنی نوع شناخت نفس است که موقعیت او پس از مرگ را روشن می‌کند. پیامبران به مرتبه‌ای از شناخت می‌رسند که اصوات آسمان را چون اصوات زمینی می‌شنوند و اشکال معقول را می‌بینند. نفوس اول و بزرگ هم به چنان درجه‌ای از شناخت می‌رسند که می‌توانند بر عالم عناصر اثر بگذارند، همچنان که نفس معمولی بر بدن اثر می‌گذارد.

## ارزش از دیدگاه انسان سهروردی

نور پذیری از نورالانوار ارزش است. هر لذتی از لذت معرفت منعکس شده و ارزش است. نزد سهروردی شناخت نورانی ارزش است و نه شناخت ظلمانی. هر چه تجرید شناخت بالاتر باشد و به عالم شرق یا نورالانوار نزدیکتر باشد ارزش آن شناخت بیشتر است. اینکه همه لایه‌های تجرید به صورت طیفی بین نور و ظلمت درک شوند ترد سهروردی ارزش است. چرا که همه ارزش‌ها جنس نور یعنی از یک جنس خواهند بود. اینکه همه ارزش‌ها هم جنس باشند و از جنس معرفت باشند نزد سهروردی ارزش است. علم پیامبران که علم لدنی است نزد سهروردی ارزش است و مکاشفات اشراقی کلامی و تصویری نزد سهروردی ارزش است و اثر گذاری بر عالم عناصر نزد سهروردی ارزش است. اشراق و ذوق و مکاشفه حتی در برابر عقل و استدلال نیز ارزش بالاتری است. سهروردی به جای اینکه همه چیز را از جنس عقل بداند همه چیز را از جنس نور می‌داند و این نمایشگر نظام ارزشی سهروردی است. نفس سهروردی همان نفس ابن‌سینایی است که تحت حکومت نور است نه عقل. تضاد بن نور و ظلمت نزد سهروردی ارزش

است. نزد سهروردی استدلال ارزش است اما تزکیه نفس و توانایی کشف و شهود ارزش بالاتری است. اما بالاتر از همه جمع بین این دو است که در حکیم متأله ممکن می‌شود.

سهروردی ثنویت را ضد ارزش می‌داند و می‌گوید که اعتقاد به نور و ظلمت ثنویت نیست بلکه رمزی است از چیز دیگر. اما رمزگشایی نمی‌کند و به این شکل که مطرح شده پاسخ نهایی نمیدهد. نظام ارزشی سهروردی با نظام ارزشی ابن‌عربی هماهنگی دارد و این مقدمه ادغام آراء ایشان را فراهم می‌کند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی

تعلیم در همه لایه‌های تجرید هستی ممکن است اما اینطور نیست که نظام آموزشی این وظیفه را به عهده داشته باشد. چون نفس انسانی به انوار بالاتر وصل شد به طور اتوماتیک از تعلیم این لایه‌های تجرید برخوردار خواهد شد چرا که این لایه‌های تجرید بین انسان و جهان خلقت مشترک هستند و بین آنها رابطه تجلی ادراکات از بالا به پایین برقرار است. نفس انسانی می‌تواند مستقیماً با نفس انسانی دیگری ارتباط برقرار کند و همینطور با نفس کلی. لذا تعلیم نفس انسان مستقیماً انجام شود. تعلیم نفسانی و تعلیم جسدی دو نوع تعلیم هستند که وظیفه انجام آنها بر عهده نظام آموزش است. علم نور است و ساختار علم با ساختار عالم که انسان باشد و آن با ساختار عالم که جهان خلقت باشد یکی است. ادراک علمی حاصل نوعی اشراق و مکاشفه است و تعقل نیز خود نوعی مکاشفه است. چنین است تفکر و چنین است برهان و فلسفه. مراتب شهود منطبق است بر مراتب نور و آن منطبق است با مراتب علم. پس تعلیم نفس انسانی هم از طریق ارتباط، لایه‌های تجرید بالاتر نور ممکن است و هم از طریق ارتباط با نفوس انسانی و هم از طریق ارتباط با نفس کلی. قویترین این روش‌ها روش اول است که همان روش انبیاء است. شناخت و معرفت در این انسان‌شناسی حاصلش قدرت است. لذا پیامبران که به بهترین شناخت دسترسی دارند از قدرت و احاطه‌ای بر جهان هستی برخوردارند که دیگران برخوردار نیستند. سهروردی حکمت را به حکمت ذوقی و ذوقی تقسیم می‌کند که هر دو باید در نظام آموزشی مورد توجه قرار گیرند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی

تربیت فردی نیز به عالم جسد و عالم نفس محدود می‌شود. تربیت در عوالم بالاتر اتوماتیک است. نفس از دو جهت باید تربیت شود یکی در جهت حکمت استدلالی و یکی در جهت حکمت ذوقی. بنابراین نفس در دو بعدی کلامی و تصویری باید که تربیت شود. کاملترین نفوس نفوسی هستند که تربیت کلامی و تصویری هر دو را پیدا کرده باشند. راه و روش این تربیت و پیش‌نیاز آن تزکیه نفس است و روش آن دوری از دنیا و عزلت طلبی و سکوت و دوری از علوم دنیوی است. لذا پرداختن به علوم دنیوی مزاحم تزکیه نفس است و مزاحم دسترسی به حکمت استدلالی و حکمت ذوقی خواهد بود. پرداختن به علوم دنیوی منجر به توجه

به دنیا و علاقه به عالم ظلمانی خواهد بود. تربیت فردی چنان تعریف می‌شود که به کار عامه نمی‌آید. چون عامه همه مستعد تربیتی که سهروردی تعریف می‌کند نیستند. عامه حتی در آموختن حکمت استدلالی مستعد نیستند و تنها قشری از مردم در این زمینه استعداد دارند. لذا نظام تربیتی سهروردی یک نظام طبقاتی شناختی است. طبقه اول عامه مردم هستند و طبقه دوم کسانی که فلسفه استدلالی را درک می‌کنند که آنها را فیلسوفان می‌خوانیم و طبقه‌ی سووم کسانی که ذوق کشف و شهود را دارا هستند که آنها را عرفا می‌خوانیم و طبقه چهارم کسانی که بین این دو جمع می‌کنند که آنان را حکیم متأله می‌خوانیم. باید تزکیه‌ی نفس چنان انجام شود که این طبقات شناختی تبدیل به طبقات مادی در جامعه نشوند. اینطور نباشد که فیلسوفان بیش از عامه و عرفا بیش از فیلسوفان و حکما بیش از عرفا از رفاه مادی برخوردار شوند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی

هر چند سهروردی مستقیماً به مباحث اجتماعی نمی‌پردازد اما در انسان‌شناسی او نتایجی در باب تربیت اجتماعی در خود نهفته است. نفس اجتماع نیز مانند نفس انسان تربیت پذیر است و آن تحت تربیت نفس کلی است که خود تحت تربیت لایه‌های تجرید نور در عالم بالاست. همان تربیتی که پیامبران از آن برخوردارند. لذا وحی خلاصه روش تربیت جامعه است. اما درک عامه از وحی چیزی است و درک فلاسفه از وحی چیز دیگری و درک عرفا که حکمت ذوقی را می‌فهمند بالاتر است و درک حکما ادراک نفس کلی است چرا که ایشان توسط ارتباط با عالم نورالانوار تربیت شده‌اند. لذا درک قوانین اجتماعی ابتدا توسط پیامبران و سپس توسط حکمای متأله و سپس توسط عرفا و سپس توسط فلاسفه و بعد در سطح درک عامه ممکن است. لذا نظام اجتماعی یک نظام تحقق‌ی بر طبق وحی است. و آن نظامی اجتماعی است که در آن دور از دنیا و حرکت به سوی ادراک باطنی تشویق می‌شود. لذا علوم دنیوی در این نظام آموزش که دولتی و تحت کنترل حکومت است مورد تأکید نیستند و تنها در حد نیاز عامه برای حل مشکلات روزمره زندگی مورد توجه هستند. البته حکومت الهیات بر ریاضیات و حکومت ریاضیات بر علوم طبیعی و اینکه علوم موجی از عالم غیب هستند و همه از علوم توحیدی نتیجه می‌شوند در این انسان‌شناسی فرض می‌شوند که خود به شکوفایی علوم دنیوی کمک می‌کند. با این حال این شکوفایی مورد تأکید نیست.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد سهروردی

همانطور که اشاره شد نظام آموزشی تحت انسان‌شناسی سهروردی یک نظام طبقاتی است. مدارس که در دوره ابتدایی قرار دارند در دو سطح تعلیم جسدی و تعلیم نفسانی مشغولند که در تعلیم نفسانی سعی در آموزش حکمت استدلالی را دارند و هم حکمت ذوقی را که به زبان ساده تفکر کلامی و تصویری خواهد بود. اما در سطح متوسط برحسب استعداد دانش‌آموزان به مدارس که حکمت استدلالی تأکید دارند و از آنجا به مدارس بکه بر حکمت ذوقی تأکید دارند و از آنجا به مدارس که به

حکمت متأله تاکید دارند ارتقاء می‌یابند. هر یک از این مدارس یک نظام آموزشی مستقل است که کل دوران متوسط را در بر می‌گیرد. اما مفهوم استدلال و مکاشفه در حدی نیست که در مدارس ابتدایی مطرح شوند و دانش‌آموزان در سنین آموزش ابتدایی به این سطح ادراک مجرد نمی‌رسند. لذا در مدارس ابتدایی به توجه به تفکر کلامی و تصویری بسنده می‌شود. دبیرانی که در سطح هر یک از مدارس مشغول به تدریس هستند باید خود واجد مهارت‌های لازم برای ادراک در سطح تجرید مرتبط باشند. بلکه عده‌ای از معلمان باید واجد سطح تجرید بالاتر باشند تا دانش‌آموزان مستعد برای پیوستن به مدارس بالاتر را شناسایی کنند و از دیگران جدا نمایند. نظام آموزش در هر یک از این مدارس با نظام آموزشی دولتی و تحت کنترل مرکزی حکومت باشد تا حکومت مطمئن شود که هر یک از این نظام‌های آموزشی بر طبق استانداردهای وحی تدوین شده‌اند و عمل می‌کنند. در انسان‌شناسی سهروردی ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت در خدمت تعلیم و تربیت فرد قرار گرفته‌اند. لذا سهروردی به فرد در برابر جامعه اصالت می‌دهد.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد سهروردی

علوم باطنی و علوم معنوی تحت انسان‌شناسی سهروردی شکوفا می‌شوند اما هر طبقه‌ای از اجتماع مطابق سطح درک خود از این شکوفایی بهره‌مند خواهد شد. لذا سعادت جامعه در دستور کار انسان‌شناسی سهروردی نیست. تنها سعادت گروهی اندک از افراد جامعه که در شناخت بسیار مستعد هستند مورد تاکید است. البته سعادت در سعادت اخروی محدود می‌شود. تعلیم و تربیت در انسان‌شناسی سهروردی در خدمت عامه نیست و هدف فراهم کردن رفاه برای همگان در این انسان‌شناسی ضد ارزش است چرا که توجه به دنیا و توجه به زندگی دنیوی محسوب می‌شود. کار و تلاشی و تولید مورد تاکید نیست و این به ضرر رفاه مادی افراد جامعه است. رفاه معنوی هم نصیب همه نمی‌شود. فلاسفه به سطحی از رفاه معنوی دسترسی دارند و عرفا به سطح بالاتری از رفاه معنوی می‌رسند. حکما به درجه‌ای از رفاه معنوی و پیامبران به اعلی درجه رفاه معنوی و سعادت اخروی می‌رسند. با این وصف سهروردی تکلیف بهشت و جهنم رفتن طبقات مختلف شناختی را نیز مشخص می‌کنند. کسانی که با عالم ظلمانی همنشین‌اند به جهنم می‌روند و کسانی که با عالم نورانی همنشین هستند به بهشت می‌روند اما بهشت هر یک متناسب است با درجه تجرید ادراک نورانی ایشان. بعضی از مراتب بهشت بسیار به جهنم نزدیکند و بعضی مراتب بالای آن به واسطه نورانی بودن شدید از جهنم عالم ظلمانی دورند. بنابراین انسان‌شناسی انسان‌ها فیلتر می‌شوند و عده کم‌تر و کمتری به لایه‌های تجرید بالا می‌رسند.

نسبت او به حاتم طائی می‌رسد ولی در شهر مرسیه در جنوب شرقی اسپانیا بدنیا آمد. پس از آنکه اشبیلیه یا Seville را به عنوان اقامتگاه دائمی برگزید به سراسر اسپانیا و مغرب سفر کرد و با صوفیان صاحب نام و علمای دیگر طرح دوستی ریخت. در ۲۸ سالگی به مراکش سفر کرد و در ۳۸ سالگی عازم شرق شد تا سرزمین مغرب که در آن زمان دستخوش اغتشاش و هرج و مرج شده بود دوری کند. محیط سیاسی و دینی آن دیار خفقان آور بود و فقهای تنگ نظر و سلاطین حاکم نسبت به کسانی چون او با سوء ظن می‌نگریستند. فقهای مالکی سرزمین مغرب حتی به تعالیم غزالی رحم نکردند و کتب او را به شعله آتش سپردند. حتی در مصر نیز روی خوش به ابن عربی نشان ندادند و قصد جان او کردند. سپس او از اورشلیم، مکه، حجاز، بغداد، حلب و آسیای صغیر دیدن کرد و بالاخره در شهر دمشق ساکن شد. او از پرکارترین نویسندگان تاریخ اسلام است. مهمترین اثرش فصوص الحکم را ده سال پیش از مرگش نوشت و حجیم‌ترین اثر وی فتوحات تکیه مکیه دایره المعارف عرفان محسوب می‌شود. بسیاری از مطالب این کتاب بعد از او به آن اضافه شده است.

شخصیت پیچیده ابن عربی درک زبان او را مشکل نموده است. او مسئله لاینحلی در پیش روی خود قرار داد و آن تلفیق مسئله وحدت وجود با تعالیم توحیدی اسلام بود. او در اینکه خدای اسلام به همان واحدی است که ذات و علت واپسین همه اشیاء است هیچ تناقضی نمی‌دید. او هم زاهدی بود پارسا و عارفی کامل و هم عالمی بود محقق در فقه و کلام و فلسفه.

### هم عصران ابن عربی

در سراسر تاریخ اسلام هیچ کس دیگری را نمی‌توان یافت که ایمان او تا این حد موضوع بحث و گفتگو باشد. فقها و دانشمندان به جای آنکه به نحو دقیق و منصفانه‌ای آرای او را مورد نظر قرار دهند و او را در مقام مناسبی که در تاریخ تفکر اسلامی به حق شایسته آن است بنشانند، دقت و نیروی خود را صرف رد یا اثبات دیانت او کردند. در درک آراء او باید توجه داشت که او به عنوان یک عارف نظریات خود را به زبان رمز و تمثیل بیان می‌کند و کسانی که بیشتر به لغات و کلمات او چشم دوخته‌اند درباره او دچار سوء قضاوت و سوء تعبیر می‌شوند. موافقان ابن عربی هیچ نقضی در آراء او نمی‌دیدند جز اینکه کلمات او از سوی کسانی که به مقام و مرتبه معنوی وی وقوف نداشتند سوء تعبیر می‌شد.

اگرچه ابن عربی مورد حمله مخالفان خود، که به آرای او به نظر بدعت می‌نگریستند قرار گرفت، تعالیم او پس از این حملات دوام یافت. دوستداران او در شرق، به وی لقب شیخ اکبر را دادند، لقبی که تاکنون به هیچ صوفی دیگری داده نشده است. او نماینده پایان دوره‌ای است که در آن عرفان نظری به اوج اعتلای خود رسید. قرون بعدی شاهد رواج سریع سلسله‌های تصوف در سراسر جهان اسلامی بود. تصوف به شکلی رایج از اسلام بدل شد که جنبه نظری آن ضعیف‌تر و شعائر و مناسک آن بیشتر بود.

موسسان سلاسل بیشتر به زهد و ارشاد معنوی موصوف بوده‌اند و به تفکر نظری کمتر اشتهار داشتند. به همین دلیل حکمت الهی و عرفان ابن‌عربی بلامعارض باقی ماند.

سعی ابن‌عربی بر این است که یا همه تعالیم اسلام را در پرتو وحدت وجود تاویل کند یا اینکه این نظریه را با اشاره به پاره‌ای از نصوص اسلامی موجه نماید. ابن‌عربی در تجربه عرفانی خویش تلفیق متعالی‌تری را می‌یابد که در آن الله و مرتبه واحدیت، بنا به مشرب و وحدت وجودی، ترکیب می‌گردند. اگرچه تاویل در حد معقول مجاز است ولی در تفکر ابن‌عربی به عنوان حربه‌ای برای تبدیل اسلام به نظریه وحدت وجود بروز می‌کند. بیش از همه در فصوص الحکم و تا حدی در فتوحات مکیه نص قرآن و احادیث نبوی را بنا به مشرب و وحدت وجودی تاویل کرده است.

او مردی است با قوه تخیل بسیار عجیب و هیچگاه عقاید خود را با قواعد منطبق صوری اثبات نمی‌کند بلکه خواننده را به کشف و شهود عرفانی و به عالم مثال به عنوان برهان قطعی اعتبارشان ارجاع می‌دهد. عالم مثال برای او عالمی است واقعی و شاید واقعی‌تر از عالم خارجی. این عالم مثال، عالمی است که در آن معرفت حقیقی اشیاء قابل حصول است. قوه تخیل او در عالم رویا به اندازه عالم بیداری فعال و پویاست. او زمان و مکان دقیق واقعه‌هایی را که در آن انبیاء و اولیاء را دیده و به شرف صحبتشان رسیده نقل می‌ند. اینکه فصوص الحکم را حضرت رسول (ص) به دست او داده و فرموده "آن را بازگیر و برای مردم اظهار کن تا از آن سود ببرند." او تصنیفات خود را از روی فکر و اندیشه و روئیت نمی‌داند بلکه از روحی میداند که فرشته الهام در قلب و سر او دمیده است و به حکم میراث نبوی است نه به حکم استقلال فکری.

تاثیر او به عالیترین شکل ممکن، در آثار دلنشین شعرای عارف مشرب ایران از قرن هفتم تا نهم هجری مشهود است. و عطار، عراقی، شبستری و جامی همه از او الهام گرفته‌اند. قصاید زیبای آنها از بسیاری جهات بازتابی از افکار و آرای صاحب خصوص و فتوحات است که با تنوع و ذوق لطیف ایرانی در آمیخته و در قالب اشعار باشکوه ریخته شده است. این اشعار سرشار از عقایدی در خصوص توصیه الهی، عشق کلی و جمال است. خداوند به عنوان مبداء واپسین و منشاء همه چیز وصف شده است و پیوسته در اشکال و صور نامتناهی عالم شهادت در تجلی است. در هر آنی عالم در معرض خلق جدید است؛ جریان مداوم دگرگونی و تبدیل در اعیان ممکنات جاری است و در آن هیچگونه تکرار نیست. نور الهی همه ذرات وجود را روشنی می‌بخشد، درست همانطور که اشراق اسماء و صفات الهی از ازل حقایق و اعیان معدومیه اشیاء را از غیب به ظهور رساند. وقتی این حقایق در زمان و مکان تحقق یافتند. همچون آینه‌هایی، اسماء و صفات الهی را متجلی می‌سازند و به آنها ظهور خارجی می‌دهند. عالم شهادت صحنه بروز و ظهور و تجلی اسماء الله است. انسان تنها مخلوقی است که جامع جمیع اسماء و صفات الهی و تجلی اسم عظم است.

ابن‌عربی مانند غزالی به نظریه عالم صغیر و عالم کبیر معتقد بود و آن را از اصول عرفان خود قرار داد در نظر او عالم صغیر و عالم کبیر هر دو تجلیات اسماء الهی هستند و از این رو ساختار آنان بر هم منطبق است. در اینجا وحدت وجود ابن‌عربی برای تبیین آراء غزالی به کار رفته است.

## انسان‌شناسی ابن عربی

در تفکر ابن عربی، انسان به نحو اعم و انسان کامل به نحو اخص، کاملترین مظهر الهی است. عالم به مانند آینه‌ای اسماء و صفات الهی را در صور متکثر به نحو تفریق و تفصیل متجلی می‌سازد. تجلی این اسماء و صفات در انسان به نحو جمع و اجمال است. به همین جهت انسان، عالم صغیر، مختصر شریف، نسخه وجود، و کون جامع نام گرفته است و جامع جمیع حقایق و مراتب وجود است. فقط در وجود انسان حضور الهی تجمع یافته است و فقط به واسطه او خداوند به خود و کمالات خود علم دارد. به تعبیر ابن عربی: "مشیت حق سبحانه و تعالی بر این قرار گرفت که اعیان اسماء حسناى خویش را که از حد احصاء بیرون است- یا توانی گفت عین خویش را- در کون جامعی که حاضر و شامل امر الهی در کلیت آن، و متصف به کمالی وجود باشد، و با آن سرّ خویش اظهار کند، مشاهده نماید؛ زیرا دیدن هر چیز خویشتن را به خویش، مانند دیدن خود در امر دیگری که برای او به مثابه آینه باشد، نیست. پس حق سبحانه و تعالی کل عالم را چون شبیحی مستوی که فاقد روح بود ایجاد کرد و عالم چونان آینه‌ای بی‌جلا بود... پس امر الهی جلالی مرآت عالم را اقتضا می‌کرد، و آدم عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود." همچنین می‌گوید. "حق تعالی پیش از خلق عالم در این نگریست و ذات عظمت و جلال خویشتن را مشاهده کرد... و خواست آن را ظاهر کند تا آن را مورد خطاب قرار دهد. او صورتی از خویشتن با همه اسماء و صفات خود آفرید. این صورت الهی همان آدم بود که مورد تحسین قرار گرفت."

## مبانی انسان‌شناسی ابن عربی

حسین ابن منصور حلاج که در ۹۲۲م وفات یافت برای نخستین بار نظریه‌ای را پی ریخت که به نظریه انسان کامل معروف گردید. این نظریه در شکل نهایی خود که ابن عربی بدان داده بود در تاریخ عرفان اسلامی سهم بسیار مهمی داشت. حلاج در انسان دو طبیعت متباین قائل بود: یکی صفت الهی یا لاهوت و دیگر طبیعت بشری یا ناسوت. به این ترتیب انسان برای نخستین بار در تاریخ اسلام به عنوان مخلوق بی‌بدیلی که به خاطر این جنبه الوهی قابل قیاس با دیگر مخلوقات نیست تلقی گردید. آثار این طرز تفکر در انسان‌شناسی سهروردی آشکار است.

ابن عربی این عقیده را از حلاج گرفت و آن را دگرگون ساخت و دامنه اطلاق وسیعتری داد. دوگانگی لاهوت و ناسوت، به صورت دوگانگی مظاهر یک حقیقت و نه دو ذات مستقل در آمد. ثانیاً به این دو در هر موجود دیگری وجود بالفعل عطا شد، به طوری که در هر چیزی ناسوت مظهر خارجی و لاهوت جنبه باطنی آن شناخته شد. ولی خداوند که خود را در همه مظاهر وجود متجلی می‌کند، به نحو تمام و کمال در انسان کامل که انبیاء و اولیاء بارزترین نمونه آن هستند، ظهور می‌کند. هر یک از انبیاء در

فصوص الحکم به عنوان کلمه خداوند و مظهر اسمی از اسماء الهی در نمونه اعلاى انسان کامل معرفی شده‌اند و مظهر جامع انسان کامل حضرت محمد یا حقیقت محمدیه است.

با وجود این بین دو تفکر حلاج و ابن عربی اختلافی بنیادی هست. حلاج قایل به تجسد و حلول است و ابن عربی قایل به وحدت وجود است. او عالم صغیر را روح عالم کبیر می‌داند به همین سبب انسان به حق شایسته مقام و منزلت رفیع خلیفه الهی است. نزد ابن عربی مقام خلیفه الهی تنها شایسته انسان کامل است. یکی به دلیل احاطه و جامعیت اسماء و صفات الهی که او مظهر تمام و تام خداوند است و دیگر به دلیل پیوستگی و اتصال با خداوند، که به واسطه نوعی تجربه، علم مطلق نسبت به خداوند برای او حاصل می‌شود. در نظام عرفانی ابن عربی، عشق تحقق کامل اتحاد و اتصال عاشق و معشوق است. پایه و اساس عبادت عشق است. عبادت کردن همان عشق ورزیدن در بالاترین حد ممکن است. عارفانی که خداوند یا همان معشوق حقیقی خود را در همه چیز مشاهده کرد، او را در هر چیزی عبادت می‌کند. از این روست که در حدیث قدسی آمده است که "آسمان و زمینم گنجایش برایم ندارد، اما در قلب عبد مومنم جای دارم."

ابن عربی انسان‌شناسی خود را بر پایه الهیات خود تنظیم می‌کند و سپس سایر مؤلفه‌ها را در کنار آن می‌چیند. گویی انسان همان خداست اما پس از نوع خاصی تجلی تا موجودی خلق شود که بتواند نمایشگاه آیات کبرای الهی باشد. بنابراین او شناخت خدا را به شناخت انسانی محدود می‌داند چرا که او اصولاً انسان را الهی می‌داند. انسان برای همین ساخته شده است که خدا را بشناسد. بنابراین هر ساختاری تقریبی از انسان است و انسان فراتر از هر ساختاری است. بهتر بگوییم اگر بخواهیم ساختار انسان را بشناسیم، باید ساختار اسماء و صفات الهی را مورد مطالعه قرار دهیم. این انسان‌شناسی بسیار تند روانه‌تر از سهروردی به کشف و شهود و ادراک غیر عقلانی تاکید دارد.

اساسی‌ترین اصلی که ریشه و پایه فلسفه ابن عربی یا بهتر بگوییم اساس تفکر فلسفی کلامی و عرفانی اولویت، اصل وحدت وجود است. وحدت وجود ابن عربی نظری ماتریالیستی و ماده‌گرایانه راجع به حقیقت نیست. عالم خارجی محسوسات، جز ظل وجودی و شب فانی حق مطلق، یعنی خداوند، نتواند بود. این وحدت وجود، نوعی نفی عالی است که سوای از حق باشد؛ به این معنی که منکر این است که مظاهر و ماسوای حق، وجود و حقیقی سوای از حق باشند. تفکر او از نوع وحدت وجودی نیست که اسم خدا صرفاً به خاطر حفظ نزاکت یا لزوم منطقی برده شود، بلکه در آن حقیقت حق، همه چیز را در خود مستغرق و مستهلک می‌کند. بنابراین واقعیت امری واحد و بسیط است. معرفت کشفی حضوری عارف، کاشف چیزی جز و حدت مطلق نیست که ابن عربی آن را با اصل توحید اسلامی منطبق می‌داند. توحید حقیقی وصال و لقای خداوند در وحدانیت او و عدم مشاهده ماسوای او و اذعان به او به عنوان فاعل مطلق موجودات است. او به جای "لااله الاالله" قرار می‌دهد "لیس فی الوجود سوی الله".

این گرایش به نحو اجمال در آثار عرفانی اولیه اسلام چون جنید بغدادی و بایزید بسطامی به چشم می‌خورد. ولی آنها به جای وحدت وجود از وحدت شهود سخن گفته‌اند و غرض آنها شرح و بسط یک نظام فلسفی، که به جهتی با نظام ابن‌عربی قابل قیاس باشد نیست.

### آراء ابن‌عربی درباره متقدمان

در دیدگاه ابن‌عربی ما اسماء و صفاتی هستیم که خداوند با آن خود را وصف کرده است. پس ما مظاهر خارجی او هستیم و ذوات ما، ذات اوست و این جنبه باطنی او را تشکیل می‌دهد. بنابراین واقعیت، واحد و کثیر، وحدت و کثرت، حادث و قدیم، منزه و مشبه است و قابلیت جمع همه اضداد متصور را در خود دارد. این نکته‌ای است که ابوسعید خراز متوفی ۸۹۰م به کشف آن قابل آمده بود و گفت که معرفت خداند جز با جمع بین اضدادی که بر او حکم می‌شود، قابل حصول نیست. او اول و آخر و ظاهر و باطن است. او عین ظاهر و عین باطن در حال ظهور آن است و حکم همه اضداد این چنین است. در حالتی که متکلم یکی است و او عین سامع است.

به این ترتیب تفکر ابن‌عربی در درون دایره مسدودی که آغاز و انجام ندارد، حرکت می‌کند. تفکر او دوری است. به این اعتبار که واقعیتی که مورد نظر اوست، خصوصیت دوری بودن را دارد. هر نقطه‌ای که بر روی دایره واقع شود، بالقوه همه دایره و مظهر کل دایره است. با ملاحظه نقاط دایره، با توجه به مرکز آن که ذات الهی است می‌توان گفت که هر نقطه‌ای به اعتباری عین ذات و به اعتباری غیر ذات است و این امر مبین تناقضاتی لفظی است که آثار ابن‌عربی از آن پر شده است. او تجلی وحدت در کثرت را همچون همچون تجلی شیئی واحدی در آیینه‌های بسیار می‌دانست. هر آیینه‌ای به مقتضای طبیعت و قابلیت خود، صور اشیاء را منعکس می‌کند. وحدت مانند منبع نوری است که انوار نامتناهی از آن فایض می‌شود.

برای تفسیر آراء و عقاید یک عارف وحدت وجودی راههای مختلفی وجود دارد و این امر موجب شده است که محققان نه تنها تفاسیر متفاوت، بلکه تفسیرهای متناقضی از تعالیم و آراء او عرضه دارند. او به مفاهیم متداول و متعارف اسلام معنای تازه‌ای داد و اسلام را از یک دین متحصل به یک دین عرفانی مبدل ساخت. درست است که او ذات الهی را هرگز از نظر دور نداشت، ولی خدای او خدای تنزیهی اهل کتاب نیست، بلکه وجودی است مطلق که در همه صور وجود و در عالی‌ترین مرتبه، به شکل انسان متجلی می‌شود.

او هم از حیث کثرت تألیف و هم به لحاظ تاثیر و نفوذ بعدی یکی از بزرگترین عرفای اسلام است. او بسیاری از مفاهیمی را که علما و فقهای اسلامی به آن معنای سطحی و ساده و محدودی داده بودند، طرد کرد و به جای آن مفاهیم دیگری را که از حیث معنویت عمق‌تر و جامع‌تر از مفاهیم اسلاف مسلمانان بود، عنوان کرد. آراء و عقاید او درباره وجود، عشق و دین یکی از دستاوردهای بسیار بزرگ تاریخ تفکر بشری است.

آراء ابن عربی و سهروردی در هماهنگی آشکاری است. البته سهروردی کمی جنبه عقل را هم تقویت کرده و ابن عربی یکسره به کشف و شهود گراییده است. کافیسست مفاهیم نور و وجود را متحد بگیریم تا تفکراتی ذاتاً شبیه به هم بدست آید. همین هماهنگی سرآخر منجر به ایده حرکت جوهری ملاصدرا گردید که فلسفه‌ای است هم ذوقی و هم استدلالی.

### علم از دیدگاه ابن عربی

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی ابن عربی بدین قرارند: انطباق توحید با وحدت وجود؛ الله بر مرتبه واحدیت منطبق است؛ معرفت در عالم مثال یقینی‌تر از عالم ماده است؛ مراتب هستی انسان مراتب وجود است: جسد، نفس، قلب، روح، اعیان ثابت، لوح محفوظ، قلم اعلی مراتب وجودند که در انسان و جهان هستی مشترک و منطبقند و همه تجلیات اسماء و صفات الهی هستند؛ اساس عبادت عشق است و اساس معرفت هستی: ساختار انسان کاملترین ساختار در جهان هستی است. صفت الهی یا لاهوت باطن طبیعت بشری یا ناسوت است و قوت و ضعف این ظاهر و باطن مراتب وجود را تعیین می‌کند. انبیاء هر یک کلمه‌ای از خداوند و مظهر اسمی از اسماء او هستند، مظهر جامع انسان کامل حضرت محمد یا حقیقت محمدیه است. عالم صغیر روح عالم کبیر است و حیات جهان هستی به انسان کامل است؛ پس ذات انسان همان ذات اوست، حقیقت دوری است و خطی نمی‌باشد یعنی از یکسری مبانی شروع نمی‌شود؛ با این اوصاف نزد ابن عربی ادراک و علم همان هستی و وجود است و بالا رفتن رتبه علمی فرد بالا رفتن او در مراتب هستی است. با این وصف نیز مراتب علم بر مراتب لایه‌های تجرید هستی انسان و مراتب لایه‌های تجرید جهان خلقت انطباق دارد. تعقل، تفکر، مکاشفه یا هر نوع ادراک انسانی نتیجه مراتب هستی اوست و آن بستگی به قرب انسان به خداوند و ظهور اسماء الهی در هستی او و مرتبه وجودی او دارد. مراتب علم منطبقند بر مراتب تجلیات اسماء الهی.

### ابن عربی در بستر تاریخ علم

ابن عربی که علم را هستی و وجود می‌داند از خود چه آثاری در شناخت هستی به جای گذاشت و یا در عصر خود چه تاثیراتی در چنین نگاهی به علم و توسعه علوم داشت؟ باید گفت که ابن عربی به طور اتوماتیک تحت فلسفه‌اش به یک شناخت‌شناس تبدیل می‌شود. چرا که شناخت مراتب علم، شناخت مراتب هستی است و هستی‌شناسی چیزی جز شناخت‌شناسی نخواهد بود. لذا باید ابن عربی را به عنوان یک شناخت‌شناس مطالعه کنیم.

ادراکی که ابن عربی از انسان و ساختار شناختی او دارد به نهایت مبسوط است و اثر او فتوحات مکیه مبسوط‌ترین اثر عرفانی و اثر دیگر او فصوص الحکم تاثیرگذارترین کتاب در سنت عرفان است. اولی به انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی و دومی به هستی‌شناسی می‌پردازد و آن را به زبان انسان‌شناسی بیان می‌کند که فرصتی است که به طور یگانه در فلسفه ابن عربی امکان پذیر است.

نزد ابن عربی انسانها هر یک تجلی خاصی از اسماء الهی هستند و پیامبران الهی هر یک مظهر اسمی به خصوص از اسماء الهی هستند که این ساختار هستی و ساختار اسماء الهی و ساختار شناختی پیامبران و در نهایت شناخت‌شناسی ابن عربی را به دنبال دارد. نزد ابن عربی تاریخ علم همان تاریخ هستی است و آن همان تاریخ انسانی است.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه ابن عربی

با وجود شباهت ظاهری بین آراء ابن عربی و سهروردی، تاثیری که تفکر ابن عربی متصور است بر تاریخ علم بگذارد بسیار متفاوت با سهروردی است. ابن عربی شناخت عالم دنیا را همانقدر مهم می‌داند که شناخت آخرت را چرا که هر دو تجلیات اسماء الهی هستند و شناخت آنها منجر به شناخت بهتر خداوند خواهد شد. سعی در تسخیر طبیعت و همه ماوراء الطبیعه نتیجه طبیعی خلیفه الهی انسان است که به عالم ماده محدود نمی‌شود بلکه در کل عالم هستی توسعه دارد.

بنابر آنچه گفتیم تحت انسان‌شناسی ابن عربی همه علوم چه دنیوی و چه اخروی رشد می‌کنند و به تسخیر دنیا و آخرت نیز تاکید خواهد شد که بالاترین مرتبه‌ای است که در بین فلسفه‌هایی که تا کنون مطرح شده است احراز گردیده. او چنان رفتار می‌کند گویی تسخیر باطن نزد او ممکن شده است اما در تسخیر ظاهر نشانی در مشی او دیده نمی‌شود. لذا تاکید می‌کند که فلسفه در انسان‌شناسی ابن عربی بر تسخیر ظاهر و باطن هر دو دارد خود او نداشته است. لذا تاثیری که عملاً ابن عربی بر تاریخ علم می‌گذارد با سهروردی منطبق است و این تحت تاثیر حرکت تصوف است و اما انسان‌شناسی ابن عربی تاثیری بسیار فراتر بر تاریخ علم خواهد گذاشت که هنوز در دستور کار قرار دارد. نکته اینکه هنوز عرفا موفق نشده‌اند مزایای مکاشفات ذوقی خود را در اختیار عموم قرار دهند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن عربی

در انسان‌شناسی ابن عربی مسئله عاقبت بشری همان مسئله عاقبت اسماء الهی است. اسماء الهی که از نزد خدا نزول می‌کنند و سپس با سیروسولوک بالا رونده به سوی خدا باز می‌گردند قوس وجود را کامل می‌کنند. قوس وجود در انسان کامل که حضرت محمد یا حقیقت محمدی است کامل شده است و در جهان هستی نیز در مسئله عاقبت بشریت به کمال تأثیرگذاری خود می‌رسد. بشریت در نهایت به ساختاری می‌رسد که کمال مورد نظر خداوند است و یا بهتر بگوییم تجلی تمامه اسماء الهی است. لذا نزد ابن عربی مسئله عاقبت بشریت یک مسئله اتوماتیک است.

باید توجه داشت که مسئله عاقبت بشریت نزد ابن عربی به یک سعادت دنیوی ارجاع داده نمی‌شود بلکه سعادت دنیوی و اخروی هر دو مورد نظر اوست. با توجه به خلود نفس انسانی به این تفکر نتیجه می‌دهد که وقوف نفوس در جهنم باید موقتی باشد نه جاودانه. در غیر اینصورت به مسئله عاقبت بشریت در بستر آخرین صدمه خواهد زد. ابن عربی از این مسئله آگاه است و

می‌گوید از خداوند غفار بعید است که بنده‌اش را جاودانه در آتش نگاه دارد. عده‌ای چنین آرائی از ابن‌عربی را از شطحیات او محسوب می‌کنند اما اینها نتایج مستقیم انطباق فلسفه وحدت وجود بر توحید قرآنی است. البته این عربی اولی را اختیار می‌کند و قرآن را منطبق بر وحدت وجود تاویل می‌نماید.

### نقد انسان‌شناسی عربی

تفکر وحدت وجودی با اینکه در مسیر تکامل فلسفه‌های شرقی قرار گرفته است، ریشه‌های روانی در حالات صوفیان دارد. این دسته از بندگان چنان در عشق غمور می‌کنند و به خداوند چنان عشق می‌ورزند که تحمل روانی دوری از او برای ایشان غیر ممکن می‌شود. لذا ناچارند به فلسفه‌ای تکیه کنند که به نوعی قرب ایشان به خالق را نتیجه دهد. هر چند قرب خالق به مخلوق از مبانی تفکر اسلامی است اما وحدت وجودیها سعی دارند تفکری فلسفی ارائه دهند که چگونگی این قرب را توضیح دهد تا بتوانند در ذهن خود قرب به خداوند را تصویر کنند و از فشار روانی خلاصی یابند.

از طرف دیگر تفکر وحدت وجودی، آن طور که ابن‌عربی خود آن را مطرح می‌کند، یعنی بین وحدت وجود و وحدت موجود تفاوت قائل می‌شود، در مرتبه‌ای درست بعد از تفکر و انسان‌شناسی سهروردی قرار دارد. هرچند ابن‌عربی در حکمت بخشی به پای سهروردی و ابن‌سینا نمی‌رسد بلکه به آن وارد هم نمی‌شود، اما در حکمت ذوقی بین جمهور عرفا بالاترین مقام را دارد و خود ادعا می‌کند که پس از او باب دریافت چنین حکمتی بسته خواهد شد. شاگرد و تقسیم او سعدالدین قونوی که در قونیه می‌زیست و با مولانا جلال‌الدین بلخی مرآه داشت نیز از کشفیات ذوقی خود سخن می‌گوید و مانند استاد ادعا می‌کند که پس از او این باب بسته خواهد شد. گویی ایشان تصور می‌کنند با این ادعا مقاماتی برای ایشان به طور ابدی حفظ خواهد شد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ابن‌عربی

انسان ابن‌عربی هر چند هستی لایه‌لایه دارد اما حقوق طبیعی در هر یک از این لایه‌های تجرید قابل بیان هستند و بر هم منطبقند. حقوق ظاهری و باطنی یک چیز را در بردارند. منتهی یکی ظاهرتر و یکی پنهان‌تر است. وگرنه ظاهر و باطن از لحاظ محتوا ذاتاً برهم منطبقند چه هر دو از تجلیات الهی هستند. لذا بر خلاف تفکر سهروردی تضادی بین حقوق دنیوی و اخروی انسان وجود ندارد اما هرچه مجردتر بیاندیشیم وجود پرنگ‌تر است و حقوق آشکارترند. برای همین هم تشریح به عهده انسان کامل است که همانا حضرت محمد یا حقیقت محمدیه است. شریعت سایر پیامبران تنها ابعادی از حقوق انسانی را آشکار می‌کنند.

بنابراین درکی که در شریعت حضرت محمد (ص) از حقوق طبیعی ارائه شده است برتر از درک مطرح شده در آیین مسیحیت و آن برتر از درک مطرح شده در آیین یهودیت است. چرا که کمال پیامبران این ادیان چنین ایجاب می‌کرده است. در چنین

دیدگاهی آخرت باطن دنیاست و حقوق اخروی باطن حقوق دنیوی هستند اما هر دو بر هم منطبق می‌باشند. لذا تفکر مادی گرایانه در حقوق طبیعی هیچ صدمه‌ای نمی‌تواند به صحت ادراک حقوق طبیعی داشته باشد جز اینکه ممکن است حقوق طبیعی در این زبان آشکار نباشند و مورد توجه قرار نگیرند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ابن‌عربی

در انسان‌شناسی ابن‌عربی حقوق فردی بر حقوق اجتماعی منطبقند و هر دو تجلیات اسماء الهی هستند همانطور که حقوق طبیعی تجلی اسماء الهی هستند. لذا درست نیست اگر بگوییم حقوق فردی و اجتماعی بر حقوق طبیعی تکیه دارند. و انطباق آنها بر تکیه هر دو بر حقوق طبیعی استوار شده است. بلکه انطباق بین حقوق فردی و اجتماعی و طبیعی انطباقی ذاتی است و به تعریف انسان بر می‌گردد. در این دیدگاه جامعه خود مانند یک فرد است که در آن تمام ابعاد حقوق فردی به حقوق اجتماعی ترجمه می‌گردند. حقوقی فردی به نوبه خود از حقوق طبیعی قابل استخراجند. ولی این همه با هم هماهنگند و تراحم منابع به وجود نمی‌آید.

درک اینکه چگونه اجتماع بر فرد انطباق دارد و چگونه حقوق فردی به حقوق اجتماعی ترجمه می‌گردند مخصوص به انسان کامل است. لذا حقوقی که از شریعت اسلام ریشه می‌گیرند می‌توانند تمام ابعاد حقوق فردی و اجتماعی را در بر بگیرند حقوقی که در سایر ادیان مطرح می‌شوند، نظام هماهنگی بدست می‌دهند اما همه ابعاد حقوق فردی و اجتماعی را در بر ندارند چرا که درک پیامبران این ادیان مانند حضرت محمد (ص) از انسان درک کاملی نیست. بلکه هر یک از این پیامبران تنها به ابعادی از انسان آشنایی دارند چرا که تجلی اسماء خاصی از خداوند هستند.

### فلسفه اقتصاد نزد ابن‌عربی

اقتصاد ظاهری و باطنی در انسان‌شناسی ابن‌عربی بر هم منطبقند و تحدید توجه به مسائل اقتصادی ظاهری و دنیوی به هیچ وجه منجر به بی‌توجهی به ساختارهای اقتصاد باطنی نخواهد شد چرا که منابع ظاهری و باطنی انسان بر هم منطبقند. جز اینکه در صورتی که نظام اقتصاد باطنی را در نظر بگیریم منافع انسان راحت‌تر آشکار می‌شوند و در صورت تجرید به اقتصاد ظاهری ممکن است بعضی منافع انسان نادیده بمانند.

اگر نخواهیم نظام اقتصادی کاملی ارائه دهیم، کافی است در مسائل ظاهری به انسان کامل رجوع کنیم و ساختار اقتصاد ظاهری را طبق شریعت او بسازیم. در اینصورت باطن خود به خود حمایت خواهد شد. اما تکلیف اجتهاد چه می‌شود؟ اینکه احکام اقتصادی را به روز کنیم و با ساختارهای جوامع هماهنگ کنیم و جواب سوالات جدید خود را بدانیم، اگر قرار باشد با اجتهاد استخراج شود ناچار بهتر است به اقتصاد باطنی نیز توجه شود تا نکته‌ای از دید مجتهدان پنهان نماند. اما با این وصف آراء ایشان

در نهایت به زبان اقتصاد دنیوی ابراز خواهد شد و آن هیچ صدمه‌ای به رفع نیازهای باطنی نخواهد زد. چرا که باطن خود به خود حمایت خواهد شد و ظاهر بر باطن منطبق است.

### اقتصاد ابن عربی در بستر فلسفه حقوق

انطباق اقتصاد ظاهری و باطنی و انطباق حقوق ظاهری و باطنی در انسان‌شناسی ابن عربی یکدیگر را حمایت می‌کنند. نظام اقتصادی مادی کفایت تا باطن نیز به درستی حمایت شود. ساختارهای خرد و کلان اقتصادی نیز منطبقند چنان که حقوق فردی و اجتماعی منطبقند و این انطباق تنها توسط انسان کامل قابل درک است. لذا ساختار اقتصادی در انسان‌شناسی ابن عربی اقتصاد دولتی است و امنیت مردم به استحکام حکومت تکیه دارد. لذا استحکام حکومت در ساختار اقتصادی اصالت دارد. این منجر شده است که در آراء ابن عربی چنین ایده‌هایی دیده شود که هر کس حاکم مسلمانان بود همگان باید از او اطاعت کنند و فرمانبردار باشند و پشت سر او متحد باشند. اگر دیگری در جنگ با این حاکم پیروز شد باز همگان باید از او اطاعت کنند و حاکم قبلی و آراء او را به فراموشی بسپارند و حکومت جدید را تقویت کنند تا بدین وسیله امنیت خود را تضمین کرده باشند. روشن است که چنین تفکری با آراء معترضانة شیعه هماهنگی ندارد. این نکته باید مورد توجه کسانی قرار گیرد که به زور سعی می‌کنند ابن عربی را شیعه قلمداد کنند.

### علم ابن عربی در بستر حقوق و اقتصاد نزد ابن عربی

اقتصاد دولتی نتیجه خواهد داد که ساختارهای علمی در انسان‌شناسی ابن عربی توسط حکومت حمایت شوند و حمایت خواهد شد. عالمان و دانشجویان در این ساختارهای علمی به کمال ظاهری و باطنی اشتغال خواهند داشت که باز برهم منطبقند لذا دانشگاهها بنگاههای اقتصادی موفق نیز هستند و به ساختار اقتصادی جامعه و برآورده شدن نیازهای دولت کمک می‌کنند. از این رو دولتها نیازمند چنین ساختارهای علمی هستند.

نکته اینکه در نهایت چنین دانشگاههایی چه تفاوتی با دانشگاههایی که تحت انسان‌شناسی مادی گرایانه اراده می‌شوند خواهند داشت؟ اگر قرار باشد کمال ظاهری و باطنی علوم برهم منطبق باشد، چه نیاز به فرض وجود باطن هست؟ با این وصف لایه‌های تجرید هستی نقشی مصنوعی در انسان‌شناسی ابن عربی دارد که سعی می‌کند به طرز پیوسته آنچه دین درباره غیب می‌گوید را به آنچه در عالم شهادت مشهود است متصل نماید و این اتصال به کمک اسناد الهی و سیر نزولی آنها و سپس سیر صعودی آنها اتفاق می‌افتد. چنین نظام فلسفی نمی‌تواند به درک باطن کمکی نماید و یا نردبانی برای دسترسی به عالم آخرت باشد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ابن عربی

شناخت در عالم مثال نزد ابن عربی محکم نزد یعقینی تر از شناخت از طریق برهان است. قوه تخیل در خواب و بیداری شناخت از طریق عالم مثال را ممکن می‌سازد. الهام نیز یک راه شناخت است. اشراق اسماء و صفات الهی از ازل حقایق معدومه اشیاء را از غیبت به ظهور می‌رساند. وقتی این حقایق در زمان و مکان تحقق یافتند همچون آیینه‌هایی اسماء و صفات الهی متجلی می‌سازند و به آنها ظهور خارجی می‌دهند. عالم شهادت صحنه بروز و ظهور و تجلی اسماء الله است. انسان تنها موجودی است که جامع جمیع اسماء و صفات الهی و تجلی اسم اعظم است. عالم صغیر و عالم کبیر هر دو تجلیات اسماء الهی هستند و از این رو ساختار آنان برهم منطبق است. بنابراین نزد ابن عربی موضوع شناخت همواره اسماء و صفات الهی هستند. او شناخت خدا را به شناخت انسانی محدود می‌داند چرا که او اصولاً انسان را الهی می‌داند. انسان برای همین ساخته شده که خدا را بشناسد معرفت کشفی حضوری عارف کاشف چیزی جز وحدت مطلق نیست که ابن عربی آن را اصل توحید اسلامی منطبق می‌داند. توحید حقیقی وصال و لقای خداوند در وحدانیت او و عدم مشاهده ماسوای او و اذعان او به عنوان فاعل مطلق در موجودات است. وحدت وجود افراطی‌تر از وحدت شهود است که توسط جنید بغدادی و بایزید بسطامی مطرح شد. وحدت مانند منبع نوری است که انوار نامتناهی از آن خالص می‌شود. و هر آینه‌ای به مقتضای طبیعت و قابلیت خود صور اشیاء را منعکس می‌کند. از دیدگاه ابن عربی ما اسماء و صفاتی هستیم که خداوند با آن خود را وصف کرده است.

### ارزشی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن عربی

او به عالم مثال به عنوان برهان قطعی اعتقاد دارد و نزد او کشف و شهود عرفانی در مقابل قواعد منطق صوری ارزش محسوب می‌شود. عالم مثال عالمی است واقعی و شاید واقعی‌تر از عالم خارجی لذا ادراک مثالی و قوه تخیل در عالم رویا و بیداری نزد او ارزش است. الهام نیز نزد او ارزش است. جمع اضداد واحد و کثیر، حادث و قدیم، منزه و شبه نزد ابن عربی ارزشی است. شناخت نزد ابن عربی ارزشی است و بالا رفتن رتبه علمی فرد همان بالا رفتن او در مراتب هستی است. لذا هستی نیز ارزش است. هرچه بالاتر برویم دسترسی به حقیقت آسان‌تر می‌شود. مراتب علم منطبقند بر مراتب تجلیات اسماء الهی. نزد ابن عربی زهد و عرفان ارزش است و تزکیه‌ی نفس پیش‌نیاز دسترسی به مکاشفات مثالی است. توحید یا همان وحدت وجود ارزشی است بلکه ریشه و عصاره همه حقایق است بلکه سرچشمه همه اسماء الهی است. دسترسی به شناخت اسماء و صفات الهی ارزشی است که صورت کامل آن نسیب انسان است اما همه موجودات به این ارزش دسترسی دارند. بلکه خود به نوعی تجلی اسماء و صفات الهی هستند. خداوند ذات و علت واپسین همه اشیاء است اینکه همه اجزاء عالم تجلی ذات الهی است نزد ابن عربی ارزش است و هر تجلی که کامل‌ترین تجلی باشد که در بین موجودات از آن انسان و در بین انسانها از آن انسان کامل و در بین انسانهای کامل از آن حضرت محمد (ص) است. واجد بالاترین ارزش است. ارزش این است که انسان آینه کامل‌تری از اسماء و صفات الهی باشد.

## تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌عربی

تعلیم فرد در هر یک از لایه‌های تجرید هستی او به طور مستقیم امکان پذیر است چه از طریق ارتباط با آن لایه تجرید در فرد دیگری و یا از طریق ارتباط با آن لایه تجرید در جهان خلقت. البته مدرکات لایه‌های تجرید بالا در لایه‌های تجرید پایین تجلی پیدا می‌کنند و هم در لایه‌های تجرید انسان این مدرکات عروج می‌کنند و بالا می‌روند. بنابراین هر علمی که به لایه تجرید خاصی مربوط است از سه طریق قابل حصول است از طریق تجلی ادراکات بالاتر و از طریق عروج ادراکات پایین‌تر و از طریق ارتباط مستقیم بنابراین همانطور که ما ادراکات بالاتری پیدا می‌کنیم یا ادراکات ما عروج پیدا می‌کنند ما در لایه‌های تجرید بالاتری هستی پیدا می‌کنیم و آینه کاملتری از اسماء و صفات الهی می‌شویم. نزد ابن‌عربی تاریخ از اسماء الهی هستند. شناخت در تمام لایه‌های تجرید مورد تاکید ابن‌عربی است و علوم مادی همانقدر تجلی اسماء و صفات الهی هستند و موجب شناخت خداوند هستند که علوم معنوی. لذا تعلیم نزد ابن‌عربی به علوم ظاهری و باطنی هر دو تعلق می‌گیرد. هرچه یک فرد در مدارج علی و لذا در مدارج هستی بالاتر رود باید تحت تربیت معلمان کاملتری قرار گیرد. لذا نظام آموزشی در انسان‌شناسی ابن‌عربی دارای همان مراتب و لایه‌هایی است که لایه تجرید هستی انسان داراست. لذا یک نظام طبقاتی آموزشی چندین لایه‌ای نتیجه این انسان‌شناسی است.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ابن‌عربی

در انسان‌شناسی ابن‌عربی شناخت همان هستی است و لذا علم همان عمل است پس بین تعلیم و تربیت فرقی نیست. تربیت نیز دارای همان مراتبی است که تعلیم واجد آن است و تربیت عین تعلیم است. اما اینکه تربیت فردی و اجتماعی معنی دار است نتیجه می‌دهد تعلیم فردی و اجتماعی نیز معنی دار است. تربیت فردی همان تعلیم فرد است و تربیت اجتماعی همان تعلیم جامعه. همانطور که فرد تجلی اسماء و صفات الهی است اجتماع نیز تجلی اسماء و صفات الهی است و همانطور که برای فرد ادراک متوخر است برای جامعه نیز ادراک متصور است. بنابراین جامعه خود مانند یک انسان و یا یک فرد تصور می‌شود. همانطور که انسان آینه اسماء الهی است جامعه نیز آینه‌ای برای اسماء الهی است. جوامع تودرتو هریک هویت و موجودیت دارند و هریک واجد شناخت هستند و هر یک مستوجب ثواب و عقاب هستند و هر یک در برابر اعمال خود مسئولند مثلاً فرد و خانواده و فامیل انسان دارای ادراک هستند که درون یکدیگر جای گرفته‌اند همانطور که انسان می‌تواند زیر ساختارهای انسانهای دیگر باشد انسان یا فرد می‌تواند خود زیر ساختارهای انسانی بپذیرد. بنابراین خود فرد نیز اجتماعی از انسانها و اجتماعی از شخصیتها و هویتهاست. انسان درون خود فرعون و موسی دارد و درون خود شیطان و فرشته دارد. به همین دلیل است که انسان کون جامع یا عالم صغیر نام گرفته است. چرا که خود انسان اجتماعی است از ساختارهای انسانی.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان ابن عربی

حال که معنای فرد و جامعه نزد ابن عربی مخدوش شد و دید که فرد خود به نوعی یک جامعه نیز خود به نوعی یک فرد است، این سوال پیش می‌آید که فرد را به عنوان جامعه چگونه تربیت کنیم و جامعه را به عنوان فرد چگونه تربیت کنیم. فرد را باید به عنوان جامعه چنان تربیت کرد که تک تک افراد جامعه را مخاطب قرار داد و به تعلیم و تربیت آنان پرداخت اما جامعه را به عنوان فرد فقط پیامبران و انسانهای کامل و کسانی می‌توانند تربیت کنند که سعی وجودی ارتباط برقرار کردن با کل جامعه و تعلیم و تربیت آن را داشته باشند. جامعه از طریق ارتباط با نفس انسان کامل که خلاصه و عصاره جهان هستی است و از طریق ارتباط با لایه‌ها تجرید جهان هستی و هم از طریق ارتباط با لایه‌های تجرید جوامع دیگر مورد تربیت و تعلیم قرار می‌گیرد. هر چند برای جامعه هم مفاهیم تعلیم و تربیت یکی هستند. و برای جامعه هم علم صادق و مساوی با هستی است پس هر ساخته‌ای که بتواند تجلیگاه کامل اسماء و صفات الهی باشد را می‌توان انسان نامید خواه فرد باشد یا جامعه. و هر معلمی که واجه مراتب هستی دانش‌آموز باشد نیز می‌تواند به تعلیم دانش‌آموز بپردازد. لذا از مهم‌ترین معلمان فرد جامعه است. اما در مراتبی ممکن است جامعه واحد مراتب هستی لازم برای تربیت فردی از افراد نباشد. در اینصورت تربیت آن فرد به عهده افرادی از جامعه است که واجه آن مراتب هستی می‌باشند. بنابراین نظام تعلیم و تربیت یک نظام طبقاتی است که در راس آن انسان کامل قرار دارد.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد ابن عربی

مدارس تحت انسان‌شناسی ابن عربی در یک نظام طبقاتی قرار می‌گیرند که لایه‌های تجرید آن عبارتند از: جسد، نفس، قلب، روح، اعیان ثابت، لوح محفوظ و قلم اعلی. تعلیم در لایه تجرید جسد، علوم طبیعی و شناخت طبیعت انسان و جهان خلقت می‌پردازد. تعلیم در لایه تجرید نفس به تربیت نفس و تزکیه آن و تعلیم قوای نفسانی و احساسات و غلبه بر آنان می‌پردازد. تفکر نیز از قوای نفس تصور می‌شود. تعلیم در لایه‌ی تجرید قلب به سلامت قلب و آماده ساختن آن برای درک الهامات می‌پردازد. تعلیم در لایه تجرید روح ایمان و حیات ایمانی و انسانی متعلمان می‌پردازد. تعلیم در لایه تجرید اعیان ثابت به حقایق و ساختارهای آنها می‌پردازد. تعلیم در لایه تجرید لوح محفوظ لوح وجود متعلمان را برای نوشتن قلم اعلی روی آن فراهم و آماده می‌سازد. تعلیم در لایه تجرید قلم اعلی فاعل کمال انسان را خداوند دانستن است و وصل شدن به عالم امر الهی است. البته ممکن است ابن عربی از این لایه‌های تجرید نام برده باشد ولی منظور او احضار به این لایه‌های تجرید نباشد. در هر صورت برای هر لایه تجرید باید مدرسه‌ای افتتاح شود و دانش‌آموزان بنابر استعدادهایشان در هر یک از این مدارس جای بگیرند و گاهی از یک مدرسه به مدرسه بالاتر ارتقا یابند. معلمان هر مدرسه باید واجد مراتب هستی در آن سطح باشند تا بتوانند به تعلیم و تربیت دانش‌آموزان بپردازند. دانش‌آموزان نیز باید برای اینکه روزی در مدارس مربوط معلم شوند و به تعلیم و تربیت نسلهای بعد بپردازند تربیت شود و آموزش داده شوند.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد ابن عربی

در انسان‌شناسی ابن‌عربی کمال ظاهری بر کمال باطنی منطبق است اما در عالم باطن دسترسی به کمال سهل‌تر از دسترسی به کمال در عالم ظاهر است. اما این تنها برای کسانی که در باطن واحد هستی می‌باشند میسر است. لذا ساختارهای آموزش و پرورش در این انسان‌شناسی تحت اقتصاد دولتی حمایت خواهند شد و حمایت ظاهری کفایت می‌کند چرا که اقتصاد ظاهری بر اقتصاد باطنی منطبق است. این ساختار مزاحم این خواهد شد که نظام آموزش ابن‌عربی نردبانی برای دسترسی به عالم باطن و درک عالم آخرت باشد. در چنین نظام آموزش همه‌علوم در همه‌لایه‌های تجرید هستی به شکوفایی می‌رسند اما انسان نخواهد توانست از این نردبان علوم بالا برود و به سمت معنویت حرکت کند. چرا که هستی در همه‌لایه‌های تجرید از یک جنس است و ابن‌عربی به تشکیک وجود اعتقاد ندارد. تعلیم بشری در بین این لایه‌های تجرید تجلی و عروج پیدا می‌کنند. و بالا و پایین می‌روند. لذا ساختار انسان از لحاظ شناختی کامل است. اما سوال اینکه آیا چنین نظام آموزشی در تعالی انسان و بالا رفتن انسان در مراتب هستی کمک می‌کند؟ آیا سهل‌تر بودن دسترسی به کمال در باطن نیروی محرکه قدرتمندی برای سوق بشر به کمال می‌باشد یا خیر؟ پاسخ مثبت است به شرط آنکه انگیزه برای کمال پیدا کردن در بشر بیدار شود و این مولفه‌ای است که در انسان‌شناسی ابن‌عربی غایب است. وحدت وجود تفکری است متناقض با انگیزه داشتن برای بالا رفتن در مراتب هستی.

## خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴ م)

خواجه نصیرالدین در زمان هجوم مغول به اسماعیلیه و خلیفه عباسی تولد یافت. در نیشابور و سپس بغداد تحصیل کرد. فقه و اصول و حکمت و کلام و ریاضیات را در نیشابور و طب و فلسفه را در بغداد تحصیل کرد و ریاضیات و فقه و اصول را به کمال رساند. تبحر او در علوم گوناگون حیرت انگیز است. علائق وی شامل فلسفه، ریاضیات، نجوم، طبیعیات، طب، معدن‌شناسی، موسیقی، تاریخ، ادبیات و اصول دین می‌شود.

بزرگترین عاملی که سبب شهرت طوسی گردید تشویق هلاکو به تاسیس رصدخانه مشهور مراغه در آذربایجان بود. بسیاری از ابزارهای نجومی در این رصدخانه برای اولین بار ساخته شده بود. در این رصدخانه طوسی به تنظیم جداول نجومی مشهور به زیج ایلخانی پرداخت که در سراسر آسیا حتی چین مقبولیت عام یافت. علاوه بر اینکه این رصدخانه به پیشرفت نجوم و ریاضیات کمک کرد از سه جنبه دیگر قابل اهمیت بود. اولاً نخستین رصدخانه‌ای بود که هزینه مستمر و غیرمستمر آن از طریق موقوفات حاصل می‌شود و این خود راهی برای تامین هزینه رصدخانه بعدی بود. ثانیاً همچنانکه ابن‌طفیل دربار فلسفه عبدالمومن را به مرکز عقلانی رشکانگیزی تبدیل کرد که عامل پیشرفت علوم حکمت مغرب گردید، طوسی نیز با ترتیب دادن نظامات خاصی برای تعلیم علوم فلسفی در کنار ریاضیات و نجوم و با تخصیص دادن در آمد موقوفات به دادن مستمری‌ها، رصدخانه مراغه به جمع درخشانی از مردان علم و دانش تبدیل کرد. ثالثاً در کنار رصدخانه، کتابخانه‌ی بزرگی وجود داشت که مخرنی از گنجینه‌های زوال ناپذیر علم بود که در جریان حملات مغولان به عراق، بغداد، سوریه و سرزمین‌های دیگر جمع شده بود.

## هم عصران خواجه نصیرالدین

در عصر نابسامانی گسترده سیاسی که انحطاط عقلانی را به دنبال داشت، حمایت هلاکو از طوسی در تاریخ اندیشه اسلامی اهمیتی خاص دارد. احیا و ترویج علوم فلسفی در اواخر قرن سیزدهم بر محور شخصیت طوسی دور می‌زند. ابن‌سینا نفوذ بسیاری بر افکار او داشت و او خود بر آراء ملاصدرا تاثیر گذار بوده است. او در علم اخلاق به ابن مسکویه و در علم سیاست به فارابی مدیون است. منطق، مابعدالطبیعه، علم النفس، تدبیر منزل و اصول دین طوسی در واقع از ابن‌سینا اقتباس شده است. علاوه بر این، ارتباط طولانی و اضطراری با اسماعیلیان در تفکرات اخلاقی، نفسانی و مابعدالطبیعی وی تاثیر گذاشته است. از لحاظ تاریخی، در حقیقت مقام او همچون مقام یک احیا کننده است. ولی از نظرگاه تاریخ فرهنگ، او حتی احیا کننده سنت فلسفی و علمی به خصوص در عصر انحطاط سیاسی و عقلانی است. آثار او زمینه نوزایی عقلانی ملتی را فراهم ساخت.

دو کتاب فارابی "سیاست المدینه" و "آراء افضل المدینه الفاضله" نخستین کوششی بود که در جهت تدوین فلسفی نظریه سیاسی در جهان اسلام به عمل آمد. او علم مدنی را هم به معنای علم مدن و هم به معنی علم حکومت به کار برده است. طوسی

نیز از او پیروی کرده و هر دومعنی را به کار برده است. در حقیقت بیشتر برداشت او از احتیاج انسان به تمدن و گروه‌های مختلف اجتماعی و شهرها برخاسته از نظریات فارابی است.

به نظر طوسی، احکام قرآنی، انسان را چون یک فرد، عضوی از یک خانواده، و شهروندی از یک شهر یا کشور معرفی می‌کند. این تقسیم بندی سه گانه ظاهراً طبقه بندی فلسفه علمی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را به متفکران مسلمان القا کرد. بسیاری اعتقاد دارند که علم اخلاق تنها موضوعی بود که در آن شرق از غرب تقلید نکرده است. البته ایشان یونان را جزو تمدن غرب محسوب می‌کنند نه جزو تمدن شرق، به جای آنکه غرب را بر پایه امپراطوری روم استوار بدانند.

خواجه منطق را هم علم و هم ابزار علم می‌داند. هدف منطق به عنوان یک علم، شناخت معانی و کیفیت معانی شناخته شده است. اما به عنوان ابزار علم کلید فهم علوم مختلف به شمار می‌رود. هر گاه که درک معانی و کیفیت آنها، در ذهن به نحوی ترسیم گردد که دیگر احتیاجی به تمرین فکر و اندیشه نباشد، علم منطق صنعتی مفید می‌گردد که ذهن را از یک طرف از خطای فکر و از طرف دیگر از حیرت مصون می‌دارد. پس از منطق، طوسی به بحث درباره نظریه علم می‌پردازد. او تمام علوم را تصور یا تصدیق می‌داند. تصور از طریق تعریف به دست می‌آید و تصدیق از طریق قیاس. بنابراین تعریف و قیاس دو ابزارند که علم به وسیله آنها حاصل می‌شود.

طوسی ابتدا در خدمت اسماعیلیان در قهستان و سپس از اقناع آخرین فرمانروای اسماعیلیان به تسلیم در برابر هلاکو، خود نیز از آن پس تا فتح بغداد همچون مشاوری امین در خدمت هلاکو باقیماند. او مقام نافذ خود را تا زمان مرگش در عهد جانشین هلاکو حفظ کرد.

اگرچه خواجه نصیرالدین یک عارف نیست ولی طرفدار یک تعلیم عقلی عرفانی است. او این تعلیم را به شش مرحله پیاپی تقسیم می‌کند که هر یک به جز مرحله آخر دارای شش مرتبه اخلاقی مختص به خود است. اولین مرحله آمادگی برای سفر عرفانی و شروط آن ایمان به خدا، ثبات در ایمان، استواری در نیت، صدق، امانت و خلوص است. مرحله دوم کناره‌گیری عارف از علائق دنیوی است که اصول آن توبه از گناهان، سرکوبی امیال (زهد)، بی‌اعتنایی به مال (فقر)، اعمال سخت جهت مطیع ساختن امیال غیر عقلانی (ریاضت)، بررسی فضائل و ذائل (محاسبه)، هماهنگی اعمال و نیات (مراقبه) و تقوی است. سومین مرحله با خلوت شروع می‌شود و سپس به تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر پایان می‌پذیرد. چهارمین مرحله حاصل تجربیات دل بستگی به خداوند (ارادت)، اشتیاق به دل بستگی (شوق)، دوستی خداوند (محبت)، شناخت خداوند (معرفت)، ایمان خلل ناپذیر به خداوند (یقین) و آرامش نفس (سکون) می‌باشد. پنجمین مرحله شامل توکل به خداوند، رضاء، تسلیم به اراده الهی، یقین بر یکتایی او، کوشش برای اتحاد با خداوند (وحدت) و انجذاب در خداوند (اتحاد) است. در مرحله ششم سالک فنا می‌گردد. می‌بینیم که تحت تاثیر ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین آراء عرفانی خود را از آراء عقلانی خود جداگانه مطرح کرده است و ترکیب این دو ایده‌ای است که اولین بار توسط ملاصدرا به اجرا گذاشته شد.

## انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

انسان نزد طوسی ادامه انسان‌شناسی ابن‌سیناست. انسان طوسی نیز از نفس و جسد تشکیل شده که نفس جوهری بسیط است. اما طوسی جز قوای نباتی، حیوانی و انسانی، هویت و نفس متخیل را هم اضافه می‌کند. نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد، ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست. منیت دال بر هویت نفس است که خود را مالک اجزاء بدن می‌داند. فوه متخیله نیز حد واسط نفس حیوانی و انسانی است. نفس انسانی به وسیله عقل که علم را از عقل اول دریافت می‌کند مشخص می‌شود. طوسی اولین کسی است که بین تفکر و تعقل تمایز قائل می‌شود و برای آنها خاستگاه متفاوتی در نظر می‌گیرد.

طوسی به پیروی از کندی عقل نظری را بالقوه می‌داند که برای بافعل شدن چهار مرحله ذکر شده را طی می‌کند. در مرحله عقل مستفاد است که هر صورت مفهومی که بالقوه در نفس به هم رسیده بر نفس آشکار می‌گردد، مانند انعکاس صورت انسانی در آینه‌ای که مقابل وی قرار گرفته است. از سوی دیگر، عقل عملی با فعل از روی اراده و قصد سروکار دارد. بنابراین امور بالقوه‌ای که در آن موجود است از طریق عمل به اخلاق متحقق می‌گردد.

نفس متخیل از یک سو با ادراک محسوس سرو کار دارد و از سوی دیگر با تجریدات عقلی، به طوری که اگر با نفس حیوانی اتحاد یابد به آن وابسته می‌شود و با او فانی می‌گردد. ولی اگر با نفس انسانی متحد گردد، از وابستگی به اندام‌های جسمانی رها شده و از سعادت و شقاوت نفس مذکور سهیم می‌شود.

## مبانی انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

درست مانند ابن‌سینا آراء خواجه نصیر در مورد نفس دوروی یک سکه است. یکی روی فلسفی و دیگر روی عرفانی. مراحل سلوک عرفانی نزد طوسی تا مرحله سوم نفسانی است و در مرحله چهارم قلبی است و سپس عقلانی. همین تفکر موجب شده است تا لایه‌های تجرید هستی انسان را روشن‌تر از ابن‌سینا دریابد. لذا اعتقاد او درباره نفس با قرآن و احادیث تطابق بیشتری دارد. او محدودیت‌های برهان را به خوبی دریافته و فلسفه را به حوزه برهان محدود نمی‌کند و این خود مقدمه‌ای برای باز کردن راه شهود در فلسفه و به وجود آمدن فلسفه‌ای توسط ملاصدرا است که شهود و برهان را تلفیق می‌کند.

از نظر طوسی اقامه دلیل برای چیزی مستلزم احاطه کامل بر آن چیز است و از آنجایی که برای انسان متناهی امکان احاطه بر خداوند و تمامیت او نیست، لذا اثبات وجود خداوند نیز برای انسان امکان ندارد.

نظرات ما بعد الطبیعه طوسی چند بار دچار تحول می‌شود و سر آخر راه خود را از ابن‌سینا و اسلاف او جدا می‌کند. این که گفته شده که از فیضان عقل اول، عقل، نفس و جرم فلک اول خلق گردیده است روشن‌گر آن است که آنچه عقل اول خلق کرده کثیر

است که با قاعده از واحد جز از واحد صادر نمی‌شود هماهنگی ندارد. سپس می‌گوید اگر بگوییم وجود کثرت ناشی از قدرت خداوند نیست، در کنار خدا قائل به خداوند دیگر شده ایم.

پس از مفارغت نفس از بدن، هیأتی از تخیل در صورت آن باقی می‌ماند و عقاب و پاداش یافتن نفس انسانی، به این هیات نفس متخیل و آنچه نفس مذکور در این دنیا فراگرفته و انجام داده بستگی دارد. طوسی با انسان‌شناسی خود، برای لایه‌های تجرید نفس ترتیبی قائل می‌شود. اول نفس نباتی، بعد حیوانی، سپس متخیله، آنگاه نفس انسانی یا عقل و سپس هویت یا ذات نفس. در نظر گرفتن چنین ترتیبی مقدمه‌ای است برای آنکه این لایه‌های تجرید نفس را تجلی لایه‌های تجرید طولی هستی انسان بگیریم. خواجه نصیر به جای اثبات وجود نفس، نفس را حقیقتی می‌داند که به خودی خود آشکار است و نیازی به برهان و اثبات ندارد. استدلال کردن از هستی خویش یک محال منطقی و عبث است. چون در هر استدلالی فرض وجود دو جزء استدلال کننده و موضوع مورد استدلال لازم است ولی در مورد نفس این هر دو یکی است. در مورد خدا نیز طوسی بر خلاف فارابی، ابن مسکویه و ابن سینا، منطق و مابعدالطبیعه را از اثبات وجود خدا سخت قاصر می‌داند. وجود خداوند را علت غایی تمام براهین و لذا بنیان منطق و ماوراء الطبیعه می‌داند که خود او بی‌نیاز از دلایل منطقی است. طوسی آنچه مجردتر از نفس است را در برهان گنجیده نمی‌داند و باطن را لایه‌های تجریدی مجردتر از نفس قائل است.

طوسی در کتاب (تصورات) بر آن است که فیضان خدا با خلق یکسان است و این ناشی از ضرورت خود آگاهی خدا نسبت به ذات خویش است. ولی خواجه در اثر دیگرش (فصول) این عقیده را هم رها کرده و خداوند را فاعل مختار می‌داند و نظریه خلق ناشی از ضرورت را نفی می‌کند. وی استدلال می‌کند که اگر خلق خداوند ناشی از ضرورت باشد، افعال او باید از ذاتش نشأت گیرد. بنابراین، اگر قسمتی از عالم معدوم گردد، ذات خداوند نیز باید به عدم بپیوندد، زیرا علت ناموجود شدن آن تابع ناموجود شدن قسمتی از علت آن است. ناموجود شدنی که باز هم به توسط ناموجود شدن بخشهای دیگر علت خودشان مشخص می‌شود و به همین ترتیب الی غیر النهایه. و از آنجا که وجود تمام موجودات وابسته به ضرورت وجود خداست ناموجود شدن آنها نهایتاً به ناموجود شدن خداوند می‌انجامد.

طوسی بعد از اثبات اختیار و معاد جسمانی به اثبات وجود نبوت و امامت می‌پردازد و می‌گوید: تعارضی میان آزادی فرد و اختلاف منافع موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می‌شود و همین لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی ضروری می‌سازد. ولی چون وجود خداوند ورای ادراک حسی و درک ماست خدا پیامبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد. این به نوبه‌ی خود، نصب امامت را برای اجرای قوانین الهی ایجاب می‌کند.

حیرت، معلول ناتوانی نفس در تمیز حق از باطل است و این خود ناشی از وجود دلایل متعارض و استدلالهای آشفته است. جهل مرکب ناشی از فقدان علم انسان است نسبت به موضوعی همراه اعتقاد به اینکه آن را می‌داند و جهل بسیط فقدان علم است بی‌آنکه تصور دانستن آن را بکند. این علاقه به طبقه بندی در خواجه نصیرالدین تحت تاثیر ارسطو است.

خواجه نصیرالدین به پیروی از سنتی که از ابن‌سینا و غزالی به یادگار مانده، معتقد به تمرکز دادن وظایف قوای نفس در دماغ است. اساس نفس متخیله طوسی را همان قوه متخیله ناطقه و تصویره‌ی ارسطو تشکیل می‌دهد، ولی پیوند نفس متخیل با عقیده استوار به عقاب و ثواب در دنیای دیگر از آن خود طوسی است.

عقاید خواجه نصیرالدین طوسی پیوسته دستخوش تغییر و تحول است. از کتابی به کتاب دیگر عقاید اساسی او راجع به مابعدالطبیعه متفاوت است و از این رو دانستن ترتیب کتب اهمیت پیدا می‌کند و این اطلاعاتی است که عموماً در دسترس نمی‌باشد. در بسیاری از موقعیتها هم، خواجه سعی می‌کند بین نظرات متناقض را جمع می‌کند. مثلاً حدوث و قدوم عالم از مشکل‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است اما خواجه پس از بحثی که حدوث را منکر می‌شود ناگهانی جهت فکر خود را عوض میکند و می‌گوید که عالم از لحاظ قدرت خداوند که آنرا کمال می‌بخشد قدیم است ولی به لحاظ خودش و قدرت خودش محدث است.

### علم از دیدگاه خواجه نصیرالدین

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین به این قرارند: انسان را باید در چارچوب فردی، خانواده و اجتماع مطالعه کرد. انسان از نفس و جسد تشکیل شده است. مراحل کمال نفس با لایه‌های تجرید نفس منطبقند. لایه‌های تجرید انسان در هر یک از لایه‌های تجرید نفس تجلی می‌کند. نفس دارای پنج لایه تجرید است: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس متخیله، نفس انسانی یا عقل، هویت یا ذات نفس. فراتر از نفس وجود دارد و در برهان نمی‌گنجد، استدلال برای وجود نفس هم غیر ممکن است چون نفس نمی‌تواند موضوع استدلال باشد. باطن لایه‌های تجریدی مجردتر از نفس دارد، خداوند فاعل مختار است. ساختار اجتماع، بر تشریح نبوت و حکومت و امامت استوار است. تعقل به اتصال با عقل اول است. جهان خلقت لایه‌های تجرید عقل اول که نفس کلی و جرم فلک اول را داراست. انسانها از طریق جسد و نفوس ارتباط پیدا می‌کنند و آن در چارچوب فلک اول و نفس کلی است. اما هر کسی تنها در سطح کمال خود قابلیت برقراری ارتباط را دارد. بنابراین مراتب کمال نفس مراتب کمال شناخت نفس و علم اوست. پس علم دارای مراتب تجریدی است که بر مراتب تجرید انسان منطبق است. اما مراتب تجرید انسان با جهان هستی منطبق نیست. نفس کلی به کمال رسیده است و مراتب تجرید ندارد. عقول را خداوند به اراده مختارانه خلق کرده است و وجودشان برای تشریح لازم است. و هم برای اداره کارهای جهان نفس کلی خلق شده است.

### خواجه نصیرالدین در بستر تاریخ علم

خواجه نصیرالدین در تمام لایه‌های تجرید علوم که خود شمار کرد نه تنها آثار مهمی دارد بلکه احیاگر عصر روشنگری پس از خود محسوب می‌شود. او یک‌تنه تفکر فلسفی را دوباره احیا کرد و لذا مقام او از کسانی که موجب اعتلای علم در عصر خود شدند

مانند ابوعلی سینا بالاتر است. او به تمام مدارجی از یک دانشمند را که معلوم کرده بود خود متصف بود. بلکه یگانه الگو و نمونه‌ی والا در عصر خود محسوب می‌شد. بلکه بر ساختار سیاسی عصر خود نیز در جهت احیای علوم تاثیر گذار بود. برای یک دانشمند تمامی چنین شکوهمند و خدمتگذاری مردم در چنین حدی کم نظیر است. بعلاوه مشخصه‌ی روش ماندگار خدمتگذاری او قائم بودن آن بر موقوفات مردمی است نه بر حمایت‌های حکومتی. لذا تحولات سیاسی چارچوب و ساختار حوزه‌های علمی را بر هم نخواهد زد. بعلاوه علم همواره در خدمت مردم خواهد بود چرا که موقوفات مردمی رشد علم را حمایت کرده‌اند. راز ماندگاری تاثیراتی که خواجه نصیر در ساختار علمی به جای گذاشت همین بود. از طرف دیگر استاندارد علمی تولیدات رصدخانه چنان بالا بود که در اقصی نقاط اعتبار یافت. یعنی کمال مردمی در جهت شکوفایی علوم با استاندارد بالایی در مقایسه با سایر نقاط جهان به کار برده شدند و بیت المال ضایع نگردید و مردم و بشریت همگی از آن بهره بردند.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه خواجه نصیرالدین

اما انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین در تاریخ علم و عاقبت آن چه تاثیراتی می‌توانست داشته باشد؟ در ریاضیات، فلسفه، فقه و اصول، نجوم، ادبیات و طبیعیات آثار ماندگاری از خواجه نصیرالدین به جای مانده است. خواجه نصیرالدین که خود دانشمندی تمام عیار بود فلسفه او هم از رشد علوم در همه ابعادی که به آن اشتغال داشت حمایت می‌نماید. ریاضیات و حکومت آن بر علوم طبیعی به خاطر عدم حضور رابطه تجرید و تجلی بین لایه‌های تجرید هستی نقشی که باید بر رشد علوم ایفا نمی‌کند. اما از آنجا که ساختار نفس بر تمام لایه‌های تجرید تجلی کرده است ریاضیات در تمامی علوم طبیعی به کار خواهد رفت و این خود بسیار غنیمت است. بلکه در تمامی لایه‌های تجرید علوم ریاضیات حضور خواهد داشت که مثلاً نتیجه می‌دهد ارتباط ریاضیات با فلسفه را.

با این وصف تفکر خواجه نصیرالدین برای علوم لایه‌های تجریدی مساوق با لایه‌های تجرید هستی انسان قرار می‌دهد که تکاملی همه جانبه در علوم را نتیجه خواهد داد که چنین تکاملی هنوز هم رخ نداده است. از طرفی عدم پرداختن به رابطه تجرید و تجلی منجر به احترام به ادراکات همجنس و غیر همجنس خواهد شد که موجب رشد و شکوفایی عرضی علوم خواهد گردید. پس تحت انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین علم به معنای امروز هم به شکوفایی خواهد رسید.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

عاقبت بشریت از دیدگاه خواجه نصیرالدین به خاطر تاکید بر تشریح الهی و حکومت الهی توسط انبیاء و امامان بر عاقبت بشریت از دیدگاه دین انطباق دارد. وحدت نفس به او اجازه می‌دهد تا بعث و ثواب و عقاب را مستقیماً و بدون تاویل به اعتقادات

خود بیفزاید. ساختار اجتماعی توسط امام معصوم که عالم کامل نیز هست کنترل می‌شود و لذا شرایط ایده آل برای کمال بشریت در تمام ابعاد مادی و معنوی برقرار خواهد شد. اما عاقبت اخروی نیز مطابق با قرآن قابل صورتبندی است.

خواجه نصیرالدین کمال فردی، کمال خانواده و کمال جامعه همه را مد نظر قرار داده است و این منجر به شکوفایی استعدادها در تمامی ابعاد خواهد شد. علم نیز در خدمت بشریت قرار خواهد گرفت و هم رفاه دنیوی و امنیت اجتماعی و هم سعادت اخروی را برای او به دنبال خواهد داشت. کمال مراتبی را داراست و لذا بهره‌ی بشر از آخرت نیز ذو مراتب خواهد بود.

و این یک نظام طبقاتی باطنی را نتیجه خواهد داد. این نظام طبقاتی بر ساختار جامعه نیز تجلی خواهد کرد و درجات ایمانی طبقات اجتماعی مختلف را تشکیل خواهند داد که بهره هر یک از لایه‌های تجرید علوم متفاوت هستند. خواجه نصیرالدین ادعا نمی‌کند که تمام طبقات باطن را می‌شناسد بلکه برای نفس نیز باطن و ماورایی قابل است و این راه را برای کمال باطنی بشریت نیز باز می‌گذارد.

### نقد انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین یک انسان‌شناسی صادق است. به این معنی که تمام ثمراتی که مورد نظر این انسان‌شناسی است در عمل تحت تاثیر آن واقع شدنی هم هستند. این خصلت را به تمام و کمال بسیاری از نظریه‌های انسان‌شناسی ندارند. با این وجود یک تناقض فطری و ذاتی در این انسان‌شناسی هست و آن اینکه از طرفی راه را برای ملاصدرا باز می‌کند تا لایه‌های تجرید هستی متفاوتی برای انسان قائل شود و از طرف دیگر این منجر خواهد شد که در اصول دین فلسفه به تاویل تکیه بزند که مخالف خواسته‌های این انسان‌شناسی است.

ریشه این تناقض ذاتی در مفهوم وحدت نفس خواجه نصیر الدین است که مفهومی مصنوعی است. برای نفس که لایه‌های تجرید دارد وحدت به چه معنایی می‌تواند باشد. هر چند لایه‌های تجرید نفس نزد او مراحل کمال است و به این معنی وحدت ممکن است اما از طرف دیگر ساختار لایه‌های تجرید در هر مرتبه کمال تجلی می‌کنند و خود را نشان می‌دهند. پس ناچارند حضور بیرونی داشته باشند و یا حداقل فرض حضور واقعی لایه‌های تجرید هستی به طور هم‌زمان نباید به تناقض منجر شود. راه فراری از این بن بست وجود دارد و آن این است که حکومت باطن بر ظاهر را فرض بگیریم و این همان کاری است که ملاصدرا می‌کند اما از آن برای خدمت نفس بهره نمی‌گیرد. بلکه لایه‌های تجرید عقل و نفس را متمایز فرض می‌کند.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین

حقوق طبیعی در انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین به ظاهری و باطنی، دنیوی و آخرتی، جسدی و ذاتی تقسیم می‌گردد. یعنی حقوق باطنی به نفس بر می‌گردند و حقوق ظاهری به جسد. حقوق باطنی به آخرت بر می‌گردند و حقوق ظاهری به دنیا. بر

حقوق باطنی نیز نظام طبقاتی حاکم است. هر نفس به واسطه برخورداری از کمال از یکی از مراتب حقوق باطنی برخوردار می‌شود. هر چند مراتب حقوق ظاهری و باطنی در هر مرتبه حقوق ظاهری یا باطنی متجلیند یعنی نزد هر نفسی با هر مرتبه‌ای هم که باشد دو مراتب هستند. این مراتب همه با هم همراه با کمال فرد کمال پیدا می‌کنند. به عبارت بهتر، هر کسی هر چه قدر که می‌فهمد از حقوق خود برخوردار می‌شود و مانعی بر سر راه برخورداری از حقوق در فرد و جامعه وجود ندارد.

در انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین حکومت حقوق باطنی بر حقوق ظاهری وجود ندارد اما ساختار لایه‌های باطنی حقوق در هر یک از لایه‌های تجرید تجلی می‌کند. لذا نظام حقوقی بر همه مکشوف است اما معنی باطنی حقوق ایشان مکشوف نیست و هر کسی به تناسب کمال خود از حقوق برخوردار می‌شود. چنین نظام حقوقی ذاتی است و استوار کردن حقوق فردی و اجتماعی بر چنین نظام حقوقی که ساختار باطنی دارد تنها از عهده امام معصوم بر می‌آید که می‌تواند نظام تحقق باطنی را به اجرا بگذارد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین

حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین حقوق شرعی است که ظاهر و باطن دارد و فقط فقه ظاهری آن را مطالعه می‌کند و باطن آن نزد امام معصوم است. امست که با نظام باطنی حقوق آشناست. بلکه نظام ظاهری را نیز او می‌شناسد. اما مجتهدان می‌توانند نظام ظاهری حقوق را سینه به سینه بیاموزند و در کتب حفظ کنند. اما در مورد نظام باطنی حقوق شرع چنین نیست. تنها می‌توان به طور مستقیم این علم را از امام معصوم کسب کرد و این تنها برای مجتهدی میسر است که چنین ارتباط مستقیمی برای او میسر باشد.

حقوق فردی و اجتماعی هر دو ساختار طبقاتی باطنی دارند و این با نظام باطنی حقوق طبیعی منطبقند. فرد و جامعه هر دو مطابق با مرتبه کمال خود را از حقوق باطنی برخوردار می‌شوند. بنابراین همانطور که مسئله کمال فرد مطرح است، مسئله کمال ساختار اجتماعی نیز مطرح می‌شود. جامعه‌ی نیز تامة عمل دارد. ثواب و عقاب دارد و مطابق با مرتبه کمال خود سعادت پیدا می‌کند. لذا عاقبت بشریت طبقاتی خواهد بود. جوامع هم طبقه با یکدیگر ارتباط حقوقی در آن طبقه حقوقی دارند و ساختار طبقاتی حقو بشر بر ساختار طبقاتی حقوق فرد منطبق خواهد بود. بنابراین منشور حقوق بشر تحت این انسان‌شناسی شکلی طبقاتی خواهد داشت.

### فلسفه اقتصاد نزد خواجه نصیر الدین

بر ساختار اقتصادی نیز همانند حقوق طبیعی و حقوق فردی و اجتماعی نظام طبقاتی حاکم خواهد بود. بین این طبقات مختلف ارتباطی فرض نمی‌شود، اما ساختار طبقاتی در هر یک از طبقات ساختار اقتصادی به خصوص اقتصاد مادی ظاهر خواهد

شد. بنابراین بهره فرد از ساختار اقتصادی جامعه بر فراخور کمال معنوی اوست. هر چه فرد کامل‌تر شد و ساختار باطنی او مجردتر گردید، از مراتب باطنی‌تری از اقتصاد معنوی برخوردار خواهد شد.

بر خلاف همه نظامهای اقتصادی که تا کنون بررسی کردیم لایه‌های مجرد طبقات باطنی در اقتصاد مادی نزد خواجه نصیر الدین هم تجلی می‌کنند. لذا داستان باطن در ظاهر اقتصاد دنیوی نیز به طور عرضی تجلی کرده و نقش سته است. بنابراین اقتصاد خرد و کلان تبدیل به چندین لایه‌تجربه ساختار اقتصادی مادی خواهد شد که عدد آن متناظر با لایه‌های تجرید انسان و لایه‌های تجرید شناخت اوست و مانند آن.

سوال اینکه با توجه به عدم تطابق ساختار انسان با جهان خلقت آیا لایه‌های تجرید هستی جهان خلقت که جسد، نفس و عقل باشند؟ قاعدتا باید گزینه دوم درست باشد. اما در این صورت درک رابطه میان اقتصاد مادی بشر و اقتصاد طبیعت چگونه باید درک شود؟

### اقتصاد خواجه نصیر الدین در بستر فلسفه حقوق

لایه‌های تجرید باطنی حقوق فردی و اجتماعی، لایه‌های تجرید اقتصاد نصیر الدین را حمایت می‌کنند. اما از آنجا که تنها انسان کامل بر همه لایه‌های تجرید باطن و حقوق باطنی آگاه است، اقتصاد و ساختارهای اقتصادی تنها تحت سرپرستی امام معصوم شکل می‌گیرند. لذا اقتصاد نزد خواجه نصیر الدین اقتصادی است که ظاهر و باطن شرع معین می‌کنند.

لایه‌های تجرید باطنی که در هر یک از لایه‌های تجرید تجلی می‌کنند، ساختار مشابهی را به جای می‌گذارند. لذا ساختار اقتصاد مادی نقش همه لایه‌های تجرید باطنی اقتصاد را به خود می‌پذیرد. پس در ساختارهای اجتماعی نیز چنین اتفاقی خواهد افتاد. تحت ولایت امام معصوم هم ساختارهای اجتماعی نظام طبقاتی باطنی نقش بسته است. این بدان معنی است که هر کس با توجه به درجه کمال خود در ساختارهای باطنی جامعه شرکت می‌کند و با نظام اقتصادی باطنی درگیر می‌شود. پس همه افراد جامعه توصیف یکسانی از ساختارهای اجتماعی ندارند و دیدگاه متصدی نسبت به اینکه دولت چگونه تصمیم می‌گیرند پیدا نمی‌کنند. اقتصاد در این ساختار حقوقی هم دولتی است و هم خصوصی اما هر دو توسط شرع مورد کنترل قرار می‌گیرد. لذا اقتصاد خصوصی آزادی ندارد که به میل خود بر ساختارهای اقتصادی جامعه دست درازی کند و مطابق منافع خود تأثیرگذاری نماید. همچنین سیاست گذاری‌های اقتصادی دولت باید برطبق شرع باشد.

### علم خواجه نصیرالدین در بستر حقوق و اقتصاد خواجه نصیر الدینی

در بستر حقوق و اقتصاد خواجه نصیرالدین چه بر سر ساختارهای علمی جامعه خواهد آمد؟ ساختار علمی در چنین جامعه‌ای باید لایه‌های تجرید باطنی داشته باشد و هر کس به فراخور از این دانشگاه عظیم که سراسر جامعه را در بر گرفته است استفاده

نماید. چنین ساختاری تنها توسط امام معصوم قابل طراحی است. هرچند لایه‌های تجرید باطن در ساختار ظاهری دانشگاهها نیز تجلی می‌کنند. لذا حتی علوم طبیعی و ریاضیات ساختاری طبقه‌طبقه مطابق با لایه‌های تجرید هستی انسان خواهند داشت. برای دستیابی به چنین فرمالیسمی نیاز به بازسازی علوم باید فلسفه علم جدید هست که وظیفه دانشمندانی است که به بومی سازی علوم در جامعه اسلامی اشتغال دارند. بنابراین بومی سازی معنای جدیدی در جامعه اسلامی خواهد داشت و آن بازسازی ساختار علوم است چنان که مطابق با ساختار انسان باشد. البته انسانی که خواجه نصیرالدین تعریف می‌کند.

این نظریه ایدگاه مناسبی به دست می‌دهد که اگر بخواهیم در جامعه ایران ساختار اقتصاد مادی را اسلامی کنیم یا دانشگاهها را که به علوم طبیعی و ریاضیات می‌پردازند و هم علوم انسانی، اگر بخواهیم آنها را اسلامی کنیم، در جامعه چه ساختارهایی را باید بوجود آوریم و چه تحولاتی را انتظار داشته باشیم. در نهایت چگونه اقتصادی و یا چگونه دانشگاهی بدست خواهد آمد. می‌بینیم که انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین صادقانه به ثمراتی که مورد نظر این انسان‌شناسی است خدمت می‌کند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

خواجه نصیرالدین منطق را هم علم و هم ابزار علم می‌داند. به عنوان ابزار منطق کلیه فهم علم مختلف به شمار می‌رود. تعریف و قیاس دو ابزارند که علم توسط آنها حاصل می‌شود. برای شناخت آمادگی برای سفر عرفانی و سپس کناره‌گیری از علایق دنیوی لازم است. سپس نوبت به خلوت و تفکر می‌رسد که نفسانی است سپس نوبت به شوق و محبت و معرفت خداوند می‌رسد که قلبی است و سپس در مرحله پنجم توکل به خداوند که روحانی است و در مرحله آخر فنا قرار دارد که عقلانی است. شناخت نزد خواجه در مرحله اول جسمانی است و سپس نفسانی که آن نیز لایه‌لایه است. شناخت نباتی، شناخت حیوانی و شناخت انسانی و شناخت ذاتی و شناخت مثالی که حد و اصل بین شناخت حیوانی و شناخت انسانی است. نفس انسانی و شناخت انسانی همان عقل و شناخت عقلی است که از تفکر که شناخت مثالی است مجردتر است. انسان با کمک عقل به عقل اول متصل می‌شود و ادراک می‌کند. طوسی آنچه مجردتر از نفس است را در برهان گنجیده نمی‌داند و باطن را لایه‌های تجریدی مجردتر از نفس قائل است. از نظر او اقامه دلیل بر چیزی مستلزم احاطه کامل بر آن چیز است و از آنجا که انسان متناهی را امکان احاطه بر خداوند و تمامیت او نیست لذا اثبات وجود خداوند نیز برای انسان امکان ندارد. شناخت در هر یک از لایه‌های تجرید می‌تواند ارتباط مستقیم با لایه‌های تجرید متناظر به دست بیاید. مراتب کمال انسان مراتب کمال شناخت نفس و علم اوست. هر کسی تنها در سطح کمال خود قابلیت برقراری ارتباط را دارد. نفس کلی به کمال رسیده و نیازی به لایه‌های تجرید ندارد و وظیفه‌اش اداره کارهای جهان است.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

شناخت نزد خواجه نصیرالدین ارزش است و شناخت هرچه مجردتر باشد ارزش آن بیشتر است. چرا که شناخت از مراتب بالا به مراتب پایین تجلی می‌کند اما از عروج شناخت خبری نیست. چرا که ممکن است لایه‌های تجرید هستی در مراتب بالا تشکیل نشده باشد. دانش علوم مربوط به عالم جسد، علوم نباتی و علوم حیوانی و علوم مثالی و علوم عقلانی و علوم ذاتی هم اصالت دارند و هر علم مجردتری بر علوم ملموس‌تر حکومت دارد. نفس کلی که به کمال رسیده دیگر لایه‌های تجرید نداد و این نزد خواجه نصیرالدین ارزش است. انسان به عنوان فرد، عضو خانواده و یک شهروند با نظام‌های ارزش متفاوتی در ارتباط است که این، تئوری سیاسی خواجه نصیرالدین را می‌سازد. دانستن منطق ارزش است چرا که ابزار کسب علم است. بسیاری از ارزشهای انسانی در مراتب کمال شش گانه انسان ظاهر می‌شوند که از آمادگی برای سفر عرفانی شروع شده و به فنا ختم می‌شوند. برای نفس متخیل رها شدن از وابستگی به اندامهای جسمانی ارزش است که نتیجه آن اتحاد با نفس انسانی است. برای چنین انسانی نیز نفس لایه‌های تجرید ندارد. لایه‌های تجرید نفس ابزار کمال انسان است و تشکیل آنها ارزش است تا وقتی که نوبت به اتحاد آنها نرسیده باشد. اقامه دلیل برای چیزی ارزش است اما خواجه فلسفه را به حوزه برهان محدود نمی‌کند. ارتباط عقل با عقل اول نزد او ارزش است. فضائل افلاطون در اخلاق و ارزشهای خواجه نصیرالدین به چشم می‌خورند. او تفضل را بالاتر از عدل و محبت را بالاتر از تفضل می‌داند. ضد ارزش‌ها را انحراف کمی و کیفی نفس از اعتدال می‌داند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

تعلیم در انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین لایه‌های تجرید متفاوتی دارد که تشکیل این لایه‌های تجرید خود موضوع تعلیم می‌باشد. اما برخلاف ابن‌عربی تعلیم عین تربیت فرض نمی‌شود. علوم در هر یک از لایه‌های تجرید جسد، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس متخیله، نفس انسانی و ذات موضوعیت دارند و بن آنها رابطه تجلی برقرار است. بنابراین نزد خواجه نیز علوم از علوم توحیدی سرچشمه می‌گیرند و خلقت از باطن به ظاهر جریان دارد و لذا ریاضیات که علم مثالیس بر علوم جسدی، نباتی و حیوانی حکومت دارد و علوم عقلی بر ریاضیات حکومت دارند و علوم ذاتی بر علوم عقلی چنین هستند. خواجه بیماریهای شناختی را نیز رده بدی می‌کند و مثلاً بیماریهای عقل نظری به سه دسته حدت، جهل بسیط و جهل مرکب طبقه بندی می‌شود. این طبقه بندیها در نظام آموزشی و ساختار آن اهمیت پیدا می‌کنند. نبوت مقامی است که برای هدایت جامعه لازم است و امامت یک مقام اجرایی است که تحت نظر نبوت به اجرای احکام اجتماعی می‌پردازد. با این حال نبوت و امامت نیز سهمی در تعلیم حقایق دارند و نقش آنها در تربیت خلاصه نمی‌شود. آنها به ارتباط با عقل اول به شناخت می‌رسند و این تعلیمات را تجلی می‌دهند و مطابق با سعه درک هر کسی در اختیار او می‌گذارند. احترام به ادراکات همجنس و غیر همجنس به رشد و شکوفایی علوم در جهت عرضی نیز کمک خواهند کرد و این منجر خواهد شد که در مدارس و دانشگاه‌ها لایه‌های تجرید عالم لحاظ شوند و هر یک با فلسفه علم جداگانه‌ای به تولید علوم بپردازند. لذا علوم به مفهوم مدرن آن نیز به شکوفایی خواهند رسید.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین

فضائل افلاطونی مانند حکمت، شجاعت، عفت، عدالت در انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین حاضر هستند. تعلیم عرفانی و سلوک فردی نزد خواجه نصیرالدین به بسیار از موضوعات تربیت فردی منجر می‌شوند ایمان به خدا، ثبات در ایمان، استواری در نیت، صدق، امامت و خلوص همه موضوع تربیت هستند و در مرحله اول سلوک عرفانی مطرح می‌شوند. زهد، فقر، ریاضت، مراقبه، محاسبه در مرحله دوم که کناره‌گیری سالک از علایق دنیوی است مطرح میشوند. خلوت، تفکر، خوف، حزن، رجا و صبر و شکر در مرحله سوم سلوک موضوع تربیت فردی هستند. توکل، رضا، تسلیم، وحدت و اتحاد موضوع تربیت فردی هستند و در مرحله ششم سالک فنا می‌گردد. روشن است که در مدارس لایه‌های تجزیه مختلف هر یک بعضی از این اصول تربیتی معنویت پیدا می‌کند. بنابراین مبانی تربیتی فرد در مدرسه‌های سطح جد و نقص نبایی و نقص حیوانی بسیار ضعیف هستند و عهده تربیت فردی به مدارس لایه‌های تجربه بالا مثل عقل و ذات نسبی می‌شود. تربیت فرد و تربیت جامعه نزد خواجه نصیر الدین مکمل یکدیگرند که انسان را از درون و برون به سوی کمال سوق می‌دهند. بر خلاف ابن‌عربی اینجا تربیت کمال است و علم اندوزی کمال رل نتیجه نمیدهد. نزد خواجه نصیر الدین نه شناخت اصالت دارد و نه هستی اصالت دارد بلکه این فناست که اصالت دارد. این کمال در نقش کلی که به کمال رسیده و در انسان کامل احراز شده است.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی خواجه نصیر الدین

تربیت اجتماعی نزد خواجه نصیر الدین تحت تاثیر فارابی بنا شده است و به عهده پیامبر اکرم و امامان معصوم است تا با تشریح و تشکیل حکومت جامعه را به سمت و سویی سوق دهند که کمال انسان میوه و نتیجه آن باشد. تربیت اجتماعی در دو بعد ظاهر و باطن مطرح می‌شود که ظاهر آن در فقه مطرح می‌شود و باطن آن نزد امام معصوم است. ساختار اقتصادی جامعه نیز دارای لایه‌های تجرید مختلفی می‌باشد. هر چه فرد کامل‌تر شد و ساختار باطنی او مجردتر گردید از مراتب باطنی تری از اقتصاد معنوی برخوردار خواهد شد. ساختارهای اقتصادی را ظاهر و باطن شرع تعیین می‌کنند. اقتصاد در این جامعه هم دولتی است و هم خصوصی اما تحت حکومت شرع قرار دارد. سیاستگذاری‌های اقتصادی دولت نیز باید بر طبق شرع صورت گیرد. ساختار اقتصادی جامعه در ساختار اقتصادی خانواده نیز تجلی می‌کند و اقتصاد خانواده نیز ظاهر و باطن دارد که باید هر کس مطابق با کمال خود از اقتصاد باطنی در خانواده بهره بگیرد. هماهنگی بین خانواده و جامعه به عهده شرع است و خداوند باید خود مستقیماً این دو نظام هماهنگ را مدیریت کند و این به واسطه امام معصوم است که در ارتباط مستقیم با عقل اول می‌باشد. این ساختار دولتی باید در نظام آموزش دولتی به اجرا گذاشته شود تا بر حکومت شرع بر نظامهای آموزشی و بر تعلیم و تربیت فردی و اجتماعی اطمینان حاصل شود. اما از لحاظ اقتصادی مدارس می‌توانند دولتی و یا خصوصی باشند.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد خواجه نصیر الدین

تحت این انسان‌شناسی در لایه تجرید جسد، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس متخیله، نفس انسانی و ذات باید در هر لایه مدارس تشکیل شود و هر نفس با توجه به سطح ادراک خود در یکی از این مدارس جای بگیرد. مراتب جسد، نفس نباتی و نفس حیوانی را همه نفوس دارا هستند و لذا عامه باید به مدارس که محتوای علمی آنها در این سه سطح است بروند. آموزش تفکر در مدارس بالاتر و آموزش تعقل فلسفی در مدارس بالاتر ممکن می‌شود. ادراک ذاتی هم اعلی درجه ادراک است که از آن به علم لدنی تعبیر می‌شود و نیاز به مدرسه ندارد. در این سطح دانش‌آموزان مستقیماً مورد تعلیم خداوند قرار خواهند گرفت و دانش انبیاء و اولیاء از این قسم است. بیشتر دانش‌ها در لایه‌های تجرید هستی ارتباط تجلی برقرار است. لذا کسی که از علوم لدنی برخوردار است به طور اتوماتیک توسط تجلیات این علوم از علوم پایین‌تر برخوردار می‌شود. چنین است رابطه بین علوم عقلی و علوم مثالی و لایه‌های تجرید پایین‌تر علم. این نظام مدرسی که در آن ممکن است دانش‌آموزانی به مدارس بالاتر ارتقاء پیدا کنند به طور مرکزی توسط دولت مدیریت می‌شود و این مدیریت تحت حکومت شرع و زیر نظر امام معصوم است. معلمان در هر مدرسه باید واجد مراتب ادراک و لایه‌های تجرید هستی مربوط باشند تا بتوانند به وظیفه تعلیمی خود عمل کنند. اما ممکن است معلمان مدارس بالاتر در مدارس پایین‌تر به کار بپردازند تا دانش‌آموزانی را که مستعد ارتقاء به مدارج بالاتر هستند را انتخاب کنند و از نظام آموزشی بیرون بکشند و به مدارس بالاتر ملحق کنند. کسانی که به درجه عالی علوم ذاتی می‌رسند زیر دست امامان معصوم به هدایت جامعه می‌پردازند.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد خواجه نصیرالدین

انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین به مبانی خود خدمتگذار است و آنچه هدف قرار داده است به عنوان میوه و ثمره نتیجه می‌دهد. علوم فیزیکی، علوم طبیعی و علوم ریاضی به حداکثر شکوفایی خواهند رسید. علوم انسانی و علوم عقلی نیز شکوفا خواهند شد و بر علوم ریاضی و طبیعی حکومت خواهند کرد. علوم همه از سرچشمه علوم توحیدی سرازیر می‌شوند و همه تحت حمایت و حکومت امام معصوم هستند. عاقبت تعلیم و تربیت خواجه نصیرالدین یک نظام طبقاتی معنوی است که در آن اقلیتی به مراتب بالای سلوک می‌رسند و به رشد و کمال شایسته‌ی انسان دست پیدا خواهند کرد. اما علوم طبیعی در ریاضی چنان شکوفا خواهد شد که رفاه مادی را برای همگان به ارمغان خواهد آورد. اما رفاه معنوی برای هر قشری متناسب با سطح درک و لایه‌های تجرید هستی ایشان در دسترس خواهد بود. عروج ادراکات مانند نزول و تجلی ادراکات مورد تاکید خواجه نصیرالدین نمی‌باشد، لذا روشن نیست که موتور محرکه حرکت انسان به سوی کمال چیست؟ آیا این موتور محرکه صرفاً یک موتور ارزشی است که توسط نظام ارشی خواجه نصیر الدین حمایت می‌شود. مسلماً ارزش‌های بالاتر توسط انسان‌هایی که در مدارج پایین‌تر

هستند درک نمی‌شود لذا چنین موتور محرکی نمی‌تواند خیلی توانا باشد. نظام شناختی هم که بالاتر از نظام ارزشی حرکت نمی‌کند و آن نیز نمی‌تواند موتور محرکه باشد. پاسخ این ضعف در انسان‌شناسی ملاصدرا داده می‌شود که مراتب تجرید هستی را مراتب وجود می‌داند و لذا هرچه فرد مجردتر می‌شود در هستی محکم‌تر می‌شود و قدرتمندتر می‌شود.

## ملاصدرا

صدرامتألهین محمد ابن ابراهیم ملقب به ملاصدرا در شیراز متولد شد و پس از تحصیل مقدمات به حوزه علمیه اصفهان رفت و تحت تربیت اساتیدی چون شیخ بهایی، میرداماد و میرفندرسکی به درجه‌ای از شکوفایی در فلسفه و عرفان رسید که واضع حکمتی نو به نام حکمت متعالیه گردید. یکی از مآخذ مهم کار ملاصدرا قرآن مجید است. و در مرتبه‌ای مأخوذ از روایات. هر چند خود ملاصدرا قبول ندارد که متوسل به تاویل شده. و روایتی نقل کرده است که قرآن را بطن‌هاست که راسخان در علم از بطون آن آگاهند. بدین ترتیب آنچه از آیات و روایات نقل کرده تفسیر می‌داند نه تاویل، بلکه تفسیر باطن آیات و روایات.

ملاصدرا وجود را در تمام موارد و مباحث فلسفی جریان داده و به عنوان یک اهرم از آن استفاده کرده است. در باب علم می‌گوید: علم عبارت از وجود شیئی است. همانطور که قویترین موجودات وجود واجب است، قوی‌ترین علم‌ها علم واجب است. حضور و شهود از لوازم وجود است که البته سهروردی می‌گوید از لوازم نور است. اگر به جای کلمه وجود ملاصدرا، نور وجود قرار دهیم بسیار بهتر ریشه‌های تفکر او را در آراء سهروردی که حکمت نوری را بنیان گذاشت و آراء ابن‌عربی که وحدت وجود را مطرح کرده خواهیم یافت. نقش خواجه نصیرالدین سر بر افراشتن عالم عقل از قول ناطقه نفس بوده است که راه را برای تشکیک وجود ملاصدرا باز کرد.

## هم عصران ملاصدرا

ظاهراً چنین می‌نماید که فلسفه ملاصدرا تلفیقی است از حکمت ذوقی و بحثی و آیات و روایات و از این رو پاره‌ای او را حکیم التقاطی می‌دانند در حالی که واقعاً چنین نیست. ملاصدرا از حکمت ذوقی هم از شاخه یونانی آن یعنی اندیشه‌های فیثاغورسی و افلاطون و رواقیان و هم از شاخه اسکندرانی آن یعنی اندیشه‌های نوبی نوافلاطونیان و نوراقیان و هم از شاخه ایرانی آن یعنی اندیشه‌های سهروردی از یک سو بهره گرفته است و از سوی دیگر از اندیشه حکمت مشاء و پیروان ارسطو در یونان و تمدن اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا بهره برده است و هم از سخنان عارفان بزرگی مانند حلاج، بایزید، ابن‌عربی و دیگران استفاده کرده است و چون فیلسوفی مسلمان در جهت حکمت ایمانی توجه کامل به مفاد آیات و روایات داشته است، اما با این همه نظام فلسفی مستقلی ارائه کرده است که بر مفهوم نویی از وجود تکیه می‌کند.

حکمت متعالیه لبّ و مغز عرفان است و آن شهود وجود است. حکمت متعالیه حکمتی است ایمانی و نه یونانی که بازگشت آن به حکمت وجودی است. زیر بنای فکری ملاصدرا با تمام فلاسفه دیگر اسلامی متفاوت است. تعبیراتی که او از فلسفه دارد بجز تعبیراتی است که دیگران دارند. مثلاً کلمه وجود در فلسفه ابن‌سینا هم حکمت اما وجود از دیدگاه ابن‌سینا مفهومی اعتباری است اما نزد ملاصدرا اصیل و عینی است. از دید ملاصدرا، قدرت، اراده و اختیار از جلوه‌های وجودند. اراده خدا جلوه‌ای از وجود خداست. اراده انسان جلوه‌ای از وجود ضعیف انسان است.

نزد ملاصدرا، در نظام آفرینش مسأله مراتب وجود مطرح است که عقول در مرتبه کامل و نفوس در مرتبه بعد از عقول و مرکبات و عناصر در مراتب بعداند، از لحاظ مراتب وجودی. در عشق، تفاوت و مراتب محبوبیات برحسب مراتب آنها در وجود و درجات آنها در علوم و معارف است. در باب خیر و شر مسأله وجود و مراتب آن مطرح است و خیریت با وجود مساوق است و موجودات همه خیرات‌اند. در باب عینیت صفات گوید یک وجود است در مجالی گوناگون. در باب نفس گوید نفس از لحاظ نفس بودن و نحوه وجودش متقدم بر بدن است که منظورش تقدم بالذات و بالشرف است. در باب تعریف جوهر، وجود آمده است. در باب ارباب انواع هر رب النوعی وجودش کامل‌تر از نوع است. صورتها مساوی با وجودند. در باب وحدت و کثرت، وحدت رفیق وجود است، و وحدت و وجود در مصداق یکی می‌باشند و وحدت در اکثر احکام همانند وجود است. تشخیص هویات به وجود است بلکه تشخیص عین وجود است. در اثبات ذات خداوند و توحید او، برهان صدیقین بر اساس وجود است. در حرکت جوهری بحث از نوع وجود هویات متجدده است. خروج از قوت به فعل نحوه‌ای از وجود است. وجود شیئی گاه دفعی است و گاه تدریجی. هم وجود آن تدریجی است و هم عدم آن و حرکت نیز. در چگونگی و مراتب تاثیر، مسأله نحوه وجود مطرح است. خلاصه در حکمت متعالیه همه جا و همه جا بحث از وجود به مفهوم ملاصدراپی آن است.

از دیدگاه ابن‌سینا اراده، اختیار و قدرت هر یک ماهیتی مستقل دارند و واسطه در خلقت عقول و نفوس هستند، اما از دیدگاه ملاصدرا یک فیض است که عالم و آدم را از نیست به هست آورده است. تعبیرات ملاصدرا از عقول و نفوس به جز تعبیراتی است که ابن‌سینا و فارابی دارند. اصطلاحاتی از قبیل حشر و نشر، میزان، صراط و غیره که که مربوط به علم کلام است در نزد ملاصدرا توجیهی دیگر دارند که نه موافق با تعبیرات اهل شریعت است و نه موافق با فرضیه‌های کلامی. آن بخش از اصطلاحات که مأخوذ از روایات است به نحوی تاویل و توجیه شده است که کاملاً با تعبیرات دیگران فرق دارد. بسیاری از اصطلاحات فلسفه محض نزد ملاصدرا توجیه ذوقی شده‌اند. مثلاً خیال در فلسفه ابن‌سینا، فارابی، ابن‌رشد کاملاً با خیال در فلسفه ملاصدرا متفاوت است. در بین اصطلاحات او اصطلاحاتی دیده می‌شود که از عرفان، از حکمت اشراق، از داستان‌های کهن مربوط به مذاهب کهن گرفته شده است که در فلسفه دیگران نیست. درباره نفس و روح تعبیراتی کاملاً استثنایی دارد.

ملاصدرا اصطلاحاتی را که در فلسفه عامه بوده است وارد در فلسفه متعالیه کرده است و به آنها رنگ فرضیه خود را داده است. او وجود را منظور به اطوار می‌داند: وجود در چهره اراده، وجود در چهره قدرت، وجود در چهره قوت، وجود در چهره فعل، وجود در چهره عشق. تعبیراتی که ملاصدرا از تک تک اصطلاحاتی که از هر علم و فنی اقتباس کرده به جز تعبیرات دیگران است.

### انسان‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا در وجه نامیدن کتاب خود "اسفار اربعه" می‌گوید: این کتاب را بدان جهت اسفار اربعه نامیدم که سالکان طریق را در سیروسلوک روحانی خود چهار سفر و یا چهار مرحله است و سالک در مقام سیرو سلوک از بدایت تا نهایت که رسیدن به حقیقت

وجود خود است چهار مرحله را باید پشت سر گذارد تا بتواند از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به مقصد اقصی عروج کند و سفر از خلق به حق و سفر از حق به سوی حق و سفر از حق به سوی خلق به حق و سفر از خلق به سوی خلق به حق را طی کند تا به علم شهودی برسد.

ملاصدرا تحت تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی این جرأت را پیدا می‌کند تا لایه‌های تجرید هستی انسان را طولی در نظر بگیرد و نظیر آراء سهروردی و ابن عربی فضای تئوریک برای چنین فرمول‌بندی از انسان را فراهم می‌آورند. هرچند او خود سه لایه تجرید جسد، نفس و عقل را به پیروی از افلاطون در نظر می‌گیرد اما با توجه به گفته بالا می‌توان لایه‌های تجرید انسان ملاصدرا را جسد، نفس، قلب، روح و عقل گرفت که همه از جنس نور یا از جنس وجودند. رابطه تجلی بین لایه‌های تجرید هستی و نزول و عروج اسماء الهی و کامل شدن قوس وجود، ارتباط بین این لایه‌ها را توصیف می‌کنند. حتی جای آن هست که لایه‌های تجرید هستی را جسد، نفس، قلب، روح، عقل، نور و هویت بگیریم که همه از مراتب وجودند. مراتب مجردتر در وجود قوی‌تر و مراتب ملموس‌تر در وجود ضعیف‌ترند.

### مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا با اینکه انسان خود را از چیزی لایه تجرید متشکل می‌داند اما جهان هستی سه لایه‌ای افلاطون را که تشکیل از ماده، نفوس و عقول است محترم می‌دارد. از همین روست که به تعبیری انسان را سه لایه‌ای و متشکل از نفس و جسد و عقل می‌داند و روح و قلب را ظهوراتی از نفس می‌گیرد. این دوگانه بینی در آراء ملاصدرا مشهود است. چرا که ناچار است ساختار عالم صغیر و کبیر را یکی بگیرد ولی او ر یارای آن نیست که برای جهان هستی نفس و قلب و روح و غیره قائل شود.

مبنای نظری ملاصدرا در رابطه فلسفه وجود آراء ادبی عربی است که تجلیات وجودی را در حضرات سه گانه به شرح زیر خلاصه می‌داند: در حضرت ذات، در حضرت صفات و در حضرت افعال. قسم اول تعینات حق است بنفسه لِنَفْسِهِ من نفسه، به طور مجرد از مظهر و صورتی که عالم احدیت نامیده می‌شود. قسم دوم تعینات حق است بنفسه لِنَفْسِهِ، ولی در مظاهر کمالات اسمائیه. این مرتبه را عالم وحدت نامیده‌اند که مظهر حقیقت وجودیه مطلق است از طریق فیض اقدس. قسم سوم تعینات حق است بنفسه لِنَفْسِهِ در مظاهر اعیان خارجی و حقایق عینی. این قسم تجلیات در عالم وحدانیت که در این مرحله حقیقت وجودیه مطلقه با ذات و صفات و افعال از طریق فیض مقدس ظهور می‌یابد یعنی حق در صور اعیان خارجه نموده می‌شود. احدیت، وحدت و وحدانیت عبارتند از عوالم تجلیات وجودی س گانه که مظاهر خارجی متعدد دارند و از لحاظ آثار وجودی متنوع‌اند.

جهان بینی ملاصدرا را با استفاده از تاویلات او از آیات و روایات مطرح خواهیم نمود. با سبک و روش تاویل او بیشتر آشنا شویم. "وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو" گوید مفتاح و مفاتیح صورتهای تفصیلی است و غیب مرتبه ذات است و منظور حقیقی آن است که خدا در مرتبه احدیت همه اشیاء را مشاهده می‌کند. "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب" ام

الکتاب، امام مبین و لوح محفوظ است از لحو، و منظور از کتاب محمود اثبات، نفوس ملکی است و لوح محفوظ علم حق است. در بیان جواهر و این که جواهر عبارت از موجودات قائم به ذات‌اند و نیازی به موضوع ندارند اشاره می‌کند به " و جعلنا السماء سقفاً محفوظاً و بنیانا فوقکم سبعاً شداداً " در خلقت آسمانها و زمین و اینکه علت وجودی و غایت همه موجودات ذات خداوند است اشاره میکند به " و هو الاول و الآخر والظاهر و الباطن و هو بكل شیء محیط " در بیان اینکه همه چیز مظهر حق است روایت " ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده " را بیان می‌کند. در " فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون " و " کتاب الابرار " و " کتاب الفجار " می‌گوید منظور از کتاب نفوس انسانی است. " السابقون السابقون " در بیان مراتب آفرینش است که سابقون عقول مجرده‌اند. در " لا یعصرون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون " ملائکه مقربه منظور است که نفوسی فلکیه‌اند. " قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق " خیرات را منسوب به حق و شر را منسوب به بندگان می‌کند. حدیث قدیمی " کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصره و بیده الذی بها یبطش و رجله الذی به یمشی " در تمام بیان این که نفس در عین وحدت همه قوتهاست. ابن عربی می‌گوید جهان وجود مشتمل است بر عرش، کرسی، سماوات هفت گانه، زمین و آنچه در آن است. وی معراج را با فرض عالم مثال توجیه می‌کند که حضرت رسول (ص) در آن عالم مثالی پیامبرانی را در آسمان اول تا هفتم مشاهده فرمودند. عالم مثال ابن عربی عالم روحانی و از جنس جواهر روحانی و شبیه جواهر جسمانی است در مقدار و شبیه جواهر عقلی است در نورانی بودن، که حد فاصل و برزخ بین ما و عقل است که گویا متأثر از نوافلاطونیان یا حکمت اشراق سهروردی است. همه معانی و ارواح و اجساد را صورتی است مثالی مطابق با کمالات آن که هر یک را نصیبی است از اسم الظاهر. صور محسوب سایه صور مثالیه و از این راه است که مومن به فراست خود احوال بندگان را دریابد و ارباب کشف و شهود متحمل به آن عالم شوند و هر چه بخواهند از آن عالم می‌گیرند.

ابن عربی جهان را به صورت حقیقت انسانیت را ظهوراتی است در عالم به طور تفصیل و ظهوراتی است در عالم انسانی به صورت اجمال. تجلی از دیدگاه او آن چیزی است که از انوار معرفت برای قلب کشف می‌شود. پس معرفت انکشاف و حقایق اشیاء است. نور واسطه بین وجود و معرفت است و تجلیات نور الانوار موجب کشف حقیقت مطلقه می‌شود. روشن است که عقاید ابن عربی درباره وجود بسیار غنی است اما او سعی نمی‌کرد تا همه چیز را بر اساس وجود بنیان‌گذاری کند.

### آراء ملاصدرا درباره متقدمان

فلسفه ملاصدرا مبتنی بر سه اصل است: اصالت وجود، وحدت وجود و شدت و ضعف مراتب وجود یعنی اینکه در عین حال که وجود اصل است و آثار خارجی اشیاء ناشی از وجود است و نه ماهیت آن.

آثار مرتب بر وجود مختلف است و بنابراین وجودات مختلف‌اند و اختلاف آنها در شدت و ضعف است. این طرز اندیشه را شهاب الدین سهروردی درباره‌ی نور دارد. تنها در این نکته تفاوت دارند که در وجود، از نظر ملاصدرا مابه تفاوت و ما به الاتحاد یکی است و به وجود است، اما نزد سهروردی مابه التفاوت به امور خارج از ذات نور است.

پایه دیگر کار ملاصدرا استفاده از اندیشه‌ی عارفان به ویژه ابن‌عربی است که پایه گذار مکتبی بر اساس وجود است. ملاصدرا در گذرگاه‌های کلیه‌ی کاملاً متأثر از ابن‌عربی بوده است. ابن‌عربی به بحث در وجود و وحدت وجود و رابطه‌ی وجود حق با ممکنات می‌پردازد. روش فلسفی او جنبه‌ی تصویر خیالی بر اساس رمزیات دارد و نه جنبه‌ی دقیق فلسفی مثالی یا حتی اشراقی. حرف اساسی ابن‌عربی این است که وجود یکی است و مرتبه‌ی تکثر، مرتبه‌ی اسماء و صفات و افعال است که امور اعتباری و شعاعات فیض وجود حق‌اند. وجود، قدیمی و ازلی و ابدی است و دریایی نامتناهی است. پایه‌ی اصالت وجود و وحدت آن در آثار سید حیدر آملی دیده می‌شود و ملاصدرا در سبک تاویل آیات و احادیث از وی پیروی کرده است. از جمله کتب مورد استفاده‌ی ملاصدرا "جامع الاسرار" و "منبع الانوار" سید حیدر آملی بوده است.

### علم از دیدگاه ملاصدرا

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی ملاصدرا بدین قرارند: قرآن را باطنی است و باطن آن را باطنی و همینطور الی غیر النهایه؛ وجود را و انسان را و جهان هستی را هم چنین ساختاری قایل است، با این حال، عقل اول، ذات انسان، واجب الوجود، حقیقت قرآن معنی دارند، علم عبارت است از وجود و مراتب علم مراتب وجود است؛ مراتب وجود در عشق، خیر و شر، عبادت، عینیت صفات و بسیاری از اصول عقاید مبنا قرار می‌گیرند. هر رب النوع وجودش کامل‌تر از نوع است، وحدت و وجود در مصداق یکی می‌باشند، وحدت در اکثر احکام همانند وجود است، مراتب وجود عقل و نفوس و مرکبات و عناصرند و کمال انسان را نیز چهار مرحله است بین مراتب وجود رابطه‌ی تجلی و عروج برقرار است، جهان هستی سه لایه‌ی تجرید یا دو، نفوس و عقل را دارد. انسان نیز به تعبیری همین مراتب هستی را دارد، به این ترتیب علم را مراتب و لایه‌های تجریدی است که با هم ارتباط دارد. این ارتباط از نوع تجلی و عروج است. علوم موجی از عالم غیبند که با نزدیک شدن به علوم مادی کثرت می‌یابند. علوم همه سرچشمه‌ی توحیدی دارند. هر کس به فراخور کمال خود و بهره خود از هستی از مراتب علوم بهره‌مند می‌گردد. ارتباط انسان و علم همچون ارتباط انسان و انسان لایه‌لایه است و در هر لایه تجرید به طور مستقیم ارتباط برقرار می‌شود اما بین این ارتباطات هم رابطه‌ی تجلی و تجرید برقرار است. نور دارای مراتب وجود است لذا شهود دارای مراتب و لایه‌هایی است که بین آنها نیز رابطه‌ی تجرید و تجلی برقرار است.

سید حیدر آملی می‌گوید: در واقع نفس، عقل، اجرام آسمانی و غیره همه شئون خداوند و همه اینها اسمای حق هستند. او در مسئله نور کاملاً متأثر از سهروردی است و می‌گوید: نور نامی از نامهای خداوند است و به اعتبار شدت ظهورش و ظهور اشیاء

به وسیله آن خود را نور نامیده است زیرا وی در مظاهر آسمانها و زمین ظهور می‌کند. خلاصه اینکه، وجود مفهومی غیر از وجود بحث و محض است که همان ذات خداوند است. بیان ملاصدرا در باب ظهور وجود در مظاهر و مراتب تکثرات، عین بیان سید حیدر آملی است. سید حیدر آملی نور را ظاهر بالذات و ظاهر کننده غیر می‌داند. نور چیزی است که قابل تمام صور و اشکال و فعل و انفعالات است. سید حیدر تقریباً همان تفسیر سهروردی را برای آیه نور می‌آورد. او نیز وجود را به دو قسم وجود فی ذاته و وجود من غیره می‌داند و نتیجه می‌گیرد موجود حقیقی خداوند است که به نور و وجود نامیده شده است و وجود او حقیقی است. قطرات او در باب توحید ذاتی و صفاتی و افعالی به طور قطع پیش کسوت ملاصدرا است. در منظومات شبستری نیز مسأله اصالت و سریان وجود روشن‌تر از ملاصدرا بیان شده است. پس ملاصدرا از شارحان ابن‌عربی نیز تاثیر پذیرفته است. صدرالدین قونوی مروج عرفان ابن‌عربی در فرهنگ و ادب ایران زمین بوده است. شبستری، فخرالدین عراقی، عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری و خود سید حیدر آملی از مروجان افکار ابن‌عربی هستند. دیگر عزیز الدین نسفی، شاه نعمت اله ولی و دیگر عارفان وحدت وجودی نیز بر آراء ملاصدرا موثر بوده‌اند.

### ملاصدرا در بستر تاریخ علم

ملاصدرا خود را یک دانشمند تمام عیار نمی‌داند بلکه یک فیلسوف است و نتیجه فلسفه او شناخت‌شناسی است نه شناخت. این ما را در وضعیتی حساس قرار می‌دهد تا شکاک باشیم که آیا انسان‌شناسی کسی که خود در دانش‌ها پیشرو نبوده است می‌تواند موجب پیشروی علوم گردد یا خیر؟ در مورد خود ملاصدرا که چنین نبوده است. او به کسب دانش‌ها در تمامی لایه‌های تجرید هستی نپرداخته است و در شکوفایی دانش‌ها در همه‌ی لایه‌های تاثیر گذار نبوده است و فلسفه او به تعقل و کشف و شهود مربوط می‌شود که در اینها همه خود توانا بوده است و هم بر عصر خود تاثیرگذار بوده است.

اگر بخواهیم دقیق‌تر تاثیر ملاصدرا را مشخص کنیم را باید بگوییم او که علم را وجود می‌دانسته است تنها در اشاعه مراتبی از علم که در این تعریف می‌گنجد موفق شده است اما این تعبیری باطنی و درون‌گراست. اگر هم با جامعه انسانی ارتباط برقرار کند ارتباطی از کنه و باطن است نه ارتباطی از تمام جهات و در تمام لایه‌های تجرید هستی. بنابراین فلسفه او در ظاهر یک فلسفه فردگراست و توجه او به جامعه در باطن آشکار می‌شود چنین تفکری می‌تواند باعث رشد علوم باطنی شود و نه علوم ظاهری. چرا که شکوفایی علوم ظاهری نیز نیاز به کار دسته جمعی دارد و نمی‌توان یک تنه با ابزار تجرید علوم ظاهر را شکوفا نمود. بنابراین علوم ظاهری چندان مورد توجه ملاصدرا قرار نگرفتند.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه ملاصدرا

اما تفکر علمی ملاصدرا به طور مجرد چه تاثیراتی را می‌توانست بر تاریخ علم در بلند مدت بگذارد؟ حکومت باطن بر ظاهر نتیجه خواهد داد که علوم موجی از عالم غیبند. بنابراین آنچه در این انسان‌شناسی شکوفا خواهد شد احصاءالعلوم است نه تک تک علوم.

رابطه بین علوم و رده بندی آنها و اینکه یک علم تحت چه علمی به حداکثر شکوفایی خواهد رسید نتیجه تفکر علمی ملاصدراست. ملاصدرا تاکید بر حرکت طولی دارد ولی برای رشد علوم تاکید بر حرکت عرضی هم لازم است. لذا باید ترکیبی از انسان‌شناسی خواجه نصیر و ملاصدرا به عنوان یک انسان‌شناسی ایده آل برای کمال پیدا کردن علوم در نظر گرفت. تحت انسان‌شناسی ملاصدرا رابطه بین ظاهر و باطن و چگونگی تجلی یک شاخه علمی در دیگر شاخه‌ها فهمیده خواهد شد. برای مثال حکومت ریاضی بر علوم طبیعی در نهایت قدرت و از تمام جهات مورد توجه قرار خواهد گرفت و بشر قادر خواهد بود ریاضیات را در تمام علوم دنیوی به طور موثر به کار ببرد. اما این نیاز خواهد داشت به محققانی که در مرتبه علوم دنیوی قرار داشته باشند و به تحقیقات در این لایه تجرید همت گمارند نه اینکه به کمال شناختی و ساختاری توجه داشته باشند. ممکن است کسی بگوید هر چند وجود چنین محققانی تحت انسان‌شناسی ملاصدرا نتیجه نمی‌شود، اما در جامعه بشری به طور طبیعی چنین کسانی هستند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

مسئله عاقبت بشریت نزد ملاصدرا مسئله‌ای باطنی است و نه ظاهری. او به مسئله عاقبت ظاهری بشریت توجه ندارد. بلکه درون‌گرایی و باطن‌نگری او عاقبت باطنی و آخرتی بشر را شکوفا خواهد کرد. زیرا برای بررسی مسئله عاقبت بشر در دنیا باید حرکت جوهری را در نظر گرفت و به حرکت باطنی نظر کرد و این پرداختن به عاقبت اخروی و باطنی است نه عاقبت دنیوی بشر، از طرف دیگر از نظر ملاصدرا عاقبت دنیوی بشری تجلی عاقبت اخروی اوست. لذا با شناخت عاقبت اخروی به عاقبت دنیوی هم می‌توان پی برد.

از آنجا که درست مانند انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین در این انسان‌شناسی هم ساختار باطنی جامعه طبقاتی است این ساختار طبقاتی در مسئله عاقبت اخروی بشر خود را نشان خواهد داد و به نوبه‌ی خود عاقبت بشریت در دنیا نیز ساختاری طبقاتی خواهد داشت. یعنی بعضی طبقات به سعادت خواهند رسید و بعضی طبقات به هلاکت. سعادت‌مندان هر یک متناسب با طبقه‌ی معنوی خود از سعادت بهره خواهند برد. باور کردن چنین نتیجه‌ای نیازی به رجوع به عاقبت بشریت نخواهد داشت. بلکه هم اکنون می‌توان فرض کرد چنین نظام طبقاتی معنوی در جامعه وجود دارد و این در انسان‌شناسی ملاصدرا طبیعی است چرا که نزد او آخرت در آینده نیست بلکه پس پرده است.

## نقد انسان‌شناسی ملاصدرا

انسان‌شناسی ملاصدرا بدون شک از سهروردی و ابن‌عربی پیشی گرفته است و از انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین به عنوان سکوی پرشی استفاده کرده است اما هر چند به ظاهر ساختار انسان نزد خواجه نصیرالدین را در خود دارد از ثمرات این انسان‌شناسی بهره‌ی کامل نبرده است و هنوز جا دارد تا با تلفیقی از این دو نظریه انسان‌شناسی به نظریه‌ی پرثمرتری دست پیدا کرد.

نکته مهم لباس فلسفی است که ملاصدرا بر مبانی تفکر ابن‌عربی می‌پوشاند و بدین وسیله از ثنویت تفکر سهروردی رهایی پیدا می‌کند. با این وصف بعضی ثمرات انسان‌شناسی ارسطویی که به وحدت نفس معتقد است را از دست می‌دهد و برای قیامت و آخرت و ثواب و عقاب ناچار به تاویل می‌شود. چرا که اگر به تشکیک وجود قائل شویم ثواب و عقاب باید به کدام لایه‌ی هستی تعلق بگیرد؟ ملاصدرا می‌گوید به تمام لایه‌های هستی ولی این ادعا او را ناچار به تاویل می‌کند. هر چند او قول به تاویل را نمی‌پذیرد و می‌گوید تفسیرش از قرآن تفسیر باطنی آن است نه این که تاویل باشد. در اینجا حتی از ابن‌عربی هم پا فراتر گذاشته است. چرا که ابن‌عربی در تفسیر القرآن الکریم به اینکه آراء او تاویلی نفسانی و عالم صغیری قرآن است که سعی می‌کند آیات آفاق و انفس را بر هم منطبق کند، اذعان کرد.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی ملاصدرا

در انسان‌شناسی ملاصدرا حقوق طبیعی لایه‌های تجربی دارد که مطابقند با لایه‌های تجربه هستی انسان. لایه‌های تجربه باطنی بر لایه‌های تجربه ظاهری حکومت دارند. بهتر بگوییم باطن هر لایه بر آن لایه حکومت دارد. این چیزی شبیه انسان‌شناسی ابن‌عربی و حقوق طبیعی نزد اوست. اما از تشکیک وجود نزد ملاصدرا نتیجه می‌شود که محتوای حقوق باطنی کامل‌تر از محتوای حقوق ظاهر است. لذا نمی‌توان گفت که هر یک از این لایه‌های تجرید تنها زبانی متفاوت برای بیان همان ساختار حقوقی است.

بنابر این درک ما از حقوق طبیعی، بستگی به مرتبه‌ی ما در هستی دارد و به محض آنکه مرتبه‌ای از وجود احراز شود، درک حقوق طبیعی وابسته به آن مرتبه هم اتفاق می‌افتد. این درست شبیه ساختار حقوقی در تفکر خواجه نصیرالدین است. جز اینکه هر کسی مطابق با لایه‌های تجربه هستی خود لایه‌های تجربه هستی را می‌بیند و لذا تعداد مراحل تجرید که در هر لایه متجلی می‌شود و یا حتی در هر موضوع مدرک انسان مطرح می‌شود به عدد مراتب هستی خود انسان است. لذا انسانی که سه لایه‌ای است حقوق طبیعی را سه لایه‌ای می‌بیند و در هر لایه نیز سه لایه‌ی تجرید عرضی تشخیص می‌دهد اما انسان دو لایه‌ای، حقوق طبیعی را دو لایه‌ای می‌بیند و در هر لایه تجربه نیز تجلی همان دو لایه‌ی هستی ادراک خود را می‌بیند.

## حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی ملاصدرا

بنابراین حقوق فردی و اجتماعی نزد ملاصدرا که همان حقوق شرعی است ظاهر و باطن دارند اما هر کس به فراخور حال خود از باطن برخوردار می‌شود. این درست مانند حقوق فردی و اجتماعی نزد خواجه نصیرالدین است جز اینکه نزد هر کسی نظام حقوق فردی و اجتماعی ساختار طبقاتی متناسب با لایه‌های تجرید هستی او دارند. اینجاست که وجود امام معصوم لازم است تا مراتب هستی او کامل باشد و ساختاری را در جامعه پیاده کند که کاملترین باشد و هر کس دیگری حاکم مسلمانان باشد. ساختار طبقاتی حقوق باطنی را مطابق با ساختار ادراک خود پیاده خواهد کرد. همینطور حقوق باطنی بر حقوق ظاهری فرد و هم جامعه حکومت دارند. لذا نظام طبقاتی حقوق در جامعه که بر حقوق مادی همگان تاثیر خواهد گذاشت باید توسط امام معصوم و به صلاح دید او چیده شود.

در اینجا نیز عاقبت بشریت طبقاتی خواهد بود اما هیچ کس را یارای آن نیست تا منشور حقوق بشر را بنویسد جز امام معصوم چرا که اوست که به همه لایه‌های تجرید باطن علم دارد. برای لزوم وجود چنین منشوری لازم است تا جامعه‌های تشکیل شده باشد که خود تحت امامت معصوم باشد تا ساختار آن کامل باشد تا وجود نظام حقوقی کاملی برای بشریت تعطیل نشود و به کار بیاید.

## فلسفه اقتصاد نزد ملاصدرا

اقتصاد نزد ملاصدرا نیز ساختار طبقاتی دارد و هر کسی مطابق با لایه‌های تجرید هستی خود هر طبقه از ساختار اقتصادی را طبقه طبقه می‌بیند. مثلاً کسی که جسد و نفس دارد و دو لایه است اقتصاد را خرد و کلان می‌بیند و بیش از این دو لایه‌ی تجرید تشخیص نمی‌دهد و کسی که جسد و نفس و عقل دارد و سه لایه‌ی است، سه لایه‌ی تجرید برای اقتصاد مادی و یا هر لایه‌ی تجرید دیگر اقتصاد خواهد دید.

بنابر این نمی‌توان گفت که اقتصاد دنیوی لایه‌های تجرید عرضی خدا داد و کانونی دارد که همه باید آن را تشخیص دهند و به این روش خداوند تعداد لایه‌های تجرید باطن را در ظاهر کد گذاری کرده است. این فرق اساسی اقتصاد تحت انسان‌شناسی خواجه نصیرالدین و انسان‌شناسی ملاصدراست.

آنچه در انسان‌شناسی ملاصدرا وجود دارد حکومت اقتصاد باطنی بر اقتصاد ظاهری است و این ابزاری است به دست امام معصوم که درک او از اقتصاد از همه برتر است. او می‌تواند با کنترل باطن، لایه‌های تجرید اقتصادی ظاهری را نیز کنترل نماید. حکومت اقتصاد باطن بر اقتصاد ظاهر همان پیروزی حق بر باطل است. بر خلاف انسان‌شناسی ابن‌عربی درک نظام اقتصادی باطنی هرگز معادل و منطبق با درک نظام اقتصادی ظاهری نخواهد بود.

## اقتصاد ملاصدرايي در بستر فلسفه حقوق

در بستر حقوق ملاصدرايي ساختارهاي اقتصادي منجر به چه ساختارهاي اجتماعي خواهند شد؟ روشن است كه ساختارهاي اجتماعي نيز لايه‌هاي تجريد باطني دارند كه در آنها باطن ظاهر حكومت مي‌كند. طراحي چنين ساختارهايي تنها از امام معصوم كه به ساختار باطني وجود آگاه است بر مي‌آيد. هر كسي مطابق مراتب هستي خود لايه‌هاي تجريد خاصي از اين ساختارهاي اجتماعي را مشاهده خواهد كرد. اما افراد مختلف در تعداد اين لايه‌هاي تجريد با هم توافق ندارند.

حكومت باطن بر ظاهر در اقتصاد با حكومت باطن بر ظاهر در حقوق هماهنگ خواهد بود و اين حربه‌اي است كه به كمك آن امام معصوم مي‌توان از باطن نظام‌هاي اقتصادي و حقيقي را و لذا ساختارهاي اجتماعي را كنترل نمايد. اما هر كس مطابق با لايه‌هاي تجريد هستي خود تنها بعضي از اتفاقاتي كه براي ساختارهاي اجتماعي مي‌افتد درك مي‌كند چرا كه هر فردي مطابق با لايه‌هاي تجريد هستي خود در ساختارهاي اجتماعي شركت مي‌نمايد.

نظام اقتصادي در انسان‌شناسي ملاصدرا درست مانند انسان‌شناسي خواجه نصيرالدين هم مي‌تواند دولتي باشد و هم خصوصي. اما اقتصاد آزاد تحت كنترل باطني امام معصوم قرار دارد و آزادي دست‌اندازي به ساختارهاي اقتصادي جامعه به آن داده نمي‌شود. اقتصاد دولتي نيز تنها تحت شرع ظاهري و باطني قادر به اثر گذاري بر ساختارهاي اجتماعي است.

## علم ملاصدرايي در بستر حقوق و اقتصاد ملاصدرايي

در بستر حقوق و اقتصاد ملاصدرايي چه بر سر ساختارهاي علمي خواهد آمد؟ ساختارهاي علمي نيز مانند ساير ساختارهاي اجتماعي لايه‌هاي تجريد باطني خواهند داشت كه در آنها باطن بر ظاهر حكومت مي‌كند. جامعه به دانشگاه بزرگي تبديل خواهد شد كه تحت رهبري امام معصوم تمام اقشار جامعه بنا به مراتب هستي خود از آن بهره خواهند برد در ساختار علمي جامعه امام معصوم با توجه به حكومت باطن بر ظاهر آن را هدايت مي‌نمايد. اينكه لايه‌هاي تجريد ساختار علمي و لايه‌هاي تجريد علم دقيقاً چه مراتبي هستند، هر كس به فراخور مرتبه وجودي خود دركي از اين خواهد داشت. اگر فرض كنيم كه ملاصدرا تعداد لايه‌هاي تجريد را مشخص نمي‌كند معلوم نخواهد بود چگونه بايد ساختار اقتصاد مادي جامعه يا علوم دنيوي را تحت اين انسان‌شناسي بازسازي كنيم و اين نسبت به انسان‌شناسي خواجه نصيرالدين نقصي محسوب مي‌شود. اما اگر فرض كنيم ملاصدرا لايه‌هاي تجريه‌ي باطن را جسد، نفوس و عقول مي‌گيرد، لايه‌هاي تجريد علم نيز به علوم دنيوي، علوم برزخي و علوم عقلاني تقسيم خواهد شد، كه البته هر يك داراي مراتبي خواهند بود. علوم برزخي تحت حكومت علوم عقلاني قرار دارند و بر علوم دنيوي حكومت مي‌كنند. مثلاً رياضيات بر علوم دنيوي حكومت مي‌كند و فلسفه و الهيات بر رياضيات حكومت مي‌كنند. علوم موجي از عالم غيب هستند كه از فلسفه و الهيات در رياضيات و سپس در علوم دنيوي تجلي مي‌كنند. اين خود نتايج خاصي در بازسازي ساختار علوم و احصاء العلوم خواهد داشت.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

علم عبارت است از وجود شیئی. همانطور که قویترین وجودها واجب الوجود است قوی‌ترین علم‌ها شناخت واجب است. بنابراین تشکیک وجود تشکیک شناخت را نتیجه می‌دهد. شناخت هر چه باطنی‌تر باشد یقینی‌تر است بلکه در وجود محکم‌تر است بلکه شناخت جلوه‌ای از وجود است. اسفار اربعه در واقع مراحل به دست آوردن شناخت و علم شهودی است. او لایه‌های تجرید شناخت را جسد، نفس و عقل می‌گیرد و لذا شناخت به شناخت مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌گردد. در واقع شناخت مادی، مثالی و عقلی از یک جنسند و فقط درجه وجودی آنها متفاوت است و یا به عبارتی دیگر مرتبه یقینی آنها متفاوت است. گر در فلسفه ملاصدرا به جای وجود نور را قرار دهیم نظراتی بسیار شبیه سهروردی به دست می‌آید. این به دان معنی است که وجود خود نوعی شناخت است. شناخت همان هستی و هستی همان شناخت است. پس اراده و قدرت و سمع و بصر از ابعاد شناخت هستند همانطور که از ابعاد هستند. کسی که مرتبه شناختی او بالاتر باشد در هستی محکم‌تر است. سفر از خلق به حق و سفر از حق به سوی حق و سفر از حق به سوی خلق و فر از خلق به سوی خلق چهار مرتبه شناختی انسان هستند که در طی آنها سالک به شناخت حقیقت وجود می‌رسد. پس شناخت همان هستی است و موضوع شناخت نیز همان هستی و وجود در واقع نزد ملاصدرا هستی شناسی چیزی نیست جز همان شناخت‌شناسی.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

وجود ارزش است و بالارفتن در مراتب وجود بالارفتن ارزش انسان است. تاویل ارزش است و در واقع تاویل درک باطنی قرآن کریم است. هر چه انسان در مراتب هستی بالا می‌رود معنی مخلوقات نزد او عوض می‌شود حتی کلمات نزد او معنی دیگری پیدا می‌کنند که این تحول شناختی نزد ملاصدرا ارزش است. بالارفتن شناخت از مرتبه مادی به مثالی و از مرتبه مثالی به عقلی ارزش است. تشخیص عین وجود است و ارزش می‌باشد. در اثبات ذات خداوند و توحید او برهان ضد یقین بر اساس وجود است لذا توحید ارزش می‌باشد. در حرکت جوهری بحث از نوع وجود هویت متجدده است پس حرکت جوهری ارزش است. خروج از قوت به فعل نوعی وجود است پس ارزش است. وجود شیئی گاهی وضعی است و گاهی تدریجی پس هم وجود تدریجی است و هم عدم آن و حرکت نیز. پس تدریج نیز ارزش است. هر ارزش بر مفهوم وجود تکیه میکند گویی تنها ارزش وجود است. تنها وجود قائم به ذات خدا است پس تنها ارزش واقعی خداوند است و موجودات دیگر وجودشان قائم به واجب الوجود است پس ارزش آنها قائم به ارزش خداوند است. وحدت رفیق وجود است و وحدت و وجود در مصداق یکی می‌باشند. وحدت در اکثر احکام همانند وجود است. لذا وحدت نیز ارزش است. نفس در وجود مقدم بر بدن است لذا ارزشمندتر است. در باب خیر و شر وجود و مراتب آن

مطرح است و خیریت با وجود مساوق است و موجودات هم خیرات هستند پس اگر خیر ارزش است، از لحاظ وجود است. وحدت مفهوم ارزش که بر پایه وجود است نیز ارزش است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

در لایه‌های تجرید جسد نفس عقل ارتباط مستقیم انسان با انسان یا انسان با جهان خلقت ممکن است لذا در هر یک از این لایه‌های تجرید مفهوم تعلیم و تعلم معنی دارد. تعلیم عین هستی بخش است و معلم باید خود از مراتب هستی که می‌بخشد بهره‌ای داشته باشد. بر اصل قرآن، تباطن وجود انسان و آن با تباطن جهان هستی منطبق هستند. قرآن خلاصه و عصاره هستی و لذا خلاصه و عصاره علوم است و مهمترین موضوع تعلیم قرآن می‌باشد. بین علوم در لایه‌های تجرید رابطه تجلی و اروج برقرارند و معلم باید که در برقرار شدن رابطه تجلی و اروج در لایه‌های تجرید هستی دانش‌آموز او را یاری رساند. پس علم در هر لایه‌ی تجرید از سه منبع ممکن است برسد یکی از طریق تجلی از لایه‌های تجرید بالا و کمی از طریق اروج از لایه‌های تجرید پایین و دیگر از طریق ارتباط مستقیم با همان لایه‌ی تجرید در انسان دیگر یا در جهان هستی. نور دارای همان مراتب و لایه‌های تجرید است و شهود نیز چنین است. دانش‌آموز در حین تعلیم مراتب هستی او افزایش می‌یابد و بالا می‌رود و آنان برای تعلیم مراتب بالاتر می‌شود. آیا ممن است کسی به مراتب بالای هستی رسیده باشد اما به راه ناثواب برود؟ در این صورت تربیت حسابش از تعلیم جدا می‌شود اما اگر هستی تنها کمال باشد تربیت با تعلیم متحد می‌گردد. باید توجه کرد نتیجه فلسفه ملاصدرا هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی است نه خود شناخت. لذا اینکه متعلم عامل به عمل خود باشد باید مورد تربیت فردی و اجتماعی قرار بگیرد.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

در انسان‌شناسی ملاصدرا محتوای باطن بر محتوای ظاهر حکومت دارد لذا تربیت عقلانی قوی‌تر از تربیت مثالی و تربیت مثالی قوی‌تر از تربیت جسدی است. لذا دانش‌آموز در مرتبه‌ای به تربیت جسدی و در مرتبه‌ای به تربیت مثالی و در مرتبه‌ای به تربیت عقلانی می‌پردازد تا اینکه هر سه مرتبه تربیت هم‌زمان به اجرا گذاشته شوند این باعث می‌شود که تربیت جسدی به شناخت جسدی تاکید کند و تربیت مثالی به شناخت مثالی و تربیت عقلانی به شناخت عقلانی. پس اینطور است که در هر فردی مناسب با هستی او، علوم به رشد و شکوفایی می‌رسد. در عامه علوم جسدی و در خواص علوم مثالی باشد. علوم انسانی و ادراکات ریاضی و در عده‌ای محدود هم علوم عقلی به شکوفایی می‌رسد. کسی که در سطح علوم عقلی است و در سطح تربیت عقلانی است دیگر به علوم مثالی نمی‌پردازد و کسی که در سطح علوم مثالی است دیگر به علوم جسدی نمی‌پردازد. لذا چون حکومت باطن بر ظاهر فرض می‌شود تربیت همه جانبه مد نظر نیست. یعنی دانش‌آموز مستعد در اول دوران دانش‌آموزی در لایه‌ی تجرید جسد تربیت

می‌شود و سپس در دوره‌ای در لایه‌ی تجرید مثال و در دوره‌ی نهایی در لایه‌ی تجرید عقل. پس دانش‌آموز همواره درگیر تربیت جسدی و یا حتی تربیت مثالی نخواهد بود. چنین دیدگاهی به تربیت در مسئله تربیت اجتماعی مشکلاتی به وجود می‌آورد چون بعضی مستعد تربیت جسدی و بعضی مستعد تربیت مثالی و بعضی مستعد تربیت عقلی هستند. تربیت در جامعه چطور هر سه این ابعاد را در بر می‌گیرد.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی ملاصدرا

نکته این که در تربیت اجتماعی هم ابعاد تربیت هم‌زمان در اجزای کسانی که در لایه تجرید جسد هستند از تربیت جسدی بهره می‌برند کسانی که در لایه حربه مثالی هستند تربیت جسدی مثالی را هر دو درک می‌کنند اما از تربیت مثالی بهره می‌برند و چنین است در لایه تجرید عقل. در لایه تجرید عقل هر سه نظام تربیتی درک می‌شود اما خود فرد به تربیت عقلانی تکیه می‌کند و به علوم عقلانی توجه دارد. امکان به اجرا گذاشته شدن هم‌زمان این سه نوع تربیت اجتماعی هماهنگی بین لایه‌های تجرید هستی است و حکومت باطن بر ظاهر است. مجری تربیت اجتماعی انسانی است که خود همه مراتب هستی را واجد باشد و علم تربیت جامعه و هدایت جامعه همه در قرآن موجود است. لذا ملاصدرا راه را باز می‌کند تا به جای معصوم هر کسی که در هستی کامل است به تربیت و رهبری جامعه بپردازد. اینجاست که مهم می‌شود لایه‌های تجرید هستی را همان جسد، مثال و عقل بگیریم یا بگوییم انسان چندین لایه‌ی تجری دارد. چون در هر صورت ناچاریم بگوییم معصوم در هستی از دیگران کامل‌تر است و نظریه ما راه را برای این کمال باید باز بگذارد. وگرنه مجبوریم بگوییم هر حکیم متأله معصوم است یا بگوییم حکمت ملاصدرا در دسترسی امامان معصوم قرار دارد که هر دو با شأن ملاصدرا ناهماهنگ است. بنابراین ناچاریم بگوییم که لایه‌های تجرید سه گانه تنها یک مدل شناختی است که ملاصدرا در آن نظریه خود را فرمولبندی کرده است و ادعایی بر مبنای انحصار لایه‌های تجرید شناخت به این سه لایه ندارد.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد ملاصدرا

ساختار نظام آموزشی تحت این انسان‌شناسی طبقاتی است. در سه لایه‌ی تجرید جسد، مثال و عقل مدارس برگزار می‌شود تا کسانی که در هر سطحی هستند در این مدارس به آموزش گذاشته شوند. بین لایه‌های تجرید نظام آموزشی رابطه‌ی حکومت باطن بر ظاهر برقرار است. یعنی نظام‌های آموزشی باطنی با نظام‌های آموزشی ظاهری هماهنگ و دانش‌آموز مستعد می‌تواند از یکی به دیگری ارتقاء یابد. اما موضوع تعلیم در لایه تجرید جسد علوم طبیعی و مادی است و در لایه تجرید نفس علوم ریاضی و انسانی است و در لایه تجرید عقل علوم عقلی و فلسفی و حکمت است و دانش‌آموزی که از یک نظام به نظام عالی‌تری می‌رود برای همیشه پرونده‌ی درسهای نظام آموزشی پایین را می‌بندد. این منجر به شکوفایی همه علوم در جامعه اما نه در فرد می‌شود.

چنین نظام آموزشی است که ایجاب می‌کند شخصی چون ملاصدرا به علوم طبیعی و مادی پردازد و نه به علوم ریاضی و انسانی. در صورتی که این نظام آموزشی تحت هدایت شخصی است که خود در بالاترین لایه تجرید هستی وجود دارد و او همین که از سطح نظام آموزشی جسد بالاتر است کفایت می‌کند که این نظام آموزشی را مدیریت کند و لازم نیست خودش وابسته علوم طبیعی باشد. و اگر از سطح آموزش مثالی بالاتر است کفایت می‌کند که آن را مدیریت کند و لازم نیست خودش مثلاً ریاضیدان باشد. اشکالی که پیش می‌آید این است که عالمان در هر لایه تجرید در همان مدارس مربوطه مشغول به تعلیم و تعلم هستند و کسی در نظام آموزشی پایین‌تر نیست تا تشخیصی دهد چه دانش‌آموزانی برای ارتقاء محیط آموزشی استعداد دارند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد ملاصدرا

علوم در جامعه تحت انسان‌شناسی ملاصدرا همه به حداکثر شکوفایی می‌رسند اما نه در فرد. هر فردی به لایه‌ی تجرید که مخصوص اوست از علوم گماشته می‌شود و به آن می‌پردازد. عاقبت تعلیم و تربیت نزد ملاصدرا یک نظام آموزشی طبقاتی با فاصله طبقاتی است. حاکمان از دسته‌ی حکیمان متاله انتخاب می‌شوند و عاملان اجرایی از دسته عالمان مثالی و عامه مردم به علوم جری می‌پردازند. رشد عرضی علوم جسدی به عهده عامه و تحت مدیریت عالمان مثالی است و رشد عرضی علوم مثالی به عهده عالمان عقلی است و لازم است تحت مدیریت کسی انجام شود لذا لازم است که لایه‌های تجرید هستی به سه لایه‌ی جسد، مثال، عقل محدود نگردد. در چنین چارچوبی است که نظریه حرکت جوهری ملاصدرا به کمال زیبایی خود نزدیک می‌شود. اینکه هر لایه تجرید هستی باطنی مجردتر دارد که در هستی از خودش کامل‌تر است و نه تنها خودش می‌تواند تغییر کند و حرکت کند بلکه باطن و جوهر آن نیز می‌تواند حرکت کند چون خود مجهز به باطنی بالاتر و محکم‌تر از خودش است. تنها خداوند است که تغییر و حرکت در او راه ندارد چرا که باطن همه باطن هاست. اینگونه راه برای کمال انسان تا ابد باز است و لایه‌های تجرید هستی پایانی ندارد. حرکت پیوسته به سوی باطن که طولی باشد نه عرضی معنی داراست و این راهی است که در انسان‌شناسی ملاصدرا برای اولین بار باز شده است.

وی از اهالی آفریقای رومی بود و بیشتر عمر خود را در همانجا به سر برد. مادرش مسیحی بود ولی پدرش مسیحی نبود. آگوستین مدتی پیرو مذهب مانوی بود و سپس کاتولیک شد و در شهر میلان مرکز امپراطوری روم غربی غسل تعمید یافت. شاخص‌ترین بعد در شخصیت وی وسواس نسبت به گناه بود که در نظر مردم امروزی نوعی بیماری است، ولی در عصر خود آگوستین این طرز تفکر صحیح به نظر می‌رسید و نشانه‌ی تقدس بود. وسواس گناه در آن عصر بسیار قوی بود و به عنوان راه سازش دادن عزت نفس با شکست ظاهری یهودیان ظاهر گشته بود. یهوه خدای قادر مطلق بود و به قوم یهود هم عنایت خاصی داشت. پس چرا یهودیان به سعادت و کامرانی نمی‌رسیدند؟ برای اینکه در پیروی از شریعت غفلت می‌نمودند. نیات خدا متوجه قوم یهود است اما عمل نیک که بزرگترین نیکی‌هاست فقط از طریق محنت حاصل می‌شود. پس قوم یهود باید نخست توسط محنت تزکیه شود و این محنت را باید آیتی از محبت پدران خداوند بدانند.

مسیحیان کلیسا را به جای « قوم برگزیده » قراردادند، ولی این امر در جنبه‌ی روانیگناه جز از یک جهت چندان تاثیر نکرد. کلیسا نیز مانند قوم یهود دچار رنج و محنت شد. کلیسا نیز به زحمت‌ها و بدعت‌گذاری‌ها دچار آمد، افراد مسیحی نیز در زیر فشار عذاب و آزار به ورطه‌ی ارتداد سقوط کردند. اما کلیسا به عنوان یک وجود روحانیمبرا از گناه بود، حال آن که فرد گناهکار می‌توانست از کلیسا خارج شود.

یهودیان پیش از این تحول مهمی در مفهوم گناه پدید آورده بودند و آن اینکه مفهوم گناه فردی را به جای گناه قومی قرار داده بودند. در اصل مجموع قوم یهود بود که مرتکب گناه می‌شد و مجموعاً جزای آن را می‌دید، ولی بعدها گناه بیشتر جنبه‌ی شخصی پیدا کرد و بدین ترتیب کیفیت سیاسی خود را از دست داد. هنگامیکه کلیسا جای قوم یهود را گرفت این تحول در معصوم انگاشتن کلیسا اهمیت اساسی پیدا کرد.

علم کلام مسیحی به دو قسمت تقسیم شد. یکی مربوط به کلیسا و دیگری مربوط به روح فرد. در زمان‌های متأخر کاتولیک‌ها برای قسمت اول و پروتستان‌ها برای قسمت دوم اهمیت بیشتری قائل شدند، ولی در آثار آگوستین قدیس هر دو قسمت برابرند. نجات‌یابندگان کسانیهستند که خدا نجاتشان را مقدر ساخته و این رابطه‌ی مستقیم روح با خداست. اما کسی نجات نمی‌یابد مگر آنکه غسل تعمید یافته و لذا به عضویت کلیسا در آمده باشد. بدین ترتیب کلیسا واسطه‌ی روح و خدا می‌گردد.

آگوستین قدیس آثار بسیار مفصلی خصوصاً در زمینه‌ی الهیات دارد. مقداری از نوشته‌های او درباره‌ی مسائل مورد نزاع عصر او بود و بدین جهت فقط در همان عصر مورد توجه قرار گرفت و سپس فراموش شد. ولی بعضی دیگر از آثار او نفوذ خود را تا قرون جدید حفظ کرد. به خصوص آن آثاری که به نظریه گناه فطری می‌پرداخت.

### هم عصران آگوستین

چهار تن را مجتهد کلیسای غرب می‌نامند: امبروز قدیس، یروم قدیس، آگوستین قدیس و پاب گرگوری کبیر. از این چهار تن سه تن با یکدیگر هم زمان بودند و چهارمین تن متأخر بر آن‌هاست. امبروز و یروم و آگوستین هر سه در فاصله‌ی کوتاه میان پیروزی کلیسای کاتولیک در امپراطوری روم و هجوم قبایل وحشی به بار آمدند. پس از این سه تن مسیحیت تا قرن‌ها دچار انحطاط شد و هزار سال گذشت تا عالم مسیحیت باز مردانیکه در علم و فرهنگ همسنگ آنان باشد پدید آورد.

در سراسر عصر ظلمت و قرون وسطی صلاحیت و مقام این سه تن مورد احترام بود. قالبی که کلیسا در آن شکل گرفت بیش از هر کس دیگر ساخته این سه مرد است. به طور کلی، امبروز رابطه‌ی کلیسا و دولت را از نظر جامعه‌ی دینی معین ساخت، یروم تورات و انجیل لاتینی را برای کلیسا فراهم آورد و نیز محرک عمده‌ی اقبال مردم به رهبانیت بود؛ و آگوستین حکمت الهی کلیسا

را تا زمان اصلاح دین Reform استوار نگه داشت و بعدها عقاید او منشأ عمده لوتر واقع شد. در سراسر تاریخ کلیسای کاتولیک کمتر کسی از حیث نفوذ از این سه تن فراتر رفته است.

هرسه تن قدیس نامه‌های بیشماری نوشته‌اند که بسیاری از آنها محفوظ مانده است. به همین دلیل است که از آنها بیش از همه‌ی روحانیون قرون وسطی اطلاع داریم. جالب‌ترین نامه‌های امبروز قدیس خطاب به امپراتوران است و به آنها گوشزد می‌کند که در چه مواردی و در چه جهاتی، در اجرای وظایف خویش کوتاهی کرده‌اند و یا در مواردی بدان‌ها تهنیت می‌گوید که در اجرای وظایفشان توفیق یافته‌اند.

سنت آگوستین نیز به همه‌ی اصناف مردم نامه نوشته است و نامه‌هایش غالباً در خصوص مسائل نظری و انضباط کلیسایی است. افکار امبروز، یروم و آگوستین هرگز متوجه سیاست عملی نمی‌گردد، هرگز زیانهای سیستم مالیاتی را باز نمی‌نماید، هرگز خطرات تکیه بر سپاه وحشی را نشان نمی‌دهد. آنان تا هنگامی سیاستمدار بودند که پای منافع کلیسا در میان باشد. هنگامی که بهترین و قوی‌ترین مغزهای زمان تا به این حد از مسائل دنیوی دور باشند، جای شگفتی نیست اگر امپراطوری دچار انحطاط و ویرانیشود. از طرف دیگر، جهان مسیحی برای افزایش تاب تحمل مردم و توانا ساختن آنها به حفظ امیدهای دینی خویش، در جایی که امیدهای دنیوی بهبود می‌نمود، شایستگی شایان تحسینی داشت.

روابط کلیسا با دربار امپراطوری تضادی را نشان می‌دهد که از مشخصات آن عصر است. یعنی در حالی که دولت، ضعیف و بی‌کفایت و در دست مردمان خودبین و هرزه بود و جز حیل‌ها و خدعه‌های آنیسیاستی نمی‌شناخت، کلیسا قوی و قادر بود و به دست مردمانیهدایت می‌شد که حاضر بودند همه چیز خود را فدای منافع آن کنند، و سیاستی چنان دوراندیشانه داشت که پیروزی هزار سال آینده را تأمین کرد، هر چند این محاسن نتیجه‌ی تعصب و خرافات بود. بیانات آگوستین قدیس در «شهر خدا» از موثرترین این دور اندیشی‌ها بود.

### انسان‌شناسی آگوستین

در الهیات عهد عتیق اوصاف یزدانیاز عالم طبیعت سلب شده‌اند و تنها انسان در رابطه‌ی استثنائی با خداوند قرار داده شده است و عالم غیر انسان‌صرفاً به عنوان مخلوق خداوند تلقی می‌شود. آگوستین قدیس این موضع‌گیری را به قالب یک الهیات مسیحی-افلاطونی بلکه نوافلاطونی درآورد که دو حوزه‌ی فکری یونانیو یهودی مسیحی را به هم پیوند داد. او نفس، روح، عقل، هویت و ضمیر انسانی و قلب را همه یک چیز می‌داند و قلب درونی‌ترین هسته‌ی انسان است که در آن عشق به خدا جای می‌گیرد. خداوندی که همان نور جاودانه است.

قلب انسان برای آن که به خویشتن خویش برسد باید از ظاهر اشیاء محسوس در عالم خارج روی برتابد و مسیری از جزء به کل، از فناپذیری به فناپذیری، از شقاوت به سعادت، از مرگ به زندگی، از آنچه زمینی است به سوی خداوند یگانه درپیش گیرد. اما انسان به نیروی خود نه می‌تواند در این مسیر گام بگذارد و نه آن را به پایان برسد بلکه هم آغاز حرکت و هم مقبول افتادنش از ناحیه خود خداوند است. آن هم به خصوص به واسطه فرزند بشر زادش و کلمه‌اش که در انجیل آمده است.

این ساختار انسان ما را به یاد انسان غزالی می‌اندازد، اما ساختار ادراک انسان آگوستین با انسان غزالی متفاوت است. آگوستین نفس را عالم به کلیات می‌داند و جسم به حواس جزئیات را درک می‌کند. اما روح یا نفس که اسیر جسم است از کلیات محجوب است.

روح از راه حس جسمانیو ارتباط برقرار کردن با عالمیان در می‌یابد که خالق همه‌ی آنها نیز پروردگار است. باطن به مدد آنچه بیرونی است به چنین آگاهی می‌رسد، اما نسبت به خود علم ذاتی دارد که مخلوق خداوند است. ما در ادراک جهان عالم اجسام، حتی آسمان و آفتاب و ماه و ستارگان را در می‌نورسیم تا به قلمرو نفوسمان برسیم. این قلمرو را نیز در می‌نورسیم تا سرانجام به

سرزمین ملاء اعلیٰ برسیم که در آن جبرئیل در مرغزارهای حقیقت تا ابد به چرا مشغول است. آنجا که زندگی حکمت است. آنچه هست فقط هستی است چرا که هستی سرمدی است. در آنجا درباره‌ی خداوند به سخن گفتن می‌پردازیم.

اگر این عالم ابدی را همان عالم عقل بگیریم، جهان‌شناسی‌آگوستین نیز مانند انسان‌شناسی او بر آراء غزالی منطبق می‌شود. ارتباط غزالی با انجیل و منابع مسیحی آشکار است و احتمالاً او سعی کرده است این انسان‌شناسی را با مولفه‌های اسلامی پیوند دهد. می‌توانست نقش کلمه‌ی خدا را به امام معصوم بدهد. همان کاری که اسماعیلیه کردند، اما او گرایش به آراء امامیه نداشت. به همین دلیل شباهت انسان‌شناسی غزالی با آراء آگوستین قدیس بود که مسیحیان به کتب او توجه بسیار کردند. حتی یهودیان بسیاری از آثار او را به عبری ترجمه نمودند. تنها مولفه‌ای که در انسان آگوستینی متمایز است بیرون کشیدن ایده‌ی مجرد عالم ماده، عالم نفوس و عالم عقول است.

### مبانی انسان‌شناسی آگوستین

ریشه‌های افلاطونی، نو افلاطونی و ارسطویی در انسان‌شناسی‌آگوستین آشکار است همان‌طور که در انسان‌شناسی غزالی دیده می‌شود. مبانی مسیحی انسان‌شناسی‌آگوستین در کتاب «شهر خدا» آمده است. مطلب موثر در این کتاب اینک کلیسا از دولت جداست و دولت فقط در صورتی می‌تواند جزو شهر خدا باشد که در تمام امور دینی از کلیسا پیروی کند. این موضوع از همان هنگام تا کنون نظر کلیسا را تشکیل داده است. در سراسر قرون وسطی و در مدت رشد تدریجی قدرت پاپ و اختلاف میان پاپ و امپراتور، کلیسای غربی همواره برای توجیه نظری سیاست خود به اقوال آگوستین استناد می‌کرد. ضعف امپراطوری و غالب پادشاهان غربی در قرون وسطی کلیسا را متحد زیادی قادر ساخت بدین آرمان جامه عمل بپوشانند. در شرق، که امپراطور قدرت داشت، چنین جریان‌پرگز پیش نیامد. آگوستین از طرفی معتقد به تقدیر و از طرف دیگر معتقد به ضرورت غسل تعمید برای رستگاری بود. این دو عقیده باهم هماهنگی ندارند. پروتستان‌های افراطی عقیده‌ی دوم را رد کردند. اما در مورد مسائل مربوط به مرگ و عالم عقبی همچنان به پیروی از آگوستین ادامه دادند.

طرحی که قوم یهود از تاریخ گذشته و آینده نقش کرده طوری است که در همه‌ی اعصار مردم محروم و ستم دیده کشش نیرومندی در آن می‌یابند. آگوستین قدیس این طرح را با مسیحیت تطبیق داد و کتاب «مکاشفه یوحنا» را از منابع خود در مسائل مربوط به مرگ و عالم عقبی قرار داد. تمایز میان تاریخ مقدس و تاریخ غیر مقدس نیز به وضوح تمام در عهد عتیق بیان شده بود.

آگوستین از پولس رسول نیز ایده‌ی نظریه‌ی تقدیر و برگزیدگی را گرفت و با عناصر دیگر چنان تلفیق کرد و آنها را چنان با تاریخ عصر خود مربوط ساخت که سقوط امپراطوری روم غربی و دوران هرج و مرجی که از پی آن آمد، برای مسیحیان بی‌آنکه تزلزل شدیدی در ارکان ایمانشان پدید آورد، قابل قیاس با تاریخ مقدس بود.

فلسفه‌ی آگوستین در کتاب «اعترافات» او آمده است که به مسئله‌ی حدوث و قدم می‌پردازد. او زمان را قبل از خلقت جهان از هیچ موجود، نمی‌داند. بلکه فراتر رفته زمان را کاملاً مفهومی ذهنی می‌داند اصالت ذهن که از زمان سقراط نفوذی رو به افزایش داشت دو جنبه‌ی عاطفی و عقلانیدارد که هر دو در فلسفه‌ی آگوستین وارد شده بود. جنبه‌ی عاطفی همان اشتغال شدید به موضوع گناه بود و جنبه‌ی عقلانی، دیدگاه‌های او درباره‌ی زمان، اصالت ذهن، آگوستین را به جایی رهنمون شد که نه فقط نظریه‌ی زمانیکانت بلکه می‌اندیشیم دکارت را پیش‌بینی کرد: ای که می‌خواهی بدانیمی‌دانیکه هستی؟ می‌دانم. از کجا آمده‌ای؟ نمی‌دانم. خود را منفرد می‌بینی یا متکثر؟ نمی‌دانم. آیا احساس می‌کنی که در حرکتی؟ نمی‌دانم. آیا می‌دانیکه می‌اندیشی؟ می‌دانم. می‌بینیم که آگوستین قدیس به عنوان فیلسوف شایسته‌ی مقام بلندی است. جای شگفتی است که آخرین متفکران برجسته‌ی پیش از عصر ظلمت نه در اندیشه‌ی نجات تمدن بودند و نه در پی بیرون راندن وحشیان یا اصلاح مفساد دستگاه حکومت!

## آراء آگوستین درباره‌ی متقدمان

در «اعترافات» فصل جالبی هست که در آن آگوستین فلسفه‌ی افلاطونی را با نظریه‌ی مسیحی قیاس می‌کند. می‌گوید که در این هنگام خداوند برخی از کتب افلاطونیان را در دسترس او قرار می‌دهد که از یونانیبه لاتین ترجمه شده بود و در آن کتب، البته نه بدین بیان، اما به همین معنی و به استناد دلایل فراوان و گوناگون چنین خوانده است که: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان که در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه‌ی او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت. آنچه او آفرید حیات است و حیات نور انسان‌هاست و نور در تاریکی می‌درخشد و تاریکی آن را درنیافتو روح انسان اگر چه بر نور شهادت می‌دهد ولی خود آن نور نیست. بلکه خدا و کلمه‌ی خداست که نور حقیقی است و هر انسان را که به جهان می‌آید منور می‌گرداند. و نیز خواند که: او در جهان بود و جهان بوسیله‌ی او آفریده شد و جهان او را نشناخت. اما در کتاب‌ها نخواند که: او به نزد خاصان خود آمد و خاصانش نپذیرفتند، اما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند، حتی به هر که به اسم او ایمان آورد. و نیز نخواند که: کلمه جسم گردید و در میان ما ساکن شد. و نیز نخواند که خویش را فروتن ساخت و تا به موت بلکه به موت صلیب مطیع گردید و نیز نخواند که به نام عیسی هر زانویی خم شود. به طور خلاصه وی در آثار افلاطونیان نظریه‌ی ما بعدالطبیعی کلمه را یافت، اما از نظریه‌ی حلول و نظریات منتج از آن اثری ندید.

قسمت اعظم الهیات آگوستین نبرد با پلاگیوس است که روحانی‌صاحب کمال و خوش محضی بود و از بسیاری از هم عصران خود کمتر تعصب داشت. او به تفویض و اختیار معتقد بود و به نظریه‌ی گناه فطری معترض. او بر این بود که هنگامی که انسان موافق تقوا عمل می‌کند، عملش حاصل اهتمام روحی خود اوست. اگر عملش صحیح باشد به بهشت خواهد رفت و حاصل و پاداش تقوای خود را خواهد گرفت. مبارزات سرسختانه‌ی آگوستین منجر به تکفیر پلاگیوس و طرفداران او شد. آگوستین قدیس می‌گفت که آدم ابوالبشر قبل از هبوط اراده مختار داشت و می‌توانست از ارتکاب گناه خودداری کند ولی چون او و حووا از شجره‌ی ممنوعه خوردند فساد در آنها راه یافت و این فساد به همه‌ی اعقاب آنها به میراث رسید و هیچ یک از آنها نمی‌توانند به اختیار خویش از ارتکاب گناه خودداری کنند، فقط بخشایش الهی است که به آدمی زاده امکان تقوای دهد. مقدار زیادی از قساوت‌های کلیسای قرون وسطی از وسواس وحشتناک گناه عمومی آگوستین قدیس آب می‌خورد.

تنها سبب تشویش آگوستین این است که اگر چنانکه پولس قدیس می‌گوید گناه فطری است و از آدم ابوالبشر به ارث رسیده، پس گناه که مربوط به روح است، نتیجه‌ی دهد که روح نیز مانند بدن باید مشتق و منبعث از وجود والدین باشد. سپس می‌گوید چون کتاب مقدس در این مورد سکوت اختیار کرده، پس اجتهاد در این مورد لازمه‌ی رستگاری نیست.

## علم از دیدگاه آگوستین

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی سنت آگوستین بدین قرارند: انسان تجلی اجتماعی دارد. کلیسا بدن مسیح است و روح القدس روح کلیساست. خدا نور جاودانه است و در قلب مؤمن جای می‌گیرد. نفس، روح، عقل، هویت، همه همین قلب هستند که درونی‌ترین هسته انسان است. عیسی کلمه‌ی خداست و واسطه‌ی نجات بشریت. قلب باید از عالم محسوس روی برتابد تا ابدی شود. نفس، عالم به کلیات و جسد، عالم به جزئیات است. نفس که اسیر جسم است از کلیات محجوب است. عالم خلقت دارای لایه‌های تجرید عالم ماده، عالم نفوس و سپس ملاء اعلی یا عالم وجود است و جبرئیل ساکن آن است. در ادراک، ذهن اصالت دارد که دارای دو جنبه‌ی عاطفی و عقلانی است؛ ثواب و گناه به جنبه‌ی عاطفی مربوط می‌شود و ساختارشناسی به جنبه‌ی عقلانی. چنین دیدگاهی نسبت به انسان بیشتر افلاطونی است تا ارسطویی. این دیدگاه نسبت به علم به دیدگاه غزالی نزدیک است که علم یا معرفت، نوری است در قلب مؤمن که می‌تواند رنگ نفس، روح، عقل یا ذات را به خود بگیرد. البته در برابر علوم کلی نفس، علوم

جزئی جسد نیز قرار دارد. پس به تجربه نیز اصالت داده می‌شود. دسترسی به وحی از طریق کلیسا ممکن است و به واسطه‌ی روح القدس است و این مجرای دیگر ادراک است و در واقع همان ادراک عقلانیاست که از اتصال به عقل اول ممکن می‌شود. البته نفس که اسیر جسم است از ادراک کلیات محجوب است مگر اینکه بتواند فنا شود و از جسم خلاص شود تا به وحی روح القدس یا به ادراک‌های کلی دست پیدا کند و گرنه باید به ادراکات جزئی که از تجربه حاصل می‌شود اکتفا کند.

### آگوستین در بستر تاریخ علم

آگوستین خود در بستر تاریخ علم چه نقشی داشته است؟ علوم کلی و علوم جزئی. اولی از دو مجرای وحی و نفس و دومی از مجرای تجربه قابل کسب هستند. اما سنت آگوستین که از پایه‌گذاران رهبانیت مسیحی است و گرایش به درون‌گرایی نیز دارد دومی را یکسره رها کرده به علوم کلی پرداخته است. اما مسائلی که در علوم کلی مطرح می‌کند، چه مربوط به اصول عقاید و چه مربوط به فرشته‌شناسی و ساختارشناسی عالم خلقت همه تا هزار سال بر تفکر کلیسایی حکومت می‌کنند. باید تأکید آگوستین را بر علوم کلی در برابر علوم جزئی ریشه‌یابی کرد. از آنجا که هدف شناخت نزد آگوستین شناخت خداست، علوم کلی به هدف نزدیک‌ترند تا علوم جزئی. بلکه پرداختن به علوم جزئی یعنی شناخت طبیعت به شناخت خدا بر می‌گردد و نه کنترل طبیعت. لذا از آنجا که استنباط علوم کلی از علوم جزئی کار مشکلی است و لاقلاً نیاز به تأویل دارد، بشر گرایش دارد که به روشهای مستقیم کسب علوم کلی بپردازد. بنابراین رهبانیت و درون‌گرایی آگوستین ریشه در سهولت ارتباط درونی با خداوند و صعب بودن برقراری ارتباط بیرونی با خداوند است. این هم در شخصیت آگوستین و هم در شخصیت علمی او تجلی کرده است. البته سنت تاویل‌نیز در سراسر قرون وسطی مورد تأکید و توجه بوده است؛ بخصوص تاویل طبیعت. اما این مسئله هرگز منجر به کنترل طبیعت نشده و لذا تجربه نیز منحصرأً به درون‌گرایی گرایش پیدا کرده است. سنت تاویل برگرفته از تلاش‌های یهودیان و مسلمانان برای درک کتب مقدسشان می‌باشد و در مسیحیت سنتی وارداتی است.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه آگوستین

و اما به طور مجرد چه تاریخ علمی متصور است از دیدگاه‌های علمی انسان‌شناسی آگوستین نتیجه‌ی شود؟ ادراکات کلی تحت این انسان‌شناسی بسیار مورد حمایت قرار می‌گیرند، لذا ریاضیات: فلسفه و الهیات به شدت پیشرفت خواهند کرد. بلکه سنت تاویل در علوم طبیعی به علوم عقلی توسعه پیدا خواهد کرد و سعی خواهد شد برای احکام ریاضی و فیزیک تاویلی الهی که به شناخت خداوند پیوند بخورد پیدا شود. اما آنچه قطعی است چنین دیدگاهی به ریاضیات و علوم طبیعی هرگز در مسیر کاربردهای روزمره و تسخیر طبیعت و حتی کاربرد ریاضی در علوم طبیعی نخواهد بود.

تاویل‌گرایی محض که از اصالت دادن سنت آگوستین به علوم کلی نتیجه می‌شود در واقع وجود علوم جزئی را تکذیب می‌کند و به علوم جزئی به چشم علوم کلی نگاه می‌کند. با این وصف تجربه منجر به هیچ پیشرفتی در شناخت نخواهد شد و به ابزاری معطل و بی‌کار تبدیل می‌شود. شناخت خداوند به آبادسازی درون می‌پردازد و از آبادسازی بیرون غافل می‌شود. نتیجه آنکه توجه به بهداشت، آبادانی، عبرت‌آموزی از تاریخ علمی که در بیرون انسان سرچشمه دارند و یا ثمره دارند به فراموشی سپرده می‌شود و سرنوشت جامعه از دست پاک‌سرشتان گرفته و به دست فرصت‌طلبان سپرده خواهد شد. لذا انسان‌شناسی آگوستین کمال بشر را در جامعه‌ای بسیار فاسد می‌جوید.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی آگوستین

عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی‌آگوستین به روشنی در قرون وسطی تجلی پیدا کرده است. کلیسا نه تنها به اصلاح جامعه نمی‌پردازد و بر علیه ظلم قیام نمی‌کند بلکه خود را از تحولات اجتماعی جدا می‌کند و جامعه را به پیوستن به خود ترغیب می‌نماید. لذا جامعه‌ی بشری تنها بستری برای بقای کلیسا و بهره‌وری کلیسا از زحمت رعایا خواهد بود. نتیجه‌ی این بهره‌وری به مردم خدمتی نخواهد کرد، بلکه صرف زنده نگاه داشتن ابدی ساختار کلیسا خواهد شد.

رهبانیت کلیسایی مردمان را از توجه به فساد و ظلم در جامعه منحرف می‌کند و به سوی کمال درونی متوجه می‌کند. لذا نتیجه مردماندو شخصیتی هستند که در جامعه به نحوی رفتار می‌کنند که اقتضای جامعه است و در کلیسا به نحوی رفتار می‌کنند که اقتضای کلیساست چه کلیسا مردم را به مبارزه با ناامنی و فساد و ظلم نمی‌خواند. بلکه جامعه را ترغیب می‌کند تا با پیوستن به کلیسا محیط سلامت و امن کلیسا را به کل جامعه توسعه دهند و به این طریق اصلاح جامعه به قیمت به قدرت رسیدن کلیسا تمام خواهد شد. بنابراین عاقبت بشریت در این انسان‌شناسی تنها تحت حکومت کلیساست که به سعادت منجر خواهد شد و مسیح به عنوان منجی بشریت در آخر زمان قرار است چنین نقشی را ایفا نماید. لذا سعادت بشریت برپایه‌ی دخالت خداوند دست خواهد داد نه بر پایه انسان‌شناسی.

### نقد انسان‌شناسی‌آگوستین

از طرفی انسان‌شناسی‌آگوستین بین شخصیت صالح در درون و بیرون تعادل برقرار نمی‌کند و برای تحول درونی انسانها نقش و اهمیت بیشتری قائل است تا تحول بیرونی آنها که در رفتار و زندگی‌شان مشهود باشد و این همگی مضاری که انسان‌شناسی‌های درون‌گرا با خود حمل می‌کنند به دنبال خواهد داشت.

از طرف دیگر، این انسان‌شناسی برای خدمت به بشریت ساخته نشده؛ بلکه برای کمال و سرپا نگاهداشتن کلیسا طراحی شده است. اینکه کلیسا مصلح باشد و ساختار سالمی داشته باشد، به صورت یک اصل موضوعه در مبانیفکری فرض شده است و این راه را برای هر گونه سوء استفاده والیان کلیسا باز خواهد نمود. مفسدان از ساختار کلیسا برای ظلم و ستم به مردمان بهره خواهد برد و اگر مشت آنها باز شود نهایتاً از کلیسا اخراج می‌شوند ولی ساختار کلیسا از این همه لطمه‌ای نخواهد برد چرا که کلیسا، مانند مسیح مقدس معصوم است و از خطا و اشتباه مبری است.

گرایش به رفتار دوگانه مردمان در کلیسا و جامعه آخرین ضربه‌ای است که کار بشریت را تمام خواهد کرد و صحنه‌ی دین را به یک صحنه‌ی خصوصی و نه اجتماعی تقلیل خواهد داد. لذا در نهایت این انسان‌شناسی با هدف خود که حفظ سلامت کلیساست نیز ناسازگاری نشان خواهد داد و ساختار کلیسا تحت این انسان‌شناسی به فساد کشیده خواهد شد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی‌آگوستین

در انسان‌شناسی سنت آگوستین مانند انسان‌شناسی غزالی حقوق کلی به نفس و حقوق جزئی به جسد برمی‌گردد و حقوق نفس قابل بیان به زبانهای متفاوتی است، از جمله زبان نفس، قلب، روح و عقل که همه‌ی اینها نظامهای حقوقی برهم منطبق بلکه متحدند و موضوع آنها یک چیز است. انسان‌شناسی‌آگوستین مانند انسان‌شناسی غزالی که گرایش به معنویات دارد، به باطن اصالتی‌دهد لذا حقوق جسد در خدمت حقوق نفس قرار می‌گیرند. بلکه حقوق جسد تاویلاتی در باب حقوق نفسانیدارند و به این معنی باید با حقوق نفسانیه‌ها هم‌هنگ باشند.

برخلاف انسان‌شناسی غزالی که حقوق طبیعی در آن ریشه در الهیات و شناخت خداوند دارد، در انسان‌شناسی سنت آگوستین حقوق طبیعی ریشه در فقه و ساختار کلیسا دارند. کلیساست که تعبیر می‌کند شریعت حضرت مسیح در ساختار کلیسا چه معنی دارد و پیوستن مردم به کلیسا چه معنی دارد. لذا با وجود اینکه هدف از شناخت نزد آگوستین خداشناسی است، انسان‌شناسی

ریشه حقوق طبیعی است. بلکه اگر دقیق‌تر شویم انسان‌شناسی، جای خود را به مسیح‌شناسی می‌دهد اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم شناخت انسان کامل است که مبنای حقوق طبیعی قرار می‌گیرد. البته اگر انسان کامل را تجلی کامل اسماء الهی بدانیم این تفکر با تفکر غزالی مطابقت دارد. اما غزالی که از تشیع احراز می‌کند نمی‌خواهد عقاید خود را به زبان انسان کامل بیان کند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی آگوستین

حقوق فردی در بستر حقوق اجتماعی معنی پیدا می‌کند و حقوق اجتماعی در ساختار کلیسا محدود می‌شود. لذا حقوق فردی، اجتماعی و طبیعی هر سه در این انسان‌شناسی ریشه در ساختار کلیسا دارند که به طور سمبولیک از حضرت مسیح در آن به ودیعه گذاشته شده است. اجتماع نزد آگوستین بدون کلیسا معنی ندارد و حقوق اجتماعی بدون وجود کلیسا وجود ندارند و کلیسا یگانه مرجع برقراری صلح و نظم و قانون در جامعه است. اگر ساختار حکومتی تحت کنترل کلیسا در آمد که چه بهتر والا خود را از شهر خدا جدا نموده است و کلیسا به ضایع شدن حقوق‌مدانیکه تحت حکومت کلیسا نیستند هیچ نظری نمی‌کند. اما حقوق فردی یک مسیحی تنها در ساختار کلیسا حمایت می‌شود و عدم رعایت حقوق ظاهری در جامعه‌ی خارج از کنترل کلیسا با تاکید بر باطن کم رنگ و بی‌اهمیت انگاشته خواهد شد اینک حقوق فردی و اجتماعی در چارچوب کلیسا ظاهر و باطن دارند از این نشأت گرفته شده که کلیسا نیز ظاهر و باطن دارد. در واقع مسیح باطن کلیساست و وجود حضرت مسیح بر سراسر کلیسا سایه افکنده است. عاقبت بشریت این است که به کلیسا بپوندد و در واقع در کلیسا بشریت متحد خواهد شد و اینگونه حقوق فردی و اجتماعی در کلیسا به حقوق در سراسر جامعه توسعه پیدا خواهند کرد.

### فلسفه اقتصاد نزد آگوستین

اقتصاد نزد آگوستین نیز ظاهر و باطن دارد اما ظاهر در خدمت باطن است و هم در ساختار کلیسا محدود می‌شود. به عبارت دیگر کلیسا یک بنگاه اقتصادی است که درآمد خود را صرف بقای خود نیز می‌نماید چرا که کلیسا سمبول همه‌چیزهاست و سمبول انسان کامل است، بلکه حضور انسان کامل در پهنه‌ی زمان بشری است. جز حفظ بقای کلیسا اقتصاد ظاهری و باطنی نقش جذب جامعه به کلیسا را نیز به عهده دارد. پس همه‌ی منافع در کلیسا محدود می‌شود و مردمان نیز نیازهای خود را در چارچوب ساختار کلیسا برآورده می‌کنند. این درست همان وضعی است که در کنیسه‌های یهودیان نیز مقدمات مال اندوزی علمای فاسد یهودی را فراهم نمود.

اقتصاد ظاهری تحت حکومت اقتصاد باطنی است. این بدان معنی است که هدف، برآورده شدن نیازها و کمال باطنی انسان است و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی باید چنان طراحی شوند که با این هدف هماهنگ باشند. ساختارهای اقتصادی ظاهری نیز درست مانند حقوق ظاهری تاویل‌هایی در اقتصاد باطنی دارند و این ساختار اقتصاد ظاهری را به قوانین محدود می‌کند. ظاهر نمی‌تواند آزادانه در خدمت باطن باشد. بلکه چنان باید خدمت‌گذاری کند که تاویل ظاهر بر باطن مطابقت داشته باشد. لذا ساختار اقتصاد ظاهری نمی‌تواند آزادانه به باطن خدمت کند.

### اقتصاد آگوستینی در بستر فلسفه‌ی حقوق

ساختارهای اجتماعی باید چنان طراحی شوند که کمال باطنی انسانها را حمایت کنند و این باید تحت هدایت کلیسا انجام شود. اما کلیسای آگوستینی که از دخالت در ساختارهای بیرونی منع می‌شود چگونه قادر به انجام چنین وظیفه‌ای است؟ کلیسا در نهایت می‌تواند ساختار خود را چنان بسازد که موجب کمال انسان‌هایی شود که تحت حمایت کلیسا دین‌ورزی می‌نمایند.

بسیاری از تلاشهای ساختاری تحت این انسان‌شناسی صرف وحدت تشکیلاتی کلیسا خواهد شد و درصد پابینی از توان تشکیلاتی به ساختارسازی مطابق با باطن گمارده خواهد شد. بعلاوه ساختارسنتیکلیسا تحت این وحدت تشکیلاتی قدرت پیدا خواهد کرد و سد راه هر گونه تحول در ساختار کلیسا خواهد شد. لذا کلیسا عملاً جز در مواردی که تحت جبر زمانه است، از توانایی تحول پیدا کردن عاجز خواهد بود. بنابراین ساختار کلیسا باید بسیار عمر کند تا کم‌کم با کمک گرفتن از وضع زمانه شرایطی در آن پدید آید که کم و بیش با حمایت از باطن سازگاری داشته باشد. این خود اهرمی است که رهبانیت را در مسیحیت تقویت می‌کند. چرا که کلیسا می‌بیند در حمایت از کمال باطنی مردمان ناتوان است بنابراین دیرهایی تشکیلمی دهد تا در جوی ایزوله از اجتماع به کمال باطنی ابناء کلیسا خدمت کند.

### علم آگوستینی در بستر حقوق و اقتصاد آگوستینی

اقتصاد ظاهری و باطنی و حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی آگوستینی رشد چگونه ساختارهای علمی را حمایت می‌کنند؟ این ساختار علمی چیزی جز خود کلیسا نمی‌تواند باشد و لذا پرداختن به علم به پرداختن به الهیات و فلسفه محدود خواهد شد. چه ریاضیات و علوم طبیعی در خدمت به کمال باطنی انسانی نمی‌توانند جایی در کلیسا برای خود بازکنند. چه تاویل در این صحنه‌ها چنان ضعیف است که توافق علما در هیچ اصلی برای تاویل باطنی این علوم قرار نخواهد گرفت. نتیجه همان زندگی فلاکت باری است که در اروپای قرون وسطی اتفاق افتاد. ثروتمندان و فقرا هر دو در سطح فرهنگی پابینی زندگی می‌کردند. ساختار فئودالی بر جامعه حکم فرما بود و کلیسا نیز در این بی‌فرهنگی با ثروتمندان و فقرا مشارکت می‌کرد و در کنار ثروتمندان دیگر به چپاول فقرا می‌پرداخت تا آینده خود را تضمین کند، بدون اینکه در قبال ثروتی که به دست می‌آورد خدمتی به فقرا به انجام رسانده باشد. بنابراین انسان‌شناسی سنت آگوستین به ثمراتی که مورد نظر این انسان‌شناسی است دست پیدا نمی‌کند و لذا به اصطلاح گفته می‌شود که انسان‌شناسی صادقی نیست. در مقایسه با انسان‌شناسی غزالی مشخص می‌شود که ساختار کلیسا به عنوان تجلی خداوند تا چه حد در پیشرفت ساختارهای علمی محدود کننده می‌باشد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی سنت آگوستین

ادراکات از دو جنس کلی و جزئی هستند. ادراکات کلی از طریق وحی و اتصال به روح القدس ممکن می‌شوند و ادراکات جزئی از طریق نفس و تجربه. اما اینچنین نیست که شناخت لازمی سعادت باشد و یا چنین نیست که شناخت سعادت را نتیجه دهد. بلکه سعادت موهوبی است و به خواست خدا اعطا می‌شود. بنابراین شناخت در هدایت شدن فرد و جامعه اصالت ندارد بلکه پیوستن به کلیسا است که اصالت دارد کلیسا معصوم تصور می‌شود و لذا خطا و اشتباه برای او معنی ندارد گویی که کلیسا به حداکثر شناخت اجتماعی دست پیدا کرده است. رسیدن از شناخت جزئیات به شناخت کلیات یک حرکت در شناخت است که نتیجه حرکت از دنیا به آخرت، از آنچه زمینی است به سوی خداوند یگانه و حرکت از فناپذیری به فناپذیری است. پس ساختار شناختی انسان در حال تحول است و این تحول خود از جانب خداوند ایجاد می‌شود. دسترسی به وحی نیز تنها از طریق کلیسا ممکن است. هدف شناخت نیز شناخت خداست و ادراک کلیات به شناخت خدا نزدیک‌تر است تا ادراک جزئیات. هدف شناخت طبیعت نیز شناخت خداست و نه کنترل طبیعت و فراهم کردن رفاه برای نوع بشر. در چنین نظام شناختی تاویل بسیار اهمیت پیدا خواهد کرد و آبادسازی درون اصالت پیدا می‌کند تا آبادسازی بیرون. بنابراین در انسان‌شناسی سنت آگوستین شناخت خداوند ارزشی است اما هر شناختی ارزش نیست. شناخت خداوند هم از طریق کلیسا ممکن است و از طریق پیوستن به کلیسا ممکن است. پس ارزش شناخت خداوند دستاویزی برای قدرت بخشیدن به کلیساست.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی سنت آگوستین

در عصر سنت آگوستین وسواس نسبت به گناه ارزش محسوب می‌شد و مقدس بود. محنت باعث تزکیه می‌شود و ارزشی است. ساختار کلیسا مبرا از گناه بود و معصوم تلقی می‌شد. پس کسی که گناهکار باشد از کلیسا خارج انگاشته می‌شد و لذا زیرچتر کلیسا قرار گرفتن ارزش بود. از آنجا که مفهوم گناه فردی را یهودیان جایگزین مفهوم گناه قومی کرده بودند، ارزش‌های فردی نیز جایگزین ارزش‌های قومی شده بود و به این ترتیب کلیسا که جای قوم یهود را می‌گرفت معصوم تلقی می‌شد. نجات یافتن یعنی غسل تعمید داده شدن و به عضویت کلیسا درآمدن. دور اندیشی لازمه مدیریت چنین کلیسایی بود که برای رهبران مذهبی ارزش محسوب می‌شد، جای گرفتن عشق به خدا در قلب انسان که درونی‌ترین هسته‌ی انسان است. ارزش محسوب می‌شود و قلب برای رسیدن به این ارزش باید مسیری از جزء به کل، از فناپذیری به فناپذیری، از شقاوت به سعادت از مرگ به زندگی و از آنچه زمینی است به سوی خداوند یگانه پیش گیرد که حرکت در این مسیر نیز ارزش است. اما انسان در مسیر ارزش‌ها به نیروی خود گام بر نمی‌دارد بلکه هم آغاز حرکت و هم مقبول افتادنش از ناحیه خود خداوند است و آن هم به واسطه حضرت مسیح می‌باشد. پس ارزش‌ها از نزد خداوند داده می‌شود و ما به اراده خود ارزش‌ها را به دست نمی‌آوریم. اراده خداوند نیز به واسطه‌ی انسان کامل است. پیروی از کلیسا هم برای خود ارزش است و هم برای دولت. روی برتابیدن از عالم محسوس و سپس توجه به عالم معقولات ارزش است. وحی اتصال به روح القدس است و ادراک از طریق وحی ارزش محسوب می‌شود. این ادراک چون کلی است از ادراک بوسیله نفس با ارزش‌تر است.

## تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی سنت آگوستین

تعلیم به دو موضوع جزئیات و کلیات اختصاص می‌یابد که تعلیم کلیات تنها از طریق کلیسا ممکن است و در تعلیم جزئیات کلیسا هرگز دخالت نمی‌کند. اینجا ایده‌ی جدایی علم و دین و جدایی مدرسه از کلیسا و ضرورت پیدا کردن مدارس مذهبی در آخر هفته و تعطیلات راهی را باز می‌کند که در انسان‌شناسیدکارت و کانت رسماً و علناً بیان می‌شود. انسان برای تعلیم جزئیات به تزکیه نیاز ندارد اما برای تعلیم کلیات به تزکیه نیاز دارد و این تزکیه نیز در رهبانیت خلاصه می‌شود. بنابراین مبارزه با نفس و دوری از دنیا باید توسط کلیسا آموزش داده شود نه مدرسه چون اینها مقدمات دریافت علوم کلی است. این منجر به رفتار دوگانه مردم در کلیسا و جامعه خواهد شد. در مدارس با یک فلسفه و نگرش علوم فرا گرفته می‌شود و در کلیسا با یک فلسفه و نگرش دیگر. علوم مدرسه‌ای که تاویل‌پذیرند در مدرسه به تاویل آنها و رابطه‌ی آنها با علوم کلی پرداخته نمی‌شود. کلیسا هم که به علوم کلی می‌پردازد بنابراین علم تاویل‌جایی برای آموزش داده شدن پیدا نمی‌کند. در رأس علوم کلی شناخت خداوند و علم به خداوند قرار دارد که با علوم طبیعی و چگونگی آفرینش ارتباط داده نمی‌شود. یعنی پرداختن به چرای آفرینش به کلیسا و چگونگی آفرینش به مدرسه واگذار می‌شود و ارتباط بین این چرایی و چگونگی مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد. بنابراین جدا شدن علم و دین نه تنها به تاویل علم صدمه می‌زند بلکه به شناخت کامل خداوند و هدف خداوند و آفرینش که مربوط به کلیسا می‌شود نیز صدمه خواهد زد. تعلیم نزد سنت آگوستین در علوم کلی به نفس و در علوم جزئی به جسد باز می‌گردد.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی سنت آگوستین

تربیت فردی یعنی آماده کردن فرد برای پیوستن به کلیسا و تربیت اجتماعی یعنی آماده کردن جامعه و حکومت برای پیوستن به کلیسا. اینکه نفس فرد چگونه باید تربیت شود به کلیسا بر می‌گردد و اینکه جسد او چگونه باید تربیت شود به مدرسه. بنابراین جسد بایک مبنای تربیت می‌شود و نفس با مبنای دیگری موضوع تربیت فردی یکی رهبانیت است و دیگری محنت کشیدن و رنج کشیدن و دیگری باور به موروثی بودن گناه از حضرت آدم و اینکه حرکت انسان به سوی خداوند به اراده خودش نیست بلکه به

اراده خداوند و به وسیله کلیساست. این عقیده‌ای است که انسانها را برای تسلیم در برابر امر کلیسا آماده می‌کند. تسلیمی که مانند تسلیم در برابر خداوند تسلیمی بی‌چون و چرا باشد. اعتقاد به تقدیر برای سعادت انسان با اعتقاد به ضرورت غسل تعمید با هم هماهنگی نداشته و این بین مسیحیان دو دستگی بوجود آورد. پروتستانهای افراطی عقیده دوم را رد کردند اما در مورد مسائل مربوط به مرگ و عالم عقبی به پیروی از سنت آگوستین ادامه دادند. بالاترین مرتبه شناختی که انسان برای آن تربیت می‌شود این است که با روح القدس ارتباط برقرار کند و شاهد نور خداوند در هستی باشد که همان وجود حضرت عیسی است و نفس با اینکه شاهد این نور است خود از این نور نیست. نزد سنت آگوستین انسان برای مبارزه با ظلم تربیت نمی‌شود بلکه برای پیروی از کلیسا و اینکه ابزار کلیسا باشد تربیت می‌شود. این کلیسا است که تصمیم می‌گیرد. با ظلم مبارزه کند یا نیروهای خود را صرف بقای همیشگی خود نماید که البته شق دوم را انتخاب می‌کند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی سنت آگوستین

هر چند تربیت به کلی به کلیسا بر می‌گردد اما تربیت اجتماعی به خصوص به عهده‌ی کلیساست چرا که کلیسا مسئول است تا دولت و حکومت و هم جامعه را تحت سایه‌ی خود به سوی خدا هدایت کند اما کلیسا نه دغدغه نجات تمدن بشری را دارد و نه اصلاح مفاسد دستگاه حکومت. کلیسا تنها در فکر حفظ وجود قدرت و نفوذ خودش است. اجتماع نزد سنت آگوستین بدون کلیسا معنی ندارد و حقوق اجتماعی بدون وجود کلیسا معنی ندارد. تربیت اجتماعی به دو قسمت تربیت جسدی و تربیت نفسانیو یا به عبارت بهتر تربیت ظاهری و تربیت باطنی تقسیم می‌شود که تربیت ظاهری جامعه خود در خدمت تربیت باطنی است و تربیت باطنی باید چنان صورت گیرد تا به بهانه ارتباط با خدا و شناخت خدا قدرت کلیسا را به عنوان یک واسطه تثبیت کند. در چنین نظامی دو اتفاق ممکن است بیافتد. یا کلیسا همه‌ی جامعه را در بر می‌گیرد و قدرت را تصاحب می‌کند و یا اینکه کلیسا و هر چه زیر سایه کلیسا قرار گرفته به زیر مجموعه‌ای از جامعه تبدیل می‌شود که بیرون آن را استثمار می‌کند و از آن بهره‌کشی می‌کند. در هر حال کلیسا تنها خود را مسئول منافع کسانی می‌داند که به کلیسا ملحق شده‌اند و اگر دیگرانی باشند از حقوقشان دفاع نمی‌شود و تربیت اجتماعی اینگونه سمت و سو گرفته است. اینکه کلیسا چقدر دور اندیش باشد و منافع بلند مدت خود را چقدر خوب فراهم نماید و جامعه را در جهت منافع خود سوق دهد بسته به ذکاوت سردمداران کلیسا خواهد داشت. در عمل هم رهبران کلیسا در فراهم کردن منافع بلند مدت کلیسا موفق بوده‌اند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد سنت آگوستین

درست نیست اگر بگوییم ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد سنت آگوستین طبقه‌ای است. بلکه دو ساختار مستقل مدرسه‌ای و کلیسایی تربیت ظاهری و باطنی افراد و جامعه را به عهده می‌گیرد. دنیا و آخرت، علم و دین، علم به جزء و علم به کل در این دو ساختار آموزشی از هم جدا می‌شوند. در کلیسا لازم است که معلمان خود روحانی باشند و تزکیه شده باشند و متخلق به اخلاق معنوی باشند اما در مدرسه هرگز چنین انتظاراتی از معلمان نمی‌رود. این موجب شکاف جدی بین علم و دین در جامعه خواهد شد که عملاً نیز چنین اتفاقی در تاریخ علم تحت تأثیر ساختار کلیسا به وقوع پیوست. نظام آموزشی کلیسا تحت کنترل مبنایفکری کلیسا قرار خواهد داشت اما نظام آموزشی در مدارس تحت تأثیر گرایشهای فرهنگی و اجتماعی خارج از کلیسا قرار خواهد داشت که در عمل بیشتر وزن تربیت دانش آموزان را به خود اختصاص می‌دهد. چرا که مدارس مذهبی معمولاً در روزهای تعطیل برقرار می‌شوند. اگر جامعه سراسر تحت حکومت کلیسا در آمده باشد و کلیسا خود تشکیل حکومت دهد ممکن است مدارس تحت نفوذ کلیسا به تدریج به ارتباط علوم جزئی و علوم کلی و به تاویل ریاضیات و فیزیک بپردازند که در

عمل چنین اتفاقی نیافتاد و کلیسا چنین قدرتی را پیدا نکرد و علم از دین جدا ماند بلکه در جوامع مسلمان امروز جدایی علم و دین به تقلید از مسیحیان ترویج داده شد بدون آنکه مبنای تاریخی این جدایی بین مسلمانان اتفاق افتاده باشد.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد سنت آگوستین

کلیسا و علوم کلیسایی مانند الهیات و فلسفه بدون شک تحت این انسان‌شناسی به شکوفایی خواهند رسید اما ریاضیات و علوم طبیعی لزوماً توسط کلیسا حمایت نمی‌شوند و باید حامی دیگری در جامعه برای خود پیدا کنند. بنابراین ساختار کلیسا نیز مثل بسیاری از انسان‌شناسی‌های دیگر می‌تواند بر ساختار یک جامعه سوار شود و همزیستی با آن ساختار را پیشه‌ی خود بسازد. اما عاقبت تعلیم و تربیت سنت آگوستینی جدایی علم و دین، جدایی آبادی دنیا و آخرت که منجر به رهبانیت می‌شود، جدایی علوم جزیی و علوم کلی و جدایی جسد و نفس است. لذا کلیسا عاقبت اخروی جامعه را تحت تاثیر قرار می‌دهد و از تاثیر گذاری بر عاقبت دنیوی جامعه پرهیز می‌کند. اما همین عاقبت اخروی را چنان وسیله قرار می‌دهد تا قدرت دنیوی کلیسا را تضمین کند. لذا در نهایت این انسان‌شناسی به سعادت بشریت نخواهد انجامید بلکه قدرت کلیسا همواره افزون خواهد شد و آباء کلیسا بدین وسیله به بهره‌کشی از جامعه خواهند پرداخت. بنابراین این انسان‌شناسی تنها در جهت قدرت پیدا کردن روحانیون مسیحی ثمره خواهد داد. این همان اشتباهی است که علمای یهود به آن مرتکب شدند و دین مردم را وسیله کسب دنیای خودشان قرار دادند. روشن است که چنین نگاهی به انسان در جهت منافع مردم و سعادت آنان نخواهد بود.

اوبه عنوان بزرگترین فیلسوف مدرسی شناخته می‌شود. در هر مدرسه‌ی کاتولیک که فلسفه جزو برنامه باشد، حکمت وی به عنوان یگانه حکمت صحیح تدریس می‌شود پس او نه تنها از لحاظ تاریخی جالب توجه است، بلکه مانند افلاطون، ارسطو، کانت و هگل دارای نفوذ زنده‌ای است و در حقیقت نفوذ وی حتی از کانت و هگل بیشتر است. از غالب جهات توماس ارسطو را چنان از نزدیک پیروی می‌کند که ارسطو در میان کاتولیکها حکم یکی از آبای دینی را پیدا کرده است و انتقاد از ارسطو در مسائل فلسفه‌ی محض تقریباً نوعی بی‌ایمانیبه حساب می‌آید. اما همیشه چنین نبوده است. در زمان اکوئیناس هنوز می‌بایست برای ارسطو در مقابل افلاطون مبارزه کرد. نفوذ اکوئیناس این پیروزی را تا زمان رنسانس مستقر ساخت.

توماس پسر کنت اکوینو بود که کاخش در کشور ناپل در نزدیکی مونت کاسنو واقع بود، و در اینجا بود که تحصیلات مجتهد ملک سیرت آغاز شد. او شش سالی در دانشگاه فردریک دوم در ناپل به سر برد و سپس به فرقه‌ی دومینیکن پیوست و به کولونی رفت تا نزد آلبرتوس ماکنوس که در میان فلاسفه‌ی آن زمان از سران مشایبان و ارسطوئیان بود تلمذ کند. پس از مدتی اقامت در کولونی و پاریس به ایتالیا بازگشت و بقیه‌ی عمر را در همانجا گذراند. توماس با تکیه بر آراء و اندیشه‌های فیلسوفان دیگر از جمله فیلسوفانی که خارج از حوزه‌ی مسیحی قرار می‌گرفتند، مثلاً فیلسوفان مسلمان و یهودی، تلاش کرد که حلقه‌ی تنگ تفکر قرون وسطایی اروپا را بشکند و آن را به سوی جهان بیرونی باز کند. او در کتب خود از ابن‌سینا به احترام بسیار یاد می‌کند.

### هم عصران اکوئیناس

حملاتی که به امپراتوری روم شرقی و آفریقا و اسپانیا صورت گرفت با حملات اقوام وحشی شمال به غرب از دو جهت تفاوت داشت. نخست اینکه امپراطوری شرقی تا ۱۴۵۳ یعنی حدود هزار سال بیشتر از امپراطوری غربی باقی ماند. دوم اینکه حملات اصلی به امپراطوری شرقی بیشتر از جانب مسلمانان صورت گرفته که پس از فتح به دین مسیح در نیامدند بلکه تمدنی خاص خود پدید آوردند.

در بین فیلسوفان اسلامی که از نظر مسیحیان تنها شارح آراء ارسطو بودند ابن‌سینا و ابن رشد منزلت بیشتری یافتند. اهمیت ابن‌رشد در فلسفه مسیحی بیش از فلسفه‌ی اسلامی است. در فلسفه‌ی اسلامی وی بن‌بستی بیش نیست و حال آنکه در فلسفه‌ی مسیحی مبداء و آغاز محسوب می‌شود. آثار وی در قرن سیزدهم توسط مایکل اسکات به لاتین ترجمه شد و این تنها نیم قرن پس از نگارش آثار توسط ابن‌رشد بود. نفوذ ابن‌رشد در اروپا بسیار بود، نه تنها در فلسفه‌ی مدرسی، بلکه در متفکران غیر رسمی آزاد اندیشی که منکر بقای روح بودند و « ابن رشدی » نامیده می‌شوند.

فلسفه‌ی مدرسی به معنای اخص کلمه در اوایل قرن دوازدهم آغاز می‌شود و به عنوان مکتب فلسفی دارای خصوصیات معینی است. اولاً محدود به حدود دین مسیحیت است و اگر آرای فیلسوف از طرف شورای محکوم شود حاضر است آن را پس بگیرد و این در نتیجه ترس نیست بلکه نظیر تسلیم قاضی است به رأی محکمه‌ای که در رتبه بالاتر قرار دارد. ثانیاً مقبولیت ارسطو روز به روز افزایش می‌یافت و افلاطون رتبه‌ی اول را از دست می‌داد. مؤلفه سوم تاکید به منطق است.

عیوب شیوه‌ی مدرسی عیوبی است که ناچار از تکیه بر احتجاج نظری حاصل می‌شود و عبارت است از بی‌اعتنایی به امور واقعی و علم، اعتقاد به استدلال در مسائلی که فقط مشاهده می‌تواند درباره‌ی آنها حکم کند و تاکید بیش از اندازه بر تمایزات و دقایق لفظی. فلاسفه‌ی اسلامی نیز که ارسطویی بودند از این عیوب مبری نبودند.

در عصر توماس اکوئیناس دانشگاه‌های بزرگ بنا شدند. دانشگاه‌های پاریس بیشترین اهمیت را به خود اختصاص می‌داد. نخستین دانشکده‌های آکسفورد در زمان توماس تأسیس شدند. از رهگذر زبان لاتین و تحت نفوذ کلیسا اروپا همچنان یک تمدن وحدت یافته بود. توماس سه سال در پاریس به سر برد و به مبارزه با ابن‌رشدیان پرداخت.

در مقابل شیوه‌ی خشک مدرسی نهضت عرفانی‌رومندی نیز وجود داشت که رهبر آن برنار قدیس بود. پدروی از جنگاوران بود و در نخستین جنگ صلیبیکشته شد. برنار در سیاست جامعه روحانیت بسیار با نفوذ بود، و به فلاسفه حمله می‌کرد. برنار به عنوان عارف دینی از اشتغال پاپ به امور دنیوی تاسف می‌خورد و از قدرت فاندینیوی بیزار بود. برای جنگ صلیبی موعظه می‌کرد ولی گویا نمی‌فهمید که جنگ سازمان می‌خواهد و تنها با شور و شوق دینی چرخ آن نمی‌چرخد. در این عصر مدارس کلیسایی جای خود را به دانشگاهها دادند و دانشگاهها دست کم در انگلستان از آن روز تا کنون دوام شایان توجهی داشته‌اند.

مشخصه‌ی توماس آکوئیناس این است که حکمت ارسطویی را یکسره اختیار کرد و با کمترین تصرفات آن را با دیانت مسیحی سازگار نمود. خلاصه‌ی فلسفه‌ی او این است که رهبر انسان به سوی خداوند خود خداوند است که وجود خویش را به فضل و رحمت خود به میانجیگری حضرت مسیح بر مردمان آشکار ساخته است. انسان چاره ندارد جز اینکه به حقیقت ایمان داشته باشد. عقل را دسترسی به دریافت آن نیست و کاری که از حکمت بر می‌آید این است که شبهات و مشکلات را رفع نماید. به عبارت دیگر فلسفه باید در خدمت دین باشد. چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بودهاست حکمت صحیح همان فلسفه‌ی ارسطوست که خادم حوزه‌ی مسیحیت است.

حاصل حیات پر بار توماس آثار عظیمی در فلسفه و کلام بود. او پنجاه سال پس از مرگش قدیس اعلام شد اما تصدیق تقدس آثارش بیشتر به طول انجامید. سرانجام فلسفه و کلام توماس به فلسفه‌ی رسمی کلیسای رم مبدل شد. اینکه فلسفه‌اش را تا چه حد می‌توان از کلامش تفکیک کرد پرسشی دشوار است. او اعتقاد داشت برای اثبات وجود خداوند می‌توان برهان عقلی اقامه کرد. اما بخش اعظمی از سخنانش رنگی از پیش فرضهای کلامی دارد و بهترین اثر توماس « کتاب رد بر امم حناله » است که در آن سعی می‌کند با براهین عقلی حقانیت دین مسیح را اثبات نماید. از دیدگاه او این تنها روشی است که می‌توان با کفار ارتباط برقرار کرد چرا که آنان مرجعیت کتاب مقدس را قبول ندارند.

### انسان‌شناسی آکوئیناس

در تعالیم مسیحیت نگرش خاصی نسبت به تشخیص انسان ظهور می‌کند. زیرا خداوند در چهره‌ی عیسی مسیح که انسانیمفرد، فانی، متعین و مجسم و در همان حال همچنان خداست ظهور می‌کند. بنابراین در وجود مسیح دیگر بودن، فناپذیری بی‌هماندی به گونه‌ای مطلق به رسمیت شناخته می‌شود و تقدس پیدا می‌کند. براین اساس، تک فرد انسان نیز معنای مطلق پیدا می‌کند که انسانیت شخص در برابر خداست. به این معنی که همه‌ی انسانها فارقاز نژاد، ملیت یا طبقه به یک اندازه‌هاز طریق عیسی مسیح پذیرفته می‌شوند و به واسطه‌ی او به وحدت می‌رسند. از این رو پولس قدیس می‌گوید: دیگر نه یهودی داریم و نه یونانی. نه آزاد و نه برده، نه مرد و نه زن، زیرا همه شما یکی هستید در عیسی مسیح. اما مهم‌تر اینکه چون انسان بودن عیسی اطاعتی‌آزادانه محسوب می‌شود، مفهوم آزادی پیدا می‌شود که معنی جدیدی به تشخیص دهد.

توماس انسان را نوعی وحدت عینی حاصل از بدن و نفس یا صورت و ماده می‌کند. نفس نیز برترین حالت خود را در عقل و اراده پیدا کرده است، اما چون نفس انسان است اساساً نیازمند به سکنی گزیدن در بدن است. این معاد جسمانی را توجیه می‌کند. نفس بدون بدن حتی نسبت به خودش هم نمی‌تواند آگاه شود. وحدت تشخیص انسان و معنی داشتن خلود نفس بدون نیاز به بدن تنها به خاطر شناخت و اراده از روی عقل است. با تحقق عینی فرد اختیار و آزادی‌اش در یک عالم متناهی ممکن می‌شود و همین امر امتیاز او بر همه‌ی مخلوقات البته پس از فرشتگان را نتیجه می‌دهد.

### مبانی انسان‌شناسی آکوئیناس

مسئله همانا امکان وجود طریقی در میانه‌ی وحدت‌گرایی و دوگانه‌انگاری انسان است. خود توماس‌ناگزیر از این ادعا بود که بدن بی‌جان، بدون نفسی که صورت آن است، دیگر معنی بدن زنده را ندارد. این نوعی تسلیم در برابر دوگانه‌انگاری است. اما سعی می‌کنند از طریق فرض رستاخیز جسمانی‌بر روی زمین موضع خود را از نو تقویت کند. این با آموزه‌های مسیحیت هماهنگ است اما در میانه‌ی وحدت‌گرایی و دوگانه‌انگاری انسان توماس را در وضعیت ناخوشایند و معلق قرار می‌دهد. این مسئله همچنان باقی می‌ماند که آیا شخصیت انسانیت‌ها می‌تواند از طریق بدنی جسمانی‌به ظهور برسد؟

غیر از این مسئله انسان‌شناسی و جهان‌شناسی اکوئیناس بر ارسطو منطبق است و تمایز آراء او با ارسطو بیشتر از جنس شناخت‌شناسی اوست. او همانند ارسطو به ادراک حسی و تجربه اصالت‌می‌دهد اما این سؤال که انسان چیست را در برابر خداوند قرار می‌دهد نه در برابر انسان و از همین رو است که بادوگانه‌انگاری افلاطونی مخالفت می‌ورزد و نظام ارسطویی را به عنوان راه حلی عقلانی‌برای وحدت‌گرایی قبول می‌کند. هر چند وحدت‌گرایی ارسطویی ریشه در اصالت منطقی و فرار از شهود دارد. هر چند توماس فیلسوفی عقل‌گراست اما با مبنای تفکر ارسطویی موافق نیست چرا که شناخت خدا از طریق وجدان را ممکن می‌داند. پس راه را برای اشراق باز می‌داند، اما نه اشراق افلاطونی، بلکه از طریق نفس.

دیدگاه‌های انسان‌شناسانه در آیین مسیحیت که به تشخیص عیسی مسیح تکیه می‌زنند به اینجا محدود نمی‌شوند. این باور که خداوند همانطور که به صورت بشری به ظهور رسید در تاریخ نیز ظهور پیدا می‌کند و در سیر تاریخ بشر تأثیر می‌گذارد و این تأثیر تاریخی در استمانند ظهور حضرت مسیح ملموس است. بدین صورت که کلیسا به عنوان بدن مسیح نقش ایفا می‌کند و روح القدس به عنوان روح مسیح. در این دیدگاه تاریخی تفکر یونانی‌به عنوان مقدمه‌ای برای آمادگی بشر برای پذیرش انجیل انگاشته می‌شود و نقش مسیح را در تاریخ بشر و تاریخ رشد انسانیت متحد می‌دانند. عهد قدیم در واقع تاریخ ارتباط خداوند با قوم انتخاب شده است تا جهان آماده ظهور مسیح‌شود. تاریخ بشر با گناه آدم و حوا شروع می‌شود که به همه به ارث می‌رسد و رهایی از آن تنها از طریق عیسی مسیح ممکن است که خود را فدای بشریت کرده است و این برهه صلیب کشیده شدن او تکیه می‌زند.

در واقع در آیین مسیحیت نزد سنت توماس انسان کامل وجود دارد اما بیشتر از اینکه نقش رهبری بشریت را ایفا کند ظهوری سمبولیک دارد. این معنی سمبولیک انسان کامل اجازه می‌دهد تا او را تا حد پسر خدا بالا ببرند. بعلاوه دیگر نیازی به وجود یک انسان کامل زنده برای هدایت بشریت نیست چرا که انسان کامل تنها یک نشانه است. تمایز انسان کامل و دیگر انسانها، همان تمایز شهر خدا و شهر زمینی و یا تمایز کلیسا و دولت است.

توماس عقیده‌ی ارسطو مبنی‌بر اهمیت تأمل نظری را به این مفهوم بدل کرد که والاترین خیر همانا رویت خداوند است. هدف هر عقلی شناخت خداوند است. اما چنین چیزی در این عالم ممکن نیست. ما قادر نیستیم خدا را از طریق اشیای مادی بشناسیم و از این رو باید تا هنگامی که حصارهای دنیوی بر چیده شوند، منتظر بمانیم. رستاخیز در مسیحیت صورتی جدید دارد که بر اساس آن عیسی پس از مصلوب شدن از گور برخاست و خود را در قالب بدنی جسمانی‌برحواریون ظاهر ساخت. قیام یا رستاخیز مسیح به ماده و خصوصاً بدن انسان تقدس می‌بخشید.

در دیدگاه افلاطونی ناظر به خلود نفس که روح را اسیر در بدن تلقی می‌کند، روح را سرچشمه‌ی خیر و بدن را سرچشمه‌ی شر می‌دانند. اما در نگاه ارسطویی توماس روح صورتی است که دریک بدن تجسد یافته است و با توجه به معنی ارسطویی صورت بدون این بدن روح چه معنی می‌تواند داشته باشد. توماس اعتقاد داشت قابلیت تعقل نفس است که ثابت می‌کند نفس انسانیه بدن محتاج نیست چرا که نفس می‌تواند ادراکاتی غیر حسی هم داشته باشد که برای آنها به بدن نیاز ندارد. اما به نحوی نفس جدا شده از بدن را ناقص می‌داند و طبیعت انسانیرانفس در کنار بدن می‌داند.

توماس معتقد است رستاخیزی در زمین به وقوع خواهد پیوست و نفوس دوباره در کنار ابدان قرار خواهند گرفت. مسیحیان تمایل دارند رستاخیز عیسی را سرمشقرستاخیز خود قلمداد کنند. توماس تنها قادر بود برای وضعیت مجرد از جسم موقتی را قائل شود.

### آراء اکوئیناس درباره متقدمان

توماس اکوئیناس ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۲ را در پاریس گذارند و در آنجا دومینیکنها به علت پیروی از آرای ارسطو از جانب مقامات دانشگاهی در زحمت بودند و این گمان بر آنها می‌رفت که در کنار ابن رشدیها که گروه نیرومندی در دانشگاه داشتند، علاقه‌های کفر آمیزی دارند. ابن رشدیها با تعبیری که از فلسفه‌ی ارسطو می‌کردند، بر آن بودند که روح فرد جاویدان نیست و جاودانگی فقط متعلق به عقل است که غیر شخصی است و در ذوات عقول مختلف مماثل است. هنگامی که توماس با شدت به آنها یادآوری می‌کرد که این نظریه مخالف مذهب کاتولیک است. به حيله‌ی «حقیقت مضاعف» توسل می‌جستند و می‌گفتند که این حقیقت در فلسفه مبتنی بر عقل و در الهیات مبتنی بر کشف و شهود است. این وضع ارسطو را بد نام ساختو توماس در پاریس مشغول این مهم بود که با ابن رشدیها مبارزه کند و در این امر توفیق بی‌نظیری بدست آورد.

اکوئیناس برخلاف اسلافش درباره‌ی ارسطو واقعاً اطلاع کافی داشت. دوستانش ترجمه‌هایی از متون یونانی برایش تهیه می‌کردند و خود بر آنها شرح می‌نوشت. تا زمان وی، تصورات مردم از ارسطو به واسطه‌ی زواید نو افلاطونی مبهم و تاریک بود اما توماس از فلسفه‌ی حقیقی ارسطو پیروی می‌کرد و از فلسفه‌ی افلاطون حتی بدان نحو که در تعالیم آگوستین قدیس بیان می‌شود بیزار بود او موفق شد کلیسا را متقاعد سازد که دستگاه ارسطو برای اساس فلسفی مسیحیت مناسب‌تر از دستگاه افلاطون است. از آن پس معلمان فلسفه‌ی کاتولیک حق مخالفت با آرای ارسطو را ندارند.

### علم از دیدگاه اکوئیناس

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی اکوئیناس بدین قرارند: خداوند در چهره عیسی مسیح ظهور پیدا می‌کند، انسانیت شخص در برابر خداست. انسانها به واسطه‌ی پیوستن به مسیح وحدت می‌یابند. انسان دو لایه تجرید نفس و بدن دارد. نفس بدون بدن حتی برخوردار آگاه نیست. هدف شناخت، شناخت خداست. شناخت خدا از پس پرده‌ی دنیا ممکن نیست. رستاخیز مسیح بر رستاخیز بشر انطباق دارد. چون نفس تعقل می‌کند برای وجود به بدن محتاج نیست. نفس مجرد از جسم، وضعیتی موقتی است تا رستاخیز. وحدت‌گرایی در شناخت انسان ریشه در شناخت انسان در برابر خداوند دارد. نفس ادراک اشراقی نیز دارد. کلیسا بدن مسیح است در بستر تاریخ و روح القدس مانند روح مسیح. انسان کامل موجودی سمبولیک است تا حقیقی. شناخت خداوند از سه طریقه‌ی عقل و وحی و وجدان ممکن است. چنین دیدگاهی نسبت به انسان بیشتر ارسطویی است تا افلاطونی. این دیدگاه نسبت به علم به دیدگاه ابن رشدی نزدیک است که علم را تجربی یا از طریق وحی می‌داند. اما از طریق پیوستن به کلیسا اتصال باروq القدس برای همه ممکن می‌شود. هدف از علم شناخت خداست و هدف از شناخت طبیعت نیز شناخت مخلوق خداست. علم حضوری نیز در این دیدگاه به روشهای شناخت افزوده می‌شود. بشر در رستاخیز نتیجه باورهای علمی خود و اعمالی که بر اساس این باورها به انجام رسانده را خواهد دید و این در دنیایی است که از نظر تاخر زمانپس از مرگ بشریت اتفاق می‌افتد. روح القدس فرشته‌ی وحی و یگانه رابط انسان و خداست. انسان با شناخت خداست که عالم می‌شود، همانطور که در برابر خداست که انسان می‌شود.

در دید اکوئیناس فرشتگان باهم مساوی نیستند و در میان آنان سلسله‌ی مراتبی هست. هر فرشته‌ای یگانه نمونه‌ی خویش است. زیرا چون فرشتگاه فاقد جسمند پس به واسطه تفاوتهای مشخص از یکدیگر متمایزند. نه به واسطه‌ی وضع خود در فضا. او

معتقد به تقدیر الهی است ولی می‌گوید بهتر است به آن نام سرنوشت ندهیم چرا که از اصطلاحات کفر است. تقدیر الهی خالی از شر و احتمال و اختیار و بخت و اقبال نیست و شر بواسطه علل ثانوی حاصل می‌شود.

در مسائل گناه و تقدیر و برگزیدگی توماس از آگوستین قدیس پیروی می‌کند. او برای شناخت خدا سه طریق عقل و وحی و وجدان را معرفی می‌کند اما درباره طریق سوم سخنی نمی‌گوید. اگر کسی متمایله عرفان باشد براین طریق بیشتر تاکید می‌کند اما مشرب توماس بیشتر عقلانیست تا عرفانی. کلیسایونانیرا مورد ملامت قرار میدادو می‌گفت اگر مادر عیسی از روح القدس حامله شد، نباید پنداشت که عیسی جسماً پسر روح القدس است.

توسل آکوئیناس به عقل به یک معنی از روی صداقت نیست. زیرا نتیجه‌ای که باید گرفته شود از پیش معلوم است. از روح فلسفی حقیقی نزد توماس آکوئیناس کمتر اثری دیده می‌شود: او نمی‌خواهد مانند سقراط افلاطونی زمام عقل خود را به کف استدلال بسپارد تا هر جا که خاطر خواه اوست کشانده شود. سرگرم تحقیقی نیست که دانستن نتیجه‌ی آن از پیش غیر ممکن باشد اگر برهان‌یبرای تایید مسیحیت می‌یافت زهی سعادت و گرنه به وحی و الهام پناهنده می‌شد.

### اکوئیناس در بستر تاریخ علم

اکوئیناس یک فیلسوف است و نه یک دانشمند. اما انسان‌شناسی او به تجربه در کنار وحی و تعقل چنان اصلتیمی‌دهد که گویی بدون تجربه عقل چیزی کم دارد، همانطور که نفس بدون بدن لذا این محل سؤال است که چرا چنین اصلتی به تجربه در شخصیت خود اکوئیناس تجلی پیدا نکرده است. مگر اینکه بگوییم اکوئیناس چون فیلسوف است شناخت‌شناس است و به شناخت به مفهومی کلی که از انسان‌شناسی او بر می‌آید اشتغال ندارد. این حرفی است که در مورد ملاصدرا سهروردی و ابن عربی نیز گفتیم. لذا عدم توجه توماس آکوئیناس به تجربه و علوم دنیوی به خاطر علاقه‌ی او به تئوری پردازی شناخت است نه به دلیل رهبانیت. وسواس گناه آگوستین تحت تاثیر حکمای مسلمان و یهودی در اکوئیناس شفا یافته است و در نتیجه درون‌گرایی آگوستین با وحدت بین درون‌گرایی و برون‌گرایی اکوئیناس جایگزین نشده است.

همانطور که نزد اکوئیناس نفس بدون بدن مفهومی موقتی است و در رستاخیز دوباره نفس به بدن مجهز می‌شود، علوم الهی و فلسفی بدون علوم تجربی نیز مفهومی موقتی است و سر آخر این علوم باید در علوم تجربی تجلی پیدا کنند. لذا برخلاف انسان‌شناسی آگوستین که به رهبانیت و عدم توجه به زندگی دنیا منجر می‌شود، سنت توماس سعادت دنیا و آخرت را باهم طلب می‌کند.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه آکوئیناس

اما دیدگاه سنت توماس به طور مجرد چه تاریخ علمی را نتیجه خواهد داد؟ علوم باطنی و ظاهری تحت این انسان‌شناسی پایه‌ی هم رشد خواهند کرد، اما وحدت نفس منجر خواهد شد که علوم باطنی به نفس‌شناسی و خداشناسی محدود شوند و زبانهای مختلفی که در انسان‌شناسی آگوستین برای درک باطن به کار می‌آمدند در اینجا ناکارآمد خواهند بود. با این حال برخلاف انسان‌شناسی آگوستین رابطه‌ی بین ظاهر و باطن بریده نخواهد شد و علوم باطنی یکسره در ارتباط با علوم ظاهری خواهند بود.

لذا در چنین دیدگاهی به انسان علوم ظاهری مانند علوم تجربی و طبیعی در کنار علوم باطنی مانند فلسفه و الهیات و ریاضیات رشد خواهند نمود بلکه همواره باطن از ظاهر و ظاهر از باطن سیراب خواهند شد. تجلی باطن بر ظاهر چیزی مانند اراده و کنترل نفس بر جسد است و تأثیر ظاهر بر باطن چیزی مانند اسارت نفس در بدن و ادراکات محسوس است. رهایی ظاهر از باطن ممکن نیست اما رهایی باطن از ظاهر موقتاً ممکن است. لذا علوم طبیعی و تجربی همواره تحت حکومت ریاضیات خواهند بود، اما فلسفه

و الهیات و ریاضیات می‌توانند موقتا بدون نیاز به تجربه به حیات خود ادامه دهند و به رشد و کمال خود ادامه دهند. بنابراین در این دیدگاه ریاضیات نه تنها زبان شناخت طبیعت است بلکه بدون ریاضیات شناخت طبیعت ممکن نیست.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی اکوئیناس

توماس اکوئیناس در انسان‌شناسی خود به سعادت دنیوی بشر در کنار سعادت اخروی توجه دارد و ظاهر را در کنار باطن پرورشی می‌دهد. چرا که باطن را بدون ظاهر تنها موقتا ممکن می‌داند و حیات باطن بدون ظاهر را ابدی نمی‌داند. نه اینکه چنین چیزی ممکن نباشد بلکه این را خلاف سنت الهی می‌داند. لذا بهشت و جهنم معنوی را در کنار بهشت و جهنم مادی به نیکان بشارتی می‌دهد.

بشریت که در علوم به صورت درهم تنیده تحت این انسان‌شناسی رشد خواهد کرد به تسخیر طبیعت و هم ماوراءالطبیعه موفق خواهد شد. اما این ارتباط با باطن از طریق علم حضوری یا وحی است. لذا تسلط بر نفس نتیجه‌ی علم حضوری و تسلط بر ماوراءالطبیعه در حالت کلی نتیجه‌ی وحی و لذا پیوستن به ساختار کلیساست.

توماس اکوئیناس عاقبت بشریت را در کلیسا متحد و محدود می‌کند و تاریخ معنوی بشر را بر تاریخی زندگی مسیح منطبق می‌داند. لذا به صلیب کشیده شدن مسیح نیز در به صلیب کشیده شدن کلیسا و نابودی آن که همان مرگ بشریت در اثر هلاکت پس از ظهور مسیح به عنوان ناجی انسانیت به تصویر کشیده خواهد شد. لذا در تفکر مسیحی عاقبت بشریت هلاک است و سپس بعث پس از هلاکت بشر در بستر زمان واقع خواهد شد.

### نقد انسان‌شناسی اکوئیناس

انسان‌شناسی اکوئیناس کلید گشوده شدن کوردلی‌های قرون وسطی بر حقایق است. جمع بین ظاهر و باطن هرچند که در ساختار کلیسا و مفهوم مسیح محدود شده است، اما راه را برای کمال تفکر بشری باز کرده است. نظیر این تفکر که نفس به جسد احتیاج دارد، در آراء ابن سینا، خواجه نصیر الدین طوسی و دیگران یافت می‌شود.

در فلسفه‌ی تاریخ، انسان‌شناسی اکوئیناس حرف جدیدی می‌زند و آن مسیح انگاری تاریخ بشریت است. این نشانی‌دهد که این انسان‌شناسی به مسئله عاقبت بشریت توجه دارد و راهی را پیشنهاد می‌کند که متصور است تاریخ بشری به عاقبت بشری که در انجیل وعده داده شده منجر شود. تفکر فلسفی توماس نیز در خدمت انجیل است و جز برای اثبات مبانی عقیده مسیحیت کاربردی ندارد.

عقل توماس اگرچه با عقل ارسطویی از یک جنس است اما یکی با دین مهارشده و دیگری می‌خواهد بر دین حکومت کند لذا نمی‌توان گفت که تفکر توماس به تمامی ارسطویی است. بلکه توماس برای حمایت از دین بر فلسفه‌ی ارسطو سوار شده است و این کاری است که از فیلسوفان مسلمان آموخته است. لذا شکوفایی تفکر عقل‌گرا به معنای ارسطویی پس از رنسانس مدیون تلاشهای فیلسوفان مسلمان است هر چند در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی این گرایشها به بن‌بست رسیدند و جای خود به شهودگرایی دادند.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی اکوئیناس

حقوق طبیعی در انسان‌شناسی اکوئیناس به حقوق ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد اما بر خلاف انسان‌شناسی سنت آگوستین در اینجا به هر دو اصالت داده می‌شود. یعنی حقوق باطنی بدون برقرار شدن حقوق ظاهری معنای موقتی خواهند داشت. بنابراین حقوق ظاهری و باطنی که درست مانند انسان‌شناسی آگوستینی ریشه در فقه و کلیسا دارند بر خلاف انسان‌شناسی آگوستینی به رهبانیت و درون‌گرایی منجر نمی‌شوند. کلیسا ناچار است برای حفظ حقوق ظاهری مسیحیان در ساختار جامعه دخالت نماید.

از طرف دیگر، این دیدگاه نسبت به حقوق، کلیسا را در وضعیتی بسیار متعالی قرار می‌دهد چرا که باطن کلیسا مسیح است و مسیح باطنی بدون ظاهر و جسد خود معنای موقت دارد. لذا مسیحیت بدون کلیسا معنی ندارد. از همین جا کوس جدایی با سایر فرق مسیحی زده می‌شود.

لذا حقوق طبیعی در انسان‌شناسی آکوئیناس حقوق طبیعی انسان مسیحی نیست، بلکه حقوق طبیعی یک مسیحی کاتولیک است که تنها تحت سایه‌ی کلیسامعنی پیدا می‌کند.

انسان خارج از کلیسا حتی از حقوق طبیعی خود خلع می‌شود. بلکه اگر اندکی افراط کنیم باید بگوییم انسان تنها در داخل کلیسا انسان است. چه کلیسا شهر خداست.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی آکوئیناس

بر خلاف انسان‌شناسی آگوستینی کلیسا که حقوق فردی و اجتماعی در آن معنی پیدا می‌کند ناچار است تا در ساختار جامعه دخالت کند تا حقوق ظاهری انسانهایی که تحت حمایت کلیسا هستند را برآورده نماید. این ساختار دوباره شبیه کنیسه‌هایی است که تنها یهودیان را در برخورداری از بعضی حقوق لایق می‌شمارند. مثلاً ربا حرام است اما رباخواری از غیر یهودیان اشکالی ندارد. گویی غیر یهودیان حیواناتی بیش نیستند. در کلیسا نیز مانند کنیسه غیر مسیحیان حمایتی ندارند. بلکه غیر از مسیحیان کاتولیک گروه‌های دیگر توسط کلیسا حمایت قانونی در ظاهر و باطن ندارند. گویی حقوق فردی و اجتماعی تنها برای مسیحیان کاتولیک معنی دارند.

این ساختار منجر به دخالت کلیسا در امور کشور است و کلیسا را در برابر حاکمان به وظایفی موظف می‌نماید. لذا این ساختار حقوقی به صلاح نزدیک‌تر است تا ساختار سنت آگوستینی که کلیسا در امور خارج از خود دخالتی ندارد. از طرفی از لحاظ اقتصادی این ساختار به فساد نزدیک‌تر است تا ساختار کلیسای آگوستینی. چرا که در اقتصاد آگوستینی ظاهر در خدمت باطن است و ممکن است به خاطر منافع کلیسا بعضی منافع ظاهری و مادی مورد نظر قرار بگیرند اما در کلیسای آکوئینی برآورده شدن منافع باطنی بدون برآورده شدن منافع مادی بی‌معنی است.

### فلسفه‌ی اقتصاد نزد آکوئیناس

اقتصاد آکوئیناس کلیسایی است اما نه در خدمت باطن کلیسا بلکه در خدمت ظاهر و باطن کلیسا. لذا کلیسا بنگاهی اقتصادی است که قویاً به منافع مادی خود توجه دارد. نتیجه آنکه کلیسا با بهره‌کشی از مردم به ثروت فراوانیدست پیدا می‌کند. در قرن دوازدهم که کم‌کم دانشگاه‌های مذهبی افتتاح شدند و کلیساها جای خود را به دانشگاهها در آموزش علوم مذهبی دادند گفته می‌شود که کالج ترینتی چنان ثروتمند بود که می‌توانستند از مسیر زمینهای این کالج از کمبریج به آکسفورد بروند.

بهره‌کشی کلیسا از مردم در همین سالها منجر به ساختن چندین کلیسای عظیم شد که با کمک‌های مردمی ساخته شده بودند و البته ساختن بعضی از این کلیساها سالها طول کشید. کلیسا به کمک ثروت اندوزی به قدرت اجتماعی خود می‌افزود و از این قدرت در بدست آوردن ثروت بیشتر و هم در تأثیر گذاری بر ساختار جامعه استفاده می‌نمود.

هرچند این همه تلاش در پیشرفت کلیسا به عنوان بنگاه اقتصادی، در جهت حمایت کلیسا در جهت برآورده کردن نیازهای معنوی است. اما سعادت‌دنیوی و اخروی در کنار هم برای ابناء کلیسا مورد نظر هستند. بر خلاف اقتصاد آگوستینی در اینجا اقتصاد ظاهری آزاد است تا از هر طریق ممکن منافع کلیسا را برآورده کند.

### اقتصاد آکوئینی در بستر فلسفه‌ی حقوق

اقتصاد ظاهری و باطنی و حقوق فردی و اجتماعی چه ساختارهای اجتماعی را در انسان‌شناسی توماس اکوئیناس حمایت می‌کنند. اولاً این ساختارها برخلاف انسان‌شناسی آگوستین در کلیسا محدود نمی‌شود. به همین دلیل هم هست که مفهوم دانشگاه مذهبی مستقل از کلیسا برای آموزش مذهبی بوجود می‌آید. دانشگاه‌های کمبریج و آکسفورد و سوربن همگی نتیجه این عصر هستند.

ثانیاً ساختارهای اجتماعی برای حفظ خود به فعالیت اقتصادی خواهند پرداخت و نتیجه موسسات اجتماعی ماندگاری است که تا به امروز به جا مانده‌اند و ثالثاً رشد اقتصادی ظاهری نیز در کنار برآورد هشدن منافع باطنی مورد توجه ساختارهای اجتماعی است. این ساختارهای اجتماعی همه تحت هدایت و حمایت کلیسا که خود بزرگترین بنگاه اقتصادی است در کارند تا منافع ظاهری و باطنی مسیحیان کاتولیک برآورده شود. بنابراین روشن می‌شود که ساختار کلیسا و کنیسه در کسب منافع مادی در زیر پرچم دین برهم منطبق است. اینجاست که مسیحیت افراطی و یهودیت افراطی برای کسب منافع مادی با هم منطبق می‌شوند و ساختاری را به دست می‌دهند که موجب ظهور صهیونیسم می‌گردد.

### علم آکوئینی در بستر حقوق و اقتصاد آکوئینی

تحت اقتصاد و حقوق آکوئینی چه بر سر ساختارهای علمی خواهد آمد؟ بر خلاف انسان‌شناسی آگوستینی در اینجا ساختارهای علمی محدود به کلیسا نخواهد بود. بلکه دانشگاه‌هایی تشکیل خواهد شد که منافع مادی و معنوی هر دو در دستور کار آنان قرار دارد و بنگاه‌های اقتصادی مستحکمی از این دانشگاه‌ها حمایت می‌کنند.

نتیجه ساختار دانشگاه‌های خصوصی با قدمت چند صد ساله در اروپا و آمریکا است که در عصر آکوئیناس بسیاری از آنها افتتاح شدند و بعدها در آمریکا نیز از روی این مدلها باز سازی به عمل آمد و دانشگاه‌هایی مانند پرینستون و هاروارد و ییل اینگونه شکل گرفتند.

این نتیجه‌ی دهد که شاید راه تشکیل دانشگاه‌هایی مقتدر در ایران تبدیل حوزه‌های علمیه به دانشگاه است. دانشگاه‌هایی که با کمک‌های مردمی حمایت می‌شوند. در واقع از همان ساختار اقتصادی حوزه‌های علمیه تغذیه می‌شوند. با این وصف ساختارهای علمی چنان پایدار خواهند شد که وابسته به حمایت حکومتها نخواهند بود. این همان اتفاقی است که بارها در غرب به وقوع پیوست و ثمره نیز داد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی آکوئیناس

نفس ناچار است در کنار بدن باشد و توجیه رستاخیز نیز چنین است لذا شناخت عقلی همیشه در کنار شناخت جسدی و تجربی است. شناخت‌شناسی آکوئیناس بر شناخت‌شناسی ارسطو منطبق نیست. او مانند ارسطو به ادراک حسی و تجربه اصالت می‌دهد اما این سؤال که انسان چیست را در برابر خداوند قرار می‌دهد نه در برابر انسان. او راه را برای اشراق نفسانیاز می‌گذارد که با اشراق افلاطونی متفاوت است. او برای شناخت خدا سه طریق عقل و حی و وجدان را معرفی می‌کند. طریق وجدان عرفانیست تا عقلانیکه مورد تاکید آکوئیناس نیست عقل تا جایی برای آکوئیناس اصالت دارد که همان چیزی که دین او می‌خواهد را اثبات کند و گرنه به وحی و الهام پناه می‌جست. در شناخت خداوند، این که خداوند در چهره‌ی مسیح ظهور پیدا می‌کند اهمیت اساسی پیدا می‌کند. یعنی اگر می‌خواهی خداوند را نیک بشناسی پس مسیح را بشناس از طریق پیوستن به کلیسا اتصال با روح القدس برای همه ممکن می‌شود چرا که روح القدس روح کلیساست همانطور که کلیسا جسد مسیح در بستر تاریخ است. انسان با شناخت خداست که عالم می‌شود همانطور که در برابر خداست که انسان می‌شود. عقل بدون تجربه چیزیکم دارد

همانطور که نفس بدون بدن چنین است علوم الهی و فلسفی نیز بدون علوم تجربی چیزی کم دارند چرا که سر آخر باید در این علوم تجسد پیدا کنند پس شناخت دنیا و آخرت در کنار هم برای آکوئیناس مهم هستند.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی آکوئیناس

کاربرد برهان عقلی ارسطویی برای رفع شبهات و مشکلات دینی ارزش است. زیرا این تنها مرجع ارتباط با کفار است چه آنان مرجعیت کتاب مقدس را قبول ندارند. نتیجه تکیه بیش از حد براحتجاج نظری عبارت است از بی‌اعتنایی به امور واقعی و علم اعتقاد به استدلال در مسائلی که فقط مشاهده می‌تواند درباره‌ی آنها حکم کند و تاکید بیش از اندازه بر تمایزات و دقایق لفظی. اختیار و آزادی فرد امتیاز او بر همه مخلوقات است و ارزش می‌باشد. رویت و شناخت خداوند بالاترین خیر و بالاترین ارزش است. کلیسا معصوم است و در واقع بدن حضرت مسیح در بستر تایخ می‌باشد که پیوستن به آن ارزش است. انسان کامل تنها ظهوری سمبولیک دارد و لذا نیازی به وجود یک انسان کامل زنده برای هدایت بشریت نیست. نزد آکوئیناس ارزش باطن در کنار ظاهر است که درک می‌شود باطن بدون ظاهر چیزی کم دارد ارزش ادراک عقلی نیز در کنار ادراک تجربی است که فهمیده می‌شود عقل بدون تجربه چیزی کم دارد و آخرت هم بدون دنیا ارزش ندارد. عقل، وحی و الهام هر سه ارزش محسوب می‌شوند و اتصال با روح القدس ارزش است و در دسترس همه قرار دارد. شناخت خداوند از طریق شناخت مسیح است لذا شناخت مسیح نیز ارزش است. علوم الهی و فلسفی نیز بدون علوم تجربی چیزی کم دارند و ارزش محسوب نمی‌شوند. ارزشها نزد آکوئیناس چنان طراحی شده‌اند که ظاهر و باطن هر دو را آباد سازند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی آکوئیناس

موضوع تعلیم از دیدگاه آکوئیناس از یک طرف علوم تجربی است و از یک طرف علوم عقلی است که شامل ریاضیات و هم الهیات می‌شود. وحی نیز موضوع تعلیم است که هم می‌تواند توسط روح القدس تعلیم داده شود و هم توسط معلمی تدریس شود. ادراکات تجربی لازمه‌ی به ثمر رسیدن ادراکات عقلی محسوب می‌شوند. از آنجا که جدا شدن نفس از بدن به صورت موقتی تا رستاخیز ممکن است می‌توان علوم عقلی را نیز به طور موقتیمستقل از علوم تجربی آموخت اما سر آخر برای ثمردهی نیاز به ارتباط با علوم تجربی هست. از طریق رهایی ظاهر از باطن به طور موقتی هم ممکن نیست لذا علوم تجربی همیشه باید در کنار علوم الهی آموخته شوند. در چنین ساختاری معنی دارد که مدارسیبه علوم تجربی و عقلی هر دو بپردازند اما در کنار آن دانش آموز در کلیسا در رابطه با وحی و الهیات آموزش مستقلی ببیند آموزشهای فلسفی و ریاضی نیز می‌توانند موقتا به طور مستقل از علوم تجربی پیش بروند. لذا ممکن است مدارسیبرای این آموزشهای مکمل نیز فراهم شود. البته وظیفه فلسفه حمایت از دین است و قرار نیست فلسفه مستقل از دین رشد کند همانطور که وظیفه ریاضیات حمایت از علوم تجربی برای درک طبیعت و برای کنترل طبیعت است و لذا توجه به ریاضیات محض اصالت پیدا نمی‌کند. برای این که چنین تعلیم توسط معلمان ممکن شود باید خودشان تحت تاثیر چنین نظام آموزشی تربیت شده باشند تا آموزش علوم تجربی و علوم عقلی در کنار هم در دیدگاهشان به علم جای گرفته باشد. از این رو آباء کلیسا نیازمند یادگیری علوم تجربی و لذا ریاضی و الهیات و لذا فلسفه نیز هستند. بنابراین قرار نیست کسانیبه توسعه علوم دینی مستقل از علوم تجربی اشتغال داشته باشند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی آکوئیناس

تربیت فردی هم به جسد تعلق می‌گیرد و هم به نفس لذا هم تربیت بدنی مورد تاکید است و هم تربیت نفسانی تربیت نفسانیتنها مصداقش اخلاق نیست بلکه آماده کردن نفس برای ادراک علوم عقلی و در نتیجه الهیات مورد تاکید است. ارتباط

برقرار کردن با روح القدس هم نیاز به تهذیب و هم نیاز به آموزش دارد تربیت جسد و نفس باهم مرتبط و در هم تنیده است اما نفس می‌تواند موقتا مستقل از جسد تربیت شود. اما نه بر عکس تربیت نفسانیسراسر تحت نظارت کلیسا انجام می‌شود لذا کلیسا پرداختن به ترتیب جسد را نیز در دستور کار قرار می‌دهد اما تربیت نفسانیو تربیت جسدیدر مدارس در هم تنیده شده‌اند. تحت حمایت کلیسا منافع ظاهری و باطنی انسانهای وابسته به کلیسا محفوظ می‌مانند. مسیحیان کاتولیک باید برای تسلیم در برابر کلیسا و حمایت از سیاستهای کلیسا تربیت شوند. در این دیدگاه اکوئیناس دیگر رهبانیت اصالت ندارد لذا مسیحیان به زهد ترغیب نمی‌شوند. پس اخلاق اکوئیناسی به آموزشهای شناختی و قدرت بخشیدن مادی و معنوی به کلیسا مربوط خواهد شد. استانداردهای تربیت فردی نیز توسط کلیسا تعیین می‌شود کلیساست که روابط بین؟ بین فرد و جامعه و بین فرد و کلیسا را طراحی می‌کند تا در جهت پایداری کلیسا و حفظ دین قرار بگیرند. کسی که موفق نشود خود را با استانداردهای کلیسا وفق دهد از کلیسا طرد خواهد شد و دیگر برای بدست آوردن حقوق مادی و معنوی خود تحت حمایت کلیسا قرار نخواهد داشت.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی اکوئیناس

کلیسا ناچار است در ساختارهای اجتماعی دخالت کند تا در جهت حفظ منافع مادی و معنوی افرادی که به کلیسا پیوسته‌اند تلاش نماید. تربیت اجتماع از یک طرف به معنی تعامل با جامعه در جهت حفظ منافع کلیسا و مسیحیان است و از طرف دیگر به معنی تربیت مسیحیان در جهت پیروی از سیاستهای کلیسا هدف اجتماعی کلیسا صرفا کسب قدرت است و سعادت اخروی مردمان را فردی می‌داند و سعادت دنیایی آنها را زیر سایه کلیسا یعنی جامعه سعادت مند بدون کلیسا معنی ندارد. چنین تربیتی می‌تواند از یک طرف در مدارس تشکیل شده توسط کلیسا صورت گیرد و هم می‌تواند کل نظام آموزشی مدارس را تحت تسلط خویش بگیرد. بنابراین رفتار اجتماعی کلیسا دوگونه می‌تواند باشد یا یک نظام تربیتی است که سوار بر ساختار جوامع می‌شود و یا یک نظام تربیتی است که کل نظام آموزش جامعه را فتح می‌کند تا آن را با منافع خود تطبیق دهد. برای فتح نظام تربیتی جامعه ناچار است کلیسا کل ساختار حکومت را در خود هضم نماید. تربیت اجتماعی کلیسا نیز دارای دویعد نفسانیو جسدیاست. یعنی هم در باطن چنان تربیت می‌کند که مسیحیان در جهت منافعش فکر کنند و هم در ظاهر سعی می‌کند ساختارها و قوانینی طراحی کند که جامعه به ناچار در مسیری که کلیسا می‌خواهد حرکت کند. اهرم کسب قدرت کلیسا نفوذ در ساختار قدرت جامعه بوسیله مسیحیان تحت حمایت کلیسا است یا اینکه مستقیماً کسی که در رأس قدرت قرار دارد را تحت سایه خود می‌گیرد و مجبور به پیروی از سیاستهای کلیسا می‌نماید. حقوق اجتماعی افراد تحت نظر کلیسا و در جهت حفظ منافع کلیسا شکل می‌گیرد.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد اکوئیناس

مدارس تحت انسان‌شناسی اکوئیناس به علوم تجربی ریاضیات، فلسفه و الهیات خواهند پرداخت و هر چند این ترتیب، ترتیب شرافت علمی است که آموخته می‌شود اما اینکه این لایه‌ها در کنارهم باشند آنها را کامل می‌کند و این علوم از هم استقلال ندارند. علوم تجربی در چنین ساختاری به شکوفایی می‌رسد چون هم به ظاهر اصالت داده می‌شود و هم چون علوم تجربی توسط ریاضیات حمایت می‌شود و هم چون هدف تنها شناخت طبیعت نیست بلکه احاطه بر طبیعت و کنترل طبیعت مورد نظر است. فلسفه رشدش تحت حکومت الهیات خواهد بود و در جهت اثبات عقلانی‌مبانی دینی به کار خواهد رفت ریاضیات هم چون درست مانند ارسطو حکمت وسطی در نظر گرفته شده است هم از طبیعت ایده خواهد گرفت و هم از ماوراءالطبیعه و این نهایت شکوفایی ریاضیات را در پی خواهد داشت. این وضعیت علوم تحت انسان‌شناسی اکوئیناس خواهد بود اما مدارس چنانکه گفتیم به همهی این تقسیمات خواهند پرداخت و آنها را مکمل یکدیگر می‌بینند لذا تخصص‌گرایی هم برای محققان و هم برای معلمان به

این معنی که امروز معمول است به هیچ وجه در نظام آموزشی اکوئیناسی معنی ندارد. همانطور که به راحتی مشاهده می‌شود امروز چنین سنتی زنده نمانده است باید تاریخ تحول تخصص‌گرایی را بررسی کرد و دید از آکوئیناس تا امروز سیر تحول اصالت به تخصص‌گرایی چگونه بوده است. در نظام فکری اکوئیناسی معنی ندارد کسی فیلسوف باشد ولی علوم تجربی نداند. هر چند چنانکه گفتیم خود اکوئیناسی استثناء است.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد اکوئیناس

عاقبت تعلیم و تربیت نزد اکوئیناس کلیسایی است که امروز داریم البته کلیسا موفق به احاطه بر ساختار جامعه غرب نشده است و حتی نظام مدارس را نیز فتح نکرده است و صرفاً با ابزار کلاسهای یکشنبه تعلیمات خود را بین مسیحیان رواج می‌دهد یک نکته مهم دو شخصیتی بودن مسیحیان است که در ساختار جامعه یک رفتار و در ساختار کلیسا رفتار دیگری را از خود نشان می‌دهند. یک نکته مهم دیگر موفق نشدن کلیسا در کسب قدرت اجتماعی است که آن از طرفی نتیجه تمامیت‌طلبی حقوقی و اقتصادی کلیسا است و از طرفی نتیجه غیر واقعی بودن فرض معصومیت کلیسا است که منجر شد کلیسا قبول عام پیدا نکند. از طرف دیگر منافع مادی کلیسا منجر به فساد ساختار کلیسا از درون شد و این همان اتفاقی است که در بین یهودیان افتاد. آباء کلیسا به ثروت اندوزی پرداختند و حتی کار به جایی رسید که زمینهای بهشت را می‌فروختند. اینکه آیا جامعه می‌تواند تحت تسلط کلیسا دنیا را آباد کند پاسخ مثبت است اما اینکه آیا جامعه می‌تواند تحت تسلط کلیسا عاقبت معنوی خود را آباد کند بسیار مورد شک است چرا که کلیسا به دنبال حفظ قدرت و تسلط مادی خود است تا اینکه بدنبال حفظ نفوذ معنوی و اهداف معنوی کلیسا باشد. چرا که قدرت و ثروت اندوزی با خداشناسی کنار یکدیگر جمع نمی‌شوند حتی اگر کلیسا قدرت و ثروت را به خاطر خدا بخواهد کسی که دنیا را بخواهد آخرت را بدست نخواهد آورد و کسی که آخرت را می‌خواهد همت خود را در کسب قدرت و ثروت نخواهد گمارد.

دکارت معلومات خود در ریاضیات و فیزیک فلسفه و ادبیات یونان و روم باستان را با تحصیلاتش در رشته حقوق کامل کرد و سپس؟؟؟ را ملاقات کرد او کسی بود که دکارت را وادار کرد تا خود را به عنوان ریاضیدان و متفکر از نو کشف کند. اندیشه‌ی دکارت اصولاً مرکز گریز بود که از یک نظریه‌ی مرکزی استوار به پدیده‌های تفصیلی کشیده می‌شد. او روش خود را در کتاب « قواعد راه برون ذهن » که ناتمام رها شد و پس از مرگش به چاپ رسید و نیز در کتاب « گفتار در روش » بیان کرد.

تحقیقات دکارت در زمینه هستی‌شناسی او را به تقسیم بندی افراطی هستی مخلوق به ماده و ذهن هدایت کرد: ماده چیزی نیست جز جوهری گسترده که در هنگام آفرینش به حرکت در آمده است، و ذهن جوهر اندیشنده‌ی ناگسترده است. از همین نخستین اصول بود که در کتاب « جهان یا رسانه نور » گزارش عرضه کرد و کل جهان را صرفاً ماده در حال حرکت دانست و قوانین حرکت را قوانین اصلی طبیعت خواند و هم‌همی تبیین‌های علمی را نهایتاً مبتنی بر سازو کارهای ماشینی انگاشت در رساله‌ی پیوست « انسان » جانوران و تن آدمی را نیز ساز و کارهای محض معرفی کرد. این کتاب و رساله‌ی پیوست تا زمان حیاتش انتشار نیافت. او در آستانه‌ی انتشار این کتاب بود که خبر محکومیت گالیله را شنید و از آن چشم پوشید. در عوض دستگاه عمومی فیزیک خود را در کتاب « اصول فلسفه » معرفی کرد.

او با این اندیشه که حرکت نسبی است آیین کوپرنیک را معتدل ساخت. روانشناسی فیزیولوژیک را به دایره‌ی نظام فکری خویش وارد کرد. هیچ فیلسوف بزرگ دیگری، شاید جز ارسطو، نتوانسته است تا این اندازه وقت خود را صرف مشاهدات تجربی کند. او سالهای سال کالبدشناسی آموخت. به تحصیل شیمی پرداخت. درباره‌ی وزن هوا و سیمهای مرتعش آزمایشهایی کرد و در مورد پدیده‌های نوری به مشاهداتی پرداخت.

دکارت باور داشت فقط دو شرط است که تعیین می‌کند آیا نخستین اصول پیشنهادی را می‌توان به عنوان حقیقت پذیرفت یا نه: نخست آن که این اصول باید چنان روشن و بدیهی باشند که عقل آدمی وقتی که در کمال دقت به بررسی آنها می‌پردازد نتواند در درست بودنشان شک کند. ثانیاً هر حقیقت دیگری را باید بتوان از آنها استنتاج کرد. اما دکارت می‌پذیرد که تنها خداوند است که خردی در حد کمال دارد. انسان برای یافتن حقیقت پدیده‌های پیچیده مادی باید به تجربه و آزمایش بپردازد. او پافشاری داشت که آزمایش و مشاهده به تنهایی می‌تواند نشان دهنده‌ی انطباق مدل با واقعیت باشند.

دکارت اعتقاد داشت که هر مسئله ریاضی را می‌توان به یک مسئله جبری صوری تحویل کرد بخش اعظم ریاضیاتی که به عنوان مدل و سنگ محک فلسفه‌ی دکارت به کار رفت آفریده‌ی خود او بود و به نوبه‌ی خود بسیاری از اصول عقاید فلسفی وی را منعکس می‌ساخت.

### هم عصران دکارت

حوزه و دوایرسیاسی و نظامی فرانسه در عصر دکارت آلوده به دسائس بود و با طبع دکارت ناسازگار بود. پس آهنگ کشورهای دیگر نمود و در نیروی دریایی هلند استخدام شد و بدین وسیله به سیر و سیاحت پرداخت. در همین سفرها به طور تصادفی با بکمان در هلند ملاقات کرد. او در یکی از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتش فکر می‌کرد روش علمی تازه‌ای بر او مکشوف شد و همان شب سه مرتبه خوابهایی دید که آنها را تعبیر کرد بر این که خداوند او را به دنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است. اما باز سیاحت را رها نکرد و به آلمان و مجارستان و ایتالیا و دانمارک و لهستان به گردش پرداخت. نه سال به سیر آفاق وانفس پرداخت و با دانشمندان ملاقاتها و گفت و گوها داشت. سرانجام عشق فراوانه کسب معرفت و تحقیقات علمی و میل به پرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم وبی رغبتی به جاه و آوازه او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند. پس هلند را که برای او کشوری بیگانه بود برگزید و بیست سال در نقاط مختلف آندپارزیست.

انتشار؟؟؟ دکارت در هلند آوازه‌ی او را بلند کرد. کم‌کم فضلا متوجه او شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت به او ارادتورزیدند، یا در تحقیقات علمی او مشارکت و دستیاری کردند، اما آنچه از آن می‌ترسیدند نیز واقع گردید. یعنی یکیز طرفدارانش که در دارالعلمهای هلند مدرس بود و از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود آراء او را با ذوق و شوق تمام در ضمن درس یاد می‌کرد و مخالفت کشیشی را که در همانجا تدریس می‌کرد برانگیخت و کار بالا گرفت.

بدون تردید افلاطون با نظریه‌ی خود درباره‌ی انسان در حکم موجودی ذاتا عقلانیکه در یک قفس جسمانی‌مادی به سر می‌برد بر تاریخ اندیشه تأثیری شگفت گذاشت. این نظریه بعدا در شکل اندیشه جاودانگی انسان در مسیحیت صورت جدیدی پیدا کرد. سرانجام دکارت تحولی عمیق در این نظریه ایجاد کرد و آن اینکه تمایز میان بدن و نفس را به صورت یک دوگانه انگاری و ثنویت ستیزه جویانه میان منیت غیر جسمانیو یک ماده بی‌روح خود کار در آورد.

نزد دکارت عقل و زبان آدمی صرفا برهوتی کاملا درونی شده از من محض دلالت دارد که از تمامی پیوندهای طبیعی و تاریخی یک فاعل معین بریده شده است. در مقابل هر چه غیر من است، به مرتبه‌ی یک دستگاه خودکار پیچیده‌ای شبیه ساعت منزل پیدا می‌کند. چنین منیتی خود را ارباب و مالک مختار می‌داند. آن هم نه ارباب طبیعت، بلکه ارباب هر آنچه بتوان متعلق شناخت. در نتیجه خودش نباید جزئی از این عالم باشد.

آراء دکارت در افکار فیلسوفان پس از خود نیز تاثیر گذار بود، از جمله؟؟؟ که ثنویت دکارتی را تبدیل به ثنویت نفس و کشش حیاتی می‌کند و آن چیزی است که به روح مربوط است و وجه تمایز انسان و حیوان است. در قطب دیگر سارتر «می‌اندیشم» دکارت را نهایت آزادی و اختیار در آگاهی، طراحی و تصمیم‌گیری فردی تفسیر می‌کند. آنچه روحانیت روح با خود حمل می‌کند آزادی انسان است که انسان به آن محکوم است.

### انسان‌شناسی دکارت

دکارت می‌گوید: پس از آنکه به هستی خود مطمئن شدم. توجه کردم به اینکه چه هستم و دیدم هیچ حقیقتی را درباره‌ی خود نمی‌توانم قائل باشم جز فکر داشتن. زیرا تا فکر دارم می‌توانم خود را موجود بدانم و اگر فکر از من زائل شود دلیلی بر وجود داشتنم نخواهد بود. حال که وجودم فقط مبتنی بر فکر داشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز بدن و اعضای آن ثابت نگردیده بود. پس اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مکان و لوازم دیگر نیست پس حقیقت من جز فکر چیزی نیست. پس از اثبات وجود نفس، نخستین حقیقتی که دکارت خود را بر اثبات آن توانا دیده، وجود صانع است. زیرا در ضمن تحقیقات برایش مشخص شده است که هر چه را عقل روشن و متمایز دریابد حق است. او وجود صانع را برای عقل بدیهی می‌شمارد. او می‌گوید که: فکر کردم آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ پس می‌بینم اگر هستی من مستقل بود، یعنی خود باعث وجود خویش بودم همه‌ی کمالات را به خود می‌دادم و شک و خواهش در من نمی‌بود و خدا می‌بودم. اما من که عوارض را نمی‌توانم به خود بدهم چگونه هستی به خود بخشیده‌ام؟ به علاوه اگر من توانایی داشتم که به خود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم. حال آن که این قدرت را ندارم و دوام هستی من وابسته به وجود دیگری است و آن دیگری یقینا خداست یعنی وجود کامل واجب قائم به ذات است. و چون قائم به ذات است جمیع کمالات را بالفعل دارد زیرا کمال با لقوه نقص است.

به عقیده دکارت علت غایی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه‌ی خدا راه می‌یابد. پس در علم و حکمت دنبال علت‌های غایی امور نباید رفت. و فقط چگونگی و اسباب و علت‌های فاعلی و محدثه آنها را باید جست. او عالم جسمانی را نامحدود می‌داند زیرا برای ابعاد حد نمی‌توان تصور کرد. حرکت نخستین را خدا به جسم داد و آن مستقیم بوده. سپس تصادم اجرام با یکدیگر منجر به حرکت و چرخش شده است کلیه عالم مانند یک دستگاه یا کارخانه است که اجزاء آن بر طبق قوانینی عمل می‌کنند. قانون اول اینکه اشیاء در هر حالت هستند به همان حالت می‌مانند. اگر ساکن باشند ساکن می‌مانند

و اگر متحرک باشند متحرک می‌مانند. قانون دوم اینکه هر جسم متحرکی حرکت خود را به طور مستقیم ادامه می‌دهد و انحراف از خط مستقیم به سبب مانع است. قانون سوم اینکه اگر جسمی متحرک با جسم دیگری تصادم کند اگر قوه‌ی حرکت او کمتر از دیگری باشد از حرکت او کاسته نمی‌شود اما اگر بیش از دیگری باشد او را حرکت می‌دهد به اندازه‌ی حرکتی که به او داده است از حرکت خودش می‌کاهد او حرکت متحد المرکز افلاک را به دلیل گردبادهایی می‌داند.

دکارت در اخلاق این نظر را داشت که اراده‌ی انسان آزاد و نا محدود است ولی قدرتش محدود است. اما چون قدرت خداوند نامحدود است آنچه مقدر کرده محتوم است. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در برابر خداوند باشد. چرا که خداوند که کامل است مهربان است و صلاح ما را تقدیر می‌کند.

### مبانی انسان‌شناسی دکارت

دکارت در فلسفه‌ی ماوراء الطبیعه مذاقش نزدیک به افلاطون است نفس انسان را ذاتی می‌داند قائم به خود و به کلی مستقل از تن و جسم برای معقولات هر چند که جای آنها در نفس است. وجود حقیقی ذاتی قائل است یعنی اینکه آنها را مفاهیمی فطری می‌نامد و این همان است که در فلسفه افلاطونی مُثُل نامیده شده است. حصول علم به مجردات را برای نفس محتاج به ادراک جزئیات نمی‌داند و هم عقیده نیست با کسانیکه وجود مفاهیم مجرد را ذهنی و مانند تصویری می‌دانند که در آئینه نقش می‌شود. همین اعتقاد او را به بی‌اعتباری محسوسات متوجه نمود و سرانجام علم را منحصر به مدرکات عقلی دانسته است. به این سبب است که می‌گوید: من به هیچ چیز اعتقاد ندارم مگر آن که در نظر عقل من روشن و بدیهی باشد. یعنی همان مفاهیم فطری را اساس علم واقعی می‌پندارد. وقتی که می‌گوید: من وجود باری را به بداهت در می‌یابم، صادق است اگر چه در اشتباه باشد. یعنی از روی عقیده می‌گوید.

معمولاً محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته، از آن به مجرداست پی می‌برند. دکارت عکس این روش را پیش گرفته است و از مجردات پی به عالم محسوس برده است. چون او به ادراک عقلی در برابر حسی اصالت می‌دهد. روش ریاضی دکارت هم ریشه در همین باور دارد. او به تجلی عالم نفس به عالم ماده اعتقاد ندارد اما به شناخت نفسانی اصالت می‌دهد در برابر شناخت مادی و باور دارد که شناخت نفس بر حواس حکومت دارد. او لایه‌های تجرید انسان را به عنوان لایه‌های تجرید ادراک او می‌شناسد.

چون به عقیده دکارت درباره‌ی تصورات فطری و ذات باری و بداهت عقلی درست پی بردیم، مشکل نقدی را که به او وارد می‌کنند و تفکر او را دوری می‌دانند می‌توان حل کرد. او می‌خواهد بگوید خداوند ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است. اگر به وجود چنین ذاتی معتقد نباشیم باید کارهای عالم را بی‌سامان و هرج و مرج بدانیم در آن صورت به وجود حقایق ثابتی در جهان نمی‌توانیم معتقد باشیم. چگونه اطمینان کنیم که آن چه امروز حقیقت می‌یابیم فردا نیز حقیقت باشد؟ اما چون دانستیم که خدا هست به صحت حقایقی که در می‌یابیم می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم. این است که دکارت یکجا به بداهت عقلی استناد می‌کند و یکجا اطمینان به بداهت را از وجود باری می‌داند و این استدلال دوری به نظر می‌آید.

قدیس آگوستین این نکته که علم به نفس حضوری است را تصریح کرده بود و مدعیان دکارت این نکته را به او گوشزد نمودند. ولیکن او گفته است از این مطلب آگاه نبوده است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز هم در کتاب شفا و هم در اشارات به این امر اشاره کرده است ولیکن حق این است که پیش از دکارت هیچ کس علم انسان بر نفس خود را اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت از این جهت بدیع است. بعضی جمله‌ی «می‌اندیشم پس هست» را اساس هستی‌شناسی دکارت می‌دانند که گفته‌ای صحیح نیست.

### آراء دکارت درباره‌ی متقدمان

دکارت اعتقاد داشت که همه‌ی علوم به منزله اندامهای یک پیکرند و همه را باید باهم آموخت. آن هم به مدد روشی که بر همه انطباق پذیر باشد. این روش جز روش ریاضیات نمی‌تواند باشد. چون در جمیع علوم آنچه به چنگ می‌افتد نظم و اندازه‌ی پدیدار هاست و علم ریاضی تنها علمی است که همه جا و همواره با نظم و اندازه سروکار دارد و همین است سر آنکه قطعیت و علم یقینی تنها در حساب و هندسه بدست می‌آیند. چنین به نظر می‌رسد که وی به اهم و اعظم دستاوردهای گالیله و کپلر چشم داشت و از آنها بهره می‌جست. ولی متأثر از هیچ یک از آراء خاص و فلسفه علمی آنان نبود.

آنچه دکارت را بدین باور رسانده بود. مکاشفه‌ای عجیب بود از جنس مکاشفات صوفیان که در آن فرشته‌ی حقیقت بر او ظاهر شد و با اشراق روحیقین در او بر اعتقاد را سخ و پیشین او صحنه نهاد و به او اطمینان بخشید که؟؟؟ ریاضیات مفتاح؟؟؟ گشودن مخزن اسرار طبیعت است. این مکاشفه چنان قاهر و جلی بود که دکارت در سالهای بعد هم تاریخ دقیق آن را به یاد می‌آورد و آن را لیله القدر وحی جلیلی می‌دانست که پیشه وراه او را در جمیع ادوار زندگیش روشن ساخت. آن اینکه در هر شاخه‌ای از علم بکوشد تا نشان دهد تنها معرفت ریاضی است که دقیق و متیقن است و برای آن که بتوان کمیات را دقیق و موشکافانه بررسی نمود باید همه را به جامه‌ی ریاضی در آورد.

انسان‌شناسیو جهان‌شناسی دکارت بسیار شبیه ابن هیثماست اما نقشی که برای ریاضیات قائل می‌شود در آراء ابن هیثم غایب است. او اعتقاد به تجربه‌ی حسی را به هیچ وجه سزاوار فلسفه نمی‌شمارد. در واقع علم به هیچ شیئی به مدد حس صرف حاصل نمی‌آید. بلکه فقط با تعقل در باره‌ی اشیاء محسوس، علم حاصل می‌شود.

تاکید به ریاضیات در آراء فیثاغورس هم دیده می‌شود که گالیله و کپلر نیز در این باب تحت تاثیر فیثاغورس بوده‌اند. فیثاغورس نیز از حکمای اهل مکاشفه بوده است و مشهور است که از طریق مصریان حکمت شهودی را از هرمس یا ادریس پیامبر به ارث برده است.

مانند ابن هیثم باورداشت که وظیفه عالم این است که پاره‌ای از اصول کلی صادق بر عالم ماده را به دست آورد. اما نه به مدد حواس کور بلکه به مدد نور عقل. آن هم باید درباره‌ی اموری باشد که وحی درباره‌ی آنها ساکت است با وجود احترامی که دکارت به وحی می‌گذارد او اولین کسی است که عقل را درباره‌ی موضوع وحی ناتوان می‌داند و با این کاربین طبیعت و ماوراء الطبیعه نزاعی ایجاد می‌کند که تا امروز به صلح نگرا پییده است چنین باورهایی در ابن هیثم هم دیده می‌شود. چرا که او یقین را تنها از مدخل تجربه و سپس اندیشه ممکن می‌داند مقام بلند دکارت نتیجه این است که در جوانیبا این که می‌توانست از عالمترین مردان عصرش به حساب آید اما دانش عصر خود را به چیزی نگرفت و بنیان یک نظریه‌ی علمی نو را گذاشت.

### علم از دیدگاه دکارت

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی دکارت بدین قرارند: مخلوقات همه از جنس ماده یا ذهن هستند. ماده جوهری گسترده است که در هنگام آفرینش به حرکت درآمده. ذهن جوهر اندیشنده‌ی ناگسترده است. فضا و زمان نامتناهی است. خلاء وجود ندارد. حرکت نسبی است. روانشناسی ریشه‌های فیزیولوژیک دارد خرد در حد کمال تنها نزد خداوند است و انسان چاره‌ای جز تجربه و آزمایش ندارد. آزمایش و مشاهده برای انطباق مدل با واقعیت کفایت می‌کند. ریاضیات کلید شناخت طبیعت است. ثنویت ذهن و ماده ستیزه جویانه است. منیت بر ذهن استوار است و وجود نفس همان وجود ذهن است. هستی ذهن از نزد خدا به او عطا شده خداوند قائم به ذاتی است که جمیع کمالات را داراست. علت‌های غایی بر ما معلوم نیست و فقط باید به دنبال چگونگی و اسباب و علت‌های محدثه پدیده‌ها با شیم. اراده انسان آزاد و نامحدود و قدرتش محدود است اما قدرت خداوند نامحدود است پس تقدیر به دست اوست و انسان باید در برابر خداوند تسلیم باشد. معقولات وجود حقیقی ذاتی دارند به این صورت که فطری هستند. محسوسات بی‌اعتبارند و علم منحصر به مدرکات عقلی است. از مجردات پی به عالم محسوسات می‌بریم. لایه‌های تجرید هستی انسان لایه‌های

تجرید ادراک اوست. همه علوم اندامهای یک پیکرند و همه را باید باهم آموخت، آن هم به مدد روش ریاضیات که بر همه انطباق پذیر است طبیعت حرفی درباره‌ی ماوراء الطبیعه نمی‌زند این فلسفه‌ی علم یاد آور نامهای گالیله، کپلر و نیوتن است.

### دکارت در بستر تاریخ علم

دکارت و زندگی عملی او خود سمبول آراء فلسفی اوست. او با علوم گسترده‌ای آشنایی داشت و ریاضیاتی را که مویده فلسفه‌ی علم او باشد را خود بوجود آورد. در پزشکی و تشریح سررشته داشت و وحدت و هماهنگی که بین علوم مختلف قائل بود، در شخصیت او تجلی یافته بود. ارتباطات او با معاصرانش عمدتاً از طریق نامه نگاری بود و شخصیتی عزلت طلب داشت. شاگردی از خود به جای نگذاشت. در مسائل عصر خود حساس و نکته سنج بود و این را در ارائه تئوریهای علمی خود رعایت می‌کرد. نقشی که دکارت در تاریخ علم ایفا کرد نیز بر فلسفه‌ی او مطابقت دارد. متافیزیک دکارتی کم و بیش توسط دیگر دانشمندان برجسته پس از او قابل احترام بود. و این حتی تا عصر کانت نیز مشهود است که خود به تنهایی بر سر فیلسوفان بعد از خود سایه انداخته است. عصر او اجازه نمی‌داد که دکارت بیش از این به تبلیغ و توسعه‌ی آراء خود بپردازد حتی مجبور بود برای فعالیت علمی در آرامش وطن خود را ترک نماید. حتی دانشگاههای هلند نیز برای آرای او جا باز نکردند و هلند تنها آرامش تحقیق را به او هدیه کرد. بنابراین آراء دکارت تنها بر روشن فکران تأثیر گذاشت و مستقیماً باعامة ارتباط برقرار نکرد. هر چند عامه برای او احترام فراوانی قائل بودند و در بازدید هایش از فرانسه از او تجلیل شایانیه عمل آوردند. دکارت به اندازه کافی سیاستمدار بود تا در بین مردم نام نیک به جای بگذارد.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه دکارت

دور نمای تفکر دکارت تا حدود زیادی به واقعیت پیوست و این برای نادر فیلسوفانی برقرار است. طبیعت‌شناسی او تا به امروز سر مشق همه محققین بوده است و ماوراء الطبیعه‌هاو چنان است که در فلسفه علم و تاریخ علم قرار نیست تأثیری به جای بگذارد یا نقشی ایفا کند. ماوراء الطبیعه دکارت قادر است در بسیاری از مسائل سکوت کند تا کلیسا را آزار ندهد و لذا کلیسا فلسفه طبیعی دکارت را برای پیشرفت آسوده بگذارد. البته ماوراء الطبیعه دکارت بر آراء فیلسوفان پس از او بسیار تأثیر گذار بوده است و از این طریق غیر مستقیم فلسفه علم آنان را نیز هدایت می‌کرده است. خواه این تأثیرات تأیید کننده یا رد کننده باشند. حکومت ریاضیات بر علوم و توسعه علوم از این طریق مبنای تفکر علمی دکارت است که دورنمای آن را نیز شکلمی دهد. فلسفه طبیعت و فلسفه ماوراء الطبیعه از هم پاره می‌شوند و هر یک تاریخ مستقلی پیدا خواهند کرد. تحت این فلسفه علوم طبیعی و ریاضیات به نهایت معنی که امروز متصور ماست پیشرفت خواهند کرد و فلسفه تاریخی جدا از فلسفه علم پیدا خواهد کرد که چنین هم شد دکارت کسی است که فلسفه علم را از فلسفه جدا کرد و آن را قائم به ذات کرد. همان اتفاقی که روزی برای فلسفه افتاد که در یونان باستان توسط تالس از دین جدا و قائم به ذات شد.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

دکارت مستقیماً به مسئله عاقبت بشریت نمی‌پردازد و انسان‌شناسی او این مسئله را به خداوند واگذار می‌کند. اما انسان‌شناسی او در مسئله عاقبت بشریت نتایج خواهد داشت که بدین قرارند. شناخت و کنترل طبیعت و در نتیجه رفاه بشریت میوه و ثمره این انسان‌شناسی است. انسان دکارتی انسانی اخلاقی است که توسط دین مهار شده است اما دین او فردی است و یا لاقلاً ساختارهای اجتماعی دین و ساختارهای اجتماعی علم تراحم ندارند. و مستقلاً عمل می‌کنند امور مربوط به آخرت به یکی و امور مربوط به دنیا به دیگری سپرده خواهد شد و این دو مزاحمتی برای هم فراهم نمی‌کنند.

آثار بلند مدت چنین تفکری رفاه اجتماعی و از هم گسیختگی دین و علم و جدا شدن دنیا و آخرت بشریت است. اما چون دنیا از آخرت جدا شد، آخرت مزرعه خود را از دست داده است و تبدیل به مفهومی مصنوعی و فرمال خواهد شد که به راحتی قابل حذف است و حذف آن صدمه‌ای به فلسفه علم نخواهد زد. لذا انسان‌شناسی دکارت ضربه محکمی به دین می‌زند چرا که پایه‌های دین در دنیا متزلزلی می‌شود. هر چند بنا بر فلسفه دکارت پایه‌های دین در آسمان است نه در زمین و دین نباید بر پایه‌های دنیایی تکیه بزند. اما در هر حال راه برای ماتریالیسم باز می‌شود.

### نقد انسان‌شناسی دکارت

انسان‌شناسی دکارت بر تفکر تکیه می‌زند و تعجبی ندارد اگر انسان را جز ذهن و جسد نداند. چرا که تفکر در همان لایه تجرید نفس است که معنی پیدا می‌کند. لایه‌های تجرید انسان همواره لایه‌های ملموس‌تر را مستقیماً درک می‌کنند اما شهود برای شناخت هر لایه‌ای توسط هر لایه‌ای کار آمد است.

انسان‌شناسی دکارت بین طبیعت و ماوراء الطبیعه را قیچی می‌کند و این کار را می‌توان در لایه‌های بالاتر تجرید نیز انجام داد یعنی مثلاً بین عقل و نفس را قیچی کرد بنابراین باید از حملاتی که انسان‌شناسی دکارت به دین کرده است درس گرفت و از قیچی کردن رابطه بین لایه‌های تجرید احراز کرد. هر چند این کار باعث خواهد شد به معنای عمیق‌تری از ماوراء الطبیعه مستقل شود و این موجب پیشرفت علم خواهد بود. در واقع انسان‌شناسی دکارت رابطه بین انسان و خدا و یا زمین و آسمان را قیچی می‌کند و هر گونه بریدن ارتباط بین لایه‌های تجرید هستی همین نتیجه را خواهد داشت و به دین ضربه خواهد زد و ماوراء الطبیعه را قابل حذف خواهد کرد. این یک معضل فلسفی ایجاد می‌کند و آن اینکه آیا این قیچی کردن که مضراتی و فوایدی دارد لابد من است یا می‌توان از آن احراز کنیم.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی دکارت

ثنویت دکارتی در مسئله حقوق طبیعی نیز وارد می‌شود. حقوق طبیعی انسان دکارتی مربوط به جسم و یا ذهن او هستند و این حقوق به یکدیگر مرتبط نیستند. بهتر بگوییم انسان یکسری منافع مادی دارد و یکسری منافع شناختی ولی بین این دو رابطه‌ای نیست حقوق شناختی مانند حق یاد گرفتن ممکن است در جامعه به موانعی برخورد کنند، اما از آنجا که این حق با طنی و معنوی است، باید رضا به قضا داد و شرایط پیش آمده را پذیرفت و آن را خواست خدا دانست و نباید با این موانع مبارزه کرد. اگر مانعی برطرف شد دلایلی معنوی دارد و باید خدا را شکر کرد که مانع برداشته شده و نباید تصور کرد منافع مادی منجر به رسیدن انسان به حقوق معنوی شده است.

بنابراین بر طبق انسان‌شناسی دکارت دو نظام علیت بر قرار است یکی علیت ظاهری که مکانیکی است و یکی علیت باطنی یا ذهنی که تحت اراده خداوند است و هیچ ربطی هم به علیت ظاهری ندارد. حتی نمی‌توان گفت علیت مادی تجلی علیت ذهنی است چه در این صورت باید به جای ثنویت دکارتی نام لایه‌های تجرید دکارتی را بگذاریم. بنابر چنین نظریه‌ای از حقوق طبیعی، انسان دو زندگی دارد. زندگی دنیوی و زندگی اخروی که در دنیاست. یکی فناپذیر است و دیگر فناپذیر و ابدی است حقوق طبیعی نیز به مادی و معنوی تقسیم می‌شود که اولی فنا پذیر و دومی ابدی است.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی دکارت

مفاهیم فرد و اجتماع تحت انسان‌شناسی دکارت دو معنی می‌توانند داشته باشند، مادی و معنوی. اجتماع معنوی و حقوق اجتماعی معنوی در دست خداوندند لذا بر ما نیست که به آنان بپردازیم. در مورد حقوق فردی نیز چنین است. حقوق فردی و اجتماعی مادی نیز با حقوق طبیعی مادی مرتبطند و بر آن تکیه می‌کنند.

سؤال این که نظام حقوقی فردی و اجتماعی در این انسان‌شناسی تحقیقی هستند یا ذاتی. پاسخ اینکه حقوق مادی تحقیقی هستند و برای رفع نیازهای مادی انسان‌ها تنظیم می‌شوند اما حقوق معنوی ذاتی هستند و توسط خداوند و نیازهای فطری انسان مشخص می‌گردند.

سؤال این که حقوق اجتماعی بر حقوق فردی حکومت دارند یا برعکس. در نظام تحقیقی مادی تراحم منافع است که حقوق را تعیین و محدود می‌کند لذا حقوق اجتماعی پایه‌اند و حقوق فردی از روی آن معلوم می‌گردند و تنظیم می‌شود. در نظام حقوقی معنوی که ذاتی است، از آنجا که اجتماع ذات و فطرت ندارد بلکه این فرد است که ذات دارد، حقوق اجتماعی معنوی است که بر پایه حقوق فردی معنوی تدوین می‌شود. اما این امر تنها اهمیت نظری دارد چرا که در باطن تنها قانون‌گذار خداست.

### فلسفه اقتصاد نزد دکارت

اقتصاد نیز در انسان‌شناسی دکارت دچار ثنویت است. اقتصاد مادی و معنوی هر دو معنی دارند چون انسان منافع مادی و معنوی هر دو را دارد البته اقتصاد مادی و معنوی مرتبط نیستند. همان طور که منافع مادی و معنوی انسان مرتبط نیستند. لذا می‌توان اقتصاد دانهای مادی داشت که اقتصاد مادی را مورد مطالعه قرار می‌دهند مانند امروز و اقتصاد دانهای معنوی داشت که اقتصاد معنوی را مورد مطالعه قرار می‌دهند. البته این علمی نظری است چرا که برقراری منافع معنوی انسان تنها در دست خداست و انسان باید به قضا راضی باشد.

در اینجادر صحنه عمل نتایج گسستن رابطه جسد و ذهن مشخص می‌شود. چرا که در صحنه عمل اقتصاد مادی مانند امروز علمی مفید و تعیین کننده است اما اقتصاد معنوی علمی نظری است که در قضا تغییری ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر انسان‌شناسی دکارت می‌گوید که طبیعت می‌تواند مسخر بشر باشد اما ماوراء الطبیعه چنین نیست انسان نمی‌تواند ماوراء الطبیعه را تسخیر کند. اگر می‌توانست به خود کمالاتی را اهدا می‌کرد. ماوراء الطبیعه محضر خدا و کرسی سلطنت اوست. چرا که اوست که به ما هستی را عطا کرده و ما نمی‌توانیم آن را به خود عطا کنیم همین جاست که می‌توان ماوراء الطبیعه را بکلی نادیده گرفت.

### اقتصاد دکارتی در بستر فلسفه حقوق

اقتصاد دکارتی و حقوق دکارتی که هر دو ثنوی هستند یکدیگر را حمایت می‌کنند اقتصاد مادی و حقوق مادی حامی یکدیگر و اقتصاد معنوی و حقوق معنوی حامی یکدیگرند. ساختارهای اجتماعی تحت این نظام حقوقی و اقتصادی به دودسته مادی و معنوی تقسیم می‌شوند که هیچ گونه ارتباطی با هم ندارند و هیچ گونه تراحم منافی هم باهم ندارند. این درست همان ساختارهای دینی است که در غرب و جود دارد اما هیچ گونه قدرت تأثیر گذاری در دنیای منافع مادی مردم ندارد، حتی اگر خود یک بنگاه اقتصادی باشد مانند کلیسا.

نتیجه اینکه عملاً فلسفه دکارت دین را منزوی می‌کند چرا که هر کس بخواهد می‌تواند بدون صدمه دیدن منافع مادی خود را از ساختارهای اجتماعی معنوی جدا کند. بنابراین هر کس قابلیت غیر دینی زندگی کردن را داشته باشد چنین خواهد کرد. اگر احیانا در چنین جامعه‌ای منافع ساختارهای اجتماعی دنیوی و ساختارهای اجتماعی معنوی تضاد داشته باشند، این منجر به یک جنگ اقتصادی مادی خواهد شد. لذا ساختارهای اقتصادی معنوی ناچارند خود را به سلاح پول مسلح نمایند و در نتیجه به بنگاههای اقتصادی تبدیل خواهند شد، درست مثل کلیسا اما این نقض غرض است و ساختارهای معنوی را از هدفشان دور خواهد کرد.

## علم دکارتی در بستر حقوق و اقتصاد دکارتی

در بستر حقوق و اقتصاد دکارتی ساختارهای علمی نیز ناچارند به بنگاههای اقتصادی تبدیلی شوند تا حیات خود را حفظ کنند. این نیز نقض غرض است مگر آنکه علم در خدمت اقتصاد و ساختارهای اقتصادی قرار گیرد و این همان چیزی است که امروز اتفاق افتاده است. البته دولتها نیز برای اداره جامعه، به دانشگاههایی نیاز دارند که منافع آنان را برآورده سازد و لذا دانشگاههای دولتی اجازه نمی‌دهند علم سراسر در خدمت ثروت باشد.

این نشانمی‌دهد که فلسفه دکارت فلسفه صادقی نیست. چرا که دکارت به ادراک ذهنی اصالت می‌دهد و ادراک مادی را بر پایه ادراک ذهنی استوار می‌کند. یعنی معنویات را حقیقی‌تر و محکم‌تر از مادیات می‌داند. اما فلسفه او منجر به ساختاری اقتصادی می‌شود که در آن علم در خدمت ثروت است. در این جا می‌توان مسئله معکوس را مطرح کرد اینکه در کدام انسان‌شناسی‌ها ثروت در خدمت علم است، آن هم نه در خدمت علم فردی بلکه در خدمت همان علمی که یک تعاونی بزرگ است؟ روشن است که انسان‌شناسیهای درون‌گرا مانند بودا و غزالی به چنین هدفی خدمت نمی‌کنند. همچنین انسان‌شناسی‌هایی که به ظاهر در برابر باطن اصالت می‌دهند چنین نقشی را ایفا نمی‌کنند.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

شناخت نزد دکارت دو مؤلفه اصلی دارد یکی عقل که ابزار اصلی آن شک و یقین است و دیگری آزمایش و مشاهده که می‌توانند نشان دهنده انطباق مدل با واقعیت باشند. تفکر فرمال و نمادین نزد دکارت اصالت داشت و این در ریاضیات این طور تجلی می‌کرد که هر مسئله ریاضی را می‌توان به یک مسئله جبری تحویل کرد. خواب و تعبیر آن نزد دکارت از لوازم شناخت تصور می‌شد اما این در فلسفه او وارد نشد. ثنویت ستیزه‌جویانه بین منیت غیر جسمانیو ماده بی‌روح از مبانی شناخت نزد دکارت محسوب می‌شود منیت غیر جسمانی‌ارباب است بر هر آنچه می‌توان شناخت در نتیجه خودش نباید جزئی از این عالم باشد. او وجود نفس را چیزی جز تفکر نمی‌دانست لذا تنها ابزار شناختی انسان تفکر است. علت‌های غایی امور عالمبر انسان معلوم نیست لذا نباید هدف شناخت انسان قرار گیرند. شناخت خداوند که قدرت کامل است و مهربان است و صلاح ما را تقدیر می‌کند نتیجه‌اش تسلیم در برابر خداوند است. حصول علم به مجردات و ادراک کلی از نظر دکارت برای نفس ممکن است. علم منحصر به مدرکات عقلانیست او مفاهیم فطری را که بدیهیات عقلی هستند اساس علم واقعی می‌داند. به ادراک عقلی در برابر ادراک حسی اصالت می‌دهد. او قائل است که شناخت نفس بر حواس حکومت دارد. وجود خداوند نزد دکارت منجر می‌شود حقایق ثابتی برای مطالعه و شناخت انسان موجود باشند.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

روشن و بدیهی بودن اصول اولیه به طوری که نتوان در درستی آنها شک کرد یک ارزش است لذا شک نزد دکارت ضد ارزش است و یقین ارزش است ضمناً اینکه یک اصل بتواند مبنای استنتاج قرار گیرد و نتایج زیادی داشته باشد نزد دکارت ارزش است خرد ارسطویی نزد دکارت ارزش است اما تنها خداوند خردی در حد کمال دارد. آزمایش و مشاهده تنها ملاک انطباق مدل با واقعیت می‌باشند و لذا ارزشی هستند. ریاضیات آزمایشگاه فلسفه‌ی او بود و پرداختن به آن ارزش محسوب می‌شد خداوند که بخشنده کمالات است واجد ارزش است و انسان که نمیتواند به خودش کمال ببخشد فاقد ارزش است. در علم و حکمت علت‌های غایی ارزشی هستند که نزد خداست اما نه نزد انسان. قدرت نیز ارزش است اما قدرت خداوند نامحدود و قدرت انسان محدود است: اینکه علم به نفس حضوری است نزد دکارت ارزش است. همبستگی علوم که مانند اعضا یک پیکرند نزد دکارت ارزش است و

ریاضیات روش کلی مطالعه همه‌ی علوم است که خود ارزش می‌باشد. عقل در برابر حس ارزش است و علم به هیچ چیزی به مدد حس صرف بدست نمی‌آید. اما یقین از مدخل تجربه و سپس اندیشه ممکن است. حرکت نزد دکارت ارزش است چون خداوند در آغاز آفرینش حرکت را پدید آورده است و ثبات نزد دکارت ارزش است چون حقایق ثابت هستند و قابل مطالعه می‌باشند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

اخلاق دکارتی یکی از موضوعات تعلیم دکارتی است که بر طبق آن انسان باید از درک غایت امور ناامید باشد و در کارها تسلیم خداوند باشد و حس و تجربه را در سایه عقل و یقین مبنای شناخت قرار دهد. اما هم حس باید برای شناخت صحیح تربیت شود و هم عقل باید برای شناخت صحیح تربیت شود. علوم ریاضی و علوم طبیعی و هم الهیات همه موضوع تعلیم هستند. اما طبیعت حرفی در باره‌ی ماوراء الطبیعه نمی‌زند معقولات وجود حقیقی ذاتی دارند و لذا باید تعلیم داده شوند. حکومت ریاضیات بر توسعه‌ی علوم مبنای تفکر علمی دکارت است. اما فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی ماوراء الطبیعه از هم پاره می‌شوند. لذا علوم ماوراء الطبیعی باید جداگانه و در مدرسه‌ای متفاوت و علوم طبیعی و ریاضی جداگانه در یک مدرسه‌ی عمومی مورد آموزش قرار گیرند. جدایی علم از فلسفه در ساختار نظام آموزشی دکارتی تجلی پیدا کرده است لذا ممکن است کسی فلسفه بخواند و به علم اندوزی نپردازد یا علم را بیاموزد اما به فلسفه نپردازد. با جدایی علم و فلسفه امور مربوط به دین و دنیا از هم جدا شده‌اند و تزاومی ندارند. جدایی علم و فلسفه در انتخاب معلم نیز تاثیر دارد. معلم فلسفه تنها لازم است فلسفه بداند و معلم علم لازم است علم بداند نه فلسفه. اما در آموختن و آموزش علم علوم طبیعی از ریاضیات جدا نیستند. جای تعجب است که دکارت بین علوم طبیعی و ریاضی را مانند رابطه بین علم و فلسفه از هم قیچی نمی‌کند. او می‌داند که کنار گذاشتن ریاضیات علوم تجربی را ناکارآمد می‌کند.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

فرد دو لایه تجرید نفس و جسد را داراست لذا تربیت او به تربیت نفس و تربیت جسد محدود می‌شود. تربیت نفس همان تربیت تفکر و عقل آدمی است و تربیت جسد همان تربیت ادراک تجربی حس اوست. بین منافع حسی و شناختی انسان رابطه‌ای نیست لذا بین تربیت نفسانیو جسدی یا به عبارت دیگر بین تربیت عقلی و حسی انسان نیز رابطه‌ای وجود ندارد. تربیت عقلی نتیجه‌ای در تربیت حسی ندارد و برعکس آن هم بر قرار است. حتی علیت در نظام عقلانیو شناختی باطنی انسان نظامی است جدا از علیت در نظام حسی و ظاهری انسان. انسان دو زندگی دارد مادی و معنوی و تربیت برای این دو زندگی از هم جدا هستند و می‌توانند در مدارس متفاوتی انجام شوند. در تربیت مادی فرد بسیاری از آنچه مورد نظر است امور اعتباری هستند. یعنی این که جامعه چه کاری را ادب حساب می‌کند اهمیت دارد اما در تربیت معنوی فرد امور حقیقی مورد نظر هستند و اعتبارهای جامعه انسانیلزم نیست مد نظر قرار گیرند یا این که اصلاً اعتبارات همه به اموردنیوی مربوط می‌شوند. در نتیجه چنین دیدگاهی به تربیت فردی مدارس که به تربیت ماوراء الطبیعه و معنوی می‌پردازند مانند همان جایی باشند که به تعلیم فلسفه می‌پردازند و مدارس که به تربیت مادی می‌پردازند همان جایی باشند که به تعلیم علوم تجربی و ریاضی می‌پردازند. دکارت ادعا نمی‌کند که تعلیم از تربیت جداست چه اگر این طور بود باید چهار مدرسه‌ی متمایز به آموزش و تربیت دانش‌آموزان می‌پرداختند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی دکارت

تربیت اجتماعی از جهتی به عالم ماده و هم باطن بر می‌گردد. از جهتی متولی دنیوی و اخروی دارد. تربیت اجتماعی در عالم ماده متولی آن مدرسه یا جامعه است و تربیت اخروی؟؟! باطنی متولی آن خداست و هم مدرسه یا جامعه است. اما هویت باطنی جامعه از هویت ظاهری آن مستقل هستند. ساختارهای اقتصادی جامعه نیز دچار ثنویت است منافع باطنی در جامعه جداگانه و

منافع ظاهری جداگانه برآورده می‌شوند. لذا برآورده شدن منافع باطنی و ظاهری در افراد یا در جامعه لزوماً همگام نیستند. ممکن است کسی در امور مادی حقوقش برآورده شده باشد اما نه در معنوی. یا بر عکس. منافع معنوی برآورده شدنش تنها توسط خداوند ممکن است و بشری نمی‌تواند برای بشر دیگر منافع معنوی را برآورده کند. چرا که طبیعت می‌تواند مسخر انسان با شد اما ماوراء الطبیعه نمی‌تواند چنین باشد. ساختارهای اجتماعی تحت تاثیر این ثنویت به دو دسته‌ی مادی و معنوی تقسیم می‌شوند. این چیزی شبیه جدا شدن حوزه و دانشگاه است. حتی ممکن است در مدرسه‌ای فلسفه تعلیم داده شود اما به تربیت معنوی دانش آموزان توجه نشود. به این معنی حتی تفکر ماوراء الطبیعه از تربیت ماوراء الطبیعه مستقل فرض می‌شود که چیزی فراتر از ثنویت دکارتی است. پس تحت انسان‌شناسی دکارت مدارس آموزش فلسفه نیز می‌توانند ساختاری مادی یا معنوی داشته باشند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد دکارت

مدرسه هم خاستگاه تعلیم است و هم خاستگاه تربیت. اما هما‌نطور که گفتیم خطر این وجود دارد که مدارس آموزش فلسفه یک ساختار مادی فرض شوند نه یک ساختار معنوی. لذا تربیت معنوی دانش‌آموزان به خداوند گمارده می‌شود. اما این اتفاق در مدارس آموزش علوم تجربی و ریاضیات ممکن نیست چرا که تربیت مادی تنها به عهده مدرسه است و نمی‌تواند به خداوند گمارده شود. بنابراین در عمل نه تنها بین جسد و نفس قیچی شده است بلکه بین تعلیم و تربیت در مدارس باطنی نیز جدایی افتاده است. بنابراین ممکن است تصور شود معلمان فلسفه لازم نیست خود مورد تربیت باطنی قرار گرفته باشند و تنها باید علم فلسفه را احراز کرده باشند. این مقدمه آن است که فیلسوفانی در جامعه مورد قبول عام قرار گیرند که از تربیت باطن خالی باشند و فلسفه تحت تاثیر این انسان‌شناسی به یک سنت علمی غیر معنوی تبدیل خواهد شد. بنابراین تحت انسان‌شناسی دکارت نه تنها علوم تجربی و ریاضیات از آخرت جدا شده‌اند بلکه فلسفه نیز تبدیل به یک علم غیر باطنی و غیر آخرتی خواهد شد. این غایت جدایی ماده از باطن و تاکید به باطن نزد ارسطوست که تا زمان دکارت به نهایت پختگی خود می‌رسد و مجال می‌یابد تا ظهور اجتماعی پیدا کند. توجه به این نکته ضروری است که دکارت مانند ارسطو دارای شبکه شناختی کلامی است. تاکید او بر کاربرد جبر در حل مسائل ریاضی تا یبیدی دیگر بر کلامی بودن دکارت است.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد دکارت

ساختارهای علمی باطنی چه به تربیت باطنی بپردازند و چه نپردازند ناچارند برای حفظ حیات خود به بنگاههای اقتصادی تبدیل شوند و این به نوعی مقدمه‌ی تسخیر باطن توسط ظاهر یا تسخیر اقتصاد باطنی توسط اقتصاد مادی است. لذا عاقبت تعلیم و تربیت دکارت تاکید بر تفکر دنیوی و تربیت دنیوی و جدا شدن حساب دنیا از آخرت است. تحت این تعلیم و تربیت جامعه به این سمت پیش می‌رود که طبیعت را تسخیر کند و به کمک ریاضیات در تسخیر طبیعت توفیق می‌یابد. اما به سمت جدایی از ماوراء الطبیعه و آباد کردن آخرت پیش می‌رود. تنها اقلیتی از فیلسوفان قرار است تحت تربیت الهی باطن‌گرا باشند. و این از دیدگاه دکارت کفایت برآورده کردن نیازهای باطنی جامعه را می‌کند. همچون خود او که با خواب و مکاشفه تایید شده است اما انسان‌شناسی او لزوماً انسانهایی مانند دکارت را تربیت نمی‌کند تا تربیت کسی چون دکارت در دستور کار انسان‌شناسی دکارت قرار ندارد. اینجاست که می‌گوییم دکارت یک نظریه انسان‌شناسی ارائه کرده است که به مبانی خود خیانت می‌کند و اهداف اولیه خود را برآورده نمی‌کند چرا که هدف دکارت خاموش کردن الهیات نیست چه او خود شخصی مذهبی است اما نتیجه انسان‌شناسی او خاموش کردن چراغ باطن و تربیت باطنی انسانهاست. حتی اگر به ظاهر فلسفه‌ی ماوراء الطبیعه زنده بماند.

هابز در خانواده‌ای تنگدست در انگلیس متولد شد. عمویش آثار کمال زود رس را در او یافت و هزینه‌ی تحصیلش را تقبل کرد. او از طریق شاگرد خصوصی‌اش که اشراف زاده بود موفق شد با بسیاری از اندیشمندان زمان خودش ارتباط برقرار کند و کتابخانه‌ی ارزنده‌ای در اختیارش قرار گرفت. مدتی به عنوان منشی فرانسیس بیکن کار کرد. چند بار به عنوان معلم خصوصی سفر دور اروپا رفت و با اهل علم تماس مستقیم برقرار کرد. او گالیله و دکارت را ملاقات کرد و کتب دکارت را پیش از چاپ مورد نقد قرار داد. عمیق‌ترین علاقه‌ی علمی او به نورشناسی بود. ولی در چهل و نه سالگی اندیشید که هنگام مرتب کردن نظریه هابز فرا رسیده است و طرحی از نظام فلسفی گسترده‌ای را تنظیم کرد که مشتمل بر سه بخش بود. بدن، انسان و شهروندی و مبیایست به همان ترتیب شرح داده شود. زیرا در نظر هابز بدن، یا ماده‌ی سازنده نهایی همه چیز از جمله جامعه‌ی انسانی است. فلسفه‌ی سیاسی هابز نیز نام گرایانه، مادی گرایانه و ضد مذهبی است. او حجم زیادی از آراء خود را به کاربرد این فلسفه‌ی سیاسی در جامعه‌ی مسیحی اختصاص داد که طوفانی از مخالفت برانگیخت و او بقیه‌ی عمرش را در جدال با مخالفان گذراند. او در آراء علمی دقیق نبود. با دالیس بر سر اثباتی که از تربیع دایره ارائه داده بود و همینطور تضعیف مکعب مباحثه کرد و بخاطر حملاتی که به تلمبه‌ی خلاء رابرت بایل کرد از انجمن سلطنتی انگلیس اخراج شد.

### هم عصران هابز

در سراسر قرن شانزدهم، انگلستان نسبت به دیگر کشورهای اروپا، از تضییقات کلامی و دینی آسوده‌تر بود، و شهامت و پیشتازی اعظم مشاوران سیاسی خطه انگلستان، یعنی لرد بیکن تعلیم و تعلم غیر دینی را در آن دیار رشد و قوت بسیار بخشیده بود. از تأثیر مستقیم آراء بیکن بر مابعدالطبیعه بویل و نیوتن نمی‌توان نشانی جست، لکن تلقی که بیکن از علم داشت و آن را یک کار تعاونی شریف و جلیل می‌شمرد، اعتقاد و تأکیدش بر ضرورت و قوت اقناع تجارب حسی و بی‌مهری و دل‌سردی وی نسبت به فرضیات خیال پردازانه، و تحلیل عامی که از شیوه استقرایی به دست داد، در ذهن همه عالمان پیشتاز نیمه قرن و بالاخص رابرت بویل، نفوذ و رسوخ بسیار یافت و از طریق بویل تأثیر بسیاری در نیوتن گذاشت.

توماس هابز دوست معتمد بیکن بود. ولی تا چهل سالگی که تعلق خاطری به هندسه یافت ذوق و قوت فلسفی ذهنش همچنان خفته مانده بود و همین که بیدار شد کوشید تا خود را با جمیع تحولات تند گذر و بسط یابنده‌ای که در اثر انقلاب نجومی حاصل آمده بود، آشنا کند. بویژه حرمت و جلالت گالیله دل وی را تسخیر کرد و به دیدار گالیله شتافت و فکری را که مدت‌ها در سر می‌پروراند با گالیله در میان نهاد و از او تأییدی گرفت براین که تنها تبیین مقنع از جهان می‌باید مبتنی بر جسم و حرکت باشد. ولی البته نتوانست مانند آن استاد معنای ریاضی دقیقی به این تصور ببخشد.

روی آوردن هابز به زبان جدید فضا، زمان، نیرو، مقدار حرکت و غیره تاحدی سطحی بود و تفکر وی از جهات بسیار زیادی تا انتهای عمر همچنان تفکری مدرسی باقی ماند. هرچند خود با چنین تفکری آشتی نداشت. در نظر هابز، ذهن را جوهری مستقل و مابین با جوهر جسمانی و یا افعالی آن دانستن، نشانی از تفکر مدرسی دارد که به اوصاف غیبی و مبادی خفیه تکیه دارد. از نظر او هیچ فرآیند ذهنی و از جمله هیچ استدلالی نیست که فعل نباشد. و فعل هم جز حرکت چیزی نیست. هابز می‌گوید عیبی ندارد که بیاییم و همین روش را به نحو یکسان همه جا در پیش گیریم و افعال ذهنی را هم به حرکت باز گردانیم و ببینیم در پرتو اصول جدید حرکت‌شناسی چه وضع و معنایی پیدا می‌کند. در نتیجه همین تفکر بود که هابز هندسه را علم حرکت بسیط می‌دانست و مکانیک هندسی را که از گالیله فرا گرفته بود مقدمه‌ای واجب می‌شمرد برای هر گونه تکامل بعدی در علم یا فلسفه. طبیعت‌گرایی هابز در روان‌شناسی و در علم سیاست، آنقدر خلاف مشهور و رمانده بود که در معاصرانش تأثیر بزرگی نهاد و تنها اثرش برانگیختن مخالفت آنها بود ولی تلاش وی در شرح و نقد آراء دکارت همگامی بسیاری با حرکت علمی پیش رونده و

ظفرمند عصر داشت و لذا تأثیر آن بسیار زیاد بود. هابز اولین کسی بود که کوشید تا روش و مبادی جدید گالیله را بر همه چیز تطبیق دهد.

با آنکه هابز از حکمای درجه اول نیست، چون محقق و صاحب فکر بود و عمری دراز کرد و به پیری رسید، کم‌کم محترم و معتبر گردید. نظریاتش در افکار تأثیر گذاشت و مخصوصاً در تأسیس علم النفس و علم الاجتماع مدخلیت تام داشت. او از کسانی است که با فرانسیس بیکن و دکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است. از حکمای انگلیس کسانی که صاحب نظر و محقق بودند و از خود رأی مستقلی داشتند همه به مشرب اهل حس و تجربه متمایل و در فلسفه مذهب مادی را می‌پسندیدند. سر دفتر آنها فرانسیس بیکن است که هابز در جوانی درک خدمتش را نمود و در علم از او پیروی کرد. و لیکن بیش از او به بحران قیاس و فلسفه اولی توجه داشت و از این جهت به دکارت نزدیک‌تر است.

تعریفی که هابز از فلسفه می‌کند این است: شناخت معلول‌ها به علت و شناخت علت‌ها به معلولشان به وسیله استدلال درست. استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم، یا جدا کردن آنها از یکدیگر. به عبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب. و تجزیه و ترکیب‌تنها به اجسام تعلق می‌گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمی‌تواند باشد و مربوط به دین و ایمان است. پس علم و فلسفه با جسم سرو کار دارد، خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدنهای حیوانی، خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و مللکه اولی موضوع علوم ریاضیات و طبیعی است و دوم موضوع اخلاق و سیاست.

### انسان‌شناسی هابز

نزد هابز، در همه علوم، مدار عمل بر تجربه و حس است فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است. محسوسات به وسیله حافظه در ذهن اندوخته می‌شود و معلومات را تشکیل می‌دهند که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را می‌سازد. حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء محیط احداث می‌شود و به وسیله اعصاب به مغز انسان می‌رسد نکته این جاست که محسوسات همه جز حرکتی است که در مغز و بدن انسان واقع می‌شود چیزی نیست، و حادثات و عوارضی که به نظر ما می‌رسد همه توهم است. چنان که به تجربه می‌بینیم که چون به چشم ضربه‌ای وارد آید، اگر چه در شب تاریک باشد، چشم برق می‌زند و روشنایی حس می‌شود. حال آنکه نوری در میان نیست.

نفسیا روح یا روان هم امر جسمانی است و میان انسان و حیوان تفاوت در شدت و ضعف مدرکات است. ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلط‌اند و اختیاری از خود نداریم عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمی‌کند و محرک انسان در عمل تنها مهر و کین و بیم و امید است. هر حرکتی که در نفس واقع می‌شود مادی است. داعی انسان هم بر آنچه می‌کند جز گراییدن به خوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است. نیک و بد اموری نسبی می‌باشند یعنی حسن و قبح امور بر حسب سود و زیان آنهاست. نیک و بد و داد و بیداد در نفس امر و حد ذات حقیقت ندارد. آنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیک است و داد است. پس مایه‌ی کارهای انسان خود خواهی است.

### مبانی انسان‌شناسی هابز

هابز در کارهای دنیا بد بین است، و فلسفه‌اش مادی است: بنیاد علم را حس می‌داند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می‌پندارد. قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در کشور او دست داده است و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در سایه حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است می‌توان گفت بعضی از عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و به زبان نمی‌گویند یا عمل می‌کنند و خلافش را مدعی هستند، هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است.

هابز اعتقاد دارد حرکت دال بر شیء متحرک است و از شیء متحرک هم جز تصویری جسمانی نمی‌توان داشت. یعنی باید آن را جسم انگاشت. تصور هیچ فعلی مستقل از تصور فاعل آن نیست. در اندیشه هابز، اندیشه همواره کسوت صور خیالی به خود می‌پوشد و پیداست که صورت خیالی هم همواره اوصاف جسمانی دارد. به همین سبب، هیچ تصویری و هیچ صورت خیالی از خدا نداریم. ما را از صورت خیالی بخشیدن به خدا و پرستیدن به این صورت منع کرده‌اند تا بدین گمان نیفتیم که خدای فوق ادراک را در احاطه درک خود در آورده ایم. لذا خدا نامی است که پس از کاووشی عقلانی بر علت العلل اشیاء نهاده ایم. حال چون صور خیالی همواره به اشیاء خاص و منفرد تعلق می‌گیرند تفکر هابز بر نومینالیسم منطبق می‌شود.

اصحاب تسمیه یا نومینالیست‌ها در اواخر دوره‌ی قرون وسطی و بالاخص در انگلستان ظهور و قوت یافتند و معتقد بودند که فقط اشخاص وجود دارند نه کلیات. همین گرایش نومینالیستی هابز را به افکار طبایع و کلیات کشاند. از نظر او ماهیت مستقل از وجود، چیزی نیست جز پیوندی که فعل « است » میان اسم‌ها برقرار می‌کند. لذا ماهیت و معنای وجود، مصنوع ذهن ماست. پس فقط اشخاص متحرک و وجود دارند و بس. و علم ما به اشخاص از جنس صورتهای خیالی است و لذا برای ذهن ما در کسوت جسم ظاهر می‌شوند از این بالاتر استدلالهم چیزی نیست جز به رشته کشیدن صور یا اسم‌هایی که خود برای اشیاء وضع کرده ایم. استدلال، یعنی از پی هم آمدن این صور به نحوی خاص. پس بیرون از ما هرچه هست جسم متحرک است و درون ما هر چه هست اعضاء متحرک و تحرکات عضوی است.

نومینالیزم و ماتریالیزم هابز وی را بدانجا رساندند که برخلاف دکارت و گالیله بی‌هیچ پروا و تقیید و استثنایی، اصل علیت مکانیکی را اعلام کند. این اصل در عصر جدید بر مسند قبول کامل نشست و با مفهوم تازه‌ای که یافت، اصلی شد در برابر آن اصل مدرسی و قرون وسطایی که خدا را خیر اعلی و علت غایی کائنات می‌دانست. هابز موکداً بر آن بود که هر جا سخن از علت می‌رود، باید مصداق آن را جسم متحرک خاصی دانست.

دینداری از ترس کیفر و عذاب است. حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان می‌آورد از رنجی است که می‌برد، چون تصور می‌کند که ممکن است برای خود او همان بیچارگی روی دهد. این که گفته‌اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است، خطاست. در حال طبیعی انسان دشمن انسان است. هر کس هر چه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد بنابراین همه باهم در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش می‌برد. و این حقی است طبیعی، جز اینکه به این وضع امنیت میان مردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار خواهد شد، چه بزرگترین نعمت‌ها برای جامعه امنیت است. پس، مصلحت و سعادت در این است که وسیله استقرار امنیت را فراهم کنند و آن در این است که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پایبند عهد و پیمان شود. از این روست که مردم بر حسب تراخی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ و جدال دائمی، قواعد و قوانین را وضع کنند. و خود را به آن مقید می‌نمایند. رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم به خودی خود صورت نمی‌پذیرد. پس صلاح در این است که امور خویش را به یک نفر تفویض نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند، و امنیت را با نیرو و زور نگاه بدارد. و برای چنین مدیری هیچ گونه قید و بندی روا نیست این جمله هابز که به نام او معروف است و آن اینکه « انسان، گرگ انسان است » خلاصه آراء او درباره انسان است.

### آراء هابز در باره متقدمان

ارتباط هابز با دکارت از طریق دوست مشترکشان مرسن برقرار شد. هابز مجموعه‌ی « اعتراضات » را بر کتاب دکارت نوشت. هابز در این اعتراضات مخالفی است سر سخت و بی‌پروا نسبت به ثنویت دکارت و نسبت تلقی وی از اندیشه که پشتوانه آن ثنویت است. به نظر هابز، دکارت که می‌گوید شخص مدرک و عمل ادراک یک چیزند، مارا دوباره به زبان مرده فیلسوفان مدرسی

رجعت می‌دهد که می‌گفتند فاهمه می‌فهمد رویت می‌بیند، اراده می‌خواهد و مشی یا قوی ماشیه راه می‌رود. هابز باور ندارد که این تفکر بتواند تصویری فلسفی از نسبت روح و بدن بدست دهد.

از نظر هابز، رنگ و نور و گرما و بانگ و سایر اوصاف مسمی به محسوس، خود شئی از اشیاء نیستند بلکه اشباحی هستند در حاسه آدمیان. وی کوشید تا میان فضا و امتداد هندسی فرق بگذارد. این فرق حتی به ذهن دانشمندان باستان هم می‌توانست خطور کند، لیکن این امر در تفکر جدید و آن هم در دوران پس از نیوتن اهمیت خود را آشکار کرد از نظر هابز فضا هم یک شبح است. شبح چیزی که بیرون از ذهن موجود نیست. ولی امتداد وصفی جوهری برای اجسام است. زمان هم شبیهی است ماخوذ از قابلیت و بعدیت اجزاء حرکت. حال در طبیعت وجود دارد. امور ماضیه فقط در ذاکره وجود دارند ولی امور آینده هیچ‌گونه وجودی ندارند. آینده ساخته ذهنی است که توالی حوادث را بر حال تطبیق می‌دهد.

### علم از دیدگاه هابز

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی هابز بدین قرارند: انسان از ذهن و جسد تشکیل شده اما ذهن هم مانند جسد مادی است. بدن یا ماده دارای همه اطلاعات از جمله جامعه است. ماوراء الطبیعه وجود ندارد. همه علتها و معلولها مادی هستند. علم یک کار تعاونی و دسته جمعی است. فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب معلومات درک ذهن نیز مانند جسم نتیجه حرکت است طبیعت‌شناسی یعنی حرکت‌شناسی مدار فکر بر بنیاد حس است حس نیز نتیجه حرکت است. عقل از نفسانیات جلوگیری نمی‌کند و محرک انسان در عمل تنها کین و بیم و امید است پس مایه همه اعمال انسان خود خواهی است. مردم نیاز به امنیت دارند پس امور خود را به کسی تفویض می‌کنند و اواز همه قید و بندها رهاست. انسان دشمن انسان است. بنیاد اخلاق سود و زیان است و بنیاد سیاست زور و استبداد است. کلیات نیز مانند ماوراء الطبیعه وجود ندارند. علیت مکانیکی است. مفاهیم فضا و زمان شبح‌اند و ذهنی انداما امتداد مفهومی واقعی است. خلاء وجود ندارد. انسان پاره‌ای از طبیعت دکارتی است. این دیدگاه نسبت به فلسفه علم ناشی از پاره و گسیخته کردن ارتباط انسان و خدا با افکار خداشناسی است که در فلسفه دکارت ظهور یافت. در این جا مفهوم فلسفه علم پایدار مطرح می‌شود و آن فلسفه علمی است که به طور طبیعی منجر به فلسفه علم دیگری نشود. فلسفه علم هابز یک فلسفه علم پایدار است

### هابز در بستر تاریخ علم

پایداری فلسفه علم هابز به معنای جمود این فلسفه علم است. یعنی این فلسفه علم منجر به تحول مفهوم شناخت نخواهد شد. منجر به تحول انسان نخواهد شد. هابز خود نیز مانند فلسفه‌اش دچار جمود فکری بود. به هیچ وجه سمبول فلسفه علمی که ارائه کرد نبود. خود در این راه تلاش بسیار کرد اما به موفقیتی نرسید. دستاوردهای او چنان ناچیزند که کسی او را دانشمند نمی‌داند بلکه همه او را به عنوان فیلسوف می‌شناسند ضدیت او با مذهب چنان بود که کسانی که عقاید مشابه او داشتند نام از او نمی‌بردند تا مبدا به دشمنی با مذهب متهم شوند.

او اثباتهای غلطی در مورد تربیع دایره و تثلیث زاویه ارائه کرده بود که بر درستی آنها اصرار داشت. در پزشکی روان‌شناسی نتوانست ریاضیات را بر آراء خود حکم فرما کند و لذا آرائش به فراموشی سپرده شد. او در مبارزه با ثنویت دکارتی دلیلی برای نفی ماوراء الطبیعه نداشت. بلکه تنها فکر می‌کرد برای توجیه امور نیازی به ماوراء الطبیعه نیست اما حتی در یک مورد هم توانایی توجیه مادی برای پدیده طبیعی ارائه کردن نداشت. بطور خلاصه می‌توان گفت که هابز در حمایت از فلسفه خود تنها حرف زده است تا عمل. نمی‌توان گفت که حرفهای هابز در تاریخ فلسفه علم بی‌اثر بوده است بلکه منجر به امتحان نشدن بعضی از نتایج فلسفی دیدگاه‌های دکارت در فلسفه ماوراء الطبیعه شده است.

هابز به تبعیت از دکارت منکر وجود خلاء در طبیعت بود و معتقد بود که علت هر حرکتی را باید در جسم دیگری جست که خود متحرک و مماس بر جسم اولی است. چون اگر اجسام مجاور با جسم ساکنی، خود ساکن باشند، چگونه متصور است که آن جسم ساکن به حرکت در آید؟ هابز این نقد را نسبت به آراء کپلر بیان می‌کند که چرا نیروی مرموز و مجهول چون جاذبه مغناطیسی را به میان آورده تا علت حرکت باشد. چون به عقیده هابز قوه مغناطیسی هم نوعی حرکت جسمانی است. هر موجودی جسمی است و هر حادثه‌ای حرکتی.

مکتب هابز از جهاتی جریانی بود مخالف مکتب گالیله و دکارت. وی می‌کوشید تا دو نیمه جدا شده و بیگانه ثنویت دکارتی را دوباره به هم بپیوندد و انسان را به منزله پاره‌ای از طبیعت دوباره به مادر خود با ز گرداند. اما هابز نتوانست که روش دقیق ریاضی را در زیست‌شناسی و روان‌شناسی خود در آورد و همین سبب شد که نجوم و فیزیک وی هم سست و مشکوک شود. تلاش سخت و افراطی وی برای تحویل ذهن به حرکت جسمانی هم ناموفق ماند. بعد از هابز، راه باز بود تا کسی روش تبیین غایت‌گرایانه را که دیگر در فیزیک اعتباری نداشت برگیرد و در تحویل و تبیین نوین ذهن بشر از آن سود جوید. اما کسی این کار را نکرد و این امر عمدتاً معلول اندیشه‌های هابز بود.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه هابز

با وجود اینکه تفکر علمی هابز خود به هیچ وجه نماینده فلسفه او نبود، اما تأثیرات ممکن فلسفه او تهی و پوچ نیست. رشد ریاضیات و حکومت آن بر علوم طبیعی و توسعه علوم طبیعی توسط ریاضیات نتیجه این فلسفه خواهد بود. دیدگاه مادی هابز نسبت به حرکت و علت تکلیف خیلی از پدیده‌ها را روشن می‌کند که از چه راههایی قابلیت توجیه دارند و از چه راههایی توجیه‌پذیر نیستند. به عبارت دیگر تفکر هابز به اندازه کافی باریک است که به ما بگوید علم به کجا باید برود. روشن است که تحت چنین دیدگاهی ریاضیات و علوم طبیعی چنان رشد خواهند کرد که به تسخیر طبیعت منجر شود و نتیجه آن رفاه بشر است. البته رفاهی که در دسترس عده خاصی است.

اما انسان‌شناسی هابز چه بر سر علوم انسانی خواهد آورد؟ مادی‌گری در علوم انسانی انسان را یک حیوان پیچیده می‌بیند که خود بر طبقه بندی علوم انسانی تأثیرگذار است و این طبقه بندی به ناچار بر ساختار مادی بدن انسان استوار است ممکن است این تصور پیش بیاید که چنین دیدگاهی منجر به عدم رشد علوم انسانی خواهد شد، در صورتی که چنین نیست چرا که این دیدگاه با فلسفه‌هایی باطن را منطبق بر ظاهر می‌دانند مطابقت دارد و طبقه بندی علوم انسانی از هر دو یک جور نتیجه می‌شوند. جز اینکه ریاضیات در علوم انسانی نیز محور شناخت خواهد بود.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی هابز

عاقبت بشریت از دیدگاه هابز اسفناک است. انسان که حیوانی پیچیده بیش نیست دشمن انسان است و دوست خود و این منجر به حذف نقش کنترلی عقاید دینی در جامعه بشریت خواهد شد. تحت چنین دیدگاهی جنگ می‌تواند معنای گسترده‌ای به خود بگیرد و منجر به نابودی نسل بشریت شود. در بررسی مسئله عاقبت بشریت باید فرض کرد اتفاقات بدی که ممکن است بیفتد بالاخره می‌افتد و با این فرض تفکر هابز عاقبت بشر را تباه خواهد کرد.

البته تباهی به عاقبت بشریت محدود نمی‌شود. چرا که در جامعه‌ای که بر این انسان‌شناسی استوار است ماوراء الطبیعه حذف شده است و تنها منافع مادی است که در ساختارها نقش ایفا می‌کنند. این منجر به جنگلی می‌شود که حیوانات در آن یکدیگر را می‌درند حتی اگر در ظاهر چنین به نظر نیاید. بنابراین انسان‌شناسی هابز نه تنها عاقبت را تباه می‌کند بلکه حال بشریت را نیز دچار نابسامانی بی‌مانندی می‌کند. البته کسانی که به دنبال منافع مادی هستند شرایطی بهتر از این را نمی‌توانند طلب کنند.

یعنی نمی‌توان نظامی بهتر از این طراحی کرد که منافع مادی مردمان در آن در دسترس‌تر باشد و یا جا برای پیشرفت مادی در آن نظام بیش از این باشد. لذا آنان که تنها به دنبال منافع مادی هستند چنین جنگلی را می‌پرستند.

### نقد انسان‌شناسی هابز

مهمترین ایرادی که بر انسان‌شناسی هابز وارد است جمود فکری است که از آن ناشی می‌شود. مفهوم شناخت در این انسان‌شناسی جایی برای تحول ندارد. به عبارت دیگر این انسان‌شناسی فرض می‌کند ساده‌ترین ابزار شناختی بشر برای دست یابی به همه علوم ممکن، کافی است. اگر چنین بود چرا خداوند ابزارهای شناختی متنوعی برای انسان تعبیه کرده است؟ نقد دیگر بر انسان‌شناسی هابز تک قطبی بودن آن است که مانع برقراری تضاد می‌شود و این دلیل فلسفی هر گونه حرکتی در انسان را از او می‌گیرد البته در غیاب تضاد بین دنیا و آخرت ظاهر و باطن، انسان و خدا، زمین و آسمان، تضاد مکانیکی جای آن را می‌گیرد و تضاد منافع انسانهای خود خواه موجب حرکت در جامعه خواهد شد. از طرف دیگر مسئله مهم و فلسفی توسط این انسان‌شناسی پیش روی ما قرار می‌گیرد که آن را مدیون این انسان‌شناسی هستیم و آن اینکه آیا به جز تفکر مادی گرا هیچ نظام فلسفی صلب دیگری وجود دارد؟ به عبارت دیگر، بسیاری از مضرات انسان‌شناسی هابز به دلیل تصلب آن هستند نه به دلیل مادی‌گرایی آن. لذا باید از فلسفه‌های صلب نیز دوری جست.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی هابز

هابز در حقوق طبیعی نیز مادی‌گراست. مثلاً حیات را بیولوژیک می‌داند و حق حفظ حیات را نیز حتی بیولوژیک می‌شناسد. حقوق صرفاً مادی هستند و علی‌الخصوص حقوق طبیعی مادی هستند و به ابعاد مختلف زندگی طبیعی او مربوط می‌شوند. مثلاً ساختار بیولوژیک انسان، منافع بیولوژیک تعریف می‌کند که پایه حقوق طبیعی بیولوژیک است یا ساختار ارتباط کلامی - تصویری انسان‌ها که در نهایت نمادین است، منافع کلامی - تصویری تعریف می‌کنند که پایه حقوق طبیعی ارتباطی است. لذا حقوق طبیعی، هر حق مادی است که انسان بتواند برای خود تصور کند و در جهت بدست آوردن آن تلاش نماید. به عبارت دیگر انسان در حقوق طبیعی خود خلاق است. فطرتی ندارد که بر پایه آن حقوق طبیعی تعیین گردد. هرچه بشر پیشرفت کند می‌تواند حقوق طبیعی بیشتری را طلب کند. جای تعجب است که چنین جمود فکری منجر به سیستم حقوقی بسیار خلاقانه‌ای می‌شود.

البته بنابر انسان‌شناسی هابز این آزادی در طراحی نظام حقوق طبیعی بی‌حد و حصر نیست. چرا که نظام حقوقی سر آخر باید قابل توجیه بر طبق ساختار مادی انسان یعنی طبیعت بدن انسان باشد. لذا تا هنگامی که بیولوژی انسان تغییر نکرده، قوانین حاکم بر نظام حقوق طبیعی او نیز تغییر نمی‌کند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی هابز

حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی هابز نمی‌توانند بر حقوق طبیعی استوار شوند. چرا که در این انسان‌شناسی حقوق طبیعی کانونی وجود ندارند. به عبارت دیگر حقوق غیر طبیعی هستند. از همین روست که امکان خلاقیت در حقوق وجود دارد. حقوق فردی و اجتماعی نیز محقق هستند اما هیچ یک بر روی دیگری سوار نمی‌شوند. حقوق طبیعی که افراد جامعه برای خود تصور می‌کنند منجر به فعل و انفعالاتی حقوقی در جامعه می‌شود که سر آخر حقوق اجتماعی را شکل می‌دهند. اما در همین حال حقوق فردی هم شکل گرفته‌اند چرا که آزادی‌هایی که حقوق اجتماعی به فرد می‌دهند هم زمان تعیین می‌گردند. بنا بر این

تعیین حقوق فردی و اجتماعی حاصل تحولاتی است که به طور همزمان آنها را بدست می‌دهد. اگر افراد جامعه حقوق طبیعی متفاوتی برای خود متصور شوند این موجب تحول نظام حقوقی خواهد شد.

بسیار جالب است که با توجه به جمود فکری و فلسفی هابز نظام حقوقی وابسته به آن به هیچ وجهصلب و جامد نیست و در نهایت تحول و آزادی است. چرا که در تفکر هابز عقل که مهار کننده تحولات قانون است وجود ندارد و قانون حیوانی افسار گسیخته است. وای به روزی که این حیوان رم کند.

### فلسفه اقتصاد نزد هابز

اقتصاد نزد هابز اقتصاد مادی است، یعنی همان چیزی که امروز به آن اقتصاد می‌گویند. اقتصاد علمی دنیوی برای برطرف کردن نیازهای دنیوی مردم است و نیازهای دنیوی مردم نیز هر آن چیزی است که مردمان طلب کنند از نعمت‌های دنیا که قابل حصول برای ایشان است. اقتصاد هابزی نیز مانند حقوق هابز از هرگونه قیدی آزاد است و ساختارهای اقتصادی برای کسب منافع بیشتر مجاز به دخالت در تمامی ساختارهای اجتماعی هستند، منوط به اینکه کسی تزامم منافع با ایشان نداشته باشد. در غیر این صورت جنگ اقتصادی روی می‌دهد که یا به شکست یک ساختار منجر می‌شود و یا تسهیم به نسبت منافع به تناسب قدرت عملی و نفوذ این ساختارهای اقتصادی. در این جا پول قدرت را فراهم می‌کند و قدرت ارزش پول را تعیین می‌کند.

چنین نظام اقتصادی منجر به ورشکستگی بنگاه‌های کوچک و به هم پیوستن بنگاه‌های بزرگ اقتصادی می‌شود بسیاری از بنگاه‌ها نیز به هم می‌پیوندند و متحد می‌شوند تا از خطر ورشکستگی در امان بمانند به علاوه بنگاه‌های اقتصادی بزرگ سعی در بدست گرفتن شاه راه‌های قدرت می‌کنند تا بدین وسیله ارزش مال خود را بالا ببرند. این درست همان نظام اقتصادی است که امروز بر دنیا حاکم است.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی هابز

ابزار اصلی شناخت قانون علیت مادی است. استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر. به عبارت دیگر فکر یعنی تجزیه و ترکیب. تجزیه و ترکیب تنها به اجسام تعلق می‌گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نیست و مربوط به دین و ایمان است. اجسام یا طبیعی هستند که موضوع علوم طبیعی و ریاضی هستند یا اجسام اجتماعی هستند که موضوع اخلاق و علوم سیاسی اند. نزد هابز تبیین جهان به ناچار باید مبتنی بر جسم و حرکت باشد. ذهن هم چیزی جز حرکت نیست، این روش هابز کوشید تا روش گالیله را بر همه چیز تطبیق دهد از جمله روان‌شناسی و سیاست که البته قبول عام نیافت. مدار علم بر تجربه و حس است فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است محسوسات به وسیله حافظه در ذهن اندوخته می‌شوند و معلومات را تشکیل می‌دهند که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را می‌سازد. حس هم حرکتی است که از اشیاء محیط حادث می‌شود. نفس یا روح و روان هم امری جسمانی است. هر حرکتی که در نفس واقع می‌شود مادی است. نیک و بد اموری نسبی هستند و حسن و قبح بر اساس سود و زیان است. برخدا نامی است که بر علت اشیاء نهاده ایم و نباید به او صورت خیالی بخشید تا گمان نکنیم او را در احاطه درک خود آورده ایم. از دیدگاه هابز فقط اشخاص وجود دارند نه کلیات اشخاص و حرکت آنهاست که مفاهیم را بوجود می‌آورند.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی هابز

بدن یا ماده سازنده نهایی همه چیز از جمله جامعه انسانی است. لذا تاکید بر محتوای مادی هر چیز ارزش است. شناخت توسط قانون علیت که در آن علت و معلول از یک درجه تجرید و مادی هستند نزد هابز ارزش است. استدلال یعنی جمع کردن

معلومات با هم و یا جدا کردن آنها از یکدیگر ارزش است. مانند بیکن تصور هابز این بود که علم کار تعاونی شریف و جلیل است. در اخلاق ارزش برآورده شدن سود و منافع فرد است و نیک و بد نسبی است بنیاد سیاست زور و استبداد است و بنیاد اخلاق سود و زیان و بنیاد علم حس است و همه این بنیادها ارزش هستند. نزد هابز حرکت ارزش است و تصور و خیال هم یک نوع حرکت و ارزش است. زمان و فضا نزد هابز مفاهیم ذهنی هستند و اصالت ندارند اما امتداد واقعی است و ارزش است. امور آینده وجود ندارند و ساخته ذهن و خیال هستند. رنگ و نور و گرما و بانگ نیز خود وجود خارجی ندارند و اشباحی ساخته ذهن هستند. اینکه همه‌ی مدرکات از یک جنس باشد آن هم از جنس ماده و حرکت نزد هابز ارزش بود چرا که زبان یکسانی می‌توانست همه‌ی پدیده‌ها را توجیه کند. هابز دشمن ثنویت دکارتی بود و می‌خواست آن را با وحدت مادی‌گرایانه، جایگزین نماید. نفس توسط عقل ماهر نمی‌تواند شدن و لذا نزد هابز اعمال انسان بر پایه خودخواهی است و خود خواهی ارزش است انسان جزئی از طبیعت است و این برای انسان ارزش است.

### تعلیم از دیدگاه از انسان‌شناسی هابز

تعلیم ذهن و جسد از دیدگاه هابز یک چیز است و آن تعلیم حرکت. یکی تعلیم جسم برای حرکت و دیگری تعلیم ذهن برای حرکت. انواع ادراک هم از جمله ادراک اجتماعی یک نوع حرکت هستند و تعلیم آنها اصالت دارد. اینکه کسی بتواند به معانی مختلف باعث حرکت شود چه در عالم بیرون و چه در عالم اذهان اصالت دارد. علوم طبیعی و ریاضیات برای درک حرکت در بدن و ماده کفایت می‌کنند و اخلاق و روان‌شناسی و علوم سیاسی برای درک حرکت در جامعه لازم هستند. همه اینها جزئی از فلسفه هستند که علم استدلال است و آن چیزی جز تجزیه و ترکیب مدرکات نیست. پس فلسفه به دو شاخه تقسیم می‌شود فلسفه طبیعی و ریاضی و دیگر فلسفه انسانی. و وحدت مادی علوم ایجاب می‌کند همه علوم در یک مدرسه تدریس شوند و معلمان هم لازم است به همه این علوم تسلط داشته باشند روانشناسی، اخلاق و علوم سیاسی باید در کنار ریاضیات، پزشکی، زیست‌شناسی و فیزیک مورد آموزش قرار گیرند. در علوم انسانی نیز حرکت مورد مطالعه قرار می‌گیرد لذا ریاضیات بر مطالعه علوم انسانی نیز حکومت دارد چنین دیدگاهی مادی نسبت به علم و نسبت به اخلاق مطابق خواسته‌های کسانی است که دنیا طلب هستند. در چنین نظامی چیزی سد راه کسانی که می‌خواهند دنیا را طلب کنند نیست. نظامی بهتر از این نمی‌توان طراحی کرد که در آن منافع مادی مردمان در دسترس باشد. انسان از دیدگاه هابز مفهومی صلب است و لذا فلسفه علم و فلسفه شناخت او نیز صلب خواهد بود و این موجب جمود در نظام آموزشی است.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی هابز

تربیت فردی نزد هابز آماده شدن برای زندگی در جامعه‌ای است که هرکسی به دنبال منافع خویش است و سیاست بر اساس زور مندی سیاست مداران تعریف می‌شود. اخلاق علم رسیدن به منافع و سود شخصی است. انسان‌ها باید تربیت شوند تا در چنین جامعه‌ای به حفظ حیات شناختی و حیات بیولوژیک خود بپردازند. ورزش‌های رزمی و روانی اساس تربیت فردی در چنین جامعه‌ای را تشکیل خواهند داد ثروت که ابزار کسب قدرت اصالت خواهد یافت افراد باید برای کسب ثروت و قدرت تربیت شوند و این تربیت باید در مدارس در کنار تعلیم علوم مادی مورد توجه قرار گیرد. انسان هم در برابر طبیعت نیازمند کسب قدرت است و هم در برابر انسان‌ها و ساختار اجتماع. ابزار کسب قدرت توانایی جسمانی و توانایی فکری است. استدلال ابزاری برای فائق آمدن بر افکار مردمان است. حقوق طبیعی انسان هر حق مادی است که او بتواند برای خودش تصور کند و برای برآورده کردن این حقوق باید خود را آماده و تربیت نماید. حتی اگر دسترسی به این حقوق آزادی دیگران را محدود نماید. این کار مجاز است به شرط آنکه قدرت حمایت از چنین حقوقی برای فرد وجود داشته باشد از این رو اخلاق که موضوع تربیت فردی است علمی است

که بسیار خلاقانه رشد خواهد کرد چرا که افراد می‌توانند برای کسب قدرت و حکومت بر افکار همواره روش‌های جدیدی را خلق کنند. در برابر چنین دانش آموزانی تسلیم نمودن آنها در برابر نظام آموزشی کاری بسیار دشوار می‌نماید، چه افراد چنان تربیت می‌شوند که تربیت پذیر نباشند. چرا تخصص‌گرایی اتفاق نمی‌افتد؟ شاید اشتباه نتیجه گرفته شده باشد.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی هابز

تربیت اجتماعی و ساختارهای اجتماعی دستخوش تحول هستند چه حقوق فردی و اجتماعی دستخوش تحولات نظام قدرت در جامعه هستند اقتصاد در چنین اجتماعی نیز ساختاری دستخوش تحول دارد. هرچند اقتصاد علم برآورده کردن منافع دنیوی انسانهاست اما چون منافع انسانها هر آنچه که در تصور آنها بگنجد می‌تواند باشد. اقتصاد در زیر حکومت تصویری است که انسانها از منافع خود دارند که خود در حال تحول است. در چنین اقتصادی بنگاه‌های اقتصادی قدرت مندی تشکیل خواهند شد که جامعه را در جهت حفظ منافع خود هدایت خواهند کرد پس تربیت اجتماعی از طریق کنترل اذهان و ساختارهای اجتماعی بوسیله بنگاه‌های اقتصادی و سیاسی صاحب قدرت و ثروت خواهد بود. اینکه جامعه تحت این حکومت به کدام سمت برود بستگی به تصویری است که بنگاه‌های بزرگی اقتصادی و سیاسی از منافع خود دارند این منجر خواهد شد که این بنگاه‌ها منافع خود را از دیگر بنگاه‌ها پنهان کنند چرا که مادامی که دیگران چنین منافعی را برای خود تصور کنند در جهت دستیابی به آن منافع تلاش میکنند و رقیبی برای بنگاهی خواهند شد که این منافعا برای خود تعریف کرده است. چنین اخلاقی در افراد نیز نفوذ خواهد کرد و ایشان سعی خواهند کرد منافع خود را از دیگران پنهان کنند تا رقیبی و یا دشمنی در راه رسیدن به منافع خود پیدا نکنند. این منجر خواهد شد که بسیاری از علوم به صورت فردی یا اجتماعی سری تلقی شوند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد هابز

ساختار مدارس و نظام آموزش به دو دلیل همواره دستخوش تحول است یکی به این دلیل که ساختارهای اجتماعی تحت تاثیر منافع بنگاه‌های بزرگ سیاسی و اقتصادی دستخوش تحولند و لذا تربیت اجتماعی معنایش دستخوش تحول است و دیگری به این دلیل که نظام آموزش افراد را چنان تربیت می‌کند که به دنبال منافع خود باشند و لذا تربیت پذیر تحت نظام آموزش خاصی نیستند. از این رو به یک معنی نظام آموزشی همواره در حال شکست است و در جهت جبران این شکست دست به تحول خواهد زد. بنابراین نظام آموزشی مدارس در حال تحول خواهد بود و نسلهای مختلف با استانداردهای متفاوت تربیت خواهند شد و منافع خود را چنان تعریف خواهند کرد که در جهت بنگاه‌های سیاسی و اقتصادی حاکم بر نظام آموزشی آنان باشد. این بنگاه‌ها آیا در جامعه پایدارند و آیا منافع این بنگاه‌ها در جامعه پایدار است؟ تحول منافع این بنگاه‌ها سریعتر است تا تحول خود بنگاه‌های اقتصادی. شکست بنگاه‌های اقتصادی و سیاسی پدیده‌ای بسیار کند در چنین جامعه‌ای است حتی گاهی بنگاه‌های کوچک قدرت می‌یابند و کم‌کم تبدیل به بنگاه‌های اقتصادی و سیاسی بزرگ می‌شوند که این نیز خود پدیده‌ای بسیار کند است. تشخیص پدیده‌های کند اجتماعی یکی از علوم استراتژیکی است که برای حفظ قدرت لازم است افراد نیز برای حفظ منافع فردی خود در بلند مدت نیازمند چنین توانایی شناختی هستند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد هابز

دانشگاه‌های تحت انسان‌شناسی هابز به بنگاه‌های اقتصادی و لذا سیاسی تبدیل خواهند شد و بنگاه‌های اقتصادی برای حفظ و کسب قدرت به بنگاه‌هایی سیاسی بدل خواهند شد و برای رشد اقتصادی نیازمند به مراکز تحقیقاتی وابسته به خودشان هستند. این علم را در خدمت کسب قدرت و ثروت قرار خواهد داد دیگر کسب قدرت و ثروت هدف مهم‌تری از کنترل طبیعت خواهد بود.

هرچند کنترل طبیعت نیز همواره وسیله‌ای برای کسب قدرت خواهد ماند چرا که بشر به طور ذاتی به دنبال رفاه بیشتر است. این چنین نیست که رفاه حاصل از علم در دسترس همگان قرار گیرد بلکه به عنوان ابزاری سیاسی با دقت بسیار و بطور کنترل شده در دسترس جامعه قرار خواهد گرفت. یکی از ابزارهای بنگاه‌های اقتصادی و سیاسی برای کنترل جامعه و هدایت آن همین توسعه رفاه توسط تکنولوژی خواهد بود. تکنولوژی چنان طراحی خواهد شد که ساختارهای مطابق منافع بنگاه‌های اقتصادی و سیاسی ایجاد کند. تحولات تکنولوژی نیز تحت کنترل خواهد بود. سؤال اینکه آیا تعریف علم نیز تحت تأثیر تحولات اجتماعی دستخوش تحول خواهد شد؟ آیا سؤالی که پاسخ دادن به آن موضوع علم است همواره موضوعیت خواهد داشت؟ اگر سوالات مورد توجه دانشمندان دستخوش تحول باشد لازم می‌آید که روند تحول علم با؟؟؟ رکورد شود تا در دسترس آیندگان قرار گیرد تا مجبور نباشد در جهت تحولاتی که پیش از این امتحان شده دوباره خلاقیت خود را مصروف کند.

شریف‌ترین و دوست‌داشتنی‌ترین فلاسفه بزرگ است. از لحاظ قدرت فکری بعضی دیگر از او فراتر رفته‌اند، اما از لحاظ اخلاقی کسی به پای او نمی‌رسد نتیجه طبیعی چنین اخلاقی این است که حسودان تا یک قرن پس از مرگش او را آیت شرافت می‌شمردند. اسپینوزا یهودی به دنیا آمد، اما یهودیان او را تکفیر کردند و مسیحیان نیز به همان اندازه از او نفرت داشتند. با آنکه سراسر فلسفه‌اش را اندیشه خدا فرا گرفته است، مومنین قشری او را به خدا ناشناسی متهم می‌کردند.

زندگی اسپینوزا بسیار ساده بود او در یک خانواده یهودی بزرگ شد که برای فرار از محکمه تفتیش عقاید از اسپانیا و یا شاید از پرتغال به هلند آمده بودند. دولت هلند با آزادمنشی معمول خود عقایدش را در موضوع حکمت الهی تحمل می‌کرد. وی نخست در آمستردام و سپس در لاهه روزگار گذراند. ورزشش را با صیقل دادن شیشه عدسی در می‌آورد. در سراسر عمرش بی‌اعتنایی عجیبی به پول نشان می‌داد. چند تنی که او را می‌شناختند، حتی اگر با اصول افکار او مخالف بودند او را دوست می‌داشتند.

اسپینوزا در دو کتاب «رساله درباب سیاست و دین» و «رساله در باب سیاست» نظرات سیاسی خود را بیان کرد و راجع به کتاب مقدس نظریاتی جنجال برانگیز مطرح کرد. بسیاری از کتب مختلف «عهد عتیق» را به زمانی بسیار دیرتر از آن چه در اخبار و احادیث آمده نسبت داد و سعی کرد متون کتاب مقدس را چنان تفسیر کند که با الهیات آزاد اندیشانه سازش داشته باشد.

### هم عصران اسپینوزا

مابعدالطبیعه‌ی «اخلاق» شکل دیگری از آراء دکارت است و روان‌شناسی او یاد آور آراء هابز است. اما اخلاق آن اصالت دارد و بارزترین محتوای کتاب است. با همه اختلاف مشربی که میان هابز و اسپینوزا دیده می‌شود، نظریه سیاسی او نیز بیشتر از هابز گرفته شده است. رابطه اسپینوزا با دکارت از بعضی لحاظ به رابطه فلوطین با افلاطون بی‌شباهت نیست. از اموری که اسپینوزا در آن به دکارت بسیار نزدیک است، چگونگی مطالعه و جستجو و جو در حکمت و استدلال فلسفی هست. یعنی او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از او نیز پیشی گرفته است.

طلوع لیبرالیسم در سیاست و فلسفه موضوع بررسی یک مسئله بسیار کلی است و آن این که تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی در افکار متفکران ممتاز و نوآور چه بوده است و برعکس، این مردان در تحولات سیاسی و اجتماعی پس از خود چه تأثیری داشته اند؟ باید از دو اشتباه متضاد که هردو نیز عمومیت دارند، بر حذر بود. از یک طرف کسانی که بیشتر با کتاب سرو کار دارند تا با امور واقعی، مستعد این هستند که تأثیر فلاسفه را بیش از آنچه هست جلوه دهند. بر عکس گروهی نظریه سازان را محصولات کم و بیش بی‌خاصیت محیط قرار می‌گیرند و برای آنان کمتر تأثیری در جریان وقایع قائل میشوند. اما حقیقت امر چیزی بین این دو حد نهایی قرار دارد. میان اندیشه‌ها و زندگی عملی فعل و انفعال متقابل صورت می‌گیرد.

با این مقدمه باید گفت لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می‌کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگ‌های مذهبی را احمقانه می‌دانست. به تجارت و صنعت ارزش می‌نهاد و بیشتر به طبقه متوسط و رو به رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعه اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده‌باشد. اصل وراثت محدودتر شد. خصوصاً حق سلطنت که موهبت الهی تصور می‌شد. عقیده پایه لیبرالیسم این بود که همه افراد در اصل مساوی به دنیا آمده‌اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نماینده نیروهای رشد کننده‌ای بود که به نظر می‌رسید احتمال دارد بی‌درد سر فراوان پیروز شوند و با پیروزی خود سود فراوانی به بشریت برسانند این لیبرالیسم با هر چیز قرون وسطایی مخالف بود چرا که نظریات قرون وسطایی برای تصویب قدرت کلیسا و پادشاه و توجیه عذاب و آزار و سد کردن راه علم به کار رفته بودند. این لیبرالیسم می‌خواست جدال سیاست و دین پایان یابد تا نیروهایی که در این راه مصرف می‌شوند آزاد شوند و در راه امور مهیج تجارت و علم به کار بیافتند. تا صد سال هیچ حادثه‌ای که امیدها را تیره و تار کند رخ نداد تا انقلاب فرانسه پدید آمد.

در کتاب مهم او «اخلاق» که پس از مرگش انتشار یافت، سه موضوع متمایز مورد بحث واقع شده است. از مابعدالطبیعه شروع می‌کند، سپس به روانشناسی عواطف و اراده می‌پردازد و سرانجام اخلاقی را که بر این مابعدالطبیعه و روانشناسی مبتنی است تشریح می‌کند. در سیاست عقیده دارد که در حالت طبیعی ثواب و خطا وجود ندارد. زیرا خطا سرپیچی از قانون است. می‌گوید که حاکم نمی‌تواند مرتکب خطا شود و در این موضوع با هابز موافق است که کلیسا باید کاملاً تابع دولت باشد.

اسپینوزا به نوعی وحدت وجودی است. شک نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروانش و هم از سنت آگوستین و هم از حکمای اسلامی و نیز دانشمندان یهودی که از مسلمانان کسب حکمت کرده‌اند مانند ابن میمون و هم از دانشمندان اروپایی و عصر جدید و هم از دکارت اقتباس بسیار کرده است. با این وصف، نوع نگاهی که به مسئله وحدت وجود دارد اساساً بدیع و مستقل است. به حکمت گراییدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت خود و دیگران بوده است لذا مهمترین کتاب او که جامع آراء حکمت اولی است کتاب اخلاق او می‌باشد او در آغاز این کتاب اصول متعارفه و موضوعه را بیان می‌کند و سپس احکام را به صورت مسائل ریاضی بیان می‌کند و مانند هندسه اقلیدسی برای هر حکم برهانی اقامه می‌کند که بر اساس اصول و احکامی که قبلاً ثابت شده‌اند استوار است. او به توصیه دیگران فلسفه دکارت را هم به همین زبان ترجمه کرده است.

### انسان‌شناسی اسپینوزا

کسانی که فلسفه اسپینوزا را نپسندیده‌اند ایراد کرده‌اند که فلسفه او مادی است و وجود روح را مادی می‌داند. اما این مخالف رأی اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود می‌داند و مستقل از جسم می‌شمارد. او حتی برای اجسام که دیگران غیر ذی‌روح می‌دانند، روح قائل می‌شود، جز اینکه مرتبه روح آنها را پست‌تر می‌شمارد و روح و جسم و هر چه هست را متصل به ذات واجب الوجود می‌شمارد.

چون روح احوال بدن را درک می‌کند و احوال بدن به واسطه تأثیر خارجی است، پس به یک اعتبار می‌توان گفت روح اشیاء خارجی را هم درک می‌کند و لیکن درستر این است که ادراک روح نسبت به اشیاء خارجی در واقع همان درک اوست نسبت به بدن خود. و چون روح به مبدأ متصل است می‌توان گفت علم روح به بدن خود و همچنین به اشیاء خارجی به همان علم خداوند است و روح انسان پرتوی و بهره‌ای از ذات واجب الوجود است، جز اینکه روح انسان چون محدود است درکش از بدن خود و اشیاء خارجی تمام نیست. اما در علمی که انسان به وجدان یا تعقل حاصل کند خطا راه ندارد خطا فقط در معلوماتی راه می‌یابد که از راه حس دست می‌دهد، آن هم به خصوص در وقتی که قوه متخیله به میان می‌آید. و نیز از خطاهایی که دست می‌دهد این است که متخیله به واسطه عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را به ذهن بسپارد، صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده و کلیات را می‌سازد که فقط الفاظی هستند با معانی تاریک و حقیقتی در بر ندارند.

### مبانی انسان‌شناسی اسپینوزا

اسپینوزا برای تعریف انسان ابتدا خداوند را تعریف می‌کند و آن کسی است که خود علت خودش است و با در نظر گرفتن سلسله معلول‌ها نسبت به علت‌ها ناچاریم وجود چنین ذاتی را قبول کنیم. اینکه ذات و ماهیت خداوند مستلزم وجودش است، به عبارت

دیگر حقیقت او را جز موجود نمی‌توان تعقل کرد. به عبارت دیگر قائم به ذات وجودش واجب است او جوهر را چنین تعریف می‌کند که به خود موجود و به خود تعقل شود. یعنی تعقل آن محتاج نباشد به تعقل چیز دیگری که او از آن چیز بر آمده باشد. بنابراین جوهر همان قائم به ذات است و قائم به ذات همان جوهر. سپس صفت را اصطلاح می‌کند برای آنچه عقل در می‌یابد و ماهیت ذاتی جوهر است. از این تعریف‌ها بر می‌آید که دو جوهر یا دو ذات باید دارای دو حقیقت متفاوت باشند و ممکن نیست دو جوهر یک صفت یعنی یک حقیقت داشته باشند. چاره نیست از اینکه معتقد باشیم جوهر از نوع خود یکی بیش نیست و نیز دو جوهر علت و معلول نمی‌توانند باشند. چون تعقل یکی نمی‌تواند مقدمه تعقل دیگری باشد. فلسفه اسپینوزا یک توحید بدون نبوت است.

سپس اسپینوزا به تعریف انسان نزدیک می‌شود و می‌گوید محدود چیزی است که بتواند توسط چیز دیگری از جنس خودش محصور شود. سپس ثابت می‌کند که جوهر یا ذات نامحدود است. چرا که صفتی ندارد تا محصورش کند. از این جا بر می‌آید که هر چیز هر قدر حقیقتش بیشتر باشد، یعنی وجود در او قویتر باشد، صفاتش متعددتر خواهد بود.

### آراء اسپینوزا در باره‌ی متقدمان

اسپینوزا با هر گونه طغیانی، حتی بر ضد دولت بد، مخالف است. زد و خوردهای انگلستان را به عنوان نمونه‌ی این امر که مقاومت با زور در برابر دولت چه عواقب بدی به بار می‌آورد، ذکر می‌کند. در این نکته که عقیده دارد دموکراسی طبیعی‌ترین شکل دولت است، با هابز مخالف است و نیز با این نظر موافق نیست که اتباع باید همه‌ی حقوق خود را فدای حاکم سازند. خصوصاً برای آزادی عقیده اهمیت قائل است. با این حال عقیده داشت مسائل دینی باید توسط دولت حل و فصل شوند. او از دکارت نیز متأثر بود. دکارت مردی بود دارای جنبه‌های مختلف و سرشار از کنجکاوای فکری، منتهی بار اخلاق جدی زیاد بر دوشش سنگینی نمی‌کرد. اسپینوزا گرچه به علوم بی‌علاقه نبود و حتی رساله‌ای درباره قوس و قزح نوشت، اما به دیانت و فضیلت بیشتر توجه داشت. وی از دکارت و معاصرانش فیزیک مادی و جبری را پذیرفته بود و در پی آن بود که در دایره‌ی این فیزیک جایی برایدیانت و وقف زندگی به خوبی پیدا کند. کوشش او کوششی است شکوهمند و حتی کسانی که آنرا قرین توفیق نمی‌دانند نمی‌توانند از ستایش آن خود داری کنند چرا که اسپینوزا در نهایت خیراندیش است و می‌گوید اگر شخص مصائب خود را چنانکه در واقع هستند یعنی جزئی از سلسله‌ی علی که از ازل یا ابد گسترده است، در نظر آورد، خواهد دید که اینها فقط برای شخص وی مصیبتند، نه برای جهان. برای جهان این نغمه‌های ناسازگار گذرانند.

### علم از دیدگاه اسپینوزا

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی اسپینوزا بدین قرارند: انسان دو لایه‌ی تجرید روح و جسد دارد. روح تنها از طریق جسد ادراکی ناکامل دارد. عقل معصوم است و خطا در معلوماتی که از راه حس به دست می‌آیند راه دارد. انسان دستخوش هوای نفس است و برای گذران روزگار انسانها ناچار به تعاون هستند. هواهای نفسانی قوی‌تر هواهای نفسانی ضعیفتر را کنترل می‌کنند. اگر خودپرستی از روی مبانی عقلی باشد عین نوع‌پرستی و خداپرستی است. عمل دو نوع است: انفعال که از عوامل خارجی است و فعل که از علم تمام انسان ناشی می‌شود. قسم اول از اختیار بیرون است و قسم دوم به اختیار خود انسان است. چون عقل از تخیل و توهم آزاد است. عقل و فهم درست جز به معرفت خدا حاصل نمی‌آید. خدا علت العلل است و قائم به ذات است. جوهر قائم به ذات است و صفت ماهیت جوهر است که عقل در می‌یابد. ممکن نیست دو جوهر یک صفت یعنی یک حقیقت داشته باشند. انسان محدود است. محدود چیزی است که بتواند با مانند خود محصور شود. جوهر نامحدود است چون صفتی ندارد که محصورش کند. جوهر صفاتش بشمار است و ادراک نفوس به صفات خداوند است. صفات بعد و عالم مبدا جسمانیت و روحانیت

انسان است. روشن است که از دیدگاه اسپینوزا علوم به دو جزء محدود و نامحدود تقسیم می‌شود که اولی از طریق حس است و دومی ذاتی و الهیات موضوع آن است و همچنین فلسفه و ریاضیات. لذا علوم تجربی و فلسفه و الهیات از دو جنس متفاوت هستند که یکی خطاپذیر و دیگری خطاناپذیر است.

اسپینوزا در مورد فلسفه خود چنین می‌گوید: من نمی‌دانم که فلسفه‌ی بهترین فلسفه‌ها هست یا نیست. ولیکن خودم آنرا حق می‌دانم و اطمینانم به درستی آن به همان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است. او در ارائه نظریات خود یک اصل را بر خود واجب می‌کند، و آن اینکه سخنانش را مطابق فهم عامه بگوید و کارهایش را تا آنجا که محل به مقصود اصلی نباشد چنان کند که عامه پسند باشد. او از جهت آنکه منکر حقیقت کلیات است جزء اصحاب تسمیه است و از جهتی پیرو افلاطون است، چون به اعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است لذا به نظر او بهترین وجه تحصیل علم جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد. تعریف صحیح هر چیز حقیقت آن است و در ذهن و در خارج یکسان است. پس باید تعریف در هر حقیقت را دریافت و فکر خود را بر نتایجی که از آن بدست می‌آید اعمال نمود. این تأکید تحت تأثیر افلاطون و ارسطوست.

اسپینوزا گفته است که حکمای پیشین فلسفه خویش را از عالم خلقت آغاز می‌کرده‌اند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت، اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتم. به عبارت دیگر پیشینیان می‌گفتند خودشناسی وسیله خداشناسی است یا جهان‌شناسی وسیله خودشناسی است اما اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی و جهان‌شناسی می‌دانست معاصرانش و علمای قشری او را منکر ذات باری می‌شناختند، اما فلاسفه او را مست خداوند می‌دیدند.

### اسپینوزا در بستر تاریخ علم

این‌که اسپینوزا از خدا شروع می‌کند و انسان‌شناسی را بر خداشناسی بنا می‌کند منجر به این می‌شود که در ادراک نیز ادراکات حسی بر پایه ادراکات ذاتی بنا شوند. لذا آنچه اصالت دارد خداشناسی است و علوم تجربی در درجه دوم اهمیت قرار دارند. در بستر تاریخ نیز نقش اسپینوزا از فلسفه‌اش پیروی کرده است. یعنی تأثیر عمده او از جنبه الهی و فلسفی بوده کارهای علمی هم داشته اما بر پایه فلسفه‌اش بنا شده است.

لذا اینکه اسپینوزا که فلسفه‌ای دارد که می‌تواند باعث پیشرفت علوم تجربی شود، ولی خودش دانشمند تجربی نیست به این دلیل نیست که او تنها شناخت‌شناس است و واجد شرایط فلسفه خودش نیست. بلکه شناخت‌شناسی در فلسفه او مبنا و اساس است و سایر شناخت‌ها بر همین مبنا بدست می‌آیند. لذا او به آنچه مبنا و اساس بوده بیشتر تأکید کرده و علوم تجربی را که فرعی هستند در مرحله بعد مورد توجه قرار داده است.

با این وصف، با وجود اینکه اسپینوزا به علوم تجربی نیز پرداخته است تأثیر مستقیمی در روند پیشرفت علوم تجربی مانند دکارت نداشته است. بلکه او محور و اهرم تأثیر گذار پیشرفت علوم همان فلسفه و الهیات است. اگر نقشی در پیشرفت علوم داشته همان نقشی بوده که از تأثیرات فلسفی او نتیجه شده است. می‌توان گفت شناخت ظاهر که بر باطن استوار شده است بیش از اندازه نزد او کمرنگ است.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه اسپینوزا

با وجود اینکه تأثیر گذاری اسپینوزا در پیشرفت علوم تجربی مستقیم نبوده است، انسان‌شناسی او بستر مناسبی برای پیشرفت الهیات و فلسفه و هم علوم تجربی است. ریاضیات نیز از ادراکات نامحدود و مجرد ذهن است و جزو مبانی قرار دارد. لذا درک علوم تجربی نه تنها بر پایه و اساس ریاضیات است بلکه بر فلسفه و الهیات نیز تکیه دارد. لذا پیشرفت علوم تجربی تحت این

دیدگاه حتی از عصر حاضر نیز می‌تواند شکفته‌تر باشد. چرا که موفقیت علوم در عصر حاضر نتیجه تکیه بر روش ریاضی است. روش فلسفی و ارتباط با الهیات اولی در قرون بعد از رنسانس و دومی در طی قرون وسطی مورد تاکید بودند اما هرگز این تاکیدات بر مبانی مجرد همزمان اتفاق نیافتادند. یعنی گالیله نتوانست ریاضیات و فلسفه را با هم یا ریاضیات و فلسفه و الهیات را باهم مبنای رشد علوم تجربی قرار دهد و یا فیلسوفان قرون هفدهم تا نوزدهم نتوانستند الهیات را در کنار فلسفه مبنای رشد علوم قرار دهند. اما بر اساس انسان‌شناسی اسپینوزا ریاضیات و فلسفه و الهیات همه یک چیزند و ادراک بشر نسبت به آنها خطا ناپذیر است و این ادراک خطا ناپذیر می‌تواند مبنای پیشرفت علوم تجربی قرار گیرد. اگر چنین ایده‌ای به تحقق بپیوندد نتیجه آن بسیار ثمر بخشتر از شکوفایی علوم در قرن بیستم خواهد بود چرا که ریاضیات با حمایت و تأیید فلسفه و الهیات تأثیر قوی‌تری بر رشد علوم خواهد داشت.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

در فلسفه اسپینوزا عاقبت بشریت همین است که هست. یعنی بشر هر وضعی دارد دلایل عمیقی دارد و همین طور هم باقی خواهد ماند. لذا مسئله عاقبت بشریت در فلسفه او وجود ندارد. انسان که دستخوش هوای نفس است همین طور باقی خواهد ماند. هرچقدر علوم و فلسفه و الهیات رشد کنند نمی‌توانند انسان را از این اسارت رهایی دهند و تنها به رفاه به زندگی مادی افزوده می‌شود و رشد خداشناسی در اصلاح انسان تأثیری نخواهد داشت.

به عبارت دیگر اگر کسی به اندازه کافی دانا باشد می‌تواند وضع فعلی بشریت را چنان ببیند که گویی عاقبت بشریت را می‌نگرد. این طور نیست که زندگی اجتماعی بشر تحولاتی نداشته باشد اما این تحولات ظاهری است نه باطنی و انسان آینده همین انسانی است که امروز زندگی می‌کند همان طور که انسان امروز همان انسانی است که در عهد باستان می‌زیسته است. اما این را تنها یک فیلسوف متبحر می‌تواند ببیند اوست که می‌تواند انسان امروزی را بر انسان باستانی انطباق دهد و جنبه‌های مشترک زیادی بین زندگی آن‌ان پیدا کند. بنابراین می‌توان گفت مسئله عاقبت بشریت نزد اسپینوزا یک مسئله شناختی است. یعنی هر چه فیلسوف بتواند انسان را در بازه زمانی بزرگ‌تری بفهمد، درک او از انسان به عاقبت بشریت نزدیک‌تر است.

### نقد انسان‌شناسی اسپینوزا

انسان‌شناسی اسپینوزا یکسره برخداشناسی تکیه می‌زند اما تأثیرات اجتماعی این انسان‌شناسی تأثیری بر اصلاح انسان و خداشناسی شدن او ندارد. لذا می‌توان گفت فلسفه اسپینوزا فلسفه صادقی نیست چرا که به چیزی تکیه می‌کند که نتیجه عملی فلسفه اسپینوزا نیست.

دیگر اینکه ادراکات ذاتی انسان را بی‌اندازه به حقیقت نزدیک می‌داند و به آنها اصلت می‌دهد تا حدی که این کار خطرناک می‌شود. چرا که ممکن است بشر به ادراکات اشتباه خود بی‌اندازه تکیه کند و فرض کند آنها صحیح هستند و موجب گمراهی او شود. اما چون بشر این ادراکات را نقد نمی‌کند، گمراهی او ابدی خواهد بود.

از طرف دیگر نیز فلسفه اسپینوزا افراطی است و غلبه بر نفس را غیر ممکن می‌داند و این خود نفس است که در ابعادی بر خودش غلبه می‌کند. چنین تفکری ممکن است نزد انسانهای نااهل منجر شود که به نفس پرستی خود اصلت دهند و حتی از مبارزه با نفس دست بکشند و این خلاف راهی است که اسپینوزا دوست دارد فلسفه‌اش بی‌ماید خود اسپینوزا نیز شخصیتی بسیار اخلاقی داشت و لذا فلسفه و انسان‌شناسی او از این لحاظ نیز صادق نیست. و زندگی عملی او برتر از فلسفه‌اش بوده است چرا که خود سعی می‌کرده است بر نفس خود غلبه کند.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی اسپینوزا

نزد اسپینوزا حقوق طبیعی انسان بر دو نوعند: ذاتی و الهی و نامحدود، دنیایی و ظاهری و محدود. حقوق ذاتی انسان از پیش تعیین شده و فطری‌اند و بوجود نامحدود و روحانی انسان بر می‌گردند. ولی حقوق محدود و دنیایی انسان تحقیقی هستند. توجه کنید که تحقیقی بودن حقوق طبیعی با تحقیقی بودن حقوق فردی تفاوت دارد.

این نظر حقوقی اسپینوزا بدین معناست که ذات نامحدود و روحانی انسان است که کانونی است و مشخص است که چیست. اما ظاهر دنیایی انسان وابسته به شرایط است و حقوق طبیعی آن نیز نتیجه‌ی کشمکش‌های این تعریف دنیایی انسان است که از عصری به عصر دیگر فرق می‌کند. با این حال همان طور که اسپینوزا انسان‌شناسی را بر خداشناسی استوار می‌کند حقوق محدود نیز بر حقوق نامحدود انسان استوار می‌شوند. اما حقوق محدود کانونی و از پیش تعیین شده نیستند.

انسان ذاتاً خود خواه هست و حقوق محدود بر اساس همین خودخواهی انسانی که زندگی جمعی دارد تعیین می‌شود. یعنی اگر انسان تنها باشد حقوق محدود او نامتناهی هستند و اجازه هر کاری را دارد و تا وقتی که تزاخم منافع پیش نیاید انسان آزاد است. تزاخم منافع هم که پیش آمد انسان تا حدی که قدرت دارد آزاد است تا به دنبال منافع خود باشد و اگر منافع خود را درست بفهمد از انجام اعمال ناصواب دوری می‌کند.

## حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی اسپینوزا

فرد و اجتماع نیز نزد اسپینوزا جزئی الهی و نامحدود و جزئی زمینی و محدود هستند و از جنبه الهی و نامحدود و روحانی خود حقوق فردی و اجتماعی بر پایه حقوق طبیعی نامحدود که از پیش تعیین شده است تکیه می‌کند لذا حقوق فردی و اجتماعی نامحدود نیز از پیش تعیین شده هستند.

حقوق فرد و اجتماع که محدود و متناهی هستند بر پایه حقوق طبیعی تحقیقی استوارند و لذا خود نیز تحقیقی هستند. این که ساختار متناهی اجتماع چیست از پیش تعیین شده نیست و وابسته به تاریخ روابط فردی است. حقوق فردی و اجتماعی متناهی و محدود مانند انسان که متناهی و محدود است می‌توانند توسط مانند خود محصور شوند. یعنی قوانین می‌توانند دست و پای بعضی قوانین دیگر را ببندند. اما قوانین نامحدود هم‌دیگر را محدود نمی‌کنند و با هم تناقضی ندارند.

حقوق فردی و اجتماعی محدود هم‌زمان از حقوق طبیعی محدود نتیجه می‌شوند و حقوق فرد بر پایه مفهوم جامعه استوار است لذا حقوق فردی متناهی بر پایه حقوق اجتماعی متناهی استوار است. یعنی هر چه قدر جامعه به انسان آزادی داد، انسان آزاد است تا به دنبال منافع خود باشد و خود خواهی کند. به شرط آنکه منافع خود را درست بفهمد تا باعث شود از اعمال ناصواب دوری کند.

## فلسفه اقتصاد نزد اسپینوزا

اقتصاد نیز نزد اسپینوزا علم برآورده کردن حقوق و نیازهای مادی و معنوی، محدود و نامحدود زمینی و آسمانی، ظاهری و باطنی انسان است چگونگی برآورده شدن نیازهای نامحدود و روحانی انسان کانونی است و یک تئوری اقتصاد باطنی بیشتر وجود ندارد اما برآورده کردن نیازهای محدود انسان می‌تواند بر تئوریهای اقتصادی مختلفی استوار شود که آن تئوریها مانند حقوق فردی و اجتماعی تحقیقی بر ساختار اجتماع تکیه می‌زنند.

پس ساختار اقتصادی نزد انسان‌شناسی اسپینوزا یگانه نیست اما بر ساختار اقتصاد باطنی یگانه‌ای تکیه می‌زند چرا که هر ساختار اقتصادی باید که منافع باطنی و الهی انسان را حمایت کند، همانطور که حقوق فردی و اجتماعی تحقیقی باید حقوق طبیعی نامحدود انسان را محترم بشمارند. لذا اقتصاد باید به حقوق فطری انسان احترام بگذارد و ساختارهای اقتصادی نباید به

زندگی الهی انسان صدمه بزنند بلکه غایت ساختارهای اقتصادی هموار کردن مسیر زندگی الهی انسانها است و تئوریهای اقتصادی آزادند تا هر طور که می‌خواهند این مسیر را هموار سازند نزد اسپینوزا هموار کردن راه کمال معنوی انسان یگانه نیست و ساختارهای اجتماعی و اقتصادی مختلفی می‌توانند در این جهت تأثیر گذار باشند.

### اقتصاد اسپینوزا در بستر فلسفه حقوق

سؤال این که ساختارهای اجتماعی در بستر حقوق و اقتصاد اسپینوزایی چه شکلی پیدا می‌کنند؟ ساختارها شکل سنتی خود را دارند و تنها ملزم هستند که به کمال معنوی انسان خدمت کنند یا به طور غیر مستقیم برای بشر فراغت کمال معنوی را فراهم کنند. بنابراین ساختارهای اجتماعی محدود آزادند که بنا بر سنت شکل بگیرند و نیازهای معنوی انسان را برآورده کنند از طرفی ساختارهای اجتماعی معنوی و نامحدود نیز وجود دارند که ساختار کانونی و از پیش تعیین شده‌ای دارند و ساختارهای اجتماعی محدود ملزمند که براساس ساختارهای اجتماعی نامحدود پی ریزی شوند.

پس چه چیز تفاوت ساختارهای اجتماعی محدود در جوامع مختلف را تعیین می‌کند؟ جز اینکه این ساختارها باید بر حقوق فردی و اجتماعی متناهی و تئوریهای اقتصادی محدود که بر اساس آنها بنا شده‌اند سوار شوند، تنها دلیل تفاوت در ساختارهای اجتماعی محدود سنت است که می‌تواند ریشه‌های تاریخی، جغرافیایی و سیاسی داشته باشد. همانطور که تفاوت فرهنگ‌ها چنین ریشه‌هایی ممکن است داشته باشند. در این جا تعریف جدیدی از فرهنگ پیش پا گذاشته می‌شود و آن انتخابی است که یک قوم یا یک جامعه در زندگی متناهی و محدود خود به انجام رسانیده‌اند و بر سر آن توافق حاصل کرده‌اند. چه زندگی معنوی آنها به طور کانونی مشخص شده است.

### علم اسپینوزا در بستر حقوق و اقتصاد اسپینوزا

حال اینکه ساختارهای علمی تحت ساختار اجتماعی که بر حقوق و اقتصاد اسپینوزایی استوار است، به چه شکل خواهد بود بستگی دارد به اینکه این علوم جزو علوم فطری و ذاتی و نامحدود انسان باشند یا جزو علوم محدود. ریاضیات و فلسفه و الهیات تحت ساختارهای علمی از پیش تعیین شده‌ای که بر حقوق فردی و اجتماعی کانونی نامتناهی و ساختار اقتصاد کانونی نامتناهی استوارند شکل خواهند پذیرفت اما ساختارهای علمی که به آموزش و تحقیق در علوم دیگر می‌پردازند آزادند تا بر اساس سنت شکل بگیرند اما باید بر پایه ساختارهای علمی نامحدود استوار شوند.

در انسان‌شناسی اسپینوزا فلسفه الهیات و ریاضیات که علوم فطری هستند تاریخی از پیش تعیین شده دارند در حالی که پیشرفت سایر علوم در جامعه وابسته به سنتها و ساختارهای حقوقی و اقتصادی و فرهنگی است که مردم جامعه بر سر آن توافق کرده‌اند. حتی این ساختارها ثابت نیستند و همان طور که فرهنگ جامعه با زمان متحول می‌شود، این ساختارها نیز متحول می‌شوند و اما ساختارهای در حال تحول تأکیدات متغیر در پیشرفت علوم محدود دارند. لذا ممکن است در عصری بعضی علوم محدود مورد تأکید باشند و در عصری بعضی علوم محدود دیگر. اما درباره علوم نامحدود چنین اتفاقی ممکن نیست بیفتد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

شناخت روح از اشیاء خارجی بواسطه بدن است اما چون روح به مبدأ متصل است علم روح به بدن خود و اشیاء خارجی همان علم خداوند است و روح انسان پرتوی و بهره‌ای از ذات خداوند است. اما روح محدود است پس درکش از بدن و اشیاء خارجی نیز محدود است. علم انسان از طریق حس خطاپذیر است اما از طریق وجدان یا تعقل خطا در آن راه پیدا نمیکند. جوهر به خود موجود و به خود تعقل میشود و تعقل آن محتاج به تعقلچیز دیگری نیست که او از آن چیز برآمده باشد. صفت ماهیت ذاتی

جوهر است. جوهر قائم به ذات است و قائم به ذات جوهر است. دو جوهر نمی‌توانند یک صفت یعنی یک حقیقتداشته باشند و نیز دو جوهر علت و معلول نمی‌توانند باشند.

جوهر یا ذات محدود است و هر چه وجود در او قوی‌تر باشد صفاتش متعددتر است. لذا خداوند وجودی است نامحدود مطلق و ذاتی است که صفات بی‌شمار دارد و هر صفتش حقیقی است جاویدان و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است انسان از خداوند صفت بعد و علم را به ارث برده که یکی مبدأ جسمانیت و دیگری مبدأ روحانیت اوست. بعد نامحدود اولین حالتی که به خود می‌گیرد حرکت است و علم مطلق نامحدود نخستین حالتی که به خود می‌گیرد ادراک و اراده است. بعد همین که محدود شد جسمانیت و علم همین که محدود شد صور و معقولات را به ظهور می‌آورد. نزد دیگران خودشناسی وسیله خداشناسی است یا جهان‌شناسی وسیله خودشناسی است اما اسپینوزا خداشناسی را مبدأ فلسفه خود و لذا مبدأ شناخت می‌گیرد.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

اخلاق آن هم اخلاقی که بر پایه توحید استوار شده است نزد اسپینوزا ارزش است کاربرد روش ریاضی در حکمت و کاربرد استدلال فلسفی نزد او ارزش است. در واقع نزد اسپینوزا مرکز همه ارزش‌ها خداوند است و هر چیز بواسطه ارتباطی که خداوند دارد ارزش پیدا می‌کند. نظام ارزش‌های اسپینوزا یک توحید بدون نبوت است. هر چیز به خدا نزدیکتر باشد حقیقتش بیشتر است یعنی وجود در او قویتر است و لذا صفاتش متعددتر خواهد بود لذا تعدد صفات نشان دهنده قرب به پروردگار است و ارزش می‌باشد. بعد و علم دو صفت از صفات خداوندند که انسان واجد آنان است و هر دو ارزش می‌باشند. شناخت همان قدر ارزش دارد که جسم داشتن ادراک همان قدر ارزش دارد که وجود مادی داشتن مثلاً فرشته واجد صفت علم است ولی واجد صفت بعد نیست. لذا انسان از فرشته به خداوند نزدیکتر است قدرت دولت ارزش است به طوری که حتی کلیسا باید از دولت تبعیت کند. هر گونه طغیانی حتی بر ضد دولت بد نزد اسپینوزا ضد ارزش است حتی مسائل دینی باید توسط دولت حل و فصل شود چرا که قدرت خود یکی از صفات باری تعالی است و لذا باید مورد احترام قرار بگیرد حتی اگر از آن فردی یا گروهی ناصالح باشد.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

تعلیم یا از طریق حس صورت می‌گیرد که مربوط به علوم محدود است و یا از طریق ذات است که مربوط به علوم نامحدود است که موضوع آن الهیات است. صفت ماهیت جوهر است که عقل در می‌یابد. دریافت صفات جواهر از مبانی شناخت است و موضوع تعلیم می‌باشد که خود مستقیماً با الهیات درگیر می‌شود لذا شناخت عالم ماده که همان تعلیم علوم تجربی است مستقیماً با الهیات و شناخت خداوند مربوط می‌شود. در تفکر وحدت وجودی اسپینوزا درست مانند تفکر ابن عربی و سهروردی و ملاصدرا علوم موجی هستند از عالم غیب که همه از علوم توحیدی سرچشمه می‌گیرند این علوم تجربی را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد الهیات و پس از آن ریاضیات از علوم تجربی مهم‌تر تلقی می‌شود چون توحیدی‌ترند تعلیم الهیات و فلسفه ذاتی است و مدرسه در آن نقشی نمی‌تواند داشته باشد و معلم آن خداست اما علوم تجربی و ریاضیات قابل آموزش هستند اما آنها نیز باید زیر سایه علوم توحیدی آموزش داده شوند لذا تعلیم علوم بر یک سری ادراکات ذاتی تکیه می‌زند که اگر کسی در این ادراکات ضعیف باشد در یادگیری علوم تجربی و ریاضیات هم موفقیتی نخواهد داشت. پس در واقع معلمان مدرسه حواشی علم را آموزش می‌دهند و اصول آنتنها توسط خداوند می‌تواند آموزش داده شود و ربّ اصلی خداوند است. این نظریه راجع به تعلیم شدیداً توحیدی است و دست آموزش گران را می‌بندد.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

تربیت فردی نزد اسپینوزا به تربیت روح یا ذات برمی‌گردد و آن با برقرار کردن ارتباط فرد با خداوند است. هر چه فرد به خداوند نزدیکتر شود صفات او بیشتر می‌شود و راه برای کمال فرد همیشه باز است اما این سوال پیش می‌آید که آیا فاعل تربیت تنها خداست یا انسان می‌تواند توسط انسان تربیت شود. آیا انسان ممکن است بواسطه تربیت انسانی به حقیقت نزدیکتر شود و به خداوند اتصال بیشتری پیدا کند؟ اینجاست که نظریه فطرت پیش کشیده می‌شود و آن اینکه انسان واجد یک تربیت ذاتی است اما روی این فطرت را غبار پوشانده است و معلم می‌تواند به کسی کمک کند تا به فطرتش بازگردد. نزد اسپینوزا اخلاق به دو قسمت تقسیم می‌شود اخلاق ظاهری و اخلاق باطنی. اخلاق ظاهری به امور اعتباری بر می‌گردد و اخلاق باطنی به امور حقیقی بر می‌گردد. موضوع تربیت فردی نزد اسپینوزا بیشتر اخلاق حقیقی است تا اخلاق اعتباری و بیشتر اخلاق باطنی است تا اخلاق ظاهری. روشن است که اخلاق اعتباری باید توسط انسان‌ها آموزش داده شود اما این چیزی نیست که مورد نظر تربیت فردی نزد اسپینوزا است. تربیت فرد توسط فطرت خداداد او کنترل می‌شود که امور اعتباری را در بر نمی‌گیرد با این وصف انسان اسپینوزا آزاد است تا به دنبال منافع خود باشد و خود خواهی کند و این خود خواهی تناقضی با کمال معنوی او ندارد. به شرط آنکه منافع خود را درست بفهمد.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی اسپینوزا

تربیت اجتماعی از آن لحاظ اهمیت پیدا می‌کند که ممکن است فرد منافع خود را درست نفهمد و لذا دست به عمل ناصوابی بزند. از این رو باید جامعه چنان طراحی شود که فرد را در جهت درست هدایت نماید. تربیت اجتماعی نیز مانند تربیت فردی برخی به امور حقیقی برمی‌گردد و برخی به امور اعتباری. امور اعتباری به عهده دولت هستند و دولت است که درباره صلاح جامعه تصمیم می‌گیرد اما امور حقیقی و ساختاری که باید در جامعه شکل بگیرد در فطرت انسان‌ها نهادینه شده است و از طرف خداوند تعیین می‌شود نه از طرف دولت. اگر کلیسا باید از دولت تبعیت کند در امور اعتباری است نه در امور حقیقی تکلیف امور حقیقی باید از طرف خداوند تعیین شود و آن هم نه از طریق کلیسا بلکه از طریق فطرتی در ذات انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است. این فطرت است که نیازهای باطنی انسان‌ها را برآورده می‌کند کاری که کلیسا از عهده آن بر نمی‌آید. ساختار اقتصادی جامعه از طرف دیگر تحت کنترل دولت است و راه یگانه‌ای در اقتصاد برای برآورده کردن حقوق معنوی انسان‌ها از طریق حقوق دنیوی و مادی در دین یا در فطرت معرفی نشده است. هر جامعه‌ای ممکن است بنا بر ساختار دولت خود انتخاب‌هایی در نظام اقتصادی خود به تناسب انجام دهد و این نظام‌های اقتصادی متنوعی را می‌تواند بدست دهد که همه بر طبق نظام اجتماعی اسپینوزایی در جهت حمایت منافع ذاتی انسان قدم بر می‌دارند.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد اسپینوزا

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت برخی به امور اعتباری بر می‌گردند و برخی به امور حقیقی. نظام آموزشی امور اعتباری دولتی است و نظام آموزشی امور حقیقی کلیسایی است. لذا مدرسه به دو قسمت دولتی و کلیسایی تقسیم می‌شود. معلمان مدارس دولتی باید به آموزش امور اعتباری بپردازند و آن قراردادها و نظام‌های اجتماعی رایج است ولی معلمان کلیسایی به آموزش علوم تجربی و ریاضی و فلسفه و الهیات می‌پردازند که لازم است که توسط کسانی مدیریت و آموزش داده شود که خود بر اساس فطرت ذاتی خود تربیت شده‌اند و یا فطرتشان بر اثر تربیت آشکار و ظاهر گشته است و از تربیت ذاتی که در وجود شان تعبیه شده است برخوردار گشته‌اند. توجه کنید که نه تنها معلمان الهیات و فلسفه باید چنین شرایطی را دارا باشند بلکه معلمان ریاضیات و علوم تجربی نیز باید از تربیت الهی و فطری برخوردار باشند. این نگاه به علوم تجربی و ریاضیات آنها را مقهور علوم توحیدی قرار می‌دهد و لذا دیگر این علوم تأکید به حکومت بر طبیعت و تسخیر آن را ندارند بلکه در خدمت شناخت خداوند قرار

گرفته‌اند. این نکته منجر می‌شود که تاویل علوم تجربی و ریاضیات بسیار مورد توجه قرار گیرد بطوریکه ریشه یابی این علوم در علوم توحیدی اهمیت پیدا کند این به رشد ریاضیات محض منجر خواهد شد چرا که ریاضیات کاربردی در جهت تسخیر طبیعت قدم بر می‌دارد نه در جهت شناخت خداوند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد اسپینوزا

تعلیم و تربیت اسپینوزایی انسان‌ها را برای رسیدن به کمال توحیدی هدایت می‌کند اما در ابعاد ظاهری زندگی اجتماعی آزاد می‌گذارد. علوم نیز در جهت ادراکات توحیدی توسعه خواهند یافت. ساختارهای اجتماعی شکل سنتی خود را تا جایی که ممکن است حفظ خواهند کرد اما در جهت حفظ منافع باطنی انسان‌ها خواهند بود. رشد و شکوفایی علوم تجربی و ریاضیات و فلسفه و الهیات میوه و ثمره سعادت معنوی انسان‌ها را خواهد داد نه تسخیر طبیعت و نه رفاه مادی. اما سوال این است که چنین توحید بدون نبوتی هرگز امکان پذیر است؟ آیا بدون کمک وحی می‌توان به خدا نزدیک شد؟ آیا بدون راهنمایی پیامبران می‌توان خدا را شناخت؟ آیا می‌توان کمال معنوی انسان را بر توحید بدون نبوت پایه گذاری کرد؟ پاسخ ادیان به این پرسش منفی است اما پاسخ اسپینوزا مثبت است. هرچند اسپینوزا خود یهودی است و نقش کلیسا را هم نفی نمی‌کند. پس اسپینوزا خود تحت تأثیر نبوت است اما فریاد توحید بدون نبوت را سر داده است. این سوال باقی می‌ماند که آیا توحید مجردتر از نبوت است و بدون نبوت می‌توان توحید را بر مبانی عقلی استوار نمود؟ شاید زیاده روی در استفاده از روش ریاضی منجر شده است که چنین فسادى در تفکر اسپینوزا راه پیدا کند. بطوری که توحید را یک نظریه ریاضی و یا یک نظریه منطقی بیش نمی‌داند.

لایبنیتز آلمانی یکی از بزرگترین حکمای آلمانی است. پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او در گذشت. لایبنیتز از کودکی شوق مفرط به خواندن داشت. هر چه کتاب در کتابخانه پدرش بود و یا از جای دیگر بدستش آمد می‌خواند. تحصیل رسمی او حقوق و فلسفه بود اما از همه علوم و فنون بهره برده بود. برخلاف بسیاری از دانشمندان، گوشه نشینی و کناره نشینی از کارهای دنیا را خوش نداشت و جاه و مال را نیز خواهان بود. با امرا و بزرگان مربوط شد و به توسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت.

تصنیفها و نوشته‌های لایبنیتز فراوان و در موضوع‌های بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ و شعر و ادب و علم و زبان گرفته تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیره است. اکثر نوشته هایش به صورت مقاله و رساله‌های مختصر است و فلسفه و تحقیقات علمی خود را به طور منظم تدوین نکرده است. در حکمت چندین رساله نگاشت که همه تقریباً شامل اصول و عقاید علمی او و مطالب معینی است که به تعبیرات مختلف در آورده است. برای درک فلسفه و عقاید علمی او به همه آن رساله‌ها و نیز به مراسلاتی که به اشخاص نوشته است باید مراجعه کرد، اما شماره آنان چندین هزار است. از نوشته‌های او آن چه تاریخی و مربوط به امور کشوری است به زبان آلمانی است، آنچه علمی و فلسفی است به زبان لاتین و بعضی به زبان فرانسه است.

### هم عصران لایبنیتز

او چهار سال در فرانسه به سر برد و با فضایی فرانسه ارتباط حاصل کرد. در این زمان به انگلیس نیز سفر کرد و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط برقرار کرد. هنگام بازگشت به آلمان در هلند با اسپینوزا نیز ملاقات کرد و کتاب اخلاق او را پیش از چاپ مطالعه کرد. جز چند مسافرت در داخل آلمان و اطریش و ایتالیا سراسر عمر خود را به عنوان یک کتابدار در آلمان گذراند لایبنیتز با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی، در پایان عمر، چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را می‌دانستند در گذشته بودند، در هفتاد سالگی مانند بی‌کسان از دنیا رفت. او نیز همچون دکارت و اسپینوزا و نیوتن تاهل اختیار نکرده و خانواده تشکیل نداده بود. از خود شاگردی که در مقام علمی با او قابل قیاس باشد نیز بر جای نگذاشت.

لایبنیتز که دین بزرگی از اسپینوزا برگردن داشت، حق او را پنهان می‌داشت و با احتیاط از ادای حتی یک کلمه در مدح او خودداری می‌کرد و حتی کار را به جایی رساند که در خصوص آشنایی خود با او دست به دامن دروغ زد در ریاضیات نیز او را مستقل از نیوتن واضح حساب دیفرانسیل و انتگرال و حساب بی‌نهایت کوچک‌ها می‌دانند هر چند زمینه این اختراع توسط امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر فراهم شده بود. در اصل لایبنیتز و نیوتن هر دو تحت تأثیر ایزاک بارو استاد نیوتن بوده‌اند.

لایبنیتز از بزرگترین دانشمندان و به راستی جامع فضایل بوده است. از این جهت او را نظیر ارسطو دانسته است. یک جا شاعر و ادیب و زبان دان و مورخ، و یک جا فقیه و الهی و منطقی و ریاضیدان و طبیعت‌شناس و فیلسوف بوده است. از خصایص او این که می‌کوشید اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار سازد. یکی از افکار بلند او رفع اختلاف کاتولیک‌ها و پروتستانها بود. در این باب کوشش‌ها کرد ولی به جایی نرسید. در حکمت هم می‌خواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متاخرین سازگار نمایند.

یکی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است مبنی بر اینکه فکر انسان را مانند اعداد و مقادیر به مبادی بسیط تجزیه کنند، چنان که کلمات را به اصوات و حروف می‌توان تجزیه کرد. این که انواع و اقسام مبادی منطق را تشخیص دهند و قواعد ترکیب آنها را به دست آورد، تصویرها و تصدیق‌های بسیط را مانند مقادیر قرار داده، برای آنها علاماتی مانند آن چه در جبر و مقابله به کار می‌رود، اختیار نمایند. و تعقل و تفکر و استدلال را نظیر عملیات جبری کند مشروح ایده لایبنیتز را تشکیل می‌دهد.

ولی او نتوانست این اختراع را به جایی برساند. هدف این بود که زبانی علمی و بین‌المللی بسازد که بوسیله آن افکار اقوام مختلف را به هم نزدیک سازد. هنوز هم بعضی دانشمندان در پی محقق نمودن این آرزو هستند تا زبان و خطی عمومی به دست آورند. بهترین اندیشه‌های لایبنتیز از آن گونه نبود که برایش محبوبیتی فراهم کند. بدین جهت لایبنتیز آنها را روی کاغذ آورد ولی در کشوی میز حبس کرد. آنچه منتشر کرد برای جلب عنایت شاهزادگان و شاهزاده خانم‌ها نوشته شده بود. نتیجه اینکه دو دستگاه فلسفی وجود دارد که می‌توان آنها را نماینده لایبنتیز دانست: یکی آنکه خودش اعلام می‌کرد و دستگاهیست خوش بینانه و موافق دیانت و ؟ ؟ ؟ ؟ و ؟ ؟ ؟ ؟، دیگری آنکه رفته رفته بوسیله تدوین کنندگان نسبتاً متاخر آثارش از لابه لای نسخ خطی، استخراج شده است و دستگاهی است عمیق و منسجم و تا حد زیادی اسپینوزایی، و به طرز حیرت‌انگیزی منطقی.

فلسفه مردم پسند لایبنتیز را می‌توان در کتاب‌های «مونا‌دشناسی» و «اصول طبیعی و الهی» لایبنتیز همچنین دلایل مابعد الطبیعی وجود خدا را به صورت نهایی در آورد. این دلایل سابقه تاریخی درازی دارند. یعنی با ارسطو و حتی افلاطون آغاز می‌شود و به دست مدرسیان شکل می‌گیرند و یکی از آنها یعنی برهان هستی‌شناسی که توماس قدیس آن را مردود شمرده و لی باز توسط دکارت احیاء شده بود، در دستان لایبنتیز که مهارتش در منطق به حد اعلی رسیده بود این براهین را بهتر از آنچه بیان شده بود استوار شد. براهین لایبنتیز در اثبات وجود خدا عبارتند از برهان هستی‌شناختی، برهان جهان‌شناختی، برهان حقایق ابدی و برهان هماهنگی تقدیری که می‌توان آن را به برهان نظم تعمیم داد.

### انسان‌شناسی لایبنتیز

لایبنتیز جهان را متشکل از اجزاء جوهر و بسیط می‌داند و آنها را مونا‌د می‌نامد. او به وجود جوهرهای فرد با قیاس به نفس پی برده است. یعنی اینکه در انسان روحی است که بعد ندارد اما منشأ آثار است و نیرو دارد. و نیز هر موجودی را به فراخور حال خود فعل و تأثیری است. پس معتقد شد آنچه در انسان روح یا نفس می‌نامند در همه موجودات هست به درجات مختلط که حقیقت آن نیرو است نیرو غیر مادی است اما آثارش محسوس است پس در واقع حقیقت جسم نیز غیر مادی است.

نیرویی که در جوهرهای فرد که بی‌شمارند نهفته شده دو جنبه دارند: جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت به فعل دیگری. زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنابراین محدود است و نیرویش نمی‌تواند تمام و تأثیرش نامحدود باشد. پس این محدودیت و ضعف که به صورت مقاومت در می‌آید ذاتی اوست. این چیزی است که لایبنتیز آن را ماده نخستین می‌نامد که اقتضای بعد داشتن دارد. پس بعد نتیجه وجود جوهر است یعنی جوهرهای فرد اگر چه به تنهایی بعد ندارند، اما همین که در کنار هم مکرر و مجتمع شدن در ذهن انسان بعد را متصور می‌کنند.

لایبنتیز لفظ ادراک را به معنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست، بنابراین که برای ادراک درجات بی‌شمار قائل شده است: از ادراکی چنان ضعیف که به منزله بی‌ادراکی است تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است. بنابراین در فلسفه لایبنتیز نیز تشکیک وجود جای خود را به تشکیک ادراکی می‌دهد.

هر جوهر فردی برای خود جهانی است و آینه تمام‌نمای کلیه جهان است، جز اینکه قسمتی از حقیقت را بالقوه در بر دارد و قسمتی را بالفعل. قسمت بالفعل ادراک اوست. ادراک هر جوهر نسبت به دیگران یا حقیقت کلیه جهان تصویر محو بی‌رنگی است که در آینه زنگ گرفته‌ای تشکیل شده باشد. پس هر جوهر نظر گاهی است که از آن جهان دیده می‌شود.

اجتماع جوهرهای فرد، حقیقت ذواتی را می‌سازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنان است. جوهرهایی که جمادات را می‌سازند ادراکشان بسیار ضعیف است گیاهان ادراکشان بیشتر و سپس جانوران و انسان برتر از همه. پس مراتب ادراک تدریجی افزایش می‌یابند. موجودات جاندار، از میان مجموع جوهرهایشان یکی است که بر همه برتری دارد، چنان که گویی بر آنها فرمان روا ست او همان است که روحیا نفس موجود زنده می‌نامند و فردهای دیگر تابع اراده او هستند. از این گذشته هر عضوی از

اعضای بدن و هر جزء از عضو هم تا اندازه‌ای که شخصیت داشته باشد جوهر فردی فرمانروا دارد که به منزله روح آن جز است. جز اینکه فردهای فرمان روا نیز درجات دارد. اما این فرمان‌روایی به طبیعت واقع می‌شود چون فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب نماینده کل وجود می‌باشد. پس هر فردی عالم صغیری است که هر چه را در عالم کبیر است در بر دارد، بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل. ولیکن هر چه هست خود اوست. نه از بیرون چیزی در آن داخل می‌شود و نه از او چیزی بیرون می‌رود. به قول لایبنیتز جوهر در و پنجره ندارد. آراء لایبنیتز در باره جوهر فرد با تئوری بی‌نهایت کوچک‌های او سازگار است.

### مبانی انسان‌شناسی لایبنیتز

لایبنیتز در افکار خصوصی‌اش بهترین نمونه‌ی فیلسوفی است که منطق را همچون کلید مابعدالطبیعه به کار می‌برد. این نوع فلسفه با پارمنیدس آغاز شد و به وسیله افلاطون که نظریه‌ی مثل را برای اثبات قضایای مختلف فوق منطقی به کار می‌برد، پیشرفت داده شد. اسپینوزا نیز به همین دسته تعلق دارد و حال هگل نیز چنین است. اما هیچکدام از استنتاج جهان واقع از SYNTAX مانند اسپینوزا ممتاز نیستند. این نوع استدلال به واسطه‌ی رشد مذهب تجربی منسوخ شده است.

لایبنیتز وحدت جوهر را بیشتر از این جهت رد می‌کند که به علم دینامیک علاقمند است و به این برهان خودش دل‌بستگی دارد که امتداد متضمن تکرار است و لذا نمی‌تواند از صفات جوهر واحد باشد و آنچه جالب‌ترین نکته در نظریه‌ی واحدهای لایبنیتز است دو نوع مکان اوست: یکی ذهنی که در ادراکات هر واحدی وجود دارد، دیگری عینی که از مجموع نظرگاه‌های واحدهای مختلف تشکیل می‌شود. این نکته در ارتباط دادن ادراک با فیزیک مفید است.

او قائل است به اینکه جواهر در یکدیگر تأثیر نمی‌کنند بلکه به سبب آنکه هر یک از نظرگاه خود جهان را در خود منعکس می‌سازند، با یکدیگر توافق دارند. فعل و انفعالی میان آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا وقایعی که بر هر یک از جواهر می‌گذرد جزو مفهوم خود آن جوهر است و اگر جوهر موجود باشد، آن وقایع نیز تا ابد معین هستند این دستگاه به اندازه‌ی دستگاه اسپینوزا جبری است چنین نظریه‌ای با نظریه مسیحی گناه و اختیار سازش ندارد و لذا او از انتشارش خودداری کرد.

یکی از مشخص‌ترین وجود فلسفه‌ی لایبنیتز تعدد جهان‌های ممکن است. هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد ممکن است. تعداد نامحدودی جهان‌های ممکن هست که خدا پیش از خلق جهان فعلی در باره‌ی آنها اندیشیده است. خدا چون خوب است، خواست که بهترین جهان‌های ممکن را خلق کند. و آن جهانی را بهترین جهانها دانست که در آن تفوق خوبی بر بدی بیش از جهانهای دیگر بود. خدا می‌توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد، اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی‌بود: این بدان سبب است که بعضی خوبیهای بزرگ با بدیهای خاصی لازم و ملزوم هم هستند. مثلاً اختیار خوبی بزرگی است اما برای خدا نیز ممکن می‌بود که هم تفویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد. این برهان ظاهراً ملکه پرومیس را قانع ساخت، چرا که بندگان به رنج بردن از بدی ادامه دادند و خودش به لذت بردن از خوبی و برایش تسلی بخش بود که فیلسوف بزرگی به او اطمینان دهد که این وضع عادلانه و صحیح است.

در این خصوص که چرا بعضی چیزها وجود دارند و بعضی دیگر همان اندازه ممکن هستند وجود ندارند. نظر کاملاً متفاوتی دارد مبنی بر این که هر چیز که وجود نداشته باشد تلاش می‌کند که وجود یابد اما همه‌ی چیزهای ممکن هم زمان ممکن نیستند. گویا لایبنیتز نوعی جنگ را تصور کرده است که در وادی نیستی میان ماهیت‌هایی که همه برای وجود یافتن تلاش می‌کنند در جریان است و در این جنگ گروه‌های هم امکانها باهم متحد می‌شوند و بزرگترین گروه هم امکانها مانند گروه فعالان در عرصه‌ی مبارزات سیاسی پیروز می‌شوند. در این شرح ذکر از خدا نمی‌رود و ظاهراً عمل خلقت نیز به حساب نیامده است.

## آراء لایبیتز درباره‌ی متقدمان

لایبیتز در عالم خلقت دو جوهر قائل شد: جسم و روح ولیکن از گفته‌ی او برمی‌آید که لفظ جوهر رانسبت به ذات باریمی‌دهد و جسم و روح را تشکیک قائل می‌شود. از آنجا که اسپینوزا گفت: چه حاجت است که سه جوهر قائل باشیم: جسم و روح و ذات باری. جوهر را ذات باری می‌گوییم و بعد و علم را که حقیقت جسم و روح می‌دانیم از صفات باری می‌شماریم. لایبیتز در این باب عقیده‌هایی اظهار کرد که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هر دو مابین است ولیکن در باطن با هر دو می‌سازد و آن دورای را با هم ترکیب می‌کند و او هم مانند بسیاری از وحدت وجود وحشت دارد و کلامش دال بر کثرت وجود است. او گفت حقیقت جسم بعد نمی‌تواند باشد چه جوهر بسیط است و بعد بسیط نیست.

روح نیز که حقیقتش علم و ادراک است، پس خواب و بیهوشی چه می‌تواند باشد؟ پس جسم و روح در واقع یک حقیقت است. زیرا چیزی را حقیقت نمی‌توان گفت مگر آن که فعل و تأثیری داشته باشد. آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو و کشش است. نیرو هرگاه فعلش به حرکت باشد، جسم است و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است. پس لایبیتز مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می‌دانند. اما می‌گوید کثرت موجودات در عالم نیز امری آشکار است و وجود افراد را نمی‌توان منکر شد. دموکریتوسو اپیکوریانانفصال و کثرت را دیده و از وحدت غافل شده بودند. حکمای دیگر و دکارت اتصال را اصل گرفته و از کثرت غافل شدند. اما باید هردو را مدنظر داشت و آن بدین صورت که حقیقت واحد به صورت اجزاء بسیار درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است. او این اجزاء را جوهر و بسیط می‌داند.

لایبیتز مبحث صورت و عرض افلاطون و ارسطو را زنده می‌کند. درعین این که به روش دکارت و اسپینوزا پیش رفته است، چون به وجود اجزاء قائل شده، رای دموکریتوس و اپیکوریس را نیز از نظر دور نداشته است. ایده ادراک آشکار و ادراک بالقوه او نیز بسیار شبیه نظریه‌ی خود آگاه و ناخود گاه مدرن است که البته لایبیتز آن را به افراد و هر اجتماعی از آنها که تشخیص داشته باشد تعمیم می‌دهد.

لایبیتز در برابر لاک نیز که همه معلومات انسان را به حس و تجربه منتسب می‌کند عکس العمل نشان داد. او مطلب را چنان پرورد که با رای افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک سازگار شود. این طور که محسوسات و مدرکات جوهر از خارج به او می‌رسند و تجربه حاصل می‌شود. به این اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگر را در بر دارد. پس، اگر چه جوهر امری را ادراک می‌کند که از تجربه حاصل شده است، اما چون همان ادراک در جوهر دیگری هم واقع شود، می‌توان گفت این جوهر آن را درک کرده است. منتها بالقوه نه بالفعل. پس ارسطو و لاک بی‌حق هم نیستند. اما دکارت هم حق دارد که همه‌ی مدرکات فطری است. چون همه را بالقوه در جوهرها موجود می‌دانیم. و این که تصدیق کردیم ادراکات از خارج بر نفس وارد می‌شود، منافی نیست با این که این ادراکات را ذاتی بپنداریم. در این جا آراء لایبیتز مقدمه‌ی ادراک پیشینی کانت را فراهم می‌آورد. این اصول کلی که در همه‌ی جوهرها بالفطره هست و مبنای تعقل و علم و فلسفه می‌باشد، قاعده‌ی امتناع تناقض و لزوم وجود علت توجیه کننده است. انسان میان همه‌ی حیوانات روحش بلندترین مرتبه را دارد. علاوه بر این که باقی است، نماینده‌ی جهان است.

## علم از دیدگاه لایبیتز

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی لایبیتز بدین قرارند: جهان خلقت دو لایه‌ی تجرید ذات و جوهر دارد. و جوهر دو لایه‌ی تجرید روح و جسد که تجلی دولایه‌ی جهان هستی در جهان خلقت است. و جهان از جوهرهایی تشکیل شده است که فرماندهی آنها انسان است. انسان از جوهرهای کوچکتری تشکیل شده است که حیات و ادراک دارند و هر اجتماعی از جوهر که تشخیص دارد را یک جوهر فرمانروا است. بین فرمانروایان مراتب اطاعت رعایت می‌شود و ادراک هر جوهر به دو قسم بالقوه و بالفعل است. جوهر از جنس نیروست. محدودیت ذاتی جوهر است که از نتایج آن مفاهیم بعد و مکان است. تشکیک ادراک، گیاه را از جماد و جانور را

از آن دو و انسان را از همه متمایز می‌کند. عوالم صغیر تو در تو وجود دارند که کل عالم در آنها تجلی می‌کند. جوهر فرمانروا در یک جامعه همان روح جامعه است. جوهرها از درون هم مطلع نیستند و خود عالمی کوچک هستند و جهان‌های ممکن برای رسیدن به عالم کون رقابت می‌کنند. جوهر متکثرند و وحدت آنها ذاتی است. نزد لایبنتیز علم یعنی علم جوهر که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل است و کمال علوم بالفعل نزد انسان حاصل می‌شود که نماینده جهان خلقت است و جهان هر چه هست در ادراک او خلاصه شده است و پس انسان تنها موجودی است که می‌تواند جهان را بشناسد و پایه‌ی توحید وحدت ذاتی جوهر است و علم جوهر به خداوند و فلسفه و ریاضیات فطری و ذاتی است.

### لایبنتیز در بستر تاریخ علم

تشکیک ادراک در وجود لایبنتیز تجلی کرده بود و او یک دانشمند بزرگ بود که در بسیاری از موضوعات وهم در بسیاری از لایه‌های تجرید تحقیق و تألیف داشت. انسان نزد لایبنتیز تجلی‌گاه کمالات است که بسیاری از کمالات را خود لایبنتیز واجد بود لذا نقشی را که در پیشرفت علوم مورد تصور لایبنتیز است در وجود انسان قرار است تجلی کند که در خود لایبنتیز نیز تجلی کرده بود و بعضی از صفتهای اخلاقی او نیز به این دلیل است که با اینکه لایبنتیز مدافع مذهب بود فلسفه اش جای زیادی برای الهیات بازمی‌کند و لذا اخلاق ناشی از آن چندان پیرو مذهب نیست و مانند اسپینوزا سرشت جبری دارد و به عبارت دیگر لایبنتیز به راحتی تسلیم ضعف‌های نفسانی خود می‌شود و لذا آنچه در اسپینوزا اتفاق نیافتاد تحت تاثیر فلسفه‌اش در لایبنتیز که ضعیف‌النفس بود واقع شد.

در رشد ریاضیات و علوم تجربی لایبنتیز فلسفه‌ای بسیار کار آمد داشت که بعضی از ایده‌هایش که به علوم تجربی مربوط می‌شد مانند پیش بینی وجود سلول بسیار از زمان خودش جلوتر بود. در عمل بیشتر تاثیرگذاری او بر رشد علوم فلسفی-ریاضی بود تا اینکه مستقیم باشد. او تجربه حسی و مادی را از جنس تجربه‌ی روحانی و معنوی می‌دید و لذا گرایش خود به تفکر ریاضی را دور شدن از تجربه نمی‌دید.

### دورنمای تفکر علمی از دیدگاه لایبنتیز

با اینکه زندگی شخصی لایبنتیز نشان می‌دهد انسان‌شناسی او موجب کمال ریاضیات و فلسفه است، به سختی می‌توان چنین تأثیری را به طور مجرد از انسان‌شناسی او نتیجه گرفت زیرا به نوعی تفکر جبری او نتیجه می‌دهد که علم راه خود را خواهد رفت و کسی نمی‌تواند در مسیر علم تأثیری بگذارد تا آن را منحرف کند و آنچه قدرت فلسفه و انسان‌شناسی لایبنتیز محسوب می‌شود، تعلیم عظیم او از نظریه‌ی عالم صغیر و عالم کبیر است که تجلی را شدیداً مورد تاکید قرار دهد. در انسان‌شناسی او همه چیز در همه چیز تجلی پیدا می‌کند و ادراک ما از دنیا چیزی جز همین تجلی نیست. لذا همه‌ی ادراکات ما تجلی جهان هستی تصور می‌شوند. از جمله ریاضیات و فلسفه و الهیات. همه‌ی علوم در هم تجلی می‌کنند و در ارتباط مستقیم و محکم با واقعیت بیرونی هستند. لذا نمی‌توان گفت که نزد لایبنتیز ریاضیات بر علوم تجربی تکیه می‌کند یا علوم تجربی به ریاضیات تکیه می‌کند. همه‌ی علوم در هم تجلی می‌کنند و ریاضیات به نوعی یک علم تجربی محسوب می‌شود. همین تفکر موجب پیشرفت شگفتانگیزی در علوم می‌شود که به آنچه در عصر حاضر اتفاق افتاده است شبیه است. گویا هر دو شاخه‌ی علمی قابل ارتباط بر قرار کردن هستند و به سادگی می‌توانند در هم تجلی کنند و مثلاً هم روانشناسی اجتماعی داریم و هم جامعه‌شناسی روانی و این دو از تجلی روانشناسی و جامعه‌شناسی در یکدیگر بدست می‌آیند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی لایبنتیز

عاقبت بشریت از دیدگاه لایبنیتز، همان عاقبت جهان هستی است. چرا که جهان هستی در بشر متجلی می‌شود و انسان نمونه والای جهان هستی و فرمانروای اوست و اما اینکه عاقبت جهان هستی چیست، فلسفه‌ی لایبنیتز درباره‌ی آن سکوت می‌کند و با توجه به طبع مذهبی او می‌توان تصور کرد که او وحی را در مورد عاقبت جهان هستی و انسان می‌پذیرد که با هم منطبق نیز هستند و با تئوری تجلی او تناقض ندارد.

به عبارت دیگر جهان آخرت صورتی انسانی دارد و قیامت صورتی انسانی ندارد و بعث صورتی جهانی دارد و مرگ و هلاکت صورتی جهانی دارد و اینطور با توجه به اطلاعاتی که وحیمی‌دهد درباره‌ی انسان می‌توان جهان را شناخت و با اطلاعاتی که درباره‌ی جهانی‌دهد می‌توان انسان را شناخت.

شبهت بسیاری که در مسئله‌ی عاقبت بشریت در تفکر لایبنیتز با وحی دیده می‌شود نتیجه‌ی تعمیم عظیمی است که او از مفهوم تجلی و نظریه‌ی عالم صغیر و عالم کبیر داده است. بنابراین می‌توان او را عارف بزرگی هم دانست. اما این از نتایج فلسفه‌ی اوست و فلسفه‌ی او بر عرفان استوار نیست. یعنی او در ارائه‌ی مفهوم موناخ فلسفی عملی کرده است نه اینکه پیرو مکاشفات و مشهوداتش باشد. پس بهتر است بگوییم او عارف بزرگی نیز می‌توانست باشد.

### نقد انسان‌شناسی لایبنیتز

انسان‌شناسی لایبنیتز نشان نمی‌دهد که ریاضیات و فلسفه و الهیات از کجای جهان در انسان متجلی می‌شوند و آیا آنها تجلی طبیعت هستند یا تجلی ماوراء الطبیعه یا هر دو. اگر چنین است اصلاً این ماوراء الطبیعه چیست؟ و آیا انسان وجودی ماوراء الطبیعه دارد؟ پس ماوراء الطبیعه‌ی جوهر چیست و کجاست؟ که فلسفه‌اش بر این سئوالات پاسخی نمی‌دهد.

این‌که ریاضیات را نوعی تجربه‌ی بدانییم و حاصل علوم تجربی به نوعی به تفکر کانت نزدیک است که می‌گوید ادراکاتی پیشینی وجود دارند که توسط تجرید به ظهور می‌رسند و بدون تجرید فرصت ظهور نمی‌یابند. در اینصورت باید ریاضیات را به نوعی ذاتی جوهر بدانییم و اینکه ریاضیات زبان جهان خلقت است صفت خداوند بشماریم که فکر بدیعی است که احتمالاً اگر لایبنیتز عارف بود آن را ارائه می‌کرد.

ماوراء الطبیعه لایبنیتز بسیار ساده‌انگارانه است و راه را برای رشد و کمال الهیات باز نمی‌کند. بلکه او با ترکیب نظریات پیشینیان روشی بسیار مجرد یک تئوری ممکن از ماوراء الطبیعه می‌دهد و سعی می‌کند همه چیز را به وسیله‌ی آن توجیه کند. می‌توان گفت نظریات او در مورد وجود و امکان از تفکرات و اندیشه‌ی ریاضی او سرچشمه گرفته است. او جهان را بیش از آنچه باید ریاضی می‌دید.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی لایبنیتز

حقوق طبیعی نزد لایبنیتز از تجلی یک نظام کلی حقوقی و جهانی متناسب با سطح درک یک موناخ یا هر مجموعه‌ای از موناخ‌ها که تشخیص دارد تعریف می‌شود. به عبارت دیگر به اجسام، یا موجودات زنده نیز حقوقی تعلق می‌گیرد که متناسب با درک آنهاست. بنابراین انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر انسانی متناسب با درک خود محقق به حقوقی می‌شود که به طور طبیعی از آنها بر خوردار می‌گردد و باید احترام گذاشته شود.

نه تنها انسان بلکه اجزا و اعضای او نیز متناسب با درک خود و با توجه به تشخیص خود محقق به حقوقی می‌شوند که باید محترم نگه داشته شوند. لذا دست و پا و چشم و زبان هر کدام حقوقی دارند و نیز ملزم هستند که حقوق یکدیگر محترم بدانند. حتی سلولهای بدن که زنده‌اند و یا مولکول‌ها و اتم‌ها نیز حقوقی دارند که باید محترم بماند.

حقوق طبیعی نزد لایبنیتز به هیچ وجه تحقق‌ی نیستند و از این لحاظ با فلسفه اسپینوزا تفاوت اساسی دارند. حقوق طبیعی در انسان‌شناسی لایبنیتز مانند تمام دیگر تئوری‌هایی که پیش از اسپینوزا مطرح شدند، طبیعی هستند و معنای کانونی و از پیش تعیین شده‌ای دارند. حقوق فردی و اجتماعی نزد لایبنیتز بر حقوق طبیعی سوار نمی‌شوند بلکه خود به طور طبیعی تعیین می‌گردند. به عبارت دیگر نزد او حقوق فردی و اجتماعی نیز جزو حقوق طبیعی محسوب می‌شوند که جنبه‌ای منحصر به فرد از فلسفه لایبنیتز است.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی لایبنیتز

حقوق فردی و اجتماعی نزد لایبنیتز بر اساس درک فرد و درک جامعه بنا می‌شوند. لذا حقوق اجتماعی بستگی به سطح درک جامعه دارد ولی تحقق‌ی نیست بلکه مانند حقوق طبیعی فطری است و حقوق فردی نیز صورت ثابتی ندارد بلکه هر کس به تناسب سطح درک خود از حقوق متفاوتی در جامعه برخوردار است.

این سوال پیش می‌آید که تنوع حقوق فردی هیچ تراحم منافی در جامعه ایجاد نمی‌کند؟ پاسخ این که حقوق فردی فطری هستند و تحقق‌ی نیستند لذا هر کس بنا به سطح درک خود از حقوقی برخوردار می‌شود و تا جایی که با سطح درک جامعه و حقوق اجتماعی آن هماهنگ باشد مجاز است چنین کند.

نتیجه حقوق فردی فطری این است که هر کس بنا بر خواسته‌های خود می‌تواند خود خواهانه به هر کاری که مزاحم جامعه نشود دست بزند و این می‌تواند برای اشخاص ضعیف‌النفس بسیار خطرناک باشد. بعلاوه فطری انگاشتن حقوق اجتماعی نیز این راه را باز می‌گذارد تا افراد یا اقشار مطابق منافع خود ساختار حقوقی را در جامعه پیاده سازند و افراد ناچار خواهند بود به این ساختار حقوقی احترام بگذارند. چرا که وانمود می‌شود که سطح درک جامعه بیش از این نیست و مردم جامعه لایق حقوق اجتماعی بیش از این نیستند.

### فلسفه اقتصاد نزد لایبنیتز

اقتصاد لایبنیتز باید حافظ منافع هر تشخیصی باشد. لذا ساختار اقتصادی باید حافظ منافع موند یا وجود هر فرد، انسان، جهان هستی، اجزاء و اعضای بدن انسان، جمادات و هر چیز که تشخیص و معنی دارد باشد.

همان‌طور که هر جزء فرمانده‌ای دارد که از فرمانده کل پیروی می‌کند، اقتصاد اجزاء نیز باید تابع اقتصاد کل باشد. لذا تئوری اقتصادی لایبنیتز بر عکس ساختار جهان خلقت که از کنار هم قرار گرفتن اجزاء تولید می‌شود و از جز به سوی کل می‌رود، از یک اقتصاد کلی شروع می‌شود و در تک تک اجزا تجلی می‌کند. بنابراین اقتصاد لایبنیتز یک اقتصاد فطری و کانونی است که در جهان خلقت اطراف ما وجود دارد و تجلی آن در هر انسانی یا در هر جامعه تئوری‌های اقتصادی آن انسان‌ها و یا آن جامعه را مشخص می‌کنند. در اینجا اقتصاد خرد و اقتصاد کلان به معنای تعمیم یافته آن اهمیت پیدا می‌کند. چرا که در هر ساختار اجتماعی، ساختار اقتصادی کل جامعه تجلی پیدا می‌کند که به نوبه خود تجلی ساختار اقتصادی جهان خلقت است متناسب با سطح درک جامعه. بنابراین انسان‌ها با ساختارهای اقتصادی مختلفی در ساختار اقتصادی جامعه ورود می‌کنند. تنوع ساختارهای خرد به خاطر تنوع سطح درک انسان‌ها از اقتصاد جهان خلقت است.

### اقتصاد لایبنیتزی در بستر فلسفه حقوق

تحت اقتصاد و حقوق لایبنیتزی بر سر ساختارهای اجتماعی چه می‌آید؟ ساختارهای اجتماعی از برهم‌نهی زیر ساختارهایی تشکیل می‌شوند و حیات مستقلی را دارند. ساختار اقتصادی جامعه در هر ساختار اجتماعی نیز تجلی پیدا می‌کند. این بدان معنی

نیست که هر ساختار اجتماعی یک بنگاه اقتصادی است، اما بدان معنی هست که هر ساختار اجتماعی را می‌توان به زبان ساختار اقتصادی آن شناخت.

ارتباط حقوقی ساختارهای اجتماعی نیز فطری است و بسته به نقش و سطح درک آن ساختار اجتماعی برقرار می‌شود. و از آن جا که ساختار حقوقی و اقتصادی هر دو فطری هستند یک دیگر را حمایت می‌کنند و با هم هماهنگند و هر دو استوار بر سطح درک ساختار اجتماعی مربوطه هستند.

شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی نیز به طور طبیعی صورت می‌گیرد و کسانی که بنیان‌گذار ساختارهای اجتماعی هستند در واقع به جامعه کمک می‌کنند ساختارهایی که آستن است به ظهور برسانند. این که چه ساختارهایی در جامعه قابل تشکیل هستند و چه ساختارهایی قابل تشکیل نیستند بستگی به سطح درک جامعه دارد. یک معضل بزرگ در این انسان‌شناسی تعیین سطح درک فرد یا جامعه است که برای تئوری سازی اهمیت دارد ولی لاینیتز هیچ محکی برای صحت تخمین ما از آن نمی‌دهد.

### علم لاینیتزی در بستر حقوق و اقتصاد لاینیتزی

سوال این که بر سر ساختارهای علمی در بستر حقوق و اقتصاد لاینیتزی چه خواهد آمد؟ ساختارهای علمی نیز همچون سایر ساختارهای اجتماعی از برهم نهی زیر ساختارها تشکیل می‌شوند و حیات مستقلی دارند. ساختار اقتصادی جامعه در ساختارهای علمی نیز تجلی پیدا می‌کند و هم اینکه ساختارهای علمیدر یکدیگر تجلی پیدا می‌کنند و تأثیر گذارند. حاصل اینکه طبقه بندی علوم در ساختارهای علمی هر جامعه رکورد می‌شود. یعنی اگر علوم به فلسفه، الهیات، ریاضیات و علوم تجربی تقسیم شوند، شکل کلی ساختارهای علمی از برهم نهی ساختارهای علمی هر یک از این رشته‌ها بوجود می‌آید و اگر ریاضیات از شاخه‌های جبر، هندسه، ترکیبات و آنالیز تشکیل شده است، ساختارهای علمی ریاضی از برهم نهی ساختارهای این شاخه‌ها بدست می‌آیند که هر کدام به نوبه خود از برهم نهی ساختارهای زیر شاخه‌های آنان بدست آمده‌اند. بنابراین احصاءالعلومی در ساختارهای علمی جامعه خلاصه شده است. شکل‌گیری ساختارهای علمی به طور طبیعی و فطری انجام می‌شود نمی‌توان روند رشد علوم را از بیرون کنترل کرد. علوم نیز از موندایی غیر قابل تجزیه‌تتشکیل شده‌اند که پیدا کردن هویت این شاخه‌های علمی از اهداف پیشرفت علمی می‌باشد. این باور اصلی است که انسان‌شناسی لاینیتز در فلسفه علم پیش پا می‌نهد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی لاینیتز

شناخت نزد لاینیتز در ادراک جوهر بسیط موند خلاصه می‌شود اما مستلزم شعور تام و تمام نیست بلکه برای ادراک مراتب بی‌شمار قائل شده است که از ادراکی ضعیف که به منزله بی‌ادراکی است شروع می‌شود تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است. ادراک جوهر فردی است و چیزی مانند ادراک روح است. هر جوهر فردی برای خود جهانی است و آینه تمام نمای کلیه جهان است. جز اینکه قسمتی از حقیقت را بالقوه در بر دارد و قسمتی بالفعل که همان ادراک اوست. ادراک اجتماعی از جوهرهای فرد در ادراک جوهر فرمانروا خلاصه می‌شود. جوهرهای فرمانروا مراتب دارند همان طور که ادراکات این جوهرهای فرمانروا مراتب دارند. ادراک کل جوهرها در یک جوهر که فرمانروای کل جوهرهاست خلاصه می‌شوند جوهرهای گیاهان، جانوران و انسان مراتب ادراکی دارند که آنها را بالاتر از جوهرهای جمادات قرار می‌دهد. هر جوهر فردی عالم صغیری است که هر چه در عالم کبیر است در بر دارد اما بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل. منطق و استدلال مجرد ابزار اصلی شناخت‌شناسی لاینیتز است. شناخت‌های جوهرها می‌تواند همه ادراکات ممکن در همه جهان‌های ممکن را شامل شود. یعنی هر ادراک ممکن می‌تواند توسط یک جوهر ساده ادراک شود اما این ادراک ممکن است در او بالقوه باشد. خلقت جهان از صحنه رقابت ممکن‌ها به وجود آمده است. اما جهانی که اکنون خلق شده است توسط جوهرها ادراک می‌شود و فرمانده این جوهرها انسان است که خود از جوهرهای

کوچکتری تشکیل شده است که خود ادراک دارند و در بین این جوهرهای کوچک یکی فرمانده است. انسان تنها موجودی است که می‌تواند بالفعل جهان را بشناسد. علم جوهر به خداوند ذاتی است.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی لایبنیتز

لایبنیتز که ریشه‌ی افکار او را تحصیلات رسمی او در حقوق و فلسفه تشکیل می‌داد، آمد همه ارزشها را منطقی و تفکر منطقی قرار داد. شخصیت دائره‌المعارفی یک فیلسوف نیز نزد لایبنیتز که شرق‌شناس هم بود و هم شاعر و ادیب و زبان‌دان و مورخ و هم فقیه و الهی و منطقی و ریاضی‌دان و طبیعت‌شناس و فیلسوف ارزش است. استفاده از روش ریاضی در درک منطقی و دقیق هر چیز نیز نزد او ارزش محسوب می‌شود. برقرار کردن ارتباط علمی بین دانشمندان یک ارزش است و لایبنیتز خود به این وصف موصوف بود. منطقی در الهیات حتی در اثبات وجود خداوند اصالت دارند. ادراک جوهر ارزش است و صفات جوهر مانند بعد و علم نیز ارزش محسوب می‌شوند که تحت تأثیر اسپینوزا است. ادراک ذومراتب است و مراتب بالای ادراک ارزشمندتر از مراتب پایین ادراک هستند. فرمانروا بودن برای یک جوهر ارزش است که موجب می‌شود که یک جوهر خلاصه و چکیده ادراکات جمعی از جواهر باشد. رقابت ممکنات برای بوجود رسیدن نزد لایبنیتز ارزش است. او مفاهیم یا بهتر بگوییم صفات جسم بودن و روح بودن را در مفهوم نیرو خلاصه می‌کند. نیرو هرگاه فعلش به حرکت باشد جسم است و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است. پس حقیقت یکی است و وحدت حقیقت اصالت دارد و ارزش محسوب می‌شود. الهیات در برابر علوم طبیعی ارزشمندتر هستند چرا که ادراکات متعالی‌تری را که فقط به انسان مربوط می‌شود در بر دارند. جوهر فرمانروا در یک جامعه همان روح جامعه است که وجود آن ارزش محسوب می‌شود.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی لایبنیتز

نظریه ادراک فطری لایبنیتز مفهوم تعلیم را دچار خدشه می‌کند. چرا که ادراکات بالقوه جواهر قابل انتقال نیستند و فقط ادراکات بالفعل قابل انتقال است آن هم توسط انسان. انتقال ادراکات بالقوه اتوماتیک است چرا که این ادراکات فطری و ذاتی هستند. اما انتقال این ادراکات آنها را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در نمی‌آورد. البته انتقال ادراکات بالفعل هم ذومراتب است. در جمادات در مرتبه پایین و به کمک مفهوم نیرو و در گیاهان و سپس حیوان در مرتبه‌ای بالاتر و در انسان در اعلی مرتبه است که فقط خداوند در مرتبه بالاتر از آن قرار دارد. یعنی خداوند نه تنها جوهری است که بالاترین ادراک را دارد بلکه در انتقال ادراکات بالفعل خود که البته همه ادراکات بالفعل است بر انسان برتری دارد. فلسفه لایبنیتز فلسفه تشکیک ادراک است که جای تشکیک وجود را گرفته است. هر چه ادراک فرد بالاتر رود به خداوند نزدیک‌تر می‌شود و ارزش او نیز بیشتر می‌گردد. پس محور ارزشها میزان ادراک فرد است. فلسفه لایبنیتز جای زیادی برای مذهب باز نمی‌کند با اینکه او خود شخصی مذهبی است. لذا اخلاق ناشی از فلسفه او پیروی مذهب نیست و سرشت جبری دارد. به عبارت دیگر لایبنیتز به راحتی تسلیم ضعفهای نفسانی خود می‌شود و آنها را با منطقی توجیه می‌کند. گرایش لایبنیتز به منطقی و تفکر ریاضی نزد او دور شدن از تجربه محسوب نمی‌شد. چرا که او تجربه حسی و مادی را از جنس تجربه روحانی و معنوی می‌دید.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی لایبنیتز

تربیت فردی نزد لایبنیتز به تربیت جوهر فرد بر می‌گردد بنابراین تحت فلسفه لایبنیتز چون هر جوهر فردی ادراک بالفعلی دارد تربیت پذیر نیز هست اما میزان تربیت پذیری او بستگی به درجه ادراک او دارد. البته این جا مفهوم تربیت خدشه دار است چون رفتار جوهر تابعی است از ادراکات او لذا به نوعی رفتار جوهر چیزی تلقی می‌شود. در چنین نظام فکری که اختیار معنی

ندارد تربیت چه معنی می‌تواند داشته باشد. تنها معنی تربیت انتقال ادراکات بالفعل است. یعنی تنها راه برای تربیت جوهر فردی دسترسی به ساختار ادراکات اوست. از طریق رساندن ادراکاتی به جوهر فردی می‌توان رفتار جبری او را تحت تأثیر قرار داد. در مورد انسان هم همین طور است و تربیت فردی در تعلیم فرد خلاصه می‌شود. برای آنکه رفتار فرد تغییر دهیم باید ادراکات بالفعل او را تغییر دهیم این کار تنها تا مرتبه‌ای ممکن است. اما نکته جالب این است که تربیت جماد و نبات و حیوان نیز تا مرتبه نازلی معنی پیدا می‌کند که با شهود روزمره حداقل در مورد جماد و نبات همخوانی ندارد. هر چند اخلاق لایبیتز اخلاق نازلی است اما از آنجا که یک تئوری اخلاقی برای همه جوهرهای دهد جالب توجه است. مثلاً نزد او حتی یک سلول نیز قابل تربیت است. بلکه در بین سلولهای انسان یک سلول خاص هست که فرمانده انسان است و تربیت انسان همان تربیت سلول فرمانروا. در این جا به نوعی تربیت فردی و تربیت جمعی وحدت پیدا می‌کند چون جمع نیز توسط افراد روح پیدا می‌کند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی لایبیتز

همان طور که تربیت فرد انسان، به نوعی تربیت جوهر فرمانروای اوست و لذا خود به نوعی تربیت اجتماعی است، تربیت هر اجتماعی نیز نزد لایبیتز همان تربیت جوهر فرمانروای جامعه است که یک جوهر فردی است لذا تربیت اجتماعی نیز به نوعی تربیت فردی است. به عبارت دیگر مفهوم فرد در فلسفه لایبیتز با فرد انسانی مطابقت ندارد و یا اگر دارد اجتماع نیز چون روح دارد یک فرد محسوب می‌شود. اینکه اجتماع به صورت ریاضی در یک فرد خلاصه می‌شود نتیجه نمی‌دهد که برای تربیت اجتماع حتماً باید جوهر فردی فرمانروا را شناخت بلکه نتیجه ریاضی آن این حقیقت است که اجتماع نیز مانند فرد تربیت پذیر است. اما تربیت پذیری جامعه نیز مانند تربیت پذیری فرد از طریق دسترسی به ساختار ادراکات جامعه است که خود در جوهر فرمانروا خلاصه شده است. پس از دو طریق جامعه قابل تربیت است یکی از طریق تربیت مستقیم جوهر فرمانروا و دیگر از طریق ارتباط با افراد جامعه و بالابردن سطح ادراک آنها و از این طریق راه پیدا کردن به ادراک جوهر فرمانروا. در روش اول باید تشخیص جوهر فرمانروا را شناخت اما در روش دوم لزومی برای تشخیص شخص فرمانروا نیست. در یک انسان اگر سلول فرمانروا وجود داشته باشد ارتباط با ادراکات آن سلول به طور فردی میسر نیست. پس در واقع تربیت اجتماعی از نوع دوم است که اصالت دارد. در مورد جامعه نیز همینطور است. تربیت اجتماع از طریق تعالی ادراکات افراد آن جامعه ممکن می‌شود. که البته باز هم با تعلیم منطبق می‌شود.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد لایبیتز

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت در فلسفه لایبیتز در واقع ساختارهای اجتماعی تعلیم هستند و هر یک از برهم‌نهی زیر ساخت‌های اجتماعی تعلیم بدست می‌آیند. بنابراین دیدگاه کل جامعه یک مدرسه است که خود از زیر مدرسه‌هایی تشکیل شده است و آن زیر مدرسه‌ها خود از مدارسی کوچکتر. لذا همه ساختارهای اجتماعی به نوعی یک مدرسه هستند و هم تشخیص آنها در ساختارهای اجتماعی دیگر تجلی پیدا می‌کند. آباء مدرسه در هر مدرسه خود در مدرسه دیگری دانش آموز هستند و کل نظام جامعه تحت نظام سرتاسری تعلیم قرار گرفته‌اند. اینجا این سوال مطرح می‌شود که چه چیزی یک مدرسه را یک مدرسه می‌کند. چه چیزی یک مدرسه را یک ساختار اجتماعی قرار می‌دهد. آنچه یک مدرسه را ساختار اجتماعی می‌کند روح مدرسه است و آن یک جوهر فرمانروا است. بنابراین آنچه در مدرسه اهمیت پیدا می‌کند مدیر مدرسه است که خود در مدرسه دیگر دانش آموز است. آنچه از این نظام فکری بر می‌آید آموزش و پرورش مادام‌العمر است که یک تئوری مشهور آموزشی است. بر طبق این نظریه هر شهروند باید مادام‌العمر تحت تعلیم و تربیت آباء جامعه قرار بگیرد و آموزش به سنین خاصی از شهروندان محدود نمی‌شود. سوال این که در نظام فلسفی لایبیتز شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی مدارس به طور طبیعی صورت می‌گیرد یا از بالا توسط

دولت یا آباء جامعه کنترل می‌شود. این نظیر این است که بپرسیم آیا کسی جوهر فرمانروا را به فرمانروایی منسوب می‌کند؟ روشن است که در فلسفه لایبنیتز چنین نیست. لذا ساختار مدارس در جامعه به طور طبیعی شکل می‌گیرند و تحقیقی نیستند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد لایبنیتز

سر آخر تحت نظام فلسفی لایبنیتز تعلیم و تربیت منجر به چه عاقبتی در جامعه می‌شود؟ اینکه جامعه سراسر مدرسه باشد و علوم همه در یگدیگر تجلی کنند و ریاضیات بر علوم طبیعی حکم فرما باشد قاعدتاً باید باعث رشد و شکوفایی علوم از همه‌ی ابعاد بشود. اما آیا این شکوفایی همه جانبه توسط فلسفه لایبنیتز حمایت می‌شود؟ گفتیم که تعالی ادراکات نزد لایبنیتز ارزش است و جوهر فرمانروا چکیده‌ی ادراکات همه‌ی افراد جامعه را در دست دارد لذا ادراکات جوهر اجتماعی است از ادراکات افراد جامعه. لذا همانطور که پیش از این نیز گفتیم شخصیت دائره‌ی المعارف دانشمندان به شدت توسط فلسفه لایبنیتز حمایت می‌شود. این شخصیت موجب رشد همه جانبه علوم می‌شود و بنابراین علوم طبیعی، علوم انسانی، ریاضیات، فلسفه و الهیات همه رشد می‌کنند اما نه از آن رو که هر یک به نوبه خود اهمیت دارند بلکه از آن رو که هر چه ادراک باشد اهمیت دارد و باید رشد کند. خواه فلسفی باشد، خواه ریاضی، از علوم انسانی باشد یا علوم طبیعی. بنابراین نزد لایبنیتز ادراک بالذاته اصالت دارد. بنابراین هر ادراکی که مختص انسان باشد اندیشمندترین ادراک‌هاست و باید مورد حمایت قرار گیرد و نظام ادراکات انسان بیش از این هندسه‌ای ندارد. نقطه ضعف چنین دیدگاهی به علم بی‌شخصیت و بی‌خاصیت انگاشتن علم انسانی است. انگار که برای انسان ریاضیات همان قدر اهمیت دارد که الهیات، که در علم چنین نیست.

لاک یکی از بزرگترین حکمای انگلیس است. پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی‌پسندید به طب پرداخت. ضمناً با برخی از بزرگان رابطه داشت و به این واسطه در پاره‌ای از کارهای کشوری نیز دخالت یافت. به خارج از انگلستان هم سفر کرد و خصوصاً در پاریس و هلند مدتی اقامت نمود. بواسطه عقاید سیاسی‌اش مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود. در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌هایی چند نوشته است ولیکن تصنیف او کتاب فلسفه اوست که «تحقیق در فهم و عقل انسانی» نام دارد.

لاک خوشبخت‌ترین همه فلاسفه است. چون کارش را در فلسفه نظری درست هنگامی تمام کرد که حکومت کشورش بدست کسانی افتاد که در سیاست با او هم عقیده بودند عقایدی که لاک مدافع آنها بود، چه در عرصه عمل و چه در دایره نظریات تا سالهای سال مورد اعتماد قوی‌ترین سیاستمداران و فلاسفه بود. نظریات سیاسی او با تصرفات مونتسکیو در آنها در قانون اساسی آمریکا تجسم یافته است و هرگاه میان رئیس جمهوری و کنگره اختلافی پیش آید، تأثیر نظریات لاک در عمل مشهود می‌شود. قانون اساسی انگلستان نیز تا حدود پنجاه سال پیش مبتنی بر نظریات لاک بودو آن قانون اساسی که فرانسویان در ۱۸۷۱ تصویب کردند نیز چنین بود.

### هم عصران لاک

در زمان خود لاک مخالفان فلسفی عمده وی عبارت بودند از دکارتیان و لایبنیتز. هر چند غیر منطقی به نظر می‌آید. باید گفت که پیروزی فلسفه لاک در انگلستان و فرانسه بسیار به حیثیت نیوتن بستگی داشت. دکارت در عصر خود بواسطه کارهایی که در زمینه ریاضیات و فلسفه طبیعی به انجام رسانده بود به عنوان فیلسوف مقامی شامخ بدست آورده بود. اما نظریه گردبادهای او در توضیح منظومه شمسی قطعاً به پای جاذبه نیوتن نمی‌رسید. پیروزی جهان‌شناسی نیوتن از حرمت دکارت کاست و بر حرمت انگلستان افزود. هر دوی این علل مردم را به سوی لاک متمایل ساختند. در فرانسه قرن هیجدهم روشنفکران بر ضد دولت استبدادی کهنه و فاسد و ضعیفی در طغیان بودند و انگلستان را مهد آزادی می‌دانستند، و به واسطه نظریات سیاسی لاک نسبت به فلسفه او نظر موافق داشتند. در آخرین روزهای پیش از انقلاب، تأثیر لاک در فرانسه بواسطه تأثیر هیوم که مدتی در فرانسه می‌زیست و با بسیاری از دانشمندان آنجا نسبتاً آشنایی داشت، تقویت شد.

در انگلستان پیروان فلسفی لاک تا پیش از انقلاب فرانسه به نظریات سیاسی او علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. برکلی اسقفی بود که چندان توجهی به سیاست نداشت. هیوم در سیاست محافظه کار بود. در زمان آن‌ها انگلستان از لحاظ سیاسی آرام بود و شخص فیلسوف می‌توانست بی‌آنکه خاطر خویش را از جهان رنجه کند به بحث نظری قانع باشد. اما انقلاب فرانسه این وضع را تغییر داد و بهترین مرزها را به مخالفت با وضع موجود وادار کرد.

در بین دو مکتب فلسفی اروپایی و بریتانیایی بیش از هر چیز تفاوت در روش موجود است. فلسفه بریتانیایی نسبت به فلسفه اروپایی تفصیلی‌تر و جزء به جزء‌تر است، و وقتی که به خود اجازه اظهار یک اصل کلی را می‌دهد می‌کوشد تا آن را به طریق استقراء و با بررسی مصداق‌های گوناگون آن اثبات کند. در فلسفه لاک یا هیوم از بررسی امور فراوان، نتیجه نسبتاً محقری گرفته می‌شود، حال آنکه در فلسفه لایبنیتز روی یک اصل منطقی به اندازه سر سوزن هرم استنتاجی عظیمی بنا می‌شود. در فلسفه لایبنیتز اگر اصل منطقی کاملاً صحیح و استنتاجات تماماً معتبر باشد، زهی سعادت. اما بنا ناپایدار است. و کوچکترین لغزشی در هر جا رخ دهد تمام بنا فرو می‌ریزد و ویران می‌شود. در فلسفه لاک و هیوم به عکس قاعده هرم روی زمین محکمی که از امور مشهود پی ریزی شده قرار دارد و رأس هرم رو به بالاست، نه رو به پایین. در نتیجه تعادل پایدار است و لغزشی که در این جا و آن جا رخ دهد ممکن است بدون ویرانی کلی ترمیم شود.

تا پیش از نشر رساله کانت به نام « نقد عقل محض » در ۱۷۸۱ ممکن بود چنین بنماید که روش تجربی جدید قطعاً بر نسبت قدیم دکارت و اسپینوزا و لایبنیتز پیروز شده است. اما این روش جدید هرگز در دانشگاه‌های آلمان روایح نیافته بود. این تفاوت روش با تلفیق کردن با فلسفه تجربی از بین نرفت و از یک طرف از دکارت تا هگل و از طرف دیگر از لاک تا جان استوارت میل به طور یکسان بر جای خود باقی ماند.

لاک درسالهای پس از انقلاب " دو رساله درباره حکومت " را نوشت. در اولی از نظریه قدرت وراثتی انتقاد کرد و در دومی نظریه قانون طبیعی را پیش پا نهاد که عبارت از اوامر الهی است و حکومت مدنی که یک قرار داد اجتماعی است جای آن را می‌گیرد. نظریاتی مانند تجارت آزاد و حقوق بشر سرچشمه در نظریه حقوق طبیعی دارند. لاک معتقد بود که حکومت مدنی محصول قرارداد ماست و امری است صرفاً دنیوی و این طور نیست که خدا قدرت را به اشخاص معینی ارزانی داشته است. برخی قرار داد اجتماعی را یک حقیقت تاریخی می‌دانند و برخی دیگر آن را به مثابه یک تصور حقوقی در نظرمی‌گرفتند. موضوع مهم یافتن یک منشأ دنیوی برای حق حاکمیت بود.

لاک تأثیر مهمی در افکار اروپاییان داشته است. در روان‌شناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل‌کنندگی و لاک رهبری کرده و سررشته به دست کانت داده، و در علم سیاست راهنمایی روسو و مونتسکیو و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده، و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده‌اند. از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر اوست. از جمله نظریات مهم لاک بیان مناسبات حکومت و دین و مذهب است. او دیانت را امری مربوط به وجدان مردم می‌داند و مربوط به روابط میان خدا و خلق می‌داند. از دیدگاه او حکومت برای مردم نباید دین و مذهب معین کند، فقط اعمالی را که منافی خیر و صلاح عامه است باید منع نماید. عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد. همچنین ارباب دیانت هم نباید در کارهای حکومت دخالت کنند.

### انسان‌شناسی لاک

لاک همیشه عاقلانه می‌اندیشد و همیشه حاضر است منطق را فدای مبهم‌گویی و معما سرایی کند. وی اصول کلی ای را اعلام می‌کند که کمتر خواننده‌ای است که در نیابد می‌توانند به نتایج غریبی منجر شوند، اما هر جا که به نظر می‌رسد به ظهور نتایج غریب چیزی نمانده است لاک به نرمی از استنتاج آنها طفره می‌رود. به نظر مرد منطقی این کار خشم آور است، اما در نظر مرد عمل نشانه سلامت عقل است. روشن است که استدلال درست مبتنی بر اصول صحیح نمی‌تواند منجر به اشتباه شود اما یک اصل ممکن است چنان به صحت نزدیک گردد که شایسته حرمت نظری باشد و با این همه در عمل نتایجی را الزام کند که در نظر ما مهمل بنماید.

لاک گر چه عمیقاً متدین است و به مسیحیت اعتقاد تمام دارد و کشف و شهود را ماخذ معرفت می‌داند، دعوی شهود را با دیوار عقل محصور می‌کند. در جایی می‌گوید: تجلی عریان شهود عالی‌ترین ایقان است. اما در جای دیگر می‌گوید: شهود باید به محک عقل سنجیده شود. بدین ترتیب در فرجام کار عقل در مرتبه بالاتری جای می‌گیرد. تحت تأثیر لاک انسان‌شناسی جای خود را به معرفت‌شناسی انسانمی‌دهد. لذا فیلسوفان دیگر تحت تأثیر او با ثنویت دکارتی و یا مادی‌گرایی در ساختار انسان که معرفت را ذهنی می‌داند اقناع می‌شوند. عقل نزد لاک از دو جزء تشکیل شده است: نخست تحقیق اینکه ما چه چیزهایی را به یقین می‌دانیم و دوم بررسی قضایایی که قبول آن در عمل خردمندانه است، گو اینکه مؤید آنها فقط احتمال باشد نه ایقان. لاک می‌گوید: شواهد احتمال دو تاست: مطابقت با تجربه خودمان، یا شهادت تجربه‌ی دیگران.

### مبانی انسان‌شناسی لاک

هیچ کس فلسفه‌ای نیاورده است که هم قابل قبول و هم منسجم باشد. لاک می‌خواست فلسفه‌اش را قابل قبول سازد، و به قیمت از دست دادن انسجام چنین کرد. بیشتر فلاسفه بزرگ به عکس او عمل کرده‌اند. فلسفه‌ای که منسجم نیست نمی‌تواند تماماً صحیح باشد، اما فلسفه‌ای که منسجم است می‌تواند تماماً غلط باشد. بیشتر فلسفه‌های مفید و مثمر حاوی تناقضات آشکار بوده‌اند. ولی به همین دلیل قسمتی از آنها صحیح بوده است. هیچ دلیلی وجود ندارد که بپنداریم یک دستگاه منسجم حاوی حقیقت بیشتری است از دستگاهی که کما بیش غلط است، مانند دستگاه لاک. از این رو شاید فلسفه تجربی و علی‌الخصوص فلسفه لاک از دیدگاه اصل موضوعی ما، چندان قابل مطالعه نباشد. به همین دلیل لاک را به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان تجربی مطالعه می‌کنیم و از بررسی آراء سایر فیلسوفان تجربی که متعلق به مکتب بریتانیایی فلسفه هستند احرار می‌کنیم.

نظریه اخلاقی لاک چنین است: امور فقط به نسبت لذت یا رنج، خوب یا بدند. آن را خوب می‌نامیم که مستعد ایجاد یا افزایش لذت یا کاهش رنج در ما باشد. لاک مردی سرشار از مهر بود اما آن را نتیجه خوشی می‌دانست. سعادت یعنی حداکثر لذتی که حصولش از ما ساخته باشد. اما مردم همیشه طوری عملی نمی‌کنند که به حکم عقل برایشان متضمن حداکثر لذت باشد. ما برای لذت حال بیش از لذت آینده و برای لذت آینده نزدیک بیش از لذت آینده دور ارزش قائلیم. یگانه فضیلتی که باقی می‌ماند حزم است که صفت مشخص لیبرالیسم است.

نزد لاک آن مکتب فلسفی که خودش افتتاح کرد پرورش کامل نیافته است. وی براهین دکارت را در اثبات وجود خدا معتبر می‌شناد. بارکلی یک برهان کاملاً تازه اختراع کرد. اما هیوم که نزد او این فلسفه جدید به حد کمال می‌رسد، مابعدالطبیعه را یکسره مردود شمرد و عقیده داشت که در موضوعات مربوط به مابعدالطبیعه هیچ چیزی را از طریق استدلال نمی‌توان معلوم کرد. این رأی منفی در فلسفه تجربی باقی ماند، در حالی که رأی مثبت با اندک تغییر در فلسفه کانت و شاگردانش به حیات خود ادامه داد.

عیب سیاسی بزرگ لاک و پیروانش، از نظرگاه امروزی، پرستش مالکیت بود. اما کسانی که از آنها انتقاد می‌کردند این انتقاد را به نفع طبقاتی می‌کردند که مضرتر از سرمایه داران بودند، مانند سلاطین، اشراف و نظامیان. سودجویی روشن بینانه عالی‌ترین هدفها نیست، اما کسانی که آن را محکوم می‌کنند غالباً برحسب تصادف یا به عمد انگیزه‌هایی را به جای آن قرار می‌دهند که از آن بسیار بدترند، مانند بغض و حسد و عشق به قدرت. روی هم رفته مکتبی که از عقاید لاک سرچشمه‌می‌گرفت و سودجویی روشن بینانه را تبلیغ می‌کرد، از مکاتبی که سودجویی را به نام قهرمانی و از خود گذشتگی محکوم می‌کردند بیشتر به افزایش خوشی بشر خدمت کرد و کمتر از آنها به افزایش بدبختی آنها کوشید. همیشه باید نتایج عملی آراء یک فیلسوف را با نتایج عملی آراء مخالفان آن مقایسه کرد، نه اینکه به مقایسه مجرد مکاتب فلسفی پرداخت.

نزد لاک قدر متیقن هر قضیه باید بسته باشد به احتمالات مؤید آن قضیه. پس از اشاره به این نکته که ما غالباً بر اساس احتمالاتی عمل می‌کنیم که پای ایقانشان می‌لنگد، می‌گویید که فایده صحیح این ملاحظه گذشت و تحمل متقابل است. طرد و رد عقاید پیشین به محض برخورد با برهانی که فی‌الحال نتوان آن را جواب داد و نقائصش را معلوم ساخت نشان بزرگی از نادانی است. پس مردمان بهتر است در عین اختلاف جهت صلح و صفا را نگه دارند.

لاک را می‌توان بانی فلسفه تجربی دانست. این که همه‌ی دانش ما به جز احتمالاً منطق و ریاضیات از تجربه ناشی می‌شود. لذا کتاب اول فهم انسانی، بر ضد افلاطون و دکارت و فلاسفه مدرسی، در این باب استدلال می‌کند که هیچ اندیشه و اصل فطری وجود ندارد. اندیشه‌های ما از دو مأخذ ناشی می‌شود: احساس و حس درونی که ادراک عمل ذهن خود ماست. ما فقط بوسیله اندیشه‌ها می‌توانیم بیان‌دیشیم و همه اندیشه‌ها نیز از تجربه ناشی می‌شوند.

فلسفه تجربی با مسئله‌ای روبه‌رو شد که تا کنون راه حل قابل قبولی برای آن پیدا نشده است. این مسئله این است که ما چگونه از اموری غیر از خودمان و اعمال ذهنمان معرفت حاصل می‌کنیم؟ لاک معرفت ما از وجود خود را مستقیم یا اشرافی

می‌داند و معرفت ماز وجود خدا را استدلالی می‌داند و معرفت ماز اشیای ظاهری بر حواس را حسی. اما این نظر او با این نظریه دیگرش که معرفت توافقی یا عدم توافقی دو اندیشه است سازگار نیست.

### آراء لاک درباره متقدمان

نظریه قرار داد می‌توانست صورت‌هایی به خود بگیرد که توجیه‌کننده حکومت‌های جبار باشد. مثلاً هابز عقیده داشت در میان افراد قرار دادی بسته شده است که قدرت بدست حاکم منتخبی محول شد. اما خود حاکم در این قرار داد شرکت ندارد و به همین جهت قدرت نامحدود بدست می‌آورد. این نظریه در آغاز می‌توانست حکومت خود کامه کرامول را توجیه کند و پس از بازگشت سلطنت در انگلستان توجیه‌کننده اعمال چارلز دوم شد. اما در صورتی که لاک از این نظریه دست‌می‌دهد خود دولت نیز شریک در قرار داد است و اگر از اجرای سهم خود در این معامله عاجز بماند افراد حق دارند در برابر آن مقاومت کنند. نظریه لاک کم و بیش دموکراسی است اما جنبه دموکراسی آن با این نظریه محدود می‌شود که کسانی که فاقد ملک و مال باشند در شمار افراد ذی حقوق اجتماع محسوب نمی‌شوند.

از آنچه تا کنون راجع به عقیده لاک درباره مالکیت گفته شد شاید چنین بر آید که وی طرفدار سرمایه داران بزرگ است. اما چنین نظری فقط نیمی از حقیقت را در بر خواهد داشت. در عقاید لاک نظریاتی دیده می‌شود که کنار یکدیگر قرار دارند بی‌آنکه با هم سازش داشته باشند. نظریاتی هست که صورت نظریات سرمایه داری تکامل یافته دارند و نظریاتی هست که جهان بینی سوسیالیستی را به نظر می‌آورد. بنابراین می‌توان با نقل قول‌هایی یک جانبه عقاید او را به غلط تعبیر کرد نظریه او بر این مبنا استوار است که انسان در نتیجه کار خود مالک می‌شود یا دست کم باید مالک شود.

### علم از دیدگاه لاک

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی لاک بدین قرارند: به جای ساختار انسان، باید مستقیماً ساختار شناخت او را بررسی کرد. انسان دارای حقوقی طبیعی است و در عین حال هیچ مفهوم فطری وجود ندارد بیش از اینکه به ساختار انسان اصالت دهیم بهتر است نتایج عملی باورهای خود در مورد انسان را بررسی کنیم. لایه‌های تجرید معرفت: حس، کشف و شهود و عقل است که لایه‌های مجردتر بر لایه‌های مملوس‌تر حکومت دارند، پس عقل بر شهود بر حس حکومت دارد. معرفت به توافقی یا عدم توافقی اندیشه‌ها محدود می‌شود و یقین تنها چنین حاصل می‌شود. معرفت نفس اشراقی است، معرفت خدا استدلالی است و معرفت اشیاء حسی. اخلاق بر کسب عاقلانه لذت استوار است. یگانه فضیلت حزم است. مالکیت انسان که در نتیجه تلاش او بدست می‌آید محترم است. توافقی اجتماعی تحقیقی است و حاصل قرار دادی میان مردم و دولت است که هر کدام بنا بر قرار داد وظایفی دارند. قوای مقننه، مجریه و قضاییه حکومت باید جدا باشند تا از سوء استفاده از اختیارات جلوگیری شود. با این اوصاف الهیات فلسفی است و نفس‌شناسی اشراقی است و طبیعت‌شناسی از اندیشه کردن درباره‌ی محسوسات حاصل می‌شود. سه لایه تجرید شناخت سه لایه تجرید علم را می‌دهد که قاعداً باید لایه‌های مجردتر بر لایه‌های ملموس‌تر حکومت کنند پس الهیات بر نفس‌شناسی حکومت می‌کند و نفس‌شناسی بر علوم طبیعی و ریاضی.

این نظریه که قوای مقننه، مجریه و قضاییه حکومت باید جدا باشند از خصایص لیبرالیسم است. این نظریه در جریان مقاومت در برابر سلسله استوارت در انگلستان پدید آمد و لاک دست و کم در مورد قوای مقننه و مجریه آن را به وضوح صورت بندی کرده است. وی می‌گوید که این دو قوه باید جدا باشند تا از سوء استعمال اختیارات جلوگیری شود. البته باید دانست که چون لاک از قوه مقننه نام می‌برد منظور پارلمان است و هنگامی که از قوه مجریه نام می‌برد منظور پادشاه است. به همین جهت وی قوه مقننه را صاحب تقوی می‌داند ولی به نظر وی قوی مجریه معمولاً فاسد است.

چنانکه دیدیم لاک لذت را به خوبی می‌دانست و این رأیدر سراسر قرون هیجدهم و نوزدهم در میان تجربیان رایج بود. مخالفان آنها به عکس لذت را پست می‌دانستند و به همین جهت آن را تحقیر می‌کردند و دستگاه‌های اخلاقی گوناگونی داشتند که به نظر والاتر می‌رسید. هابز برای قدرت ارزش قائل بود و اسپینوزا تا حدی با هابز توافق داشت. در عقاید اسپینوزا دو رأی سازش نیافته وجود دارد: یکی رأی هابز و دیگر اینکه خوبی ملحق شدن به ذات حق است. لایبنیتز سهم مهمی به اخلاق نیافزود، اما کانت مقام اعلا را به اخلاق داد و مابعدالطبیعه خود را از مقدمات اخلاقی استنتاج کرد. می‌بینیم که در اخلاق و فلسفه سیاسی و انسان‌شناسی اختلاف عمده‌ای میان مکتب دکارتی و مکتب تجربیان موجود است. این اختلاف هرگز بر طرف نشد و فلسفه‌های میانه روی بین این دو مکتب بوجود نیامدند. بلکه همچون دو رودخانه موازی این دو مکتب را به راه خود ادامه دادند.

### لاک در بستر تاریخ علم

باید گفت تأثیرات لاک بیشتر سیاسی و فلسفی بودند تا علمی و خود او نیز به علوم اشتغال نداشته است اما دیدگاه تحلیلی او بواسطه پیروزی فیزیک نیوتونی بسیار در علوم طبیعی کارگر افتاد. لذا اگر موفقیت لاک را در سایه نیوتن بدانیم ناچاریم کارهای عملی نیوتن را جزئی از فلسفه لاک قرار دهیم و آنگاه همه مؤلفه‌هایی که به آن علاقمندیم کامل می‌شوند. یعنی شخصیتی بدست می‌آید که در الهیات و نفس‌شناسی و شناخت طبیعت هر سه موفقیت‌های بدیعی را داشته است. حکومت الهیات بر نفس-شناسی او در آراء لاک هویدا است و حکومت نفس‌شناسی او بر طبیعت‌شناسی نیوتن نیز آشکار است و این با مراتب تأثیر گذاری بین لایه‌های تجرید علم هماهنگی دارد.

می‌توان گفت لاک خوش شانس بوده است که در کنار شخصیت علمی نیوتن قرار گرفته است و می‌توان فرض کرد دلایل اجتماعی قوی‌تری ظهور این دو شخصیت برجسته و هماهنگ را به طور همزمان تسهیل کرده‌اند. این را می‌توان به مطالعه هر فیلسوفی در بستر تاریخ علم تعمیم داد. یعنی اگر فیلسوفی در مسیر تاریخ علم نقشی ایفا کرده است، برای ایناست که ساختار علمی او را پذیرفته است. لذا می‌توان فرض کرد ظهور این فرد بر اثر تسهیلات ساختار علمی ممکن شده است. برای آنکه مسئله تبدیل به یک مسئله مرغ و تخم مرغ نشود، باید نگاه فردگرا و اجتماعی به تاریخ را دو زبان مختلف برای تشریح یک حقیقت مشترک انگاشت.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه لاک

دور نمای تفکر علمی تحت انسان‌شناسی لاک الهیات را حاکم بر نفس‌شناسی و آن را حاکم بر طبیعت‌شناسی قرار می‌دهد. لذا مانند افلاطون علم سه لایه تجرید دارد که یکدیگر را به نوبت حمایت می‌کنند. منتهی در این جا عقل بر شهود حکومت می‌کند و شهود بر حس. در صورتی که نزد افلاطون شهود معنی دیگری داشت. در این جا تفکر که نفسانی است اصولاً شهودی فرض می‌شود و تعقل بر آن حکومت می‌کند. برای اینکار لازم نیست مانند افلاطون سه لایه تجرید برای انسان قائل شویم بلکه سه لایه تجرید برای نفس برای این منظور کفایت می‌کند. اما لاک خود را درگیر ساختار انسان نمی‌کند و مستقیماً ساختار معرفت او را مورد بررسی قرار می‌دهد.

تحت این انسان‌شناسی، ریاضیان و شاخه‌های آن علوم شهودی هستند الهیات، ریاضیات و علوم تجربی هر سه رشد می‌کنند و رشد آنها یکدیگر را حمایت می‌نماید. یعنی علوم تجربی از ریاضیات کمک می‌گیرند و ریاضیات از فلسفه و الهیات یاری می‌جوید. تنها نکته محدود کننده این است که ادراک نفسانی به ادراک شهودی محدود می‌شود. استدلال عقلانی است و مجردتر از تفکر است. این ممکن نیست مگر این که ریاضیات بخشی عقلانی و بخشی نفسانی باشد که خود نتیجه بسیار جالبی است. می‌توان ریاضیات عقلانی را با منطق یکی گرفت یا آن را علم ساختارشناسی گرفت.

## عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی لاک

مسئله عاقبت بشریت از دیدگاه لاک به فلسفه سیاسی او باز می‌گردد که باید آن را در پرتو فلسفه حقوق او فهمید و فلسفه حقوق او به نوبه خود باید در پرتو انسان‌شناسی او فهمیده شود. این حقوق طبیعی بشر است که تعیین می‌کند عاقبت بشریت به چه پایان‌هایی محدود می‌شود و حقوق طبیعی بشر فطری نیست بلکه توسط ساختار ادراک او تعیین می‌گردد. بشری که ادراک او از عالم بیرون تنها تجربی است چه عاقبتی می‌تواند داشته باشد؟ بشری که ادراک او از خود شهودی است چه عاقبتی می‌تواند داشته باشد؟

بنابراین مسئله عاقبت بشریت به سه مسئله عاقبت الهی، نفسانی، و اجتماعی تجزیه می‌گردد. عاقبت الهی بشر فلسفی است چرا که درک بشر از خداوند عقلانی است عاقبت نفسانی و درونی بشر بر شهود تمرکز دارد و در جهت رشد ادراکات شهودی فرد پیش می‌رود. عاقبت اجتماعی بشر تجربی است یعنی مانند نظریه داروین ساختار اجتماع با آزمون و خطا پیوسته تکامل می‌یابد. بنابراین عاقبت بشر موجودی فلسفی است که در اجتماع پیچیده‌ای زندگی می‌کند و کمالات فردی خود را درون‌گرایانه تعریف می‌کند (مانند انسان‌شناسی بودا). حکومت نوع این سه مؤلفه در جامعه‌ای که فلسفه لاک بر آن حکم فرما باشد مانند جامعه آمریکا قابل مشاهده است.

## نقد انسان‌شناسی لاک

انسان‌شناسی لاک هدفش منفعت جویی است اما منافع انسان را به منافع دنیوی محدود می‌داند. لذا سر آخر این منفعت جویی انسان را به بیراهه می‌کشاند. اگر منفعت ظاهر در کنار منفعت باطن قرار می‌گرفت، منفعت جویی هرگز چنین مضر نبود. ریشه منفعت جویی مادی خودپرستی است که در انسان‌شناسی لاک مشاهده می‌شود. هرگز دیده نشده انسان‌شناسی بر مبنای خودپرستی منجر به جنگ شود. این نکته در آراء لاک نیز مشهود است. گاهی لاک حل مشکلات اجتماعی را تنها در سایه جنگ ممکن می‌داند. حتی گاهی تزاخم منافع قوای مجریه و مقننه را تنها با جنگ رفع شدنی می‌داند. جنگ‌طلبی لاک از دیگر مشکلات انسان‌شناسی اوست.

عدم نیاز به یک انسان‌شناسی کل‌نگر و سعی در جزئی‌نگری در مسائل انسان‌شناسانه باعث می‌شود که نظریات انسان‌شناسانه لاک در کلیات بلند و منجر به تناقض گویی شود. بعضی گمان می‌کنند که این کمال یک فلسفه است. چرا که بالاخره بعضی از آراء صحیح خواهند بود اما چنین تصویری از فلسفه صحیح نیست. فلسفه سعی می‌کند تمام احکام صحیح را و همین‌طور چرایی برقراری این احکام را درست بفهمد. البته دیدگاهی مانند لاک به فلسفه روش ریاضی که ما در انسان‌شناسی علمی پیش گرفته ایم را نیز دچار مشکل می‌کند.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی لاک

ساختار حقوق طبیعی نزد لاک مقدمه لایه‌های تجرید کانتی است که در فصل بعد با آن برخورد خواهیم داشت. هر چند لاک خود واضع نظریه حقوق طبیعی است، البته به معنای مدرن آن، اما حقوق طبیعی از دیدگاه او فطری نیستند و باید حقوق طبیعی را بر پایه ساختار ادراک انسانی بنا کرد. لذا حقوق نزد لاک سه لایه تجرید دارد: حقوق عقلانی، شهودی و مادی. حقوق عقلانی به رابطه بین انسان و خدا بر می‌گردد و حقوق شهودی به درون انسان و حقوق مادی به زندگی اجتماعی او بر می‌گردد که حق استفاده از حواس است. بنابراین حقوق عقلانی و شهودی تنها اهمیت فطری دارند نه عملی چرا که تزاخم منافی بین انسان‌ها در این گونه حقوق وجود ندارد.

از آن جا که لایه‌های تجرید حقوق منطبقند بر لایه‌های تجرید ادراک انسان درست مانند حکومت عقل بر شهود و شهود بر حس، حقوق عقلانی بر حقوق شهودی و حقوق شهودی بر حقوق مادی حکومت دارند. یعنی حقوق مربوط به ارتباط انسان با خداست که حقوق درونی انسان را تعیین می‌کند و حقوق درون انسان است که حقوق مربوط به حواس را معین می‌کند. این ساختار لایه لایه فقط در مورد حقوق طبیعی مادی بر قرار است نه در مورد کل حقوق مادی. چرا که حقوق فردی و اجتماعی نزد لاک تحقیقی است، اما به گونه‌ای که حقوق طبیعی افراد نیز محترم نگاه داشته شوند. بنابراین حقوق فردی و اجتماعی مانند حقوق طبیعی یگانه نیست.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی لاک

چون انسان لایه‌های تجرید ادراک عقل و شهودو حس را دارد مفاهیم فرد و اجتماع نیز این سه لایه تجرید دارا هستند. لذا حقوق فردی و اجتماعی عقلی، حقوق فردی و اجتماعی شهودی و حقوق فردی و اجتماعی مادی برقرارند که همه تحقیقی هستند. البته حقوق شهودی به فردی محدود نمی‌شود و حقوق مادی به اجتماعی ( البته منظور حقوق مادی تحقیقی است ) و حقوق فردی مادی بر مبنای حقوق اجتماعی تعیین می‌گردد. حقوق عقلی به فردی محدود نمی‌شود چرا که رابطه انسان با خدا هم جنبه اجتماعی و هم فردی دارد.

حکومت حقوق فردی و اجتماعی عقلی بر حقوق فردی شهودی و بر حقوق فردی و اجتماعی مادی بر قرار است. بنا بر آنچه گفتیم حقوق اجتماعی تنها دو لایه تجرید عقلی و مادی دارد. مگر اینکه برای اجتماع نیز نفس قائل شویم که البته لاک چنین نمی‌کند. او برای انسان هم به زور نفس قائل می‌شود.

حقوق فردی و اجتماعی عقلی باید حقوق طبیعی عقلی را حمایت کند و حقوق فردی شهودی باید حقوق طبیعی شهودی را و حقوق فردی و اجتماعی مادی تحقیقی، حقوق طبیعی مادی را حمایت کند. لذا حقوق فردی شهودی تنها اهمیت تئوریک دارد و نظریه حقوق فردی و اجتماعی در لایه‌های عقل و ماده مطرح می‌شود.

### فلسفه اقتصاد نزد لاک

منافع انسان نزد لاک نیز به سه لایه تجرید عقل، شهود و حس از ادراک انسانی باز می‌گردد. سوال مهم اینجاست که آیا منافع انسان در انسان‌شناسی لاک به منافع ادراکی او محدود می‌شوند یا خیر. احتمالاً پاسخ مثبت است در غیر این صورت لاک ناچار است خود را درگیر مباحث انسان‌شناسی نیز بکند و مباحث شناخت‌شناسی کفایت نمی‌کند.

پس فرض کنیم منافع انسان تنها شناختی هستند. منافع شناختی لایه‌های تجرید عقل، شهود و حس را دارند و در نتیجه اقتصاد عقلانی، اقتصاد شهودی و اقتصاد مادی معنی پیدا می‌کند. تنها اقتصاد عقلانی و مادی با حقوق اجتماعی درگیر می‌شوند. و اقتصاد شهودی اهمیت تئوریک دارد. چرا که اقتصاد عقلانی که مربوط به منافع انسان در ارتباط با خداست بر اقتصاد شهودی که مربوط به منافع درونی انسان است حکومت دارد و اقتصاد شهودی بر اقتصاد مادی که به زندگی اجتماعی انسان مربوط است حکومت می‌کند. می‌توان وجود اقتصاد شهودی را فراموش کردو مستقیماً اقتصاد عقلانی را بر اقتصاد مادی تجلی داد. سوال اینکه آیا در این صورت منافع درونی فرد به طور اتوماتیک برآورده می‌شوند؟ پاسخ با توجه به ساختار بالا مثبت است.

### اقتصاد لاک در بستر فلسفه حقوق

حال ببینیم در پرتو فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد انسان‌شناسی لاک چه بلایی بر سر ساختارهای اجتماعی خواهد آمد. اقتصاد و حقوق به لایه‌های تجرید عقل و ماده محدود می‌کنیم. ساختارهای اجتماعی مادی و الهی باید مد نظر قرار بگیرند. از این که

حقوق عقلانی بر حقوق مادی حکومت دارد. حکومت ساختارهای اجتماعی عقلانی و الهی و دینی باید بر ساختارهای مادی برقرار شود.

می بینیم با این که لاک بنیان گذار فلسفه تحلیلی است هنوز فلسفه او به مذهب وفادار است. شاید بتوان گفت چقدر مذهبی بودن این آراء تا زمان هیوم پنهان می ماند. حتی هیوم نیز با وجودی که آراء او بسیار شبیه هابز است نامی از هابز نمی برد تا مبادا به لامذهبی بودن محکوم شود.

این که عقل شهود را مهار می کند و شهود حس را عاملی است که منجر شد سر آخر این ساختارهای اجتماعی دینی بر سایر ساختارهای اجتماعی مادی حکومت داشته باشند. این منجر می شود که همه ساختارهای اجتماعی در جهت ارتباط دادن انسان با خدا فعالیت کند و هیچ کدام به برقراری چنین ارتباطی صدمه نزنند که نتیجه ای است که به هیچوجه در فلسفه های اعقاب لاک بر قرار نیست. پس نزد لاک اقتصاد و ساختارهای اجتماعی هر دو در خدمت دین و انسان هستند.

### علم جان لاک در بستر حقوق و اقتصاد جان لاک

دیگر روشن است بر سر ساختارهای علمی در بستر حقوق و اقتصاد لاک چه بلایی خواهد آمد. علم که در این انسان شناسی بسیار شکوفا می شود، در خدمت برقراری ارتباط بین انسان و خدا قرار می گیرد و ساختارهای علمی نیز در خدمت ساختارهای اجتماعی دینی قرار خواهند گرفت.

در چنین نظامی علوم ریاضی و طبیعی و انسانی با نگاهی به توحید و شناخت خداوند فهمیده می شوند و اینکه هر یک چگونه می توانند به نزدیک شدن انسان به خدا و برقراری ارتباط بین انسان و خدا کمک کند مورد تأیید است. این بسیار عجیب است که نظریات لاک که به لذت اصلتمی دهد و حکومت غیر الهی می داند منجر به چنین نظامی عملی می شود. که غایت محتوای آمال علمی مسلمانان است.

البته فلسفه تحلیلی به زودی ذات غیر مذهبی خود را تشخیص می دهد و به سمت آراء هابز تمایل پیدا می کند. هر چه نقش ماوراء الطبیعه در فلسفه های تحلیلی کم رنگ تر می شود، شباهت آنها به فلسفه هابز بیشتر می گردد و نتایج این فلسفه ها در ساختار علمی جامعه به نتایج فلسفه هابز نزدیک می شوند.

### شناخت از دیدگاه انسان شناسی لاک

لاک کشف و شهود را هم مأخذ معرفت می داند اما شهود را با دیوار عقل محصور می کند. هر چند شهود را عالی ترین یقین می داند اما می گوید شهود را باید به محک عقل سنجید. بدین ترتیب سرانجام عقل را در مرتبه بالاتر قرار می دهد. انسان شناسی لاک در واقع معرفت شناسی اوست. عقل نزد لاک دو جز دارد یکی آنچه به آن یقین داریم و دیگر قضایایی که قبول آنها در عمل خردمندانه است گو اینکه مؤید آنها فقط احتمال باشد نه یقین. شواهد احتمال نزد لاک تجربه خود ما یا شهادت تجربه دیگران است. نزد لاک طرد و رد عقاید پیشین به محض برخورد با برهانی که فی الحال نتوان آن را جواب داد و نقص آن را معلوم کرد نشان بزرگی از نادانی است. لذا لاک سنت عقلانی را نیز بر عقل ترجیح می دهد و به آن اصلتمی دهد. لاک معرفت ما از وجود خودمان را اشرافی می داند و معرفت ما از وجود خدا را استدلالی و معرفت ما از اشیای ظاهر بر حواس را حسی. این نتایج عملی باورهای ما هستند که اصالت دارد نه ساختار انسان. لایه های تجرید معرفت حس، کشف و شهود و عقل هستند اما عقل بر شهود و شهود بر حس حکومت دارند. الهیات فلسفی و نفس شناسی اشرافی است و طبیعت شناسی از اندیشه کردن درباره محسوسات حاصل می شود. الهیات بر نفس شناسی حکومت می کند و نفس شناسی بر طبیعت شناسی که این نتیجه حکومت عقل بر شهود و

شهود بر حس است. لاک به لایه‌های تجرید شناخت و لایه‌های تجرید علم اصالتی‌دهد و لزومی قائل نیست که برای انسان لایه‌های تجرید قائل شود.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی لاک

اخلاق بر کسب عاقلانه لذت استوار است لذا لذت ارزش است. فضیلت دیگر حزم است و مالکیت انسان که در نتیجه تلاش او بدست می‌آید ارزش است. اجرای وظایفی که برحسب قرار داد انسان‌ها به آن مأمور می‌شوند ارزش است. جدایی قوای مقننه، مجریه و قضائیه ارزش است حضور انسان در ابعاد سیاسی و فلسفی و علمی در جامعه ارزش است. ابعاد فردی، اجتماعی و الهی انسان مستقل فرض می‌شود و این استقلال نزد لاک ارزش است. ارزش‌های فردی درون‌گرایانه تعریف می‌شود و ارزش‌های اجتماعی با تکامل پیوسته بر اساس آزمون و خطا تجربه تعریف می‌شوند و ارزش‌های الهی با کمک منطق و استدلال. جزءنگری در تمام مسائل فردی و اجتماعی و الهی در برابر کل نگری ارزش محسوب می‌شود. جدایی علم و دین، جدایی دین از سیاست و آزادی عقیده و ایمان نزد لاک ارزش محسوب می‌شود. عمل‌گرایی تجربی با ارزش‌تر است تا تکیه بی‌چون و چرا بر عقل و استدلال و پیروی از استدلال با ارزش‌تر است از پیروی از کشف و شهود. عقل ارزشمندتر از شهود و آن ارزشمندتر از حس است. سعادت یعنی حداکثر لذتی که حصولش از ماساخته باشد. پس ارزش است که طبیعتاً سعادت باید چنین باشد. شناخت در برابر ساختار ارزش است. انسان‌ها گاهی از ارزش‌های واقعی تبعیت نمی‌کنند چرا که به لذت حال بیش از لذت آینده و برای لذت آینده نزدیک بیش از لذت آینده دور ارزش قائلند. در مقایسه باورها و مکاتب فلسفی بررسی نتایج علمی آراء فیلسوفان و مخالفان آنان اهمیت دارند.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی لاک

الهیات فلسفی است و استدلالی است لذا قابل تعلیم است و نفس‌شناسی اشراقی است و کشف و شهودی است و لذا قابل تعلیم نیست. طبیعت‌شناسی از اندیشیدن درباره محسوسات حاصل می‌شود و می‌توان متعلم را با یک ادراک حسی مواجه کرد. لذا طبیعت‌شناسی قابل تعلیم است. این مبانی فلسفه را دچار اشکال می‌کند چون عقل بر شهود که نفسانی است و شهود برحسب که تجربی است حکومت دارد و مؤلفه بینی قابل تعلیم نیست اما مؤلفه‌های بالایی و پایینی قابل تعلیم هستند. یک راه حذف کردن کشف و شهود هست که در آن عقل مستقیماً بر حس حکومت می‌کند که هر دو قابل تعلیم هستند. یک راه دیگر واگذاری حکومت عقل بر حس توسط شهود به خود فرد است تا او به تنهایی رابطه بین عقل و حس را پر کند. این راه هم اشکالی دارد و آن اینکه ممکن است همه قادر به پر کردن خلاء بین عقل و حس نباشند. بنابراین دیدگاه ابعاد اجتماعی و الهی زندگی افراد قابل تعلیم هستند و ابعاد فردی به عهده خود آنان گذاشته می‌شوند و کسی حق ندارد در مسائل فردی در کار دیگری دخالت کند. این مبنای تفکر لیبرالیسم است. بنابراین شناخت طبیعت در مدارس قوی و شناخت خداوند در کلیسا باید تدریس شود و بین این دو رابطه‌ای برقرار نیست. فرد می‌تواند اگر بخواهد خود بین این دو نظام آموزشی وحدت ایجاد کند که آن بواسطه کشف و شهود است پس فاصله عقل و حس بنا بر قوانین لیبرالیسم نباید توسط نظام آموزشی پر شود.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی لاک

تربیت فردی به کنترل ادراکات نفس بر می‌گردد که بر پایه کشف و شهود استوار است و کنترل آن غیر ممکن است لذا ارزش‌های فردی را نمی‌توان از بیرون به کسی القاء کرد. آنچه در اخلاق فردی اهمیت دارد بدست آوردن لذت از یک راه عاقلانه است و نکته مهم اینکه افراد مختلف ممکن است در مورد لذت و اینکه چه چیزی باعث لذت می‌شود اختلاف نظر داشته باشند.

لذا اخلاق فردی آنها که بر مبنای کسب لذت است متفاوت خواهد بود. در چنین وضعی نه تربیت لزومی دارد و نه تربیت معنا دارد. تربیت مثل این است که کسی بخواهد آزادی را به کسی دیگر تعلیم دهد. اما چنین چیزی ممکن نیست. آزادی وقتی آزادی است که فرد بتواند خودش آن را برای خودش انتخاب کند. سؤال این است که تعریف آزادی توسط فرد که بر مبنای کشف و شهود است از چه قوانینی باید تبعیت کند؟ آنچه بر کشف و شهود حکومت دارد عقل است لذا عقل است که باید آزادی را محدود کند. این الهیات است که استدلالی و عقلانی است لذا الهیات است که باید بر تعریف آزادی و تعریف ارزش‌های فردی حکومت کند. اما تنها کسی که مسئول این حکومت است خود فرد است کسی حق ندارد حکومت دین بر ارزش‌های فردی را از بیرون کنترل یا ارزشیابی کند. بنابراین فرد آزاد است تا از این حکومت دین بر ارزش‌های فردی سر باز زند و یا از حکومت ارزش‌های فردی بر شناخت طبیعت که از حکومت کشف و شهود بر حس است سر باز زند. لذا فرد آزاد است که برای خود فردیت مطابق با ساختار شناختی خود قائل نباشد.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی لاک

تربیت اجتماعی بر اساس حس و تجربه است و بر اساس قراردادهای اجتماعی است قراردادهایی که با آزمون و خطا به تدریج شکل می‌گیرند و در شکل‌گیری این قرار دادها سنت اصالت دارد تا عقل. حتی اگر عقل نتیجه بدهد که قراردادی غلط است نباید در به هم زدن قرارداد اجتماعی عجله کرد بلکه باید بسیار محتاط بود و مسائل عملی را به طور جدی مورد بررسی قرار داد و نتایج عملی قرار داد قدیمی با نتایج عملی قرار داد جدید به دقت مقایسه کرد. در چنین نظامی سنت بسیار اهمیت پیدا می‌کند و آموزش و تربیت اجتماعی باید بر اساس سنت‌ها انجام شوند. سنت‌هایی که به طور طبیعی در خود جامعه تعریف شده‌اند. هر عمل اجتماعی نو ظرفیت این را دارد که به یک سنت تبدیل شود و به وجود آوردن سنتی که مورد قبول جامعه قرار گیرد ارزش محسوب می‌شود. چون به نوعی تأثیر گذاری فرد بر جامعه است که آن را از اثر کشف و شهود بر حس و حکومت ادراکات فردی بر ادراکات اجتماعی است. اینجاست که کاریزما اهمیت پیدا می‌کند و افرادی که شخصیتی قابل الگو برداری یا بهتر بگوییم جذاب برای الگو برداری برای خود تعریف می‌کنند در جامعه تأثیر گذار خواهند بود و به شهرت دست خواهند یافت که این خود یکی از نتایج تفکر لیبرالیسم است. چنین افرادی رهبری جامعه در ابعاد مختلف را به عهده می‌گیرند و این رهبران لزوماً باهم هماهنگ نیستند تنها عقل است که بر رفتار همه آنها حکومت می‌کند. همچنین فلسفه الهی بر رفتار آنان حاکم است.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد لاک

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد لاک به دو پاره جدا از هم تجزیه می‌شوند یکی تعلیم و تربیت فلسفی و الهی کلیسایی و یکی تعلیم و تربیت علوم طبیعی جسدی مدرسه‌ای و دانشگاهی. در نظر اول علوم انسانی که به نفس‌شناسی مربوط می‌شوند باید غایب باشند اما در حقیقت علوم انسانی خود به دو پاره تقسیم می‌شوند. یک پاره به روش فلسفی و یک پاره به روش علوم طبیعی یعنی حس و تجربه مورد مطالعه قرار می‌گیرند و روش اصلی مطالعه نفس که کشف نفس و شهود است به فراموشی سپرده می‌شود. جالب اینجاست که لاک کشف و شهود را دور نمی‌ریزد بلکه آن را مشخص می‌داند لذا نه موضوع تعلیم و تربیت خواهد بود و نه مورد نقد قرار خواهد گرفت و نه علمی را پایه گذاری خواهد کرد. این درست بر خلاف تفکر ابن عربی است که در آن کشف و شهود اساس و بنیان یک نظام معرفتی جدید را پایه گذاری می‌کند. معلمان مدارس علوم طبیعی و جسدی نزد لاک لازم نیست هیچ گونه تربیت فلسفی الهی داشته باشند و معلمان مدارس کلیسایی نیز لازم نیست هیچ گونه تعلیم در علوم طبیعی دیده باشند. لذا این پاره علم و دین در سن دانش آموزان نیز رواج خواهد یافت. عده‌ای به علوم طبیعی خواهند پرداخت و عده‌ای به علوم فلسفی و الهیات. این طور نخواهد بود که این دو به دو بعد تعلیم و تربیت در دانش آموزان این نظام

آموزشی تبدیل شوند جدایی علم و دین هم در نظام آموزشی وهم در ذهن دانش آموزان و هم در تربیت معلمان تحقق پیدا خواهد کرد.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد لاک

عاقبت تعلیم و تربیت نزد لاک هر چند علوم انسانی به دوپاره تجربی و فلسفی و ریاضیات به دوپاره منطقی و ساختاری تقسیم خواهد کرد، جلوی شکوفایی علوم طبیعی را نخواهد گرفت چرا که ریاضیات ساختاری را همراه آن حفظ خواهد کرد و هم ریاضیات منطقی را به عنوان آزمایشگاهی برای فلسفه و الهیات در کنار آن حفظ خواهد کرد. پس درست که در چنین نظامی ریاضیات دو پاره شده است و دیگر حکمت وسطی نیست و متصل کننده عقل و حس نمی باشد اما این دوپاره به رشد مستقل خود ادامه خواهند داد و چنین است درباره علوم انسانی. اما درباره عاقبت تعلیم و تربیت چه می توان گفت. در این جا سعادت فردی و اجتماعی و فلسفی انسان از یکدیگر جدا تصور می شوند. سعادت فردی او وابسته به موقعیت فردی او در کشف و شهود است و کسی در آن دخالت ندارد. سعادت اجتماعی او وابسته به یک روند تکاملی داروینی اجتماع است و هر چه زمان پیش می رود این سعادت دنیوی فراهم تر می شود. سعادت فلسفی الهی بشر در چارچوب کلیسا و دین مسیحیت تعریف می شود که تحت تأثیر تفکرات توماس آگونیاس کلیسا حضور مسیح در تاریخ است و سعادت فلسفی الهی بشر تحت سایه کلیسا و بازگشت حضرت مسیح توصیف خواهد شد. می بینیم که این سه بعد سعادت بشری در هم تنیده نیستند و کاملاً مستقل از یکدیگر عمل می کنند و مهمترین آنها یعنی سعادت فردی مورد حمایت انسان شناسی لاک قرار نمی گیرد.

کانت در konigesberg بدنیا آمد. پدرش شغل سراجی داشت. پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مهذب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را به دانشجویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذراند و هیچ کار دیگری حتی مسافرت هم نکرد. در آغاز در خانه‌های بزرگان برای تحصیل معاش به تدریس مشغول شد. ضمناً با هم نشینی آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل می‌کرد. بعدها در دانشگاه شهر خود به دانشیاری و پس از چند سال به استادی پذیرفته شد و رشته‌های مختلف از علوم می‌آموخت، اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته عمر خویش را وقفه علم و حکمت نمود.

کانت هرگز متأهل نشد و زندگی مرتب و منظمی را برای خود ترتیب داد. در ساعات مقرر از خواب بر می‌خواست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام می‌داد. به اندازه معین می‌خورد و مدت معین می‌خوابید. تفریح و تفنن نداشت. ادای تکلیف زندگی را بر عیش مقدم می‌دانست و چیزی را که واجب می‌پنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود. لیکن خشکی و زندگی در اخلاق او نبود گشاده رو و خوش مشرب و با مهر و محبت بود، در دوستی وفادار و با مردم نیکوکار. بر حذر بود از این که مبدا کسی به سبب او روزگارش تلخ شده باشد. از این رو طرف مهر و احترام خاص و عام قرار گرفت و دولتیان هم به او مهربان بودند. همشهریانش همه در مرگ او سوگواری نمودند.

بر مزار کانت عبارتی حک شده است که در پایان یکی از کتابهایش آورده است: دو چیز روح را به اعجاب می‌آورد. و هر چه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت به آن دو چیز همواره تازه و افزون می‌شود. یکی آسمان پر ستاره که بالای سر ما جای دارد، دیگر قانون اخلاقی که در دل ما نهاده شده است.

کانت از جمله کسانی بوده است که از دانشجویی جز دریافت حقیقت منظوری نداشتند و از خود نمایی و شهرت طلبی و کسب جاه و مال یکسره دور بوده است، و جز آنچه حقیقت می‌دانسته نمی‌گفته و نمی‌نوشته است. نوشته‌هایش غالباً پیچیده و دشوار است. در مطالب غور بسیار می‌کرد اما نوشتن را به شتاب انجام می‌داد. فلسفه‌اش در روزگار خود او در سراسر خاک آلمان قبول عام یافت و به زودی به کشورهای دیگر هم تجاوز کرد.

جوانان آلمانی در زمان او konigesborg را کعبه حکمت می‌دانستند. به آنجا ازدحام کردند و به کانت مانند امام و ولی می‌نگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتاء می‌کردند. آثار قبلی کانت بیش از هفتادساله و کتاب بزرگ و کوچک است: در اکثر مسایل علمی ریاضی و طبیعی و جغرافیایی و زمین‌شناسی و هیئت وجودشناسی و منطق و الهیات و دیانت و سیاست چیز نوشته است. اما مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است که شامل فلسفه خاص اوست و موجب شهرت او گردید.

### هم عصران کانت

در قرن هفدهم فلسفه زیر سلطه تجربیان انگلیس بود که لاک و بارکلی و هیوم را می‌توان نمایندگان آنها دانست. در شخصیت این فلاسفه تضادی وجود دارد که گویا خود از آنان آگاه نبوده‌اند. آن تضاد میان روحیات و عقاید نظری آنهاست. این اشخاص از لحاظ روحی افرادی هستند دارای مشرب اجتماعی که به هیچ وجه در پی تحمیل عقاید خود به دیگران نیستند، و علاقه بیش از اندازه به قدرت نشان نمی‌دهند و طرفدار جهان آزادی هستند که در آن هر کس بتواند در حدود قانون جزا هر چه می‌خواهد بکند این فلاسفه اشخاصی بودند خوش خلق و اهل دنیا و مؤدب و مهربان. اما در عین اینکه مشربشان اجتماعی بود، فلسفه نظریشان منجر به اصالت ذهن می‌شد. این تمایل تازگی نداشت. در اوایل قرون وسطی، به خصوص در آگوستین قدیس هم دیده می‌شد. اما در عهد جدید به واسطه اندیشه دکارت احیاء شد و با موناذهای لایبنیتز لحظه‌ای به اوج رسید. لایبنیتز اعتقاد داشت اگر جهان نابود شوند، آنچه به تجربه او در می‌آید تغییر نخواهد کرد. با این حال هم خود را صرف تجدید اتحاد کلیسای کاتولیک و

پروتستان کرد. نظیر همین تضاد نزد لاک و بارکلی و هیوم نیز دیده می‌شود. شکاکیت هیوم نشان داد که فلسفه تجربی اگر به نتیجه منطقی خود رسانده شود به نتایجی می‌انجامد که کمتر کسی می‌تواند خود را به قبول آن راضی کند در آلمان واکنش به این تخریب فلسفه بسیار عمیق‌تر شکل گرفت. کانت و فیخته و هگل نوع جدیدی از فلسفه را برای حفظ معرفت و فضیلت ابداع کردند.

کانت که موسس ایده الیسم آلمانی است، هر چند رساله جالبی در باره سیاست نوشته، اما از لحاظ سیاسی اهمیت ندارد. اما فیخته و هگل نظریاتی در سیاست مطرح کردند که اثری عمیق در جریان تاریخ داشت و هنوز هم دارد.

کانت و پیروانش برای رسیدن به نتایج فلسفی بر انتقاد معرفت تکیه می‌کنند. در مشرب آن‌ها ذهن در برابر ماده مورد تأکید قرار می‌گیرد و این امر سرانجام منجر بدین قول می‌شود که فقط ذهن وجود دارد. کانت و فیخته و هگل استاد دانشگاه بودند و روی سخنشان با مردم درس خوانده بود. اشراف فارغ و بی‌کار نبودند که با مشتکی متفنن طرف صحبت باشند. تأثیرات آنان تا حدی انقلابی بود، لیکن خودشان قصد ویرانگری نداشتند. فیخته و هگل به قطع و یقین مدافع دولت بودند. زندگانی همه شان به درس و بحث می‌گذشت و آراء آنها در مسائل اخلاقی از حدود دین و ایمان بیرون نمی‌رفت. این فلاسفه در الهیات دست به ابداعاتی زدند، ولی فقط به سود دین نه به زیان آن.

کانت در ابتدا بسیار تحت تأثیر فلسفه لایبنیتز بود اما پس از اینکه دوازده سال بررسی و تأمل کرد خود واضع فلسفه‌ای شد که آن را در کتاب «نقد خرد محض» مطرح نمود. گفته می‌شود که تفکر او بر تمامی فلاسفه پس از او سایه افکنده است. او را به عنوان بزرگترین فرد فلاسفه جدید می‌شناسند.

## انسان‌شناسی کانت

در مهمترین اثر کانت «نقد خردمحض» کانت سعی در اثبات این مدعا دارد که معرفت ما هر چند نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود اما از پیشین است و به طور استقرایی از تجربه به دست نیامده است. به عقیده او، آن قسمت از معرفت ما که از پیش است نه فقط منطبق را بلکه بسیاری از معرفت‌ها را که نمی‌توان جزء منطق داشت یا مشتق از آن، شامل می‌شود. کانت دو وجه تمایز را که در فلسفه لایبنیتز که در هم آمیخته‌اند، از هم جدا می‌کند: یکی تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی و دیگری تمایز میان قضایای از پیش و تجربی. قضیه تحلیلی از طریق تحلیل تصورات به دست می‌آید و غیر این ترکیبی است. کانت برخلاف لایبنیتز و همه فلاسفه پیشین قبول نمی‌کند که همه قضایای ترکیبی از تجربه می‌آیند.

برای مثال، هیوم ثابت کرده بود که قانون علیت تحلیلی نیست و نتیجه گرفته بود که ما نمی‌توانیم به صحت این قانون یقین داشته باشیم. کانت گفت که قانون علیت ترکیبی است معذالک علم به آن به طریق از پیش استخراج می‌شود، و برای استخراج آن نیازمند به تجربه هستیم. کانت اعتقاد دارند که دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می‌شود. اما دستگاه ذهن خود ما این ماده را در زمان و مکان تنظیم می‌کند و تصوراتی را که ما به واسطه تجربه می‌فهمیم باعث می‌شود. به عبارت دیگر زمان و مکان ذهنی‌اند و جزو ادراک ما هستند.

کانت می‌گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید» هستند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارند و آن مقولات دوازده گانه است که کانت از منطق قیاسی گرفته که شامل می‌شود (۱) مقولات کمی: وحدت، کثرت، جمعیت (۲) مقولات کیفی: واقعیت، نفی، محدودیت (۳) مقولات اضافی یا نسبی: جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل (۴) مقولات وضعی: امکان، وجود، ضرورت. این مقولات امور ذهنی هستند. یعنی ساختمان ذهن ما، چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می‌کنیم قابل انطباق اند. اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با نفس امور بدانیم.

بخش بزرگی از « نقد خردمحض » اختصاص یافته است به نشان دادن خطاهایی که انطباق دادن زمان و مکان یا مقولات با چیزهایی که به تجربه در نمی‌آید ناشی می‌شود. کانت اعتقاد دارد در اخلاق فقط باید به دستوری عمل کرد که در عین حال بتوان اراده کرد که آن دستور قانونی عمومی شود، یا چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو بوسیله اراده تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد هر چند از ظاهر این اصل بر نمی‌آید، کانت معتقد است که ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود غایتی در نظر گرفته باشیم این نظریه را می‌توان شکلی انتزاعی از حقوق بشر دانست. مشکلات این نظر در فلسفه سیاسی آشکار می‌شود. زیرا این فلسفه محتاج به اصلی است از قبیل رجحان اکثریت که بتواند در صورت لزوم عده‌ای را فدای عده‌ای دیگر کند.

### مبانی انسان‌شناسی کانت

برای هر کس که متنبه‌هوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد، سه سؤال پیش می‌آید یکی اینکه چه می‌توانم بدانم؟ دوم اینکه چه باید بکنم؟ سوم اینکه چه امیدوانتظاری می‌توانم داشته باشم. جواب سؤال اول از نقد خرد محض معلوم شد. جواب سؤال دوم در " نقادی خرد علمی " کانت آمده است و کانت که متدین به دین مسیحی بود و از کودکی به تعلیمات اخلاق دین پرورده شده بود و به وجود حسن عمل اعتمادراسخ داشت در نقد خرد محض به این نتیجه رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنابراین وجود پروردگار، و نفس و بقای نفس را به استدلال عقلی نه می‌توان ادراک کرد و نه می‌توان اثبات نمود. جواب را در خرد عملی جست که جنبه‌ای از عقل است که اراده‌ی انسان را بر عمل نیک بر می‌انگیزد و از عمل بد باز می‌دارد. پس محرک انسان در عمل باید ادای تکلیف باشد. در اینجا چیزی ما را منع نمی‌کند که با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت خود را هم بخواهیم. پس هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام را دارا باشد. یعنی امری که جامع همه‌ی خوشی‌های ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد. چون فضیلت تام یعنی عصمت باخوشی تام جمع گردد، خیر کل تام که غایت و کمال مطلوب هر طالبی است دستمی‌دهد. این منجر به اعتماد به بقای نفس می‌شود چرا که برای نفس که تخته بند تن است چنین چیزتأمی قابل حصول نیست. از اینجا آخرت و سپس خدا به صورت اخلاقی نتیجه می‌شوند تا خیر تام قابل حصول باشد.

### آراء کانت در باره‌ی متقدمان

کانت می‌گوید که اگر شما نسبت به برادر خود مهربانید که او را دوست می‌دارید، در این صورت دارای حسن اخلاقی نیستید. عمل فقط وقتی دارای حسن اخلاقی است که قانون اخلاقی بدان حکم کرده باشد. گرچه خوبی لذت نیست، ولی به نظر کانت خلاف عدالت است که اشخاص با تقوا رنج بکشند. و چون در این دنیا صاحبان تقوا غالب‌الرنج می‌کشند، پس باید دنیای دیگری هم باشد که پس از مرگ در آنجا بدان‌ها پاداش داده شود و باید خدایی باشد تا عدالت را در حیات اخروی تامین کند. کانت همه براهین کهنه مابعدالطبیعی را در اثبات خدا و بقای روح مردود می‌شمارد، اما برهان اخلاقی جدید خود را غیر قابل رد می‌داند. خود کانت فردی بود که جهان بینی‌اش در امور عملی مهر آمیز و بشر دوستانه بود، اما این نکته در باره‌ی همه‌ی کسانی که خوشی را به عنوان خوبی مردود می‌دانستند صادق نیست. آن نوع اخلاقی که نجیبانه نامیده می‌شود کمتر از این رای دنیوی که ما باید در جستجوی افزایش خوشی مردمان باشیم به بهتر ساختن جهان کمک می‌کند. عجیب هم نیست. وقتی که خوشی متعلق به دیگران باشد، تحقیر آن آسانتر است از وقتی که به خود ما مربوط باشد. معمولاً جانشین خوشی شکلی از قهرمانیگری است که فرصتهای ناخودآگاه برای بروز غریزه‌ی قدرت طلبی و عذرتراشی برای خشونت و بی‌رحمی را به دنبال دارد. کسانی که سعادت را هدف زندگی می‌دانستند تمایل بیشتری به نیک‌خواهی داشتند، حال آن که مدعیان هدفهای دیگر معمولاً در چنگال قساوت و قدرت طلبی بودند.

کانت مانند داروین بانی نهضتی شد که اگر خود ناظر آن بود از آن بیزار می‌شد. خود کانت لیبرال و دموکرات و صلح جو بود، اما کسانی که مدعی بسط دادن فلسفه‌ی او بودند هیچ یک از این صفات را نداشتند یا اگر هم خود را لیبرال می‌نامیدند، باید گفت که نوع تازه‌ای از لیبرال بودند. از زمان روسو و کانت تا کنون دو مکتب لیبرالیسم که می‌توان از آنها به نام سرسخت و نرم دل تعبیر کرد. سرسختان از طریق بن‌تام و ریکاردو و مارکس به استالین منجر شدند و نرم دلان با مراحل منطقی دیگر از طریق فیخته و بایرون و کارلایل و نیچه به هیتلر انجامیدند. البته این بیان مختصرتر از آن است که بتواند کاملاً صحیح باشد، اما می‌توان آن را به عنوان نقشه و راهنمای اندیشه به کار برد.

مراحل تکامل اندیشه‌ها کما بیش کیفیت دیالکتیک هگلی دارد. نظریات باطنی‌های مراحل که هر کدام طبیعی به نظر می‌رسند به شکل ضد خود در آمده‌اند. اما تحول صرفاً به سبب حرکت فطری اندیشه‌ها صورت نگرفته است. بلکه سراسر جریان، تابع شرایط خارجی و انعکاس این شرایط در عواطف انسانی بوده است. صحت این نکته را می‌توان با یک حقیقت بارز مبرهن ساخت و آن این است که در آمریکا اندیشه‌های لیبرالیسم دچار هیچ یک از این تحولات نشده است، و تا به امروز به همان صورتی که در آرای لاک دیده می‌شود باقی مانده است.

پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوه کوپرنیک و به عکس حکمای دیگر عمل کرد. به این معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه‌گیری گرفتند که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است. ولیکن کانت مکلف بودن انسان به تکالیف اخلاقی را یقین گرفت، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت. چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوییم که امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و اراده خیر، حکم خداست که بر دل ما وارد می‌شود.

کانت می‌گوید: چون مردی را می‌بینم که استواری منش او برتر از من است، هر چند عامی و در مقام پست باشد، نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع می‌گردد. همچنین می‌گوید: ای تکلیف، ای نام بلند بزرگ، هر چند اراده کسان را به جنبش می‌آوری نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، و فقط قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه تمایلات با آنکه در نهایت به خلافت رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکت هستند. کانت ریشه تکلیف را در اصل شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقرار نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌داند این همان اصلی است که بواسطه آن انسان که جزئی از عالم محسوس است از خود برتر می‌رود و به اموری مربوط می‌شود که تنها عقل می‌تواند آنها را ادراک نماید.

### علم از دیدگاه کانت

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی کانت بدین قرارند: به جای ساختار انسان، باید ساختار ذهن او را بررسی کرد. اخلاق فطری است. ادراک ما صرفاً ذهنی است. ادراکات ذهنی پسینی هستند یا پیشینی، تحلیلی هستند یا ترکیبی. گزاره‌های ترکیبی لزوماً تجربی نیستند بلکه ممکن است از پیش باشند. علوم از پیش به صورت تجربی یا پسینی استخراج می‌شوند. زمان و مکان پیشینی هستند. حوزه زمان و مکان را نباید با مقولات پیشینی منطبق کرد بلکه فقط با مقولات تجربی قابل انطباقند. تصورات از پیشی همان مقولات دوازده گانه ارسطو هستند. قانون اخلاقی باید قبول تعمیم کند. مابعدالطبیعه و بقای نفس بر اصالت اخلاق استوار است. خیر تام قابل حصول است اما نه در این دنیا. انسان در نتیجه اختیار در برابر طبیعت ملکف به حسن نیت و اراده خیر است. با این وصف علوم به از پیشی و تجربی تقسیم می‌گردند. ریاضیات و منطق والهیات از پیشی و علوم تجربی، تجربی پسینی خواهند بود. اخلاق در مشی علمی و عملی انسان اصالت دارد. ادراکات ناشی از یافته‌های پیشینی و تجربی ذات متفاوتی دارند و ساختار شناختی ما در مورد آنان متفاوت است و نباید قوانین درک یکی را به دیگری توسعه داد این کار موجب مشکلات فلسفی

پیچیده‌ای می‌شود که گره آن به آسانی گشوده نمی‌شود در هر حال همه ادراکات ذهنی هستند و به واسطه تجربه ظاهر می‌گردند یا به وجود می‌آیند.

### کانت در بستر تاریخ علم

علم نزد کانت پیشینی یا پسینی است و او خود هم در علوم پیشینی و هم پسینی پیشتاز بوده است. تئوری‌های او راجع به آغاز جهان خلقت به آنچه امروز می‌دانیم بسیار شباهت دارد. نظریات او راجع به ریاضی قبول عام یافته است هر چند برخی از مصداق‌های آن تغییر پیدا کرده است. او بر مفهوم فضا که توسط ریمان پایه‌گذاری شد نیز تأثیر گذار بوده است. لذا علوم ریاضی و تجربی هر دو تحت تأثیر کانت پیشرفت شایانی کردند.

در مورد فلسفه و الهیات باید گفت که برای اینکه پیشینی فرض شوند یا باید جزئی از منطق انگاشته شوند و یا جزئی از فطرت اخلاقی انسان که کانت شق دوم را طبیعی دانست. و با اصالت دادن به اخلاق، فلسفه و الهیات نیز به زور در شناخت‌شناسی خود گنجانند. جالب اینجاست که با این کار به فلسفه ضربه‌ای نزد بلکه تمام فیلسوفان پس از خود را تحت تأثیر قرار داد. او با این کار فرار از مابعدالطبیعه را نهایی کرد و فیلسوفان را از فرضیات مابعدالطبیعی بی‌نیاز کرد. فیلسوفان دقیقاً از همان حوزه‌ای که نظریاتشان در آن ضعف داشت خلاص شدند و مابعدالطبیعه نوین به وجود آمد که هویتی کاملاً فلسفی و ذهنی دارد و فاقد حقیقت بیرونی است. اینجاست که تفکر کانت منجر به اصالت ذهن می‌شود چون همه‌ی مؤلفه‌ها را در ذهن جمع می‌کند.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه کانت

اما به طور مجرد متصور است تصور کانت به چه موفقیت‌هایی منجر شود؟ این تنها جایی است که نتایج عملی یک فکر از نتایج نظری آن فراتر می‌رود. چرا که قاعدتاً به نظر می‌رسد فلسفه‌ای که به اصالت ذهن اعتقاد دارد باید به خود فلسفه ضربه بزند چرا که آن را عقلانی نمی‌داند بلکه ذهنی می‌شناسد و لذا از جنس تفکر می‌داند. ضمناً به نظر می‌رسد به علوم تجربی نیز ضربه زده شود چرا که اصالت ذهن سعی خواهد کرد همه چیز را بر حسب ذهن توضیح دهد نه برحسب سیستم موضوع مورد مطالعه. بنابراین این سوال پیش می‌آید که چرا فلسفه کانت موفق‌تر از دور نمای خود بوده است. نکته این است که این ضربه‌های نهایی قبلاً توسط لاک به فلسفه و علوم تجربی زده شده بود و باید این سوال را در مورد فلسفه لاک پرسید. سوال را باید دوباره فرمول بندی کرد چرا که نگرش غیر غایت‌شناسانه به طبیعت و نگرش تحلیلی به فلسفه زنده ماندند و در تاریخ فراموش نشدند، ولی حتی نگرش غایت‌شناسانه و غیر تحلیلی در قرن بیستم کم و بیش به فراموشی سپرده شد؟ پاسخ این که فیلسوفان به ناتوانی خود در درک مابعدالطبیعه اقرار کردند.

هزاران قرن عقل پیر در تاختکمال ذره‌ای زین راه نشناخت (عطار)

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

مسئله عاقبت بشریت باید در اخلاق کانت جستجو کرد. تفکر کانت منجر به رشد علوم طبیعی و ریاضی می‌شود و این رفاه مردم را فراهم می‌کند. اصالت به اخلاق جامعه‌ای صالح و سود جو رو را به ارمغان می‌آورد و بشر به سعادت دنیویدر بهترین حالت ممکن خواهد رسید. اما این سعادت هنوز ایده آل نیست و برای ایده آل شدن نیاز به نظام جزا و آخرتی هست. پس کانت از روی ناچاری نفس را باقی فرض می‌کند تا سعادت بشریت را بتواند به طور ایده آل برآورده کند. بنابراین کانت امنیت اجتماعی و اقتصادی و رفاه را متضمن سعادت کامل نمی‌داند و این تحت تأثیر تربیت مذهبی کانت است.

متصور بود کانت به آخرت معتقد نباشد و به خدا نیز و سعادت ایده آل را ممکن نداند. از این جا ضربه‌ای که فلسفه کانت به الهیات و فلسفه می‌زند آشکار می‌شود و آن اینکه تحت روش او فلسفه و الهیات که به علوم پیشینی تنزل یافته‌اند قدرت تأثیرگذاری بر سعادت دنیوی بشر را از دست می‌دهند. همین نقطه ضعف مقدمات فراز فیلسوفان بعدی از مابعدالطبیعه را فراهم می‌آورد. همانطور که گفتیم کانت خود هرگز چنین شخصیتی نداشته است اما مانند دکارت ضربه محکمی به دین و ارتباط آن با علم زده است.

### نقد انسان‌شناسی کانت

مبنای انسان‌شناسی کانت ذهن‌گرایی افراطی است که البته بسیار قبل از او نیز دیده می‌شود. ذهن‌گرایی افراطی به همان خطرات مهلک مادی‌گرایی افراطی منجر می‌شود. حتی ثنویت دکارت نیز همین قدر مهلک و فساد انگیز است، اگر چه ثنویت دکارتی جامع بین ماده و ذهن است.

تأثیری که کانت و لاک در رشد علوم داشته‌اند لزوماً پیش برنده نبوده است. چه بسا که با نگره داشتن ارتباط علوم با ماوراءالطبیعه علوم بسیار بیش از آنچه امروز رشد کرده‌اند رشد می‌کردند. کسی نمی‌تواند ادعا کند شکوفایی علوم در قرن بیستم مدیون فرار از مباحث مابعدالطبیعه بوده است.

از طرف دیگر باید اذعان کرد که کانت ناجی فلسفه سنتی در عصری است که فلسفه تحلیلی بسیار قدرتمند بود. نمی‌توان انتظار داشت بدون هیچ پرداختی کانت موفق شود فلسفه سنتی را احیا کند. ناچار است از قوانینی که مربوط به عصر فلسفه‌ی تحلیلی است محترم بشمارد. گنجاندن فلسفه و الهیات در ذهن نیز از جمله همین قیمتی است که باید پرداخته شود چرا که دستاوردهای فلسفه‌ی تحلیلی اجازه نمی‌دهند دیگر فلسفه‌هایی مانند لایبنیتز و اسپینوزا که دستاوردهای به مراتب کمتری دارند ظهور نمایند. به عبارت دیگر وجود فلسفه‌ی تحلیلی فیلسوفان را زیاده طلب کرده است.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی کانت

سؤال این که آیا با توجه به اصالت ذهن نزد کانت آیا حقوق طبیعی انسان به حقوق ذهنی محدود می‌شود؟ از آنجا که ادراکات انسان پسینی یا پیشینی هستند، و ادراکات پیشینی نیازمند تجربه برای به ظهور رسیدن می‌باشند، لذا کانت ناچار است در مسئله حقوق طبیعی به تجربه نیز اصالت دهد. لذا نظام حقوقی طبیعی کانت بسیار شبیه ثنویت دکارتی است. جز اینکه حقوق مادی بعضی در خدمت حقوق ذهنی است و بعضی نیستند. چرا که تجربیات بعضی در خدمت ادراکات پسین‌اند و بعضی در خدمت ادراکات پیشینی. لذا حقوق طبیعی نزد کانت دارای دو لایه‌ی تجرید ذهن و جسد است که لایه‌ی تجرید ذهن بر بخشی از لایه‌ی تجرید جسد تجلی می‌کند.

لذا حقوق طبیعی نزد کانت ذهنی یا مادی است اما تنها بعضی از حقوق مادی تحت حکومت حقوق ذهنی هستند. با این وصف نمی‌توان نقش حقوق ذهنی را حذف کرد یا آن را نادیده گرفت چرا که در حقوق مادی تجلی می‌کنند. حقوق طبیعی مادی در صورت مربوط بودن ناچارند که منافع ذهن را نیز محترم بشمارند. منافع ذهن صرف منافع شناختی هستند. لذا منافع مادی باید با منافع شناختی هماهنگ با هم برآورده شوند.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی کانت

به خاطر اصالت ذهن حقوق اجتماعی ذهنی و مادی هر دو باید در نظر قرار گیرند و در فلسفه‌ی کانت حقوق اجتماعی تحقیقی هستند اما باید ساختارهای اجتماعی ذهن را محترم بشمارند. سؤال اینکه ساختارهای اجتماعی ذهنی چه چیزهای هستند؟

ساختارهایی که مربوط به گروهی از مردم می‌شوند که در ذهن خود در ابعادی مشترکند. این ابعاد می‌تواند مربوط به ساختاریادگیری آنان باشد مانند اینکه کسی کلامی یا تصویری باشد و یا می‌تواند مربوط به عقاید یا دانسته‌های خاصی باشد. حقوق اجتماعی ذهنی بر قسمتی از حقوق اجتماعی مادی حکومت دارند. یعنی ساختارهای اجتماعی مادی هر جا که لازم است باید منافع ساختارهای اجتماعی ذهنی را محترم بشمارند.

حقوق فردی در انسان‌شناسی کانت بر حقوق اجتماعی سوار نمی‌شوند چرا که حقوق ذهنی فرد، با حقوق ذهنی ساختارهای اجتماعی متمایزند. حقوق مادی فرد نیز با حقوق مادی ساختارهای اجتماعی تمایز دارد. لذا حقوق فردی و اجتماعی به طور جداگانه باید چنان تحقیق یابند که با حقوق طبیعی ذهنی و مادی هماهنگ باشند. اینکه ساختار حقوقی فرد و اجتماع تحقیقی است نتیجه فلسفه‌ی سیاسی کانت می‌باشد.

### فلسفه‌ی اقتصاد نزد کانت

منافع انسانی نیز ذهنی یا مادی هستند و منافع ذهنی بر بعضی منافع مادی حکومت می‌کنند این نظام تجلی هماهنگ با نظام حقوق طبیعی و سپس نظام حقوق فردی و اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی کانت است. اما منافع ذهن جز منافع شناختی نیست لذا منافع مادی هر جا که با منافع شناختی مربوطند باید آنها را حمایت کنند. این طرز خاص تجلی اقتصادی ذهنی در اقتصاد مادی معلول این نکته است که همه‌ی منافع مادی لزوماً در ارتباط با منافع ذهنی نیستند. انسان کانت نیز مانند انسان دکارت جزئی جدا شدنی از طبیعت است که می‌تواند طبیعت را مستقل از خودش مطالعه کند. ذهن دکارتی به شناخت خدا مشغول نیست. کانت یک بار و برای همیشه مسئله مابعدالطبیعه را بر اخلاق استوار کرده است. ذهن کانتی مشغول شناخت طبیعت و شناخت خود است و این درست مانند ذهن دکارتی است جز اینکه ثنویت دکارتی نتیجه‌ی دهد هیچ ارتباطی بین اقتصاد مادی و اقتصاد ذهنی وجود ندارد که البته در اقتصاد کانتی چنین نیست. اگر بخواهیم ساختارگرایانه به انسان‌شناسی کانت نظر نکنیم می‌توانیم ذهن و جسد را دو لایه‌ی تجرید بگیریم که ذهن در قسمتی از جسد تجلی می‌کند. اما کانت خود چنین نکرد و به لایه‌های تجرید ادراک انسان بسنده کرد.

### اقتصاد کانتی در بستر فلسفه‌ی حقوقی

حال باید دید بستر اقتصاد و حقوق دکارتی چه بر سر ساختارهای اجتماعی خواهد آمد. ساختارهای اجتماعی ذهنی و مادی به صورت لایه‌های تجرید کانتی به هم مربوط خواهند بود. ساختارهای اجتماعی مادی را که تجلی لایه تجرید ساختارهای اجتماعی ذهنی هستند پیشینی و سایر ساختارهای اجتماعی مادی واپسین می‌نامیم. این ساختارها از دو جنس کاملاً متفاوتند و نباید قوانین حاکم بر هر یک را به دیگری تعمیم داد. این در مورد فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی اقتصاد این ساختارها نیز حاکم است. لذا ساختارهای اجتماعی مادی دچار ثنویت می‌شوند. یعنی دو نوع ساختار اجتماعی مادی وجود دارد که بین آنها هیچ ربطی وجود ندارد. بنابراین ثنویت دکارتی پنهان در آراء کانت خود را به نمایش می‌گذارد. این ساختارهای ثنوی در حقوق و اقتصاد نیز موجود و یکدیگر را حمایت می‌کنند.

بر خلاف انسان‌شناسی دکارت ثنویت به امور مادی و معنوی تعلق نمی‌گیرد بلکه به امور ذهنی و غیر ذهنی تعلق می‌گیرد که نشان دهنده فرار فلسفه‌ی کانت از مابعدالطبیعه است. لذا بر خلاف فلسفه‌ی دکارت، فلسفه‌ی کانت ساختارهای اجتماعی دین‌گریز را حمایت می‌کند.

### علم کانتی در بستر حقوق و اقتصاد کانتی

ثنویت دکارتی در ساختارهای علمی نیز برقرار خواهد شد. ساختار علمی پیشینی و پسینی دو دسته کاملاً متمایز از ساختارهای علمی خواهند بود که یکدیگر را حمایت نمی‌کنند. ساختارهای علمی نزد انسان‌شناسی کانت بر خلاف انسان‌شناسی دکارت به دوشق معنوی و مادی نیز تقسیم نمی‌شوند بلکه همه مادی هستند.

می‌توان گفت که ثنویت دکارتی در انسان‌شناسی کانت شکافی مادی در انسان‌شناسی هابز ایجاد می‌کند. لذا عالم ماده و علوم مادی به دو شق جدا از هم تقسیم می‌شود. حتی در انسان‌شناسی هابز عالم ماده به صورت یک کل به هم مرتبط و علوم به شکل یک کل به هم مرتبط هستند. اما این نظام نیز در انسان‌شناسی کانت می‌شکند و به دو جزء نامربوط به هم افزای می‌گردد. ریاضیات و منطق و فلسفه در یک جزء و علوم تجربی در جزء دیگری قرار می‌گیرند و هر گونه ارتباط بین ریاضیات و علوم تجربی قطع می‌گردد. در ساختارهای عملی نیز علوم ریاضی در یک طرف و علوم زیستی در طرف دیگر به صورت نامرتب قرار می‌گیرند. به نظر چنین وضعی اسفبار است، اما چیزی است بسیار شبیه امروز دانشگاهها که از بیمارستانها که مرکز آموزشی پزشکان است جدا هستند. اینها از نتایج لایه‌های تجرید کانتی است که موجب شکست ساختار علم می‌گردد.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

نزد کانت شناخت هرچند نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود اما پیشینی است و به طور استقرایی از تجربه به دست نیامده است. قضایای شناختی نزد کانت تحلیلی یا ترکیبی، پیشینی یا تجربی هستند. نزد کانت زمان و مکان ذهنی هستند و جزو ادراک ما هستند. ساختمان ذهن چنان است که مقولات دوازده گانه با هر آنچه تجربه می‌کنیم قابل انطباق هستند اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با نفس امور بدانیم. نزد کانت عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنابراین وجود پروردگار و نفس و بقای نفس را به استدلال عقلی نه می‌توان درک و نه می‌توان اثبات نمود.

کانت مکلف بودن انسان به تکالیف اخلاقی را یقین گرفت سپس بقای نفس و مقین بر وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت. بنابراین شناخت نزد کانت از هندسه‌ی باورهای انسان و روابط علی در باورهای انسان به دست می‌آید. به جای ساختار انسان ساختار ذهن او اصالت دارد. و باید انسان مراقبت بسیار کند که حوزه زمان و مکان را با مقولات پیشینی دوازده گانه منطبق نکند علوم به علوم تجربی و از پیشی تقسیم می‌گردند. ریاضیات، منطق و الهیات از پیشی و علوم تجربی پسینی خواهند بود و راز حکومت ریاضیات بر علوم تجربی این است که ریاضیات از پیش در ذهن ما کاشته شده است. ساختار شناختی ما در برابر ادراکات از پیشی و پسینی متفاوت است و نباید قوانین درک یکی را به دیگری توسعه داد. اصالت ذهن کانت و اصالت اخلاق او منجر به فرار از یک نظریه‌ی مابعدالطبیعی متقن شد.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

کانت اعتقاد دارد در اخلاق فقط باید به دستوری عمل کرد که در عین حال بتوان اراده کرد آن دستور قانونی عمومی شود. باید چنان عمل کرد که هر فردی را به خودی خود غایتی در نظر گرفته باشیم. چیزی ما را منع نمی‌کند که با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت خود را هم بخواهیم. هر کس حق دارد خیر کل و تام را دارا باشد، یعنی امری که جامع همه‌ی خوشی‌های ظاهری و باطنی و سوری و معنوی است. این منجر به بقای نفس می‌شود چرا که خیر تام برای نفسی که تخته بند تن است قابل حصول نیست. تکلیف نزد کانت ارزش است. تکلیف نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترساند و فقط قانونی وضع می‌کند که اگر هم اطاعتش نکنیم خواه ناخواه به آن احترام می‌گذاریم. ریشه‌ی تکلیف در اصل شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او می‌داند که آن هم ارزش است. نزد کانت عدالت ارزش است. چون خلاف عدالت است که اشخاص باتقوا رنج بکشند پس باید آخرت دنیای دیگری باشد و لذا باید خدایی باشد تا در دنیایی دیگر به متقین پاداش دهد. به جای ساختار انسان

ساختار ذهن او اصالت دارد. اخلاق فطری است و چون فطرت ما را به اخلاق رهنمون می‌کند، اخلاق ارزش است. پس فطرت خود والاترین ارزش است. قانون اخلاقی باید قابل تعمیم باشد لذا تعمیم نزد کانت واجد ارزش است. از بین اخلاق و منطق او اولی را مبنای الهیات قرار داد لذا فطرت از عقل نزد کانت با ارزش‌تر است. تجربه و شناخت ناشی از تجربه نیز نزد کانت ارزش است لذا ریاضی حاکم بر علوم طبیعی خواهد بود و این حکومت از طریق ساختار شناختی تضمین می‌شود.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

ادراکات ما به از پیشی و پسینی تقسیم می‌شوند که در نتیجه‌ی آن مطالعه‌ی این دو بعد به شناخت‌شناسی و سایر علوم تقسیم می‌گردد. لذا نزد کانت در علوم طبیعی و ریاضیات آموزش بر تجربه استوار است و در الهیات موضوع مورد مطالعه همان شناخت ادراکات پیشینی بشر و بطور خلاصه شناخت‌شناسی است. باید مواظب بود که عادات و روش‌های کسب علوم که تجربی هستند و زمان و مکان بر آنها احاطه دارد به عادات و روش‌های شناخت‌شناسی تاثیر گذار نباشند چرا که مطالعه‌ی ساختارشناسی روش مخصوص به خود دارد. بنابراین آنچه باید تعلیم داده شود علوم دنیوی و ریاضیات است که همه در مدارسی مخصوص تعلیم داده می‌شوند. سپس برای بعضی که مستعد هستند در مدارس خاص فلسفه‌ی شناخت آموزش داده می‌شود. سبک آموزش در این دو مدرسه با هم تفاوت‌های اساسی دارند. در اولی تجربه و در دومی تعقل اصالت پیدا می‌کند. بنابراین کانت الهیات و ماوراءالطبیعه را با شناخت‌شناسی یکی می‌گیرد و آن را در حیطه تعقل قرار می‌دهد و بدین وسیله از سایر علوم طبیعی و ریاضیات جدا می‌کند. تحت چنین نظام آموزشی علوم طبیعی تحت حکومت ریاضیات قرار می‌گیرند و شکوفا می‌شوند. اما ریاضیات که پیشینی فرض می‌شود اهرمی برای پیشرفت جز طبیعت ندارد. ماوراءالطبیعه که سر چشمه‌ی بسیاری از ایده‌های ریاضی است به شناخت‌شناسی انسان محدود می‌شود. لذا ریاضیات چنان که نزد افلاطون رشد می‌کرد نزد کانت شکوفا نمی‌شود و این در بلند مدت اثر محدود کننده خود را بر شناخت طبیعت و علوم طبیعی نیز خواهد گذاشت.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

تربیت فردی نزد کانت چیزی کاملاً مستقل از تعلیم علوم طبیعی است و به حیطه‌ی اخلاق مربوط می‌شود. مفاهیم کلیدی در تربیت فردی نزد کانت خوشی و سعادت، خیر کل، تکلیف، عدالت و فطرت است. کانت به جای منطق فطرت را مبنای الهیات قرار می‌دهد و هدف فلسفیدن و تعقل را شناخت فطرت او می‌داند و فطرت است که آخرت و وجود خدا را نتیجه‌می‌دهد. بنابراین می‌بینیم این که ساختار شناختی انسان را چگونه ببینیم و چه چیزی یا چه باوری را معلول چه چیزی یا چه باوری بدانیم موضوع تربیت نزد کانت است که کاملاً به شناخت‌شناسی بر می‌گردد. با توجه به این که کانت شخصی به شدت مذهبی است او در ادراک شناخت انسان و تربیت انسان بسیار به اصول اخلاقی مسیحیت پایبند است. اما چنین نظام عالی باورهای مسیحی نزد او با چنین رایج بسیار متفاوت است. پس بطور خلاصه کانت می‌گوید که در تربیت فردی باید به فرد آموزش داد که چطور بشناسد و شناخت خود را بشناسد. که ما را به حیطه‌ی فرا شناخت وارد می‌کند. یعنی فرد باید بتواند از بیرون روند تفکر خود را مدیریت کند و خود غرق در جریان شناختی خود نباشد. به عبارت بهتر فرد باید جریان و روند تفکر خود را کنترل کند و تصمیم بگیرد که راجع به هر چیزی چطور باید فکر کرد. که این ادراک از طریق تعقل ممکن است و روش تجربی را نباید به این حیطه‌ی مدیریت تفکر راه داد. چرا که منجر به خطاهای شناختی مهلکی می‌شود.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی کانت

اجتماع نزد کانت از طریق ساختار شناختی که همان ذهن باشد و هم از طریق جسد شکل می‌گیرد. لذا بعضی از ابعاد تربیت اجتماعی مربوط به کنار هم قرار گرفتن ذهن افراد و تشکیل ساختارهای ذهنی اجتماعی است و بعضی از ابعاد تربیت اجتماعی مربوط به زندگی مادی و در کنار هم زندگی کردن اجساد انسانها و نیازهای مادی آنها به یکدیگر است. چون ذهن بر جسد حکومت دارد و ذهن است که به ما می‌گوید جسد را چطور بفهمیم تربیت اجتماعی ذهنی نیز بر تربیت اجتماعی جسدی حکومت دارد و این که ذهن اجتماع چطور باید تربیت شود بر اینکه ارتباط مادی افراد را در جامعه چطور باید فهمید حکومت دارد. اما تربیت ذهن اجتماع به چه معناست؟ به معنای تربیت ساختار شناختی جامعه و این که جامعه در مورد چه مسایلی چطور باید فکر کند می‌باشد. اینجاست که کانت نیاز به یک دولت قدرتمند دارد تا تصمیم بگیرد در جامعه چه ساختارهای شناختی باید حاکم باشند. چرا که اگر فضای باز سیاسی بوجود بیاید و ساختارهای اجتماعی مختلف روشهای شناختی متفاوتی را پیش گیرند منجر به هرج و مرج در جامعه می‌شود. اینجاست که پیشینی بودن ساختارهای اجتماعی ذهنی روش شناختی یگانه‌ای را برای همه ساختارهای اجتماع توصیه می‌کند که باید توسط دولت حمایت شود. یعنی این که مفهوم ساختار اجتماعی ذهنی چیست نیز درون نهاد انسان و بهتر بگوییم درون ذهن او از پیش کاشته شده است و در تعاملات اجتماعی این ساختار پنهان خود را آشکار می‌سازد. اما این آشکار سازی اتوماتیک نیست و تحت کنترل دولت مرکزی باید انجام بگیرد.

### ساختارهای تعلیم و تربیت نزد کانت

تحت تعلیم و تربیت کانتی مدارس علوم طبیعی و ریاضی باید شکل بگیرند که تربیت جسدی دانش آموزان را به عهده دارند و در کنار آنها مدارس شناخت‌شناسی باید شکل بگیرند که تربیت ذهن دانش آموزان و اخلاق و ارزش‌های انسانی مورد نظر آنهاست اما همه در جامعه استعداد پیوستن به این مدارس را و استعداد فلسفیدن را ندارند لذا بسیاری از تربیت فراشناختی کانتی محروم خواهند بود. معلمان مدارس علوم طبیعی و ریاضیات نیز لزومی ندارد در مدارس فلسفی و فرا شناختی یا شناخت‌شناسانه تعلیم دیده باشند. معلمان مدارس فلسفی نیز کاری با علوم طبیعی و ریاضیات ندارند و لازم نیست در این زمینه‌ها متخصص باشند. این‌ها همه مقدمات جدایی علم از فلسفه، علم از شناخت‌شناسی و سر آخر علم از اخلاق و دین را فراهم می‌آورند و این وضع را یک قدم از نظام تعلیم و تربیت لاک بدتر می‌کند چرا که نزد لاک ادراکات شهودی که مشخص هستند دین و علم را به هم مربوط می‌کنند اما نزد کانت همین ارتباط مشخص نیز برداشته می‌شود و الهیات صرفاً معنای شناخت‌شناسی به خود می‌گیرد. لذا حکومت ذهن بر جسد به هیچ وجه نباید حکومت الهیات بر ریاضیات و علوم طبیعی تصور شود. ثنویت دکارتی نزد کانت بر اوج خود می‌رسد و نقشه‌ی جدایی علم و دین که پایه‌های آن از زمان دکارت پایه ریزی شده بود به نهایت خود می‌رسد. نزد کانت حتی نمی‌توان مدارس شناخت‌شناسانه را بدست کلیسا سپرد چون این کار موضوعیتی ندارد لذا دست کلیسا از تعلیم و تربیت فرد و جامعه برای همیشه کوتاه می‌شود.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد کانت

از آنجا که ریاضیات و منطق و فلسفه پیشینی هستند روشهای آموزشی آنان متفاوت است با علوم تجربی که پسینی هستند. حکومت ذهن بر جسد حکومت علوم ریاضی بر علوم تجربی را نتیجه‌می‌دهد اما ریاضیاتی که با علوم تجربی هم جنس نیست نمی‌تواند در کنار علوم تجربی و به همان روش علمی رشد کند. لذا این خود بین ریاضیات و علوم تجربی فاصله می‌اندازد. بنابراین ریاضیات به دو شق ریاضیات کاربردی که مانوس با تجربه است و ریاضیات محض که مانوس با منطق و فلسفه است تقسیم می‌گردد که این دو رشد مستقلی خواهند داشت و این به رشد ریاضیات صدمه می‌زند. علوم تجربی نیز تحت حکومت ریاضیات کاربردی به رشد خود ادامه خواهند داد اما الهیات و ماوراءالطبیعه به کلی از هستی ساقط می‌شوند و شناخت‌شناسی جای آنها را

می‌گیرد. تعلیم و تربیت مادی و تعلیم و تربیت ذهنی در عمل کاملاً از هم جدا می‌شوند و همه از تعلیم و تربیت ذهنی برخوردار نخواهند بود و این با وجود این است که ذهن بر جسد حکومت دارد و شناخت‌شناسی بر هر شناخت بشر حکومت دارد. بنابراین نه تنها نزد کانت علم و دین از هم جدا می‌شوند بلکه شناخت‌شناسی جای دین را می‌گیرد و علم و شناخت‌شناسی هم از هم دیگر جدا می‌شوند و این نتیجه‌ی افراطی ثنویت دکارتی است که ماوراءالطبیعه و دین را به کلی از معادلات اخراج می‌کند. این نتیجه انسان‌شناسی کانت نه تنها به شدت غیر دینی است بلکه به شدت با تأکید فلسفه‌ی کانت بر حکومت ادراکات پیشینی بر ادراکات پسینی که نتیجه‌ی آن حکومت ساختار ذهن بر ساختار ادراک جسد است تناقض دارد. لذا فلسفه‌ی کانت به خودش خیانت می‌کند.

هگل نماینده حد اعلاهی نهضتی است که با کانت در آلمان آغاز شد. هگل غالباً از فلسفه کانت انتقاد می‌کرد، ولی اگر دستگاہ کانت وجود نمی‌داشت دستگاہ خود او نیز هرگز به وجود نمی‌آمد. در پایان قرن نوزدهم، فلاسفه‌ی دانشگاهی تراز اول در آمریکا و انگلستان غالباً پیرو هگل بودند. در خارج از حیطه‌ی فلسفه‌ی محض، بسیاری از الهیان پروتستان نظریات او را گرفتند. فلسفه‌ی تاریخ او در نظریه‌ی سیاسی تأثیری عمیق داشت.

هگل در جوانی سخت مجذوب عرفان شد و نظریات بعدیش را می‌توان تا حدی صورت عقلانی مطالبی دانست که وی در جوانی از راه اشراق دریافته بود. هگل از علاقه‌ای که به عارفان داشت اعتقاد به مجازی بودن جدایی و تکثر را حفظ کرده بود. در نظر او، جهان مجموعه‌ای از واحدهای سخت، خواه اتم یا خواه روح، که هر یک کاملاً قائم به ذات باشند نبود. قیام بالذات اشیاء متناهی در نظر او موهوم بود. اعتقاد داشت که جز کل هیچ امری حقیقی نیست. آن چیزهای ظاهراً مجزایی که به نظر می‌رسد جهان از آنها ترکیب یافته است، وهم محض نیستند، بلکه هر یک کم یا بیش دارای درجه‌ای از حقیقتند. و حقیقت آن جلوه‌ای از کل است، و این جلوه همان است که وقتی آن چیز را درست به نظر آوریم دیده می‌شود. بدیهی است که اعتقاد به مکان و زمان هم با این عقیده همراه خواهد بود، زیرا که مکان و زمان اگر کاملاً حقیقی گرفته شوند مستلزم جدایی و تکثر خواهند بود. اینها همه باید اول به صورت اشراق از خاطر هگل گذشته باشد و بعدها رنگ عقلانی پذیرفته باشد.

هگل می‌گوید که امر حقیقی معقول است و امر معقول حقیقی است. اما منظورش از حقیقی همان واقعیتی که تجربیان می‌گویند نیست. هگل اذعان دارد و حتی مدعی است که آنچه از نظر تجربیان امور واقعی می‌رسد غیر معقول است و باید هم چنین باشد. فقط وقتی که با در نظر گرفتن آن امور به عنوان جلوه‌هایی از کل، صفت ظاهر دگرگون شد، معقول به نظر می‌آیند. معنا، اتحاد واقعی و معقول ناچار منجر می‌شود به این عقیده که هر چه هست صحیح است.

هگل اعلام می‌کند که منطق چنانکه وی این کلمه را می‌فهمد، همان ماوراءالطبیعه است و با آنچه معمولاً منطق نامیده می‌شود کاملاً فرق دارد. هر موضوعی، اگر وصف کننده حقیقت به تمامی در نظر گرفته شود، متناقض با نفس خود در خواهد آمد. هگل برهان منطق خود را با این فرض شروع می‌کند که "مطلق، هستی محض است" یعنی ما فقط قائل می‌شویم که مطلق است. بی‌آنکه کیفیاتی به آن نسبت دهیم. اما هستی مطلق بی‌هیچ کیفیتی هیچ است. پس به آنتی تز می‌رسیم که "مطلق هیچ است". از این تز و آنتی تز به سنتز می‌رسیم که "اتحاد هستی و نیستی شدن است". لذا می‌گوییم "مطلق شدن است". البته این هم مقصود ما نیست. چرا که باید چیزی وجود داشته باشد تا بشود. بدین طریق نظریات ما درباره حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از تلقی یک چیز متناهی به عنوان کل ناشی شده بودند، تکامل می‌یابند. حدود متناهی تنها از خارج معین نمی‌شود. ماهیت خود آن چیز علت انقطاع آن است و با عمل خود به صورت ضد خود در می‌آید.

### هم عصران هگل

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً پارمنیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد که هر چند برای حصول علم به اشیا و امور جهان از حس ناگزیریم، اما به واسطه‌ی حس به تنهایی که فقط به جزییات تعلق می‌گیرد علم حاصل نمی‌شود. معلوم وقتی دستمی‌دهد که قوه فهم و تعقل به کار برده شده باشد و جزییات تحت کلیات در آورده شود.

حکمای اروپا که به نکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند، تحقیقاتشان به فلسفه‌ی نقادی کانت منجر شد که روشن کرد ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفاهیمی که ذهن ما خود می‌سازد. پس از این وجه می‌توان گفت که عاقل و معقول و معلوم یکی است و لذا می‌توان به علم اعتماد کرد. می‌توان گفت کانت اصالت تصویری است. عوارض و حوادث که عقل به ادراک آن قائل است، جز تصوراتی که همان عقل آنها را می‌سازد چیزی نیستند.

پس از کانت فیخته اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد. چرا که مدعی شد غیر از ذهن، یا نفس یا عقل حقیقتی نیست. حقیقت وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است، و برون ذات نتیجه وجود اوستو بس. بنابراین می‌توان اصالت تصور فیخته را به اصالت معقول، اصالت عقل یا اصالت علم اصلاح کرد. تاچنین پنداشته نشود که معنی آن این است که حقیقتی در کار نیست. این در واقع مذهب همه حکمایی است که معتقدند علم به حقیقت آن است که به عقل ادراک شود. مذهب فیخته را اصالت علم درون ذاتی خوانده‌اند که به ارسطو شبیه‌تر است تا افلاطون.

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ولی برون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق درون ذات و برون ذات می‌دانست. پس مکتب او را اصالت علم برون ذاتی نامیده‌اند. هیگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق می‌داند و گوید که اختلافشان را در اعتباراتی است که در نظر گرفته‌اند. با این همه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته است و شک نیست که در تفکر و تعقل مقتدر و پر مایه و صاحب نظر بوده است.

در مراحل دیانت نیز هگل بیانات مفصل دارد. انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته، برهمن و بودایی، و رب النوع پرستی یونانی و رومی، و کیش زرتشتی و موسوی و عیسوی می‌رساند. البته مسیحیت برتر و کامل‌تر از همه می‌داند. اما به نظر او آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است و با حکمت منطبق می‌شود.

هگل در تاریخ فلسفه نیز کتابی دارد و سیر عقل را در وصول به حکمت تام بیان می‌کند. در این کتاب نیز مانند سایر مباحث مراحل سه گانه معرفت را فراموش نکرده است که از حکمت شرقی شروع می‌شود و به حکمت یونانی ادامه می‌یابد و سر آخر حکمت جدید فرا می‌رسد که به عقیده او حکمت آلمانی است. بزرگترین انتقادی که به این فیلسوف گرفته‌اند، غروری است که درباره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقوام دارد. حال چگونه است که اصولی که در تمام جهان صادق است در همسایگی دریای مدیترانه به ثمره نهایی رسیده است، خدا عالم است.

### انسان‌شناسی هگل

به عقیده هگل جریان تحول، در فهمیدن نتیجه اهمیت اساسی دارد. هر مرحله بعدی دیالکتیک محتوی همه مراحل قبلی است، چنان که گویی مراحل قبلی در آن حل شده باشد. هیچ مرحله‌ای جای مرحله قبلی را تماماً نمی‌گیرد. بلکه به عنوان لحظه‌ای در کل مقام خاص خود را می‌یابد. بنابراین نمی‌توان به حقیقت رسید مگر آنکه تمام مراحل دیالکتیک طی شوند. معرفت من حیث المجموع نیز دارای حرکت سه مرحله‌ای است: معرفت با ادراک حقی آغاز می‌شود که در آن فقط آگاهی از محسوس وجود دارد. پس از آن به وسیله نقد تشکیکی حواس، معرفت معقول می‌شود. سرانجام به مرحله خود آگاهی می‌رسد و در آن مرحله اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. پس خود آگاهی عالی‌ترین شکل معرفت است. البته در دستگاه هگل باید چنین باشد. چون باید عالی‌ترین نوع معرفت، معرفتی باشد که مطلق دارد و چون مطلق کل است، پس چیزی در خارج آن وجود ندارد که به معرفت آن در آید.

به عقیده هگل، در بهترین نحوه تفکر، افکار جاری و مخروج می‌شوند. صدق و کذب چنان که معمولاً انگاشته می‌شود، متضادهای کاملاً متمایز نیستند. هیچ امری تماماً کاذب نیست و هیچ امریکه در معرفت ما بگنجد تماماً صادق نمی‌تواند بود. ما به نحوی می‌توانیم معرفت حاصل کنیم که خود آن کاذب است، و این هنگامی روی می‌دهد که ماصدق مطلق را به معرفت مجزایی نسبت دهیم. از لحاظ فلسفه هگل صدق به معنای کل است و هیچ امر جزئی تماماً صادق نیست.

هگل می‌گوید: عقل عبارت است از ایقان آگاهانه بر حقیقت تمام بودن. معنای این کلام این نیست که یک شخص منفرد کل حقیقت است. وی در حالت انفراد خود حقیقت تمام نیست. آنچه در او حقیقی است شراکت اوست در کل حقیقت. ما هر چه بیشتر عقلانی شویم سهممان در این شراکت افزایش می‌یابد.

« مثال مطلق » هگل چیزی است نظیر خدای ارسطو. و آن اندیشه است که درباره خود می‌اندیشد. بدیهی است که مطلق نمی‌تواند درباره چیزی جز خود بیندیشد، زیرا که جز او هیچ چیز دیگری نیست جز انحای مختلف فهم اجمالی و قاصری که ما از حقیقت داریم. هگل می‌گوید که روح، یگانه حقیقت است و اندیشه آن بواسطه خود آگاهی معطوف به خود اوست. اینک مثال یا عقل عبارت است از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق، و اینک مثال خود را در جهان متجلی می‌سازد و در این جهان چیزی جز دین و شرف و شکوهش تجلی نمی‌کند. حکمی است که در فلسفه اثبات شده است و در این جا آن را مبرهن می‌گیریم. جهان هوش و اراده آگاهانه به دست تصادف سپرده نشده است، بلکه باید خود را در پرتو مثال خویشتن شناس نشان دهد. در فلسفه اثبات می‌شود که عقل هم جوهر است و هم قدرت نامتناهی و ماده نامتناهی آن اساس کلیه حیات طبیعی یا روحانی را که پدید می‌آورد، و همچنین صورت نامتناهی را که ماده را به حرکت درمی‌آورد، تشکیل می‌دهد. عقل جوهر جهان است.

### مبانی انسان‌شناسی هگل

فلسفه‌ی روح هگل مبانی انسان‌شناسی او را در بردارد. سیر در عالم طبیعت برای این است که عقل به خود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود. در این مسیر سر انجام به مرحله حیوانی می‌رسد که کمالش در نوع انسان است. در این مرحله است که عقل به درستی از خود با خبر می‌شود. ولیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی‌یابد و باید منازلی را ببیماید. آنچه در فلسفه‌ی هگل فلسفه‌ی روح خوانده می‌شود، تاریخ انسانیت است. یعنی سر گذشت مسیری که نفس انسان می‌کند برای اینکه عقل به معرفت خود، یعنی شناخت کل حقیقت وجود برسد. سه مرحله‌ی تاریخ انسانیت، مرحله‌ی روح درون ذاتی، مرحله‌ی روح برون ذاتی و مرحله‌ی روح مطلق است.

مرحله روح درون ذاتی احوال انسان است در حالت انفراد، و در موقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته است. از یک طرف دچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی، و از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هواهای نفسانی است، کم‌کم حواس و اردراکاتش نمو می‌کند و متعلق به اخلاق و عاداتی می‌شود و فهم و شعوری اجمالی پیدا می‌کند و خود را شخص مختار و مستقل می‌پندارد و من می‌شود. اما غریق عالم خود خواهی است و با دیگران مطلقاً در جنگ است. هر نفسی می‌خواهد نفوس دیگر را دفع کند یا بندهی خود سازد. غافل از این که من او آزاد و مختار نمی‌شود مگر این که در امر مرحله‌ی روح برون ذاتی است.

اما مرحله‌ی روح برون ذاتی، احوال افراد انسانی است در مناسبت با عالم خارج و با افراد دیگر که برای خود حقوق و اختیارات قائل می‌شود. خود را مالک اموالی می‌داند که حق انتقال آنها به دیگران را دارد، و انتقال و داد و ستد بر حسب رضای طرفین و متضمن عقد و قرارداد است. پس تصور حق و ضابطه فوق منجر به تصادم هواهای اشخاص با اراده‌ی افراد دیگر می‌شود و مفهوم جرم و گناه را پیش می‌آورد و انسان مستوجب کیفر و مجازات می‌شود.

و اما چون منافات میل و اراده‌ی شخص با حق، یعنی اراده‌ی کل از میان رفت و اراده‌ی نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد. اخلاق و نیکی کردار می‌شود. پس حق که امری برون ذاتی است، چون برگشت و امری درون ذاتی شد، اخلاق خواهد بود. در اخلاق تنها عملی که بیرونی و پدیدار است منظور نیست، بلکه نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است.

روح و جریان تکامل آن موضوع اصلی فلسفه‌ی تاریخ است. ماهیت روح رامی توان با گذاشتن آن در برابر متضادش فهمید و آن ماده است. ذات ماده ثقل است و ذات روح آزادی. ماده خارج از خودش است و حال آنکه روح متمکن در خویش است. به قول هگل: روح عبارت است از نامتناهی یکسان لایتغیر همانندی محض. که در نمود ثانویش خود را از خویشتن جدا می‌سازد و این جلوه ثانوی را نقطه‌ی مقابل خود، یعنی وجود برای خود و در خود، در مقابل کلی می‌گرداند. به عبارت خلاصه‌تر روح وجود خویشتن دار است.

## آراء هگل درباره‌ی متقدمان

هگل با پارمنیدس و اسپینوزا از این جهت اختلاف داشت که کل را نه به نام یک جوهر بسیط بلکه به نام منظومه مرکبی، از آن نوع که آن را سیستم یا ارگانیسم می‌نامیم تصور می‌کرد. آن چیزی که هگل کل می‌نامد، مطلق است و مطلق امری است روحانی. این نظر اسپینوزا که مطلق دارای صفت امتداد و همچنین صفت فکر است، نزد هگل مردود است.

دو چیز هگل را از کسان دیگری که جهان بینی مابعدالطبیعی کم و بیش مشابهی دارند متمایز می‌سازد. یکی تاکید بر منطق: هگل چنین می‌اندیشد که ماهیت حقیقت را از این ملاحظه که حقیقت نباید با نفس خود در تناقض باشد می‌توان استنتاج کرد. وجه تمیز دیگر که با وجه اول ارتباط نزدیک دارد، عبارت است از حرکت سه مرحله‌ای که دیالکتیک نامیده می‌شود.

جنبه‌ی خاص دیگری از فلسفه‌ی هگل آن را از فلسفه‌ی افلاطون یا فلوطین یا اسپینوزا متمایز می‌کند. این که حقیقت نهایی سرمدی است و زمان نیست مگر وحی حاصل از ناتوانی یا در دیدن کل. ولیکن روند تحول زمان باروند تحول صرفاً دیالکتیک رابطه‌ی نزدیکی پیدا می‌کند. به عقیده‌ی هگل روند تحول زمان، هم به معنای اخلاقی و هم منطقی در جهت کمال سیر می‌کند. در حقیقت این دومعنی نزد هگل واقعاً قابل تمیز نیستند، زیرا کمال منطقی عبارت است از کلی که اجزاء آن تنگاتنگ به هم بافته شده باشند. و ریشه و حاشیه و اجزاء مستقل نداشته باشند و مانند بدن انسان بلکه بالاتر مانند ذهن معقول، به صورت اندامی از یک پیکر متحد شده باشند که همان کمال اخلاقی است.

یکی از اموری که سبب شده است فلسفه‌ی هگل به دشواری فهمیده شود همین است که شامل و جامع همه‌ی فلسفه‌های پیشین است. و ناظر بر آنهاست. نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرتعی از بر چیده‌های خود ساخته باشد. مثلاً هگل قائل است به اینکه وجود واحد است که موافق پارمنیدس است. در اینکه مدار امر جهان بودن نیست، بلکه شدن است با هراکلیتوس هم رای است. در اینکه هستی حقیقتی معقول است با افلاطون موافق است. در باب وجود و عدم و قوه و فعل و فاعلی و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایبات و صورت صور و عقل عقول است از ارسطو پیروی می‌کند. مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در حالی که شاگرد کانت است و به وجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلینگ است.

آنچه از فلسفه‌ی هگل نباید فراموش کرد سلوک عقلی اوست که به قاعده‌ی تز و آنتی تز و سنتز مقولات را از هم استنتاج کرده و از عقل یعنی ذات مطلق آغاز می‌کند و سرانجام باز به ذات مطلق می‌رسد و به فلسفه‌اش صورت دایره و دورنمی‌دهد. دوم، توجه‌های معنی است که هر چه هست عقل است. سوم بیان او در وحدت وجود است و او نه خدا را وجودی در برابر وجودات می‌داند و نه اینکه به همه خدایی می‌گراید که اشتباهی است که عوام در مورد وحدت وجودیان می‌کشد. از نظر هگل خدا نیست بلکه جهان در خداست. او کل است و حقیقت است و جهان که تجلی اوست، جزء اوست چهارم، اینکه حقیقت حال بودن نیست بلکه شدن است.

## علم از دیدگاه هگل

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی هگل به دین قرارند: هر کمالی حاصل یک دیالکتیک است که از سه مرحله تز، آنتی تز و سنتز تشکیل شده است. اتصال در برابر گسستگی اصالت دارد. تنها کل حقیقی است و اجزاء تنها دارای درجه‌ای از حقیقتند. درجه‌ی حقیقت جزء همان درجه‌ی تجلی کل در آن جزء است. تاریخ روح، تاریخ فلسفه، تاریخ بشر و... همه بر مبنای دیالکتیک شکل می‌گیرد. مراحل معرفت نیز حاصل دیالکتیک هستند و حاصل نهایی آن تعقل است که تنها برای روح ممکن است. در اثر مراحل دیالکتیک لایه‌های تجرید هستی انسان یکی پس از دیگری تشکیل می‌شوند اما لایحه‌ی نهایی بر همه‌ی لایه‌های پیشین غالب است و اطلاعات همه‌ی لایه‌های پیشین را در بر دارد. دیا لکتیک لایه‌های تجرید هستی انسان از کل شروع می‌شود و به جزء

ختم می‌شود. چرا که کل در برابر جزء اصالت دارد. کل اندیشه‌ی مطلق است که در مورد خود می‌اندیشد. این اندیشه، مطلق تحول و شدن است. پس شدن در برابر بودن اصالت دارد. بالاترین مرحله‌ی معرفت اتحاد عاقلی و معقول است. با این اوصاف علم نزد هگل حاصل معرفت دیالکتیکی است و خود سه مرحله تز، آنتی تز و سنتز دارد. حاصل تز تجربه است و از آن آنتی تز ادراک ناشی می‌شود. بر همکنش اینها سنتز معرفت فلسفی بیرون می‌آید که از جنس عقلانی است که کمال نهایی علم است. بنابراین علوم به سه دسته‌ی پسینی، پیشینی و عقلانی یا فلسفی تقسیم می‌کردند که تاریخ تحولات آنها نیز از قوانین دیالکتیک پیروی می‌کند.

### هگل در بستر تاریخ علم

هگل در بستر تاریخ فلسفه بسیار تاثیر گذار بوده است و تاریخ فلسفه به نوبه‌ی خود تاثیر گذار بر تاریخ علم بوده است اما تاثیر مستقیم فلسفه‌ی هگل بر تاریخ علم در اینجا مورد نظر است. هگل خود فیلسوف و شناخت‌شناس بوده است ولی به علوم تجربی یا ریاضی اشتغال نداشته است. ولی تفکر دیا لکتیک به راحتی به یک نظریه معرفت قابل ترجمه است که در اوایل قرن بیستم بسیار بین ریاضیدانان و فیزیکدانان رایج بوده است. اینکه به وجود آمدن تئوری‌های جدید ریاضی حاصل یک سنتز است و تولد مفاهیم جدید و لایه‌های تجرید جدید در ریاضیات نیز حاصل سنتز هستند می‌تواند به عنوان یک تئوری روان‌شناسی علم مورد بررسی قرار بگیرد.

در دوران تسلط کمونیسم از ریاضیات و علوم طبیعی به عنوان مشاهده برای صحت فلسفه‌ی دیا لکتیک که در آراء مارکس نیز ظاهر شد استفاده می‌شد. لذا سعی در تطابق فلسفه‌ی دیالکتیک بر تئوری‌های علمی سابقه ای طولانی پیدا کرد. اما آیا این همه توسط خود هگل مورد توجه قرار گرفته بود؟ یعنی آیا هگل توجه داشت که با دیالکتیک خود یک نظریه معرفت جدید پیش پا می‌نهد؟ بررسی آثار او نشان می‌دهد که چنان بوده است و لذا او از تاثیر که ممکن بوده فلسفه‌ی او بر تاریخ علم بگذارد آگاه بوده است اما سعی نکرده این تاثیر گذاری را نحوی از انحاء هدایت کند. بلکه آنرا آزاد می‌گذارد تا مطابق طبیعت خود اثر گذاری نماید.

### دوران‌های تفکر علمی از دیدگاه هگل

دوران‌های تفکر علمی از دیدگاه انسان‌شناسی هگل بسیار روشن است. چرا که دیالکتیک تحول و شدن را تئوری پردازی می‌کند و این چیزی است که در علوم محور زایش است. لذا هگل دست بر ذات نوآوری علمی گذاشته است و آن را توسط فلسفه‌ی خود تحریک می‌کند. اما سنتز که حاصل تز و آنتی تز است از جمع ضدین بدست آمده و لذا حاصل سنتز از تز و آنتی تز مجردتر است. لذا تحولات تئوری‌های علمی بنابر انسان‌شناسی و نظریه معرفت هگل رو به سوی تجرید دارد. لذا ریاضیات از سنتز علوم و فلسفه از سنتز ریاضیات و سایر علوم پدید می‌آید که هر یک از دیگری مجرد ترند. از طرف دیگر ریاضیات که حاصل سنتز است باید همه‌ی تزاها و آنتی تزاها در بر داشته باشد لذا ریاضیات باید شامل عموم علوم تجربی نیز باشد که این حداقل برقراری ارتباط بین ریاضیات و سایر علوم را نتیجه می‌دهد.

بنابراین تحولات در ریاضیات، فلسفه و علوم تجربی تحت فلسفه‌ی هگل تشویق می‌شود و شاخه‌های بسیاری از سنتز شاخه‌های قدیمی تشکیل می‌گردند که این روند پیوسته ادامه دارد و هرگز نمی‌ایستد. زایش شاخه‌های علمی جدید در هیچ فلسفه‌ای به اندازه فلسفه‌ی هگل حمایت می‌شود. تنها نظریه داروین چنین زایشی را می‌تواند نتیجه بدهد که البته فرض چنین زایشی باید نظریه‌ی داروین را به عنوان یک فلسفه در نظر بگیریم و حوزه عمل آن را از آنچه که هست توسعه دهیم.

## عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

عاقبت سنتزهای متوالی رسیدن به کل مطلق است. اما این در مسئله عاقبت بشریت چه می‌تواند بگوید روشن نیست. یا اینکه بشر عاقبتی ندارد و پیوسته دچار سنتزهای متوالی است چون رسیدن به کل مطلق به جامعه‌ی بشری ممکن نیست. یا اینکه رسیدن به کل مطلق همان رسیدن به خداست و باید عاقبت بشریت را در آخرت تعبیر کرد و آن اینکه بشر به خداوند باز می‌گردد.

مسئله‌ی فلسفه‌ی تاریخ نیز به عاقبت بشریت مربوط می‌شود چرا که هگل تاریخ روح انسانی را نیز به سه برهه تقسیم کرده است و اعتقاد دارد دولت پروس و ملت آلمان به تکامل روح انسانی رسیده‌اند و این برای اولین بار در تاریخ تمدن بشری است. لذا به تعبیری هگل عاقبت بشریت را همان وضعی می‌داند که در زمان خود او ملت آلمان دچار آن بوده است. هگل در تئوری سیاسی خود به خوبی وضع دولت آرمانی را از نظر فلسفه‌ی خودش توصیف کرده است. او تاریخ آلمان را نیز به سه دوره تقسیم می‌کند که بر اساس نظریه‌ی دیالکتیک خودش استوار است. البته باید توجه داشت که تا قرن نوزدهم ملل لاتینی آلمان‌ها را در تمدن پایین‌تر از خود می‌دانستند. پروتستان‌های آلمان هم طبعاً عکس این نظر را داشتند. آنان رومیان اخیر را منحط و فرتوت می‌شناختند و تصرف امپراطوری غربی توسط آلمانها را قدمی اساسی در راه تجدید حیات می‌دانستند. شاید بتوان خودبزرگ بینی هگل که به صورت خود بزرگ بینی آلمان تجلی پیدا کرد، نتیجه جو بدی که علیه آلمان‌ها وجود داشت دانست.

## نقد انسان‌شناسی هگل

انسان‌شناسی هگل به حرکت در لایه‌های تجرید به صورت طولی می‌انجامد. اما حرکت از نوع عرضی آنکه با انسان‌شناسی داروین نزدیک‌تر است در آن دیده نمی‌شود. چراکه سنتز جمع‌ضدین است البته بنابر "تصرف الا شیء باضدادها" می‌توان نظریه‌ی معرفت هگل را واحد حرکت عرضی نیز دانست. اما ممکن است کسی بگوید معرفت هگلی نیز لایه‌های تجرید بسیار دارد. و این حدیث منجر نمی‌شود که حرکت هگلی را عرضی بدانیم.

جنگ طلبی نیز از نتایج گریز ناپذیر انسان‌شناسی هگل است. هگل برای دولت همان تمامی را قائل است که آگوستین قدیس و اخلاف کاتولیک او برای کلیسا قائل بودند اما از دو جهت دعوی کلیسا از دعوی هگل منطقی‌تر است. اولاً آنکه کلیسا اجتماعی نیست که بر حسب تصادف جغرافیایی موجود آمده باشد بلکه هیئتی است که افراد آن به واسطه‌ی عقیده‌ای مشترک که برای آن حد اعلای اهمیت را قائلند، متحد شدند. ثانیاً: فقط یک کلیسای کاتولیک وجود دارد اما دولت‌ها متعددند. وقتی دولتی نسبت به تبعه خود همان قدر مطلق العنان باشد که هگل می‌گوید، یافتن اصلی فلسفی که به واسطه‌ی آن روابط بین دول مختلف تنظیم شود با اشکال رو به رو خواهد شد. در واقع هگل به جایی می‌رسد که از بحث فلسفی خود دست می‌کشد و به وضع طبیعی هابز و جنگ همه بر ضد همه سقوط می‌کند. عادت سخن گفتن از دولت، چنانکه گویی بیش از یک دولت وجود ندارد تا هنگامی که دولت بین المللی به وجود نیامده است، گمراه کننده است.

## حقوق طبیعی در انسان‌شناسی هگل

انسان‌شناسی هگل به یک نظریه‌ی دینامیک حقوقی منجر می‌شود. انسانی که با اصلدیا لکتیک همواره در حال تحول است، نظام حقوقی او نیز دستخوش تغییر خواهد بود و این تغییر نیز از اصل دیالکتیک پیروی می‌کند. لذا حقوق طبیعی نیز حاصل یک سنتز خواهد بود که پی در پی با سنتزهای بعدی اصلاح می‌شود.

قائل شدن به برقراری نظام دیالکتیک در مورد حقوق فردی و اجتماعی امری طبیعی است، اما در مورد حقوق طبیعی نشان‌گر مفهومی باز از انسان است که تنها در انسان‌شناسی ملاصدرا تاکنون سابقه داشته است. همین باز بودن مفهوم انسان است که باز بودن نظریه حقوق طبیعی اورا نتیجه‌می‌دهد.

بنابراین نظریه، حقوق طبیعی به نوعی غیر طبیعی است چرا که با خود تناقض دارد. طبق نظر هگل هر نظریه‌ی حقوق که مربوط به بشر باشد عاری از تناقض نیست. حتی در طبیعت نیز چنین است. و همین تناقض هاست که مقدمات دیالکتیک را فراهم می‌کند. بنابراین این سوال که انسان چیست و حقوق طبیعی انسان چیست در انسان‌شناسی هگل جایی ندارد و جای این سوال باید پرسید انسان چگونه تحول پیدا می‌کند و حقوق طبیعی او چگونه تحول پیدا می‌کند. که قاعدتاً پاسخ این سوال باید جواب مشترکی بین انسان و نظریه‌ی حقوقی او بدهد که در فلسفه‌ی هگل پاسخ نظام دیالکتیک است.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی هگل

حقوق فردی و اجتماعی نیز در نظریه‌ی دیالکتیک حاصل تحولات دیالکتیکی هستند. اما سوال این است که آیا این دیالکتیک همان دیالکتیک حقوق طبیعی است؟ در مورد حقوق فردی ممکن است پاسخ مثبت باشد، اما در مورد حقوق اجتماعی چنین نیست. ساختار اجتماعی از سنتزی از جنس خود برخوردار است که از نظام حقوق فردی مستقلاً شکل می‌گیرد.

سوال اینکه اگر سنتز در حقوق فردی و اجتماعی مستقل باشد این منجر به تناقضاتی در حقوق فردی و اجتماعی می‌شود. پاسخ هگل این است که این تناقضات طبیعی است و می‌تواند دلیل سنتزهای بعدی باشد که حقوق فردی و اجتماعی را مستقلاً معقول می‌نماید. بنابراین اجزای حاصل سنتز لزوماً هماهنگ نخواهد بود و باز جا برای تصحیح بیشتر سیستم وجود دارد. البته حقوق بعدی شامل تئوری‌های حقوق قبلی است چون مراحل دیالکتیک قابل حذف نیستند.

یک مدل ریاضی می‌تواند وضعیت را روشن‌تر کند. متصور است دنباله‌ای از اعداد، عددی داده شده را تقریب بزند و هم متصور است که دو دنباله همدیگر را تقریب بزنند به این معنی که در هر مرحله دنباله‌ی اول سعی می‌کند به جمله متناظر و دنباله‌ی دوم نزدیک شود و دنباله‌ی دوم سعی می‌کند به جمله‌ی متناظر دنباله‌ی اول نزدیک شود. در اینصورت می‌توان فرض کرد دو دنباله به هم میل می‌کنند، اما معلوم نیست هر دو دنباله به عددی خاص میل کنند. در مورد حقوق فردی و اجتماعی نیز چنین است. در هر سنتز به هم نزدیک‌تر می‌شوند ولی ممکن است همیشه در حال تحول باشند.

### فلسفه اقتصاد نزد هگل

در فلسفه اقتصاد دیالکتیک بسیار از حقوق پیچیده‌تر است. چرا که در حقوق اجتماعی می‌توان فرض کرد سنتز در کل جامعه به یکباره اتفاق می‌افتد. اما در فلسفه اقتصاد منافع ساختارهای اقتصادی خرد و کلان با یکدیگر در تناقض هستند و هر یک از مستقلاً سنتز می‌کنند. لذا چندین سیستم تو در تو به طور همزمان در سنتز هستند و تحولات حقوق فردی و اجتماعی نیز بستری در حال تحول برای خواسته‌های فردی و شرایط اجتماعی هستند. بنابراین تحولات ساختار اقتصادی بسیار بیشتر از تحولات ساختار حقوقی است.

ناپایداری ساختار حقوقی به نوبه‌ی خود هرج و مرج آور است تا چه برسد به ناپایداری ساختار اقتصادی که شدیداً برای اقتصاد یک جامعه تخریب کننده است. همانطور که جنگ بین ملت‌ها تخریب کننده است. بنابراین عقل ایجاب می‌کند که از جنگ احراز کنیم. در صورتی که تناقضاتی که در منابع ساختارهای خرد و کلان وجود دارد، در انسان‌شناسی هگل و فلسفه اقتصاد ناشی از آن جزو طبیعت اقتصاد است.

بنابراین نزد هگل اقتصاد نوعی جنگ است که در نتیجه تراحم منافع بوجود می‌آید ولی این جنگ صرفاً اقتصادی است و قوانین خاص خود را دارد. در این جاروشن می‌شود که فلسفه اقتصاد هگل نیز مانند نظریه دولت او به اقتصاد هابزی نزدیک می‌شود که جنگ را طبیعی می‌داند.

### اقتصاد هگلی در بستر فلسفه حقوق

حال ببینیم بر سر ساختارهای اجتماعی تحت فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد هگل چه بلایی نازل خواهد شد؟ روشن است که تحولات سریع ساختارهای اقتصادی خرد و کلان، تحولات سریع ساختارهای اجتماعی کوچک و بزرگ در پی خواهند داشت. لذا جامعه‌شناسی نیز مانند انسان‌شناسی در فلسفه هگل دینامیک خواهد بود.

تحولات ساختار اجتماعی که بر تحولات ساختار اقتصادی سوار است، بسیار سریع‌تر از تحولات ساختار حقوق اجتماعی و حقوق فردی خواهد بود. این به شرطی است که تراحم منافع ساختارهای خرد و کلان اجتماعی همه در فلسفه اقتصاد مد نظر قرار گرفته باشد.

این کار امکان‌پذیر است چرا که اقتصاد نیز تحت حکومت نظام دیالکتیک قرار دارد و لذا لایه‌های تجرید مختلف اقتصاد برای لایه‌های تجرید مختلف منافع انسان معنی پیدا می‌کند. این‌لایه‌ها تجرید مختلف ساختار اقتصادی جا برای در نظر گرفتن تراحم منافع ساختارهای اجتماعی نیز باز می‌کند.

از نتایج تحولات سریع ساختارهای اجتماعی احساس ناامنی است که در جامعه حکم فرما می‌شود. تحولات سریع اقتصادی نیز به نوبه خود چنین نتیجه‌ای را در بر خواهد داشت. ناامنی به نوبه خود بر رفتار اقتصادی و اجتماعی مردم تأثیر خواهد گذاشت و موجب سنتزهایی خواهد شد.

### علم هگلی در بستر حقوق و اقتصاد هگلی

در بستر فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد هگلی چه بر سر ساختارهای علمی خواهد آمد؟ همان طور که شاخه‌های علم سریعاً در حال شکل‌گیری هستند، ساختار علم نیز سریعاً در حال تحول خواهد بود، درست مانند همه دیگر ساختارهای اجتماعی و این منجر به ناامنی در ساختار علمی خواهد شد که به رشد علوم صدمه خواهد زد.

تراحم منافی که بین ساختارهای نو و کهنه علمی پیش خواهد آمد دلیلی برای سنتزهای بیشتر است. لذا ساختار علمی که سعی در بازگشت به سنتز دارند حتی بیشتر از سایر تحولات اجتماعی و تحولات ساختارهای اجتماعی دچار سنتز می‌شود و تحول آنها از همه ساختارهای اجتماعی سریع‌تر نیز هست. متعاقباً ناامنی در محیط علمی از ناامنی از محیط جامعه شدیدتر نیز خواهد بود که خود بر روحیه علمی صدمه‌ای جبران‌ناپذیر خواهد زد. چرا که این ناامنی با آرامشی که یک محقق نیاز دارد تناقض دارد.

لذا نتیجه می‌گیریم که فلسفه هگل در آراء فلسفه علمی خود فلسفه‌ای صادق نیست. چرا که شرایط اجتماعی لازم را برای تحولاتی که در علوم ممکن است ایجاد کند، فراهم نمی‌کند. چرا که فلسفه هگل عصری را نتیجه‌می‌دهد که در آن تعریف دانشمند به سرعت در حال تحول است. چنین تحولاتی با ساختار هویت مجازی در عصر اطلاعات که منحصر به فرد نیست بسیار هماهنگ است.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

شناخت نزد هگل اشراقی و عقلانی است. مهم‌ترین موضوع شناخت این است که جز کل هیچ امری حقیقی نیست. جدایی و تکثر مجازی است. زمان و مکان هم اگر کاملاً حقیقی فرض شوند مستلزم جدایی و تکثر است. نزد هگل امر حقیقی معقول است و امر معقول حقیقی است. هر موضوعی اگر وصف کننده حقیقت به تمامی در نظر گرفته شود، متناقض نفس خود در خواهد آمد. «مطلق» هستی محض است. اما هستی محض بی‌هیچ کیفیتی هیچ است پس به آنتی تز می‌رسیم که «مطلق‌هیچ است» از این تز و آنتی تز به سنتز می‌رسیم که «اتحاد هستی و نیستی شدن است» لذا می‌گوییم مطلق شدن است. البته این هم مقصود نیست چرا که باید چیزی وجود داشته باشد تا بشود. پس شناخت حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از تلقی یک چیز متناهی به عنوان کل ناشی شده بودند، تکامل می‌یابد. آخرین منزل شناخت از نظر هگل منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است و با حکمت منطبق می‌شود. او مراحل سه گانه معرفت را از حکمت شرقی شروع شده می‌داند و سپس به حکمت یونانی ادامه می‌یابد و سر آخر به حکمت جدید می‌رسد. به عقیده هگل جریان تحول در فهمیدن نتیجه اهمیت اساسی دارد و نمی‌توان به حقیقت رسید مگر اینکه تمام مراحل دیالکتیک طی شوند. معرفت انسان نیز سه مرحله دارد از ادراک حسی شروع و به معرفت معقول ادامه می‌یابد و سپس به مرحله خود آگاهی و اتحاد عاقل و معقول می‌رسد صدق نزد هگل به معنای کل است و هیچ امر جزئی تماماً صادق نیست. «مثال مطلق» هگل چیزی مانند خدای ارسطو نیست و آن اندیشه است که درباره خود می‌اندیشد. نزد هگل عقل جوهر جهان است. عقل عبارت است از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

هر چه ما عقلانی‌تر باشیم مشارکت ما با کل حقیقت بیشتر می‌شود لذا نزد هگل عقل ارزش است و آن به دلیل این است و حقیقت ارزش است و عقل بهره ما از حقیقت است. بلکه عقل ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق است. از عقل همان حقیقت است تنها کل به تمامی می‌تواند صادق باشد. لذا نزد هگل کل و کلیات ارزش هستند و صداقت نیز بهره از کل یا همان بهره از حقیقت است لذا ارزش است. نزد هگل دیالکتیکی که منجر به شناخت می‌شود ارزش است. سیر در عالم طبیعت برای این است که عقل به خود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود. سه مرحله تاریخ انسانیت نیز، مرحله روح درون ذاتی، مرحله روح برون ذاتی و مرحله روح مطلق است که طی این سه مرحله اخلاق انسانی را می‌سازد که نزد هگل ارزش است. نزد هگل ماهیت حقیقت باید توسط منطق استنتاج شود لذا منطق ارزش است. حرکت سه مرحله‌ای یا دیالکتیک نیز نزد هگل ارزش است. زمان همان دیالکتیک است لذا حرکت زمان ارزش است و زمان در واقع حرکت به سوی کمال است. سلوک عقلی هگل از عقل یعنی ذات مطلق شروع می‌شود و با باز به ذات مطلق می‌رسد. خدا در جهان نیست بلکه جهان در خداست. او کل است و حقیقت است و جهان تجلی اوست جزء اوست و اینکه حقیقت حال بودن نیست بلکه شدن است. پس از شدن در برابر بودن ارزش است اتصال در برابر گسستگی ارزش است. تاریخ هر چیزی بر مبنای دیالکتیک شکل می‌گیرد و رو به سوی کامل شدن دارد. کامل شدن یعنی نزدیک شدن به کل. پس کمال نزد هگل ارزش است. همه ارزشها به سوی حقیقت و با ابزار تحول دیالکتیک انجام می‌شود.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

فلسفه هگل درباره تعلیم بسیار شبیه سقراط می‌اندیشد. علم اندوزی نزد هگل درونی است و معلم تنها قابله‌ای است که امر علم‌اندوزی را تسهیل می‌کند. تعلیم موضوع اعلائی آن شناخت خود است که فاعل این شناخت خود دانش‌آموز است. شناخت طبیعت و شناخت خود همه در جهت جزء به کل و در جهت شناخت کل یا همان خداوند است. ابزار شناختاز حس شروع می‌شود و به عقل ادامه می‌یابد. و به اتحاد عاقل و معقول می‌رسد. لذا علم اندوزی از علوم حسی به علوم عقلی و سپس به حکمت خاتمه می‌یابد. لذا علم اندوزی نیز تحولی است که از یک سر دیالکتیک نتیجه می‌شود. رشد علوم نیز از چنین دیالکتیکی پیروی

می‌کند. تاریخ علمی بشر نیز از چنین دیالکتیکی پیروی می‌کند. تعلیم انسان در این خلاصه می‌شود که بفهمد حقیقت چیست و بفهمد حقیقت شدن است نه بودن، حرکت است نه سکون، تحول است نه رکود. این نکته برتری جهان بینی هگل بر جهان بینی ابن عربی است. نزد هگل حقایق ثوابت نیستند. و هر شدنی جزئی از حقیقت کل است که آن حقیقت کل هم نوعی شدن است. پس تعلیم نزد هگل یعنی آموزش شدن و آموزش تکامل یافتن و آموزش نزدیک شدن به خدا و آموزش رسیدن به حقیقت. معلم در این انسان‌شناسی یا باید یک عارف کامل باشد یا کسی که در حال سلوک و رسیدن به حقیقت است ولی از دانش آموز به حقیقت کل نزدیک‌تر است. شاید بتوان گفت که ارتباط معلم و دانش آموز هم یک دیالکتیک است که نتیجه آن تحول است. تحولی که هم در دانش آموز واقع می‌شود و هم در معلم. لذا معلم خود از آموزش همانقدر سود می‌برد که متعلم.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

تربیت فردی یعنی طی مراحل دیالکتیک بشریت عبارتند از: روح درون ذاتی، روح برون ذاتی، روح مطلق توسط فرد دانش آموز. یعنی دانش آموز از مرحله اخلاق فردی به اخلاق جمعی و سپس اتحاد اخلاق فردی و جمعی برسد. منازلی که عقل انسان باید بپیماید تا از خود باخبر شود و به معرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت برسد در واقع همان منازلی است که پیمودن آنها تعلیم نام دارد. لذا تعلیم و تربیت فردی بر هم منطبق هستند و یک چیز هستند و آن حرکت دیالکتیکی به سوی کمال است که نتایج علمی و اخلاقی دارد که به خاطر نتایج علمی آن می‌توان آن را تعلیم نامید. و به خاطر نتایج تربیتی آن می‌توان آن را تربیت نامید. بنابراین معلم همان مربی است که تربیت می‌کند. پس تربیت خود نتیجه دیالکتیکی بین معلم و متعلم است لذا مربی هم از تربیت همان قدر بهره می‌برد که دانش آموز که مفعول تربیت است. یعنی معلم که خود متخلق به اخلاق است در برابر دانش آموز که متخلق به اخلاق نیست منجر به سنتزی می‌شود که این تضاد هم اخلاق را در دانش آموز به وجود می‌آورد و درونی می‌کند و هم در اخلاق معلم که با ضد خود تماس پیدا کرده تحولی رو به کمال را باعث می‌شود. نکته اینک ارتباط معلم در برابر دانش آموز لزوماً فرد به فرد نیست بلکه معلم می‌تواند مخاطبش جمع باشد لذا تربیت لزوماً فردی صورت نمی‌گیرد بلکه می‌تواند گروهی باشد. حال که تربیت گروهی معنی دارد، تعلیم گروهی نیز معنی دارد که منطبق بر تربیت گروهی است. اینجاست که به طور طبیعی از تربیت فردی به تربیت اجتماعی می‌رسیم.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی هگل

منظور از تربیت اجتماعی تربیت جمعی افراد نیست بلکه منظور تربیت جامعه است. حرکت جامعه به سمت درک حقیقت کلی می‌تواند از دیالکتیک فردی با جامعه حاصل شود و می‌تواند از دیالکتیک گروهی از افراد جامعه که هویت جمعی دارند با جامعه صورت بگیرد. مثلاً ولی فقیه می‌تواند رهبر فقها باشد و فقها رهبر مردم یا اینکه ولی فقیه مستقیماً خود با مردم وارد دیالکتیک شود و مستقیماً رهبری مردم را به عهده بگیرد. یا مثلاً جامعه می‌تواند توسط فیلسوفان تربیت شود در حالی که جامعه‌ی فیلسوفان که یکرنگ و متحد هستند لزوماً رهبری ندارند. تربیت اجتماعی چیزی جز یک تحول در سطح جامعه نیست. ممکن است جامعه به دو دسته تقسیم شود و به ضدیت پردازند و حاصل این ضدیت منجر به سنتزی و تحول و حرکتی در جامعه بشود. اینجا دیگر نمی‌توان گفت که چه کسی مربی است و یا چه گروهی مربی گروه دیگر است. اگر خوب توجه شود بین معلم و متعلم نیز در فرآیند یادگیری فردی فرقی نیست. این دو نقش دو ضد را ایفا می‌کند که سنتز نتیجه‌ی آن است. در مورد رهبر و جامعه نیز همینطور است. همانطور که در جامعه تحول بوجود می‌آید در رهبر نیز تحول حاصل می‌شود لذا رهبر نیز در تکامل ساختار معرفتی خود طفیل ارتباط با جامعه‌اش است. در مورد گروه رهبری نیز همینطور است. این منجر به این نظریه‌ی می‌شود که

گروهی از نخبگان باید به رهبری جامعه پردازند که در رأس آنها نیز رهبر قرار داشته باشد و حاصل این تعامل با جامعه، تکامل جامعه و هم تکامل نخبگان و هم تکامل رهبر است.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد هگل

در ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت یعنی مدارس، دانشگاهها و از این قبیل که خود کل جامعه را هم شامل می‌شود دیگر معلم لزوماً یک فرد نیست. بلکه معلم می‌تواند یک گروه باشد که سر کلاس حاضر می‌شود و خود عضو و دانش آموز کلاس بالاتری هستند. در چنین جامعه‌ای آموزش و پرورش مادام العمر اتفاق می‌افتد که همه در حال تکامل و حرکت به سوی کمال هستند. تعلیم و تربیت در چنین جامعه‌ای دو مفهوم بر هم منطبق است. معلم هم علم را آموزش می‌دهد و هم اخلاق را و هم دانش آموز را در راه رسیدن به کمال دستگیری می‌کند. سوال اینکه ساختارهای اشتباهی تعلیم و تربیت چگونه حمایت اقتصادی می‌شوند. آن را هگل به عهده دولت می‌گذارد که جمعی از افراد هستند که جامعه را مدیریت می‌کنند. اما دولت که این جا جای کلیسا را گرفته است می‌تواند هر دولتی باشد و فرض در مورد ساختار دولت نمی‌شود اما ساختار اقتصادی تعلیم و تربیت از این هم پیچیده‌تر است چرا که نظام اقتصادی حاصل سنتزهای فراوان از خرد تا کلان است و دولت نمی‌تواند همه سنتزها را کنترل کند لذا بنگاههای خصوصی تعلیم و تربیت به ناچار بوجود می‌آید و سعی می‌کند با رقابت کردن با هم به تحول و سنتز منجر شوند. لذا ساختارهای تعلیم و تربیت همه در کنترل دولت نخواهند ماند ولی آنچه اصالت دارد یعنی تحول، به طور طبیعی در هر دو این ساختارها اتفاق می‌افتد و مهم نیست این تحول به چه سمتی حرکت می‌کند چرا که در هر حال تحول به سوی کمال است.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد هگل

عاقبت تعلیم و تربیت تحول پی در پی است که حرکت به سوی کمال تصور می‌شود و به آن اصالت داده می‌شود لذا جامعه به سمت حالت پایداری در حال حرکت نیست و عاقبت آن در آخرت اتفاق می‌افتد و آن همان مرحله بازگشت به خداست. پس طبیعت زندگی و تعلیم و تربیت در این دنیا تحولات پی در پی است. ناچار عاقبت جامعه آماده شدن برای تحولات پی در پی است که خود نوعی کمال است تصور می‌شود. تعلیم و تربیت در جهت رسیدن به حقیقت و تعقل و ادراکات کلی پیش می‌رود که به رشد تفکر فلسفی منجر می‌شود و در سر راه خود ریاضیات را نیز سیراب می‌کند. بلکه ریاضیات تبدیل به سرچشمه‌ای برای درک کلیات خواهد بود چرا که منطق، زبان ریاضیات است و هگل به منطق اصالت می‌دهد. آموزش ریاضیات باعث رشد تفکر منطقی خواهد بود لذا هگل به نتایج تربیتی ریاضیات بیشتر تأکید دارد تا کاربردهای آن که خود نگرش افلاطونی است. دیگر خبری از حکومت ریاضیات بر علوم تجربی نیست جز اینکه ریاضیات روش کل نگرانه به علوم طبیعی است که در اینجا اصالت پیدا می‌کند. بنابراین رشد ریاضیات و فلسفه و زیر سایه آنها رشته علوم طبیعی تحت انسان‌شناسی هگل حمایت می‌شود. و بشر به سوی کمال اخلاقی هم در سلوک روز مره و هم در سیره تعلیم و تربیتش سوق داده می‌شود و این تحولات الی الابد ادامه خواهد داشت. و این تحولات در همه ابعاد هرگز پایان نخواهند یافت. علی‌الخصوص بشریت همواره در حال تحول خواهد ماند و انسانیت انسان نیز در کنار بشریت همواره متحول خواهد شد و معنای تازه‌ای پیدا خواهد کرد.

او مانند پدر بزرگ خود ابتدا پزشکی خواند و مانند او به گیاه‌شناسی علاقه نشان می‌داد. برای آمادگی ورود به کسوت روحانیت به کمبریج رفت. ارکان ایمان را پذیرفت اما اشتیاق وی به تاریخ طبیعی منجر شد که به کشتی تحقیقاتی نیروی دریایی Beagle ملحق شود. و به عنوان طبعیدان پی حقوق به سفر گرد جهان پردازد. او بدون هیچ گونه آموزش علمی و رسمی به سفر دریا رفت و دانش‌مردی سر سخت بازگشت. حاصل این سفر سخت نظریه‌ی تکامل او بود که متکی بر این اصول بود که اولاً هر فرد جایگاه بومی‌مناسب خود را دارد. ثانیاً، تکامل در جهت صرفه و صلاح طبیعت صورت می‌گیرد و ثالثاً تکامل نه در افراد بلکه در جوامع رخمی‌دهد.

نظریه سوری تکامل به وسیله انتخاب طبیعی می‌توان بدین صورت بیان کرد: (۱) تعداد افراد در گونه‌ها کم و بیش ثابت می‌ماند (۲) مقدار گرده ها، بذرها، تخم‌ها و سفیره‌ها خیلی بیش از حد لزوم است (۳) از این رو میزان مرگ و میر باید زیاد باشد (۴) در هر گونه، افراد آن از جهات بی‌شمار کالبدی، فیزیولوژیک و رفتاری با هم فرق دارند (۵) بعضی از افراد با موقعیت بومی که برایشان میسر است سازگاری بیشتری دارند و بیشتر زنده می‌مانند و بیشتر زادوولد می‌کنند. (۶) شباهت ارثی میان والدین و فرزندان امری مسلم است (۷) بنابراین نسل‌های متوالی درجه سازگاری خود را نه فقط حفظ خواهند کرد، بلکه به آن بهبود نیز خواهند بخشید. و با تغییر محیط، نسل‌های پی در پی نه تنها با والدین خود بلکه با یکدیگر نیز فرق خواهند کرد و به این ترتیب دودمان متباعدی از اجداد مشترک پدید می‌آید.

### هم عصران داروین

وقتی داروین سفر دریایی خود پیش گرفت نظریه‌ای که در زمین‌شناسی بیشتر مورد قبول بود فاجعه‌گرایی بود که چارلز لایل در کتاب «اصول زمین‌شناسی» خود آن را به مبارزه طلبیده بود. به او گفته شده بود که کتاب لایل را همراه خود ببرد ولی محتویات آن را باور نکند. اما مشاهدات داروین آراء لایل را یکی پس از دیگری مورد تأیید قرار می‌دادند.

باید متذکر شد که نخستین و مهمترین امری که فکر صاحب نظران را در علم و حکمت به سوی تجدد گرایید، بطلان هیئت بطلمیوس و مبدل شدنش به هیئت کپرنیک بود. تحقیقات دانشمندان به خصوص کپلر و گالیله آن را تکمیل نمود و نتیجه این شد که افلاک مانند پوست پیاز بر روی یک دیگر قرار نمی‌گیرند. ستاره‌ها در فضا معلق می‌باشند. زمین مرکز عالم نیست، بلکه خورشید مرکز است. اما نه مرکز همه جهان. معلوم نیست مرکز کل جهان کجاست. خورشید مرکز عده‌ای از کرات است که به گرد او می‌گردند. سیارات هم بعضی از کراتی کوچکتر دارند که به دور آنها می‌گردند. مسافرت‌های بسیار در زمین و دریا از هر سو نشان دادند که دریاها گودال‌هایی هستند در سطح کره زمین که از آب پر شده‌اند. کره آبی که بر کره خاک احاطه داشته باشد وجود ندارد. کره هوا و کره آتش نیز وجود ندارند. بلکه هوای اطراف زمین جو آن را تشکیل می‌دهد که آن هم وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین و هرچه بر روی آن است فشار می‌آورد. بسیاری از اموری که حمل بر امتناع خلاء می‌شد به دلیل وجود فشار هوا بود و وجود خلاء به هیچ وجه ممتنع نیست.

پس از این معلومات اساسی که از هیئت عالم بدست آمد، نیوتن به عرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیب بین ریاضی و طبیعت معلوم کرد که حرکت ماه برگرد زمین منشائی دارد که با نیروی متمایل به مرکز وارد شده بر اجسام در سطح زمین از یک جنس است. او جاذبه را به این اصل کلیت داد که گویی اجسام همه جاذب و مجذوب یکدیگرند. قواعد این جاذبه را نیز کشف کرد.

در این جا بود که کانت به این پرداخت که اوضاع پیشین چگونه بوده و مبدأ و منشأ اوضاع کنونی چه بوده است. خلاصه نظریاتی که کانت از اعمار زمین‌شناسان استخراج کرد این بود که زمین در اصل پاره‌ای از خورشید بوده است و هنگام جدا شدن مشتعل بوده و کم‌کم سرد شده. بخارات آب به دریا‌هایی تبدیل شده که گودال‌ها را پر کرده است. قشر زمین چین‌ها خورده و کوه‌ها و دره‌ها حادث گردیده است. سیارت دیگر نیز همین منشأ را دارند. اعمار نیز از سیارات جدا شده‌اند. بنابراین زمین‌شناسان به این نتیجه رسیده بودند که وقتی بوده که سطح زمین برای گیاهان و جانوران مساعد نبوده است و چنین شرایطی کم‌کم فراهم شده است. انواع مختلف جانوران ظهور کرده‌اند اما بسیاری نسلشان منقرض شده است. در چنین جو فکری آراء داروین طبیعی به نظر می‌رسند.

وقتی داروین مهم‌ترین کتاب خود را « در باره اصل انواعه وسیله انتخاب طبیعی » یا « بقای نژادهای اصلح در تنازع برای حیات » را نوشت، زیست‌شناسان کهنفکر اعتراض کردند که او در فرضیه‌هایی غوطه ور شده است که قادر به اثباتشان نیست. الاهیان نیز وحشت زده شدند. چرا که اگر نیای انسان و میمون یکی می‌بود، پس انسان به عنوان مخلوقی که خدا او را بر اساس تصویر خاص خودش آفریده است دیگر جایگاه برتری نمی‌داشت. وانگهی اگر منشأ همه گیاهان و جانوران اصل انتخاب طبیعی می‌بود، پایه دلیل وجود خدا مبتنی بر طرحی در طبیعت ویران می‌شد. داروین هرگز ادعا نکرد آدمی از سلاله میمون است، بلکه نظرش این بود که اگر نیای آدمی اکنون زنده می‌بود، می‌شد او را در طبقه پستانداران عالی و حتی پایین‌تر از سطح میمون‌ها قرار داد.

داروین در طول دوازده سال آزمایش درباره پنجاه و هفت گونه، واقعیت نیروی پیوند دو رگه را کشف و اثبات کرد. استدلال وی در مورد رجحان بارداری با افراد گونه یا جور دیگر روشن می‌سازد که چرا تولید مثل جنسی در مقابل تولید مثل غیر جنسی تنوع وراثتی را افزایش می‌دهد و ارزش بقای نر و ماده در یک گونه چیست. او آثاری نیز در مورد گیاه‌شناسی دارد که پژوهش‌ها و آزمایش‌های او تخته جهشی شدند برای دانش هورمون‌های رشد در گیاهان. داروین با آنکه از دانشمندان صاحب نظر است، از فیلسوفان شمرده نمی‌شود و لیکن تحقیقات علمی او منجر به نظریاتی شده که از اصول و مبانی فلسفه شده استو بدون درک آن درک فلسفه امروز به درستی ممکن نیست.

### انسان‌شناسی داروین

البته حکم به تبدل انواع ابتدا توسط لامارک در اوایل قرن نوزدهم مطرح شد اما افکار اهل علم برای قبول این رأی پخته و مستعد نشده بود. سی سال پس از مرگ لامارک فرانسوی داروین انگلیسی با دلایل متقن حکم به تبدل انواع کرد و از این رو این نظریه به نام داروین مشهور شده است. لامارک تأثیر محیط را در تبدل انواع مؤثر دانست. اما داروین این رأی را تکمیل کرد به این که موجودات جاندار برای زندگی و بقای مشخص و نوع خود کوشش می‌کنند. در این کوشش آنها که مستعد ترند و مجهز ترند کامیاب می‌شوند و می‌مانند. از این رو مانند آناست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب می‌کند. به این طریق موجودات رو به کمال می‌رود. البته در این کامیابی و انتخاب محیطی تأثیر محیط نیز دخالت می‌کند. زیرا که هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمی‌تواند زنده بماند. پس آن موجوداتی باقی می‌ماند که ساختمان آنها با مقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسب است.

داروین درباره نتایج انسان‌شناسی نظریات خود چنین می‌گوید: ناممکن بودن تصور اینکه این جهان بزرگ و شگفت انگیز به همراه جان‌های ذی شعور ما از طریق تصادف پدید آمده است، به نظر من بحران اصلی برای وجود خداوند است. اما اینکه آیا این برهان با ارزش واقعی است، امری است که من هرگز قادر نبوده‌ام حکمی درباره آن صادر کنم. این جمله زیرکی داروین در جلب نظرات مخالف را نشانی می‌دهد.

درواقع مبنای نظریه انتخاب طبیعی داروین دیالکتیک هگلی است. تفاوت عمده بین این دونظریه آن است که هگل لایه‌های تجرید متفاوتی را حاصل سنتز می‌تواند بداند اما نزد داروین همه تز و آنتی تز و سنتز مادی هستند. تز شرایط اولیه است و آنتی تز انتخاب طبیعی است و سنتز پدیده تکامل است. بنابراین انطباق است که می‌توان نتایج فلسفه هگل در فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی را به زبان فلسفه داروین ترجمه کرد و به ساختاری کاملاً متمایز رسید.

از طرف دیگر ترجمه دیالکتیک هگلی به انتخاب طبیعی داروینی آن را در بعضی موارد کار آمدتر می‌کند. مثلاً در نظریه معرفت اگر بخواهیم آن را برای مفاهیم پیاده کنیم، دیالکتیک هگل لایه‌های تجرید مختلفی در علم را نتیجه می‌دهد. در حالی که در علوم ریاضی لایه‌های تجرید همه از یک جنس مفاهیم ریاضی هستند. بنابراین نظریه انتخاب طبیعی با آن سازگارتر است تا دیالکتیک هگل.

می‌توان گفت نظریه داروین صورت عرضی دیالکتیک هگل است. اگر بخواهیم این دونظریه را ترکیب کنیم می‌توانیم در همه لایه‌های تجرید انتخاب طبیعی داروین را برقرار سازیم در عین اینکه لایه‌های تجرید با دیالکتیک هگل تشکیل می‌شوند. نتیجه نظریه جوهری ملاصدراست که دیالکتیک هگل را به باطن و به لایه‌های تجرید باطنی توسعه می‌دهد.

### مبنای انسان‌شناسی داروین

نزدیک به ۲۰۰ سال پیش یعنی تا حدود نیم قرن هیجدهم کسی این مسئله را طرح نکرده بود که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در کره زمین مشاهده می‌شود، آیا از بدو خلقت به وجود آمده‌اند یا در آغاز قسم دیگری بوده‌اند و به تدریج تحول یافته‌اند و به صورتهای کنونی منتهی شده‌اند؟ تا آن زمان چنین می‌دانستن که خداوند در آغاز خلقت قالب‌هایی برای انواع مخلوقات ریخته و آنها را همین قسم خلق کرده است و از آن پس تغییری در احوال آنان رخ نداده است. تنها گاهی سخن از انقراض بعضی از انواع گیاهان و جانوران به میان می‌آمد. اما در نیمه قرن هیجدهم کم‌کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد و ممکن است انواع جانوران دستخوش تحولاتی شده باشد. از یک سو در ساختمان بدن بعضی جانوران ناهنجاری‌هایی می‌دیدند. یعنی از هیئت مقرر برای این انواع تجاوز می‌کردند و از قاعده خارج می‌شدند. و هم بسیاری دیده می‌شود که ساختمان وجود گل و گیاه و جانور تغییر می‌یابد. چنانکه پروردگان گل و گیاهومرغ و خروس و جانوران دیگر از آن آگاهند. و از این حقیقت استفاده می‌کنند تا اصنافی از گیاهان و جانوران را مطابق میل خود بپرورند. اگر هر نوعی قالبی دارد، پس چرا این تحولات و ناهنجاری‌ها بروز می‌کند؟ از سوی دیگر برخوردند به اینکه اعضا و اندام موجودات جاندار در هر محیطی متناسب است با آن محیط. چون محیط عوض شود اعضای جانداران متناسب با آن محیط تغییر پیدا می‌کند. مجموع جانوران و گیاهان مانند زنجیری است که حلقه‌های مجاورش بسیار به هم شبیه‌اند. و اختلافشان جزئی است. پس شاید هر حلقه از تحول حلقه مجاور بوده باشد.

ایده انتخاب طبیعی داروین را می‌توان به طور طبیعی به تحولات اجتماعی جامعه نیز توسعه داد و فرض کرد اتفاقات و وقایع اجتماعی نتیجه یک سنتز بین تز و آنتی تز هاست. نتیجه گرفتن چرایی ظهور آنتی تز در جامعه بسیار ساده‌تر از ساختارهای دیگر است، درست مانند عقاید فلسفی که در ابعادی زیاده روی می‌کنند و منجر به رواج ضد خود می‌شود. از این جا یک فلسفه علم الاجتماع حاصل می‌شود که با فلسفه علوم اجتماعی رایج اندکی تفاوت دارد و از جنبه‌هایی نیز بسیار شبیه است. شباهت آن که بر خلاف دیالکتیک هگلی سنتز از درجه تجرید تز و آنتی تز است. تفاوت آنکه تحولات اجتماعی ریشه در ذات اجتماع دارد و نه پدیده‌های اجتماعی و شرایط محیطی و مانند آن.

ایده انتخاب طبیعی داروین را می‌توان حتی به حوزه معرفت و تفکر انسانی نیز تعمیم داد. چرا که مفاهیم در تاریخ فکر انسان تحول پیدا می‌کنند، ترکیب می‌شوند و دگرگون می‌گردند. ممکن است مفهومی تعمیم پیدا کند یا در مفهومی دیگر هضم

شود. می‌توان این اتفاقات را نتیجه انتخاب طبیعی مفاهیم دانست و حاصل آن را نتیجه شرایط محیطی یا مسائلی که ذهن به حل آن‌ها پرداخته است دانست. بنابراین می‌توان با در نظر گرفتن مسائلی متفاوت با آنچه هست. تاریخ علم و یا تاریخ تفکر بشر را به سمت و سو هایی غیر از آنچه هست هدایت نمود. همان طور که با شرایط اجتماعی می‌توان جامعه را هدایت کرد.

### آراء داروین در باره متقدمان

ایراد بزرگی که می‌توانبر نظریه داروین گرفت این است که بر طبق نظر او جنگ و جدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است. حق باکسی است که نیرومند است و غالب می‌شود و ناتوان مغلوب، مظلوم نیست. اگر چنین باشد صلح طلبی و سلامت خواهی و رأفت و رحمت خلاف طبیعت خواهد بود. این اشکال نظریه نتایجی اخلاقی دارد که البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست. هر چند می‌توان گفت احساسات قلبی ما در جریان امور تأثیری ندارد و او کار خود را می‌کند و به ناله و فریاد ما دست از روش خود بر نمی‌دارد. چنان که طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل می‌شود و مصائب تاب نیاوردنی به بندگان خدا می‌رسد.

راجب ملاحظیات اخلاقی داروین خود می‌گوید: بزرگترین کمال که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی به آن رسیده‌اند پیدایش عواطف قلبی است که در انسان به وجود آمده است. اگر انسان می‌خواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت و نوع پرستی و خیر خواهی است. بپرورد. در این عین حال کوشش در راه حیات و بقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبع جریان دارد، بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت همان کوشش برای حیات است. به عبارت دیگر کوشش برای بقا و حیات در انسان به صورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود. عقلی که خداوند به انسان داده‌برای این است که مقتضایات طبیعت را دریابد تا به مناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا سالمتر شود.

### علم از دیدگاه داروین

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی داروین بدین قرارند: دیالکتیک هگلی در بستر زمان جریان دارد. لایه‌های تجرید هگلی همه از یک درجه تجریدند. دیالکتیک هگل جای خود را به انتخاب طبیعی می‌دهد. در واقع تز شرایط اولیه و آنتی تز انتخاب طبیعی است و سنتز تکامل داروینی است. انسان حاصل تکامل داروینی حیات است انسان مهم‌ترین تواناییش اخلاق است و عواطف موجب بقای نسل انسان شده‌اند. همان طور که دیالکتیک هگلی به همه ابعاد تحول تعمیم پیدا می‌کند، می‌توان ایده انتخاب طبیعی را به جوامع بشری توسعه داد. حتی می‌توان آن را وارد فلسفه علم کرد و یک نظریه معرفت از آن ساخت: این که مفاهیم بر اساس انتخاب طبیعی ترکیب می‌شوند و مفاهیم پیچیده‌تر را می‌سازد. حیات از یک نمونه واحد شروع شده است معرفت از یک معرفت واحد شروع می‌شود و پدیده‌های اجتماعی از یک پدیده واحد شروع به شکل گیری می‌کند. این خود یک نظریه توجیه مادی گرایانه برای حیات است که در دیالکتیک هگل در بستر زمان پیاده شده است. ساختار تفکر انسان، ساختار رشد علوم و انقلاب‌های علمی، ساختار شاخه شاخه شدن علوم از یک دیالکتیک هگلی پیروی می‌کند و نتیجه انتخاب‌های طبیعی هستند. در چنین فلسفه علمی همه علوم و لایه‌های تجرید معرفت از یک درجه تجرید هستند. حتی علوم تجربی، ریاضی و فلسفه هم جنس هستند و با یکدیگر بر اساس اصل انتخاب طبیعی ارتباط برقرار می‌کنند.

داروین در نهایت یک زیست‌شناس بود نه یک فیلسوف. لذا بسیاری از آراء فلسفی را که نتیجه مستقیم تحقیقات او هستند ابراز نکرد و لذا در برابر فیلسوفانی که نظریاتی مخالف داشتند جوابهایی عقلانی ابراز نداشت. می‌توان جایگاه داروین را با نیوتن مقایسه کرد که پس از صد سال بررسی و مطالعه نظریه گرانش او ناگهان دانشمندان دریافتند که برخی مبانی فلسفی این نظریه به سختی قابل قبول است. اما دیگر دیر شده بود چرا که مبنای فلسفه نیوتن به سرعت بین عامه رواج پیدا کرد. مثلاً مفاهیم زمان

و ممکن عامه به وضوح نیوتنی است نه نسبیتی. همین اتفاق در مورد داروین افتاد پس از اینکه دانشمندان از مقاومت در برابر نظریاتش دست کشیدند قبول عام یافتند که البته مدتی طول کشید. در مورد نیوتن هم چنین بود بحث و توسعه و همه پسندی آراء نیوتن نتیجه‌ی تلاش‌های ولتر در اروپاست. پس از پذیرفتن نظریات داروین نیز مانند نیوتن، دانشمندان رویفرض‌های فلسفی بزرگی که نظریه او وارد کرده بود، مثل فرض وحدت منشاء حیاتحساس شوند و آن را مورد نقد قرار دادند. امروزه آراء داروین چنان مقبولیت یافته است که الهیان سعی می‌کنند با تأویل متون دینی خود از مخمصه خلاصی پیدا کنند. حتی در بعضی ایالات آمریکا تدریس نظریه تکامل داروین در مدارس ممنوع اعلام شده است.

### داروین در بستر تاریخ علم

بر خلاف هگل داروین در بستر علم تحولی عظیم ایجاد کرد. بلکه تحول عظیم ناشی از آراء او بود که منجر می‌شود تا به طور مصنوعی چیزی به نام فلسفه داروینی بسازیم و آن را مورد مطالعه قرار دهیم. تحقیقات او در زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و به طور کلی زیست‌شناسی و انسان‌شناسی تحولات بسیاری را پدید آورد. بر خلاف انسان‌شناسی هگل تحولات علمی که از نظریه داروین ناشی می‌شود کمتر قابل کنترل و کمتر معقول است و منجر به ناامنی بیشتر در نظام علمی می‌شود. شاخه‌های مختلف علوم بر طبق اصل انتخاب طبیعی با هم ترکیب می‌شوند و این تحت تأثیر مسائلی که به طور مودزی مورد توجه بشر هستند نیز قرار می‌گیرد. این مسائل همان شرایط اجتماعی را در نظریه انتخاب طبیعی داروین نشانمی‌دهد. اصل وراثت جای خود را به شباهت یک علم و زیر شاخه‌های آن که از ترکیب با علوم دیگر به دست آمده اندمی‌دهد.

سؤال مهم این است که اصل وراثت در ساختارهای علمی چه شکلی به خود می‌گیرد؟ چه خصوصیتی از یک شاخه علمی ممکن است به اخلاف آن به ارث برسد و چه خصوصیتی در این روند دچار تحول می‌شوند و این تحولات چه نوع تحولاتی هستند؟ اینیک سؤال مهم در فلسفه علم است که اگر بخواهیم انقلاب داروین در علم مدرن را بهتر بشناسیم باید به آن پاسخ گوئیم.

### دور نمای تفکر عملی از دیدگاه داروین

در نظریه تکامل داروین انسان از اول انسان نبوده است و دست خوش تحولات بسیاری شده است و ممکن است بعد از این به چیز دیگری نیز تبدیل می‌شود که با آنچه هست فرق دارد فرض کنیم حاصل این تحولات در انسان نیز انسان بنامیم. پس به یک مفهوم جاری از انسان دست پیدا خواهیم کرد که کم و بیش منطبق است به فلسفه هگل.

آنچه بر سر انسان می‌آید بر سر علم نیز خواهد آمد. علم از اول علم نبوده است و دستخوش تحولات بسیاری شده است تا به اینجا رسیده و ممکن است به چیز دیگری نیز تبدیل شود که با آنچه هست فرق دارد. فرض کنیم حاصل این تحولات در علم را نیز علم بنامیم. پس به یک مفهوم جاری از علم دست پیدا خواهیم کرد.

بنابراین تحت نظریه داروین و هم تحت نظریه علم هگل، علم معنی ثابتی ندارد بلکه همواره معنی علم در حال تحول است اما در نظریه داروین این تحولات مقعول تر است چرا که به یک لایه تجرید محدود می‌شود اما در نظریه هگل چنین نیست و درجه تجرید علمی که در حال تحول هستند پیوسته تغییر می‌کند. داروین تحولات سریع‌تری را نتیجه‌می‌دهد که همان طور که توضیح خواهیم داد منجر به ناامنی علمی بیشتری خواهد شد. بنابراین دور نمای تفکر علمی از دیدگاه داروین شانس کمتری برای صادق بودن به عنوان یک فلسفه علم نسبت به دور نمای تفکر علمی از دیدگاه هگل دارد.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی داروین

با ساده سازی نظریه هگل به شکل نظریه داروین مسئله عاقبت بشریت فدا می‌شود. چرا که تحولات ناشی از انتخاب طبیعی همواره وجود خواهند داشت چرا که همیشه تطبیق بشر با محیط معنی دارد و هم همیشه محیط در حال تحول است و لذا مسئله تطبیق با محیط مشکلاتی جدید است.

بشر تحت انسان‌شناسی داروین همواره دستخوش تحول است و این تحولات لزوماً به ساختاری میل نمی‌کند. بلکه تحولات محیطی و جغرافیایی نتیجه‌می‌دهد که این تحولات هرگز به ساختاری میل نمی‌کند، مگر اینکه به ساختاری جهانی میل کند که باهمه‌ی شرایط جغرافیایی مختلف و شرایط اجتماعی و اقتصادی مختلف سازگاری داشته باشد. ذهن وجود چنین امکانی خود بر نظریه داروین بسیار تاثیر گذار خواهد بود چرا که تحولات انسان را هدفمند می‌کند و مسئله عاقبت بشریت را دوباره پیش پا می‌گذارد. این همه به شرطی است که بشر کره‌ی خاکی را ترک نکند و برای بقا نیازمند به سفر به دیگر کرات نباشد. در صورتی که هیچ معلوم نیست چنین شود. رشد جمعیت و توسعه علمی و محدودیت منابع نتیجه می‌دهند که اگر تاریخ بشر متناهی نباشد مسافرت به آسمان بی‌کران است. لذا جز نیاز طبیعی برای هجرت از زمین، رغبت ذاتی نیز برای فراز از زمین وجود دارد.

### نقد انسان‌شناسی داروین

انسان‌شناسی داروین یک انسان‌شناسی online و بدون هدف است. مطالعه فلسفه عصر اطلاعات نتیجه‌می‌دهد که منجر به تنوع مفهوم انسان خواهد شد که خود معزلی است. چرا که تحول مفهوم انسان منجر به تنوع مفهوم انسان و لذا تنوع مفهوم شناخت خواهد شد که به نوبه خود تنوع مفهوم علم را نتیجه خواهد داد.

فرض اینکه حیات از یک نمونه‌ی واحد شروع شده است منجر به این فرض می‌شود که انسان از یک مفهوم واحد شروع شده است و بعد به کثرت گراییده است که بسیار اغوا کننده است چرا که این انطباق عجیبی با داستان خلقت آدم دارد به این معنی که آدم سمبول معنی اولیه انسان است و معنی انسان در پی تاریخ دستخوش تحولاتی می‌شود که ناشی از انتخاب طبیعی است. انسان‌شناسی داروین تنها نظریه‌ای است که به موجب آن مفهوم انسان دچار تنوع می‌شود که خود نوآوری بسیار بزرگی در انسان‌شناسی است که بسیار دقیق قابل انطباق بر تاریخ ادیان نیز هست و لذا می‌تواند منجر به تحولی جدی در انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و لذا خداشناسی گردد. خدایی که در یک انسان متنوع و دستخوش تحول تجلی می‌کند با خدایی که در یک انسان از پیش تعیین شده تجلی می‌کند متفاوت است. البته این به این معنی نیست که مفهوم خدا دستخوش تحول باشد، بلکه تجلیات او در انسان دستخوش تحول فرض می‌شود.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی داروین

نظریه حقوق طبیعی نزد داروین بسیار شبیه حقوق طبیعی هگل است. جز اینکه در انسان‌شناسی داروینی تنوع انسان داروینی ذهنی می‌شود که تنوع حقوق طبیعی را نیز نتیجه خواهد داد. اما این نه با دیالکتیک هگل تناقض دارد و هم با انتخاب طبیعی داروین سازگار است. بین نظریات حقوق طبیعی نیز انتخاب طبیعی حکم فرماست و نظامی حقوقی که سازگارتر با شرایط زندگی باشد حاصل انتخاب طبیعی است.

ممکن است بگویید تنوع حقوق طبیعی انسان به معنی غیر طبیعی بودن این حقوق است. اما در انسان‌شناسی داروین چنین نیست. چون تنوع مفهوم انسان جزء طبیعت انسان فرض می‌شود. بنابراین تنوع حقوق طبیعی نیز امری طبیعی است. ممکن است کسی بپرسد که تنوع حقوق طبیعی منجر به تضاد منافع می‌شود. پاسخ اینکه این تضاد نیست طبیعی است چرا که انتخاب طبیعی در چنین تضاد منافی بیشتر معنی پیدا می‌کند. البته می‌توان با دیالکتیک هگل نیز به این تضاد رسیدگی کرد، اما بهتر است در انسان‌شناسی داروین از فرض وجود دیالکتیک مجردی مانند دیالکتیک هگل احراز کنیم تا تفاوت بین انسان‌شناسی هگل

و داروین روشن‌تر گردد. تضاد منافع که نتیجه تنوع حقوق طبیعی است در حالت حقوق طبیعی یکتا نیز می‌تواند وجود داشته باشد لذا مسئله جدیدی نیست که مختص انسان‌شناسی داروین باشد. اما انسان‌شناسی داروین به حل این معضل کمک می‌کند. انتخاب طبیعی چنان صورت می‌گیرد که حقوق طبیعی ناشی از آن با تراحم منافع در جامعه سازگارتر باشد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی داروین

درست مشابه نظریه انسان‌شناسی هگل حقوق فردی و حقوق طبیعی قرابت دارند اما در این انسان‌شناسی تنوع حقوق فردی منجر به تنوع حقوق اجتماعی نمی‌شود. حقوق اجتماعی نتیجه سنتز جداگانه‌ای است که در جای خود تعیین می‌گردد. و هر جامعه‌ای به طور مستقل این سنتز را انجام می‌دهد. ممکن است کسی بپرسد که تراحم حقوق فردی چگونه ایجاب می‌کند که تنوع حقوق فردی حاکم باشد. پاسخ اینکه در انسان‌شناسی داروین تراحم طبیعی است و خود انگیزه‌ای برای سنتزهای بعدی است. پس از تنوع حقوق فردی استقبال می‌شود. بلکه در حقوق اجتماعی جوامع مختلف نیز تنوع وجود دارد که نتیجه‌ی دهد تراحم منافع جوامع مختلف نیز انگیزه‌ای برای سنتز در حقوق اجتماعی است.

بر خلاف انسان‌شناسی هگل که پس از سنتز حقوق مجردتر می‌شود و مؤید نظام قبلی حقوق است در انسان‌شناسی داروین حقوق فردی و اجتماعی تحول می‌یابند و دیگرگون می‌شوند و در مرحله به چیزی نو اما نزدیک به مرحله قبل بدل می‌گردند. همین دیگرگون شدن است که مقدمه تنوع انواع می‌گردد و اگر تجرید هگلی بود به هیچ وجه منجر به تنوع مفهوم انسان و تنوع حقوق طبیعی نمی‌شد، بلکه حقوق طبیعی همواره عمیق‌تر و عمیق‌تر می‌گردید. اما در انسان‌شناسی داروین پس از انتخاب طبیعی حقوق عمیق‌تر نمی‌شود. بلکه در همان لایه تجرید باقی می‌ماند. تنها متحول می‌گردد و به حقوق جدیدی بدل می‌شود. حقوق فردی زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهد که در آن هر دو حلقه متصل به هم بسیار شبیه‌اند.

### فلسفه اقتصاد نزد داروین

ساختارهای اقتصادی خرد و کلان نیز تحت حقوق اجتماعی و فردی داروینی دچار سنتزهای پی در پی می‌شوند و همواره تحول می‌یابند. در انسان‌شناسی هگلی ساختارهای اقتصادی پیوسته عمیق‌تر و عمیق‌تر می‌گردند اما در انسان‌شناسی داروینی ساختارهای اقتصادی تراحم منافع پیدا می‌کند و وضعیت تبدیل به یک جنگ اقتصادی در جامعه می‌شود که قوانین خود را دارد. فلسفه اقتصاد داروینی از جهتی شبیه فلسفه اقتصاد هگلی است و آن اینکه تحولات در نظام اقتصادی بسیار پیچیده‌تر از تحولات در نظام حقوقی است چرا که تحولات حقوقی در حقوق اجتماعی بصورت یک کل یک پارچه تحت نظارت دولت صورت می‌گیرد اما تحولات در نظام اقتصادی منافع ساختارهای اقتصادی خرد و کلان را هر دو با هم جابه جا می‌کند. علاوه بر این جنگ اقتصادی هگلی بسیار شبیه جنگ اقتصادی داروینی است بنابراین در صحنه اقتصاد هر دوی فلسفه‌های هگل و داروین تعطیل می‌شوند و نتیجه را به عهده جنگ اقتصادی واگذار می‌کند. ترکیب نظریه اقتصاد هگلی و داروینی نیز به همین اوصاف متصف می‌گردد. چرا که اینها همه سرچشمه در ذات دیالکتیک هر دو تئوری دارند. بقای ساختارهای اقتصادی منوط به روز بودن و تازه کردن دیدگاه این ساختارها به معنی online فعالیت اقتصادی است.

### اقتصاد داروینی در بستر فلسفه حقوق

تحت حقوق و اقتصاد داروینی همان بلایی بر سر ساختارهای اجتماعی خواهد آمد که در انسان‌شناسی هگلی نتیجه شد. تحولات سریع ساختارهای اقتصادی خرد و کلان تحولات سریع ساختارهای اجتماعی کوچک و بزرگ در پی خواهند داشت. لذا

در جامعه داروینی نیز تنوع ساختارهای اجتماعی مشاهده خواهد شد همان طور که در انسان‌شناسی داروینی تنوع ساختاری به وجود می‌آید.

در این جا نیز مانند انسان‌شناسی هگل تحولات ساختارهای اجتماعی چون بر تحولات ساختار اقتصادی سوار است، بسیار سریعتر از تحولات ساختار حقوق فردی و اجتماعی خواهد بود. البته در انسان‌شناسی هگل تحولات اجتماعی در جهت عمیق‌تر شدن مفهوم جامعه است اما در انسان‌شناسی داروین این تحول در خدمت تنوع طلبی است. مجدداً احساس ناامنی حتی بیشتر از انسان‌شناسی هگلی نتیجه این ساختار حقوقی و اقتصادی است. چرا که تنوع ساختارهای اجتماعی و اقتصادی وعدم آشنایی مردم با این ساختارها بر ناامنی مردم می‌افزاید و به پایداری جامعه صدمه می‌زند. این احساس ناامنی به دلیل تنوع ساختارهای اقتصادی نیز هست و به نوبه خود به اقتصاد جامعه نیز صدمه می‌زند. این احساس ناامنی‌ها صورت اجتماعی پیدا می‌کند و موجب می‌شود آینده در جامعه غیر قابل پیش بینی شود.

### علم داروینی در بستر حقوق و اقتصاد داروینی

حال ببینیم حقوق و اقتصاد داروینی چه بلایی بر سر ساختارهای علمی خواهد آورد. ساختارهای علمی نیز مانند ساختارهای اجتماعی دچار تحول می‌شود. اما تحولات ساختارهای علمی در انسان‌شناسی داروینی پیچیده‌تر است. چرا که تنوع مفهوم علم میوه و ثمره انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی داروینی است. تحولات ساختارهای علمی در این جا نیز درست مانند انسان‌شناسی هگلی سریع‌تر از متحولات نظام حقوق اجتماعی است. و برخلاف انسان‌شناسی هگلی در خدمت تنوع طلبی است و نه در جهت تعمیق ساختارهای علمی. می‌بینیم که سرعت تحول جامعه علمی در چنین فلسفه‌ای چنان سریع است که حتی انفجار علمی قرن بیستم به پای نمی‌رسد چراکه تنوع مفهوم علم در دستور کار است.

در انسان‌شناسی ملاصدرا که برهم‌نهی انسان‌شناسی داروین و هگل می‌تواند تصور شود نیز ساختاری که بر مجامع علمی حاکم می‌شود واجد همه تحولات داروینی و هگلی می‌باشد که هنوز جامعه علمی حاضر قدرت هضم آن را ندارد. این نکته بسیار جالب است که مطالعه فلسفه‌های غربی به درک بهتر فلسفه‌های اسلامی کمک می‌کنند. یک نکته مهم در چنین نظام علمی داروینی این است که تحولات سراسیمه آن منجر به احساس ناامنی محققان خواهد شد این ناامنی بسیار جدیدی‌تر از ناامنی در ساختارهای علمی هگلی است و خود به نظام علمی صدمه می‌زند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی داروین

نظریه شناختی که از انسان‌شناسی داروین نتیجه می‌شود براساس اصل انتخاب طبیعی است. تحول مفاهیم در تاریخ فکر انسان و ترکیب آنها و دگرگونی آنها همه را می‌توان نتایج انتخاب طبیعی مفاهیم دانست. و حاصل آن را نتیجه شرایط محیطی یا مسائلی که ذهن به آنها پرداخته است دانست. پس تاریخ تحول مفاهیم به سادگی می‌توانست مسیری غیر از آنچه پیموده است بیمایید اما برای آن نیاز است که با مسائلی متفاوت با آنچه هست تاریخ علم و یا تاریخ تفکر بشر را به سمت و سوهایی غیر از آنچه هست هدایت نمود. مبنای نظریه انتخاب طبیعی داروین، هگل است با این تفاوت که سنتز نزد هگل از تز و آنتی تز مجردتر است اما نزد داروین سنتز از همان درجه تجرید تز و آنتی تز است. تز شرایط اولیه است و آنتی تز انتخاب طبیعی است و سنتز پدیده تکامل مفاهیم است. مثلاً در ریاضیات لایه‌های تجرید ریاضی همه از یک جنس هستند پس با انتخاب طبیعی داروین هماهنگ‌تر است تا دیالکتیک هگل. از نظر داروین یک درجه تکامل شناخت انسان مورد عواطف قبلی است. رحم و مروت و کرم و شجاعت و نوع پرستی و خیرخواهی چیزی جز کوشش در راه بقا نیست. عقلی که خداوند به انسان داده برای این است که مقتضیات طبیعت را دریابد تا به مناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا سالمتر شود. بنابراین تکامل شناختی انسان حاصل تکامل داروینی حیات

است. مهمترین توانایی شناختی انسان اخلاق است. با توسعه تکامل داروین به نظریه معرفت می‌توان چنین گفت که معرفت از یک معرفت واحد شروع می‌شود و این خود یک نظریه توحیدی مادی‌گرایانه برای معرفت است.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی داروین

در انسان‌شناسی داروین تأثیر گذاری ارزش است و هر واقعیت تأثیر گذاری ارزش است. با این حال نزد داروین اخلاق ارزش است زیرا که دستورات اخلاقی حکمتهایی هستند که همه دلایل عملی و مادی برای حفظ و بقا و حفظ حیات انسان دارند و درستی بسیاری از این دستورات اخلاقی یک حکم اجتماعی است نه یک حکم فردی. یعنی به خاطر تأثیرات اجتماعی دستورات اخلاقی است که این دستورات در دستور کار قرار می‌گیرند. این نظریه راجع به اخلاق به نظریات کانت بسیار نزدیک است. تحول و تکامل داروینی نزد داروین ارزش است. انسان از اول انسان نبوده است و بعد هم ممکن است به چیز دیگری تحول پیدا کند لذا نظام ارزشی انسان نیز خود دستخوش تحول و تکاملی داروینی است. پس یک سؤال که مطرح می‌شود این است که در هر عصری ارزشهای انسانی باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرند چه این ارزشها ثابت نیستند و در حال تحول هستند. تحول و تکامل داروینی مفهوم انسان منجر به تنوع مفهوم انسان و تنوع ارزشهای انسانی خواهند شد. حتی ساختارهای شناختی انسان نیز دستخوش تحول و تکامل داروینی است. بنابراین مفاهیم اخلاقی نیز دستخوش تکامل داروینی و به تنوع مفهوم اخلاق خواهد بود. به طور کلی تنوع انواع در انسان‌شناسی داروینی ارزش است. تنوع انسان، تنوع فلسفه هایعلم، تنوع ساختارهای اخلاقی، تنوع ساختارهای سیاسیهمه نتیجه طبیعی اصل انتخاب طبیعی داروینی هستند. بنابراین در این انسان‌شناسی ارزشی جهانی بودن و یونیورسالیستی خود را از دست می‌دهد و دیگر مفهومی به طور سراسری مقدس نیست بلکه بعضی مفاهیم بین بعضی انسانها مقدس خواهند بود.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی داروینی

همه علوم نزد داروین از یک لایه تجرید قرار دارند لذا علوم تجربی، ریاضی فلسفه همه از یک چنین هستند. اما آنچه مهم است مفهوم علم و مفهوم آموزشی تحت تحول و تکامل داروینی قرار دارد که در نهایت منجر به کثرت مفاهیم علم و مفاهیم تعلیم خواهد شد. البته این نهایت واگرایی در نظامهای آموزشی نیست بلکه چون انسان‌شناسی داروینی تمام تحولات علوم را مادی‌گرایانه فرض می‌کند با این کار تحولات نظام آموزشی را محدود می‌کند. در ترکیبی از انسان‌شناسی هگل در داروین طرح کردیم نهایت واگرایی در نظامهای آموزش اتفاق می‌افتد. نکته جالب اینجاست که تکامل داروینی نتیجه می‌دهد که معلم در یک نظام آموزشی لزوماً خودش در همان نظام تربیت نشده است و سازگاری او با شرایط محیطی می‌تواند موجب شده باشد تا از شاگردی در یک نظام آموزشی به معلمی در نظام آموزشی دیگری حرکت کند. با این حال تعلیم در انسان‌شناسی داروین لزوماً به تعلیم علوم تجربی و ریاضی و فلسفه همه با هم نمی‌پردازد.

در هر نظام آموزشی چینی خاص از علوم درکنار هم قرار می‌گیرند و با نگاهی تازه به فلسفه‌ی علم تدریس می‌شوند. این دایورسیتی و واگرایی خودش را تقویت خواهد کرد و منجر به تنوع بیشتر نظامهای آموزشی حتی بیش از آنکه تنوع مفهوم انسان ایجاد می‌کند خواهد شد. این منجر به هرج و مرج در ساختار آموزشی خواهد شد که خود معایبی دارد که باید در جای خود مطالعه شود. از جمله این معایب عدم امکان تربیت اجتماعی در چارچوب چنین هرج و مرجی است.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی داروین

تربیت فردی در انسان‌شناسی هگل منطق بود بر تعلیم. چه هر دو حاصل سنتز، تز و آنتی تزهستند. اما در انسان‌شناسی داروین دو مقوله‌ی علم و اخلاق از هم جدا هستند. همانطور که تعلیم دستخوش کثرت می‌شود تحت تکامل داروینی، تربیت نیز دستخوش کثرت می‌شود تحت تکامل داروینی. در واقع در همه مدرسه‌ای نظام آموزشی ایجاب می‌کند که چه حوزه‌ای از علم در کنار مفهومی از تربیت قرار گیرد. بنابراین در انسان‌شناسی داروین تعلیم و تربیت فردی در کنار هم هستند و حاصل تکامل داروینی و باهم هماهنگند. معلمانی که به تعلیم علوم در مدارس می‌پردازند هم زمان به تربیب دانش آموزان مطابق با ارزشهای نظام آموزشی اقدام می‌کنند. همانطور که گفتیم این معلمان لزوماً خودشان در همین نظام آموزشی تربیت نشده‌اند و تدریس آنها در نظام آموزشی جدید به نوعی هماهنگ شدن آنها با شرایط اجتماعی جدیدشان است. همانطور که گفتیم این ارزشهای نظام آموزشی جدید خود دستخوش تحول و تکامل داروینی هستند و تربیت شدن این نظامهای آموزشی دیگری به تعلیم و تربیت خواهند پرداخت. موضوع تربیت فردی در انسان‌شناسی داروین اخلاق است که خود در نتیجه‌ی تکامل داروینی به وجود آمده است. لذا مسئله تعلیم و مسئله تربیت از اول وجود نداشته و حاصل تکامل داروینی است و چه بسا بعد از این نیز تحت شرایط اجتماعی دگرگون شود و معنای جدیدی پیدا کند. هرج و مرجی که در تعلیم بوجود می‌آید با هرج و مرجی که در تربیت بوجود می‌آید دو چندان می‌شود و این مفهوم تربیت جمعی را دچار مشکل می‌کند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی داروین

تربیت اجتماعی خود نتیجه‌ی سنتز جداگانه‌ای است که در جای خود تعیین می‌گردد و هر جامعه‌ای به طرز مستقل این سنتز را انجام می‌دهد. ممکن است کسی بپرسد که تراحم تربیت‌های فردی چگونه ایجاب می‌کند که تربیت اجتماعی حاکم باشد. پاسخ این است که در انسان‌شناسی داروین تراحم طبیعی است و خود انگیزه‌ای است برای سنتزهای بعدی. پس از تنوع یعنی تربیت فردی استقبال می‌شود. بلکه تربیت اجتماعی در جوامع مختلف نیز تنوع خواهد داشت که نتیجه‌ی دهد تراحم منافع جوامع مختلف نیز انگیزه‌ای برای تنوع در مفهوم تربیت اجتماعی است. این تحول و تکامل داروینی و تربیت اجتماعی به نوبه‌ی خود موجب تحول و تکامل داروینی تربیت فردی خواهد شد. بنابراین مفاهیم تربیت فردی و تربیت اجتماعی همچون زنجیره‌ای از تحولات به هم بسته خواهند بود. از آنجا که اخلاق علم اندوزی و علم آموزی و اخلاق دانشیو تحقیق در ارتباط با تربیت فردی تحول پیدا می‌کنند. نتیجه می‌شود که این اخلاق مربوط به علم نیز با تربیت اجتماعی رابطه‌ی تنگاتنگ دارد و در نقوش تحول و تکامل داروینی است. بنابراین نقوش تربیت اجتماعی که در هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد به نوعی به هرج و مرج آموزش تنظیم می‌دهد و به نوعی به هرج و مرج آموزشی نظم می‌دهد و به نوعی نظام‌های آموزشی متکثر را با هم هماهنگ می‌کند بطوری که این نظام‌های آموزشی بتوانند به هم زیستی مسالمت آمیز خود ادامه دهند و در کنار هم واقعیت پیدا کند و با کمک تضادهای بین آنها سنتز واقع شود و این نظامها تحول پیدا کند و نو شوند و با شرایط محیطی تطبیق بهتری پیدا کنند. مفهوم اجتماع در تربیت اجتماعی از بنیانی‌ترین مفاهیم در تکامل داروینی است.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد داروین

ساختارهای اجتماعی و تربیت درست مانند انسان‌شناسی هگل دچار تحولات سریعی خواهند شد که تحت تحول مفهوم علم و تعلیم و اخلاق و تربیت قرار خواهد گرفت. تنوع ساختارهای اجتماعی که بر تحول ساختارهای اقتصادی سوار است بسیار سریع‌تر از تحول و تکامل داروینی حقوق فردی و اجتماعی اتفاق خواهد افتاد و احساس نا امنی در چنین جامعه موارد چنین تحولات سریعی است. این احساس نا امنی روان افرادی که تحت تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند را تحت فشار قرار می‌دهد و بیماری‌های اجتماعی فراوانی را شایع می‌کند. برای کسی که وارد یک نظام آموزشی می‌شود روشن نیست که هنگام خروج از چه نظام آموزشی

خارج خواهد شد. پس چگونه فرد می‌تواند نظام آموزشی خود را از بین چندین نظام واقع در جامعه انتخاب کند چه بسا بسیاری از افراد در میانه‌ی راه تصمیم بگیرند که نظام آموزشی خود را عوض کنند و به نظام آموزشی دیگری بپیوندند. این خود امری است که به ناپایداری بیشتر نظام‌های آموزشی کمک خواهد کرد و به هرج و مرج آموزشی خواهد افزود و نا امنی جاری در چنین ساختارهای آموزشی دامن خواهد زد. این که دانش آموزان در این طوفان آموزشی چگونه روزگار به سر آورند خود مسئله جدیدی است. که مختص انسان‌شناسی داروینی است. این که چنین دانش آموزانی چگونه باید تعلیم داده شوند و چگونه تربیت شوند تا بتوانند از مسئولیتهای روزمره اجتماعی با موفقیت و سربلندی بیرونی بیایند مسئله بزرگی است که انسان‌شناسی داروینی پیش رو دارد و باید آن را حل کند و حل این مسئله است که سطحی از عاقبت تعلیم و تربیت نزد داروین را ممکن می‌کند و گرنه عاقبتی برای آن متصور نیست.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد داروین

سؤال اصلی این است که این تنوع دایور سیتی سر آخر منجر به هرج و مرج می‌شود یا به تعادل می‌رسد و مسئله‌ی عاقبت تعلیم و تربیت خوش تعریف خواهد بود. اگر فلسفه هگل را یک تز بگیریم تاریخ نشانی دهد به این تز به نقیض خود یعنی فلسفه داروین منجر شده است حاصل این تز و آنتی تز نظریه بلند ملاصدرا خواهد بود که تکامل داروینی را به همه لایه هیا تجرید توسعه خواهد داد و حرکت جامعه به سوی کمال را هم در ابعاد طریح و هم در ابعاد عرضی در بر خواهد گرفت. مسئله عاقبت تعلیم و تربیت در چنین ساختار انسانی عاقبتی نیکو خواهد داشت چرا که رشد علوم در همه لایه‌های تجرید را تضمین خواهد کرد که آن هم به نوبه خود برآورده شدن منافع انسان در همه لایه‌های تجرید را درستی خواهد داشت. اما اگر این سنتز اتفاق نیافتد عاقبت تعلیم و تربیت داروینی در لایه تجرید ماده وقوع پیدا خواهد کرد و این لاهی تجرید گشایش لازم برای موفقیت در همه ایجاد انسانی را نخواهد داشت نتیجه آنکه اگر فلسفه هگل، داروین و ملاصدرا را تز و آنتی تز سنتز بگیریم می‌تواند به عاقبت سعادت‌مندان‌ای منجر شود. یک تناقض نما این است که فلسفه ملاصدرا را پیش از هگل و داروین موجود بوده است. پاسخ اینکه منظور ما از سنتز قبول اجتماعی یک فلسفه است نه ظهور آن چه تفکر داروین هم پیش از او ارائه شده بود اما کنترل اجتماعی پیدا نکرده بود. با این وصف عاقبت تعلیم و تربیت نزد داروین را باید در عاقبت تعلیم و تربیت نزد ملاصدرا جست و جو کرد.

کارل مارکس را معمولاً به عنوان کسی در نظر می‌گیرند که مدعی شد به سوسیالیسم جنبه علمی بخشیده است. مارکس را می‌توان احیاء کننده مجدد فلسفه ماده دانست. مارکس تعبیر تازه از این فلسفه بدست داده و میان آن و تاریخ بشر رابطه جدیدی برقرار کرده است. مارکس آخرین فرد سلسله دستگاه سازان بزرگ و جانشین هگل است و مانند هگل باور به یک فرمول عقلانیکه مسیر تکامل نوع بشر را خلاصه می‌کند دارد. کارل ماکس همانند داروین یکی از بزرگترین شکل‌دهندگان اندیشه نوین به شمار می‌رود. در حالی که داروین یک دانشمند بود و مارکس بیشتر با رخ دادهای سیاسی عصر خویش سروکار داشت. او همواره با جدایی میان نظر و عمل مخالفت می‌ورزید. یکی از مشهورترین نکاتی را که یاد آور شد این است که: فیلسوفان با شیوه‌های گوناگون دنیا را تفسیر کرده‌اند، اما نکته مهم تغییر دادن آن است.

مارکس مانند امبروز قدیس در تروس متولد شد. تروس در دوره انقلاب و عهد ناپلئون عمیقاً تحت تأثیر فرانسویان قرار گرفته بود و جهان بینی آن بسیار بیش از نقاط دیگر آلمان جهانی بود. اجداد مارکس خاخام بودند اما پدر و مادر مارکس هنگام کودکی او مسیحی شدند. مارکس برای مطالعه سوسیالیسم به فرانسه رفت و در آنجا انگلس را ملاقات کرد که مدیر یک کارخانه در منچستر بود. با راهنمایی او مارکس با اوضاع کارگران انگلستان و اقتصاد انگلیسی آشنا شد. در آخر عمر نیز سرانجام به انگلستان پناهنده شد. در حالی که از فقر و بیماری و مرگ فرزندان در رنج بود اما به نحوه خستگی‌ناپذیری خود را به نوشتن و کسب دانش مشغول کرد.

### هم عصران مارکس

به طور کلی می‌توان گفت فلسفه یونان تا ارسطو مبین طرز تفکر متناسب با دولت‌شهر است و فلسفه رواقی متناسب با استبداد کلی و فلسفه مدرسی بیان عقلانی منویات کلیسا به عنوان یک سازمان است. و از لاک به بعد فلسفه متمایل به تجسم بخشیدن سوابق ذهنی طبقه متوسط کاسب کار است و مارکسیسم و فاشیسم فلسفه‌های متناسب با دولت صنعتی جدید است.

اما مارکس از دوجهت مرتکب خطا می‌شود. اول اینکه اوضاع اجتماعی که باید به حساب بیاید، همان قدر سیاسی است که اقتصادی. این اوضاع به قدرت مربوط می‌شود که ثروت یکی از اشکال آن است. ایراد دوم این که، به محض صورت تفضیلی و فنی پیدا کردن یک مسئله دیگر اصل علیت اجتماعی با آن قابل انطباق نخواهد بود.

مارکس فلسفه تاریخی خود را در قالبی که هگل ارائه کرده بود جای داد، اما در حقیقت فقط دور دیالکتیکی است که مورد علاقه اوست و آن عبارت است از: فئودالیسم به نمایندگی مالکان، سرمایه داری به نمایندگی کارفرمایان صنعتی، سوسیالیسم به نمایندگی مزدوران. هگل ملتها را حامل حرکت دیالکتیکی می‌دانست. اما مارکس طبقات را به جای آنها قرار داد. او همیشه دعوی هرگونه دلیل اخلاقی یا بشر دوستانه را برای ترجیح دادن سوسیالیسم یا گرفتن جانب کارگران منکر بود. می‌گفت موضوع این نیست که این طرف اخلاقاً بهتر باشد، بلکه طرفی است که دیالکتیک با حرکت کاملاً جبری خود به آن تمایل دارد.

مارکس اگر به عنوان فیلسوف محض مورد مطالعه قرار گیرد، دارای معایب مهمی است: بیش از حد علمی است و بیش از حد گرفتار عصر خویش است. نظرش به این سیاره، و در حدود همین سیاره نیز به انسان محدود می‌شود. از زمان کوپرنیک به بعد معلوم و مبرهن شده است که انسان آن اهمیت کیهانی را که سابقاً بدان می‌بالید ندارد. هیچ کس که این حقیقت به خوبی در نیافته باشد حق ندارد فلسفه خود را علمی بنامد. به موازت این محدودیت به امور زمینی، در فلسفه مارکس نوعی آمادگی نیز برای پذیرفتن پیشرفت به عنوان یک قانون کلی وجود دارد. این آمادگی از خصایص قرن نوزدهم بود و همان قدر در فلسفه مارکس وجود دارد که در عقاید معاصرانش.

مارکس خود را خدا ناپرست می‌نامید، اما دارای نوعی خوش بینی جهانی بود که خدا پرستی می‌تواند آن را توجیه کند. به طور کلی همه عناصر فلسفه مارکس که از هگل گرفته شده‌اند غیر علمی هستند، بدین معنا که هیچ گونه دلیلی برای فرض صحت آنها در دست نیست. مهمترین قسمت‌های فلسفه مارکس را بدون هیچ رجوعی به دیالکتیک می‌توان فرمول‌بندی کرد. قساوت و بی‌رحمی هولناک نظام صنعتی و احتمال پدید آمدن نهضت شورش میان کارگران همه بدون دیالکتیک قابل توجیه هستند. جهان غرب از لحاظ سیاسی و عقیدتی حضور سه فرقه را به خود دیده است. لیبرالها که از لاک پیروی می‌کنند، کمونیستها که از مارکسیسم پیروی می‌کنند و فاشیست‌ها که از روسو، فیخته و نیچه متأثرند.

اقتصاد مارکس محصول اقتصاد کلاسیک انگلیسی است و فقط نیروی محرک آن عوض شده است. اقتصادیان کلاسیک، به طور هوشیار یا ناهوشیار مقصود خود را رفاه سرمایه‌داران، در مقابل مالکان و مزدوران قرار می‌دادند. مارکس به عکس با این منظور به کار پرداخت که نماینده منافع مزدوران باشد. انگیزه کار او امید به انقلاب اجتماعی بود. امید داشت که اگر هم انقلاب در زمان حیاتش واقع نشود، باری زمان وقوع آن چندان دور نباشد.

مارکس نظریه خود را ماتریالیسم می‌نامید، اما نه از نوع ماتریالیست‌های قرن هیجدهم. ماتریالیسم او، که مارکس تحت تأثیر هگل صفت دیالکتیک را به آن می‌افزود بیشتر از ابزارگرایی امروز شبیه است. مارکس می‌گفت: ماتریالیسم قدیم احساس را اشتباهاً منفعل می‌دانست و به این ترتیب فعالیت را در درجه اول به عین نسبت می‌داد. از نظر مارکس احساس یا ادراک، فعل و انفعال متقابل بین ذهن و عین است. عین مطلق، مجزا است فعالیت ادراک کننده، ماده خامی بیش نیست که در روند معلوم شدن تغییر شکلی دهد. معرفت به معنی قدیم که عبارت است از تفکر منفعلانه، یک انتزاع غیر واقعی است. مارکس نخستین فیلسوفی بود که مفهوم حقیقت را از نظر گاهی فعلی و عملی مورد انتقاد قرار داد. فلسفه تاریخی مارکس ترکیبی است از نظریه هگل و اقتصاد انگلیسی. مارکس مانند هگل معتقد است که جهان مطابق فرمول دیالکتیک تحول و تکامل می‌یابد، اما در مورد نیروی محرک این تحول و تکامل به کلی با هگل مخالف است زیرا به یک هستی مرموز در پشت صحنه به نام روح معتقد نیست.

### انسان‌شناسی مارکس

در آغاز کار، یکی از مفاهیم کلیدی برای مارکس از خود بیگانگی بود. شکوه‌اش این بود که کارگر از محصول کارخویش، که حیات خود را طی می‌کند، بیگانه است. هر چه کارگران چیزهای بیشتری تولید می‌کنند، بیشتر با دنیای ملموس بیگانه می‌شوند. دنیای کالاها قدرت را به خدمت خود می‌گیرند و با کارگر به دشمنی بر می‌خیزند و او را مغلوب می‌سازند. در واقع هر چه کالای بیشتری تولید می‌شود، کار خود به یک کالا مبدل می‌گردد. کار، به جای آنکه بیان آزاد و خلاق انسان باشد، به ابزاری برای تحقیر انسان و تهی کردن او از صفات انسانی مبدل می‌شود. او عقیده‌دارد فعالیت آگاهانه و آزاد از ویژگی‌های تنوع انسان است. هنگامی که کار از خود بیگانه می‌شود، کارآگاهانه و هدفدار انسان که آدمی را از حیوان متمایز می‌سازد، تحریف می‌شود.

مارکس در نوشته‌های بعدی اصطلاح از خود بیگانگی را با مفهوم کالاپرستی در کتاب سرمایه جایگزین می‌کند. می‌گوید: محصولات ذهن انسان پیکره‌هایی خود مختار، به نظر می‌رسند که دارای حیات خاص خود می‌باشند، با یکدیگر و با نژاد انسان ارتباط برقرار می‌کنند و با دستاوردهای انسان نیز در عالم اشیاء همین ارتباط را دارند. وقتی محصولات ذهن انسان با محصولات کار پیوند می‌خورند و کالا تولید می‌شود. من این را کالاپرستی می‌نامیم. اندیشه فلسفی مارکس بسیار انسان محورانه است. بیان کمونیست که توسط مارکس و انگلس نوشته شده است، نظریه کمونیسم را در یک عبارت خلاصه می‌کنند: حذف مالکیت خصوص؛ مارکس ریشه تقسیم طبقات در جامعه را به تقسیم کار در گذشته نسبت می‌داد. از نظر او تقسیم کار و مالکیت خصوصی یک چیز هستند که تضاد منافع از آن ناشی می‌شوند.

## مبانی انسان‌شناسی مارکس

مارکس تصویری کرد که سوسیالیسم نوع‌دوستی به بار خواهد آورد، به گونه‌ای که هر انسانی به دنبال منافع مشترک است تا در پی منافع شخصی. شاید او فکر می‌کرد که در دنیای برخوردار از فراوانی، نیازی نیست تا کسی به دنبال آزمندی باشد. اما چنین نکته‌ای این سوال را بر می‌انگیزد که تا چه حد خودخواهی در طبیعت انسان جنبه‌ی ذاتی دارد؟ آنهایی که به قدر کافی دارند، بیشتر می‌خواهند و آنهایی که ثروتمندند به نظر نمی‌رسد که آزمندی کمتری داشته باشند. مارکس ممکن است این وضع را به نظام اقتصادی نسبت دهد، اما این نگرانی پنهانی وجود دارد که آزمندی احتمالاً ذاتی است و حتی شاید جزئی از میراث زیستی ما بشمار می‌رود. بنابراین، در چنین حالتی، آزمندی از طریق متحول شدن جامعه، محو نمی‌شود.

مارکس به مبارزه طبقاتی بیشتر توجه نشان می‌داد تا اندیشه‌های خیال پردازانه در باب ماهیت یک جامعه‌ی کامل و یا شکوفایی استعدادهای آدمی. یقین او نسبت به غیر انسانی بودن سرمایه داری، از گمانش نسبت به امکاناتی که به زعم او در دسترس انسان قرار دارد، بیشتر بود. در واقع، او می‌توانست بگوید که قادر نیست پیش بینی کند، هنگامی که انسان‌ها بطور طبیعی آزاد شوند، تا کجا پیشرفت می‌کنند. پیشرفت آنها یک فرآیند فعال خود آفرینی است. با این حال، تصورات اتوپیایی درباره‌ی پیشرفت انسان‌ها ممکن است هم مخل باشد و هم چالش انگیز. ما را فراخوانده‌اند تا تمام آنچه داریم ویران کنیم، بی‌آنکه بدانیم چه چیزی قرار است جای آن گذاشته شود. مارکس به تمامی نهادهای اجتماعی موجود با بدگمانی عمیقی می‌نگریست. حتی او نهاد خانواده را یک نهاد نهایی و تکامل یافته نمی‌دانست.

مارکس به سنت اجتماعی یا عادات شخصی بهایی نمی‌داد. او بر آداب و رسوم آن طور که فلاسفه‌ی پیش از او تاکید داشتند توجه نداشت. زیرا او عقیده داشت مقاصد و تمایلات مادر سطح فردی و اجتماعی ریشه در عملکرد یک نظام اقتصادی خاص دارد. او اصرار داشت که مردم فقط در اثر انقلاب و در یک مقیاس جمعی می‌توانند متحول شوند. از نظر او انقلاب ضروری بود زیرا که طبقه حاکم به هیچ طریق دیگر سرنگون نمی‌شود. به علاوه به سبب سرنگونی طبقه در یک انقلاب می‌توان زنگار زمان را زدود و برای بنیان گذاری جامعه نوین آماده شد.

موقعیت انقلاب چنین فرضی را طلب می‌کند که تغییر بنیادین جامعه موجب تغییر طبیعت انسان می‌شود و جامعه‌ی عصر حاضر نیز حاکی از همین امر است. با این حال، اگر انتخاب طبیعی ما را خود محور بار آورده است، تمایلات ما به عنوان موجودات زیستی، چه در جامعه کمونیستی و چه در جامعه سرمایه داری یکسان خواهد بود. از سوی دیگر، اگر ما صاحب نفوسی بالقوه‌فنا-ناپذیر و دارای قدرت انتخاب عقلایی و آزاد هستیم و به سوی شرارت گرایش داریم، در این صورت آرزوی تحقق جامعه‌ای کامل بر روی زمین تقریباً محکوم به فناست. از طرف دیگر، بسیاری از مردم به خانواده و به ملتشان وابسته هستند هر چند از نظر اقتصادی در پایین‌ترین سطح باشند. داروین استدلال می‌کرد که این وابستگی به مفهوم دقیق آن طبیعی است. بنابراین ممکن است مردم محافظه کارانه با انقلاب مخالفت کنند. اما مردم منافع واقعی خود را نمی‌دانند و رهبران انقلاب ناچارند خواسته‌های آگاهانه مردم را نادیده بگیرند.

به نظر مارکس، آنچه طبیعت ما را تشکیل می‌دهد صرفاً خلق اشکال خاصی از تولید است. اگر آنها تغییر یابند، به اصطلاح طبیعت انسان نیز تغییر پیدا می‌کند. مارکس به این نتیجه رسید که برای آن که بتوان تاریخ را ساخت، پیش از هر چیزی آدمی باید در موقعیتی باشند که بتواند زندگی کند. یعنی نیازهای اولیه‌اش فراهم شود. ارضای این نیازها منجر به بروز نیازهای جدیدتری می‌شوند. در حقیقت بسیاری از نیازها و سلیقه‌های ما توسط جامعه شکل داده می‌شود و بخشی از طبیعت تغییرناپذیر انسان به شمار نمی‌روند. نحوه خلق نیازهای تازه توسط تبلیغات، در عصر نوین، شاهدی بر این مدعاست.

با این حال بیشتر آن چیزی که در طبیعت انسان تغییرناپذیر به نظر می‌رسد، به شرایط قابل تغییر در جامعه بر می‌گردد. تصور مارکس از جامعه مطلوب این است که انسان‌ها بتوانند به خویشتن واقعی خویش دست یابند. با این حال، راهی وجود ندارد

که بتوان بر اساس آن گفت تمام جوامع موجود چنین چیزی را می‌خواهند. جامعه‌ای که در آن هیچ انسانی، سبب ملاحظات اقتصادی در تنگنا قرار نمی‌گیرند یا قلمرو فعالیت‌هایش محدود نخواهد شد. جامعه‌ای که استعداد‌های انسان در آن سرکوب نشود. جبر گرایی اقتصادی که ظاهراً گاهی اوقات مارکس از آن حمایت می‌کند، از جمله ویژگی‌های یکی از اشکال جامعه است و نه ویژگی تغییر ناپذیر آن. مارکس بر آن بود که سلطه‌ای را که نتیجه سرمایه داری می‌پنداشت از میان بردارد. تصویر اتوپایی برخوردار از فراوانی که در آن از آزمندی و خودخواهی اثری نباشد، ممکن است مطلوب به نظر بیاید. اما سوال واقعی این است که آیا آن می‌تواند تحقق یابد؟

### آراء مارکس درباره متقدمان

تفاوت مارکس با داروین در این بود که مارکس به جای پرداختن به زمینه زیستی، به زمینه اجتماعی حیات انسان توجه کرد. هر اندازه تأثیر سازنده عامل زیستی مورد تأکید قرار گیرد، به نظر می‌رسد کمتر می‌توان با این عامل کاری کرد. یکی از دلایلی هم که متفکران محافظه کار جنبه‌های مفروض طبیعت از انسان را مورد تأکید قرار می‌دهند ولی اصول گرایان، جامعه را عامل شکل دهنده انسان به حساب می‌آورند، این است که بدون دست کاری عجیب و قریب و طولانی مهندسی ژنتیک به سختی می‌توان ماهیت زیستی انسان را تغییر داد. از سوی دیگر، همان طور که انقلابیون نیک آگاهند، جوامع در گذشته دستخوش تحول شده‌اند. و می‌توان آنها را متحول ساخت. هرچه بیشتر بتوان نابسامانی‌ها را به نقایص موجود در جامعه نسبت داد، بیشتر می‌توان به آینده چشم امید دوخت. نظریه گناه نخستین یا خودخواهی ذاتی طبیعت زیستی ما، به نظر می‌رسد توجیهی برای منفعل بودن ما از لحاظ سیاسی باشد در اینکه امور را آن طور که هستند بپذیریم، هر چند که این پذیرش از روی اکراه باشد. همان طور که داروین می‌دانست انسانها به جامعه نیازمندند. مارکس نیز نمی‌توانست حقایق مربوط به جنبه‌های زیستی انسان را نادیده انگارد. هر چند به جامعه بر ما اثر بگذارد اما جامعه و در واقع تاریخ، مخلوق انسانها هستند. البته در این جا یک فرآیند دیالکتیکی وجود دارد. انسان‌ها جامعه را خلق می‌کنند و جامعه بر انسان‌ها تأثیر می‌گذارد و انسان جامعه را متحول می‌کند.

### علم از دیدگاه مارکس

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی مارکس بدین قرارند: ادراک فعل و انفعال متقابل ذهن و جسد است. معرفت تفکر منفعلانه نیست بلکه با عمل شکل می‌گیرد. تاریخ مطابق فرمول دیالکتیکی مادی شکل می‌گیرد. روح توصیفی از بدن است انسان باید متناسب با دولت صنعتی تفسیر کرد. حرکت دیالکتیکی از حکومت سرمایه داری به کمونیسم در اثر تبدیل انسان جامعه سرمایه داری به انسان جامعه کمونیستی است که نیازهای روزمره را از طریق جدیدی برآورده می‌کند. مالکیت خصوصی باید با مالکیت دولتی جایگزین شوند. طبیعت انسان خلق اشکال خاصی از تولید است می‌توان انسان را بر اساس ساختار اقتصادی جامعه تعریف نمود. مردم در اثر انقلاب و یک مقیاس جمعی می‌توانند متحول شوند. تغییر بنیادین جامعه موجب تغییر طبیعت انسان می‌شود. بین انسان و جامعه ارتباط دیالکتیکی برقرار است. انسانها جامعه را خلق می‌کنند و جامعه بر انسانها تأثیر می‌گذارد و انسان جامعه را متحول می‌سازد. وسیله‌های امرار معاش و در نتیجه تحولات اقتصادی مبناهایی را تشکیل می‌دهند که نهادهای اجتماعی و سیاسی بر آنها استوار می‌شوند. بنابراین در انسان‌شناسی مارکس علم پدیده‌ای عملیاجتماعی اقتصادی است و مفهوم علم هم پای دیالکتیک طبقات اجتماعی تحول می‌یابد و این تحولات بر پایه نظام اقتصادی قابل توجیه است. علم مانند انسان یکسره مادی است و بین علوم نظام طبقاتی وجود دارد. دیالکتیک جامعه به سویی است که جامعه‌ای بی‌طبقه از علوم بدست دهد.

مارکس معاصر داروین بود و بدون تردید علاقمند به کارهای او. یکی از عوامل مهم که بر مارکس اثر گذاشت، فلسفه آلمان بود. کارهای مارکس از هگل و پیروان او بویژه آنجا که بر نقش خودآگاهی تأکید می‌ورزد، تأثیر پذیرفته است. با این حال، در باره

کتاب « منشأ انواع » به انگلس نوشت که این کتاب حاوی مبنا در تاریخ طبیعی برای دیدگاه ماست. به زعم مارکس، که با آن موافق هم بود، ضربه‌ی مرگباری بر مفهوم غایت‌گرایی در علوم طبیعی وارد آمده بود. او نوشت: کتاب داروین خیلی مهم است و برای من مبنایی در تاریخ طبیعی بر مبارزه طبقاتی فراهم می‌کند. مارکس برای تشبیه تحولات تاریخی از مفهوم داورینی انتخاب طبیعی سود جست. او فکر نمی‌کرد که داروین بر نحوه ساز و کارهای اجتماعی پرتو مستقیمی افکنده باشد. زیرا نظام‌های اقتصادی زمانی که دیگر نتوانند خود را به طور مطلوب با شرایط سازگار کنند بر می‌افتند. تحولات را نمی‌توان به طور مستقیم بر نیازهای زیستی انسان تبیین کرد.

پس از مرگ مارکس، انگلس گفت: داروین قانون تحول طبیعت زنده را کشف کرد و مارکس قانون طبیعت انسان را. بشر بیش از آنکه دنبال علم، هنر و یا مذهب برود، به خوردنی پوشیدنی، و مسکن احتیاج دارد. بنابراین وسیله‌های امرار معاش و در نتیجه تحول اقتصادی، باید مبنایی را تشکیل دهند که نهادهای سیاسی و اجتماعی بر آنها استوار شوند.

### مارکس در بستر تاریخ علم

مارکس نه دانشمند بود و نه شناخت‌شناس و فلسفه او به فلسفه سیاسی اجتماعی اقتصادی محدود می‌شود اما نتایجی در انسان‌شناختی و شناخت‌شناسی دارد. با وجود اینکه آراء مارکس در شناخت‌شناسی محدودند اما در دوران حکومت کمونیسم در روسیه بسیاری از تحقیقات در فلسفه علم بر اساس مبنای دیالکتیک مادی انجام پذیرفتند که می‌توان آنها را جزء آراء مارکس به حساب آورد. بسیاری از این تحقیقات منجر به شکل‌گیری مکاتب ریاضی و فیزیک شدند و به شکوفایی صنعت و تکنولوژی در اتحاد جماهیر شوروی منجر گردیدند.

بسیاری از این تحقیقات که با بودجه‌های مربوط به نیروی هسته‌ای انجام می‌شد جزو اطلاعات رده بندی شده قرار می‌گرفتند و سالها بعد که دوباره در کشورهای غربی کشف می‌شدند، صاحبان روسی این تحقیقات مدعی می‌گردیدند. سیستم آنالوگ که محصول تکنولوژی روسی است از سیستم دیجیتال که آمریکایی است بسیار دقیق‌تر است و این منجر شده است که هنوز روسیه در صنایع نظامی از آمریکا پیشین گرفته باشد.

متأسفانه فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی ساختارهای علمی در این کشور را نیز از هم فروپاشید. دانشگاه مسکو که روزی چندین سمینار در آن تشکیل می‌شد تبدیل به مرکزی خلوت و دور افتاده گردید. بسیاری از جمهوری‌ها که در صنایع خاصی پیشرفته بودند، به عنوان جمهوری مستقل دیگر از تکنولوژی بالایی برخوردار نبودند. ساختار علم در روسیه خود دستخوش تحولات اجتماعی مخرب شد.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه مارکس

دیدگاه انسان‌شناسی مارکس به شناخت و فلسفه علم دیالکتیک و مادی گراست. لذا علوم را در سطح مادی همواره در حال تحول نگه می‌دارد. دیالکتیک بین ذهن و جسم علوم ذهنی را مانند ریاضیات و فلسفه مد نظر قرار می‌دهد اما به نحوی که کاملاً کاربردی باشد. ریاضیاتی که با سایر شاخه‌های علوم تجربی در ارتباط است تنها ریاضیاتی است که فرصت رشد می‌یابد و ریاضیات به عنوانیک علم محض محترم شمرده نخواهد شد.

در کنار هم قرار گرفتن ریاضیات و علوم تجربی موجب شکوفایی این علوم خواهد شد هر چند احترام به ریاضیات به عنوان یکی علم محض منجر خواهد شد که این شکوفایی سریعتر هم شکل بگیرد که در انسان‌شناسی مارکس غایب است. ریاضیات کاربردی بسیاری از رشته‌های ریاضی را در بر می‌گیرد اما فلسفه کاربردی تنها به بعضی ابعاد فلسفه کلاسیک می‌پردازد.

جالب اینجاست که مارکس که با اقتصاد انگلیسی آشناست، با فلسفه انگلیسی آشنا نیست و لذا روش تحلیلی در فلسفه را پیش نمی‌گیرد. البته فلسفه تحلیلی تناسب بیشتری با آراء مارکس دارد و مارکس ناچار نبود یک دستگاه فلسفی بزرگ برای حمایت آراء خود بسازد. از طرف دیگر مارکس دوست داشت فلسفه اش جهانی شود و منجر به انقلابهای بسیار گردد. انتخاب فلسفه تحلیلی نمی‌توانست مارکس را در نرسیدن به این هدف یاری کند. البته فلسفه کلاسیک توانست آراء او را به کرسی بنشاند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

مسئله عاقبت بشریت در انسان‌شناسی مارکس مسئله‌ای خانه زاد است. هدف مارکس از تئوری پردازی‌هایش نرسیدن جامعه به جامعه‌ی ایده‌آل کمونیستی است که در آن استعداد هایفرد نهایت شانس شکوفایی را دارا خواهند بود. البته باید اذغان داشت که در دولتهای کمونیستی مانند اتحاد جماهیر شوروی و چین تربیت استعدادهای خاص بسیار موفقیت آمیز بوده است. پس از فرو پاشی اتحاد جماهیر شوروی عموماً بر این عقیده اصرار می‌ورزید که نظام کمونیستی نظام موفقی نبوده است و به اهداف از پیش تعیین شده خود نمی‌توانست برسد. از مؤلفه‌های مهم این شکست عدم استقبال از سنت و عادات اجتماعی و مبارزه با آنها، مبارزه با دین، مبارزه با وطن پرستی و مبارزه بسیاری دیگر از خصلتهای ذاتی هستند. باوجود این ایده‌آلی که مارکس از عاقبت بشریت ترسیم می‌کند دور از دسترس و غیر ممکن به نظر نمی‌رسد کما اینکه موفقیت‌های دولتهای کمونیستی به عاقبت ترسیم شده از بشریت اندکی شباهت دارد. سوال اینکه به عنوان یک ایده‌آل ذهنی آیا عاقبتی که مارکس برای بشر ترسیم کرده است مطلوب است؟ فلسفه‌ای که مادیگراست تنها در سطح نیازهای مادی انسان می‌تواند موفق باشد. لذا عاقبتی که برای زندگی مادی بشر توسط مارکس تعیین می‌شود. ممکن است که قابل قبول باشد، اما در مورد زندگی معنوی هرگز چنین نیست.

### نقد انسان‌شناسی مارکس

انسان‌شناسی مارکس در عین اینکه لایه‌های تجرید ذهن و جسد را حفظ می‌کند، آنها را در یک سطح قرار می‌دهد و بین آنها دیالکتیک برقرار می‌کند. این نشان می‌دهد که مادی بودن یک انسان‌شناسی به لایه تجرید مادی مربوط نمی‌شود. بلکه به قطع رابطه انسان با خداست. هر انسان‌شناسی که در آن انسان با خدا رابطه نداشته باشد به نوعی مادیگراست و از مضار انسان‌شناسی‌های مادیگرا بر کنار نیست.

دیگر اینکه مارکس تا جایی که می‌تواند، برای اینکه جا را برای تحول جامعه و انسان باز کند. و رسیدن به مقصود خویش ممکن‌تر سازد، سعی می‌کند تا تغییر ناپذیرهای انسان را محدود جلوه دهد. به جز این فطرت را که معنوی است، منکر می‌شود. چرا که در ساختار تحول او دیالکتیک او نمی‌گنجد لذا فرض وجود باطن فرضی اضافی است مگر آنکه برای باطن هم دیالکتیک قائل شویم که نقض غرض است. چرا که مارکس ذهن را مادی گرفت تا بتواند دیالکتیک را برقرار نماید و فرض وجود لایه باطنی دیگری مخالف با سنتی است که خود مارکس انجام آن را عهده گرفته. هر لایه‌ی تجرید دیگری غیر از ذهن هم که متصور باشد می‌تواند در کنار ذهن و جسد درگیر دیالکتیک مادی شود و لذا باید مادی تصور شود. می‌بینیم که مادیگرایی در انسان‌شناسی مارکس حرف اول را می‌زند و پیاده کردن این انسان‌شناسی برای انسانی که لایه‌های تجرید دارد غیر ممکن است. روشن است مارکس شخصیتی کلامی دارد چرا که مشهود و لایه‌های تجرید هرگز با فلسفه او نمی‌تواند سازگار باشد.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی مارکس

در انسان‌شناسی مارکس مفهوم انسان دستخوش تغییر و تحول است و این تحولات توسط ساختار جامعه هدایت می‌شود. لذا حقوق طبیعی انسان بر حقوق اجتماعی انسان سوار می‌شود. اما این طور نیست که حقوق طبیعی از روی حقوق اجتماعی به طور بیگانه تعیین می‌گردد. بلکه تعیین حقوق طبیعی حاصل یک فرآیند دیالکتیک است. ساختار جامعه تعریفی از انسانمی‌دهد که بر زندگی عملی او در جامعه استوار است. بنابراین زندگی عملی انسان در ذهن و جسد به فعالیت‌هایی می‌پردازد و محقر به حقوقی می‌شود. دیالکتیک بین ذهن و جسد که همان زندگی انسان را تشکیل می‌دهد منجر به دیالکتیک بین حقوق جسمی و حقوق ذهنی طبیعی انسان‌ها می‌گردد حاصل در هر مرحله یک نظام حقوق طبیعی متمایز است.

به عبارت دیگر تعریف انسان در انسان‌شناسی مارکس چنان باز است که حقوق طبیعی مفهومی غیر طبیعی است. نه تنها حاصل دیالکتیک است بلکه بر زندگی اجتماعی و حقوق اجتماعی سوار می‌شود. لذا نتیجه می‌تواند بی‌نهایت متنوع باشد چه ساختارهای اجتماعی که برای انسان متصور است بی‌نهایت است. ممکن است کسی بگوید از کجا بدانیم این ساختارهای ذهنی و مجرد قابل پیدا سازی هستند؟ پاسخ اینکه تاریخ کمونیسم نشان می‌دهد امکان پیاده سازی ساختارهای از پیش تعیین شده در جامعه وجود دارد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی مارکس

نه تنها حقوق طبیعی در انسان‌شناسی مارکس بر حقوق اجتماعی استوار شده است بلکه تعریف انسان و حقوق فردی او نیز بر حقوق اجتماعی استوار می‌شود. بنابراین حقوق اجتماعی جای حقوق طبیعی را خواهد گرفت و همان نقشی را در فلسفه حقوق ایفا خواهد کرد که حقوق طبیعی در بسیاری فلسفه‌های دیگر ایفا می‌کند.

تعیین حقوق اجتماعی ریشه در ساختار جامعه و زندگی اجتماعی انسان دارد. لذا حقوق اجتماعی زبانی برای چگونگی اجتماعی انسان است. هر ساختار جامعه که از پیش تعیین شود نظام حقوقی یگانه‌ای را که آن را حمایت می‌کند پیش پا می‌نهد. این فرض مهم نتیجه می‌دهد که حقوق اجتماعی زبانی برای بیان ساختار جامعه است.

تعیین حقوق فردی بر اساس حقوق اجتماعی اتوماتیک است. حقوق اجتماعی بیان می‌کند که ساختار جامعه چگونه باید باشد و از آنجا تعریف انسان استخراج می‌شود و حقوق فردی او قابل تشخیص خواهند بود. لذا مانند بسیاری از دیگر فلسفه‌های حقوق، فرد آن مقدار آزادی دارد که جمع برای او تعیین می‌کند بلکه حقوق فرد را جمع تعیین می‌کند. و این از حقوق فردی که آزادانه از روی حقوق جمعی تعیین شود محدود کننده‌تر است. لذا باید گفت در اینجاست که جمع می‌شود که درست بر خلاف انسان‌شناسی نیچه است که در آن جمع فدای فرد می‌گردد.

### فلسفه اقتصاد نزد مارکس

ساختار اقتصادی جامعه نیز مانند حقوق اجتماعی زبانی است که ساختار اجتماعی را می‌توان به آن زبان بیان کرد و این یکی از اصول موضوعه مهم تفکر مارکسیستی است. یعنی اقتصاد همه اطلاعات جامعه را در خود خلاصه می‌کند و این درست همان نقشی است که حقوق اجتماعی ایفا می‌کند.

بنابراین با دانستن ساختار اقتصادی، ساختار اجتماعی معین می‌گردد و با دانستن آن حقوق اجتماعی و سپس حقوق طبیعی و فردی که بر هم منطبقند تعیین می‌گردد. لذا ساختار اقتصادی همه اطلاعات مربوط به تعریف انسان را در بر دارد. پس می‌توان گفت انسان‌شناسی مارکس یک انسان‌شناسی اقتصادی است بلکه تمام انسان‌شناسی‌های اقتصادی در انسان‌شناسی مارکس جای می‌گیرند چرا که مفهوم انسان در این نظریه باز است و حاصل یک دیالکتیک می‌باشد.

همانطور که جامعه را می‌توان برحسب ساختار اقتصادی کاملاً مشخص نمود، دیالکتیک‌های یک جامعه را نیز می‌توان بر حسب دیالکتیک‌هایی در ساختار اقتصادی بیان نمود. پس تحولات مفهوم انسان نیز بر حسب دیالکتیک‌ها در ساختار اقتصادی قابل فرمول‌بندی هستند و این اقتصادی بودن انسان‌شناسی مارکس را مجدداً تأیید می‌کند.

### اقتصاد مارکسی در بستر فلسفه حقوق

روند همیشگی بحث این بود که ابتدا فلسفه حقوق طبیعی و فردی و اجتماعی را بررسی می‌کردیم و سپس فلسفه اقتصاد را تا بعد تصمیم بگیریم این ساختارهای حقوقی و فلسفی چه ساختارهای اجتماعی را حمایت می‌کند. اما در مورد انسان‌شناسی مارکس وضع برعکس است. ساختارهای اجتماعی آزادانه تغییر می‌کند و آنها هستند که ساختارهای حقوقی و اقتصادی جامعه را مشخص می‌کند. لذا در بستر حقوق و اقتصاد مارکسی ساختارهای اجتماعی آزادند و هر چه می‌خواهند باشند.

البته مارکس برای تحول ساختارهای اجتماعی قوانینی دیالکتیکی فرض می‌کند و ساختارها آزاد نیستند تا شرایط موجود به هر ساختاری که فرض شود تحول پیدا کند. بلکه تحت نظام دیالکتیک از یک ساختار اجتماعی خاص تنها می‌تواند نتیجه خاصی بیرون بیاید. ممکن است فیلسوفان در نظام اجتماعی حاصل از دیالکتیک محدودیت‌ها یا آزادی‌های خاصی قائل شوند و یا رده‌بندی‌های متفاوتی از ساختارهای اجتماعی و مفهوم دیالکتیک در آنها ارائه دهند اما آنچه تغییر نمی‌کند نظام تحولات قانون-مند ساختارهای اجتماعی است که وظیفه شناخت این قوانین بر عهده جامعه‌شناسان گذاشته می‌شوند. ایشان تصمیم می‌گیرند این ساختار جامعه مفروض کدام است و تحت دیالکتیک به چه ساختارهایی می‌تواند منجر شود.

### علم مارکسی در بستر حقوق و اقتصاد مارکسی

همان‌طور که حقوق و اقتصاد مارکسی طفیل تحولات ساختارهای اجتماعی هستند ساختارهای علمی تحت انسان‌شناسی مارکس نیز طفیل تحولات ساختارهای اجتماعی هستند. این تحولات می‌توانند مربوط به ساختارهای کل جامعه باشد، محدود به ساختارهای علمی جامعه گردد. از چنین نظام حقوقی و اقتصادی ساختار علمی انقلاب‌های علمی کوهن بیرون کشیده می‌شود. به عبارت دیگر در انسان‌شناسی مارکس تحولات علمی را می‌توان بصورت پدیده‌هایی اجتماعی مورد مطالعه قرار داد و دلایل ظهور انقلاب‌های علمی را به زبان پدیده‌های اجتماعی رده بندی کرد. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم که جامعه‌شناسی جای زبان‌شناسی و فلسفه را گرفت، تحولات علم را بیشتر از همه‌ی اعصار می‌توان بر حسب شرایط اجتماعی توصیف و تحلیل کرد. البته ادعای کوهن این است که تحولات علمی همه‌ی اعصار را می‌توان چنین توصیف و تحلیل کرد. اما ادعای او با عصر خودش بیش از همه‌ی اعصار هم خوانی دارد. بنابراین صحیح نیست که بگوییم در بستر حقوق و اقتصاد مارکسی ساختارهای علمی چنین و چنان می‌شوند بلکه حقوق و اقتصاد ساختارهای علمی همه طفیل تحولات ساختارهای اجتماعی هستند که خود از قوانینی پیروی می‌کنند.

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

از نظر مارکس احساس یا ادراک، فعل و انفعال متقابل بین ذهن و عین است. عین مطلق، مجزا از فعالیت ادراک کننده ماده خامی نیست که در روند معلوم شدن تغییر شکلی دهد. معرفت به معنی قدیم که عبارت است از تفکر منفعلانه‌ی یک انتزاع غیر واقعی است. مارکس مفهوم حقیقت را از نظر گاهی عملی و فعلی مورد انتقاد قرار داد. از دیدگاه او هدف شناخت ایجاد تغییر است. اما بر خلاف هگل معتقد نیست که نیروی محرکه پشت این تغییر روح است. از نظر مارکس نیروی محرک دیالکتیک طبقات اجتماعی است. شناخت به دنبال منافع مشترک است نه منافع شخصی و دنبال مردن منافع اجتماعی تغییرات پی در پی

در جامعه را به دنبال خواهد داشت. تغییر نظام اجتماعی تنها در پی یک انقلاب ممکن است. مردم ممکن است محافظ کارانه با انقلاب مخالفت کنند اما منافع واقعی خود را نمی‌دانند و رهبران انقلاب ناچارند خواسته‌های آگاهانه‌ی مردم را نادیده بگیرند. نزد مارکس، خود شناخت نیز می‌تواند یک پدیده اجتماعی تصور شود و تحول شناخت به دلایل طبقاتی بودن ساختار شناختی در ذهن در دستور کار قرار می‌گیرد که آن نیز با انقلاب‌های شناختی ممکن می‌شود. شناخت مانند علم پدیده‌های عملی، اجتماعی و اقتصادی است. دیالکتیک شناخت بسویی است که جامعه‌ای طبقه از شناخت را به دستمی‌دهد. بنابراین فرض آن این است که در حال حاضر شناخت انسان لایه لایه است و طبقاتی است. این لایه‌های شناخت لایه‌های تجرید نیستند بلکه از نوع طبقات اجتماعی هستند.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

مهمترین ارزش نزد مارکس تغییر و تحول اجتماعی است که تغییر و تحول بی‌هدفی نیست بلکه به سمت یک جامعه بدون طبقات حرکت می‌کند. در تفکر مارکس شناخت هم یک پدیده اجتماعی است و ساختار شناختی هم به سمت یک شناخت یک دست و بدون طبقه حرکت می‌کند. هم‌نشینی تئوری و اجرا و به زبان دیگر هم نشینی نظر و عمل نزد مارکس ارزش است که نتیجه آن حرکت از علوم محض به سمت علوم کاربردی است. ارزش‌های اخلاقی و دینی نه تنها برای مارکس محترم نیستند و به آنها تاکید نمی‌شود بلکه ضد ارزش نیز محسوب می‌شوند چرا که با ذات ماتریالیسم دیالکتیک تناقض دارند. بر خلاف آنچه در نظر اول درست می‌رسد توجه به منافع طبقه‌ی کارگر یک ارزش مارکسیست نیست بلکه نتیجه‌ی طبیعی تفکر ماتریالیستی و تحولات جامعه به سمت جامعه‌ی بی‌طبقه است. نزد مارکس خودشناسی ارزش است اما مارکس تعریف خاصی از خودشناسی دارد. یعنی نزد مارکس انسان باید خود را بشناسد و بفهمد که انسان همان چیزی است که مارکس می‌گوید. کار اگر آگاهانه و آزادانه نباشد ضد ارزش است و کار آگاهانه و آزادانه نزد مارکس ارزش است. نزد مارکس تولید و برآورده کردن نیازهای انسان ارزش است اما نیازهای انسان دستخوش تحول‌اند و تحت ماتریالیسم دیالکتیک تحول و تغییر می‌یابند. حتی مفهوم انسان با ساختار جامعه در دیالکتیک قرار می‌گیرد و همواره دستخوش تحول خواهد بود. لذا خود مفهوم ارزش نیز دستخوش تغییر و تحول قرار خواهد گرفت.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

محتوای آموزش، مفهوم علم همگام با مفهوم انسان و مفهوم شناخت دستخوش تحول هستند در نتیجه ساختار آموزشی نیز دستخوش تحول است. این تعلیم را بسیار شبیه تعلیم از دیدگاه هگل می‌کند جز این که در هگل لایه‌های تجرید شکل می‌گیرد و نزد مارکس همه لایه‌های تجرید در لایه تجرید ماده خلاصه می‌شوند. از نظر سرعت تحولات این تعلیم بسیار شبیه دیدگاه داروین است جز این که نزد داروین تحول زیستی است اما در نظر مارکس تحول اجتماعی است. تحولات اجتماعی بسیار سریع‌تر از تحولات زیستی اتفاق می‌افتند. با این وصف تعلیم اگر هم متفاوت با تعلیم هگل و داروینی است به خاطر ساختار اقتصادی نزد مارکس است که با ساختار اقتصادی انسان‌شناسی هگل و داروین متفاوت است. این جامعه است که انسان را تعریف می‌کند. شناخت و ارزش را تعریف می‌کند و علم و تعلیم را تعریف می‌کنند. محور تحولات علمی و تعلیمی ساختار اجتماعی است و محور تحولات اجتماعی تحولات اقتصادی است. اقتصاد جامعه را با انقلاب‌هایی به سمت یک جامعه بدون طبقه می‌برد که نتیجه آن حرکت مفهوم علم، مفهوم آموزش و محتوای آموزش توسط انقلاب‌های اجتماعی است که توسط رهبران این انقلاب‌ها تحولات در نظام علمی مدیریت می‌شوند. "ساختار انقلاب‌های علمی" کوهن نتیجه چنین دیدگاهی به علم است که بیش از صد سال پس از مارکس فرمول بندی شده است. کوهن انقلاب‌های علمی را نتیجه تحولاتی اجتماعی در جامعه علمی می‌داند.

## تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

حقوق فردی نزد مارکس از روی حقوق اجتماعی تعریف می‌شوند لذا مارکس در تربیت اصول گرا نیست. تربیت یعنی آنچه جامعه برای فرد تعریف می‌کند که بر خلاف تفکر داروین یگانه است و دایورس نیست. پس فرق اساسی مارکس با هگل لایه‌های تجرید و فرق اساسی مارکس با داروین در تنوع انواع است. این ویژگی عدم شکل‌گیری دایورسیتی و تنوع در فلسفه‌های علم و فلسفه اخلاق نتیجه‌دهنده حقوق اجتماعی باید چنان شکل بگیرد تا با تعریف اجتماعی علم یا شناخت و تعلیم و تربیت در هر زمانه‌ای هماهنگ باشند. بنابراین مارکس برخلاف داروین یک نظام در حال تحول یگانه را بدست می‌دهد که تحولات آن جهت دار است و به سمت عاقبت از پیش تعیین شده‌ای حرکت می‌کند. در صورتی که نزد داروین تنوع انواع برقرار است و تحولات از اجزا به کل تحمیل می‌شوند در حالی که نزد مارکس تحولات از کل به اجزا تحمیل می‌شود. این تفاوت اصلی دو نگاه مادی‌گرایانه داروین و مارکس است. هر چند مارکس هم عصر داروین است و نظریه داروین را حامی نظریه ماتریالیسم دیالکتیک می‌داند اما در حرکت از جز به کل این دو تفکر بایکدیگر تقابل و تضاد و مخالفتی جدی دارند. همان طور که نزد مارکس حقوق اجتماعی بر حقوق فردی حکومت دارد مفهوم تربیت اجتماعی نیز بر مفهوم تربیت فردی حکومت می‌کند. فرد مقهور جامعه است نه فقط در اخلاق بلکه در تعریف انسان و لذا در تعریف شناخت فرد مقهور جامعه است.

## تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی مارکس

به نظر می‌رسد نتیجه فلسفی تفکر مارکس عدم شکل‌گیری تنوع انواع است که در ادعایی مطابق با واقعیت نیست. بخصوص که مارکس تحولات همه جوامع را به سوی یک هدف یگانه می‌داند. لذا در نهایت همه جوامع به سمتی پیش می‌روند که تعریفی از فرد و انسان ارائه کند که یگانه و سرتاسری است بلکه همه جوامع به سمتی پیش می‌روند که به یک جامعه واحد تبدیل شوند این صورت دیگری از توحید مادی‌گرایانه است که با توحید مادی‌گرایانه داروین متفاوت است. از نظر مارکس تنها نهاد خانواده یک نهاد اجتماعی نهایی نیست و قرار است تحت تحولات ماتریالیستی به نهادهای دیگری تبدیل شود. لذا مفهوم تربیت اجتماعی نه تنها بر ساختار تربیت فردی بلکه بر تعریف مفهوم انسان و از آنجا بر تعریف شناخت و تعریف علم و تعلیم حکومت می‌کند. انقلابات اجتماعی ظهور انقلاباتی در حقوق اجتماعی و لذا در تربیت اجتماعی را نتیجه‌دهنده که به نوبه خود در ابعاد تعلیم و تربیت فردی انقلاباتی را نتیجه‌دهنده. این انقلابها در تفکر داروین و هگل غایب هستند. چرا که تحول در تفکر داروین و هگل تحول تدریجی است نه انقلابی. از نتایج ظهور انقلابات شکل‌گیری موجهایی در پدیده‌های اجتماعی هستند که ظهور این امواج در پدیده‌ها ساختار تعلیم و تربیت جامعه را نتیجه‌دهنده. لذا نه تنها ساختارهای تعلیم و تربیت تحت تأثیر انقلاباتی تحول می‌یابند بلکه تحولاتی پیوسته که حالت موج دارند در آنها دیده می‌شوند. لذا چنین اجتماعی بستر تحولات پیوسته و گسسته است.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد مارکس

نتیجه تحولات پیوسته و گسسته ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت که اولی به صورت موجها و دومی به صورت انقلابها هستند. بی‌ثباتی بسیاری در نظام آموزش و پرورش را نتیجه می‌دهند که دست کمی از بی‌ثباتی در نظامهای آموزشهای هگلی و داروینی ندارند. در رابطه با عوارضی و مضرات بی‌ثباتی در نظامهای آموزشی پیش از سخن گفته ایم. اما اگر مبانی نظری تفکر مارکس را با واقعیت‌های جامعه کمونیستی مقایسه کنیم خواهیم دید که همانطور که تکامل انواع نزد داروین پدیده‌ای بسیار کند است، انقلابهای مارکس نیز با یکدیگر بسیار فاصله خواهند داشت و در عمل نظام آموزشی در بستر زمان چندان هم ناپایدار نیست. در عمل ساختارهای اجتماعی تعلیم نزد مارکس در تربیت روشنفکران و سر آمدن بسیار موفق بوده است که مدیون کند

بدون تحولات اجتماعی به جز هنگام انقلابهای اجتماعی است با این وصف به طور متناوب انقلابهایی در نظام آموزشی رخ خواهد داد که در حین آنها نظام آموزشی ناپایدار خواهد بود و در بین این انقلابها پایداری نسبی برقرار خواهد بود و در حین این پایداریهای نسبی روشنفکران و سر آمدن جامعه تربیت خواهند شد و هنگام انقلابها همین روشنفکران رهبری جامعه را به نمایندگی خواهند گرفت تا جامعه تبدیل شود به جامعه دیگری که روشنفکران و سر آمدن دیگری را تربیت نماید تا به نوبه خود بطن جامعه را برای انقلابی آستن نمایند. تحت این تحولات و انقلابها مفهوم معلم نیز دستخوش تحول و انقلاب خواهد شد لذا باید انقلابها در جهتی شکل بگیرند که معلمان حامی نظام آموزشی جدید در جامعه تربیت شده باشند.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد مارکس

عاقبت تعلیم و تربیت مارکس حرکت به سوی یک جامعه بی طبقه و یک نظام آموزشی بی طبقه و یک انسان و یک شناخت بی طبقه است. چرا که تحولات موتور محرکی جز تضاد طبقاتی ندارد. لذا در تمام دوران تحولات نظام آموزشی، یک نظام چند طبقه داریم که به سمت بی طبقه شدن حرکت می کند. این طبقات هم طبقات اجتماعی هستند و هم طبقات شناختی. در واقع طبقات اجتماعی از روی طبقات شناختی تعریف می شود ولی در نهایت انسان به سمت یک جامعه بی طبقه و یک شناخت بی طبقه حرکت خواهد کرد که یک نوع توجیه ماتریالیستی است. چنین تفکری با توجه به تعریف که برای انسانمی دهد سعادت مادی را برای انسان در نهایت تضمین خواهد کرد. پس طبق تفکر مارکسیسم رسیدن به سعادت مادی نیازی به تجرید مفهوم باطل برای انسان یا جهان خلق ندارد. حرکت به سمت کمال داروینی نزد مارکس از یک کمال متنوع به یک کمال یگانه ترقی پیدا می کند. لذا نزد مارکس در نهایت انسان یک تعریف نهایی دارد که جامعهی انسانی به سمت تحقق یافتن آن تعریف حرکت می کند و این حرکت همان حرکت به سمت سعادت است. بنابراین مارکس تعریف دقیقی از عاقبت بشریتو سعادت نهایی اومی دهد که به ما اجازه می دهد به این فکر کنیم که آیا چنین عاقبتی برای بشریت مطلوب است یا خیر؟ نکته این که این عاقبت در جهت رفع نیازهای مادی و بشری است. اگر قایل باشیم که بشر نیازهای غیر مادی دارد این نگاه به انسان به هیچ وجه قابل قبول نیست و اما اگر قایل باشیم که نیازهای بشر به نیازهای مادی محدود می شوند گزینه بهتری از آراء مارکس در دسترس نداریم.

پدر نیچه یک کشیش پروتستان بود و تربیت او بسیار مذهبی بود. در دانشکده به عنوان دانشجوی ادبیات یونان و زبان‌شناسی استعداد شگفتی از خود نشان داد به طوری که پیش از گرفتن دانشنامه اش کرسی استادی زبان‌شناسی را به او پیشنهاد کردند و او پذیرفت. وضع جسمانیش هرگز خوب نبود و پس از چند بار که به مناسبت بیماری از کار کناره گرفت و در آسایشگاه‌های سوئیس به سر می‌برد. پس از نه سال در ۴۴ سالگی دیوانه شد و تا هنگام مرگ در این حال بود.

حقیقت اینست که خانواده پدر و مادر نیچه که هر دو از کشیش‌های پروتستان بودند او را به تحصیل در الهیات واداشتند. اما او از الهیات بلکه از مسیحیت رو گردان شد. او در کتاب چنین گفت زرتشت خود همه آراء فلسفی خود را ارائه کرد. سخن نیچه گرچه نثر است اما پر از شور و مستیو تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است. سجع و جناس و صنایع بدیعی هم به کار برده و اغراق و مبالغه را به کمال رسانیده است چنان که سخن او لحن کلام حکیم ندارد شبیه به کتب ارباب ادیان و به سبک کتب آسمانیاست. اما موضوع صحبت او فلسفه و حکمت عملی است و منظورش تغییر احوال و افکار مردم از جهت روش زندگانی است. از این رونه حکیمی تمام است و نه از شعرا محسوب می‌شود. از این گذشته افکارش برحسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است. چنانکه گویی تعهد داشته استبرخلاف مبانی حکمت که نزد همه مسلم است سخن بگوید.

### هم عصران نیچه

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستجنشمرده‌اند. نیچه بر خلاف همه خود پرستی را حق دانسته و شفقت را ضعف نفس و عیب دانسته است. این عقیده شوپنهاور حکیم و موسیقیدان بزرگ آلمانی را که اصل در جهان، خواست هستی است تصدیق کرده‌ولیکن در اینکه این بد استبا او مخالف شده و می‌گوید: وجود، طالب هستی است. و باید باشد و همین خوب است. خواست هستی در واقع خواست توانایی یا قدرت است. از رأی داروین نیچه کوشش در بقا را پذیرفته است و آن را به معنی تنازع گرفته است و آنچه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین دانسته‌اند، او درست پنداشته که افراد باید با یکدیگر در کشمکش باشند و در تحصیل توانایی بکوشند تا غلبه یابند.

علوم خیر خواهان عالمانانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدار دنیا را بر صلاح حال عامه قرار داده بوده‌اند. نیچه جمعیت اکثر را خوار شمرده و جماعت قلیل خواص را ذی‌حقشمرده است و بس. بنیاد فکر نیچه این است که فرد باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانش بر خدمت و خوشتر و من یعنی نفسش شکفته‌تر و نیرومندتر و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردار باشد. بحث در اینکه زندگی دنیا خوب است یا بد است یا حقیقت آن چیست بیهوده است. کسی نمی‌تواند آن را در یابد. نگارشهای نیچه نیمه‌ای برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشیان است و نیمه دیگر برای بنا کردن آنچه باید مطلوب باشد. او این را باطل می‌داند که مردم و قبایل در حقوق یکسانند. این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است. مردم باید دو دسته باشند. یکی زیر دستان و خواجهگان و یکی زیر دستان و بندگان. اصالت و شرف متعلق به زیر دستان است. و آنها غایت وجودند و زیرستان آلت و وسیله اجرای اعراض ایشان می‌باشند، ترقی دنیا و وضع زندگانی وسیله بزرگان و زیر دستان صورت می‌گیرد که معدودند.

هیئت جامعه و مدنیت برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است نه چنان که گمان نیچه زیر دستان برای حفظ زیردستانند. زیر دستان و نیرومندان هستند که باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر به وجود آیند و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند. اصول اخلاقی که مردم از آن تبعیت کرده‌اند در صلاح عامه و طبقه اکثریت تربیت داده شده است نه در صلاح طبقه شریف. نیکی و راستی و زیبایی امور حقیقی و مطلق نیستند. بلکه همه خواهان توانایی هستند. غرض از نیک و دوست و

زیبا شمردن سودمندی است. ضعفا که بسیارند. به حيله و تدبير اصول رأفت و شفقت و فروتنی و خیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را در اذهان بصورت نیکی و زیبایی و درستی جلوه دادند تا توانایی نیرومندان را تعدیل کنند.

به هیچ وجه نباید تصور کرد که مندرجات کتاب شباهتی به تعلیمات حقیقی زرتشت داشته باشد. مقصود از زرتشت در اینجا خود نیچه است. اما اینکه زرتشت را حامل پیغام خود قرار داده به سبب آن است که معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند. پس پیغمبر ایرانی را نماینده افکار خود قلمرو کرده است، و نیز به سبب اینکه ایرانیان عقیده داشتند که مدار امر عالم بر ادورا است و هر دور هزار ساله قانندی دارد. در واقع نیچه هم معتقد به ادوار است و مانند بابا طاهر می‌گوید:

هر الفی الف قدی برآیدمن آن را سروم که در الف آمدستم

قول نیچه بر ادوار به این معنی است که مقدار ماده و نیروی که بر ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمی‌شود پس چاره نیست جز اینکه دور واقع شود. البته اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از صحت انداخته است. اکنون خلافتش در هر دو جهت ثابت شده است. بنا بر معلومات امروزی در ماده و نیرو هم کاهش می‌توان قائل شد و هم افزایش. کسانی که افزایش را اصل می‌دانند می‌گویند احتیاج نداریم، بلکه نمی‌توانیم قائل به ادوار شویم و در می‌یابیم که سیر جهان در تحول تکاملی و بی‌کران واقع می‌شود. به علاوه اگر ادوار درست باشند، جهان و زندگی به کلی بی‌فلسفه است. البته که تحول جهان برای تکامل است. کمال آن یا نامتناهی است و یا منتهی و مقصد بر ما معلوم نیست.

### انسان‌شناسی نیچه

نیچه تشخیص داد که عالم بدون خدا خالی از معنای خواهد بود و انسان‌ها اهمیت و جایگاهی را که پیش از این ظاهر داشتند، از دست خواهند داد. داروین بر او تأثیر گذاشته بود و او تمام و کمال نظریه مربوط به تکامل انسان را درک می‌کرد: سابقاً شکوه و عظمت انسان را با اشاره به منشأ الهی وی جستجو می‌کردند اما اکنون این روش راهی ممنوع است که در آستانه پیدایش انسان، میمون ایستاده است. پاسخ نیچه این است هرگز نمی‌توانیم به قلمرو بالاتری قدم بگذاریم. پاسخ نیچه به این نهیلیسم این است که باید از همه چیز همان گونه که هست راضی باشیم از زبان زرتشت گفته می‌شود: من باز خواهم گشت با این خورشید، با این زمین، با این عقاب و با این مار. اما نه به یک زندگی مفرد یا زندگی بهتر یا زندگی همانند. من جاودانه به همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچکترین چیزهایش باز خواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانه همه چیز را بیاموزانم.

به دلیل مخالفت با هر تغییر پیوسته و واقعی، نیچه نمی‌توانست بپذیرد که نفس مستقر و مستمری وجود دارد. تأثیر وی بر فروید جای شک و شبه ندارد. اما نیچه به واقعیتی که در پس ظواهر قرار داشته باشد. معتقد نبود. نفس حقیقی نمی‌توانست از نمودهایش جدا شود، بنابراین راهی برای اینک من بتوانم به طور نظام مندی خود را فریب دهم وجود ندارد اما نیچه در اهمیت نیروهای درون شهری بر رفتار انسانی با فروید هم نظر بود.

### مبانی انسان‌شناسی نیچه

نیچه از فرد پشتیبانی و نیازهای جامعه را کلاً تقبیح می‌کرد، اما کماکان توجه بسیاری به تأثیرات اجتماعی داشت. استدلال می‌کرد که آگاهی، تنها به علت نیاز به ارتباط به وجود آمده است چون اجداد ما نیاز به کمک و هدایت داشتند، لذا مجبور بودند که بیاموزند که چگونه منظور خود را تفهیم کنند. این بدان معنا بود که آنها نخست مجبور بودند آنچه را که حس می‌کنند و می‌اندیشند بشناسانند. بنابراین نیچه می‌گوید: تکامل زبان و تکامل آگاهی به یک دیگر مربوطند. نتیجه این که تنها به عنوان

حیوان اجتماعی بود که انسان به خود آگاهی دست یافت. بنابراین چنین معرفتی محصول وجود فردی، نیست بلکه محصول طبیعت اجتماعی ما است. پس ما از آنچه واقعا فردی است آگاه نیستیم بلکه تنها از آنچه حد وسط است آگاهیم.

این شیوه مدرن که بر اساس آن زبان می‌تواند به اندیشه ما شکل ببخشد و در آن جهان شخصی فرد می‌تواند عمدتاً بر معیارهای عمومی و اجتماعی عالم متکی باشد، این موضوعی است که می‌بایست شصت سال بعد توسط ویتگنشتاین مطرح شود. تفاوتی که زبان نزد نیچه موضوع وجود انسانی نیست بلکه فساد، تحریف و تنزل به بی‌مایگی است. ارزش‌های سنتی و علاقه جامع نباید پذیرفته می‌شد. بلکه باید رد می‌گشت.

نیچه همواره دلمشغول این مطلب بود که تقاضاها و خواسته‌های توده بنا بر فرد را ناپدید سازد و قویاً مخالف هر چیزی بود که فرد استثنایی را به جهت منابع اکثریت محدود می‌ساخت. هر چیزی که تاکید می‌داشت اقویا خود را به جهت صنعت قربانی کند نفرت انگیز بود پس سوسیالیسم را نمی‌کرد. از نظر نیچه وجود جامعه نتیجه‌ی این امر است که چگونه انسان ضعیف به خاطر تشکیلات توده تلاش می‌کند تا صنعت خود را جبران کند. اقویا به صورت طبیعی تمایل به جدا شدن دارد. همچنان که صنعت متمایل به جمع شدن هستند. اقویا شاید نیاز داشته باشند که در هدف مشترک رضای قدرت خواهی متحد شوند، اما این کار بر خلافت تمایل ایشان است. از طرفی صنعت زندگی توده‌ای را خوش دارند.

اندیشه‌های نیچه لایه‌های بسیار مهمی دارد. تاکید وی بر نقش غرایز در مقابل عقل، تاکید وی بر اینکه روح تنها واژه‌ای است درباره‌ی بدن، شناخت وی از انسان به عنوان خالق ارزشهای خود همه مهم است. اما مهمتر از همه حمله‌ی وی به مسیحیت و حزای مسیحی است هر چند که وی که تنها ملحد تاثیر گذار دوران جدید نیست. مارکس و فروید در تضعیف مذهب نقش داشتند. اما نیچه در ترسیم نتایج مشهور " مرگ خدا " مصرّ بود.

مفهوم قدرت خواهی نیز برای نیچه بنیادین است که بر پاره‌ای از سابقه‌هایزیست شناختی استوار می‌شود. زندگی نیاز به قدرت خواهی دارد تا بدان جهت دهد. چون نمی‌توانیم هیچ معنایی برای زندگی کشف کنیم، مجبوریم این را خلق کنیم بنابراین، قدرت خواهی مفهومی وسیعتر از حرف شور و اشتیاق تسلط یافتن بر دیگران است.

در جهان قدیم گفتاری بود به این مضمون که انسانباید خود را بشناسید. به نظر نیچه چون ما خود معین و مشخص برای شناختن نداریم، پس چه جای تعجب دارد که این سخن با این جمله جایگزین می‌کند: خودرا اراده کن و خود، خواهی بود. بنابراین هر چیزی برای ما ممکن است. ما قوانین خود را بوجود می‌آوریم و به معنای حقیقی کلمه خودمان را می‌سازیم. او انسان را بندی بسته می‌داند میان حیوان و ابر انسان. تاثیر نظریه‌ی تکامل در این حرف نمایان است. او می‌گوید: تفاوت انسان و میمون چیست؟ مسخرگی یا شرمندگی دردناک. و دقیقاً به همین ترتیب تفاوت انسان و ابر انسان چه خواهد بود؟ مایه‌یتمسخر یا شرمندگی دردمندانه. برای نیچه بهترین انسان، انسان استثنایی بود. او مفهوم مرد مقتدر، کسی که تنها به خویشتن شبیه است، دوباره از اخلاق مربوط به سنت آزاده شده، متکی به خویش و فرا اخلاق است را تحسین می‌کند. و خاطر نشان می‌کند که مفاهیم اخلاق و خود مختاری مانع الجمع است.

### آراء نیچه درباره مقتدمان

به عقیده‌ی نیچه ضعفادین را دستاویز قرار دادند تا نیروی زیر دستان را تعدیل کنند و از بندگی آنان رهایی یابند. ایشان نام خدا را و حق را حصار خود قرار دادند. سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیمات اند. از همه بزرگتر و به عقیده نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که این همه در برابری و برادری مردم اصرار ورزید. و در لزوم دستگیری و رعایت ناتوانان و بی‌نویان تأکید کرد. این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود. آن قوم وقتی شوکت داشتند و زیر دست بودند، شهامت و ستمکاری و نیرومندی را نیک می‌دانستند. چون به ذلت و مسکنت افتاده واز زمره‌ی بندگان و زیر دستان شدند اصول اخلاقی بندگان را رواج

دادند، که رحمت و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیز و باید ایشان را رعایت نمود، و از دنیا باید کناره گرفت و نفس را باید کشت. پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است. گفتگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران از این منشأ است و خدعه و تزویز و فریب است و مایه‌ی ففرو ضعف و انحطاط می‌باشد. این اصول را باید به کناری و اصول زندگی خواجگی را باید اختیار نمود. فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است. انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و به خود اعتماد کند. این آغاز خواجگی و رهایی از بندگی است.

### علم از دیدگاه نیچه

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی نیچه بدین قرارند: سیر زمان و زندگی انسانها دوری است. بنابراین نفسیا روح ابدی معنی ندارد. خصلت انسان خواست هستی و در واقع خواست توانایی و قدرت است. انسان باید خود پرست باشد و تنها به منافع خود فکر کند نه منافع دیگران، مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسان نیستند. کمال مخصوص خواص است. اصول اخلاقی باید در خدمت خواص باشد نه عوام. علوم بدون جذابیت و از هر معنایی تهی است. انسان همین است که هست و هرگز کمال نمی‌یابد. انسان معنای زندگی خود را خود خلق می‌کند. قدرت خواهی به زندگی انسان جهت می‌دهد. زبان و سپس خود آگاهی به علت نیاز به ارتباط پدید آمده است. زبان به اندیشه ما شکل می‌بخشد. خواسته‌های جامعه نیاز فرد را ناپدید می‌سازد. اقویا به طور طبیعی گرایش به جدا شدن دارند و ضعفا گرایش به اتحاد. انسان باید به مرحله‌ای برسد که از نیک و بد برتر باشد و قید و بند تکلیف و وجدان را خود بگسلد. هر چه نفس انسان می‌پسندد خوب است و خلافش بد است. هر فردی باید خود را بخواهد و بر دیگران برتری دهد. با توجه به انسان‌شناسی نیچه علوم منفرد و مستقل هستند و برساختاری زبانی سوار می‌شوند. علوم در توسعه رقیب یکدیگر و تضاد منافع دارند و توسعه هر یک از منافی توسعه دیگر علوم است. لذا علوم و دانشهای مختلف همواره در جنگند و علمی در این جنگ پیروز است که بتواند خود را بهتر برآورده سازد.

اصول زندگی خواجگی کدام است؟ اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت. رأفت از عبودت. فروتنی و فرمانبرداری از فرد مایگی است. حکم و حوصله و عفو و اغماض از بی‌همتی و سستی است مردانگی باید اختیار کرد. بشر باید به مرتبه‌ی برتر برسد. امر مرد آن است که از نیک و بد برتر باشد. عزم و اراده داشته باشد. قید و بند تکلیف و وجدان را بگسلاند. آنکه می‌گوید زندگی دنیا قابلیت ندارد، بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است و اصل همین فطرات است. نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بد نیست. جزء اعظم وجود انسان همان امور فطری است که شعور در آن مدخلیت ندارد. ادراک و وجدان و شعور و عقل جزء قلیلی از انسان است و نباید به آن اعتماد کرد. خلاصه این‌که ابرمرد همان حیوان است.

خلاصه اینکه نیچه سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در اخلاق می‌گفته: میزان نیکی و بدی مشخص انسان است. هر چه نفس انسان خواهان است و می‌پسندد خوب است و خلافش بد است. این همان مذهبی است که ۲۵۰۰ سال پیش از این سقراط تباه کنندگان در برابرش مبارزه کردند و پیش بردند. از این روست که نیچه سقراط را از تباه کنندگان زندگی بشر می‌خواند. نتیجه اینک مذهب نیچه مذهب انفراد است. یعنی هر فردی خود را بخواهد و بر دیگران برتری دهد و همواره خود را نیرومند سازد.

### نیچه در بستر تاریخ علم

نیچه فلسفه اش پس از جنگ جهانی جایگزین علم پرستی گردید. مردم که دیدند که علم بشریت را نجات نداد و چه فجایی را به وجود آورد، از علم زده شدند و لذا به فلسفه‌های نهیلیستی از جمله نیچه روی آوردند. لذا در بستر تاریخ علم فلسفه‌ی نیچه نه

تنها باعث رشد علوم نبوده، بلکه ضد علم است. بلکه جایگزین علم پرستی گردیده است. لذا هیچگونه تاثیری بر تاریخ علوم توسط این فلسفه متصور نیست.

البته گرایش مردم به این فلسفه به این معنی نیست که رشد علوم مختل و تعطیل شدند. بلکه علوم که مستقل شده بودند. روی پای خود ایستاده بودند هر یک به راه خود ادامه دادند. و اگر چه فلسفه نیچه بر ضد علوم طراحی شده بود اما نتوانست کوچکترین تأثیر منفی در رشد علوم باقی بگذارد. لذا فلسفه نیچه در باب قصدش نیچه که با شرایط ویرانهایی پس از جنگ جهانی هماهنگی داشته، چرا نزد نیچه شخصیت سال قبل تمدن هم در کشوری آرام مثل سوئیس مشکل گرفته است. بی‌گمان این نشانگر ذهن بیمار نیچه است که وضعیت ذهنی ناآرام مردمان در اثر جنگ جهانی مانند نیچه نابسمان شده است و فلسفه نیهیلیستی نیچه علاقمند شده‌اند. نیچه فلسفه مردم خود را دورانی که در آسایشگاههای سوئیس می‌گذارند نوشته است. هیچ بعید نیست که سالها دست کشیدن از کار و تولید او را چنین فلسفه‌ای نیهیلیستی کشانده باشد.

### دور نمای تفکر عملی از دیدگاه نیچه

دور نمای تفکر عملی از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه شکوفا نیست اما راکد و تعطیل هم نیست. از برقراری ارتباط بین شاخه‌های علمی احراز می‌شود که این خود جلوی شکوفایی بیشتری شاخه‌های علمی را می‌گیرد. اما شاخه‌های علمی که تاکنون قائم به ذات خود شده‌اند. با پاسخ دادن به سؤالات فلسفی درونی خود به حیات خود ادامه خواهند داد.

ممکن است کسی بپرسد که رشد موازی و مستقل علوم لزوماً به تزاخم منافع بین علوم مختلف منجر نمی‌شود. چگونه است که چنین ذهنی در مورد علوم مختلف مد نظر قرار گرفته است. پاسخ اینکه علوم برای رشد کردن نیاز به حمایت مالی و محیطی و ارتباطی دارند که در تفکر نیچه مورد رقابت قرار خواهند گرفت. منتهی این رقابت بین علوم غیر علمی است و علمی بیشتر رشد می‌کنند که حامیان قویتری داشته باشند.

بنابراین هر علمی که حامی ندارد محکوم به فناست و علومیکه زنده می‌مانند ابزار دست حامیان آنان هستند. هر علمی که حامیان آن قدرت مندترند پاینده‌تر و ماندگارتر است. روشن است که علمی که به کسب قدرت کمک می‌کنند ارجح هستند و بیشتر توسط قدرتمند که بدنبال قدرتمند حمایت می‌شوند. اینکه چه علمی با قدرت در جامعه ارتباط دارند بعضی ذاتی است و بعضی به ساختار جامعه مربوط می‌شود. با تحول ساختار جامعه تنها علمی پایدار می‌ماند که به کسب قدرت مربوطند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه

عاقبت بشریت از دیدگاه نیچه اسفناک است. نه اینکه عاقبتی را که نیچه برای انسان برگزیده اسفناک باشد. بلکه نتیجه و عاقبت انسان نیچه عاقبت سیاهی است. عاقبت از زبان نیچه برای عوام تیره و برای خواص روشن است. اما عاقبت و نتیجه انسان‌شناسی نیچه برای همگانی تیره است. اینکه هر فردی به خود خواهی پردازد و دیگران را فراموش کند به معنی یک جنگ دائمی بین همگان در همه درجات مختلف است. حتی اگر به حسب نفع ظاهری بعضی موقتاً با هم متحد شوند، سرانجام رابطه ایشان به جنگ و تضاد ختم می‌شود. این تیره‌ترین عاقبتی است که یک انسان‌شناس می‌تواند به همراه داشته باشد.

می‌توان جور دیگر نیز عاقبت بشریت را تصور کرد. عاقبت ضعفا در انسان‌شناسی نیچه محکوم به فناست و عاقبت خواص جنگ بر سر قدرت است. لذا جنگ بر سر قدرت تا آنجا ادامه می‌یابد که ضعفا همه هلاک می‌شوند. خواص همه بر سر قدرت به جنگ می‌پردازند. کم و بیش همان نتیجه قبلی بدست آمد، جز آنکه برای خواص محدود گردید.

تنها عاقبت باپداری که برای انسان‌شناسی نیچه قابل تصور است حکومت دیکتاتوری است که یک فرد بر همگان ظلم می‌کند و عاقبت دیگران این است که یا زیر دست او جزو خواص می‌باشند. و یا جزو توده زحمت کشان و مظلومان قرار گیرند این باپداری نیز موقتی است چه با مرگ دیکتاتور مجدداً به هرج و مرج کشیده می‌شود.

### نقد انسان‌شناسی نیچه

نتیجه انسان‌شناسی نیچه در تاریخ بشری ظهور حکومت‌های فاشیستی است که اگر متکی به تاریخ بشریت می‌باشند. هیتلر و جنگ جهانی با یکدیگر مفاهیمی عجیب شده هستند. از دیگر نتایج دردناک انسان‌شناسی نیچه نژاد پرستی است. ظلم و استثمار نیچه تفکرات نژاد پرستانه‌ای است که در آمریکای برده داری و پیش از آن در برابر سر خپوستان مشهود است. فساد دیگر فراموشی حقوق بشر است. ظلم و بیداد تحت این انسان‌شناسی جهان را پر خواهد نمود. وضعیت ناشی از این انسان‌شناسی چنان آشفته است که سیر دوری زمان خود دریچه امیدی خواهد بود که عاقبت بشریت مناد نیستی نیست.

شدیدترین بی‌خدایی در انسان‌شناسی نیچه پرداخته شده است چرا که مفهوم خدا را با تمام‌اصول اخلاقی پذیرفته شده‌یکجا به کناری می‌نهند و آن را با اخلاقی که به ضرر عامه است جایگزین می‌کند. نتیجه چنین نظام اخلاقی تضاد انسانها و عدم وحدت بین آنها و جنگ دائمی بین فرد فرد آنهاست. چگونه نیچه می‌خواهد آن را به وضعی غیر از آن برگرداند. و این خود یکی از تناقضهای بزرگ انسان‌شناسی نیچه است، حیات دوری وجد را به حالت اول باز می‌گردد. لذا قانون پذیر و فلسفه پذیر نیست. هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند شرایطی را ایجاد کند که هر شرایط اولیه اش پس از تحولات فراوان به صورت اولیه تبدیل شود.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی نیچه

حقوق طبیعی در انسان‌شناسی نیچه وجود ندارد. چرا که انسان خودش را تعریف می‌کند و اراده انسان در هستی او نقشی کلیدی دارد. بنابراین حقوق طبیعی هر فردی را خودش تعریف می‌کند. اگر ضعیف‌النفس باشد حقوق کمی برای خودش قائل می‌شود و اگر اعتماد به نفس داشته باشد سعی می‌کند تا حد ممکن حقوق بیشتری برای خود قائل شود. مسلماً نتیجه چنین تعریفی از حقوق طبیعی تضاد است. و نتیجه تضاد چیزی از جنگ و دعوا نیست اما نزد نیچه طبیعت انسان همین است. بلکه از آنجا که ماوراء الطبیعه نزد نیچه وجود ندارد همه چیز فرد درهمین زندگی دنیا خلاصه می‌شود و حقوقی را که در این زندگی برای خود قائل می‌شود همه‌ی سرمایه اوست که با آن زندگی می‌کند. بنابراین این امری حیثیتی است که هر فردی تا جایی که زورش می‌رسد و استعدادش اجازه می‌دهد برای خود حقوق بیشتری قائل شود. البته تاجایی که جنگ و تراحم‌های ناشی از این حقوق به نابودی خودش تمام نشود. اما اگر به نابودی دیگران منجر شد اشکالاتی ندارد. چرا که نزد نیچه توانایی و استعداد بسیاری از ضعفا در حدی است که جز نابودی حق بیشتری برای آنها متصور نیست. نیچه به هیچ وجه حقوق پایه‌ای برای نوع بشر قائل نمی‌شود. حتی حق حفظ حیات را یک حس فردی می‌داند که یک حق طبیعی.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی نیچه

در جامعه‌ای که در آن ساختار جنگل حکم فرماست حقوق اجتماعی معنی ندارند. بلکه تنها حقوق فردی معنی دارند که آن نیز بر حقوق طبیعی منطبق است. بنابراین نظام حقوقی نیچه کم و بیش نظام حقوقی ساده است و آن نظام حقوقی بی‌قانونی است. بهتر بگوییم کسی که در این نظام حقوقی حق خاصی ندارد. اگر هم بخواهیم حق خاصی برای همه‌ی افراد قائل شویم نظام

و ساختاری برای حمایت از این حق وجود ندارد. مگر در یک نظام دیکتاتوری که یک فرد بر همه حکومت می‌کند و اراده فرد حقوق اجتماعی را تعیین می‌کند و خود فرد ضمانت اجرایی رأی خودش می‌باشد. در این وضع جامعه به جنگلی تبدیل می‌شوند که سلطانی ندارد. سلطان بر ضعف و ضعفا بر ضعیف‌تران حکومت می‌کنند و هرکس هر چقدر زورش می‌رسد به دیگران زورگویی و اجحاف می‌کند. در این بین سلطان قدرت مطلب است و رقیبی ندارد. بنابراین دو سلطان در یک جنگل نمی‌گنجند. پس نمی‌توان نظام دیکتاتوری را به مولفه‌ای تجزیه کرد. بلکه همیشه باید تنها و تنها یک فرد بر همگان حکومت کند و اراده او قانون اجتماعی باشد. در اینصورت نتیجه یا جنگ جهانی است و یا اینکه همگان تحت حکومت یک دیکتاتور جمع می‌شوند. این همان هدفی بود که هیلتر از آغاز جنگ جهانی داشت.

### فلسفه اقتصاد نزد نیچه

از آنجا که کمال نزد نیچه مخصوص خواص است، حقوق اقتصادی نیز به طبقه خاص محدود می‌شود. لذا در انسان‌شناسی و اقتصاد نیچه اقلیتی در رفاه هستند و این رفاه به قیمت بهره‌کشی از اکثریتی است. اما چنین اقتصادی نمی‌تواند تحت هیچ نظام حقوقی برآورده شود مگر اینکه نظام حقوقی توسط یک دیکتاتور که قدرت مطلقه است به اجرا گذاشته شود. در اینصورت این فرد نوک هرم طبقات اقتصادی را تشکیل می‌دهد که در آن هر طبقه طبقات زیرین را مورد بهره‌کشی قرار می‌دهد. فرد دیکتاتور طبعاً ثروتمندترین فرد جامعه خواهد بود.

در این نظام اقتصاد، حقوق ضعفا محدودتر و حقوق اغنیاء گسترده‌تر است. مفهوم قدرت بر مفهوم ثروت مطبق است. اغنیاء دقیقاً همان قدرتمندان هستند و فقرا دقیقاً همان ضعفا هستند. باید توجه داشت که نظام دیکتاتوری همیشه زیر لوای زیبایی پنهان می‌شود و یک دیکتاتور هرگز به قدرت مطلق خود اعتراف نمی‌کند پس باید از روی نتایج اقتصادی یک حکومت دیکتاتوری وجود آن را تشخیص داد. مثلاً در دنیای امروز کشورهای مقتدر دقیقاً کشورهای ثروتمند هستند. البته با تعریف خاص از ثروت این نشانه می‌دهد که یکنوع حکومت دیکتاتوری بر جهان امروز حکم فرماست.

### اقتصاد نیچه در بستر فلسفه‌ی حقوق

ساختارهای اجتماعی تحت حقوق و اقتصاد انسان‌شناسی نیچه بر ساختارهای اقتصادی منطبق می‌گردند. طبقات اجتماعی نیز همان طبقات اقتصادی خواهند بود.

این از تبعات انطباق مفاهیم قدرت و ثروت هستند. بنابراین قدرت مانند ثروت به ارث نیز خواهد رسید. در نوک طبقات اجتماعی نیز دیکتاتور حکومت می‌کند.

ساختار حقوقی نیز که توسط دیکتاتور تعیین می‌گردد، این ساختار اجتماعی را حمایت می‌کند و معلوم نیست که چگونه چنین ساختاری قرار است پس از مرگ دیکتاتوری ادامه یابد مگر اینکه ثروت را که بر قدرت منطبق است ارثی بدانیم و پس از مرگ دیکتاتور وارثان او قدرت را به همراه ثروت به ارث بزنند. اما این منجر به تحول نظام حقوقی خواهد شد چرا که حقوق اجتماعی بر پایه‌ی میل فردی دیکتاتور تعیین می‌گردند. می‌توان فرض کرد که منافع دیکتاتور به منافع اقتصادی منحصرند. در این صورت دیکتاتور بعدی نیز با قوانین دیکتاتوری قبلی راضی خواهند شد.

ساختار اجتماعی حاکم بر چنین جامعه‌ای همان ساختار جنگل است که در آن سلطان وجود دارد. لذا خونخواری و ظلم و بی‌رحمی در چنین جامعه‌ای حاکم خواهد بود. در عمل هم در حکومت‌های فاشیستی چنین بوده است و مردم جان و مالشان امنیت نداشته است.

## علم نیچه در بستر حقوق و اقتصاد نیچه

اما بر سر ساختارهای علمی چه خواهد آمد؟ علوم که مستقل و منفردند همواره در جنگ با یکدیگرند و برای بدست آوردن قدرت با یکدیگر رقابت می‌کنند اما قدرت بر ثروت منطبق است. لذا علم مانند امروز در اختیار سرمایه داری قرار خواهد گرفت. علمی که به افزایش قدرت و ثروت کمک می‌کنند ارجمندتر خواهند بود و علمی که حتی غیر مستقیم چنین تأثیری نداشته باشند کم‌کم از اعتبار ساقط خواهند شد. علم اقتصاد مهمترین علم خواهد بود اقتصاد محور بدست آوردن قدرت خواهد شد که درست همان چیزی است که امروز اتفاق افتاده است.

این نشانی‌دهد با اینکه ظاهر نظام جهان دیکتاتوری نیست اما بسیاری از نتایج یک حکومت دیکتاتوری سرتاسری در جهان امروز ما برقرارند. این نشانی‌دهد که یک دیکتاتوری پنهان در جریان است که ساختار اقتصادی و اجتماعی جهانی را تحت کنترل می‌گردد. می‌توان این دیکتاتوری را کاپیتالیسم گرفت و می‌توان فرض کرد کشورها یا کمپانیهای خاصی پشت پرده چنین نقشی را به عهده دارند. هرگونه حرکت جهتی و نهضتی که با این قوانین سازگار نباشد مانند انقلاب ایران به شدت مورد حمله این نظام دیکتاتوری قرار خواهد گرفت. حرکت‌های آزادی طلبانه در سایر کشورها نیز از این روند استثناء نیستند.

## شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه

از دیدگاه نیچه انسان همان چیزی است که خودش برای خودش تعریف می‌کند. و شناخت همان چیزی است که خودش تصمیم می‌گیرد و تنها هدف شناخت برآورده کردن منافع فرد و دستیابی به توانایی و قدرت است و در تعارضی که فرد برای شناخت در نظر می‌گیرد باید این هدف را برآورده سازد. شناخت هر چیزی باید مستقیماً با منافع فردی ارتباط برقرار کند. و اگر علم یک حرکت جمعی برای حکومت بر دنیا تلقی نمی‌شود در شکل‌گیری شناخت زبان نقشی اساسی پیدا کرده است. زبان و سپس خود آگاهی به علت نیاز به ارتباط و نیاز به جمع پدید آمده است. این زبان است که به اندیشه ما شکل می‌بخشد. همانطور که افراد رقیب یکدیگرند علوم در توسعه رقیب یکدیگرند. و ساختارهای شناختی ابر انسانها نیز رقیب یکدیگرند. هر کدام سعی می‌کنند صاحب خود را بر دیگری برتری دهند و برای بدست آوردن این برتری حاضر به زیر پا گذاشتن هر کس یا ارزشی هستند. نفس انسان برای خود پسندی است و انسان باید از هوای نفس خود پیروی کند و خود را بالاتر از نیک و بد بداند. لذا شناخت انسان بر ارزشها سوار است نه این که ارزشها بر شناخت سوار باشند. شناخت نه تنها دست مایه بدست آوردن قدرت است بلکه خود عین قدرت است و قدرت در خدمت صلاح ابر انسان است نه در خدمت صلاح جمع. پس بر خلاف مارکس که نزد او جمع سوار بر فرد است نزد نیچه این ابر انسان است که سوار بر جمع است. شناخت مخصوص ابر انسان است تا به قدرت دست پیدا کند و دیگران تنها برای زندگی جمعی به شناخت نیازمندند.

## ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه

خود پسندی و برآورده کردن منافع فردی بالاترین ارزش نزد نیچه است و گذشت و رحم در رأفت و مهربانی نزد نیچه ضد ارزش است. کسب قدرت ارزشی است و جنگ برای کسب منافع نزد نیچه طبیعی است و یک ارزش محسوب می‌شود و کسی که از جنگ برای کسب قدرت سرباز زند ترسو و ضعیف است. نزد نیچه هستی ارزش است و انسان باید برای حفظ هستی خود تلاش کند حتی اگر به قیمت گرفتن هستی از دیگران باشد. اخلاق فرد گرا نزد نیچه ارزش و اخلاق جمع گرا نزد او ضد ارزش است. زبان نزد نیچه ارزش است. فرد از جامعه با ارزش تر است. اتحاد با دیگران نتیجه‌ی ضعف است و ضد ارزش است و خود خواهی و خود برتر بینی نزد نیچه ارزش است. ادیان توحیدی و یا هر تفکری که در جهت حفظ حقوق ضعفا هستند ضد ارزش می‌باشد. از همه مهم‌تر باور به خدا نتیجه‌ی ضعف بشر است و ضد ارزش است. گفتگوی درباره‌ی برادری و برابری، صلح طلبی، رعایت حقوق

زنان و رنج بران بر خلاف منافع ابر انسان و کسب قدرت اوست و همه ضد ارزش می‌باشند. نیچه ارزش‌های سوفسطائیانرا که سالها سقراط و افلاطون با آنها مبارزه کردند احیا کرد. نیچه جامعه را منکر نمی‌شود بلکه آنرا موضوع شناخت قرار می‌دهد و از این شناخت برای کسب قدرت استفاده می‌کند. لذا با وجود اصالت فرد. شناخت جامعه و تاثیرات اجتماعی لازم کسب قدرت است و ارزش محسوب می‌شود. نزد نیچه مفهوم ارزش و طفیل کسب توانایی و قدرت ابر انسان است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه

هرچند ساختار اجتماعی علم نزد نیچه به کلی از بین می‌رود اما علم به حیات خود ادامه می‌دهد علوم منفرد هستند و به رقابت با یکدیگر می‌پردازد. نظام آموزشی یک سره در خدمت ابر انسان است. اوست که تصمیم می‌گیرد آحاد مردم چه بیاموزند و چگونه فکر کنند و چه توانایی‌هایی داشته باشند تا منافع ابر انسان تأمین شود. ابر انسانها برای کسب قدرت همواره در جنگند و برای این جنگ باید تعلیمات لازم را ببینند. لذا نظام آموزشی از یک طرف در خدمت فرد و تعلیم فرد ابر انسان است و از طرف دیگر در خدمت تعلیم جامعه برای برآورده کردن اهداف ابر انسان است. لذا علومی که به ابر انسان آموزش داده می‌شود علوم سروران و علومی که به افراد جامعه آموزش داده می‌شود علوم خدمتگذاران است. ابر انسان به صورت انفرادی آموزش داده می‌شود و آحاد جامعه بصورت جمعی. علوم منفردند لذا برای هر دسته‌ای از افراد جامعه متناسب با نقشی که قرار است در جامعه ایفا کند علوم خاص باید آموزش داده شوند. نتیجه این اصل تنوع نظام‌های آموزشی اجتماعی است. سوال این که آیا در تربیت افراد ابر انسان نیز تنوع نظام آموزشی برقرار است پاسخ این که از آنجایی که ابر انسان خودش انسان را تعریف می‌کند نظام آموزشی برای تعلیم و تربیت او نیز باید بر طبق تعریف او از انسان باشد. ما این جا فرض کرده ایم که ابر انسان از کودکی ابر انسان است نه این که در رقابت با دیگر انسانها از بین آن بالا آمده باشد.

### تربیت فردی از دیدگاه، انسان‌شناسی نیچه

تربیت فردی هم برای ابر انسان موضوعیت دارد و هم برای آحاد جامعه. آحاد جامعه برای ضربت به ابر انسان تربیت می‌شود و ابر انسان برای سروری و برتری جویی در برابر مردمان تربیت می‌شود. نزد نیچه تربیت فردی و تعلیم فردی در هم تنیده نیستند. آحاد جامعه همه یک جور تربیت می‌شوند اما به روش‌های مختلفی تعلیم می‌بینند. بنابراین تنوع نظام‌های آموزشی تنها در علومی است که مورد آموزش قرار می‌گیرد. حتی با توجه به تنوع تعریف انسان برای ابر انسان‌ها و علومی که به ابر انسان‌ها آموزش داده می‌شود، تربیت فردی که مربوط به اخلاق جنگ بین ابر انسان‌هاست، یکی است و تنوع ندارد. لذا با وجود دایورسیتی مفهوم انسان تربیت فردی هم برای ابر انسان و هم برای آحاد جامعه تنوع ندارد. ممکن است این سوال پیش بیاید که هر چند شناخت که در جهت کسب قدرت است اخلاق متنوعی را ایجاد نمی‌کند اما چون تعریف انسان توسط ابر انسان دایورس است لذا باید ارزشی هم دایورسی باشد و لذا تربیت فردی باید تنوع داشته باشد. پاسخ این که ارزش‌ها در سطح کسب قدرت دایورسی نیست. رابطه‌ی ابر انسان با جامعه و دیگر ابر انسان‌ها در جنگ بر سر قدرت خلاصه می‌شود و ارزش‌ها نیز چنین هستند. پس این سوال پیش می‌آید که دایورسی مفهوم انسان در چیست اگر روابط انسانی دایورس نیست؟ آیا انسان ابعادی کاملاً فردی دارد که به هیچ وجه اجتماعی نیستند. یک مثال از این ابعاد هوای نفس ابر انسان است که او دستور دارد از آن پیروی کند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی نیچه

برخلاف تربیت فردی که مخاطب آن هم ابر انسان و هم آحاد جامعه است، مخاطب تربیت اجتماعی تنها آحاد جامعه است. آحاد جامعه باید چنان ارتباط برقرار کند و ارزش‌های اجتماعی چنان شکل بگیرند که بر طبق منافع ابر انسان باشد. همان طور

که گفتیم این در صورت حاکم بودن یک نظام دیکتاتوری بر جامعه است. در غیر این صورت همه سعی می‌کنند ابر انسان باشند و حقوق اجتماعی و تربیت اجتماعی بی‌معنی خواهد بود از آنجا که نظام قدرت باید تحت کنترل ابر انسان قرار بگیرد نظام ثروت هم که یکی از اشکال قدرت است باید تحت کنترل ابر انسان باشند و بسیاری از ابعاد تربیت اجتماعی در تربیت اقتصادی جامعه خلاصه می‌شود جامعه‌ای که چنان تربیت می‌شود که رفتار اقتصادی آن بر طبق منافع ابر انسان باشد. حرکت ثروت در جامعه در شکل دهی به ساختار قدرت نقش تعیین کننده‌ای دارد و ابر انسان با کنترل گردش ثروت ساختار قدرت در جامعه را تعریف می‌کند. لذا ابر انسان مشهور ساختار قدرت در جامعه نیست بلکه خود سعی دارد ساختار قدرت در جامعه را تعریف کند. ابر انسان ساختار قدرت در جامعه را چنان تعریف خواهد کرد که بیشترین قدرت را در دسترسی ابر انسان قرار دهد. البته مردم و جامعه نیز در شکل‌گیری نظام و ثروت بی‌تاثیر نیستند و این یک واقعیت است لذا ابر انسان با یک جنگ با ساختار اجتماعی مواجه است که باید قوانین پیروزی در این جنگ را آموخته باشد.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد نیچه

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت که مربوط به آحاد جامعه هستند توصیف کردیم. اما ساختارهای تعلیم و تربیت ابر انسان چگونه باید شکل بگیرد؟ به عبارت دیگر معلمان ابر انسان چه کسانی باید باشند؟ مسلماً اگر سرآمدان علوم در بین آحاد جامعه مسئولیت تربیت ابر انسان را به عهده بگیرند، او را بر طبق منافع جامعه تربیت خواهند کرد نه بر طبق منافع ابر انسان. لذا ابر انسان ناچار است بعضی سرآمدان را در قدرت خود شریک کند تا ایشان از لحاظ تئوری و عملی حکومت او را حمایت کنند. معلمان ابر انسان نیز باید وجود ابر انسان را مطابق با منافع خود ببینند. تا او را بر طبق منافع ابر انسان تربیت کنند. لذا ساختار قدرت در جامعه باید درگیر تعلیم و تربیت ابر انسان نیز بشود تا نسل‌های بعدی ابر انسان را برای حکومت دیکتاتوری بر جامعه آماده نماید. اما این معلمان کجا باید تربیت شوند؟ مسلماً ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت در جامعه چنین معلمانی را تولید نمی‌کند. این ایجاب می‌کند که حلقه تعلیم و تربیت ابر انسان کمی گشادتر شود و بعضی دانش آموزان سرآمد در کنار ابر انسان آموزش ببینند تا ایشان معلمان ابر انسان‌های نسل بعدی باشند. اگر می‌بینیم فرزندان شاه در زمان قائم مقام فراهانی هم کلاسانی از فرزندان وزراء و امرا را دارند به همین دلیل است. داستان تربیت شدن امیر کبیر در کلاس درسی شاهانه معروف است که منجر به تربیت یک وزیر مردمی برای ناصرالدین شاه شد که سرآخر توسط قدرت حذف گردید.

### عاقبت تعلیم و تربیت نزد نیچه

علوم که مستقلاً به حیات خود نزد انسان‌شناسی نیچه ادامه می‌دهند به حداکثر شکوفائی نخواهند رسید. علمی که در اختیار کسب قدرت و ثروت نیستند کم‌کم بی اهمیت می‌شوند و حمایت نمی‌شوند. آحاد جامعه که موتور اصلی رشد علوم هستند مورد بی‌توجهی قرار خواهند گرفت و این به نوبه‌ی خود رشد علوم مستقل را کند خواهد کرد. مهمترین نکته در مورد این عاقبت این است که همان طور که در حدیث نبوی اشاره شده است: الملک بیبقی مع الذکر ولا بیقی مع الظلم یعنی نظام دیکتاتوری پایدار نیست لذا مسئله عاقبت تعلیم و تربیت تحت چنین نظامی بی‌معنی است. اگر هم نظام دیکتاتوری تشکیل شود و همه بخواهند ابر مرد باشند جامعه دچار چنان هرج و مرجی می‌شود که از نظام دیکتاتوری نیز ناپایدارتر است. چرا که ابر مرد جامعه را به سمت و سویی هدایت می‌کند اما اگر هر فردی بخواهد ابر مرد باشد جامعه به هیچ سمت مشخصی حرکت نخواهد کرد. در چنین جامعه تعلیم و تربیت اجتماعی معنی نخواهد داشت و هر فردی که می‌خواهد ابر مرد بشود باید تحت نظام آموزشی خاصی که متناسب با تعریف انسان از نظر اوست تربیت شود. این عملاً ممکن نیست. نمی‌توان به تعداد افراد جامعه نظام آموزشی داشت. چرا که نظام آموزشی نیاز به حمایت دارد نیاز به معلم دارد. نیاز به برنامه ریز دارد و به تعداد دانش آموزان معلم و برنامه ریز در دسترس

نخواهد بود. لذا اگر همه بخواهند ابر مرد شوند شروع کار هم قابل تصور نیست تا چه رسد به این که عاقبت تعلیم و تربیت چه باشد.

در پاریس به دنیا آمد. هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود. مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان می‌داد و استادش آرزومند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند. ولیکن او به دانشهای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد. در کلژدوفرانس که مهمترین مدرسه‌ی عالی فرانسه است، به استادی رسید و به عضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد. گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده‌ای زبر دست بود و هم گوینده‌ای شیرین سخن.

بعضی گفته‌اند بعد از دکارت در فرانسه و بعد از کانت در اروپا حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. زیرا ورقی و بابی نو در حکمت باز کرده است. عقیده فلسفی اش را می‌توان گفت با هراکلیتوس حکمای قدیم یونان سازگار است و روش فلسفی او به شیوه فلوطین و اشراقیان و عرفانی ما نزدیک است. ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تعمق و با مایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت را به عمل آورده و معلومات علمی زمان خود را مد نظر قرار داده است.

برگسون در مطالعه خودآگاهی نفس به طرز خاص وارد شد و توجه کرد به این که بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آن است که بحث کنندگان در بعضی از امور که کیفی هستند مانند امور کمی نظر می‌کنند. البته این امور شدت و ضعف دارد. اما مقدار و شماره ندارد. زیرا که مقادیر و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خوردی و بزرگی به این نحو تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را شامل شود و نسبت به آن زیادی داشته باشد، پس با بعد مقرون است.

یک امر که سبب می‌شود کیفیات را با کمیت اشتباه بگیرند، توالی و تعاقب کیفیات است که در مرور زمان واقع می‌شود. او زمان را همه کس کمیت می‌داند. در این جا جان کلام برگسون آشکار می‌شود که زمان بر دو قسم است: یکی به تطبیق او با بعد و یکی به ادراک او با نفس. اولی کمیت است و دومی کیفیت. زیرا زمان در ذهن توالی حوادث است. پس دکارت بهتر بود به جای اینکه بگوید می‌اندیشم پس هستم، بگوید استمرار احوال دارم پس هستم. یا به جای اینکه بگوییم جهان هست بگوییم جهان استمرار احوال دارد یا جهان مستمر است. لذا مانند هراکلیتوس، برگسون حقیقت جهان را تغییر و تحول می‌بیند.

همین اشتباه مربوط به زمان و حقیقت است که آن در مورد حرکت نیز رخ داده است. حرمت در ذهن نیز مجموعه از مسکون‌های متوالی نیست، بلکه جریان دایمی و پیوسته و متصل است. به عبارت دیگر حرکت استمرار است و لذا کمیت نیست بلکه کیفیت است. پس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت وجود دارد. بلکه هر دو یک چیز هستند. یعنی زمان استمرار در تغییر است. نفس و خود آگاه نیز ظاهری دارد و باطنی. ظاهراً زمان و حرکت ظاهری را درک می‌کند و باطن نفس زمان و حرکت باطنی را و حقیقی را درک می‌کند. پس در واقع عمل عقل در رابطه با معقولات ادراک نیست. بلکه ساختن است و آنها را به لفظ و نطق در آوردن است. پس قضایایی را که عقل در مورد آنها حکم می‌کند از جنس حقیقت ادراک نیستند.

### هم عصران برگسون

مذهب برگسون نمونه بسیار خوبی است از طغیان بر ضد عقل که از روسو شروع شده و به تدریج بر عصرهای وسیع‌تر و وسیع‌تری از زندگی و تفکر جهان تسلط یافته است. طبقه بندی فلسفه‌ها معمولاً یا برحسب روش‌ها صورت می‌گیرد یا برحسب نتایج آنها: تجربی یا از پیشی طبقه بندی از روی روش آن است و رئالیست یا ایده‌الیست طبقه بندی از روی نتیجه. اما کوشش برای طبقه‌بندی کردن فلسفه برگسون بسیار دشوار است. زیرا که این فلسفه راه خود را از میان همه‌ی تقسیمات مورد قبول می‌شکافد. اما راه دیگری هم برای طبقه بندی فلسفه وجود دارد که دقت آن کمتر است. در این راه محک میل قالبی است که فیلسوف را به نوشتن واداشته است. مثلاً تقسیم فلسفه به فلسفه‌ی حسی که از عشق به سعادت الهام می‌گیرد و فلسفه نظری که فهم از عشق به معرفت است، و فلسفه عملی که عشق به عمل الهام بخش آنهاست، از این گونه تقسیم بندی است.

همه‌ی آن فلسفه‌هایی که در حله اول خوش بینند یا بد بین، همه‌آنها را که برای رستگاری نقشه‌هایی پیشنهاد می‌کنند، یا می‌کوشند که اثبات کنند رستگاری غیر ممکن است، ما در زمره‌ی فلسفه‌های نظری می‌گذاریم. زیرا عشق به معرفت اگر چه نادر است، اما بهترین مطالب فلسفه از این عشق برخاسته است. از طرف دیگر، فلسفه عملی، فلسفه‌ای است که عمل را بهترین خوبی می‌داند و سعادت را معلول توفیق در عمل و معرفت را فقط ابزاری برای فعالیت توفیق آمیز می‌گیرد، مانند فلسفه برگسون. فلسفه برگسون بر خلاف قالب دستگاه‌های گذشته معنوی است. یعنی در نظر او جهان به دو قسمت جداگانه تقسیم شده است: از یک طرف زندگی، از طرف دیگر ماده یا به عبارت بهتر آن چیزی را که عقل آن را به نام ماده می‌شناسد. مجموعه جهان تصادم و تضاد بین این دو قسمت متضاد است: زندگی که در حال صعود است و ماده که در حال سقوط. زندگی عبارت از یک نیروی عظیم، یک صاعقه حیاتی پهناور، که یک بار برای همیشه از ابتدای عالم پدید آمده و با مقاومت ماده رو به رو شده و تلاش می‌کند که راهی از لابه‌لای ماده بشکافد، و به تدریج می‌آموزد که از راه سازمان دادن ماده را به کار گمارد. قسمتی از زندگی را ماده به واسطه همان انطباقاتی که بدان تحمیل می‌کند و همواره برای یافتن راه‌های تازه در تلاش و تقلاست و مدام در میان دیوارهای ماده که راه را بر آن بسته است در جست و جوی آزادی حرکت بیشتری است.

نزد برگسون تکامل مانند کار یک هنرمند حقیقتاً آفریدگار است. نخستین خصلت آن این است که قابل پیش بینی نیست. ابتدا سیر تکاملی عبارت بودند از تقسیم به گیاهان و جانوران. گیاهان قصد این بود که انرژی را در منبعی ذخیره کنند و جانوران قصد داشتند که انرژی را برای حرکات ناگهانی و سریع بکار برند اما در یک مرحله دیگر میان جانوران انشعاب عقل و غریزه پدید آمد. بهترین شکل غریزه نزد مورچه و زنبور عسل و برگسون یافت می‌شود. غریزه در بهترین شکل خود اشراق نامیده می‌شود. یعنی غریزه‌ای که خود دار و خود آگاه شده باشد و بتواند در مورد معرفت خود غور و تامل کند.

### انسان‌شناسی برگسون

انسان با حواس خود ادراک می‌کند. اما عقل وقتی که ادراک کلیات یا معقولات می‌کند حال نفس را تغییر نمی‌دهد. پس کلیات را درک نمی‌کند بلکه آنها را به تجرید و انتزاع می‌سازد. پس قضایایی که عقل به آنها حکم می‌کند و همچنین حجتها و براهینی که برای احکام می‌آورد با حقیقت ادراک به آن معنی که گفتیم نیستند. زیرا که نفس از آنها مستقیماً درکی حاصل نمی‌کند. فایده عقل معاش است. عقل در مادیات عمل می‌کند و از آنها آلات و افزار می‌سازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر را که محل حاجت اوست فراهم می‌کند. نظر باین که عقل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و ابزارها و مصنوعات بوده سر و کارش با ماده و اشیاء است و جسم دارای بعد است. پس مهمترین امری که عقل می‌بایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره است. این است که عقل از کیفیات درمانده است. امر دیگری که کیفیت عقل را تقویت نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است به اینکه در اشیاء و احوال آنها ثبات و بقایی باشد. پس به چیزهایی دست برده که تغییر و تحولشان ضعیف باشد. پس عقل سکون را اصل نداشته و کمال را در آن دانسته. اما انسان بقوه درک حقیقت را نیز دارد اما آن بوسیله اشراق است. و شایسته است اشراق را فلسفه بدانند چون به درک حقیقت مربوط است. البته اشراق هم نوعی تعقل است اما مرتبه‌ای اعلا آن است. به عمق می‌رود و سطحی نمی‌نگرد.

کسانی که می‌خواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بدون اشراق ادراک نمایند، همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که می‌خواستند بدلیلو برهان و بدون تجربه و مشاهده به مرحله تحقیق رسید، فلسفه هم با اشراق به هدف خود خواهد رسید. نظر به اینکه سخنگویی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیاء را در نمی‌یابد و آنچه را در می‌یابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم و یا وصف و تعریفی از آن بنماید، الفاظ و عباراتی که در سخنگویی بکار می‌روند فقط معانی را که عقل در می‌یابد می‌توانستند به بیان بیاورند. و برای ادای معانی و اشرافی وافی نیستند چه آنها حقایقی بسیط هستند و مرکب نیستند تا بتوان حد

و رسمی برای آنها ترتیب داد. از این رو ادراکات اشرافی را نمی‌توان به بیان علمی و منطقی در آورد. بنابراین یا از اظهار خودداری می‌کنند یا به تشبیه و تمثیل متوسل می‌شوند.

بسیاری از متفکران اعتراض کرده‌اند که آنچه برگسون می‌گوید بنیادش بر وهم است و پایه‌ای محکم ندارد. اما طرفداران برگسون می‌گویند که عقل را کنار نگذاشته‌اند بلکه راه اشراق ابتدا از عقل می‌گذرد. این قوه‌ی اشراق نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته‌ی از علم و صنعت و ادب در کشف حقیقت کار می‌کند، بدون این قوه رنجش بیهوده است. علم و تعقل لازم است اما بی‌ذوق حاصل ندارد.

### مبانی انسان‌شناسی برگسون

آراء برگسون در مورد اشراق بدیعند اما آراء او درباره‌ی عقل نظرات او درباره‌ی فیلسوفان گذشته را به خوبی نمایانگرند. هوش یا عقل چون آغوش طبیعت را ترک گوید، جماد یا مرده را هدف خود قرار می‌دهد. فقط می‌تواند درباره‌ی چیزهای غیر مداوم و راکد که اندیشه واضحی را تشکیل دهد. تصورات آن مانند اشیاء که در مکان واقعند خارج از یکدیگرند و دارای ثبات همان اشیاء هستند. عقل مکاناً تجزیه و زماناً تثبیت می‌کند و چنان ساخته نشده است که تکامل را به اندیشه در آورد. بلکه شدن را به شکل یک سلسله اوضاع نشان می‌دهد. هندسه و منطق که محصولات نمونه دار عقل هستند، منحصر با اجسام جامد قابل انطباقند، گویا چیزی‌هایی هستند که ذهن عمداً خلق کرده است تا عقل را با آن تطبیق دهد. پیدایش عقل و پیدایش اجسام مادی به هم مرتبطند. هر دو از راه انطباق دو جانبه پدید آمده‌اند. یعنی یک فرآیند واحد بایستی ماده و عقل را در آن واحد از چیزی که حاوی هر دوی آنها بوده جدا کرده باشد. عقل قدرت دیدن اشیاء است به طوری که هر یکی از دیگران مجزا باشد و ماده آن چیزی است که بر اشیاء متمایز تجرید شده باشد. اما در واقع اشیای جامد مجزا وجود ندارند و فقط جریان بی‌انتهایی از شدن وجود دارد. شدن حرکت صعودی یا نزولی است. حرکت صعودی همان زندگی است و حرکت نزولی همان چیزی است که به علت کج فهمی عقل به آن ماده می‌گویند. در نظر برگسون عقل که اشیاء را تجرید می‌کند نوعی رویاست، چنان که تمام زندگی ما باید باشد. فعال نیست، بلکه صرفاً تفکر است. همان طور که عقل با مکان مرتبط است غریزه یا اشراق نیز با زمان مرتبط است. ولی بر خلاف بیشتر فیلسوفان زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می‌داند.

مکان که خصیصه‌ی ماده است از تجزیه‌ی جریان کلی پدیده‌ی آید که تجزیه‌ای است در واقع موهم و در عمل تا حدی مفید، اما از لحاظ نظری سخت گمراه کننده است. زمان به عکس خصیصه ذاتی زندگی یا روح است. اما زمانی که اینجا از آن سخن می‌رود زمان ریاضی نیست که عبارت باشد از تجمع یکسان لحظات متضارح که خود شکلی از مکان است. آن زمانی که ذاتی زندگی است چیزی است که برگسون آن را *dure* می‌نامد، یا مدت عبارت است از آن شکلی که حالات آگاهانه‌ی ما به خود می‌گیرند، به هنگامی که نفس ما اجازه می‌دهد تا زندگی کند، یعنی نفس از جدا ساختن حالات حاضر خود از حالات سابقش خود دار می‌کند. مدت، گذشته و حال را به شکل یک کل پیوسته در می‌آورد که در آن تداخل متقابل و توالی بدون تمایز برقرار است. درون نفس ما توالی بدون تخارج متقابل برقرار است. بیرون نفس در مکان محض، متخارج متقابل بدون توالی وجود دارد.

مدت پیش از همه خود را در حافظه متجلی می‌سازد زیرا حافظه گذشته در حال باقی است. حافظه از دید برگسون باید اصولاً قوه‌ای مستقلی از ماده باشد. پس اگر روح واقعت داشته باشد، در پدیده‌ی حافظه است که ممکن است به تجربه با آن تماس بگیریم. در مقابل حافظه‌ی محض، ادراک محض قرار دارد که در آن ما بیرون خود قرار می‌گیریم و واقعیت شیئی را از راه اشراق لمس می‌کنیم. دو شالوده فلسفه برگسون نظریات وی درباره مکان و زمانند. نظریه مکان برای محکوم ساختن عقل لازم است. و اگر در محکوم ساختن عقل در بماند، عقل در محکوم ساختنی او در نخواهد ماند زیرا که آنها به قصد جان باهم گلاویزند.

## آراء بگسون در باره معتقدمان

برگسون با مبانی نظری فلسفه خود به نقد بسیاری از مسائل که متقدمان مطرح کرده‌اند می‌پردازد. موضوع رساله دکتری برگسون مسئله جبر و اختیار بود. با ذهن اینکه انسان نفس خود آگاه دارد، و اگر نفس مدرک مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود، درک اختیار به درک خود آگاهی تحویل می‌شود. نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقتی. ظاهرش آن است که زمان و حرکت ظاهری را ادراک می‌کند و حکمیتی انگارد به اعتبار اینکه آنها را با مکان و بعد مقرون می‌سازد. باطن و حقیقتش آن است که استمرار را درک می‌کند. رکن مهم وجود نفس خود آگاهانه حافظه است. برگسون حافظه‌ی را از اعمال دماغ نمی‌داند بلکه تنها ذاکره را از اعمال دماغ می‌داند زیرا حافظه انبار صورت و صدور نیستند بلکه معانی اند. و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری می‌باشند.

برگسون اعتقاد دارد که چونبه حقیقت بنگریم امور گذشته معدوم نیستند. فقط از منشاء اثر بودن افتاده‌اند. فرق گذشته و حال این است که امور گذشته در عمل فعلی دخالت ندارند. و آنچه دخالت دارد را حال حاضر می‌نامیم. تحقیق برگسون در مورد حافظه به مباحثی در روانشناسی از قبیل تداعی معانی، مبحث کلیات و خواب و تفکر مربوطه می‌شوند که توسط برگسون مورد بررسی قرار می‌گیرند. برگسون از تحقیقات خود نتیجه می‌گیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ نیستند. انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن که نفس در زمان است و شامل احوال گذشته است.

برگسون معتقد است چون روح از تن مستقل است و محصول تن نیست می‌توان معتقد شد که حیات او هم بسته به حیات تن نباشد و پس از تن باقی باشد. اما این قول او چگونه با نظرش راجع به تکامل جمع می‌شود؟ در واقع ایده حیات که در برابر ماده قرار دارد. برای پرکردن همین فاصله در نظر گرفته شده است. غریزه و عقل ظهوراتی از همین قوه حیاتی هستند. پس اصل آنها هم یکی است و منظور آنها هم یک چیز است. غریزه آلتی که در طبیعت هستند را به کار می‌برد اما عقل آلات و ادوات خود را می‌سازد. عقل محتاج پرورش است اما میدان عملش نامحدود است. غریزه خود آگاهی ندارد مگر در انسان. اما عقل خود آگاه است. می‌توان گفت که قوه حیاتی امری است که در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است. بنابراین نظرها می‌توان برگسون را وحدت وجودی دانست. نشاط حیات قوه‌ای نیست که مصرف شود بلکه همواره در کار خلق کردن است و افزایش می‌یابد.

برگسون برای اخلاق و دین هر دو، دو سرچشمه قائل است یکی صلاح هیئت اجتماعی و یکی مبدأ عالی که فیضی است که از عالم بالا می‌رسد. مثلاً برگسون نوع دوستی را نتیجه روح و حیات می‌داند که از این فیض است. اخلاق اول سکونی است و اخلاق دوم حرکتی است. او آیین حضرت موسی را از نوع اول و آیین حضرت مسیح را از نوع دوم می‌داند.

## علم از دیدگاه برگسون

مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی برگسون بدین قرارند: بعضی امور کیفی هستند و بعضی کمی. زمان نیز بر دو قسم کیفی و کمی است. زمان در ذهن توالی حوادث است و کیفیت است. حرکت نیز در ذهن مجموعه سکون‌های متوالی نیست بلکه کیفیت است. نفس نیز ظاهر و باطنی دارد. ظاهر نفس زمان و حرکت ظاهری را درک می‌کند و باطن نفس زمان و حرکت حقیقی و کیفی را درک می‌کند. عمل عقل ساختن است نه ادراک حقیقت ادراک شهود است و غریزی است. جهان از دو قسمت تقسیم می‌شود یکی زندگی و دیگری چیزی به نام ماده. عالی‌ترین شکل غریزه اشراق است که شهود خود و خود آگاه است. حواس انسان ادراک حسی دارند اما عقل کلیات را تجرید و انتزاع می‌کند. فایده عقل تدبیر و معاش است. اشراق نوعی تعقل است اما مرتبه اعلا آن شدن حرکت صعودی یا نزولی است. حرکت صعودی همان زندگی و حرکت نزولی همان چیزی است که عقل به آن اشتباه ماده

می‌گوید. عقل با مکان مرتبط است و غریزه یا اشراق با زمان. انسان دولایه تجرید نفس و جسد دارد و نفس دولایه تجرید ادراک عقلی و روحانی که ادراک عقلی مساوق با ماده است و ادراک روحانی مساوق با نفس. با این وصف علم به دوشاخه عقلی یا کمی و یا روحانی و کیفی تقسیم می‌شود که اولی در مکان و بعد است و دومی در زمان و توالی است. ادراکات عقلانی و غریزی مساوقند از این رو می‌توان آنها را دو لایه تجرید علم تصور کرد که یکی در دیگری تجلی می‌کند. اما از آنجا که برگسون وحدت وجودی است اگر چه روح عمیقتر است اما تجلی مبدأ دو مقصد ندارد.

### برگسون در بستر تاریخ علم

نظریات برگسون در مورد مکان و زمان هنوز در فیزیک وارد نشده است اما ظرفیت پذیرش و توجه را دارد. برگسون عقیده دارد زمان دارای سه بعد متناظر با فضای سه بعدی است. اما این ابعاد کیفی هستند نه کمی. سه بعد کیفی زمان توالی، جهت پذیری و همگنی هستند. برای درک توالی یک بعد مکان کافی است. برای درک جهت پذیری دقیقاً به دو بعد نیاز هست و برای درک همگنی به سه بعد احتیاج داریم. آیا این نظریات صورت ریاضی می‌پذیرند یا خیر مشکوک است چرا که زمان کیفی را مورد مطالعه قرار می‌دهد اما روش علمی جدیدی در بر دارد که به مسئله تاویل در ریاضیات و فیزیک بر می‌گردد.

شاید دلیل مهمی که باعث شده این نظریات وارد سنت علمی نشود این است که کار روی چنین نظریاتی نیازمند دانشمندانی است که در دو بعد عقلی و غریزی توانمند باشند. هم بتوانند تفکر ریاضی را پیش ببرند و هم از شهود و تخیل توانمندی برخوردار باشند. به علاوه این دو جهات باید دست در دست یکدیگر بدهند تا بتوانند منجر به ایده‌های جدیدی شوند که به زبان ریاضی قابل بیان باشد. حتی در میان فلاسفه کسانی که واجد این بعد غریزی شهود باشند نادر است. سهروردی، ملاصدرا و برگسون مثال‌های نادری هستند و اشخاصی مانند ابن عربی بیشتر در رده عرفا قرار می‌گیرند تا فلاسفه. بالطبع دانشمندانی که واجد هر دو توانایی ادراک عقلانی و غریزی باشد نیز نادر خواهند بود.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه برگسون

دور نمای تفکر ریاضی از دیدگاه برگسون بسیار روشن است. این آرزوی قدیمی ریاضیدانان که عالم نفس را با زبان ریاضیات مهار کنند از جمله ثمراتی است که علم برگسون به آن منجر خواهد شد و این تحولی در همه علوم انسانی از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به وجود خواهد آورد. تاکنون کسانی سعی کردند که مدل‌های ریاضی را در علوم انسانی به کار برند مانند مدل‌های سیالات برای توازن قوای نفسانی اما بیشتر این مدل‌ها اطلاعاتی در حد مدل‌های ساده کننده در برداشته‌اند و با دینامیک عمیق متن علوم انسانی درگیر نشده‌اند.

به علاوه تناظر لایه‌های تجرید ادراک و علم نتیجه‌می‌دهد که زبان ریاضی نفس چیزی شبیه زبان ریاضی جسد است لذا برای درک ریاضی از مفاهیم علوم انسانی نیز به علمی با ساختار مفهومی بسیار متفاوت با ریاضیات نخواهیم داشت. این خود روزنه امیدی است چرا که ریاضیاتی که به دنبال آن هستیم چیزی شبیه ریاضیاتی است که می‌شناسیم.

از مثال‌های دقیقی که پیش می‌آید متغیرهای اوردینال در اقتصاد است. تابعه خوشبختی مقادیر اوردینال می‌گردد. یعنی معنی دارد که خوشبختی بیشتر یا کمتر شود اما اینکه آن را نخواهیم کمی کنیم ممکن نیست. بلکه خوشبختی متغیری کیفی است. اقتصاد دانان بدنبال حساب دیفرانسیلی هستند که برای توابع با مقادیر اوردینال کار کند تا در مدل‌های اقتصادی آن را به کار ببرند.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی برگسون

از دید برگسون عقل بشری تنها در معاش او تأثیر گذار و سعادت بشری با ادراک حقیقی و لذا غریزی او در ارتباط است. لذا شهود در سعادت بشری نقش مهمی ایفا می‌کند که جایگزین ناپذیر است لذا فلسفه به معنای عقلی هرگز نمی‌توان منجر به خوشبختی بشر گردد. البته تجربه نشان داده است که واقعا چنین است. یک تفکر فلسفی خاص می‌تواند موجب بدبختی نسل بشر بشود. اما نمی‌تواند خوشبختی او را تضمین نماید.

ادراک عقل بشر حیات مادی او را تضمین خواهد کرد و ادراک غریزی و اشراقی او حیات و سعادت معنوی او را تضمین خواهد کرد. این که ادراک شرقی می‌تواند نصیب همه ابناء بشر شود، پاسخ برگسون مثبت است چرا که آن را صورتی از غریزه می‌داند که ممکن است به خاطر زیاد به کار گرفته شدن عقل فراموش شده است.

با این وصف این خطر بشر را تهدید می‌کند که با پرداختن به عقل بیش از حد از پرداختن به غریزه و اشراق باز ماند یا به پرداختن به دنیا از معرفت باز بماند. برگسون هیچ وقت دست آزی برای نجات بشریت قرار نمی‌دهد و انسان برگسونی که عاقبت دنیوی اش آباد است هیچ تصمیمی برای آبادی اخروی خود ندارد برگسون با وجود اینکه باطن احترام می‌گذارد اما سازکاری برای حفاظت از منافع باطنی انسان قائل نمی‌شود.

### نقد انسان‌شناسی برگسون

انسان‌شناسی برگسون از این لحاظ که دعوت وجودی است به انسان‌شناسی ابن عربی بسیار نزدیک است. هر یک از ظاهر و باطن همه اطلاعات مربوط به حقیقت را در خود دارند و به هم نیز شباهت دارند. تنها فرق آنها این است که باطن عمیقتر است و ادراک بوسیله باطن مدرک را در دسترس تر قرار می‌دهد.

توانایی اشراق در برابر عقل نیز نزد برگسون دقیقاً سرعت عمل آن است. عقل مانند لمس کردن است و اشراق فاقد دیدن. اطلاعات بعد از دسترس را اشراق در اختیار انسان قرار می‌دهد اما وقتی که در دسترس قرار گرفته اشراق چندین بیش از عقل نمی‌گوید. به همین دلیل است که اشراق را صورت کامل شده مکمل می‌دانند. در واقع انسان‌شناسی برگسون همان انسان‌شناسی ابن عربی است که به دولایه تجرید ظاهر و باطن محدود شده است

اما محدود کردن انسان‌شناسی ابن عربی به دولایه تجرید ظاهر و باطن ساختار ادراکی او را نیز محدود می‌نماید هم لایه‌های تجرید شهود را. بنابراین تفکر برگسونی نوعی ثنویت دکارتی است و نوعی دیالکتیک هگلی است. بنابراین مانند عرفان ابن عربی از مولفه‌های تفکر غربی خالی نیست. شاید بهتر باشد آن را حالت خاصی از عرفان ابن عربی بدانیم چرا که انسان‌شناسی ابن عربی مانند ملاصدرا، سهروردی و هایدگر باز است در صورتی که انسان‌شناسی برگسون ساختار مشخص از پیش تعیین شده‌ای برای انسان ارائه می‌کند.

### حقوق طبیعی در انسان‌شناسی برگسون

حقوق طبیعی نزد برگسون پاره‌ای عقلانی و پاره‌ای روحانی هستند. حقوق عقلانی پایه زندگی مادی بشر مربوط می‌شود و حقوق روحانی به زندگیو حیات باطنی او مربوط می‌شود که همان نفس کیفی اوست. لذا حقوق طبیعی نزد برگسون بسیار شبیه حقوق طبیعی در ثنویت دکارتی است. جز اینکه حقوق ذهن و جسم نزد دکارت به هم مربوط نیستند آیا در حقوق عقلانی و روحانی برگسون تجلی یکدیگرند و با هم انطباق ساختاری دارند. متناظر با هر حق روحانی خاصی قرار می‌گیرند.

حقوق عقلانی که به زندگی مادی بشر مربوطند کمی هستند. و حقوق روحانی که به ادراکات کیفی بشر مربوط می‌شوند کیفی هستند. مفهوم حقوق کیفی در فلسفه حقوق مفهوم جدید است و پیش از این شبیه آن رسماً مطرح نشده است. مثلاً پدر و فرزند حق به گردن دارند که رضایت و برآورده شود و این یک حق کیفی است. می‌توان گفت که رضایت دارم ولی نمی‌توان گفت

که چقدر رضایت دارم. می‌توان گفت که بیشتر رضایت دارم یا می‌توان گفت که کمتر رضایت دارم و یا رضایت ندارم ولی ناراضی هم نیستم. اینها همه خصوصیات حقوق کیفی است که به نفس بر می‌گردد. حقوق طبیعی کیفی منجر به تحقق حقوق فردی و اجتماعی کیفی در جامعه نیز خواهد شد. مثلاً اینکه در معامله دو ظرف باید رضایت کامل داشته باشند تا معامله صحیح باشد.

### حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی برگسون

حقوق فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی برگسون بر حقوق کمی و کیفی طبیعی استوار می‌شوند. لذا در جامعه نظام حقوق عقلانی کمی و روحانی کیفی برقرارند و در فرد نیز همینطور است. حقوق کیفی باطنی است و لذا تحقیق نیست بلکه اشراق و روحی است که به ما می‌گوید حقوق طبیعی کیفی و حقوق اجتماعی کیفی و حقوق فردی کیفی کدامند. اما حقوق کمی تحقیقی هستند. حقوق فردی و اجتماعی کمی بر حقوق طبیعی کم استوارند. اما این نظام حقوق با نظام حقوقی‌مادی‌گرایانه تفاوت دارد. چرا که نزد برگسون ظاهر باید بر باطن منطبق باشد. حقوق زمینی باید چنان ترسیم شوند که با حقوق آسمانی همخوانی داشته باشند.

ریشه این همخوانی در همخوانی حقوق طبیعی کمی و کیفی است. حقوق طبیعی را وحی تعیین می‌کنند و حقوق طبیعی کمی را خلقت انسان. اما خلقت انسان را همان خدایی ایجاد کرده است که وحی را می‌فرستد. پس حقوق طبیعی کمی و کیفی به طور طبیعی همخوانی دارند. اما حقوق فردی و اجتماعی کمی بر حقوق طبیعی کم سوار می‌شوند. لذا این حقوق نیز با حقوق فردی و اجتماعی کیفی که بر حقوق طبیعی کیفی سوار می‌شوند. تطابق و همخوانی دارند. بنابراین اصالت شهود نزد برگسون نتیجه‌می‌دهد که حقوق کلاً آسمانی است نه زمینی و مطابق با وحی است نه چیز دیگر.

### فلسفه اقتصاد نزد برگسون

همانطور که حقوق طبیعی نزد برگسون به دو شق عقلانی و روحانی تقسیم می‌شود. حقوق فردی و اجتماعی و اقتصاد نیز چنین هستند. یعنی انسان یکسری منافع مادی دارد و یکسری منافع نفسانی که اینها با یکدیگر همخوانی دارند. نظام حقوقی کمی و کیفی نیز نظام برآورده شدن منافع عقلانی و روحانی انسان را حمایت می‌کنند. برآورده شدن نیازهای نفسانی که کیفی هستند از طریق ادراک اشراقی ممکن است. برآوردن نیازهای مادی وظیفه عقل معاش است.

بنابراین یگانه وظیفه عقل برآورده کردن نیازهای مادی انسان خواهد بود و اقتصاد باطنی معنای جدیدی پیدا می‌کند که به آن اشاره کردیم. اقتصاد باطنی سعی می‌کند تابع مطلوبیت را که اردینال است و عدد مقدره نیست بیشینه کند. اما مطلوبیت در اقتصاد باطنی به مطلوبیت مادی بر نمی‌گردد. اقتصاد احساسات، اقتصاد ذهن، اقتصاد اخلاق، اقتصاد عواطف همه شاخه‌های اقتصاد باطنی هستند که پرداختی به این علوم نیاز به اشراق و ادراک غریزی دارد و وحی در مورد آنها ساکت نیست. البته اقتصاد باطنی و اقتصاد ظاهری بر هم انطباق دارند و آن بخاطر انطباق منافع عقلانی و روحانی انسان است. از این دو آنکه عمیقتر است منافع باطنی است و به وسیله برآورده کردن آنها آسانتر می‌توان به سعادت دست یافت.

### اقتصاد برگسونی در بستر فلسفه حقوق

سؤال اینکه بر سر ساختارهای اجتماعی تحت حقوق و اقتصاد برگسونی چه خواهد آید؟ ساختارهای اجتماعی به دو شق مادی و معنوی تقسیم می‌گردند که شق مادی با اقتصاد کمی و شق معنوی با اقتصاد کیفی در ارتباط هستند. ساختارهای اجتماعی معنوی با اشراق تشخیص داده می‌شوند و حاصل وحی و نظام معنوی هستی هستند. ساختارهای اجتماعی مادی نیز با باطن هماهنگ و منطبق هستند. انسان با ظاهر و باطن خود درگیر ساختارهای اجتماعی مادی و معنوی می‌گردد. لذا می‌توان

ساختارهای معنوی همچون باطن ساختارهای مادی فرض کرد. اقتصاد معنوی حامی ساختارهای معنوی و اقتصاد مادی حامل ساختارهای مادی همچون ظاهر و باطن اقتصاد خواهند بود. ساختارهای اجتماعی باطنی اشرافی یا غریزی هستند و ساختارهای اقتصادی ظاهری عقلی یا کمی هستند. بنابراین ساختارهای اجتماعی غریزی یا باطنی جامعه اصالت دارند و ساختارهای ظاهری مصنوعی و ساخته ذهن بشر هستند هامطور که ادراکات عقلانی چنین هستند. اما ساختارهای تحقق‌ی ظاهری باید چنان ساخته شوند که با ساختار باطنی جامعه هماهنگی داشته باشند. لذا تنوع ساختارهای ظاهری جامعه ممکن است اما باید اصل هماهنگی با باطن برقرار شود. اما برای درک هماهنگی با باطن نیاز به اشراق هست.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی برگسون

نزد برگسون نفس ظاهر و باطنی دارد که ظاهر زمان و مکان کمی را درک می‌کند و باطن زمان و مکان کیفی را لذا درک باطن به حقیقت نزدیکتر است و ارزش مندتر است. درک باطن توسط اشراق ممکن می‌شود که نوعی غریزه است و در برابر عقل ارزش است. عقل ابزار کار خود را می‌سازد ولی اشراق از ابزار در دسترس استفاده می‌کند که دومی نزد برگسون ارزش است. درک کیفیات در برابر کمیات نزد برگسون ارزش است لذا او برای ادراک ریاضی و مدلسازی ریاضی طبیعت که کمی است احترامی قائل نیست. حرکت صعودی یا نزولی است. حرکت صعودی همان زندگی است که ارزش است و حرکت نزولی همان چیزی است که عقل به اشتباه به آن ماده می‌گوید و ضد ارزش است. ادراک مادی مساوی با عقل است که در برابر ادراک روحانی است که مساوی با روح یا نفس است و ادراک دوم در برابر ادراک اول ارزش است. لذا برگسون روح یا نفس را دبالاتر از عقل قرار می‌دهد. برگسون عمل کراست. فلسفه او عمل را بهترین خوبی می‌داند و سعادت را معلول توفیق در عمل و معرفت را ابزاری برای فعالیت توفیق‌آمیز می‌گیرد. لذا نزد برگسون عمل ارزشمندتر است تا معرفت. در هنگام عمل ادراک مادی و ادراک روحانی هر دو در کار هستند که عقل و اشراق آنها را کنترل می‌کنند و از بین این دو به حقیقت نزدیکتر است. جنگ بین ماده و زندگی و تضاد بین حرکت صعودی و نزولی و مبارزه‌ی بین عقلی و اشراق محور و موتور محرکه‌ی خلقت است که نزد برگسون ارزش است. تغییر و تحول نزد برگسون ارزش است و سکون نزد او ضد ارزش است. اما منظور تغییر و تحول ریاضی نیست که در بستر زمان کمی است بلکه منظور تغییر و تحول حقیقی است که در بستر زمان کیفی است.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی برگسون

از آنجا که اشراق نزد برگسون غریزی است لازم نیست مورد تعلیم قرار گیرد اما شخص باید تربیت شود تا به ادراکات اشراقی برسد لذا اشراق موضوع تربیت است نه موضوع تعلیم. از طرف دیگر عقل برای درک کمیات عالم ماده است و ادراکات عقلی همه می‌تواند آموزش داده شود. اما سبک این آموزش ساختنی است. یعنی باید به عقل دانش آموز کمک کرد تا همه‌ی آنچه لازم است با دست خودش بسازد و بکار برود و باعث تغییر و تحول در جهان اطرافش شود. اینکه فرد انگیزه داشته باشد که به تغییر و تحول بپردازد همان زندگی است که آموزش آن تربیتی است و تعلیمی نیست. معلمان علوم عقلی به معنای برگسون همه‌ی علوم کمیت پذیر مانند ریاضیات و فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی را در بر می‌گیرند لاتزم است همگی به سلاح اشراق نیز مزین باشند تا بتوانند به نرشد علوم در مرزهای دانش بپردازند و به دانش آموزان بیاموزند که چگونه باید علوم را بسط داد. لذا تعلیم عقلی و تربیت اشراقی باید در کنار یکدیگر باشند و اینطور نباشد که در مدارس جداگانه‌ای به آنها پرداخته شود. دانش آموزان خواهند آموخت که ریاضی را به علوم انسانی چنان توسعه دهند که آنها را نیز مانند فیزیک و شیمی و علوم تجربی با کمکمدلهای ریاضی مطالعه کنند. برای اینکار نیاز به ساختن ریاضیاتی دارند که با متغیرهای کیفی کار کند و آنها را مدلسازی کند. از دید برگسون عقل بشری تنها در معاش او تاثیر گذار است و سعادت بشر با ادراک حقیقی و لذا غریزی او در ارتباط است. تعلیم در

کنار تربیت هر دو این ابعاد زندگی بشری را ارضاء خواهد نمود. از نظر برگسون اشراق ادراکی است که می‌تواند در اختیار همه‌ی ابناء بشر قرار گیرد چرا که نوعی غریزه است که بی‌بخاطر زیاد بکار گرفته شدن عقل خاموش شده است

### تربیت فردی از دیدگاه‌شناسی برگسون

تربیت فردی به اشراق بازمی‌گردد و آن آماده کردن دانش آموز برای درک کیفیات و برای درک حقیقت آن گونه که هست می‌باشد. از آنجا که دانش آموز قرار نیست هدایت شونده ناچار ادراکات از پیش تعیین شده توسط اشراق برسد کلاس گروهی برای تربیت فردی کفایت می‌کند. اگر لازم بود ادراکات اشراقی خاصی به دانش آموز القاء شود به ناچار باید تربیت فردی به صورت نفر به نفر و سینه به سینه صورت می‌گرفت. اما برگسون به ادراکات خاصی در مورد کیفیات اصالت نمی‌دهد. اصولاً طبیعت غریزه هم همینطور است. اگر مورچه یا زنبور عسل درغرایز پیشرفته‌اند این به تعلیم و تربیت نیست بلکه هر عضوی به طور اتوماتیک وظیفه اجتماعی خود را می‌داند. برای انسان نزد برگسون ادراک غریزی یا اشراقی حاوی اطلاعات فردی و اجتماعی هر دو است. یعنی دانش آموز هم برای برخورد فردی با حقیقت و هم برای برخورد اجتماعی با حقیقت به ادراک اشراقی نیاز دارد. فرق توانایی اشراق در برابر عقل دقیقاً سرعت عمل آن است عقل مانند لمس کردن و اشراق مانند دیدن است اشراق اطلاعات دور از دسترس را در اختیار انسان قرار می‌دهد اما وقتی که در دسترس قرار گرفتند اشراق چیزی بیش از عقل نمی‌گوید. لذا نزد برگسون اشراق صورت کامل شده عقل است. لذا تربیت صورت کامل شده تعلیم است. پس نزد او تعلیم و تربیت است یک چیز بیش نیستند و تربیت مرکبی راه وارتر از تعلیم است. لذا سعادت اخروی نیز نزد برگسون چیزی از جنس سعادت دنیوی است و آنچه اشراق فراهم می‌کند از همان جنس ادراکات عقلی است و لذا بین ظاهر و باطن جدایی نیست بلکه و ظاهر و باطن همجنس هستند.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه انسان‌شناسی برگسون

تربیت اجتماعی نزد برگسون به نوعی غایب است. چرا که پس از دستیابی دانش آموز به اشراق به ناچار باید به وظایف اجتماعی و نقش اجتماعی خود پی ببرد. لذا ساختار جامعه نزد برگسون چیزی مانند زندگی اجتماعی مورچه و زنبور عسل است. زندگی اجتماعی انسان غریزی و از پیش تعیین شده است. کسی را یارای آن نیست که در زندگی اجتماعی انسان یا در ساختار جامعه تحولی ایجاد کند. ساختار جامعه از پیش نزد خالق ثابت فرض شده است همانطور که در زنبور عسل و مورچه چنین است. سوال این که آیا عملاً چنین است؟ آیا عملاً ادراکات اشراقی افراد آنها را برای زندگی اجتماعی واحدی آماده می‌کنند؟ آیا افراد در تعریف زندگی اجتماعی و در مفاهیم اجتماعی همگی باهم توافق دارند. پاسخ برگسون این است که اگر چنین توافقی وجود ندارد به خاطر این است که عقل جای اشراق را گرفته است. مردم می‌خواهند با به کاربردن عقل وبا تجزیه و تحلیل ساختار اجتماعی درست را با دست خود بسازند اما این کاری مشکل و بعید است چرا که چگونگی زندگی اجتماعی انسان معرفتی است که در دسترس عقل نیست و باید مرکب راه وار اشراق به آن دسترسی پیدا کند.

برگسون پاسخ نهایی ادراک اشراقی را به مسئله زندگی اجتماعی اعلام نمی‌کند و نمی‌گوید کدام ساختار جامعه همان ساختاری است که بطور غریزی در نهاد آدمی گذاشته شده است برای بررسی عاقبت تعلیم و تربیت نزد برگسون ناچاریم فرض کنیم چنین ساختاری یگانه‌ای که در نهاد بشر پیش بینی شده باشد وجود دارد و آن توسط اشراق افراد جامعه دست یافتنی است یا لااقل توسط بعضی قابل کشف و توسط دیگران قابل تأیید است تا در نهایت ساختار زندگی اجتماعی بشر تکلیف مشخصی داشته باشد.

## ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد برگسون

ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت دسته‌ای باطنی و غریزی و کیفی هستند و دسته‌ای ظاهری و عقلانی و کمی هستند. دسته اول توسط وحی مشخص می‌شوند و دسته دوم ساخته دست انسان هستند اما باید ساختار دسته اول منطبق باشند. لذا اینکه ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت در جامعه چه باید باشد که جواب خداداد و کانونیکی دارد. که باید توسط وحی مشخص شود و تنوع آن ساختار در ابعاد ظاهری است و نه در ابعاد باطنی اشراق باید بگوید که تعلیم و تربیت در جامعه چگونه باید باشد. دانش آموز چگونه باید تربیت شود معلم چه توانایی‌هایی باید داشته باشد. مدارس چگونه مدیریت شوند و مانند آن. حکومت وحی ساختار اجتماعی تعلیم و تربیت به حکومت وحی بر ساختار اجتماعی توسعه علوم نیز توسعه می‌یابد علوم موحی از عالم غیب هستند و ساختار باطنی آنها توسط وحی معین می‌گردند. ساختار ظاهری علوم باید چنان مرتب شوند که منطبق بر ساختار باطنی باشد تا رشد علوم را حمایت کنند. رشد علوم هم در جهت درک کمیات و هم در جهت درک کیفیات مورد حمایت قرار خواهد گرفت و ریاضیات به هر سمتی حرکت خواهد کرد که علوم انسانی نیز در مدل سازی‌های کیفی خود بگنجانند. لذا حکومت ریاضیات بر علوم طبیعی به حکومت ریاضیات بر علوم انسانی توسعه پیدا خواهد کرد که موجب رشد و شکوفایی ریاضیات خواهد شد. ساختار باطنی مدارس و دانشگاهها در حد علوم باطنی باید توسط وحی و اشراق مشخص شوند و ساختار اجتماعی ظاهری مدارس و دانشگاهها باید بر آن ساختار باطنی منطبق باشند. و آن را حمایت کنند برگسون هرگز به بیان نتیجه اشراق در پاسخ گویی به سوالات ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نمی‌پردازد.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد برگسون

عاقبت ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد برگسون ظاهری و باطنی است هر چند سعادت باطنی نزد برگسون چیزی از همان جنس سعادت دنیوی است. چون برگسون وحدت وجودی است و باطنی و ظاهری نزد او یک چیز هستند. تعلیم و تربیت برگسونی زندگی دنیا را آباد می‌کند ولی سعادت اخروی را نیز چیزی شبیه آباد شدن زندگی دنیا می‌داند. از این جا بر می‌آید که انسان‌شناسی برگسون به زندگی دنیا توجه دارد و انسان‌شناسی او یک انسان‌شناسی دینی واقعی نیست و به زندگی اخروی انسان اصالت نمی‌دهد. با آن که به وحی و اشراق اصالت می‌دهد آنها را در خدمت زندگی مادی قرار می‌دهد و پایین آوردن وحی تا حد غریزه و ادراک غریزی نتیجه‌ای جز این نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین انسان‌شناسی برگسون مثال خوبی از یک انسان‌شناسی تصویری است که لایه‌های تجرید دارد اما الهی نیست. انسان عرفان دارد اما این عرفان او را به خدا نمی‌رساند. تأیید مسیحت و رد یهودیت توسط برگسون نیز ریشه در برخورد این دو آیین با زندگی مادی به زعم برگسون دارد و برگسون در مورد مفهوم آخرت در این آیین دقیق نمی‌شود. اشراق برگسون انسان را با خدا پیوند نمی‌دهد بلکه اشراق صورت تکامل یافته عقل است که محسوسات زندگی مادی می‌پردازد. بنابراین این تصور که انسان‌شناسی‌هایی که لایه‌های تجرید دارند و تصویری هستند لزوماً الهی می‌باشند و بشر را به خدا نزدیک می‌کنند صحیح نیست. نکته جالب نزد برگسون این است که او عقل را کلامی و اشراق را تصویری می‌داند. و این دو ادراک در نهایت نزد برگسون از یک جنس هستند. گویی این دو زبان مختلف برای درک یک حقیقت می‌باشند.

اثر دستگامنداصلی هایدگر، هستی و زمان ۱۹۲۷ مهر خود را بر فلسفه کوبید و امید هایی برانگیخت، زیرا نه تنها اصالت و حرفه‌ای بودن او، بلکه دور نمای بلند پرواز از اندیشه اش را نیز نشان داد. اندیشه‌ای که با شعار آوردن کانت و پرهیز از دیدگاه هگل ساختن مابعدالطبیعه‌ای درباره هستی را در مقیاس افلاطونو ارسطو هدف گرفته بود، و نشان داد که اندیشه اصیل‌ترین متفکران زمانه‌ی خود را در خود جذب کرده و بر آنها تمرکز نموده است.

هایدگر مصرانه خود را از فلسفه وجودی جدا می‌کند. زیرامی گوید موضوع مورد دل‌بستگی او مساله هستی است و نه وجود شخصی در دل‌بستگی‌های اخلاق آن، یعنی موقعیت انسان بهمین مثابه. با این حال او به ناگزیر در میان اگزیستانسیالیست‌ها نهاده شده است، زیرا در مضمونها و اندیشه هایش و در برخوردش با آنها و در زبانی که به کار می‌گیرد و نیز در تاثیری که بر دیگران، بویژه سارتر نهاده است، یکی از آنهاست.

از دیدگاه اگزیستانسیالیسم در امر واقعیت ما با وجودی کاهش ناپذیر روبرو هستیم که باید آن را بپذیریم و می‌توانیم به وصفش در آوریم. اما نمی‌توانیم آن را بسازیم، هر چند که معنی هایش را می‌توانیم بسازیم. وجود اندوخته پایان ناپذیری از معنی هاست. زیرا رویکرد ما به چیزهای همیشه به ضرورت از یک دیدگاه است و از همین روی انتخابی است.

### هم عصران هایدگر

هدف هایدگر بر انگیختن این پرسش است: هستی چیست؟ آنچه هست چه هست؟ روش او از هرسرل که‌جانشین کرسی اش در فرایبورگ به او رسید، سرچشمه می‌گیرد. دیدگاه هرسرل در فلسفه. دیدگاه اگزیستانسیالیستی نبود. اما تأثیرش بر فیلسوفان اگزیستانسیالیست حساب ناشدنی است و راست آنست که بگوییم بدون او اگزیستانسیالیسم در دوره جدیدش نمی‌توانست گسترش یابد. این مکتب ثمر بخش هرسرل درباره پدیدارشناسی محض است که به اگزیستانسیالیسم همچون یکی از شاخه هایش جایگاهی در فلسفه فنی معاصر بخشیده است.

هرسرل خود یک ریاضیدان و منطق‌دان بود که از لحاظ فلسفی به جهان تجربه و نه تجرید جهان دل‌بسته بود. روش او با جدا کردن آگاهی از جهان واقعی، این جهان را در پرانتز می‌گذاشت، و به جای آن توجه را به درون او به جهان مطلق تجربه، جلب می‌نمود و با چشم پوشی از معنی‌ها و نهاد اشیاء، به کاویدن و تشریح ساختار آگاهی در دریافت مستقیمش از ذاتها می‌پرداخت. او به چیزی کمتر از بنیانگذاری فلسفه برای نخستین بار و بر مبنای درستش در تشریح پدیدار شناختی محض، آشکارکردن همه‌ی اجزاء ساختارهای ریشه‌ای هرگونه شناخت ممکن، و به بیان دیگر، آرزوی پنهان کل فلسفه‌ی دوران جدید، راضی نمی‌شد علمی که از ریشه اساسی دکارت برای لحظه‌ای آنرا یافته بود، اما نتوانسته بود از آن بهره جوید.

### انسان‌شناسی هایدگر

شیوه وجود انسان و یا هستی موجود را نباید همچون چیزی چون یک جوهر برخوردار از خاصیت‌ها گرفت. ذات هستی موجود در وجود داشتن آن است. این گفته تنها به این معنی است که واقعیت انسان نمی‌تواند تعریف شود، زیرا چیزی داده شده نبوده و خود یک مسئله است. انسان، امکان است، برخوردار از توان بودن. وجود او در انتخاب امکان هایی است که بر روی او بازند، و از آن که این انتخاب هیچگاه نهایی و یکبار برای همیشه نیست. وجود او نامتعیین است، زیرا پایان نیافته است. با اینهمه، شیوه وجود انسان از یک ساختار برخوردار است: این شیوه عبارت است از هستی در جهان یا در جهان بودن. این در جهان بودن که آدمی رامی‌سازد، عبارت از هستی یک خود را ارتباط جداناپذیرش با یک غیر خود، جهان چیزها و شخصیت‌های دیگر که در آن خود

همواره به ضرورت خود را وانهاد می‌یابد. این شیوه‌ی وجود، یک امر حدوثی صرف نیست بلکه یک ضرورت اندیشه است، به این معنی که جهان آنگونه که من آنرا می‌یابم سازنده وجود من است و نه جایگاهی صرف که وجود من در آن جای گرفته است. این نوع موجود را هایدگر هستی در دسترس می‌نامد. معنی ابتدایی اشیاء یا چیزها از این قرار است، و به این معنای مشخص و اساس آنها باقی می‌ماند. آنان مانند هستی موجود از رابطه هایشان با چیزهای دیگر در جهان و چون موجودی با ماهیت هستی موجود ساخته می‌شوند. به این بیان دیگر شیء بعنوان ابزار توسط دستگاهی از رابطه‌ها که خود آن وجود دارد ساخته می‌شود.

### مبانی انسان‌شناسی هایدگر

هستی موجود که امکان است از طریق مطرح کردن خود وجود دارد و این طرح‌های آزمایشی همان تفسیرها هستند، نه تفسیرهای مفهومی بلکه تفسیرهای وجودی. دریافت من از جهان به همراه احساسم از انداخته شدن در جهان از ریشه‌ی مشترکی در موقعیت پایه‌ای انسان سرچشمه می‌گیرند. زیرا من آنچه به خاطر آن وجود دارم در امکانهایم و آنچه را که چیزهای اطرافم بخاطر آن وجود دارند در پاسخشان به امکانهای من، باز می‌شناسم. معنی وجود انسان در امکانهای عمل هستی موجود پرداخت می‌گردد پس با بکارگیری چیزی که در اطرافم وجود دارد، به آن معنی می‌بخشم. اما این ساختن توسط طبیعت چیزها محدود می‌گردد. ساختن هر چیزی ممکن نیست. این مسئله دو شیوه از هستی را که بگونه‌ای قطعی بایکدیگر در ستیزند در برابر من قرار می‌دهد. هستی اصیل که در احساس آشکار از موقعیت ریشه دارد و هستی غیر اصیل که بگونه‌ای خودکار در بیان روش‌ها و راه‌های رسمی جهان سازمان یافته در حرکت است. این تفسیرهای وجودی از انسان. این انسانهای تحقیق یافته، به خودی خود برداشته‌های عقلی نیستند، بلکه شکل‌هایی از هستی انسانند. اما تمام شکل‌های شناخت از آنها ناشی میشوند. معنی هر شیئی در رابطه با کارکردهای نقشه مند یا ممکن هستی موجود در تحقق بخشیدن به طرحها، اندیشیده میشود. حکمای منطقی در نهایت بر تفسیرهای وجودی اینکه بهیچ وجه مفهومی نیستند متکی می‌باشند.

هستی موجود که توسط این درک و فهم از وجودش همچون امکان به حرکت در می‌آید و بگونه‌ای آزمایشی خود را در تفسیرهای وجودی تحقق می‌بخشد، باید از توان جدا کردن و نیز بدی‌ها براساس باز شناختن کاربرد چیزها برخوردار باشد. و ریشه‌ی وجودی زبان در همین است. زبان بر ارتباط دلالت می‌کند و در برگیرنده وجود مشترک است که همان هستی موجود است. بنابراین زبان نیز سازنده‌ی هستی موجود است.

زبان حقیقت را مخابره می‌کند. یعنی از روی هر آنچه آنجاست پرده بر می‌دارد و توجه را به سوی آن فرا می‌خواند اما زبان روزانه در کاربرد همیشگی‌اش تماسش را با اشیایی که به ظاهر به آنها رجوع می‌کند از دست می‌دهد. بدینسان زبان ناشر غیر حقیقت می‌گردد و وجود غیر اصیل را بر پا می‌دارد. این زبان روزانه از حقیقت مقتدرتر می‌شود، زیرا مرجعی که باید اصالت آنرا تعیین کند در پرده‌ی ابهام فرو می‌رود و فراموش می‌شود و از همین رو هیچ مسئله‌ای را بوجود نمی‌آورد. آنچه بگونه‌ای رایج گفته می‌شود پذیرفته می‌گردد زیرا مخالفت کسی را بر نمی‌انگیزد. بدینسان شخص بدون دریافتی از وضعیت اصیل که بر ریشه‌ی پایدار همه زندگی عاطفی، ادراکی و عملی اوست باقی می‌ماند. تفسیرهای وجودی ای که امکانهای هستی موجود را تحقق می‌بخشد بسادگی و بدون انتخاب روشن جای خود را به شیوه‌های غیر شخصی وجودی که در جهان روزانه پرداخت می‌شود می‌دهند. جهانی از معنی‌های پژواک یافته و دیگرگون شده که خود را جایگزین جهان معقول وجود اصیل نموده است.

شیئی برای ساخته شدن به هستی موجود رجوع می‌کند، و در آن پایان می‌گیرد، که خود توسط رابطه‌هایش با دستگاه ساخته می‌شود اما برای معنایش نه به دستگاه که به امکان‌های خودش رجوع می‌کند. هستی موجود مثابه امکان یا سرچشمه‌ی امکانها و ساخته شده توسط رابطه‌ها با اشیاء به مثابه ابزارها در یکدستگاه سودمند که امکان‌ها را توانا می‌سازد تا تحقق یابند، جهان را به مثابه‌ی تحقق طرح‌ها معقول می‌سازد.

هستی در جهان من، به معنی ساخته شدن من بوسیله‌ی طرح هایم و رابطه هایم با اشیایی که برای تحقق بخشیدن آنها را همچون ابزار بکار می‌گیریم و گسترش می‌دهم، مستلزم هستی من با دیگران من است. دیگرانی که نیز به همین معنی در جهان هستند. ماهیت هستی به وجود، مشترک بودن است. وجود انسان، وجودی مشترک است و وابستگی اجتماعی تجربه روزانه‌ی ما، امری بنیادی و سازنده است. خودخواهی وجود خود، اثباتی من از آگاهی من در باره دیگران سرچشمه می‌گیرد. اینچنین نیست که من از خودم چون چیزی داده شده و تغییر ناپذیر و به نحوی وجود دیگران را چون خودم نتیجه بگیریم. پس من توسط دلمشغولیهایم، که در آن اشیاء را چون ابزارها بکار نمی‌گیرم، و هم توسط شور و شوقم برای اشخاص ساخته می‌شوم. همانگونه که می‌توانم خود را از این یا آن دلمشغولی، اما نه از دل مشغولی بطور کلی آزاد سازد همانگونه نیز می‌تواند خود را از وابستگی به این یا آن شخص، اما نه از روابط اجتماعی بطور کلی رها سازد.

### آراء هایدگر در باره‌ی متقدمان

دیدگاه هایدگر در باره‌ی جهان، در تضاد عریان است با دیدگاه عقل باور انتزاعی سرچشمه گرفته از دکارت که در آن عقلانی، واقعی است و قانونهای طبیعت در نهایت مهمتر از طبیعت اند. تضاد رویکرد مشخص از طریق برداشتهای متفاوت فضای خود را نشان می‌دهد. فضای هندسی انتزاعی در فیزیک ریاضیاتی با فضای کیفی امور واقعی که از اشیا جدا ناپذیر است، در تضاد است: امکانی که شیئی در آن جای دارد ماهیت آنرا تعیین می‌کند. کارکرد آنرا مشروط می‌سازد. اما این نزد هایدگر برداشت نادرستی از جهان اشیا و هستی موجود است. بلکه این رابطه‌های هستی موجود و چیزهای جهان است که هستی موجود این چیزها را می‌سازد. انسان زمان را فعالانه برای تحقق امکان‌هایش بکار نمی‌گیرد. بدین شیوه است که او جهانی معقول می‌سازد.

فلسفه‌ی یکی‌یرکه‌گور به ژرفی در خدانشناسی پروتستان نفوذ کرد و یاسپرس و هایدگر را تحت تاثیر قرار داده است. کی یرکه‌گور دانمارکی برای انتخاب نامتناهی، واگذاری نامتناهی جهان متناهی را برگزید. او همچنین پی برد که وجود شخصی به سادگی از بین می‌رود مگر آنکه در عمل‌های اساسی و تقویت شده انتخاب پا برجا و استوار شود. او با ظرافت از یک کاسه کردن اصل انتخاب مطلق و انتخاب مادی خودش در جریان سرباز زد، هر چند که ناگزیری انتخاب نامتناهی با همه‌ی پیامدهایش هرگز با اندیشه اش بیگانه نبود. می‌توان اندیشه‌ی یکی‌یرکه‌گور را مذهبی - شخصی دانست.

### علم از دیدگاه هایدگر

مولفه‌های اصلی انسان‌شناسی هایدگر بدین قرارند: هستی را می‌توان وصف کرد اما نمی‌توان ساخت. وجود اندوخته پایان-ناپذیری از معنی هاست. این جهان تجربه است که باید مطالعه شود نه تجربه‌ی جهان. ما می‌توانیم معنی‌ها را بسازیم و از همین رو می‌توانیم آنها را توضیح دهیم. اما امر واقعی را نمی‌توانیم بسازیم و از همین رو نمی‌توانیم آن را توضیح دهیم. انسان امکان است. در جهان بودن آدم را می‌سازد. انسان یا هستی موجود با رابطه اش با چیزهای دیگر ساخته می‌شود. اشیا نیز توسط دستگاهی از رابطه‌ها که خود در آن وجود دارد ساخته می‌شوند. شیئی برای ساخته شدن به هستی موجود رجوع می‌کند. وجود انسان وجودی مشترک است و وابستگی‌های اجتماعی امری بنیادین است. انسان اراده و اختیار دارد تا به چه چیزها و یا کدام افراد دل مشغول باشد و در ارتباط با آنها ساخته شود. هستی موجود توسط رابطه‌هایش با دستگاه ساخته می‌شود ولی برای مهنایش به امکانهای خودش رجوع کی‌کند. انسان با به کارگیری چیزی که در اطرافش وجود دارد به آن معنی بخشد. هستی از دو جنس اصیل و غیر اصیل است. زبان از دو جنس اصیل و غیر اصیل است. با این اوصاف علم از جنس معنی است و قابل بیان به زبان اصیل نیز هست و با امکانهای موجود شدیداً در رابطه است. علم واقعی نیست بلکه تنها در ذهن انسان وجود دارد و کارش توصیف است نه ساختن واقعیت.

فلسفه‌ی هایدگر مقایسه نزدیکی را با فلسفه‌ی یاسپرس می‌طلبد. در نگاه نخست، آنها از نظر شکل مخالف به نظر می‌رسد. هایدگر کاویدن ساخت هستی را در دستور کار قرار می‌دهد، اما یاسپرس می‌گوید که هستی با ناپیوستگی‌هایی شکاف برداشته است و جستجوی یک ساختون که بتواند با اندیشه توضیح داده شود ساده اندیشی است. اما در ادامه و دور نمای کامل فلسفه آنها این تضاد ناپدید می‌شود چرا که هر دو آنها، شرح خود را در باره‌ی وجود شخصی، برای نشان دادن یک هستی در خود متعالی که می‌تواند تجربه شود بکار می‌گیرند.

یاسپرس جهانی از موقعیتهای محدود شده را به ما نشان می‌دهد که در آن بی‌ثمری را نمی‌توان چاره نمود، جهانی از معماها و ابهام‌های نهایی که به لحاظ عملی از دریافت هرگونه غایت ممکن در باره‌ی تجربه ناتوان است. اما برای هایدگر هیچگونه ابهامی وجود ندارد. ساخت نمایش وجود شخصی و جهان معقول انسانی نشان می‌دهد که این وجود و این جهان نیستی است. و باید درباره‌ی مسئله‌ی هستی با روشی غیر از پاسخهای سنتی پرداخت و باید به نفوذ در آن و ریشه یابی آن پرداخت و این انگیزه‌ای نوین و آغازی نوسازی شده از فلسفه است. با اینحال هایدگر در درون سنت فلسفه‌ی غرب متصور است و در بازپرداختش از اساسی‌ترین پرسش فلسفه، درکی از نوعی خود به آشکار شدن تاریخ هستی و پژوهاکی از فلسفه‌ی هگل وجود دارد که در یاسپرس کمتر دیده می‌شود.

### هایدگر در بستر تاریخ علم

علم هایدگری شدیداً توسط ریاضی - فیزیک مدرن حمایت می‌شود. در واقع آلمانیها هم در این حمایت بی‌سهم نیز نبوده‌اند. اینکه یک ساختار طبیعی ممکن است با چندین مدل ریاضی همخوانی داشته باشد و یا تقریب زده شود برآمده از علم هایدگری است. نزد هایدگر علم معنی است و معنی یگانه نیست. برای فیزیکدانان هم ساختار ارتباطی مفاهیم است که اهمیت دارد نه خود مفاهیم لذا ساختار ارتباط معانی است که اهمیت پیدا می‌کند. اما ساختار ارتباط مفاهیم بسیار شبیه و بلکه منطبق با ساختار ارتباط واقعیت است. لذا خواسته‌های فیزیکدان با برداشت هایدگر از علم منطبق است. هنوز ریاضیات دچار چنین تحولی نشده که ساختار مفهومی تئوریهای ریاضی اهمیت داشته باشد نه تشخیص یک مفاهیم ریاضی اما چنین تحولی در دستور کار است توجه دیکشنریهای بین رشته در داخل ریاضیات مقدمه‌ای برای اهمیت دادن به ساختار ارتباط مفهومی تئوریهاست. در صورت چنین دیدگاهی نسبت به ساختار مفاهیم مورد تأکید قرار بگیرد، این دیدگاه نیز با علم هایدگر منطبق خواهد بود. این دیدگاه امروز که به تشخیص تک تک مفاهیم اهمیتی‌دهد با علم هایدگری منطبق نیست و ریاضیات روی ساختار ارتباطی مفاهیم تکیه می‌کند به همان اندازه ریاضیات امروز در مدل سازی مفید است و کاربرد دارد.

### دور نمای تفکر علمی از دیدگاه هایدگر

تفکر هایدگری در مورد علم نه تنها به کاربرد ریاضی در علوم دیگر صدمه نخواهد زد بلکه آن را ارتقا نیز خواهد داد. اما در مورد ریاضی و فیزیک تفکر هایدگری بسیار نتیجه ملموسی بدست می‌دهد. در مورد علوم انسانی چنین نخواهد بود صورت هایدگری علوم انسانی بسیار فلسفی و مجرد خواهد شد به حدی که به راحتی نمی‌توان با آن کار کرد و این با جامعه‌شناسی توسعه علوم درگیر خواهد شد. لذا ناچارند اکثریت به کار کردن روی تئوریهای خاص بپردازند و اقلیت در جهت تطبیق ساختارهای تئوریهای مختلف برهم تلاش کنند در ریاضی فیزیک هم چنین اصلی برقرار است همه فیزیکدانان دارای ذهن چنان مجردی نیستند که مفاهیم از پس ساختار مفهومی مرتبط با آنان بتوانند ببینند.

با این وصف می‌توان گفت دیدگاه هایدگر محتوای ریاضیات و علوم انسانی را غنی‌تر خواهد کرد به طوری که ساختار این علوم شبیه به ساختار ریاضی فیزیک گردد. بعلاوه در این پرسپکتیو احتمال بیشتری وجود دارد که ریاضی کردن علوم انسانی به

موفقیت نایل شود. چرا که هم ریاضیات بررسی می‌شود که برای مدل سازی کردن مناسب‌تر باشد و هم علوم انسانی چنان مطالعه می‌شوند که برای مدل شدن مناسب‌تر باشند. بنابراین تفکر هایدگر موجب رشد همه جانبه علوم خواهد شد. و اما در فلسفه دیدگاه تجربیدی عرضه می‌دارد که با تفکر سنتی فلسفی تناقض دارد.

### عاقبت بشریت از دیدگاه انسان‌شناسی هایدگر

نزد هایدگر عاقبت بشریت توسط بشریت باید ساخته شود و تا این اتفاق نیفتد در مورد عاقبت بشریت هیچ نمی‌توان گفت، همانطور که در مورد آینده یک فرد نمی‌توان چیزی گفت اما ممکن است باز هم بپرسیم باور به انسان هایدگری چه نقشی در عاقبت بشریت ایفا خواهد کرد؟

دیدگاه هایدگر به انسان دیدگاهی باز است و قوانینی را برای انسان تعیین نمی‌کند که چگونه باید زندگی کند بلکه انسان را تشویق می‌کند تا جایی که ممکن است آزادانه زندگی کند. لذا به نحوی شبیه انسان‌شناسی نیچه است. اینکه آیا تفکر نیچه از مبنای فکری هایدگر نتیجه بشود، لزوماً این طور نیست اما فرق بین توانایی انسان‌ها در شدن و در هستی اصیل مسلماً یک جامعه طبقاتی را پدید خواهد آورد که در آن بعضی طبقات نسبتاً اصیل زندگی می‌کنند و بعضی طبقات نسبتاً غیر اصیل و تکراری زندگی می‌کنند. طبقات اصیل‌تر برای زندگی اصیل نیاز به رفاه مادی بیشتر دارند تا آزادانه‌تر زندگی کنند لذا به دنبال منافع مادی خواهند بود. لذا با ثروت در این ساختار طبقاتی اهمیت پیدا می‌کند منتهی برخلاف نیچه رابطه ثروت و قدرت دو طرفه نیست. یعنی در انسان‌شناسی هایدگر ثروتمندان لزوماً زندگی اصیلی ندارند. اما کسانی که زندگی اصیل می‌خواهند میل دارند به اینکه ثروتمند باشند.

### نقد انسان‌شناسی هایدگر

به سختی می‌توان گفت انسان‌شناسی هایدگر محدود کننده است اما انسان را در بهره بردن از منافع معنوی زندگی معنوی و انسان معنوی بی‌بهره یا کم بهره می‌سازد. چرا که دیگر نزد معنی اصالت ندارد و معنی چیزی مصنوعی است که ارزش خدا داد ندارد. مثلاً ممکن است یک نظام معنایی دیگر جانشین این نظام معنی شود که دقیقاً همین کاربرد عملی را داشته باشد و همه چیز را حتی بهتر از قبل توجیه کند البته روشن است که یک فیلسوف در مورد اخلاق چنین فکر می‌کند و به خودش اجازه می‌دهد در ساختار اخلاقی دست درازی کند. اما هایدگر چنین اجازه‌ای را به فرد فیلسوف محدود نمی‌کند. بلکه تمام افراد جامعه مجازند چنین کنند و این یک هرج و مرج اخلاقی را به پیش خواهد کشید.

به عبارت دیگر ساختارهای اجتماعی برای انسانهای اصیل هیچ معنایی نخواهند داشت جوامع به همان مقدار که غیر اصیلند جامعه هستند. ساختارهای اجتماعی فقط به خاطر انسانهای غیر اصیل وجود دارد. افراد اصیل به هیچ وجه در ساختار جامعه نمی‌گنجد و این به معنی ایزوله شدن چنین افرادی است. البته هایدگر به ساختار اجتماعی بهاء می‌دهد و هم به ساختار ارتباطی زبان لذا فرد اصیل در ابعادی از ارتباطش با جامعه غیر اصیل است چون با زبان غیر اصیل ارتباط برقرار می‌کند. لذا فرد صد در صد اصیل وجود ندارد.

### حقوق طبیعی فردی و اجتماعی در انسان‌شناسی هایدگر

در انسان‌شناسی هایدگر مفهوم حقوق طبیعی وجود ندارد چون مفهوم انسان باز است و با توجه به روابط هستی موجود تعریف می‌شود. بنابراین اگر مردم هستی اصیل داشته باشند هیچ حق طبیعی وجود ندارد چرا که اصلاً حق طبیعی معنا ندارد اگر هم معنی داشته باشد یک پدیده اجتماعی است که به دلیل کپی کردن ساختارهای انسانی از روی هم اتفاق افتاده است و این به

دلیل غیر اصیل بودن هستی اکثریت قریب به اتفاق اعضای جامعه است. در این حالت هم حقوق طبیعی یگانه نیست و حتی نزدیک به یگانه هم نیست پس بهتر است عدم وجود حقوق طبیعی را فرض کنیم.

مسئله در غیبت حقوق طبیعی حقوق فردی و اجتماعی تحقیقی خواهند بود اما همان طور که تعریف انسان باز است مفهوم جامعه و فرد نیز باز است لذا حقوق فردی تنوع خواهد داشت و آن در چار چوب حقوق اجتماعی خواهد بود. تنها راه برای انتخاب نظام حقوقی اجتماعی تشکیل دولت از طریق همه پرسی است که نتیجه آن همان ساختار دموکراسی خواهد بود. بنابراین ساختار دموکراسی منطبق با جامعه است که در آن تعریف انسان تنوع بسیار بالایی دارد و همه پرسی تنها راه تصمیم گیری برای تعیین حکومت اجتماعی است. البته یک نظام دیکتاتوری نیز می‌تواند یک نظام حقوق اجتماعی هماهنگ را پیاده نماید اما در این صورت منافع مردم برآورده نخواهند شد.

فلسفه اقتصاد نزد هایدگر اقبصاد و ساختارهای اقتصادی نیز نزد هایدگر باز هستند، همانطور که تعریف انسان باز است. این منجر تنوع ساختارهای خرد خواهد شد و لذا ساختارهای خرد به جنگ با یکدیگر می‌پردازند. این جنگ جنگی اقتصادی او تا حذف رقابت ادامه خواهد داشت. در چنین اوضاعی ظهور یک ساختار اقتصادی کلان جز در سایه دولت دموکراتیک و یا دیکتاتوری ممکن نخواهد بود. لذا ساختارهای اقتصادی خرد سعی خواهند کرد در دولت نفوذ کنند تا منافع خود را حمایت نمایند. در ساختارهای دیکتاتوری این کار بسیار شکل است اما در ساختارهای دموکراتیک این کار به راحتی ممکن می‌شود.

مهمترین مهتر اقتصادی در چنین جامعه‌ای فن تا تیر گذاری بر ذهن مردم است. چه در رابطه با خرید کالاها و چه در رابطه با انتخابات و ساختارهای اقتصادی با تمام قوا در چنین اوضاعی دخالت خواهند کرد. اگر نهادهای اقتصادی دولتی نیز موجود باشند وضع بسیار پیچیده‌تر است. چراکه دولت هود به اجزائی تقسیم خواهد شد که هر یک توسط ساختارهای خرد متحدی که منافع مشترک دارند حمایت می‌کردند. مدا سببورت تمام ارزش دولت صرف کشمکش‌های داخلی خواهد شد.

### اقتصاد هایدگری در بستر فلسفه‌ی حقوق‌دور یک جامعه‌ی دموکراتیک

سؤال اینکه در سایه‌ی حقوق و اقتصادها یدگری چه بر سر ساختارهای اجتماعی خواهد آمد. تنها عاملی که مفاهیم اجتماعی را کنترل می‌کند اقتصاد خواهد بود چراکه دولت را نیز ساختارهای اقتصادی کنترل می‌کند و یا لاقلاً تحت تاثیر قرار می‌دهند. بنابراین طبقت اقتصادی طبقت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. اما نظام اقتصادی و کلان جامعه نیز مانند مفهوم انسان باز است و این منجر به نا امنی اقتصادی و لذا نا امنی اجتماعی خواهد شد. چرا که ساختارهای اجتماعی بر ساختارهای اقتصادی سوارند. البته منظور از نا امنی اجتماعی نا امنی ساختار اجتماعی و ساختار طبقتی اجتماع است که ناپایدار است همانطور که طبقه‌ی اجتماعی و اقتصادی مردم همواره دستخوش تغییر و تحول است. در چنین حالتی تمام نیروی افراد جامعه صرف بالابردن یا حداقل حفظ طبقه‌ی اقتصادی خود خواهد شد جامعه از رشد طبیعی خود باز خواهد ماند. لذا نا امنی اقتصادی جامعه را فلج خواهد کرد و ساختارهای اجتماعی را از عمل طبیعی خود باز خواهد داشت و به فعالیت‌های اقتصادی خواهد کشاند. چنین نیست که همه چیز در خدمت رشد اقتصادی جامعه قرار گیرد همه چیز فرای نا امنی اقتصادی خواهد شد. می‌توان گفته که عدم اتحاد مفهوم انسان در انسان‌شناسی هایدگر درست مانند انسان‌شناسی نیچه به تخریب جامعه منجر خواهد شد.

### علم هایدگری در بستر حقوق و اقتصادها یدگری

در بستر حقوق و اقتصاد هایدگری چه بر سر ساختارهای علمی خواهد آمد. نا امنی اقتصادی و اجتماعی بر ساختارهای علمی نیز تاثیر خواهد گذاشت. ساختارهای علمی گرایش پیدا خواهد کرد که خود به بنگاه‌های اقتصادی تبدیل شوند و در آمدی داشته باشند تا زاموستات اقتصادی جای سالم در برند. از آنجا که مفهوم انسان هایدگری باز است و علم سعی است و تنوع سعی ممکن

است، ساختار خدادادی برای جامعه‌ی علمی وجود نخواهد ملت و سر آخر ساختارهای علمی نیز ناچار خواهد بود با ساختارهای کلان اقتصادی و دولت هماهنگ شوند.

در چنین اوضاعی چه بر سر علم خواهد آمد. همان که بر سر علم در انسان‌شناسی نیچه آمد ساختارهای علمی در خدمت می‌اقتصاد قرار می‌گیرند و شاخه‌های علمی که به اقتصاد بیشتر خدمت می‌کند متوب‌تر خواهند بود. شاخه‌های که در خدمت اقتصاد دانشگاه‌ها قرار نمی‌گیرند کم‌کم صرف خواهند شد. از آنجاکه اقتصاد دانشگاه با ساختار اقتصادی کلان جامعه مر تبط و هماهنگ است، شاخه‌هایی که صرف می‌شوند همان شاخه‌ایی هستند که به رشد اقتصادی جامعه کمک نمی‌کند. اقتصادمهمترین علم خواهد بود و این همان نتیجه‌ای است که انسان‌شناسی نیچه بدست دارد. لذا تنوع انسان‌شناسی‌ها نیز می‌تواند به اقتصاد محوری بیانجامد.

## علم‌هایدگری در بستر حقوق و اقتصاد‌هایدگری

### شناخت از دیدگاه انسان‌شناسی‌هایدگر

همانطور که هستی از دو جنس اصیل و غیر اصیل است و زبان از دو جنس اصیل و غیر اصیل است. شناخت نیز از دو جنس اصیل و غیر اصیل است. شناخت از جنس بعضی است و قابل بیان به زبان نیز هست و با امکانهای موجود شدیداً در رابطه است. اما از آنجا که شناخت معنی است یک مدل است و عین حقیقت نمی‌باشد که در دسترس‌شناسند قرار می‌گیرد. بلکه تقریبی از حقیقت هم بدست نمی‌دهد. آنچه اهمیت دارد ارتباطی است که بین چیزهای شناخته شده بر قرار می‌شود. و اگر یک مدل شناختی دیگر به همان اندازه بین موضوعات شناخت ارتباط برقرار کند یا همان ساختار ارتباطی را در خود داشته باشد همان قدرهم ارزش دارد و اگر یک مدل شناخت بتواند ارتباطات بیشتری از مدل شناختی جدید را بین موضوعهای شناختی بوجود بیاورد باید مدل شناختی قدیمی را به کناری انداخت و مدل شناختی جدید را برگزید. این معنی شناخت اصیل و مدل شناختی قدیمی تبدیل می‌شود به شناخت در اصیل. آنچه برای انسان اهمیت دارد این است که در شناخت و ساختارشناختی خود اصیل زندگی کند و پیرو روشهای معمول در جامعه نباشد. مهم نیست که در جامعه چه چیزهایی چطور شناختی می‌شوند انسان باید خودش را کمک اینکه چطوری می‌شناسد و چطور با چیزها ارتباط بر قرار می‌کند تعریف کنید و با انتخاب از بین امکانهای وجود و یا حتی با پیدا کردن امکانهای جدید در هستی خود خلاقیت داشته باشد در اینجا تکلیف زبان مشخص می‌شود. زبان که یکی از امورهای شناخت است باید پریا و اصیل باشد تا بتواند نیازهای شناخت اصیل را برآورده سازد پس انسان اصیل باید در زمان خلاق باشد.

### ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی‌هایدگر

هستی و زمان و شناخت از دو جنس اصیل و غیر اصیل است و هر یک نوع اصیل آن ارزشی محسوب می‌شود. پس برای انسان ارزش است که خودش یا توجه به امکانها آن تجربه که بی‌خواهد تعریف نماید. پس شناخت امکانهای ارزش است. شناخت یعنی درک ارتباط بین موضوعهای شناخت پس برقرار کردن ارتباط بین و با موضوعاتی شناخت ارزش است. علی‌الخصوص ارتباط اجتماعی برقرار کردن ارزش است. انسان با همین ارتباطی که برقرار می‌کند خود را تعریف می‌کند. معنی از نظر‌هایدگر ساختنی است و ابزار است و ارزش نیست و می‌توان یک نظام معنایی را با یک نظام معنایی دیگر جایگزین کرد. اما هستی ساختنی نیست و اصالت دارد و لذا ارزش است. هستی نیز اصیل به گونه‌ای خود کار در میان ارزشهای و راههای رسمی جهان سازمان یافته در حرکت است و آنچه ارزش دارد این که انسان هستی خود یا هر چیز را تحت کنترل در آورد و از این نظام و نظم

خود کار خارج نماید. بنابراین نظم به نوعی ضد ارزش است یا غیر اصیل است چرا که نو نیست بلکه تکراری است. هستی اصیل و هستی غیر اصیل در ستیزند. همینطور زمان اصیل و زمان غیر اصیل و هم شناخت اصیل و شناخت غیر اصیل و این ستیزد نزد هایدگر ارزش است. زبان غیر اصیل یا زبان روزمره ناشر غیر حقیقت می‌گردد و وجود غیر اصیل را بر پا می‌دارد. این زبان روزمره از حقیقت مقتدرتر می‌شود زیرا هر جمعی که باید اصالت آن را تعیین کند در پرده‌ی ابهام خود می‌رود و فراموش می‌شود. این اقتدار زبان غیراصیل ضد ارزش است و ارزشیابی مدام و پیوسته‌ی هستی توسط انسان خود بزرگترین ارزش است. این انسان است که تعریف می‌کند ارزش چیست.

### تعلیم از دیدگاه انسان‌شناسی هایدگر

علم از جنس معنی است و با امکانهای موجود شد در رابطه است. علم واقعی نیست بلکه تنها در ذهن انسان وجود دارد کارش توصیف است نه ساختنی و اقعیت. لذا آنچه علم می‌نامیم هر مدلهایی برای شناخت چیزی نیستند و به راحتی می‌توان باید آنها را با مدلهای بهتر برای شناخت جایزین کرد. مدلهای بهتر مدلهایی هستند که رابطه بین موضوعهای شناخت در آن مدلهای غنی‌تر است. هر گاه چنین مدلی پیدا شود نظامهای آموزشی باید به روز شوند و به روز کردن نظامهای آموزش کاری دشوار است چراکه متخصصان و معلمان و عریان نظام آموزش همه باید تربیت شوند و این کاری است که در مرتبه ۱۰ سال وقت می‌گیرند نه در مرتبه‌ی یک سال بنابراین ممکن است بصور باشیم در وارد کردن مدلهای جدید به نظامهای آموزشی صبور باشیم چراکه هزینه تغییر نظام آموزشی برای جامعه بسیار سنگین است. حتی اگر جامعه حاضر باشد این هزینه را بپردازد ممکن است در طی ساده سازی یک نظام آموزشی مدلهای شناختی جدیدی پیداشود که تمام کار تغییر نظام را مختل کند. یک راه حل ممکن به روز کردن پیوسته کتابهای درسی است که لازمه‌ی آن نظام آموزش متمرکز است و آن همه کم هزینه نیست چراکه نیاز به پرورش پیوسته معلمان دارد. این راه حل نیز مشایلی اجرایی دارد چرا که تغییر است در مدلهای شناختی تغییراتی پیوسته نیست و بابه روز کردن پیوسته‌ی کتابهای درسی ممکن نیست. در هر حال این مدلهای شناختی هستند که با مدلهای شناختی جدید جایگزین می‌شوند. حتی ممکن است مفهوم شناخت با مفهوم جدیدی جایگزین شود. اما ساختار نظام آموزش تحت انسان‌شناسی هایدگر مشخص می‌شود که تحول مفهوم انسان در آن چندان سریع نیست.

### تربیت فردی از دیدگاه انسان‌شناسی هایدگر

تربیت فردی در انسان‌شناسی هایدگر: اختلاف فردی و جنبه‌های فردی زندگی علمی انسان و امکانهایی که جامعه در دسترس او قرار می‌دهد مربوط می‌شود. باتوجه به باز بودن مفهوم انسان نزد هایدگر تعریفی از انسان که توسط همه پرس می‌شود و قدرت پیدا می‌کند تعریف می‌کند که نظام آموزشی چه باشد و تربیت فردی چگونه تعریف شود تا با آن تعریف از انسان انطباق داشته باشد. و گر نه دایورسیتی و تنوع مفهوم انسان چنان زیاد است که هیچ نظام آموزشی به همه‌ی تعریف انسان نمی‌تواند آموزش بدهد و هرج و مرجی آموزش پدید خواهد آمد که شیهه است به آنچه در انسان‌شناسی نیچه بالاخره شد. تنهاشناسی انسان‌شناسی هایدگر این است که انسانها اکثراً اصیل نیستند و هستی آنها طی کردن همان راههای از پیش تعیین شده است لذا اقلیمی هستند که زندگی اصیلی دارند و این اصلیت هم نیاز به نظام آموزشی جداگانه‌ای ندارد. بلکه فقط باید آموزش بگردند که اصیل زندگی کنند و بعد در تعریف اینکه انسان چگونه باید زندگی کند و از امکانهای اجتماعی چگونه باید استفاده کند تنها گذاشته می‌شوند. چون اگر کسی بخواهد به انسان بیاموزد که اصیل زندگی کردن یعنی چه دیگر زندگی کردن انسان اصیل نخواهد بود. بلکه طی کردن همان راهها یی است که پیش از این طی شده است. لذا تربیت فردی به یک معنی برای انسان اصیل

بی‌معنی است. انسان لازم نیست تربیت شود چرا که او خود خودشی را تعریف می‌کند و لذا مسایل تربیت خوش هم خوش است. در تربیت فردی انسان اصیل نیاز به معلم نیست. با این حال انسان اصیل بی‌تربیت نیست بلکه خود تربیت است.

### تربیت اجتماعی از دیدگاه‌انسان‌شناسی هایدگر

تربیت اجتماعی در انسان‌شناسی هایدگر به اخلاق اجتماعی و جنبه‌های اجتماعی زندگی علمی انسان و امکانهایی که جامعه در دسترس او قرار می‌دهد مربوط می‌شود. نزد هایدگر جوامع به همان مقدار که غیر اصیلند جامعه هستند. ساختارهای اجتماعی فقط به خاطر انسان‌های غیر اصیل وجود دارند. افراد اصیل به هیچ وجه در ساختارهای جامعه نمی‌گنجند. البته ساختار اجتماعی و مهم ساختار ارتباطی زبان برای افراد اصیل و غیر اصیل هر دو مهم هستند و باید فهمیده شود اینکه چه ساختار اجتماعی و چه موضوعی از تربیت اجتماعی در جامعه قدرت پیدا کند. می‌تواند توسط همه پرسشی مشخص شود. چون تعریفی از انسان در جامعه قدرت پیدا کرد. نظام آموزشی را در جهت همان تعریف حرکت می‌دهد و سعی می‌کند مردمان در همان جهت تربیت پیدا کرد. نظام آموزشی را در جهت همان تعریف حرکت می‌دهد و سعی می‌کند مردمان در همان جهت تربیت کنند. اینجا دیگر تغییر کتابهای درسی کار آمد نیست چرا که تغییر نظام آموزشی بوسیله کتب درسی در مرتبه‌ی ۱۰ سالوقت می‌گیرد. راه کار آمد استفاده از رسانه هست. دولت رسانه را در دست می‌گیرد و با کمک آنها افکار عمومی را کنترل می‌کند. تا آنها را در جهت تعریف خود از انسان تربیت کند و راههای جامعه عمل را شکل دهد و امکانهای در دسترس مردم را تعیین کند. بنابراین در چنین نظامهایی سانسور اهمیت دارد. و اینکه رسانه‌ها تحت کنترل دولت مرکزی باشند اهمیت پیدا می‌کند. اگر رسانه‌های تحت نفوذ قدرت دیگری قرار بگیرند جامع را در جهتی مخالف با انتخاب خود نیز خواهند داد و از بدون حرکت جامعه را کنترل خواهد کرد. همین سؤال پیش می‌آید که آیا مجازات است انسانهای اصل قدرت را به دست بگیرند و رسانه‌ها را در جهت اهداف خود کنترل کنند؟ نزد نیچه این هدف ابرمرد است اما نزد هایدگر چنین نیست.

### ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت نزد هایدگر

مسیر تحولات سریع ساختار اجتماعی و ساختار اقتصادی و ساختار نظام آموزشی نامنی اجتماعی را نتیجه خواهد داد. این همان نتیجه‌ای است که در انسان‌شناسی نیچه گرفته شد. نظامهای آموزشی اقتصاد محور خواهند شد اما ساختار اقتصادی آنها باید با ساختارهای کلان اقتصاد و دولت هماهنگ شود. اینجاست که مدارس غیر دولتی ظهور می‌یابند که تنها از لحاظ اقتصادی غیر دولتی هستند. اما از لحاظ نظام آموزشی و سیاست اجتماعی آموزشی باید از دولت پیروی کنند. لذا ساختارهای اجتماعی تعلیم و تربیت دولتی هستند. و در عین حال به خاطر تحولات ساختار شناختی در جامعه تحول پیدا می‌کنند لذا قاعدتاً تحول نظام آموزشی باید از تحولات اقتصادی و اجتماعی نیز سریعتر باشد و این بستگی دارد به اینکه تحولات اقتصادی و اجتماعی و تحولات ساختار شناختی کدامیک باشد و این بستگی دارد به اینکه تحولات اقتصادی و اجتماعی و تحولات ساختار شناختی کدامیک سریعتر باشند. معمولاً در چنین جوامعی نامنی اقتصادی و اجتماعی و تحولات ساختار شناختی کدامیک سریعتر باشند. معمولاً در چنین جوامعی نامنی اقتصادی و اجتماعی نتیجه‌می‌دهد که تحولات اقتصادی و اجتماعی سریعتر از تحولات ساختار شناختی باشند. از این رو نظام آموزشی بیشتر از این جنبه ضربه می‌خورد تا از جهت تحولات ساختار شناختی. البته به طور عملی از آنجا که تحولات ساختار شناختی معمولاً دفعی و گسسته هستند. مدیریت تحولات پیوسته ساده‌تر از مدیریت تحولات گسسته است. اما سوال این که تحولات پیوسته و گسسته عاقبت تعلیم و تربیت نزد هایدگر را به سمت و سویی خاص هدایت می‌کنند یا این که عاقبت تعلیم و تربیت نزد هایدگر باز است.

## عاقبت تعلیم و تربیت نزد هایدگر

عاقبت تعلیم و تربیت نزد هایدگر در مورد علوم شکوفائی است و حوزه‌ی ریاضی از علوم تجربی به علوم انسان توسعه پیدا خواهد کرد اما عاقبت تعلیم و تربیت در مورد انسانها هدف خاصی را دنبال نمی‌کند و به سمت و سویی خاص گرایش ندارد. البته هرج و مرج انسان‌شناسی هایدگر به اندازه‌ی انسان‌شناسی نیچه نیست اما بی‌شبهت هم نیست. در چنین نظامی دولتها قادر نخواهند بود منافع بلند مدت ملتها را برآورده کنند چرا که به عمری قابل مقایسه با عمر ملتها دسترسی ندارند. لذا آباء جامعه ناچارند سیاست خارجی را بر اصولی غیر از دموکراسی بنیان گذاری کنند. اینجاست که منافع شهروندان یک جامعه بر منافع انسانهایی که شهروند جامعه نیستند برتری داده می‌شود و مقدمات استعداد پنهان را فراهم می‌آورد. چراکه از جامعه نیز انتظار می‌رود در برابر جوامع دیگر اصیل باشد و اگر بتواند در جهت حفظ اصالت خود کسب قدرت کند. لذا برای جامعه در سیاست خارجی اخلاقی متصور نیست و جامعه از روی امکانات و منافع خود تصمیم می‌گیرد چگونه عمل کند. معروف است که پس از انقلاب کمونیسم سفیر روسیه توسط وزیر امور خارجه ترکیه احضار شد که حالا که شما انقلاب کرده اید دست از سر ما بردارید. پاسخ سفیر روسیه این بود که انقلاب ما مربوط به ساختار سیاسی درونی ماست. ساختار سیاسی کشور ما از درون عوض شده است اما ژئوپلیتیک دنیا که هنوز عوض نشده است! بنابراین دیکتاتوری حاضر در انسان‌شناسی نیچه بصورت اجتماعی و سرتاسری‌تری در انسان‌شناسی هایگر ظهور پیدا کرده است.

## منابع

۳۱

تاریخ فلسفه غرب، جلد ۱ و ۲  
براتراندراسل

ترجمه‌ی نجف دریابندری

نشر پرواز

۳۲

مبادی، بعدالطبیعی علوم نوین

ادوین آرتوربرت

ترجمه عبدالکریم سروش

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۹

۳۳

ابن هیثم

ترجمه و تألیف: صالح طباطبایی

۳۴

شش متفکر اگزستانسیالیست

نویسنده: ه. ج. بلاکهام

مترجم: محسن حکیمی

نشر مرکز ۱۳۶۸

۳۵

سیر حکمت در اروپا

نوشته: محمد علی فروغی

انتشارات البرز ۱۳۷۹

۳۶

فلسفه‌ی حقوق

نوشته: ناصر کاتوزیان جلد اول: تعریف حقوق

انتشارات دانشگاه تهران

۳۷

انسان‌شناسی فلسفی

هانس دیرکس

ترجمه محمد رضا بهشتی

نشر هرمس ۱۳۸۰

۳۸

تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی

ناصر فکوهی

نشرنی ۱۳۸۱

۳۹

سیر اندیشه اقتصادی از افلاطون یا کینز

باقر قدیری اصلی

انتشارات دانشگاه تهران

۳۱۰

تاریخ عرفان و عارفان ایرانی

عبدالرفیع حقیقت ( رفیع )

انتشارات کوشش ۱۳۷۰

۳۱۱

تاریخ فلسفه‌ی اسلامی

هانری کرین

ترجمه اسدالله مبشری

انتشارات امیر کبیر ۱۳۶۱

۳۱۲

تاریخ فلسفه در اسلام جلد ۱ و ۲

میان محمد شریف

مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۵

۳۱۳

تاریخ تمدن

ویل و آریل دورانت

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

۳۱۴

دیدگاه‌هایی درباره‌ی سرشت آدمی ( رویکردی تاریخی )

راجر تریگ

ترجمه‌ی جمعی از مترجمان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۲

۳۱۵