

نگرش فلسفی نیکلای بردیایف: معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه اخلاق

محسن جوادی *

حمید بخشنده **

چکیده

نیکلای بردیایف، فیلسوف مذهبی و سیاسی روسیه که در دوره حیات خود شاهد رخداد‌های مهم سه انقلاب روسیه و دو جنگ جهانی بود. پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه برای مدت کوتاهی استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه دولتی مسکو بود، اما انتقاد وی از بلشویک‌ها در نهایت موجب شد در ۱۹۲۲ از روسیه به خارج تبعید شود. او به گروهی از متفکران تعلق دارد که می‌کوشند به بسط یک جهان‌بینی مسیحی بپردازند. بردیایف به عنوان یک فیلسوف اجتماعی و اخلاق‌گرا نگارنده کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد در حوزه‌های مختلف است. همچنین وی فلسفه شخص‌گرایانه‌ای را با دقت ترسیم کرده و آرای جدیدی را به عنوان اگزیستانسیالیست مسیحی بیان کرده است؛ روش فلسفی وی شهودی و موجزنویسانه است نه استدلالی و نظام‌مند. مقاله حاضر، نگرش فلسفی بردیایف را در سه حوزه معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه اخلاق بررسی و نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بردیایف، شهود، معرفت یکپارچه، بی‌بنیاد، روح، طبیعت، اخلاق خلاقیت

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم، moh_javadi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه قم، hamid.bakhshandeh@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۳/۰۲؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۰۴]

مقدمه

نیکلای بردیایف (۱۸۷۴-۱۹۴۸)، فیلسوف مسیحی ارتدوکس روسیه بود. وی از سرگیرنده نهضت نیرومندی است که پیشگامان و شالوده‌های آن را مردانی چون چادایف و ایوان کریئفسکی و آلکسیس خومیاکوف و خصوصاً ولادیمیر سولوویف تشکیل می‌داد. تلاش همه آنان برای اصلاح و تجدید بنای تفکر دینی در روسیه بود. در واقع، او فیلسوف آگزیستانسیالیست مسیحی است اما اندیشه‌های او با آگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر و نیز سایر متفکران آگزیستانسیال، تفاوت‌هایی مهم دارد. بردیایف به «فیلسوف آزادی» ملقب است، زیرا دل‌مشغولی وی آزادی شخصیت انسان از هر آن چیزی است که مانع خلاقیت آزادانه انسان می‌شود. او نویسنده‌ای پرکار بود و در آثار متعدد خود در زمینه‌های مختلف مانند متافیزیک، فلسفه تاریخ، فلسفه اخلاق و فلسفه اجتماعی به نگارش پرداخت. رویکرد وی به فلسفه به طرز تحسین‌انگیزی انسان‌محورانه (anthropocentric) و انفسی (سوبژکتیو) بود (Scanlan, 1998, p.726).

بردیایف درباره جهت‌گیری اندیشه خود چنین می‌گوید:

«من همواره به نوع وجودی از فلسفه تعلق دارم. ناسازگاری و مغایرت‌هایی که می‌توان در اندیشه‌ام یافت، جلوه‌هایی از نزاع معنوی و تناقضاتی است که در قلب خود وجود نهفته است و نمی‌توان آنها را با صورت ظاهر وحدت منطقی کتمان کرد.»
(Berdyayev, 1944, p.8).

به گفته بردیایف، گرچه آگزیستانسیالیسم را می‌توان به گونه‌های مختلف تعریف کرد، «مهم‌ترین تعریف، تعریفی از آگزیستانسیالیسم است که آن را فلسفه‌ای می‌شمرد که عینی‌گرداندن معرفت را نمی‌پذیرد». در معرفت عینی، چیزی ابژه یا متعلق شناسایی است و حال آنکه «آگزیستانس نمی‌تواند متعلق معرفت باشد»؛ زیرا ابژه شدگی به معنی از خود بیگانگی، از دست‌دادن فردیت، از دست دادن آزادی و بالاخره به معنی درک کردن از طریق مفاهیم است. به نظر بردیایف، از میان انواع فلسفه‌های مختلف تاریخ فلسفه، امپریسم این نشان ابژه ساختن را بر خود دارد چراکه افراطی‌ترین شکل عقل‌گرایی است (Berdyayev, 1953, p.11).

وی در حوزه معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه اخلاق دیدگاه‌هایی جدید مطرح کرده است؛ در اینجا نگرش فلسفی وی را در این حوزه‌ها بیان، بررسی و نقد می‌کنیم.

۱. معرفت‌شناسی

برای درک نظرگاه بردیایف در حوزه معرفت باید به سه مفهوم شهود، معرفت یکپارچه و تجربه عرفانی توجه کرد. این سه مفهوم را بررسی می‌کنیم.

الف) شهود: از نظر بردیایف، شهود برق انکشاف است و هنگامی انسان بدان دست می‌یابد که در درون خود در پیشگاه خدا می‌ایستد (Berdyayev, 1937, p.128). اما شهود صرفاً «برق» انکشاف نیست بلکه دربردارنده همه قابلیت‌های شناختی شخص نیز است. تعصب قطعی بردیایف بر ضد نظام‌مندی، به معنی آن نیست که وی مخالف «عقل» است، بلکه وی «ضد عقل‌گرا» (anti-rationalist) است، بدین معنی که وی مخالف اعتقاد به همه توان بودن عقل است؛ زیرا وی پیرو برداشت آلیکسی خومیاکوف از عقل‌گرایی است. مخالفت با عقل‌گرایی ویژگی اساسی اندیشه خومیاکوف است؛ خومیاکوف به تبع کیرینفسکی، ایدئالیست‌های آلمان را متهم می‌کند که آنان خودآیینی (autonomy) و مطلق‌بودن را به عقل نسبت داده‌اند و به اشتباه آن را با «عقل یکپارچه» (integral reason) یکسان می‌انگارند (Walicki, 1975, p.201).

بردیایف با بررسی رویکرد خومیاکوف نسبت به عقل می‌نویسد،

«تفکر منطقی به عمق فهم اشیاء نائل نمی‌آید. حقیقت موجود درک می‌شود پیش از آنکه تفکر منطقی بتواند ایفای نقش کند» (Berdyayev, 1948, p.161).

بردیایف که عقل را بخشی از چارچوب شناختی بزرگ‌تری محسوب می‌کند و آن را مطلق نمی‌داند، از یک نوع دیگر از فهم یعنی شهود نیز بهره می‌برد. از نظر بردیایف، شهود یک اصل حاکم است که نافی عقل نیست، اما عقل تابع شهود است. عقل برای صورت‌بندی آن چیزی که به کار می‌رود که به طور شهودی صادق دانسته شده است؛ یعنی صورت‌بندی، مبتنی بر شهود است. بدینسان، برتری شهود بر عقل مشخصه رویکرد بردیایف است.

بردیایف تعریف دقیقی از شهود ارائه نکرده است، اما می‌توان نکات زیر را درباره دریافت بردیایف از شهود ذکر کرد:

۱. هر فیلسوف حقیقی شهودی اصیل از خود دارد. شهود برای فلسفه، ضروری و برای جست‌وجوی حقیقت، بنیادین است. از این رو، شهود فلسفی را نمی‌توان از هیچ چیز دیگر استنتاج کرد؛ شهود جایگاه نخست را داراست و در خود نوری را پنهان دارد که بر هر معرفتی پرتو می‌افکند. حقایق دینی و حقایق علمی هیچ‌کدام جایگزین‌های درخوری برای شهود نیستند.

۲. شهود، عقل را نفی نمی‌کند؛ شهود معرفت «عینی» را یعنی معرفتی را که می‌توان از طریق فرآیندهای عقلی به دست آورد، از بین نمی‌برد؛ بلکه عقل هرگز مجاز نیست، آنچه را که شخص به طور شهودی صدق آن را می‌داند، از درجه اعتبار ساقط کند.

۳. شهود هنگامی رخ می‌دهد که انسان با جهان طبیعی (قلمروی پدیدار) و واقعیت‌های ژرف‌تر (قلمروی ناپدیدار) به تعامل می‌پردازد. بدین ترتیب گرچه شهود خاص انسان است، اما دو متغیر بیرونی را می‌توان، ذکر کرد که شهود را تعدیل می‌کند. تجربه بشری و تعامل با خدا.

از این رو، تلقی بردیایف از شهود مفهومی چند لایه است، که عامل‌های مختلف را به یکدیگر می‌پیوندد. شهود نه تنها نگرشی خاص است، بلکه نگرشی است، متأثر از تجربه عامل، مادامی که عامل در تجربه‌های گوناگون شرکت می‌کند و مادامی که این تجربه‌ها در حیات شخص همگون می‌شوند، قوه شهود وجود دارد. معرفت فلسفی وابسته به طیفی از تجربه است که مستلزم، تجربه اساساً تراژیک همه تضادهای حیات بشری است. بنابراین، فلسفه مبتنی بر تجربه حداکثری حیات بشری است (Berdyayev, 1938, p.17).

ب) معرفت یکپارچه: به گفته بردیایف، «معرفت صرفاً یافته‌های فکری منفعلانه "درباره چیزی" نیست، بلکه یک "چیز" پویا و شهودی است، یک تجربه معنوی که مستلزم دخالت کل خود انسان است. معرفت رخدادی در درون فاعل شناسای اگزستانسیال است که واقعیت روح را آشکار می‌سازد. معرفت پیوندی میان عالم و معلوم است» (Berdyayev, 1937, p.17&18). وی می‌گوید:

«فلسفه را هرگز نمی‌توان از کلیت تجربه معنوی انسان، از جدوجهد او، از بینش‌هایش، از شور و شعف او، از ایمان دینی و نگرش عرفانی‌اش جدا کرد» (Berdyayev, 1951, p.104).

دلبستگی بردیایف به تجربه معنوی به عنوان نوعی شناخت برتر از عقل، این دغدغه معرفت‌شناختی را پدید آورد که چگونه انسان به «معرفت‌یابی» نایل می‌آید. در کانون فهم نظری بردیایف از شناخت، مفهوم «معرفت یکپارچه» قرار دارد. مفهوم «معرفت یکپارچه» را می‌توان از ایوان کیرینفسکی به خومیاکوف و سپس به سولوویف ردیابی کرد. تلقی سولوویف از این مفهوم است که بر بردیایف و بسیاری از متفکران عصر نقره‌ای روسیه اثر می‌گذارد (See: Shein, 1970).

معرفت یکپارچه ابزاری است که به واسطه آن شخص می‌تواند به حقایقی «معرفت یابد» که از قلمرو غیر مادی (ناپدیدار) سرچشمه می‌گیرند (Berdyayev, 1948, p.108). قائلان به معرفت یکپارچه بر پارادایم دیگری تکیه دارند که در آن تفکر عقلی، «همه‌توان» پنداشته نمی‌شود؛ بلکه بخشی از چارچوب شناختی بزرگ‌تر است. بردیایف می‌گوید:

شناختی که برخوردار از رویکرد «یکپارچه» است، نوعی از معرفت‌یابی است که در بردارنده تجربه حیات فکری، عاطفی و معنوی شخص است (Berdyayev, 1938, p.15).

«ما نباید معیارهای حقیقت را در عقل استدلالگر یا عقل کلی جست‌وجو کنیم بلکه باید آن را در روح یکپارچه طلب کنیم. دل و خودآگاهی نمایندگان برتر ارزش و معرفت هستند» (Ibid, p.16).

آنچه در معرفت اهمیت تعیین‌کننده دارد، فرآیند منطقی تفکر نیست که صرفاً ابزار محسوب می‌شود و تنها در میانه راه هدایت‌کننده است، بلکه هیچان عاطفی و ارادی است که به روح به عنوان یک کل قابل اسناد است (Berdyayev, 1952, p.38).

از نظر بردیایف، اهمیت معرفت یکپارچه مبتنی بر این مقدمه است که این معرفت تنها ابزاری است که از طریق آن شخص می‌تواند به فهم «امور معنوی» و «حقیقت» نایل آید؛ چرا که از نظر وی، معرفت به «حقیقت» معرفتی است، مربوط به قلمروی ناپدیدار و به عبارت دیگر، فهم واقعیتی در فراسوی قلمرو پدیدار است. بنابراین، از آنجا که معرفت «معنوی»، معرفت به «ناپدیدار» (the noumenal) است، چنین معرفتی مبتنی بر تجربه معنوی است. به معنای دقیق کلمه، معرفت به قلمروی روحانی مستلزم روشی است که شناخت در فراسوی تفکر استدلالی (discursive thought) را میسر سازد، روشی که تمام قابلیت‌های شناختی (cognitive capabilities) شخص را به هم بپیوندد. بر این اساس، معرفت یکپارچه، که خواهان ادغام توانایی‌های گوناگون شخص از جمله تجربه، در فرآیند شناختی است و به واسطه آن معرفت به «امور روحانی»، را امکان پذیر می‌سازد، عالی‌ترین نوع شناخت است.

اما مسئله‌ای که در اینجا رخ می‌نماید، این است که چگونه می‌توان، معرفت یکپارچه را بیان کرد؟ بردیایف می‌گوید:

از آنجا که معرفت یکپارچه به لحاظ تجربی مبتنی بر مواجهه معنوی است، نمی‌توان آن را به‌طور عینی ابراز کرد، یعنی نمی‌توان با روش‌های استدلالی بیان کرد.

از این رو، در چارچوب تفکر بردیایف، کاربرد «نماد» (symbol) و «اسطوره» (myth) ابزار اساسی انتقال «حقیقت» است. بردیایف می‌گوید:

به‌لحاظ ریشه‌شناختی، واژه «نماد» بیانگر چیزی میانجی است که نقش دال را دارد و در عین حال، نشان‌دهنده رابطه میان دال و شیء مدلول است. نمادها متضمن وجود دو عالم و دو نظام وجودی است، اگر تنها یک نظام بود، آنها وجود نداشتند. نماد به

ما نشان می‌دهد که معنای یک عالم را باید در عالم دیگر یافت و خود این معنا در جهان دیگر برای ما آشکار می‌شود. افلاطون به‌وسیله یک نماد اتحاد دو چیز در یک چیز را فهمید. نماد پلی است که دو عالم را به یکدیگر می‌پیوندد (Berdyayev, 1948, p.52).

ج) تجربه عرفانی: هنگامی که بردیایف از واژه «عرفان» استفاده می‌کند، اشاره به تجربه‌ای است که در آن پیوند بی‌واسطه (immediate communion) با خدا، یعنی ژرفاندیشی درباره خدا و نیل به وصال خدا وجود دارد. وی با این تعبیر که «عرفان پیوند با خداست»، درصدد آن است که تجربه عرفانی مسیحی را از عمل اسرارآمیز (occultic practice) متمایز سازد. (Berdyayev, 1948, p.301). تجربه عرفانی به‌عنوان پروسه شناختی در اندیشه بردیایف جایگاهی اساسی دارد؛ وی می‌گوید:

عرفان شیوه‌ای از تجربه کردن، واقعیت بنیادین یا ناپدیدار است. در تجربه عرفانی، اتحاد با خدا به حالتی منجر می‌شود که واقعیت‌های «عینی» قلمروی پدیدار دیگر مهم نیست. این از آن روست که در چارچوب تجربه عرفانی، «حیات فکری، عاطفی و ارادی» شخص گسترش می‌یابد و در نتیجه تجربه ناپدیداری خود به درک برتری از واقعیت نایل می‌آید (Berdyayev, 1938, p.17).

در این چارچوب، تجربه عرفانی، «حالتی از معرفت است، نه محصولی پایان‌یافته» (Berdyayev, 1951, p.83). در نتیجه این سرشت نامحدود تجربه عرفانی، تبیین دقیق نقش تجربه عرفانی (به‌عنوان فرآیند شناختی) یا حقایقی که در چارچوب این تجربه دانسته می‌شود، ممکن نیست. با این حال، می‌توان ویژگی‌های زیر را از بیانات بردیایف در مورد تجربه عرفانی ذکر کرد:

۱. تجربه عرفانی را همه کس تجربه نمی‌کند، بلکه تجربه‌ای باطنی (esoteric experience) است، در نقطه مقابل دین‌ورزی که تجربه‌ای برونی است (Berdyayev, 1948, p.249).

۲. تجربه عرفانی نوع ویژه‌ای از تجربه معنوی است. به تعبیر دیگر، عرفان یکی از کیفیات تجربه معنوی است. عرفان را «می‌توان نوع کاملاً متمایز از حیات معنوی و اوج زیبایی آن دانست» (Berdyayev, 1948, p.250).

۳. گرچه بردیایف عرفان را «ژرف‌ترین حیات، و نوعی از خودآگاهی» در نظر می‌گیرد، چگونگی حصول این تجربه مهم برای وی روشن نیست و صرفاً می‌گوید: که «نیایش عیسی» کنه عرفان ارتدوکس است (Berdyayev, 1948, pp.251,256). البته بردیایف در کتاب روح و واقعیت، (صص ۹۹-۷۲) بخش کاملی را به شیوه ریاضت‌کشانه زندگی (ascetic way of life) اختصاص داده است، اما این حیات عمدتاً متفاوت از تجربه‌های عرفانی است؛ در نظر بردیایف،

ریاضت‌کشی تلاشی بشری برای رسیدن به خدا است درحالی که تجربه عرفانی عطیۀ خدا به بشر است
(CF. Berdyayev, 1948, pp.239-269).

۲. متافیزیک

در حوزه متافیزیک دو مفهوم در نگرش فلسفی بردیایف خودنمایی می‌کند: مفهوم اول «بی‌بنیاد» (the Ungrund) یا قوه نامخلوق است و دیگری «روح و طبیعت»؛ در این بخش به بررسی این دو مفهوم کلیدی می‌پردازیم.

الف) قوه نامخلوق: در بن فلسفه مذهبی بردیایف، نه یک مفهوم عقلی، بلکه شهود عرفانی «بی‌بنیاد» یا لاشیء الوهی (divine nothing) قرار دارد. اما این «بی‌بنیاد» چیست؟ در نظر بردیایف، هیچ زبان الهیاتی و متافیزیکی هرگز قادر نیست، «بی‌بنیاد» را توصیف کند. هیچ بیانی عقلانی هرگز از لاشیء الوهی، ممکن نیست. بنابراین، می‌توان «بی‌بنیاد» را راز بی‌پایانی دانست که علت اصلی همه امور محسوس و نامحسوس است؛ «بی‌بنیاد» فراسوی درک است و نمی‌توان آن را به لحاظ عقلانی فهمید؛ به طوری که تعریف کردن آن به معنای محدود کردنش است. بردیایف مفهوم بی‌بنیاد را به «لاشیء و سرچشمه بی‌بنیان سرمدی» تفسیر می‌کند؛ در عین حال این مفهوم، «اراده‌ای است که بر هیچ چیز بنیان گذاشته نشده است یعنی اراده‌ای است نامحدود و نامتعیین» (Berdyayev, 1952, p.106). بردیایف بر طبق الهیات سلبی، اظهار می‌دارد که در باب لاشیء الوهی نمی‌توانیم، بگوییم چیست، بلکه صرفاً می‌توان گفت چه چیز نیست. بی‌بنیاد، نادیده، درک‌نشده، غیرقابل تصور و توصیف‌ناپذیر است. نمی‌توان آن را به نحو ایجابی تصور کرد بلکه تنها به نحو سلبی می‌توان درباره آن سخن گفت (Vallon, 1960, p.150).

بردیایف قائل است که از بی‌بنیاد، خدای آفریننده (God-the-Creator) و آزادی در ازل تحقق خارجی یافت و آنگاه خدای آفریننده جهان را آفرید. اما باید توجه داشت که تمایز میان بی‌بنیاد (یا ذات الوهی Godhead/ Divinity)، خدای آفریننده و آزادی، متافیزیکی یا هستی‌شناسانه نیست، بلکه یک شهود اساسی و بنیش خاص بردیایف است. بردیایف می‌گوید:

«برای پرهیز از سوء تفاهم‌ها، من همواره دلمشغول این تأکید بوده‌ام که ایده "آزادی بی‌بنیان" (groundless freedom) تلویحاً دال بر یک نوع دوگانه‌انگاری هستی‌شناسانه نیست که بیانگر وجود دو قلمرو از هستی است، یعنی خدا و آزادی»
(Berdyayev, 1951, p.179)

بلکه این بنیش «تنها برحسب حیات و تجربه معنوی قابل بیان است نه با مقوله‌های یک هستی‌شناسی انعطاف‌ناپذیر» (Berdyayev, 1948, p.194).

بردیایف برای آنکه هر تردیدی را از ماهیت پیش‌فرض‌های اساسی خود - بی‌بنیاد، خدای آفریننده و آزادی نامخلوق - بزداید، اظهار می‌دارد که «تضاد میان خدای آفریننده و آزادی، ثانوی است: در راز آغازین (primeval mystery) عدم الوهی است که این تضاد استعلا می‌یابد» (Berdyayev, 1937, p.33ff). این آزادی، آزادی مؤنیک (meonic freedom) است؛ یعنی امکان محض عاری از هرگونه جبر. این آزادی، شکلی از هستی نیست که در کنار ذات باری تعالی وجود داشته باشد... خدا جهان را از عدم آفرید اما این‌گونه نیز می‌توان گفت که او آن را از آزادی خلق کرد (Berdyayev, 1948, p.165).

اگر بخواهیم نمایی از آموزه «بی‌بنیاد» بردیایف ترسیم کنیم، لازم است سه مفهوم اساسی تفکیک شود: «لاشیئیت» (یا عدمیت)، «جهان هستی» و «ناهستی».

۱. لاشیئیت (nothingness) که آن را «امر بی‌بنیان» می‌خوانند، هیچ شکل یا ساختار قابل تشخیص ندارد که بتوان با آن به توصیفش پرداخت؛ «لاشیئیت» همان «بی‌بنیاد» است. اما این لاشیء تهی نیست، بلکه مبدأ نخستین مقدم بر خدا و جهان است که واجد هیچ گونه تمایزی نیست، یعنی نمی‌توان آن را به شماری از عناصر معین تفکیک کرد. بردیایف به تبع بومه مسلم می‌انگارد که این «لاشیئیت»، آزادی آغازین و قوه خردگریز است. آزادی آغازین، مخلوق خدا نیست، بلکه همچون خدا، پیش از کل آفرینش وجود دارد.

۲. بردیایف، «جهان هستی» (being) را هر آن چیزی می‌داند که وجود دارد و خدا مبدأ پیدایش و بقای کل «جهان هستی» است. با این توصیف، یعنی مبدأ پیدایش و بقا بودن خدا، دیگر نمی‌توان خدا را جهان هستی دانست؛ خدا روح است نه جهان هستی، و لذا خدا برتر از جهان هستی است (Berdyayev, 1952, p.29). به همین ترتیب، از آنجا که بی‌بنیاد صرفاً دربردارنده قوه برای «جهان هستی» است، نمی‌توان آن را در زمره جهان هستی محسوب کرد؛ یعنی در زمره موجودات نیست و از این رو به عنوان «لاشیء» (یا «لاشیئیت») طبقه‌بندی می‌شود.

۳. «ناهستی» (non-being) آن چیزی است که از لاشیئیت پدید می‌آید و به خواست خدا برای مخلوق شدن در «جهان هستی» پاسخ نمی‌دهد. در تفکر بردیایف، لاشیئیت قوه تحقق ناهستی است و ناهستی منشأ پیدایش شر است؛ ناهستی در شورش علیه خدا، وجود دارد و بر نظام مخلوقات تأثیر می‌گذارد اما بخشی از نظام مخلوق نیست. بدین سان شرور هیچ شالوده‌ای در هیچ چیز ندارند؛ شر به واسطه هیچ ممکن‌الوجودی تعیین نمی‌یابد و هیچ خاستگاه وجودی ندارد (Berdyayev, 1952, p.29).

براین اساس، از نظر بردیایف، حقایق غایی راجع به زوایای راز الوهی (Divine Mystery) - قوه نامخلوق - عبارت است از «حقایق تجربه معنوی، حقایق زنده، نه مقوله‌های متافیزیکی و نه جوهرهای هستی‌شناختی» (ontological substances) (Ibid, p.195). در واقع، این حقایق، محتوای تجربه‌های عرفانی هستند. به همین دلیل، آنها تنها پذیرای رویکرد نمادین و

اسطوره‌شناختی هستند. در تحلیل نهایی، قوه نامخلوق و نیز خدای تثلیث و آزادی نامخلوق، نماد هستند. این نکته نسبت به خود تجربه معنوی نیز صدق می‌کند. در نتیجه، از نظر بردیایف «حیات معنوی، حیاتی نمادین است» (Ibid, p.24).

بردیایف قائل است که سمبل و اسطوره در زمره توهّمات و تخیلات - که اساساً مخالف با واقعیت‌اند - نیستند. برعکس، آنها بیانگر رخدادهای عالم معنوی‌اند که به جز این، از هرگونه تلاش برای فهم ذهنی می‌گریزند. معرفت عقلی را تنها می‌توان در مورد جهان محدود طبیعت به کار برد؛ تنها اسطوره به درون راز واقعیت اصیل روح رخنه می‌کند. «اسطوره همواره نمایانگر یک واقعیت است، اما واقعیت آن نمادین است» (ibid, p.71). «تنها تفکر نمادین می‌تواند حق واقعیت‌های جهان معنوی و کیفیت وصف‌ناپذیر (ineffable quality) و اصیل حیات آن را ادا کند» (Ibid, p.81).

اگر بخواهیم سخنان بردیایف را در مورد پیش‌فرض آغازینش خلاصه کنیم، می‌توان گفت که بی‌بنیاد یا لاشیء الوهی، توصیفی نمادین از یک واقعیت است که به چنگ تعریف منطقی در نمی‌آید. این واقعیت اشاره به عدم، یعنی نبود هستی (absence of existence)، نیست، بلکه چیزی است در فراسوی همه اشیاء و اساس آغازین، نامتمایز (undifferentiated) و بی‌بنیان حیات است؛ بی‌بنیاد راز الوهی، است که علت همه امور گذرا و ابدی است. هیچ راه مفهومی و عقلی برای تفسیر این قوه نامخلوق وجود ندارد، بلکه صرفاً معرفتی نمادین امکان‌پذیر است که در ژرفای تجربه معنوی می‌توان بدان دست یافت. بی‌بنیاد، فراتر از هر پویایی، حرکت و انرژی است. این قوه، آکنده از استعدادهایی است که خواهان فعلیت‌یابی‌اند. خدای تثلیث و آزادی، نه مخلوق‌های این قوه، بلکه مولودهای آن هستند اما این دو، موجودات متمایز نیستند؛ این دو اصلاً در زمره موجودات نیستند، بلکه مقدم بر هستی‌اند. بدین سان، لوازم الهیاتی قوه نامخلوق عبارت است از: خدا، آزادی، آفرینش و هبوط که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

نظرات بردیایف درباره قوه نامخلوق، تفاوت‌هایی با نظریه بومه دارد؛ بردیایف چندین جنبه کلیدی نظریه بومه را تغییر می‌دهد. مورد اول این است که بردیایف یک اصل محوری در نظریه بومه راجع به «مکان» (location) بی‌بنیاد را تغییر می‌دهد. بردیایف می‌نویسد:

«بنا بر نظریه بومه، این آزادی در خداست» (Berdyayev, 1939, p.140-141)

«پوشیده‌ترین اصل اسرارآمیز حیات الوهی است؛ اما من معتقدم که آن خارج از خداست»

(Berdyayev, 1951, p.99).

با این تغییر، بردیایف بر بی‌بنیاد به‌عنوان «آزادی مثنویک» تأکید می‌کند، که در واقع مورد دوم از عدول وی از نظرات بومه است. بردیایف بی‌بنیاد را «آزادی مثنویک» می‌خواند، و از این طریق بر بی‌بنیاد به‌عنوان آزادی آغازین بیشتر تأکید می‌کند تا اراده. در واژه «مثنون»، مفهوم قوه نهفته است و براین اساس، این صرفاً نیمه‌هستی یا هستی‌ای است که فعلیت نیافته است» (Berdyayev, 1952, p.97).

بی‌بنیاد، به‌عنوان آزادی «مئونیک»، ژرفنای بیکران اولیه (primal abyss) در خارج از خداست که از آن، هم «جهان هستی» و هم «ناهستی» پدید می‌آید. گرچه این قصد خداست که «جهان هستی» را از بی‌بنیاد به‌وجود آورد، اما هیچ کنترلی بر نتیجه نهایی وجود ندارد و خدا نمی‌تواند آزادی «مئونیک» را کنترل کند.

از آنجا که بی‌بنیاد، هم قوه برای خیر است و هم قوه برای شر، بردیایف آن را «راز خردگریز آزادی» (irrational mystery of freedom) می‌خواند. بردیایف می‌گوید:

«سرچشمه شر نمی‌تواند در خدا باشد، با این حال قطع نظر از خدا هیچ منشایی برای هستی یا حیات وجود ندارد. از آنجا که شر خردگریز است، نمی‌توان آن را با عقل فهمید و لذا تبیین‌ناپذیر باقی می‌ماند. شر، ناهستی است و در نیستی (non-existence) ریشه دارد. اما ناهستی می‌تواند هیچ معنایی نداشته باشد، زیرا معنا همواره وجودشناختی است» (Berdyayev, 1948, p.163).

در این صورت، این برداشت از شر، سومین تفاوت دیدگاه بردیایف با نظریه بومه است؛ زیرا بومه، شر را «خیر ناقص» محسوب می‌کند ولی از نظر بردیایف، شر دارای پیامدهای ویرانگر است و باید از خدا منفک شود.

آخرین مورد، یعنی مورد چهارم از اختلاف نظر بردیایف و بومه آن است که از دید بردیایف بی‌بنیاد نه تنها عنصر جدانشدنی تحول خدا بلکه دگرگونی همه هستی پنداشته می‌شود. ادعای او این است که حیات خدا و حیات کیهان به طرز گریزناپذیری با ژرفنای بیکران اولیه گره خورده است. او آفرینش از عدم را رد نمی‌کند بلکه می‌کوشد معنای عدم را تغییر دهد. او معتقد است که خدا از عدم می‌آفریند ولی این «عدمیت»، آزادی است (Berdyayev, 1952, pp.106-112).

به‌طور خلاصه، نظر بردیایف از جنبه‌های زیر با نظر بومه تفاوت دارد:

۱. بردیایف بی‌بنیاد را «خارج» از خدا می‌داند.
۲. بر بی‌بنیاد به عنوان آزادی «مئونیک» تأکید می‌کند.
۳. برداشت بومه مبنی بر «خیر ناقص» بودن شر را رد می‌کند.
۴. بی‌بنیاد را برای پدید آمدن همه هستی لازم می‌شمرد.

ب) روح و طبیعت: بنا به گفته بردیایف، نقطه آغاز یک نظریه درباره جهان، بیان تضاد میان روح و طبیعت است نه روح و تن؛ او مایل بود آموزه خود را به صورت نوعی دوگانگی بیان کند، اما نه به‌صورت دوگانگی مثال در مقابل ماده، یا خدا در برابر انسان، بلکه او روح (خواه خدا یا انسان) را در مقابل طبیعت (nature (priroda)) یا هستی (being (byt'e)) قرار می‌داد. در این مورد بردیایف خود را به کانت نزدیک‌تر احساس می‌کند تا به ایدئالیسم یگانه‌انگار آلمان

(monistic German idealism) در آغاز قرن بیستم. اما بردیایف، بر خلاف کانت، عالم روح را شناخت‌پذیر می‌داند (به استثنای راز غایی روح یگانه و کامل، یعنی خدا)؛ او شناخت روح را از طریق تجربه شهودی ممکن می‌داند. این تجربه شهودی که روحی یا عرفانی است، تنها شالوده حقیقی برای نظام فلسفی است. از طرف دیگر، معرفت عقلی به عالم طبیعت، معرفتی عینی است که هیچ ارزش فلسفی ندارد (Scanlan, 1998, p.727).

بدین ترتیب، بردیایف دو قلمروی واقعیت را از هم متمایز می‌سازد: روح و طبیعت. روح دارای فعالیت زنده، شخصی، آزاد، و خلاق است. طبیعت، شیء تحت جبر و بی‌اراده است. اگر بخواهیم با اصطلاحات آشناتر سخن بگوییم، یک «قلمروی نومی‌نال» وجود دارد و در نقطه مقابل آن «قلمروی پدیدار»؛ اما او بر خلاف کانت، هر دو قلمرو را قابل شناخت می‌داند و هر دو قلمرو را به لحاظ وجودشناختی، واقعی محسوب می‌کند. قلمروی نومی‌نال از طریق فعالیت خلاق و آزادانه قابل شناخت است؛ در واقع شناخت در این قلمرو صورت می‌گیرد. قلمروی فنومی‌نال نیز واقعی است و از طریق «گناه اولیه» تحقق یافته است. بردیایف، خدا، ارواح انسان‌ها، و عالم طبیعت عینیت‌یافته را در یک کیهان‌شناسی فلسفی به هم پیوند می‌دهد؛ بنیان این کیهان‌شناسی، تفسیری بحث‌انگیز درباره دیدگاه مسیحی در خصوص آفرینش از عدم (out of nothing) است؛ نقطه آغاز نگرش فلسفی وی، «تقدم آزادی بر هستی» (primacy of freedom over being) است.

اما قلمروی دوم، یعنی روح چه وضعیتی دارد؟ توانایی روح آزاد انسان برای انتخاب شر نیز مورد توجه بردیایف قرار گرفته است و در تبیین ایدئالیستی او درباره آفرینش طبیعت منعکس است. قلمروی اشیاء را نه خدا بلکه انسان هبوط‌یافته پدید آورده است: «فاعل انسانی آفریده خداست، اما اشیاء آفریده فاعل انسانی است» (Berdyayev, 1949, p.17). انسان اغواشده با جداکردن خود از خدا و ارواح دیگر، جهان بیرونی را آفریده است. انسان گرفتار چیزی است که بردیایف آن را «عینیت‌یافتگی» (objectification) می‌نامد - یعنی فرآیندی از خودفراموشی که در آن یک روح به خود و دیگران، به عنوان بخشی از نظام جوهرها و روابط بیرونی شکلی عینیت‌یافته می‌بخشد. این نظام که ویژگی‌های آن انشقاق، ازهم‌پاشیدگی، مادیت و جبر است، خود انسان را که به وجود آورنده آن است، به اسارت خود در می‌آورد. اگرچه بردیایف بارها از این جهان عینیت‌یافته طبیعت به عنوان «قلمروی پدیدارها» سخن می‌گوید، به لحاظ هستی‌شناختی آن را واقعی می‌داند (Scanlan, 1998, p.728).

نقد: بردیایف براساس آموزه عرفانی بی‌بنیاد آغازین (primitive ungrund) که عارف آلمانی، بومه ابراز کرده بود جهان را این‌گونه توضیح می‌دهد: جهان از عدم آفریده شد، اما این «عدم» خلأ نیست بلکه قوه نامخلوق (uncreated potentiality) است، که قابل مقایسه با قوه محض (pure potency) عاری از ماده ارسطویی است. قوه نامخلوق به عنوان قوه محض، غیر عقلی و آزاد است. در آغاز یک قوه ثبوتی (positive potentiality)، یک قوه یا انرژی ارادی (volitional)،

نامعقول، عاری از شکل و خلاق بود که به لحاظ متافیزیکی نه تنها بر جهان موجودات، بلکه بر خدای آفریننده مقدم است. ارزش این آموزه از نظر بردیایف آن است که می‌تواند در چارچوب فلسفهٔ خداپاورانه به توضیح شرّ بپردازد؛ اما آن دسته از فیلسوفان روسی که ارتباط نزدیک‌تری با آموزهٔ الهیاتی سنتی ارتدوکس دارند، از حیث تقدم متافیزیکی خدا، علم مطلق و قدرت مطلق خدا شدیداً از بردیایف انتقاد کرده‌اند (Scanlan, 1998, pp.727-28).

همچنین، بردیایف به سبب «خدا ساختن» (deifying) انسان مورد انتقاد قرار گرفته است؛ سیرگئی لیویتسکی (Sergei Levitski) و پیاما گایدینکو (Piama Gaidenko) اظهار کردند که بردیایف با عظمت الوهی دادن به نیروهای انسان، شکافی را که موجب جدایی انسان ناقص و محدود از کمال الوهی می‌شود، به فراموشی سپرده است (Scanlan, 1998, p.729).

۳. فلسفهٔ اخلاق

فلسفهٔ اخلاق شخص‌گرایانه (personalistic ethics) بردیایف، ارزش والایی برای روح افراد قائل است و عمل اخلاقی را با خلاقیت یکسان می‌انگارد که در نهایت بر عینیت‌یافتگی ناشی از هبوط غلبه می‌یابد. نظرات اخلاقی او ابتدا در کتاب *مفهوم خلاقیت* *The Meaning of Creativity* در سال ۱۹۱۶ بیان شد و سپس در کتاب *سرنوشت انسان* *The Destiny of Man* در سال ۱۹۳۱ به‌طور کامل شرح و بسط داده شد (Scanlan, 1998, p.729).

وی پس از آنکه به مارکسیسم پشت کرد، به این نظر رسید که هیچ نظام اخلاقی نمی‌تواند شالوده‌ای ماتریالیستی داشته باشد؛ زیرا پیش‌فرض وجود علم اخلاق، وجود تمایزی است میان آنچه هست و آنچه باید باشد. از تجربه نمی‌توان به هنجارهای اخلاقی رسید و علوم تجربی ناچار به درد علم اخلاق نمی‌خورند. برای آنکه این هنجارها اعتبار پیدا کنند، باید دنیای قابل درکی، غیر از جهان تجربه وجود داشته باشد که در آن این هنجارها هستی یابند؛ به علاوه، پیش‌فرض دیگر اعتبار این هنجارها، سرشت آزاد ذات خود انسان است. پس آزادی، وجود خداوند، فناپذیری روح مقدمات قیاسی آگاهی اخلاقی‌اند. بردیایف سه مرحله را در رشد شعور اخلاقی (moral consciousness) متمایز می‌سازد که هریک از آن‌ها قسمی از اخلاق را پدید می‌آورد. در این بخش از مقاله، به بیان و بررسی این سه قسم اخلاق می‌پردازیم.

الف) اخلاق شریعت: اولین و پایین‌ترین و گسترده‌ترین اخلاق، «اخلاق شریعت» (ethics of law) است که افراد را به نام نظم اجتماعی، تابع هنجارهای رفتاری انتزاعی می‌سازد. اخلاق در این سطح، پیشامسیحی، سلبی و غیر شخصی (negative and impersonal) و نیز مبتنی بر تمایز میان خیر و شرّ است، تمایزی که خود بخشی از عینیت‌یافتگی ناشی از هبوط است. بردیایف تصدیق می‌کند که اخلاق شریعت در جهان آشوبناک، ضرورتی اجتماعی است، اما آن را عاری از کیفیت لازم برای وجدان اخلاقی رشدیافته می‌داند (Scanlan, 1998, p.729).

او خاطرنشان می‌کند شریعت که هدفش حذف گناه است، کار خود را به انجام نرسانده است. «شریعت گناه را معرفی می‌کند، آن را محدود می‌کند، اما نمی‌تواند بر آن فائق آید» (Berdyaev, 1937, p.85). بردیایف که انسانی عمیقاً دینی است، فیض الهی را به عنوان جایگزین شریعت مطرح می‌کند. همچنان که پولس قدیس بر رهایی از قدرت شریعت تأکیدی ویژه دارد: شما تحت شریعت نیستید بلکه تحت فیض هستید. اگر بخواهید با حفظ شریعت، عادل شوید، مسیح برای شما هیچ فایده‌ای نخواهد داشت^۱ (Lisin, 1995).

طبق نظر بردیایف، اخلاق شریعت را نه تنها در جوامع دارای تمدن اولیه و کافرکیش می‌توان یافت، بلکه در نظام‌های فلسفی ارسطو و رواقیان نیز می‌توان دید. همچنین این اخلاق، اخلاق عهد عتیق و در حوزه مسیحیت، اخلاق پلاگیوس و توماس آکویناس است. اخلاق شریعت‌گرا (legalistic ethic) اساساً «اجتماعی» است؛ به تعبیر بردیایف، مقصود از اخلاق شریعت آن است که «موضوع ارزش‌گذاری اخلاقی، جامعه است نه فرد؛ جامعه تحت ممنوعیت‌های اخلاقی در تابوها، قواعد و هنجارهایی قرار می‌گیرد که خود با تهدید به طرد و مجازات باید بدان‌ها گردن نهد» (Vallon, 1960, p.85).

در یهودیت، فریسیان در حد کمال، مردان شریعت (men of law) بودند. هدف آنان این بود که روابط اجتماعی را به صورت شبکه شریعت‌گرایانه محض درآورند؛ آنان می‌کوشیدند شریعت را در همه ابعاد زندگی اعمال کنند. از نظر آنان، این طریق به نجات منتهی می‌شود و می‌توان آن را طریق آمرزیدگی از راه شریعت (justification by the law) نامید. در ارزیابی بردیایف، اخلاق شریعت از یک طرف، هم انسانی است و هم سازگار با نیازها و معیارهای بشری؛ از طرف دیگر، این اخلاق بی‌نهایت غیرانسانی و عاری از شفقت نسبت به شخصیت انسان، سرنوشت فردی او و حیات صمیمانه است (Berdyaev, 1937, pp.86-87).

بردیایف سه اشکال اساسی را در مورد اخلاق شریعت بیان می‌کند؛ به نظر وی، اولاً، اخلاق شریعت در تغییر وضعیت معنوی فرد تأثیر ندارد: اخلاق شریعت‌گرایانه گرچه عملی است و می‌توان شریعت را با کوچک‌ترین جزئیات آن اجرا کرد اما بعداً آشکار می‌شود که اجرای کامل شریعت، نجات‌بخش نیست و به ملکوت خدا منتهی نمی‌شود (Berdyaev, 1937, p.99). ثانیاً، این اخلاق نسبت به شخصیت دیگران عاری از تساهل و شفقت است:

اخلاق شریعت فریسی‌گرایانه، بیماران و گناهکاران را دوست ندارد؛ نمایندگان آن دائماً در پاکی و درستکاری زندگی می‌کنند و مراقب جامه‌های سفید خود هستند (Berdyaev, 1937, p.111)

ثالثاً، این اخلاق با آموزه انجیل سازگار نیست و لذا مردود است: فریسی‌گرایی (Pharisaism) یعنی اخلاق شریعت، در انجیل به شدت محکوم شده است؛ زیرا پیروان آن به منجی نیاز ندارند و به عبارت دیگر، اخلاق شریعت به معنی رد کردن نجات‌بخش (the Redeemer) است، زیرا بر این باور

است که نجات را باید با اجرای شریعت به دست آورد و حال آنکه در حقیقت، نجات به معنی ورود به ملکوت آسمان (Kingdom of Heaven) است، که یقیناً ملکوت شریعت (Kingdom of the law) یا اعمال نیک نیست (Berdyayev, 1937, p.99).

با این حال، شریعت برای جامعه بشری لازم است مادامی که وضعیت «هبوط یافته» آن ادامه دارد. زندگی اجتماعی بدون شریعت ممکن نیست. صلح، نظم و عدالت نه از طریق فیض بلکه از راه شریعت حمایت می‌شود. بدیهی است که حقوق فرد را باید تضمین کرد و این به وسیله حکومت و قانون صورت می‌گیرد. بدین دلیل، از نظر بردیایف، دولت را نباید با کلیسا اشتباه گرفت. سلطنت سزار با سلطنت خدا یکسان نیست؛ حوزه‌های آنها از یکدیگر جداست. سلطنت خدا بر اساس محبت بنیان نهاده می‌شود؛ سلطنت سزار بر اساس عدالت. به عبارت دیگر، کلیسا و دولت کارکردها و اهداف متفاوت دارند (Vallon, 1960, p.229).

ب) اخلاق نجات: مرحله بالاتر، «اخلاق نجات» (ethics of redemption) است که بشارت مسیحی بیانگر آن است و در تحقق سلطنت خدا (Kingdom of God) به اوج خود می‌رسد، سلطنتی که بیشتر مبتنی بر عشق است تا حقوق و قوانین (Calian, 1987, p.112). «نجات» ناظر به فرد است نه گروه و معیار ارزشی آن یک قانون انتزاعی نیست، بلکه معیار آن شخصیت یک منجی پرمهر و محبت است. نجات رها از مرزهای شریعت است؛ نجات به طرقتی حتی دور از دسترس منطقی است. این نبود مرز، همان نکته کلیدی است که اخلاق نجات را در بالای اخلاق شریعت قرار می‌دهد، زیرا به معنای آزادی است. «نجات، پیش از همه به معنی آزادی است. نجات‌دهنده، آزادکننده است. شریعت از بندگی جدا نیست. مقصود از نجات، تحولی انقلابی در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی و انقلاب در همه ارزش‌ها است» (Berdyayev, 1937, p.104).

به گفته بردیایف،

«مسیحیت هیچ هنجار اخلاقی انتزاعی که بر همه انسان‌ها در همه زمان‌ها تکلیف کند، نمی‌شناسد. بنابراین از نظر یک مسیحی، مسئله اخلاقی مقتضی راه حل فردی خاص خود است و نباید آن را به طور مکانیکی با اعمال یک هنجار وضع شده برای همگان حل کرد. اخلاق نجات اخلاق محبت است. محبت باید به شخص انسان معطوف باشد نه خیر انتزاعی. تنها چیز برتر از محبت به انسان، محبت به خداست، کسی که موجود کامل عینی است، یک شخص است، نه مفهومی انتزاعی. محبت به خدا و محبت به انسان، خلاصه اخلاق/نجیل است» (Berdyayev, 1937, p.106).

نگرش فلسفی نیکلای بردیایف: معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه اخلاق
(Nikolay Berdyayev's Philosophical Attitude: Epistemology, Metaphysics ...)

در اینجا برای آنکه اخلاق مسیحی یا اخلاق نجات به‌طور دقیق درک شود، لازم است پنج نکته را بیان کنیم:

نکته اول: بردیایف میان محبت مسیحی و محبت اومانیستی تمایز قائل می‌شود. وی می‌گوید:

«مسیحیت محبت به همسایه خود را موعظه می‌کند نه محبت به "آنان که دورند". این تمایز حائز اهمیت فراوان است؛ محبت به "دورستان"، یعنی محبت به انسان و نوع بشر به‌طور کلی، محبت به ایده انتزاعی است، به خیر انتزاعی است، نه محبت به انسان.»

این محبت به دورستان یک نوع اخلاق انقلابی اومانیستی (humanistic revolutionary morality) است که با اخلاق مسیحی تفاوت زیادی دارد. وی می‌گوید:

«محبت مسیحی، عینی و شخصی است، در حالیکه محبت اومانیستی، انتزاعی و غیرشخصی است؛ محبت مسیحی بیش از همه، به فرد توجه دارد و محبت اومانیستی به "مفهوم"، حتی اگر مفهوم نوع بشر و سعادت آن باشد» (Berdyayev, 1937, p.106).

نکته دوم: بردیایف میان محبت و شفقت (pity) نیز تمایز می‌گذارد. به‌گفته وی، دو‌گونه از احساس نسبت به همسایه فرد وجود دارد: قسم اول، شفقت است؛ شفقت به‌معنی شریک‌شدن در غم دیگران است. قسم دوم، محبت است؛ محبت به‌معنی شریک‌شدن در حیات خدا و یاری فیض‌آمیز اوست. شفقت آخرین و بالاترین حالت روحی نیست بلکه محبت به دیگران در خدا، عالی‌ترین حالت است. با این حال، شفقت یکی از والاترین احساسات انسان است، معجزه‌ای حقیقی در حیات اخلاقی انسان. شفقت بخشی از محبت را تشکیل می‌دهد و محبت، تابش انرژی‌ای است که برای حیات ابدی مورد نیاز است (Berdyayev, 1937, p.107).

نکته سوم: از نظر بردیایف، گرچه نقد نیچه مبنی بر اینکه کلیسای تاریخی، رسالت تحقق اراده خدا بر روی زمین را عملی نکرده، موجه است اما نظر او درباره اخلاق مسیحی درست نیست. بردیایف می‌گوید:

«نیچه تمایزی اساسی را میان اخلاق سروران (morality of masters) و اخلاق بردگان (morality of slaves) ترسیم کرده است. او یهودیت را شورش اخلاقی بردگان، یعنی ضعیفان می‌داند. مسیحیت نیز از نظر او جلوه‌ای از اخلاق بردگی

(slave morality) است که مبتنی بر بی‌زاری ضعیفان از اقویا است.»
بردیایف تصریح می‌کند که «نیچه مسیحیت راستین را نشناخت و نفهمید» و
«آنچه وی دربارهٔ اخلاق مسیحی گفته است، خلاف حقیقت است.» به اعتقاد بردیایف،
«برداشت نیچه دربارهٔ قدرت و ضعف بیش از حد سطحی است» (Berdyayev, 1937, pp.114-115).

نکته چهارم: به عقیدهٔ بردیایف، هیچ‌کس حق ندارد خود را درستکار و دیگران را گناهکار بداند. این نکته با آموزهٔ تواضع (humility) بیان شده است. به گفتهٔ بردیایف، تواضع مسیحی در زمرهٔ آموزه‌هایی است که درست درک و تفسیر نشده است؛ این آموزه را باید به معنایی هستی‌شناختی فهمید. تواضع، تجلی قدرت معنوی در چیرگی بر منیت (selfhood) است. خودمحوری انسان، ریشه در گناه اولیه دارد. انسان هر چیز را از نظرگاه خودش و در ارتباط با خودش می‌نگرد و حال آنکه این خودمحوری، همهٔ چشم‌اندازهای زندگی را وارونه جلوه می‌دهد. برای آنکه همه چیز را در جهان، به شکل درست آن ببینیم باید از حسیض خودمحوری (pit of self-centredness) خارج شویم و به قله‌های خدامحوری (heights of theocentrism) صعود کنیم (Berdyayev, 1937, p.116).

نکته پنجم: از دیدگاه اخلاق مسیحی، رنج پیامد گناه و شر است؛ اما در عین حال، مایهٔ نجات و دارای ارزش مثبت نیز است. مسیحیت به ما یاد می‌دهد که از درد و رنج نهراسیم زیرا پسر خدا خود متحمل رنج شد. مسیحیت شهامت آن را دارد که درد و رنج را بپذیرد و آن را از طریق راز صلیب، معنادار و تحمل‌پذیر می‌سازد. هنگامی که انسان رنج را می‌پذیرد و درمی‌یابد که آن دارای معناست، رنج او کاهش می‌یابد و تحمل‌پذیرتر می‌شود. اما هنگامی که او رنج را دارای معنای عالی‌تر می‌پندارد، این باعث تولد دوبارهٔ او می‌شود. عمیق‌ترین راز مسیحیت و اخلاق مسیحی، پذیرش رنج به عنوان صلیب است، که هر کس به تبعیت از مسیح مصلوب باید تحمل کند. تنها یک راه بر روی انسان گشوده است. راه روشنایی و تولد دوباره (Berdyayev, 1937, p.117&119).

اگر بخواهیم ارزیابی نهایی بردیایف را در مورد اخلاق مسیحی یا اخلاق نجات بیان کنیم، باید بگوییم که این اخلاق نیز کاملاً مورد پذیرش بردیایف نیست؛ زیرا از نظر وی اخلاق نجات نیز دارای عیب و ضعف است و ممکن است به «خودگرایی متعالی» (transcendental egoism) تنزل یابد که در آن، هم و غم انسان نجات خودش است (Scanlan, 1998, p.729). اگر نجات به همهٔ انسان‌ها تقدیم شده است، دغدغهٔ انحصاری برای نجات نفس خود، فکری شیطانی است. تنها کسی نجات می‌یابد که به خاطر دیگران و به نام محبت مسیح، دغدغهٔ نفس خود را رها سازد؛ زیرا چنین دغدغه‌ای نادرست و منفعت‌طلبانه است. ما باید به عالی‌ترین ارزش‌ها و به ملکوت خدا برای همهٔ مخلوقات بیندیشیم (Berdyayev, 1937, p.114).

ج) اخلاق خلاقیت: بردیایف بر آن است که اخلاق نجات‌ناپذیر عمل به محبت مسیحی است و راه ملموس برای عملی کردن محبت مسیحی، راه خلاقیت است و این رسالت مقدس انسان است: انسان که خدا او را به صورت و شبیه خود آفرید، نیز آفرینشگر است و به کار خلاقانه دعوت شده است. خدا انسان را به انجام کار خلاقانه و تحقق رسالت خود فرا خوانده و در انتظار اجابت دعوت خود است (Berdyayev, 1937, pp.127,128). برای روشن شدن اخلاق خلاقیت، ابتدا به ویژگی «خلاقیت» انسان اشاره می‌کنیم؛ آنگاه قانون اخلاقی و شالوده اخلاق خلاقیت را بیان می‌کنیم؛ و در نهایت به بررسی تفاوت‌های اخلاق شریعت، اخلاق نجات و اخلاق خلاقیت می‌پردازیم.

۱) ویژگی خلاقیت: بردیایف در باب خلاقیت می‌گوید که آفریدن بزرگ‌ترین راز حیات است، راز پیدایش چیزی نو که پیش از این هرگز وجود نداشت و برگرفته یا زائیده چیزی نیست. راز خلاقیت، در اسطوره آفرینش کتاب مقدس آشکار است. خلاقیت تنها از آن رو ممکن است که اولاً، خالق وجود دارد. ثانیاً، خدا جهان را از عدم، یعنی آزادانه و از آزادی آفرید. ثالثاً، جهان تجلی خدا نبود، تحول یافته یا زاده خدا نبود بلکه آفریده شده بود، یعنی کاملاً نو بود، چیزی بود که قبلاً هرگز نبود (Ibid, pp.126&127).

بر این اساس، خلاقیت انسان مستلزم عدم وجود است که سرچشمه آزادی آغازین، پیش‌کیمانی و ازلی در انسان است؛ خلاقیت خودش دال بر پدید آوردن از عدم است؛ پیش‌فرض خلاقیت، ناموجود بودن است؛ همچنین، خلاقیت می‌تواند، تنها از آزادی بی‌پایان نشئت بگیرد؛ زیرا تنها چنین آزادی‌ای می‌تواند چیزهای نو پدید آورد، چیزهایی که هرگز وجود نداشتند. بالاخره، انسان، که خدا او را به صورت و شبیه خود آفرید، آفرینشگر است و به کار خلاقانه نیز دعوت شده است (Ibid, p.127).

ویژگی بارز خلاقیت این است که خلاقیت همواره رشد، افزایش و ایجاد چیزی نو است که پیش از این در جهان وجود نداشت. از طرف دیگر، خلاقیت راستین همواره متضمن پالایش احساسی (catharsis)، تهذیب (purification)، و آزادی روح از عناصر روان - تنی (psycho-physical elements) و پیروزی بر آنهاست. به نظر بردیایف، نبوغ خلاقانه (creative genius) که به انسان عطا شده است، به تلاش‌های اخلاقی و مذهبی او برای نیل به کمال مرتبط نیست. نبوغ خلاقانه به تعبیری خارج از اخلاق شریعت و اخلاق نجات است و مستلزم نوع متفاوتی از اخلاق. هنرمند در کار خلاقانه‌اش، خود و شخصیتش را به فراموشی می‌سپرد. کار خلاقانه به شدت شخصی است و در عین حال به معنی فارغ شدن از خود (Ibid, pp.126,130).

فعالیت خلاقانه همواره متضمن از خودگذشتگی یا فداکاری است. این به معنی فراتر روی از خود (self-transcendence) و گام نهادن به فراسوی مرزهای هستی شخصی محدود خود است. دغدغه آفرینشگر، ارزش‌هایی است که فوق انسان است. در حقیقت، خلاقیت به

دور از هر گونه هدفِ خودخواهانه است. هنگامی که انسان در طلب کمال اخلاقی (moral perfection) برمی‌آید، ممکن است دچار سردرگمی شود. خلاقیت نیازمند آن است که انسان پیشرفت اخلاقی خود را به دست فراموشی سپرد و وجود خود را فدا کند (Ibid, pp.130&131).

۲) قانون اخلاقی و شالوده اخلاق خلاقیت: از نظر بردیایف، هدف خدا برای فرزندان آن است که آنان به‌طور فردی به شکوفایی کامل شخصیت نایل آیند. در این کار لازم است انسان نیروهای خلاق خود را به کارگیرد. از این‌رو، خلاقیت و نگرش خلاقانه به زندگی به عنوان یک کل، حق انسان نیست بلکه تکلیف انسان است. این یک امر اخلاقی (moral imperative) است که همه بخش‌های زندگی را دربرمی‌گیرد. تلاش خلاقانه در فعالیت هنری و شناختی، دارای ارزش اخلاقی است؛ تشخیص حقیقت و نیکی، یک خیر اخلاقی است؛ اما ممکن است میان آفریدن ارزش‌های فرهنگی کامل و آفریدن شخصیت انسانی کامل نزاعی به‌وجود آید. راه خلاقیت راهی به سوی تکامل اخلاقی و دینی نیز هست، راهی برای تحقق کمال حیات (Ibid, p.132).

درست است که انسان در مسیح و از طریق او قدرتی کسب می‌کند که می‌تواند به کل حیات خود نیروی معنوی تازه‌ای ببخشد و از رهگذر آن به پذیرش عشق به‌عنوان معیار اخلاقی رفتار نایل می‌آید، اما تجدید حیات معنوی به‌تنهایی پاسخ مسائل اساسی حیات را تأمین نمی‌کند. بر هر شخص فرض است که از روی خلاقیت به راه حل مسائل «خاص خود» دست یابد. این تنها راهی است که به بلوغ معنوی منتهی می‌شود.

بردیایف شالوده عهدی برای اخلاق خلاقیت خود را در ضرب‌المثل موهبت‌ها و آموزه پولس درباره انواع عطایا می‌یابد: *انجیل پیوسته* از استعدادهای عطاشده به انسان که باید بازده مفید داشته باشد، سخن می‌گوید. مسیح در پوشش ضرب‌المثل به فعالیت خلاقانه انسان و رسالت خلاقانه او اشاره می‌کند. کل تعالیم پولس قدیس درباره عطایای گوناگون به رسالت خلاقانه انسان مربوط است. عطایا از جانب خدا هستند و این‌ها دلالت بر آن دارند که از انسان خواسته شده است که کار خلاقانه انجام دهد. این عطایا گوناگون هستند و از همه کس دعوت شده است که بنابر عطیه ویژه‌ای که به او بخشیده شده، خدمت خلاقانه انجام دهد (Ibid, p.126).

بردیایف برای تبیین فلسفی اخلاق خلاقیت، به آزادی مؤنیک آغازین، که آزادی نامخلوق بی‌بنیاد است، توجه می‌کند؛ آزادی مؤنیک است که خلاقیت را امکان‌پذیر می‌سازد: «تنها این آزادی می‌تواند امور نو و چیزهایی که قبلاً وجود نداشته‌اند، پدید آورد. از هستی، از چیزی که وجود دارد، آفریدن آنچه کاملاً نو است، محال است» (Ibid, p.127).

۳) تفاوت اخلاق شریعت و اخلاق خلاقیت: بردیایف معتقد است که مسائل اخلاقی زندگی را نمی‌توان با به‌کارگیری خودکار قوانین الزام‌آور عام حل کرد. ممکن نیست بگوییم که در شرایط یکسان، فرد باید همواره و همه‌جا به شیوه واحد عمل کند. در واقع، انسان باید همواره به نحو فردی عمل کند و هر مشکل اخلاقی را برای خود حل کند و خلاقیت را در فعالیت اخلاقی خود نشان دهد. شخص باید در مسائل اخلاقی زندگی روزمره خود خلاقانه عمل کند. اخلاق خلاقیت با اخلاق شریعت تفاوت‌هایی دارد:

۱. از نظر خلاقیت، معنای آزادی چیزی کاملاً متفاوت با آن چیزی است که در اخلاق شریعت معنا می‌دهد. از نظر اخلاق شریعت، آزادی اراده هیچ ویژگی خلاقانه‌ای ندارد و صرفاً به معنی قبول یا رد شریعت نیکی‌ها و مسئولیت انجام دادن این یا آن است؛ اما از نظر اخلاق خلاقیت، آزادی نه به معنی پذیرش شریعت بلکه به معنی آفرینش فردی ارزش‌هاست. آزادی انرژی خلاقانه است، امکان ایجاد واقعیت‌های نو است. اخلاق شریعت چیزی از آزادی نمی‌داند. (Ibid, pp.132&133).

۲. اخلاق شریعت نمی‌داند که عامل خلاق در هر کار اخلاقی فردی و تکرارناپذیر، نیکی جدیدی را می‌آفریند که قبلاً هرگز وجود نداشت زیرا انسان مجری منفعل قوانین نیست، بلکه آفرینشگر و خلاق است؛ اما اخلاق خلاقیت، اخلاق پویایی و انرژی است؛ زندگی نیز مبتنی بر انرژی است نه مبتنی بر شریعت. در واقع، می‌توان گفت که انرژی منشأ قانون است.

۳. اخلاق خلاقیت، در مبارزه با شر دیدگاهی متفاوت با اخلاق شریعت دارد. در اخلاق خلاقیت، این مبارزه عبارت است از تحقق خلاقانه (creative realization) نیکی‌ها و تغییر شر به خیر نه صرف نابودی شر. اخلاق شریعت با امور محدود سروکار دارد اما اخلاق خلاقیت با امور نامحدود مرتبط است: جهان برای این اخلاق گشوده و تأثیرپذیر است با افق‌ها و امکانات بی‌پایان برای برداشتن گام تازه به سوی جهان‌های دیگر (Berdyayev, 1937, p.133).

۴) تفاوت اخلاق خلاقیت و اخلاق نجات: اخلاق نجات و اخلاق خلاقیت از این جهات با هم

متفاوت‌اند:

۱. اخلاق خلاقیت با ارزش‌ها سروکار دارد نه با نجات. از نظر اخلاق خلاقیت «غایت اخلاقی زندگی نه نجات نفس فرد یا رهایی آن از گناه، بلکه تحقق خلاقانه درستکاری و ارزش‌هایی است که لازم نیست به نظام اخلاقی تعلق داشته باشد».

۲. فقط اخلاق خلاقیت بر دلمشغولی منفی روح فائق می‌آید و دلمشغولی مثبت یعنی آفرینش مضامین ارزشمند زندگی را جایگزین آن می‌سازد. اخلاق خلاقیت نه تنها خودخواهی زمینی بلکه خودپسندی آسمانی را مغلوب می‌سازد. بیم از کیفر و عذاب‌های ابدی در جهنم نمی‌تواند هیچ نقشی در اخلاق خلاقیت داشته باشد. انگیزه حقیقتاً اخلاقی، ترس از کیفر و جهنم نیست بلکه بی‌خودی و محبت صادقانه

به خدا در زندگی، حقیقت و کمال و همه ارزش‌های مثبت است. این اساس اخلاق خلاقیت است (Ibid, p.133).

۳. اخلاق خلاقیت از شخصیت سرچشمه می‌گیرد، اما با جهان مرتبط است؛ درحالی‌که اخلاق شریعت از جهان و جامعه سرچشمه می‌گیرد، اما با شخصیت مرتبط است. در اخلاق خلاقیت، اولاً ارزش‌گذاری‌ها و اعمال اخلاقی باید از شخصیت عینی نشئت بگیرد و خصلتاً منحصر به فرد و فردی باشد. ثانیاً، فرد و فردانیت را باید به عنوان ارزشی اخلاقی در عالی‌ترین نظام سلسله‌مراتبی به رسمیت شناخت. شخصیت منحصر به فرد و عینی، عالی‌ترین ارزش است نه ابزاری برای پیروزی قانون اخلاقی عام. باید توجه داشت که اخلاق خلاقیت اصلاً با فردگرایی یکسان نیست.

بنابر آنچه گفته شد، از دیدگاه بردیایف، اخلاق خلاقیت در تعارض با اخلاق شریعت اما مکمل اخلاق نجات است. شریعت پیش از همه، مجموعه‌ای از قواعد است و این قواعد اصلاً به کار خلاقانه ربطی ندارد. در نقطه مقابل، کار خلاقانه قواعد و معیارها را نادیده می‌گیرد. معمولاً شایسته‌ترین آفرینش‌های هنری و کشفیات علمی در فراسوی نظام قواعد مقبول قرار دارد. اخلاق خلاقیت با اخلاق شریعت تفاوت دارد؛ زیرا هر وظیفه اخلاقی برای آن کاملاً فردی و خلاقانه است. خلاقیت بر فردیت و شخصیت تأکید می‌کند، در حالی که شریعت با تعبد و چسبیدن به ظواهر جلوی آن‌ها را می‌گیرد. ارزش‌های شریعت ایستا و برای مدت‌های طولانی بدون تغییر بوده است (Lisin, 1995).

نقد: به نظر می‌رسد که اخلاق خلاقیت نزدیک‌ترین نظام به هدف بردیایف - یعنی گریز از مرزهای تمایز میان خیر و شر - باشد. مفهوم خلاقیت رخداده معنوی ناب است که در فراسوی همه مرزهای مادی است. بردیایف منکر آن است که آفرینشگر حقیقی خواهان سیطره بر دیگر افراد باشد. انسان آزادمش درمی‌یابد که نباید با هیچ کس همچون ابزار صرف برخورد کند. از نظر بردیایف اصل بنیادی اخلاق را می‌توان چنین تنسیق کرد. چنان کن که در همه جا و در همه چیز و در رابطه با همه چیز، زندگی جاودان و ابدی گردد و بر مرگ غلبه شود. بردیایف با جابه‌جاسازی کلمات این دستور کانت، اندیشه اصلی فلسفه روس یعنی ایده مفهوم زندگی را بیان کرده است، اما این تمسک مستمر بردیایف به اصل کانتی حاکی از آن است که بردیایف روی هم‌رفته قائل به یک قانون اخلاقی عام (universal moral law) است که افراد باید خود را با آن سازگار کنند.

نکته‌ای از نگرش فلسفی بردیایف که بیش از همه مورد بحث قرار گرفته است، ارزش نجات‌بخشی‌ای است که وی به خلاقیت نسبت داده است؛ بردیایف می‌گوید که دقیقاً در کار خلاقانه است که افراد بیش از همه، فارغ از خود (selfless) می‌شوند، زیرا همه انرژی‌ها بر کار و محصول آن متمرکز می‌شود. وی گفته است که خلاقیت، هم به تاریخ معنی می‌بخشد و هم نمایانگر عالی‌ترین اخلاق است. در هر دو زمینه، ارزش خلاقیت حول تأثیر آن

در غلبه بر عینیت‌یافتگی می‌چرخد. بردیایف خود این وضعیت را تراژیک می‌خواند: «این تراژدی خلاقیت است که خواهان ابدیت و امر ابدی است، اما محصول آن گذرا و فانی است و فرهنگی را بنیان می‌نهد که در زمان است و بخشی از تاریخ». وی. وی. زنکوفسکی (V. V. Zenkovsky) و برخی منتقدان دیگر اظهار کرده‌اند که بر طبق اصول بردیایف، خلاقیت صرفاً تراژیک نیست بلکه بی‌معنا و بی‌ثمر هم هست؛ فواد نوکو (Fuad Nucho) و دیگران پاسخ داده‌اند که خلاقیت به رغم خصلت تراژیک خود، حافظ ارزش معنوی است (Scanlan, 1998, p.729).

پی‌نوشت

۱. این جملات از پولس است؛ ر.ک. رساله به غلاطیان ۵: ۴.

نتیجه

بردیایف، فیلسوف مسیحی ارتدکس روسیه، روش خود را «شهودی» می‌داند نه استدلالی و نظام‌مند. از نظر بردیایف، تفکر فلسفی نماد و جلوه‌ای از تجربه معنوی انسان است؛ وی می‌گوید:

فلسفه را هرگز نمی‌توان از کلیت تجربه معنوی انسان، از جد و جهد او، از بینش هایش، از شور و شعف او، از ایمان دینی و نگرش عرفانی‌اش جدا کرد.

فلسفه وی بر نوعی دوگانه‌گرایی مبتنی است و آن دوگانگی روح و طبیعت، دوگانگی آزادی و جبر، دوگانگی شخص و موجودات طبیعی است. وی در حوزه اخلاق، نظریه اخلاق خلاقیت را ارائه کرده است. در این مقاله، نگرش فلسفی بردیایف در سه حوزه مورد بحث و بررسی قرار گرفته، که خلاصه آن چنین است:

۱. در حوزه معرفت‌شناسی، بردیایف می‌گوید: معرفت عبارت است از عملی وجودی که هم به شناسنده تعلق دارد و هم بر واقعیت تأثیرگذار است: معرفت خود بخشی از واقعیت است و تنها در این صورت است که می‌توان فاعل شناسا را نیز شناخت. این بدان معنی است که رابطهٔ اژه – سوژه به حیات تعلق دارد نه فقط به نظرپردازی. بر این اساس، عقل‌گرایان با جداکردن پروسه معرفت از واقعیت دچار اشتباه شده‌اند. به نظر بردیایف «شناخت ماهیتاً عاطفی و مبتنی بر شور و احساس است. شناخت ستیز و کوششی معنوی برای درک معناست».

برای درک نگاه بردیایف در حوزه معرفت باید به سه مفهوم شهود، معرفت یکپارچه و

تجربه عرفانی توجه کرد. در مورد «شهود»، بردیایف بر آن است که اولاً شهود برای فلسفه، ضروری و برای جست‌وجوی حقیقت، بنیادین است. از این رو، شهود فلسفی را نمی‌توان از هیچ چیز دیگر استنتاج کرد. از نظر وی، حقایق دینی و حقایق علمی هیچ‌کدام جایگزین‌های درخوری برای شهود نیستند. ثانیاً شهود، عقل را نفی نمی‌کند؛ شهود معرفت عقلی را از بین نمی‌برد و عقل نیز هرگز مجاز نیست آنچه را که شخص به‌طور شهودی صدق آن را می‌داند، از درجه اعتبار ساقط کند. ثالثاً شهود که خاص انسان است در تجربه بشری با قلمرو پدیدار و در تعامل با خدا رخ می‌دهد. مفهوم دوم، «معرفت یکپارچه» است که مبتنی بر مواجهه معنوی است و نمی‌توان آن را با روش‌های استدلالی بیان کرد. اما مفهوم دیگر، مفهوم «تجربه عرفانی» است که در مقابل تجربه دین‌ورزی قرار می‌گیرد؛ تجربه عرفانی نوع ویژه‌ای از تجربه معنوی است، اما بردیایف بیان نمی‌کند که چگونه می‌توان به آن دست یافت. بردیایف برای قابلیت‌های شهودی شخص در کشف واقعیت ناپدیداری آزادی نامتعیین، ارزش فراوانی قائل است. در رویکرد عرفانی بردیایف عقل بخشی از چارچوب شناختی پیچیده‌ای است که معرفت یکپارچه را به عنوان هدف خود دارد. این رویکرد نه تنها روش شناختی است، بلکه امکان بهره‌گیری از سمبل‌ها و اسطوره‌های بنیادی (مثلاً بی‌بنیاد) را میسر می‌سازد. بردیایف با استفاده از آن‌ها اظهار می‌کند که یک آزادی خارج از خدا وجود دارد و خدا از طریق آن دست به آفرینش می‌زند. این دو دیدگاه بردیایف که رویکرد عرفانی را به عنوان ابزار شناخت معتبر می‌داند و بر بی‌بنیاد به عنوان اسطوره‌ای برای توصیف و مستدل ساختن آزادی تکیه می‌کند محل تأمل است.

۲. در حوزه **متافیزیک**، دو مفهوم «بی‌بنیاد» (یا قوه نامخلوق) و مفهوم «طبیعت و روح» مطرح شد. وی از اصطلاح بی‌بنیاد (قوه نامخلوق) یا کوب بومه بهره گرفت و آن را علت نخستین برای خدا و موجودات دیگر قرار داد. بی‌بنیاد اساس آغازین، نامتمایز و بی‌بنیان حیات است؛ بی‌بنیاد، آزادی آغازینی است که خلاً یا «لاشیئیت» است. خلاً (یا بی‌بنیاد بومه) شر نیست بلکه سرچشمه هرگونه حیات و هرگونه فعلیت‌یابی هستی است. بی‌بنیاد هم قوه برای خیر است و هم قوه برای شر. این بدان جهت امکان‌پذیر است که بی‌بنیاد مستقل از خدا است؛ بخشی از خدا نیست و آفریده شده خدا هم نیست؛ قوه‌ای است که مستقل از خداست. خدای تثلیث و آزادی نه مخلوق‌های این قوه بلکه مولودهای آن هستند؛ اما این دو، موجودات متمایز نیستند؛ آن دو اصلاً در زمره موجودات نیستند بلکه مقدم بر پدیده‌های هستی‌اند. خدا بر بی‌بنیاد کنترل ندارد خدا قوه خلاً را به کار می‌گیرد تا کل هستی را به وجود آورد و در عین حال خدا نمی‌تواند از شورش علیه طرح آفرینش جلوگیری کند.

نقد: این سخن بردیایف که قوه نامخلوق نه تنها بر جهان موجودات، بلکه بر خدای آفریننده مقدم است، از نظر ادیان الهی به ویژه مسیحیت ارتدکس پذیرفتنی نیست. مؤمنان ارتدکس بر اساس کتاب مقدس خود معتقدند که خدا آغازی است که پیش از او چیزی نیست.

همچنین این سخن وی که «ناهستی» آن چیزی است که به خواست خدا برای مخلوق شدن در «جهان هستی» پاسخ نمی‌دهد، با متن کتاب مقدس سازگار نیست؛ زیرا طبق آیات کتاب مقدس اگر خدا بر چیزی اراده کند چیزی یارای مقاومت در برابر اراده او را ندارد. به علاوه، این سخن که «ناهستی» منشأ پیدایش شر است، به معنی تراشیدن خدایی دیگر در عرض خداست که با توحید ادیان و حیانی سازگار نیست. البته بردیایف با سخن مزبور درصدد یافتن توجیه برای شرور جهان و در نتیجه تبرئه کردن خداست، اما این نظرگاه چیزی جز پایین آوردن خدا از مقام الوهیتش نیست، کاری که از نظر متدینان و رهبران دینی نوعی کفر تلقی می‌شود به‌گونه‌ای که حتی برخی از فیلسوفان روسی نیز از آن شدیداً انتقاد کرده‌اند.

در نظریه‌پردازی دربارهٔ **جهان هستی**، بردیایف روح (خواه خدا یا انسان) را در مقابل طبیعت یا هستی قرار می‌داد. طبیعت متعلق شناسایی، ضروری و جبری، و دارای استمرار بدون شور و شوق است؛ اما روح فاعل شناسا، آزاد، پرشور و خلاق است. روح قلمرو آزادی، شخص و کار خلاقانه اوست؛ طبیعت قلمرو ضرورت، اشیاء و کارهای عادی است. بردیایف این تقسیم‌ثنائی را به تمایز کانتی میان نومن و فنومن گره می‌زند: قلمرو روح (نومینال) بر قلمرو طبیعت (فنومنی) تفوق دارد، از این حیث که قلمرو روح به تنهایی حقیقتاً «واقعی» و کاملاً مستقل از قلمرو دوم است.

نقد: اولاً، اگر تمایز بردیایف مبنی بر وجود دو قلمرو روح و طبیعت را بپذیریم، چه لزومی دارد که شناخت عالم روح را منحصر به تجربه شهودی بدانیم به خصوص که چنین معرفتی جنبهٔ شخصی دارد و تا زمانی که در قالب‌های خاص عقلی ریخته نشود، می‌توان از پذیرفتن آن خودداری کرد؛ از طرف دیگر آیا می‌توان پذیرفت که معرفت عینی هیچ ارزش فلسفی ندارد؟!؟

ثانیاً، بردیایف قائل است که اشیاء عالم طبیعت آفریدهٔ انسان هیبوط یافته است. این سخن وی شبیه به سخن عرفا است که می‌گویند «انسان کمال یافته» در اثر تکامل معنوی و نیل به درجات عالی قرب الهی می‌تواند در طبیعت تصرفات شگفت‌انگیز کند. اما بردیایف بر خلاف عرفا، «انسان اغواشده» و جداشده از خدا را چنان بالا می‌برد که جایگاهی در کنار آفریدگار به او می‌بخشد و توانایی عظیمی برای چنین انسانی قائل می‌شود. این نظرگاه فلسفی وی نیز با آرای دینی سازگار نیست.

۳. در زمینهٔ **اخلاق**، نظر وی آن است که اخلاق شریعت در جهان آشوبناک، ضرورتی اجتماعی است، اما آن را عاری از کیفیت لازم برای وجدان اخلاقی رشد یافته می‌دانند. همچنین، اخلاق مسیحی یا نجات، منبع قدرتی معنوی است که نه تنها انسان را قادر می‌سازد که با مسائل حیات و مرگ شجاعانه روبه‌رو شود، بلکه بر نقص و تاریکی جهان فائق می‌آید. اما وی به ابداع و بسط نظریهٔ «اخلاق خلاقیت» می‌پردازد که فراسوی «اخلاق شریعت» و «اخلاق نجات» است.

خلاقیت دربردارنده فداکاری است و شادمانی را به بار می‌آورد، چرا که خلاقیت راستین همواره متضمن پالایش احساسی و آزادسازی روح از عناصر روان - تنی و چیرگی بر آن‌هاست. یقیناً عمل خلاقانه می‌تواند به انسان کمک کند تا خود را فراموش کند و برای دیگران کار کند. اخلاق نجات و اخلاق خلاقیت از این لحاظ همانند یکدیگرند که در هر دو، انسان در کانون توجه قرار دارد. اما اخلاق خلاقیت به فراسوی دغدغه رستگاری فردی و دلمشغولی به درستکاری و ارزش‌های کاربردی آن می‌رود. بنابراین، این اخلاق روی هم‌رفته فردگرایانه نیست بلکه شخص‌گرایانه است.

در اخلاق خلاقیت، خوف از کیفر ابدی یا امید به نجات، که می‌تواند عاملی محدودکننده در اخلاق نجات مسیحی به‌شمار آید، مطرح نیست. خلاقیت راهی را به سوی اخلاق ناب و بی‌طرفانه می‌گشاید؛ زیرا چیزی که از روی ترس انجام شود، خواه ترس از عذاب گذرا باشد، یا عذاب ابدی، فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است. اخلاق خلاقیت به مفهوم‌های کیفر و پاداش که زاده جهان مادی است و اساس اخلاق شریعت و حتی اخلاق نجات است، نیازی ندارد. در اخلاق خلاقیت بردیایف، هیچ «قانون الزام‌آور» عام به رسمیت شناخته نمی‌شود بلکه شخص برای آفریدن ارزش‌های منحصر به فرد و تکرارناپذیر، آزاد گذاشته می‌شود.

نقد: بردیایف می‌گوید: اخلاق شریعت هم انسانی است و هم سازگار با نیازها و معیارهای بشری اما در عین حال قائل است که این اخلاق بی‌نهایت غیرانسانی و عاری از شفقت نسبت به شخصیت انسان، سرنوشت فردی او و حیات صمیمانه است. معلوم نیست، چگونه می‌توان این بیانات را با هم جمع کرد! همان‌طور که خود وی نیز تصریح دارد، فرد انسان ثمربخش و استوار است مادامی که خود را تسلیم حقایق و ارزش‌های ماورای فردی و ماورای بشری سازد. بر خلاف نظر بردیایف، شریعت مانع شخصیت انسان و خلاقیت او نیست؛ دستورهای دینی اولاً زمینه‌ساز زندگی پویا، با نشاط و خلاقانه افراد است و ثانیاً موضوعات دینی که در کتاب مقدس مندرج است، دستمایه آفرینش آثار ماندگار هنری شده است.

همچنین، بردیایف اخلاق خلاقیت را راه واقعی برای رشد معنوی معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد که وی از این نکته غفلت ورزیده که فلسفه عبادت‌های دینی پرورش دادن بعد معنوی و اخلاقی وجود آدمی است. همه عبادت‌ها به نوعی در خدمت اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن انسان است. عبادت چیزی نیست، مگر اظهار خشوع و خضوع و بندگی در پیشگاه خدا؛ و چون خدا تجسم فضایل اخلاقی است، پرستش او به معنای ستایش این فضایل است. پرستش خدای اخلاقی در مان رذایل اخلاقی مانند خودپرستی و استکبار است. ثانیاً رسالت پیامبران در باب اخلاق عبارت است از تربیت و تزکیه نفوس آدمیان و این رسالت چیزی فراتر از صرف تعلیم است. پیروی عملی از ارزش‌های اخلاقی، علاوه بر کسب معرفت اخلاقی به مقدمات دیگری هم نیاز دارد؛ یکی از این مقدمات آموزش مراحل سیر و سلوک و روش عملی مبارزه با رذایل اخلاقی است؛ مقدمه دیگر ارائه الگوها و سرمشق‌های موفق

اخلاقی است. این دو مقدمه از طریق دین و با حضور پیامبران در میان انسان‌ها تأمین می‌شود.

بردیا یف می‌گوید: کار اخلاقی، عملی خلاقانه است و هر آفرینشی دارای مفهوم اخلاقی است و آفرینشگر به واسطه دستاورد خلاقانه، موجه قلمداد می‌شود. بخش اول سخن وی را می‌توان پذیرفت، اما چگونه می‌توان پذیرفت که هر کار ابتکاری دارای مفهوم اخلاقی است؛ به راستی بردیا یف چگونه می‌تواند آثار هنری مبتذل دوره پسامدرن را اخلاقی بداند! چگونه می‌توان آفرینندگان این آثار مبتذل را موجه دانست؟! آیا می‌توان پذیرفت که آفرینش‌های فراسوی نظام قواعد مقبول شایسته‌ترین آثار هستند؟! بردیا یف می‌گوید کار خلاقانه، به هنجارهای مقرر در اخلاق شریعت محدود نیست بلکه متضمن «آفرینش ارزش‌ها» است. در پاسخ می‌گوییم آفرینش ارزش‌ها، امری پسندیده است اما اگر در راستای عقل و شکوفایی زندگی دنیوی و اخروی انسان‌ها باشد و این همان چیزی است که ادیان الهی بدان دعوت می‌کنند. با توجه به این نکته و نکته پیشین روشن می‌شود که پیشنهاد گزینه اخلاق خلاقیت برای تکامل روحی و معنوی انسان تا حدودی آمیخته با غلو و غفلت از واقع‌نگری است.

فهرست منابع

- Berdyayev, Nicolas (1951). *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*. Translated by Katharine Lampert. New York: Macmillan.
- Berdyayev, Nicolas, (1948). *Freedom and the Spirit*. 4th ed. Translated by Oliver Fielding Clarke. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press.
- Berdyayev, Nicolas, (1937). *The Destiny of Man*. Trans. Natalie Duddington, London: Geoffrey Bles: The Centenary Press.
- Berdyayev, Nicolas, (1938). *Solitude and Society*. Translated by George Reavey. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press.
- Berdyayev, Nicolas, (1939). *Spirit and Reality*. Translated by George Reavey. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press.
- Berdyayev, Nicolas, (1952). *The Beginning and the End*. Translated by R. M. French. London: Geoffrey Bles, Ltd.
- Berdyayev, N. A., "My Philosophic World-outlook", available at: http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html.
- Scanlan, James P., (1998). "Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. vol. 1. General Editor: Edward Craig. London & New York: Routledge.
- Calian, Carnegie Samuel, (1987). "Berdiaev, Nikolai," in *The Encyclopedia of Religion*. vol. 2. Mircea Eliade (ed.), New York:

Macmillan.

Dye, James, (1999). "Berdyaeu" in *A Companion to the Philosophers*.
edited by L. Arrington, Malden, Mass: Blackwell Pub

Vallon, Michel Alexander, (1960). *An Apostle of Freedom*. New York:
Philosophical Library.

Lisin, Dimitri, (1995). "Philosopher of Freedom", available at: <http://vis-www.cs.umass.edu/~dima/mytexts/suff.html>

Shein, Louis J. (1970), "V. S. Solov'ev's Epistemology: A Re-examination,"
Canadian Slavic Studies 4:1. (spring1970) 7.

Walicki, Andrzej, (1975). *The Slavophile Controversy: History of
a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*.
trans. Hilda Andrews-Rusiecka. Oxford: Oxford University Press.